

ADIEU

Jacques Derrida

Oración fúnebre pronunciada durante el sepelio de Emmanuel Levinas el 28 de diciembre de 1995. Traducido por José Manuel Saavedra e Isabel Correa

Desde hace mucho tiempo, he temido el instante del adiós a Emmanuel Levinas. Sabía que en el momento de decirlo me temblaría la voz; sobre todo, al decirlo en voz alta y pronunciar la palabra adieu aquí, ante él, tan cerca de él. Esa misma palabra, “à-Dieu”, que en cierto sentido me viene de él. Una palabra que él me enseñó a pronunciar de otra manera. Medito sobre lo que Levinas escribió acerca de la palabra francesa “adieu” –algo que evocaré más adelante– y espero encontrar la entereza para hablar aquí. Me gustaría hacerlo con las palabras de un niño, llanas, francas, palabras desarmadas como mi pena.

Sin embargo, ¿a quién está uno hablando en estos momentos? ¿En nombre de quién se permite uno hacerlo? Con frecuencia, aquellos que se atreven a hablar y hablan en público, a interrumpir con ello el murmullo animado, el secreto o el intercambio íntimo que nos une profundamente al amigo o al maestro muerto, aquellos que pueden ser escuchados en el cementerio terminan por dirigirse de manera directa, sin ambages, a la persona que ya no está más, que ya no vive, que ya no está aquí y que no podrá responder. Con la voz entrecortada, se dirigen de tú a tú [*tutoientt*] al otro que guarda silencio; lo invocan sin circunloquios, lo convocan, lo saludan e, incluso, se confían a él. Esta necesidad no emana tan sólo del respeto a las convenciones ni es simplemente una parte de la retórica de nuestra oración. Se trata, más bien, de atravesar con el lenguaje ese punto en el que nos quedamos sin palabras y –debido a que todo lenguaje que vuelve al yo, al nosotros, parece inapro-piado– de dirigirse hacia una reflexión que retorne a la comunidad agobiada por la pena, para su consuelo o su duelo, y hacia lo que se llama en una expresión confusa y terrible “la labor del duelo”. Cuando se ocupa sólo de sí mismo, ese lenguaje corre el riesgo, en esta inflexión, de alejarse de lo que es aquí nuestro mandato –el mandato entendido como honestidad o rectitud [*droituret*]: hablar directamente, dirigirse al otro, hablar para el otro, hablar al que uno ama y admira antes de hablar de él–. Decir adieu a él, a Emmanuel, y no tan sólo recordar lo que nos enseñó acerca de un cierto Adieu.

La palabra *droiture* –“honestidad” o “rectitud”– es otra palabra que empecé a escuchar y aprender de manera distinta cuando la escuché en boca de Levinas. De todos los momentos en los que habla sobre la rectitud, el que primero me viene a la mente es una de sus *Cuatro lecturas talmúdicas*¹; ahí la rectitud nombra lo que es, como él dice, “más fuerte que la muerte”. Y abstengámonos de buscar en lo que se dice que es “más fuerte que la muerte” un refugio o una coartada, un consuelo más. Para definir la rectitud, Levinas explica, en su comentario sobre el *Tractate Shabbath*, que la conciencia es la “urgencia de una destinación que lleva al Otro y no un eterno regreso al yo”,

una inocencia sin ingenuidad, una rectitud sin estupidez, una absoluta rectitud que es también una autocrítica absoluta, que se lee en los ojos del que es el objetivo de mi rectitud y cuya mirada me cuestiona. Es un movimiento hacia el otro que no regresa a su punto de origen en la forma en que regresa una desviación, incapaz como es de trascendencia: un movimiento más allá de la ansiedad y más fuerte que la propia muerte. Esta rectitud se llama *Te-mimut*, la esencia de Jacob. (*QLT*, p. 105.)

Meditaciones como ésta pusieron en marcha –como lo hicieron otras meditaciones, aunque cada una de ellas en forma muy particular– los grandes temas que el pensamiento de Levinas nos ha revelado: el de la responsabilidad, en primer lugar, pero la responsabilidad “ilimitada” que excede y precede a mi libertad, el de un “sí incondicional”, como lo dice en las Cuatro lecturas talmúdicas, un “sí más antiguo que el de la inocencia espontánea”, un sí apegado a esta rectitud que significa “fidelidad original a una alianza indisoluble”. (*QLT*, pp. 106-8; 49-50.) Las palabras finales de esta lección regresan, por supuesto, a la muerte; lo hacen precisamente para no dejar que la muerte diga la última palabra, o la primera. Nos recuerdan un tema recurrente en lo que fue una paciente meditación acerca de la muerte, que siguió el camino contrario a la tradición filosófica que va de Platón a Heidegger. Antes de decir lo que debe ser el à-Dieu, otros textos hablan de la “rectitud que permanece hasta el final en el rostro de mi prójimo” como la “rectitud de una exposición a la muerte, sin defensa alguna”².

No puedo encontrar, ni siquiera desearía tratar de encontrar las palabras precisas que den el justo valor a la obra de Emmanuel Levinas. Es tan vasta que sus orillas ya no se pueden ver, y habría que empezar por aprender de él y de *Totalidad e infinito*, por ejemplo, cómo pensar lo que es una “*oeuvre*” u “obra” –y lo que es la fecundidad–. Además, no cabe la menor duda, ésta sería una tarea de siglos de lectura. Hoy, más allá de Francia y Europa –observamos día a día incontables indicios de esto en un número creciente de publicaciones, traducciones, cursos, seminarios, conferencias– las repercusiones de su pensamiento han cambiado el curso de la reflexión filosófica de nuestro tiempo, así como de la reflexión sobre la filosofía: sobre qué es lo que la relaciona con la ética o, según otra idea de la ética, con la responsabi-

¹ E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*. Se abrevia como *QLT*. Las notas son de P. Brault y M. Naas (Critical Inquiry, Autumn 1996).

² J. Derrida se refiere a “La conscience non-intentionnelle”, publicado en *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 149. En lo sucesivo, abreviado como *C*.

dad, la justicia, el Estado y, por lo demás, con otra idea del orden, una idea que sigue siendo más actual que cualquier innovación, porque precede absolutamente al rostro del Otro.

Sí. Ética antes y más allá de la ontología, del Estado o de la política, pero también ética más allá de la ética. Recuerdo que un día en la rue Michel Ange, durante una de esas conversaciones iluminadas por la claridad de su pensamiento, la generosidad de su sonrisa, el humor sutil de sus elipses, que recuerdo con tanto aprecio, me dijo: “Sabes, con frecuencia se habla de la ética para describir lo que yo hago, pero lo que finalmente me interesa no es la ética en sí, sino lo divino, la divinidad de lo divino”. Ahí pensé en una separación singular, la separación elemental del velo que está dado y ordenado por Dios [*donné, ordonné*]; el velo confiado por Moisés al inventor o al artista, que no al tejedor; el velo que separa lo santo de lo santo en el santuario. También pensé en cómo otra de las Lecciones talmúdicas precisa la necesidad de distinguir entre el carácter sagrado y la santidad, es decir, la divinidad del otro, la santidad de la persona, que es, como Levinas lo dijo alguna vez a a Shlomo Malka, “más santa que una tierra, incluso una tierra santa, pues al encarar una afrenta que se hace a una persona, esta tierra aparece en su desnudez revelándose tan sólo como piedra y madera”. (*Les Nouveaux Cahiers* 18, pp. 1-8.)

Esta meditación acerca de la ética y la trascendencia de lo santo con respecto a lo sagrado, es decir, con respecto al paganismo de las raíces y de la idolatría del lugar se volvió, por supuesto, indisoluble de la reflexión incesante sobre el destino y la idea de Israel ayer, hoy y mañana. Dicha reflexión consistió en cuestionar y reafirmar el legado no sólo de la tradición bíblica y talmúdica, sino también de la aterradora memoria de nuestro tiempo. Esta memoria es la que aquí dicta cada una de mis oraciones, ya sea de cerca o de lejos, incluso sabiendo que Levinas protestaba de vez en cuando contra ciertos abusos autojustificatorios a los que esa memoria y la referencia del Holocausto han dado pie.

Más allá de las acotaciones y las preguntas, quisiera simplemente agradecer a alguien cuyo pensamiento, amistad, confianza y “bondad” (y doy a la palabra bondad todo el significado que se le da en las últimas páginas de *Totalidad e infinito*) han sido para mí, como para tantos otros, una fuente viva; tan viva y constante que no puedo pensar lo que hoy le está pasando a él o me está pasando a mí. Me refiero a esta interrupción, a esta respuesta sin-respuesta que, para mí, nunca llegará a su fin mientras yo esté vivo.

La no-respuesta: sin duda recordarán que en el notable curso que impartió entre 1975 y 1976 (hace exactamente veinte años) sobre *La muerte y el tiempo*, allí donde define la muerte como la paciencia del tiempo y se entrega a un encuentro enorme, crítico y lleno de nobleza con Platón, Hegel y, particularmente, con Heidegger, Levinas define una y otra vez la muerte –la muerte que “encontramos”... “en el rostro del Otro”– como la no respuesta; dice: “es la sin-respuesta”. Y más adelante: “Hay aquí un final que siempre tiene la ambigüedad de una partida sin retorno, de un llegar a su fin, pero también de la conmoción (¿es realmente posible que esté muerto?) de la no-respuesta y de mi responsabilidad”³.

La muerte: en primer lugar, no la desaparición ni el no ser ni la nada, sino una cierta experiencia para el sobreviviente de la “sin-respuesta”. Tiempo atrás, *Totalidad e infinito* ya había cuestionado la interpretación tradicional “filosófica y religiosa” de la muerte como “el paso a la nada” o “el paso a otra existencia”. Identificar la muerte con la nada es lo que le gustaría al asesino, como Caín por ejemplo, que –piensa Levinas– debe haber tenido esa noción de la muerte. Sin embargo, incluso esta nada se presenta como una “suerte de imposibilidad” o, más precisamente, como una interdicción. El rostro del Otro me prohíbe matar; me dice: “no matarás”, incluso si esta posibilidad es el supuesto de la prohibición que la hace imposible. Esta pregunta sin respuesta es irreductible, primordial, como la prohibición de matar, más antigua y decisiva que la alternativa de “ser o no ser”, que no es ni la primera ni la última pregunta. “Acaso ser o no ser no sea la pregunta *par excellence*”, dice otro de sus textos. (C, p. 151.)

De todo esto quiero deducir que nuestra tristeza infinita debería alejarse de lo que en el duelo la lleve hacia la nada, es decir, hacia eso que sigue vinculando –así sea de manera potencial– la culpa con el asesinato. Ciertamente, Levinas habla de la culpa del sobreviviente, pero se trata de una culpa que no tiene falta ni deuda; es, en realidad, una responsabilidad delegada, confiada en un momento de emoción sin paralelo, el momento en que la muerte se revela como la excepción absoluta. Para expresar esta emoción sin precedentes, la que siento aquí y comparto con ustedes, la que nuestro sentimiento de propiedad nos impide exhibir, y para poner en palabras, sin ánimo de confesión o exhibición personal, cómo esta emoción tan singular se relaciona con la responsabilidad que nos es delegada y confiada como un legado, permítanme, una vez más, que sea Levinas el que hable. Aquel cuya voz hoy me gustaría tanto escuchar cuando dice que la “muerte del otro” es la “primera muerte”, y que “yo soy responsable del otro en la medida en que es un mortal”. Escuchemos el curso de 1975 y 1976:

La muerte de alguien no es, a pesar de lo que parecería ser a primera vista, un hecho en sí (la muerte como un hecho empírico, cuya sola presencia sugeriría su universalidad); no se agota en esa forma. Alguien que se expresa en su desnudez –el rostro– es de hecho alguien en la medida en que me busca, en la medida en que se pone bajo mi responsabilidad: ahora debo contestar por él, ser responsable de él. Cada gesto del Otro es una señal dirigida hacia mí. Para regresar a la clasificación esbozada anteriormente: mostrarse, expresarse, asociarse, confiarse a mí. El otro que se expresa está confiado a mí (y no existe deuda con respecto al Otro –porque lo que se debe no puede pagarse: nunca estaremos a mano–) [es más, se trata de una “obligación más allá de toda deuda”, porque el yo que es lo que es, singular e identificable, sólo es a través de la imposibilidad de ser sustituido, aun cuando es precisamente ahí donde la “responsabilidad por el Otro”, la “responsabilidad del rehén” es una experiencia de sustitución y sacrificio]. El Otro me individualiza en esa responsabilidad que yo tengo de él. La muerte del Otro me afecta en mi identidad como un yo responsable... constituido por una responsabilidad imposible de describir. Es así como soy afectado por la muerte del Otro; ésta es mi relación con su muerte. Es desde ese momento, en mi relación, en mi deferencia hacia alguien que ya no responde más, una culpa del sobreviviente. (*MT*, pp. 14-15; cita entre paréntesis, p. 25.)

³ E. Levinas, *Le mort et le temps*, pp. 10, 13, 41-42. En lo sucesivo, abreviado como *MT*.

Y un poco más adelante:

La relación con la muerte en su excepción –y la muerte es, sin importar su significado en relación con el ser y la nada, una excepción– a la vez que confiere a la muerte su profundidad no es una visión, ni siquiera una aspiración (ni una visión del ser como en Platón, ni una aspiración hacia la nada como en Heidegger), una relación meramente emocional, que se mueve con una emoción que no está compuesta de las repercusiones de un conocimiento previo de nuestra sensibilidad y nuestro intelecto. Es una emoción, un movimiento, una inquietud hacia lo desconocido. (MT, pp. 18-19.)

Aquí el énfasis se halla en lo desconocido. Lo desconocido no es el límite negativo de alguna forma de conocimiento. Este no-conocimiento es el elemento de amistad u hospitalidad que permite la trascendencia del extraño, la distancia infinita del otro. “Desconocido” es la palabra escogida por Maurice Blanchot para el título de un ensayo, “Conocimiento de lo Desconocido”, que dedicó al que había sido, desde el momento de su encuentro en Estrasburgo en 1923, el amigo, la amistad misma del amigo. Sin duda, para muchos de nosotros, para mí ciertamente, la fidelidad absoluta, la amistad ejemplar de pensamiento, la amistad entre Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas fue una gracia, un don; permanece como una bendición de nuestros tiempos y, por más de una razón, como una fortuna, es decir: una bendición para quien tuvo el enorme privilegio de ser amigo de cualquiera de los dos. Para escuchar hoy y aquí a Blanchot hablar para Levinas y con Levinas, como yo tuve la fortuna de hacerlo en su compañía un día de 1968, cito un par de líneas. Después de nombrar lo que nos “cautiva” en el otro y de hablar sobre un cierto “arrebato” (palabra utilizada con frecuencia por Levinas para hablar de la muerte), Blanchot nos dice (*L’entretien infini*, pp. 73-74):

No debemos perder la esperanza en la filosofía. En el libro de Emmanuel Levinas [*Totalidad e infinito*] –donde, me parece, la filosofía de nuestro tiempo ha alcanzado, como nunca antes, la elaboración más sobria y que cuestiona de nuevo, como cabría esperarlo, nuestras formas de pensamiento e incluso nuestras dóciles reverencias ante la ontología– se nos invita a hacernos responsables de lo que es, en esencia, la filosofía y aceptar, con toda la intensidad y el rigor infinito que le son posibles, la idea del Otro; es decir, la relación con el *autrui*. Es como si encontráramos una nueva vertiente en la filosofía y un salto que ella y nosotros mismos nos viéramos urgidos a realizar.

Si la relación con el otro presupone una separación infinita, una interrupción ahí donde aparece el rostro, ¿qué sucede en el momento en que esa interrupción surge de la muerte para hacer un vacío todavía más infinito que la separación anterior, una interrupción en el centro de la interrupción misma?, ¿dónde y a quién le sucede? No puedo hablar de esta agobiante interrupción sin recordar, como muchos de ustedes sin duda lo hacen, la ansiedad ante la interrupción que yo pude sentir en Emmanuel Levinas cuando, al teléfono por ejemplo, parecía temer en todo momento que se cortara la comunicación, temer el silencio o la desaparición, la sin-respuesta del otro a quien llamaba y a quien trataba de aferrarse con un “allo, allo” después de cada frase y, en ocasiones, a la mitad incluso de la frase.

¿Qué pasa cuando un gran pensador se sumerge en el silencio, uno a quien conocimos en vida, a quien leímos, releímos y también escuchamos, de quien todavía esperábamos una respuesta, como si dicha respuesta nos ayudara no sólo a pensar de otra manera, sino también a leer lo que pensábamos que ya habíamos leído de él, una respuesta que se reservaba todo y tantas cosas más que creíamos haber reconocido con su rúbrica? Esta experiencia con Emmanuel Levinas, así lo he aprendido, es interminable, al igual que todas las reflexiones que son fuente y origen; porque nunca dejaré de empezar o empezar de nuevo a pensar en ellas como el fundamento del comienzo renovado que me ofrecen, y volveré a descubrirlas una y otra vez en casi cualquier tema. Cada vez que leo o releo a Levinas me siento colmado de gratitud y admiración; colmado por esa necesidad, que no es una limitación sino una fuerza amable que obliga y nos obliga, por respeto al otro, a no deformar ni torcer el espacio de pensamiento, sino a ceder ante la curvatura heterónoma que nos relaciona con el otro en su completud (o sea, con la justicia, como Levinas lo afirma en una formidable y poderosa elipse: “la relación con el otro, es decir, la justicia”), que responde a la ley que de esa forma nos convoca a ceder ante la anterioridad infinita del otro en su completud. Así llegó, al igual que esta convocatoria, a alterar discreta pero irreversiblemente las ideas más poderosas del fin del milenio, empezando por las de Husserl y Heidegger a quienes, de hecho, Levinas introdujo en Francia hace ya sesenta y cinco años. Este país que tanto apreciaba por su hospitalidad (y *Totalidad e infinito* –p. 305– no sólo muestra que “la esencia del idioma es bondad”, sino que “es amistad y hospitalidad”), esta Francia le debe a él, entre otras cosas, entre tantas contribuciones significativas, al menos dos acontecimientos nodales del pensamiento, dos actos inaugurales que hoy son difíciles de aquilatar, porque han sido incorporados al cuerpo de nuestra cultura filosófica después de haber transformado su paisaje.

Uno fue, para decirlo brevemente, la primera introducción a la fenomenología de Husserl, iniciada en 1930 con traducciones y lecturas interpretativas, que irrigaría y fecundaría tantas corrientes filosóficas francesas. Después, o mejor dicho al mismo tiempo, concibió la introducción al pensamiento heideggeriano, que no fue menos importante para definir la genealogía de muchos filósofos, profesores y estudiantes franceses. Husserl y Heidegger a un mismo tiempo a partir de 1930. Anoche releí unas páginas de ese prodigioso libro que fue para mí, así como para tantos otros antes que yo, la primera y mejor guía. Escogí unas cuantas frases que han dejado su marca en el tiempo y que nos permiten medir la distancia que nos ayudó a cubrir. En 1930, un joven de veintitrés años dijo en el prefacio que releí anoche y releí sonriendo, sonriéndole: “El hecho de que en Francia la fenomenología no sea una doctrina conocida para todos ha sido un problema constante para escribir este libro”. O al hablar de la “poderosa y original filosofía” del “señor Martin Heidegger, cuya influencia se siente a menudo en este libro”, el mismo libro recuerda que “el problema ocasionado aquí por la fenomenología trascendental es un problema ontológico en el sentido preciso que Heidegger le da a este término”. (*Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 7.)

El segundo acontecimiento, el segundo cisma filosófico, diría yo el feliz traumatismo que le debemos (en el sentido de la palabra traumatismo que le gustaba recordar, el “traumatismo del otro” que viene del Otro), es que al leer con cuidado y reinterpretar a los pensadores que acabo de mencionar, pero también a tantos otros, filósofos como Descartes,

Kant y Kierkegaard, escritores como Dostoyevski, Kafka, Proust, por mencionar algunos –y difundía sus palabras a través de publicaciones, cursos y lecturas (en l'École Normale Israélite Orientale, en el Collège Philosophique y en las universidades de Poitiers, Nanterre y La Sorbonne)–, Emmanuel Levinas desplazó paulatinamente el eje, la trayectoria e incluso el orden de la fenomenología u ontología, que él había introducido en Francia desde 1930, hasta lograr moldearlos con rigor y bajo una condición inflexible y simple. Una vez más, Levinas cambió por completo el paisaje sin paisaje del pensamiento, y lo hizo en una forma digna, sin polémica, desde su interior, con fidelidad y desde lo lejos, desde el acotamiento de un lugar completamente diferente. Creo que lo que ocurrió ahí, en esta segunda travesía, en esta segunda ocasión en que nos lleva más lejos aún que en la primera, es una mutación discreta pero irreversible, una de esas provocaciones singulares, poderosas y raras que se dan en la historia y que, durante más de dos mil años, han marcado de manera indeleble el espacio y el cuerpo de lo que acaso es, o es diferente, a un simple diálogo entre el pensamiento judío y las otras formas de pensamiento, las filosofías de origen griego o, en la tradición de un cierto “aquí estoy”, los otros monoteísmos abrahámicos. Esta mutación se dio a través de él, a través de Levinas que fue consciente de esa inmensa responsabilidad de una manera, creo yo, a la vez transparente, confiada, tranquila y modesta, como un profeta.

Uno de los indicios de las repercusiones de esta onda histórica de choque es la influencia de su pensamiento más allá de la filosofía y del pensamiento judío, en varios círculos de la teología cristiana, por ejemplo. No puedo olvidar el día en el que, durante una reunión del Congrès des Intellectuels Juifs, mientras los dos escuchábamos la ponencia de André Neher, Levinas volteó hacia mí y dijo con esa suave ironía que nos era tan familiar: “Ves, él es el judío protestante y yo soy el católico” –agudo comentario que invitaría a una larga y seria reflexión.

Todo lo que ha pasado aquí ha pasado a través de él, gracias a él, y hemos tenido la suerte no sólo de recibirlo en vida, de él en vida, como una responsabilidad delegada por los vivos a los vivos, sino también de debérselo mediante una deuda cándida y amable. Un día, hablando con Levinas sobre sus investigaciones acerca de la muerte y de lo que le debía a Heidegger en el mismo momento en que se estaba alejando de él, escribió: [*La muerte y el tiempo*] “Se distingue del pensamiento de Heidegger y lo hace a pesar de la deuda que todo pensador contemporáneo tiene con Heidegger –una deuda que con frecuencia nos pesa-” (MT, p. 8). La buena fortuna de nuestra deuda con Levinas es que nosotros podemos, gracias a él, asumirla y afirmarla sin pesar, en la entusiasta inocencia de la admiración. Se trata del orden de este sí incondicional del que hablé antes y frente al que se responde “sí”. Este pesar, mi pesar, es no habérselo dicho y no habérselo demostrado suficientemente en el curso de los treinta años durante los que, en la reserva del silencio, a través de conversaciones breves y discretas, de escritos que eran demasiado indirectos o cautos, nos dirigíamos con frecuencia entre nosotros lo que yo ni siquiera llamaría preguntas o respuestas, sino tal vez, para usar una más de sus palabras, una suerte de “pregunta, oración”, una pregunta-oración que, como él dijo, es anterior incluso al diálogo. Esta misma pregunta-oración que me encaminó hacia él, acaso compartida en la experiencia del à-Dieu, con la que empecé. El adiós del à-Dieu no marca el fin. “El à-Dieu no es una finalidad”, dice, desafiando la “alternativa entre el ser y la nada”, que “no es final”. El à-Dieu saluda al otro más allá del ser en “lo que significa más allá del ser la palabra gloria”. “El à-Dieu no es un proceso del ser; en el llamado soy de nuevo atraído al otro ser humano a través del cual este llamado tiene significado: al prójimo por el que debo temer” (C, p. 150).

Dije que no quería simplemente recordar lo que él nos confió del à-Dieu, sino en primer lugar decirle adiós, llamarlo por su nombre, decir su nombre, su primer nombre, de la manera en que se le llama en el momento en el que si ya no responde, es porque él responde en nosotros, desde el fondo de nuestros corazones, en nosotros y ante nosotros, en nosotros justo frente a nosotros, al llamarnos y recordarnos: “à-Dieu”.

Adieu, Emmanuel.

Carta a un amigo japonés*

Jacques Derrida

Traducción de Cristina de Peretti, en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 23-27.

Querido Profesor Izutsu:

[...] Con ocasión de nuestro encuentro, le prometí unas reflexiones -esquemáticas y preliminares- sobre la palabra «deconstrucción». Se trataba, en suma, de unos prolegómenos a una posible traducción de dicha palabra al japonés. Y, con vistas a ello, de intentar al menos una determinación negativa de las significaciones o connotaciones que deberían evitarse en la medida de lo *posible*. Por consiguiente, la cuestión sería: ¿qué no es la deconstrucción? O, más bien ¿qué *debería* no ser? Subrayo estas palabras («posible» y «debería») dado que, si bien es factible anticipar las dificultades de traducción (y la cuestión de la deconstrucción es, asimismo, de cabo a cabo *la* cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos, del corpus conceptual de la metafísica llamada «occidental»), no por ello habría que empezar creyendo -eso resultaría una ingenuidad- que la palabra «deconstrucción» se adecua, en francés, a alguna significación clara y unívoca. Existe ya, en «mi» lengua, un oscuro problema de traducción entre aquello a lo que se puede apuntar, aquí y allá, con esta palabra y la utilización misma, los recursos de dicha palabra. Y resulta ya claro que las cosas cambian de un contexto a otro, incluso en francés. Mejor aún, en los medios alemán, inglés y, sobre todo, americano, la *misma* palabra está ya vinculada a unas connotaciones, a unas inflexiones, a unos valores afectivos o patéticos muy diferentes. Su análisis sería interesante y merecería todo un trabajo en otra parte.

Cuando elegí esta palabra, o cuando se me impuso -creo que fue en *De la gramatología*-, no pensaba yo que se le iba a reconocer un papel tan central en el discurso que por entonces me interesaba. Entre otras cosas, yo deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*. Ambos significaban, en ese contexto, una operación relativa a la *estructura* o *arquitectura* tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero, en francés, el término «destrucción» implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa más próxima de la «demolición» nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía. Por consiguiente, lo descarté. Recuerdo haber investigado si la palabra «deconstrucción» (que me vino de modo aparentemente muy espontáneo) era efectivamente una palabra francesa. La encontré en el *Littré*. Su alcance gramatical, lingüístico o retórico se hallaba aquí asociado a un alcance «maquínico». Esta asociación me pareció muy afortunada, muy adecuada a lo que yo quería, al menos, sugerir. Me permito citar algunos artículos del *Littré*. «*Desconstrucción* / Acción de desconstruir. / Término gramatical. Desarreglo de la construcción de las palabras en una frase. “De la desconstrucción, vulgarmente llamada construcción”, Lemare, Del modo de aprender las lenguas, cap. 17, en *Curso de lengua latina. Desconstruir* / 1) Desensamblar las partes de un todo. Desconstruir una máquina para transportarla a otra parte. 2) Término de gramática [...] Desconstruir versos, hacerlos, suprimiendo la medida, semejantes a la prosa. / Absolutamente. “En el método de las frases prenocionales, se empieza asimismo por la traducción, y una de las ventajas consiste en no tener nunca necesidad de desconstruir”, Lemare, *ibid.* 3) Desconstruirse [...] Perder su construcción. “La erudición moderna confirma que, en una región del inmóvil Oriente, una lengua llegada a su perfección se ha desconstruido y alterado por sí misma, por la sola ley del cambio, ley natural del espíritu humano”, Villemain, *Prefacio del Diccionario de la Academia*.»¹

Naturalmente, va a haber que traducir todo esto al japonés, lo cual no hace más que retrasar el problema. Es evidente que, si todas estas significaciones enumeradas por el *Littré* me interesaban por su afinidad con lo que yo «quería-decir», estas no concernían, metafóricamente, si se quiere, más que a modelos o a regiones de sentido y no a la totalidad de aquello a lo que puede apuntar la deconstrucción en su ambición más radical. Ésta no se limita ni a un modelo lingüístico-gramatical, ni siquiera a un modelo semántico, y menos aún a un modelo maquínico. Estos modelos mismos deberían ser sometidos a un cuestionamiento desconstrutivo. Ciertamente es que, más adelante, dichos «modelos» han dado origen a numerosos malentendidos sobre el concepto y el término de deconstrucción, pues se ha caído en la tentación de reducir ésta a aquellos.

* Esta carta, publicada en primer lugar -tal como era su destino- en japonés y más tarde en otras lenguas, apareció en francés en *Le Promeneur*, XLII, a mediados de octubre de 1985. Publicada, últimamente, en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987. Toshihiko Izutsu es el célebre islamista japonés.

¹ Añado que la «deconstrucción» del siguiente artículo no carecería de interés: «DESCONSTRUCCIÓN. Acción de desconstruir, de desensamblar las partes de un todo. La desconstrucción de un edificio. La desconstrucción de una máquina. *Gramática*: desplazamiento conferido a las palabras que componen una frase escrita en una lengua extranjera, violando, ciertamente, la sintaxis de dicha lengua, pero también acercándose a la sintaxis de la lengua materna a fin de captar mejor el sentido que presentan las palabras en la frase. Este término designa exactamente lo que la mayor parte de los gramáticos llaman impropriamente "Construcción", dado que, en cualquier autor, todas las frases están construidas de acuerdo con la idiosincrasia de su lengua nacional. ¿Qué hace un extranjero que trata de comprender, de traducir a tal autor? Desconstruye las frases, separa las palabras según la idiosincrasia de la lengua extranjera; o, si se quiere evitar toda confusión en los términos, hay *Desconstrucción* con respecto a la lengua del autor traducido y *Construcción* con respecto a la lengua del traductor» (*Diccionario Bescherelle*, París, Garnier, 1873, 15.ª edición).

También hay que decir que la palabra era de uso poco frecuente, a menudo desconocido en Francia. Ha tenido que ser reconstruido en cierto modo, y su valor de uso ha quedado determinado por el discurso que se intentó en la época, en torno a y a partir de *De la gramatología*. Este valor de uso es el que voy a tratar ahora de precisar, y no cualquier sentido primitivo, cualquier etimología al amparo o más allá de toda estrategia contextual.

Dos palabras más referentes al «contexto». El «estructuralismo» dominaba por aquel entonces. «Desconstrucción» parecía ir en este sentido, ya que la palabra significaba una cierta atención a las *estructuras* (que, por su parte, no son simplemente ideas, ni formas, ni síntesis, ni sistemas). Desconstruir era asimismo un gesto estructuralista, en cualquier caso, era un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también un gesto antiestructuralista; y su éxito se debe, en parte, a este equívoco. Se trataba de deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas, «logocéntricas», «fonocéntricas» -pues el estructuralismo estaba, por entonces, dominado por los modelos lingüísticos de la llamada lingüística estructural que se denominaba también saussuriana-, socio-institucionales políticos, culturales y, ante todo y sobre todo, filosóficos). Por eso, en particular en Estados Unidos, se ha asociado el motivo de la desconstrucción al «post-estructuralismo» (palabra desconocida en Francia, salvo cuando «vuelve» de Estados Unidos). Pero deshacer, descomponer, desedimentar estructuras, movimiento más histórico, en cierto sentido, que el movimiento «estructuralista» que se hallaba de este modo puesto en cuestión, no consistía en una operación negativa. Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un «conjunto» y, para ello, era preciso reconstruirlo. No obstante, la apariencia negativa era y sigue siendo tanto más difícil de borrar cuanto que es legible en la gramática de la palabra (des-), a pesar de que esta puede sugerir, también, más una derivación genealógica que una demolición. Esta es la razón por la que dicha palabra, al menos por sí sola, no me ha parecido nunca satisfactoria (pero ¿qué palabra lo es?) y la razón por la que debe estar siempre rodeada de un discurso. Difícil de borrar después porque, en el trabajo de la desconstrucción, al igual que lo hago aquí he tenido que multiplicar las puestas en guardia, que descartar finalmente todos los conceptos filosóficos de la tradición al tiempo que reafirmaba la necesidad de recurrir a ellos, al menos en tanto que conceptos tachados. Se ha afirmado por lo tanto, precipitadamente, que era una especie de teología negativa (lo cual no era ni verdadero ni falso, pero dejo aquí este debate)².

En cualquier caso, pese a las apariencias, la desconstrucción no es ni un *análisis* ni una *crítica*, y la traducción debería tener esto en cuenta. No es un análisis, sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el *elemento simple*, hacia un *origen indisponible*. Estos valores, como el de análisis, son, ellos mismos, filosofemas sometidos a la desconstrucción. Tampoco es una crítica, en un sentido general o en un sentido kantiano. La instancia misma del *krinein* o de la *krisis* (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, como lo es por otra parte todo el aparato de la crítica trascendental, uno de los «temas» o de los «objetos» esenciales de la desconstrucción.

Lo mismo diré con respecto al método. La desconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumaria o técnica. Ciertamente es que, en ciertos medios universitarios o culturales, pienso en particular en Estados Unidos, la «metáfora» técnica y metodológica, que parece necesariamente unida a la palabra misma de «desconstrucción», ha podido seducir o despistar. De ahí el debate que se ha desarrollado en estos mismos medios: ¿puede convertirse la desconstrucción en una metodología de la lectura y de la interpretación? ¿Puede, de este modo, dejarse reapropiar y domesticar por las instituciones académicas?

No basta con decir que la desconstrucción no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables. No basta con decir que cada «acontecimiento» de desconstrucción resulta singular o, en todo caso, lo más cercano posible a algo así como un idioma y una firma. Es preciso, asimismo, señalar que la desconstrucción no es siquiera un *acto* o una *operación*. No sólo porque, en ese caso, habría en ella algo «pasivo» o algo «paciente» (más pasivo que la pasividad, diría Blanchot, que la pasividad tal como es contrapuesta a la actividad). No sólo porque no corresponde a un *sujeto* (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, a un texto, a un tema, etc. La desconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se desconstruye*. El *ello* no es, aquí, una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica. *Está en desconstrucción* (Litttré decía: «desconstruirse... perder su construcción»). Y en el «se» del «desconstruirse», que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma. Querido amigo, me doy cuenta de que, al intentar aclararle una palabra con vistas a ayudar a su traducción, no hago más que multiplicar con ello las dificultades: la imposible «tarea del traductor» (Benjamin), esto es lo que quiere decir asimismo «desconstrucción».

Si la desconstrucción tiene lugar en todas partes donde ello tiene lugar, donde hay algo (y eso no se limita, por lo tanto, al sentido o al texto, en el sentido corriente y libresco de esta última palabra), queda por pensar lo que ocurre hoy, en nuestro mundo y en la «modernidad», en el momento en que la desconstrucción se convierte en un motivo, con su palabra, sus temas privilegiados, su estrategia móvil, etc. No tengo una respuesta simple y formalizable a esta cuestión. Todos mis ensayos son ensayos que se explican con esta ingente cuestión. Constituyen tanto síntomas modestos de la misma como tentativas de interpretación. Ni siquiera me atrevo a decir, siguiendo un esquema heideggeriano, que estamos en una «época» del ser-en-desconstrucción, de un ser-en-desconstrucción que se habría manifestado o disimulado a la vez en otras «épocas». Este pensamiento de «época» y, sobre todo, el de una concentración del destino del ser, de la unidad de su destinación o de su dispensación (*Schicken, Geschick*) no puede dar nunca lugar a seguridad ninguna.

Para ser muy esquemático, diré que la dificultad de *definir* y, por consiguiente, también de *traducir* la palabra «desconstrucción» procede de que todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones relativas al léxico e, incluso, todas las articulaciones sintácticas que, por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo desconstruidos o desconstruibles, directamente o no, etc. Y esto vale para la *palabra*, para

² Cfr. «Comment ne pas parler», en Psyché. *Inventions de l'autre* (ed. cit.) (traducción castellana en *Cómo no hablar. Y otros textos*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 2.^a ed. 1997).

la unidad misma de la **palabra** desconstrucción, como para toda **palabra**. *De la gramatología* pone en cuestión la unidad «palabra» y todos los privilegios que, en general, se le reconocen, sobre todo bajo la forma *nominal*. Por consiguiente, sólo un discurso o, mejor, una escritura puede suplir esta incapacidad de la palabra para bastar a un «pensamiento». Toda frase del tipo «la desconstrucción es X» o «la desconstrucción no es X» carece *a priori* de toda pertinencia: digamos que es, por lo menos, falsa. Ya sabe usted que una de las bazas principales de lo que, en los textos, se denomina «desconstrucción» es, precisamente, la delimitación de lo onto-lógico y, para empezar, de ese indicativo presente de la tercera persona: **S es P**.

La palabra «desconstrucción», al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un «contexto». Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a y se deja determinar por tantas otras palabras, por ejemplo, «escritura», «huella», «*différance*», «suplemento», «himen», «fármaco», «margen», «encentadura», «parergon», etc. Por definición, la lista no puede cerrarse, y eso que sólo he citado nombres; lo cual es insuficiente y meramente económico. De hecho, habría que haber citado frases y encadenamientos de frases que, a su vez, determinan, en algunos de mis textos, estos nombres.

¿Lo que la desconstrucción no es? ¡Pues todo!

¿Lo que la desconstrucción es? ¡Pues nada!

Por todas estas razones, no pienso que sea una palabra *afortunada*. Sobre todo, no es bonita. Ciertamente ha prestado algunos servicios en una determinada situación. Para saber cómo se ha impuesto en una cadena de sustituciones posibles, pese a su esencial imperfección, habría que analizar y desconstruir esa «determinada situación». Resulta difícil y no lo haré aquí.

Sólo una palabra más para terminar cuanto antes, pues esta carta resulta ya demasiado larga. No creo que la traducción sea un acontecimiento secundario ni derivado respecto de una lengua o de un texto de origen. **Y, como acabo de decir**, «desconstrucción» es una palabra esencialmente reemplazable dentro de una cadena de sustituciones. Esto también puede hacerse de una lengua a otra. Lo mejor para (la) «desconstrucción» sería que *se encontrase* o *se inventase* en japonés otra palabra (la misma y otra) para decir la misma cosa (la misma y otra), para hablar de la desconstrucción y para *arrastrarla hacia otra parte*, para escribirla y transcribirla. Con una palabra que, asimismo, fuera más bonita.

Cuando hablo de esa escritura de lo otro que sería más bonita, me refiero, evidentemente, a la traducción como el riesgo y la suerte del poema. ¿Cómo traducir «poema», un «poema»?

[...] Con mi más sincero y cordial agradecimiento.

DAR (EL) TIEMPO

CAPÍTULO 1

EL TIEMPO DEL REY

Jacques Derrida

Traducción de Cristina de Peretti, Paidós, Buenos Aires, 1995.

Exergo

«El rey toma todo mi tiempo; doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo.»

Es una mujer la que firma.

Porque esto es una carta, y de una mujer a una mujer. Madame de Maintenon escribe a Madame Brinon¹. En resumidas cuentas, esta mujer dice que al Rey se lo da todo. Pues al dar todo el tiempo de uno mismo se da todo, se da el todo, si todo lo que se da está en el tiempo y si se da todo el tiempo de uno mismo.

Es verdad que aquella de la que se sabe que fue la amante influyente e incluso la esposa morganática² del Rey Sol (el Rey y el Sol, el Rey-Sol serán los temas de estas conferencias), Madame de Maintenon, por consiguiente, no dice en su carta, al pie de la letra, que *daba* todo su tiempo -sino que el rey se lo *tomaba* («el rey toma todo mi tiempo»). Aun cuando esto, en su espíritu, quiera decir lo mismo, una palabra no equivale a la otra. Lo que ella da no es el tiempo sino el resto, el resto del tiempo: «Doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo». Pero, puesto que el rey se lo toma todo, por entero, el resto, en buena lógica y en buena economía, no es nada. Ella ya no puede tomarse su tiempo. Ya no le queda nada. No obstante, ella lo da. Eso es lo que Lacan dice del amor: da lo que no tiene, fórmula cuyas variaciones los *Écrits*³ ordenan con vistas a la modalidad final y trascendental de la mujer en tanto que estaría privada de falo.

Aquí Madame de Maintenon *escribe* y *dice* por escrito que da el resto. ¿Qué es el resto? ¿El resto es? Ella da el resto que no es nada puesto que es el resto de un tiempo del que, como acaba de informar a su comunicante, no le queda

¹ Carta a Madame Brinon, t. 11, pág. 233.

² Puede ser que resulte asombroso verme evocar, al comienzo de una conferencia semejante, a la esposa secreta de un gran rey. Madame de Maintenon no sólo me parece ejemplar porque plantea la cuestión del don -y del resto- desde el lugar de una mujer y de una gran dama. Aquella que desempeñó con Luis XIV el papel de una «sultana de conciencia» fue a la vez -configuración difícilmente fortuita- una persona fuera-de-la-ley y la figura misma de la ley. Antes de convertirse, tras la muerte de la reina, en la esposa morganática del rey (excluida de ese modo del nombre y de los derechos nobiliarios -y la palabra «morganática» dice algo del don, del don del origen: viene del bajo latín *morganegiba*, don de la mañana-), hizo que el Rey-Sol retornase a sus deberes de esposo (alejándole de Madame de Montespan cuya protegida ella había sido) y de rey católico (incitando a la Corte a la austeridad, fomentando la persecución de los protestantes -pese a haber sido educada en el calvinismo-, y aportando su apoyo a la revocación del Edicto de Nantes). Aquella que se tomó tanto trabajo con lo que había que *tomar* y *dar*, con la ley, con el nombre del rey, con la legitimidad en general, fue asimismo el ama de los bastardos reales, promoción que consiguió, sin duda, gracias a la protección de Madame de Montespan. Detengámonos donde habría que haber empezado: de niña conoció el exilio en la Martinica y Constant, su padre, fue detenido por falsificar dinero. Todo, en esa vida, parece marcado, en algún rincón -el rincón más austero, riguroso y auténtico-, por la moneda falsa.

³ Véase «Pues si el amor es dar lo que no se tiene...» (*Écrits*, Le Seuil, 1966, pág. 618 [Trad. cast. de T. Segovia. México, Siglo XXI, 15 a ed., 1989, t. 2, pág. 598]); «Aquello que de ese modo le es dado al Otro colmar y que es propiamente aquello que no tiene, puesto que a él también le falta el ser, es lo que se denomina el amor, pero es asimismo el odio y la ignorancia», pág. 627 [Trad. cast. t. 2, pág. 607]; «Este privilegio del Otro dibuja de esa manera la forma radical del don de lo que no tiene, es decir, lo que se denomina su amor», pág. 691 [Trad. cast. t. 2, pág. 670]. Estas fórmulas que parecen referirse al amor *en general* más allá de la diferencia de los sexos, ven rota su simetría cuando aparece la verdad de ese «no tenerlo», a saber -por utilizar una fórmula más tardía pero que reúne muy bien toda esta economía-, la mujer *quoad matrem* y el hombre *quoad castrationem* (*Encore*, Le Seuil, 1975, pág. 36 [Trad. cast. de D. Rabinovich. Buenos Aires, Paidós, 2.ª reimpr., 1992, pág. 47]). Vuelta, pues, a los *Écrits* («La signification du phallus», pág. 695 [Trad. cast. t. 2, págs. 674-675]): «Si el hombre logra, en efecto, satisfacer su demanda de amor en la relación con la mujer puesto que el significante del falo la constituye como dando en el amor aquello que no tiene -a la inversa su propio deseo del falo hará surgir su significante en su divergencia remanente hacia “otra mujer” que puede significar dicho falo por diversos motivos, ya sea como virgen, ya sea como prostituta. [...] No por ello hay que creer que la especie de infidelidad que allí aparecería como siendo constitutiva de la función masculina le sea propia. Pues si se observa detenidamente, el mismo desdoblamiento se halla en la mujer, con la pequeña salvedad de que el Otro del Amor como tal es decir, en la medida en que queda privado de aquello que da, se percibe mal en el retroceso en el que se sustituye al ser del mismo hombre cuyos atributos aquella ama». La diferencia de «con la pequeña salvedad» organiza todas las disimetrías analizadas en esa página que -recordémoslo- se cierra del siguiente modo: «Correlativamente se vislumbra la razón de esa característica jamás dilucidada con la que, una vez más se mide la profundidad de la intuición de Freud: a saber, por qué afirma que no hay más que una *libido* cuando su texto muestra que la concibe como siendo de naturaleza masculina».

La expresión «dar lo que no se tiene» se encuentra en Heidegger (sobre todo en «La sentencia de Anaximandro», 1950, en *Sendas perdidas*. Trad. cast. de J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1960, pág. 298, pero también en otros lugares. Véase más adelante, las págs. 156-157 de nuestro libro).

nada, ya que el rey se lo toma todo, por entero. Y, sin embargo, hay que subrayar esta paradoja: aunque el rey le tome todo su tiempo, parece que le queda algo, como si pudiese devolver el cambio del mismo. «El rey toma todo mi tiempo», dice, un tiempo que le pertenece, por lo tanto. Pero, ¿cómo puede pertenecer un tiempo? ¿Qué es *tener tiempo*? Si un tiempo pertenece es porque, por metonimia, la palabra tiempo designa menos el tiempo mismo que las cosas con las que se llena, con las que se llena la forma del tiempo, el tiempo como forma; se trata, entonces, de las cosas que uno hace entretanto o de las que uno dispone mientras tanto. Dado, pues, que el tiempo no pertenece a nadie, no se puede ya ni tomarlo ni darlo. El tiempo se anuncia ya como aquello que desbarata esa distinción entre tomar y dar y, por consiguiente, también entre recibir y dar, puede ser que entre la receptividad y la actividad, incluso entre el ser/estar afectado y el afectar de toda afección. Aparentemente, y según la lógica o la economía corriente, sólo se puede intercambiar, por metonimia, tomar o dar aquello que está en el tiempo. Esto es lo que parece *querer decir* Madame de Maintenon a un nivel superficial de su carta. Y, no obstante, a pesar de que el rey se lo tome todo, por entero, aún le queda ese tiempo o aquello que colma el tiempo, le queda un resto que no es nada puesto que está más allá de todo, un resto que no es nada pero que *hay* puesto que ella *lo da*. Y es, incluso, esencialmente, lo que ella da, *aquello mismo*. El rey toma todo, ella da el resto. El resto no es, hay el resto que se da. No se da a alguien pues, como todo el mundo sabe, Saint-Cyr no es su amante, sobre todo no es masculino: Saint-Cyr es un lugar -muy femenino-, una obra, una institución, más concretamente una *fundación* de Madame de Maintenon. Saint-Cyr es el nombre de una buena obra para la educación de las jovencitas pobres y de buena familia. Su fundadora se retiró allí y pudo, sin duda, consagrarle todo su tiempo, según su expreso deseo, *tras la muerte del rey*, en 1715. ¿Podríamos decir que la cuestión del resto, y del resto de tiempo dado, está secretamente vinculada con una muerte del rey?

De ese modo el resto, que no *es* nada y que, sin embargo, *hay*, no se da a alguien sino a una fundación de jóvenes vírgenes. *Y el resto nunca se da bastante*: «...doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo». Nunca se cansa de dar ese resto que no tiene. Y cuando Madame de Maintenon escribe que querría darlo *todo*, hay que estar atentos a la escritura *literal* de su *carta, al pie de la letra de su carta*. Dicha carta es prácticamente intraducible, desafía el intercambio de una lengua a otra. Insistamos en el hecho de que se trata de una carta pues esto no se diría de la misma manera en otro contexto. Cuando escribe, pues, que querría darlo *todo*, deja que en ese «*le tout donner*» francés se instalen dos equívocos: «*le*» puede ser un *pronombre personal* («*je voudrais tout le donner*» [querría dar todo a él]: pronombre personal invertido) o un *artículo* (antes de la palabra *todo* así nominalizada: «*je voudrais donner le tout*» [querría dar *el todo*]). Éste sería el primer equívoco. Segundo equívoco: *todo* o *el todo* puede entenderse tanto del *tiempo* (que el rey le toma por entero) como del *resto* de tiempo, del tiempo y de lo que se presenta en él, ocupándolo de ese modo o del resto y de lo que se presenta en él, ocupándolo asimismo. Dicha frase deja oír el suspiro infinito del deseo insatisfecho. Madame de Maintenon dice a su comunicante que todo le deja mucho que desear. Su esperanza no se llena o cumple ni gracias a lo que permite que el rey le tome ni siquiera gracias al resto que ella da *-haciéndoles presente* de él, si se quiere, a sus jóvenes vírgenes.

Su deseo estaría allí donde ella *querría*, en condicional, dar aquello que no puede dar, el todo, ese resto de resto que no puede convertir en presente. Nadie se lo toma todo, ni el rey ni Saint-Cyr. Ese resto de resto de tiempo que no puede convertir en presente, eso es lo que desea Madame de *Maintenant* (la Señora de «Ahora», como podría llamársele), eso es lo que, en verdad, desearía, no ya para sí misma sino para poder darlo. Por el poder de dar, puede ser que para darse ese poder de dar. Le falta que no le falte tiempo, le falta no dar el suficiente. Le falta ese resto de tiempo que le queda y que no puede dar: con el que no sabe qué hacerse. Pero ese resto de resto de tiempo, de un tiempo que, por otra parte, no es nada y que no pertenece propiamente a nadie, ese resto de resto de tiempo es el todo de su deseo. El deseo y el deseo de dar serían la misma cosa, una especie de tautología. Pero puede ser, también, la designación tautológica de lo imposible. Puede ser lo imposible. Lo imposible puede ser, si dar y tomar son también lo mismo, la misma cosa que de ninguna manera sería una cosa.

Aquí se me podría acusar de montar toda una *historia* en torno a unas palabras y a unos gestos que resultan muy claros. Cuando Madame de Maintenon dice que el rey le toma su tiempo es porque ella quiere dárselo y le agrada hacerlo: el rey no le toma nada, da tanto como toma. Y cuando dice «doy el resto a Saint-Cyr a quien querría dárselo todo», hace partícipe a su comunicante de una economía *diaria* que concierne a los ratos de ocio y a las buenas obras, a los trabajos y los días de una gran dama un poco desbordada por sus representaciones. Ninguna de las palabras que escribe tiene el alcance de lo impensable ni de lo imposible hacia los cuales mi lectura las habría arrastrado, del lado del dar-tomar, del tiempo y del resto. Ella no quería decir esto, dirán ustedes.

Pero, y si...

Y si lo que ella escribe quisiera decir esto, entonces, ¿qué es lo que esto habría de implicar? ¿Cómo, dónde, a partir de qué y de cuándo podemos leer este fragmento de carta como acabo de hacerlo? ¿Cómo podríamos incluso desviarlo tal como acabo de hacer, sin dejar por ello de respetar su literalidad y su lengua?

Empecemos por lo imposible.

Articular, en un título, el tiempo y el don puede parecer un trabajoso artificio. ¿Qué puede tener que hacer el tiempo con el don? Queremos decir: ¿qué tendría que ver con él? ¿Qué tendrían que ver entre sí, diríase en francés y en castellano? Por supuesto, no tienen nada que ver entre sí y, en primer lugar, porque ambos tienen una singular relación con lo visible. El tiempo, en todo caso, no da a ver nada. Es, como poco, el elemento de la invisibilidad misma. Sustrae todo lo que se podría dar a ver. Él mismo se sustrae a la visibilidad. No se puede sino ser ciego al tiempo, a la *desaparición* esencial del tiempo y eso que, en cierto modo, no hay nada que aparezca que no exija y tome tiempo. No hay nada que salga a la luz del día, fenómeno alguno, que no esté hecho a la medida del día, dicho de otro modo, a la medida de la revolución que acompasa la carrera del sol. Y le orienta desde su fin: desde la salida de Oriente hasta la puesta de Occidente. Los trabajos y los días, decíamos hace un momento.

Nos dejaremos arrastrar por esa palabra de *revolución*. Ésta se refiere a cierto *círculo* cuya figura precipita tanto al tiempo como al don hacia la posibilidad de su imposibilidad.

Articular, en un título, el tiempo y el don puede parecer un trabajoso artificio como si, por economía, se intentase tratar dos temas a la vez. Y, en efecto, éste es el caso, por razones de economía. Pero la economía es, aquí, el tema ¿Qué es la economía? Entre sus predicados o sus valores semánticos irreductibles, sin duda, la economía comporta los valores de ley (*nomos*) y de casa (*oikos* es la casa, la propiedad, la familia, el hogar, el fuego de dentro). *Nomos* no significa sólo la ley en general sino también la ley de distribución (*nemein*), la ley de la partición, la ley como partición (*moira*), la parte dada o asignada, la participación. Otro tipo de tautología implica ya a lo económico en lo nómico como tal. En cuanto hay ley, hay partición: no cuanto hay nomia, hay economía. Además de los valores de ley y de casa, de distribución y de partición, la economía implica la idea de intercambio, de circulación, de retorno. La figura del círculo está evidentemente *en el centro*, si es que todavía se puede decir eso de un círculo. Se encuentra en el centro de toda la problemática de la *oikonomia*, así como en el de todo el campo económico: intercambio circular, circulación de los bienes, de los productos, de los signos monetarios o de las mercancías, amortización de los gastos, ganancias, sustitución de los valores de uso y de los valores de cambio. Este motivo de la circulación puede dar a pensar que la ley de la economía es el retorno -circular- al punto de partida, al origen, también a la casa. Habría que seguir, por consiguiente, la estructura *odiseica* del relato económico. La *oikonomia* tomaría siempre el camino de Ulises. Este retorna cabe sí mismo o los suyos, no se aleja más que con vistas a repatriarse, para volver al hogar a partir del cual se da la salida y se asigna la parte, y se toma partido, cae en suerte un lote, se rige el destino (*moira*). El ser-cabe-sí de la Idea en el Saber Absoluto sería odiseico en este sentido, en el sentido de una economía y de una nostalgia, de una «morriña», de un exilio provisional con ganas de reapropiación.

Ahora bien, el don, *si lo hay*, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía, por supuesto, incluso con la economía monetaria. ¿Pero el don, si lo hay, acaso no es también aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que, al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al intercambio? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y a fin de desviar el retorno con vistas al sin-retorno? Si hay don, lo *dado* del don (*lo que se da, lo que es dado*, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aun al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo *aneconómico*. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe *guardar* con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible.

No imposible sino lo imposible. La imagen misma de lo imposible. Se anuncia, se da a pensar como lo imposible. Por aquí es por donde se nos propondría que empezásemos.

Y lo haremos. Empezaremos más tarde. Por lo imposible.

El motivo del círculo nos obsesionará a lo largo de todo este ciclo de conferencias. Dejemos provisionalmente de lado la cuestión de saber si se trata de una figura geométrica, de una representación metafórica o de un gran símbolo, el símbolo de lo simbólico mismo. Hegel nos enseñó a tratar este problema. Decir que el círculo nos obsesionará es otra manera de decir que nos cercará. Nos asediará y, entretanto, trataremos regularmente de hallar la salida. Pero, ¿por qué exactamente habría que desear, junto con el don, si lo hay, la salida? ¿Por qué desear el don y por qué desear interrumpir la circulación del círculo? ¿Por qué querer salir de él? ¿Por qué querer salir de apuros?

El círculo ya nos ha puesto sobre la vía del tiempo y de aquello que, por el círculo, circula entre el don y el tiempo. Una de las representaciones más poderosas y más ineludibles, en la historia de las metafísicas al menos, es la representación del tiempo como círculo. El tiempo sería siempre un proceso o un movimiento con la forma del círculo o de la esfera. De este privilegio del movimiento circular en la representación del tiempo no tomemos, por el momento, más que un indicio. Es una nota de Heidegger, la última y la más larga de *Sein und Zeit*. Hace tiempo intentamos hacer una lectura o una interpretación de ésta en «*Ousia y grammè*. Nota sobre una nota de *Ser y Tiempo*» (1968) (en *Margues de la philosophie*, Minuit, 1972). Dado que esta Nota y esta Nota sobre una nota formarán parte de nuestras premisas, conviene recordar al menos lo que, dentro de ellas, concierne a la absoluta insistencia de esa figura del círculo en la interpretación metafísica del tiempo. Heidegger escribe:

El privilegio concedido al ahora nivelado muestra a la evidencia que la determinación conceptual del tiempo de Hegel sigue también la línea de la comprensión *vulgar* del tiempo y eso significa a la vez que sigue la línea del concepto *tradicional* del tiempo. Se puede mostrar que el concepto hegeliano del tiempo ha sido directamente sacado de *la Física* de Aristóteles. [...] A. ve la esencia del tiempo en el *nun*, H. en el ahora (*Jetzt*). A. concibe el *nun* como *oros*, H. toma el ahora como «límite» (*Grenze*). A. entiende el *nun* como *stigmè*, H. interpreta el ahora como punto. A. caracteriza el *nun* como *tode ti*, H. llama al ahora el «esto absoluto» (*das «absolute Dieses»*). Siguiendo la tradición, A. establece una relación entre *khronos* y la *sphaira*, H. insiste en el decurso circular (*Kreislauf*) del tiempo [...]. Esta indicación sobre una conexión directa entre el concepto hegeliano del tiempo y el análisis aristotélico del tiempo no está ahí para establecer una «dependencia» de Hegel sino para llamar la atención sobre el *alcance ontológico fundador de esta filiación* para la *Lógica* hegeliana. (Citado en «*Ousia et Grammè*, Note sur une note de *Sein und Zeit*», ed. cit., págs. 39-41) [Trad. cast. págs. 70-71].

Habría más que decir acerca de la figura del círculo en Heidegger. Su tratamiento no es sencillo. Implica también una cierta afirmación asumida del círculo. La circularidad no debería necesariamente ser rehuida o condenada, como lo sería una mala repetición, un círculo vicioso, un proceso regresivo o estéril. Es preciso, en *cierto modo*, por supuesto,

habitar el círculo, dar vueltas en él, vivir en él una fiesta del pensamiento; y el don, el don del pensamiento, no sería ajeno a esto. Eso es lo que sugiere *Der Ursprung des Kunstwerks (El origen de la obra de arte)*. Pero dicho motivo, que tampoco es ajeno al del círculo hermenéutico, co-existe con aquello que podríamos denominar una de-limitación del círculo: éste no es más que una figura particular, el «caso particular» de una estructura de enroscamiento o de entrelazamiento *nodal* que Heidegger denomina el *Geflecht* en *Unterwegs zur Sprache*.

Si nos atuviésemos a esta primera representación un poco simplificada o a estas premisas apresuradamente formalizadas, ¿qué es lo que ya podría decirse? Que en todas partes en donde hay tiempo, en todas partes en donde domina el *tiempo como círculo* (concepto «vulgar» diría, pues, Heidegger), el don es imposible. Un don no podría ser posible, no puede haber don sino en el instante en que una fractura haya tenido lugar en el círculo: en el instante en que toda circulación haya sido interrumpida y a *condición* de ese instante. Y, además, dicho instante de fractura (del círculo temporal) ya no debería pertenecer al tiempo. Por eso hemos dicho «a condición de ese instante». Esta condición concierne al tiempo pero no le *pertenece*, no depende de él, mas no por ello es ésta más lógica que cronológica. No habría don sino en el instante en el que el instante *paradójico* (en el sentido en que Kierkegaard dice que el instante paradójico de la decisión es la locura) desgarrar el tiempo. En este sentido, jamás habría el tiempo de un don. En cualquier caso, el tiempo, el «presente» del don ya no se puede pensar como un ahora, a saber, como un presente encadenado a la síntesis temporal.

La relación del don con el «presente», en todos los sentidos de este término, con la presencia del presente también, formará uno de los nudos esenciales del entramado de este discurso, de su *Geflecht*, del nudo de ese *Geflecht* de cuyo círculo Heidegger dice precisamente que puede ser que no sea más que una figura o un caso particular, una posibilidad inscrita. El hecho de que un don se denomine un presente, que «dar» se diga también «hacer un presente», «dar un presente» (tanto en francés como en inglés o en castellano, por ejemplo), no será solamente para nosotros un indicio verbal, una ventura o un azar lingüístico.

Hace un momento decíamos: «Empecemos por lo imposible». ¿Qué había que entender por lo imposible?

Si hemos de hablar de ello, habrá que nombrar alguna cosa. No ya presentar la cosa, a saber, aquí, lo imposible, sino tratar de dar a entender o a pensar bajo su nombre, o bajo algún otro nombre, esa cosa imposible, ese imposible mismo. Decir que vamos a «nombrar» puede ser que sea ya demasiado decir o decir todavía demasiado. Pues el nombre de nombre es, sin duda, el que se va a poner en cuestión.

Si, por ejemplo, el don fuese imposible, el nombre «don», aquello que el lingüista o el gramático cree reconocer como un nombre, no sería un nombre. Al menos no nombraría aquello que creemos que nombra, a saber, la unidad de un sentido que sería el del don. A menos que el don sea lo imposible pero no lo innombrable ni lo impensable, y que en este hiato entre lo imposible y lo pensable se abra la dimensión en donde *hay* don -e incluso en donde *hay* sin más, por ejemplo el tiempo, en donde *ello da* ello da el ser y el tiempo (*es gibt das Sein* o *es gibt die Zeit*, por decirlo anticipándonos excesivamente a aquello que sería, justamente, cierto exceso esencial del don, incluso un exceso del don sobre la esencia misma).

¿Por qué y cómo *puedo pensar que el don es lo imposible*? ¿Y por qué se trata precisamente aquí de *pensar*, como si el pensamiento, la palabra *pensamiento*, no se ajustase sino a esa desproporción de lo imposible, no anunciándose siquiera, como pensamiento irreductible a la intuición, irreductible también a la percepción, al juicio, a la experiencia, a la ciencia, a la fe, más que a partir de *esta* imagen de lo imposible? ¿a partir de lo imposible *en la forma del don*?

Supongamos que alguien quiera o desee dar a alguien. Lo decimos dentro de nuestra lógica y de nuestra lengua: alguien quiere o desea dar, alguien tiene la *intención-de-dar* algo a alguien. La complejidad de la fórmula ya resulta temible. Supone un sujeto y un verbo, un sujeto constituido que también puede ser colectivo -por ejemplo, un grupo, una comunidad, una nación, un clan, una tribu, en cualquier caso un sujeto idéntico a sí mismo, consciente de su identidad y que a través del gesto del don, trata de constituir su propia unidad y de hacer que se reconozca, justamente, su propia identidad para que ésta vuelva a él, para reapropiársela: como propiedad suya.

Supongamos, pues, una intención-de-dar: alg«una» persona quiere o desea dar. Nuestra lengua o nuestra lógica corriente van a llevarnos a considerar el entramado de esta fórmula ya compleja como algo incompleto. Lo completaremos diciendo que «alg«una» persona (A) tiene la intención-de-dar B a C», alg«una» persona tiene la intención-de-dar o da «alguna cosa» a «otro alguien». Este «alguna cosa» puede no ser una cosa en el sentido habitual sino un objeto simbólico: el donatario puede ser un sujeto colectivo, lo mismo que el donante pero, en cualquier caso, A da B a C. Estos tres elementos, idénticos a sí mismos o en vías de identificación consigo mismos, parecen presupuestos por cualquier acontecimiento de don. Para que el don sea posible, para que haya acontecimiento de don, parece indispensable -según nuestra lógica y nuestra lengua corrientes- esta estructura ternaria. Señalemos que, para decir esto, es preciso ya que yo dé por supuesta una pre-comprensión de lo que quiere decir *don*. Doy por supuesto que sé y que ustedes saben lo que quiere decir «dar», «don», «donador», «donatario» en nuestra lengua común. Así como también «querer», «desear», «tener una intención». Se trata, entre nosotros, de un contrato no firmado pero sí eficaz e indispensable para lo que aquí está pasando, a saber, que ustedes concedan, presten o confieran cierta atención y cierto sentido a lo que, por mi parte, hago al dar, por ejemplo, una conferencia. Toda esta presuposición resultará indispensable al menos para el *crédito* que damos, para la fe o la buena fe que nos prestamos a nosotros mismos, incluso aunque dentro de un rato, discutamos y no estemos de acuerdo en nada. Al explicar dicha pre-comprensión (crédito o fe) es cuando podemos permitarnos enunciar el siguiente axioma: para que haya don, acontecimiento de don, es preciso que alg«una» persona dé alguna «cosa» a otro alguien, de no ser así «dar» no querrá decir nada. Dicho de otra forma, si dar quiere efectivamente decir lo que, hablando de ello entre nosotros, creemos que quiere decir, es preciso que, en una determinada situación, alg«una» persona dé alguna «cosa» a «otro» alguien, etc. Esto parece tautológico, se cae por su propio peso y parece implicar lo definido en la definición, es decir, parece no definir nada en absoluto. A menos que la discreta introducción de «uno» y de «cosa» y, sobre

todo, de «otro» («otro alguien») anuncie cierta perturbación en la tautología de un don que no puede contentarse con dar o con darse sin dar alguna (otra) cosa a (otro) alguien.

Y esto es así porque lo imposible que aquí parece que se da a pensar es que las condiciones de posibilidad del don (alguna persona da alguna «cosa» a «otro» alguien) designan simultáneamente las condiciones de la imposibilidad del don. Y de antemano podríamos traducir de otro modo: estas condiciones de posibilidad definen o producen la anulación, el aniquilamiento, la destrucción del don.

Una vez más, volvamos, en efecto, a empezar por lo más simple y fiémonos siempre de esa pre-comprensión semántica de la palabra «don» en nuestra lengua o en otras lenguas familiares. Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don, tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el complejo cálculo de una *différance* a largo plazo. Es demasiado evidente si el otro, el donatario, me devuelve *inmediatamente* la misma cosa. Por otra parte, también puede tratarse de una cosa buena o mala. Y estamos anticipando aquí otra dimensión del problema, a saber: si dar es espontáneamente valorado como *bueno* (es *bueno* y está *bien* dar y aquello que se da, el presente, el regalo, el *gift*, es un bien), queda por saber si ese «bueno» puede invertirse con facilidad. Como sabemos, en la medida en que es bueno, también puede ser malo, venenoso (*Gift, gift*), y ello desde el momento en que el don endeuda al otro, de modo que dar se puede convertir en hacer mal, en hacer daño, sin contar con que en algunas lenguas, por ejemplo en francés [y en castellano], lo mismo se dice «dar un regalo» que «dar un golpe», lo mismo «dar la vida» que «dar (la) muerte», bien porque se disocian y se opongan dichas expresiones, bien porque se las identifique. Decíamos, por consiguiente, que resulta evidente que si el donatario devuelve la misma cosa, por ejemplo una invitación para comer (y el ejemplo de los alimentos o de los bienes así llamados de consumo no será nunca sin más un ejemplo entre otros), el don queda anulado. Se anula cada vez que hay restitución o contra-don. Cada vez, según el mismo anillo circular que conduce a «devolver», hay pago y liquidación de una deuda. Dentro de esta lógica de la deuda, la circulación de un bien o de unos bienes no es sólo la circulación de las «cosas» que nos habremos regalado sino incluso la de los valores o la de los símbolos que ahí se inscriben y la de las intenciones de regalar, ya sean éstas conscientes o inconscientes. Aunque todas las antropologías, e incluso las metafísicas del don, *con toda razón* hayan tratado *conjuntamente*, como un sistema, el don y la deuda, el don y el ciclo de la restitución, el don y el préstamo, el don y el crédito, el don y el contra-don, nosotros *desistimos* aquí, de forma enérgica y tajante, de esta tradición. Es decir, de la tradición misma. Como punto de partida nos situaremos en la disociación, en la cegadora evidencia de este otro axioma: no hay don, si lo hay, sino en aquello que interrumpe el sistema o también el símbolo, sino en una partición sin retorno y sin repartición sin el ser-consigo-mismo del don-contra-don.

Para que haya don *es preciso* que el donatario no devuelva, ni amortice, ni salde su deuda, ni la liquide, es preciso que no se meta en ningún contrato, ni haya contraído jamás ninguna deuda. (Ese «es preciso» ya es la marca de un deber, el deber de-no...: el donatario *se* debe incluso de no devolver, tiene el *deber* de no *deber*, y el donador el de no contar con la restitución.) Es preciso, en último extremo que no *reconozca* el don como don. Si lo reconoce *como* don, si el don se le *aparece como tal*, si el presente le resulta presente *como presente*, este simple reconocimiento basta para anular el don. ¿Por qué? porque éste devuelve, en (el) lugar -digamos- de la cosa misma, un equivalente simbólico. Lo simbólico, aquí, ni siquiera puede decirse que re-construya el intercambio ni que anule el don con la deuda. No re-construye un intercambio que, al no tener ya lugar como intercambio de cosas o de bienes, se transfiguraría en intercambio simbólico. Lo simbólico abre y constituye el orden del intercambio y de la deuda, la ley o el orden de la circulación en donde se anula el don. Basta, pues, con que el otro *perciba el don*, que lo perciba no sólo en el sentido en que, como suele decirse en francés o en castellano, se *percibe* un bien, un dinero o una recompensa, sino que perciba la naturaleza de don, que perciba el sentido o la intención, el *sentido intencional* del don, para que este simple *reconocimiento* del don *como* don, como *tal*, incluso antes de convertirse en *reconocimiento como gratitud*, anule el don como don. La mera identificación del don parece destruirlo. La mera identificación del paso, de un don como tal, es decir, de una cosa identificable para algunos que son identificables, no sería sino el proceso de la destrucción del don. Todo sucede como si, entre el acontecimiento o la institución del don *como tal* y su destrucción, la diferencia estuviera destinada a anularse constantemente. *En último extremo, el don como don* debería *no aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donador*. No puede ser ni haber don como don más que si no es/está presente como don. Ni para el «uno» ni para el «otro». Si el otro lo percibe, si lo (res)guarda como don, el don se anula. Pero el que da no debe verlo ni saberlo tampoco, pues de no ser así, empieza, de entrada, en cuanto tiene intención de dar, a dar por descontado un reconocimiento simbólico, a felicitarse, a aprobarse a sí mismo, a gratificarse, a congratularse, a restituirse simbólicamente el valor de lo que acaba de dar, de lo que cree haber dado, de lo que se prepara a dar. La temporalización del tiempo (memoria, presente, anticipación; retención, protensión, inminencia del futuro, éxtasis, etc.) inicia siempre el proceso de una destrucción del don: con la conservación, la restitución, la reproducción, la previsión o la aprehensión anticipadora, que toma, prende o comprende de antemano.

En todos estos casos, el don, ciertamente, puede conservar su fenomenalidad o, si se prefiere, su apariencia de don. Pero su apariencia misma, el simple fenómeno del don lo anula como don, transformando la aparición en fantasma y la operación en simulacro. Basta con que el otro perciba y (*res*)*guarde*, no ya el objeto del don, el objeto dado, la cosa, sino el sentido o la calidad, la propiedad de don del don, su sentido intencional, para que el don quede anulado. A propósito decimos: basta con que (*res*)*guarde* su fenomenalidad. Pero para (*res*)*guardar* hay que empezar por *tomar*. En cuanto el otro acepta, en cuanto toma, ya no hay don. Para que se produzca dicha destrucción basta con que el movimiento de aceptación (de prensión, de recepción) dure un poco, por poco que sea, más de un instante, un instante ya prendido dentro de la síntesis temporalizadora, del *syn*, o del *cum*, o del ser-consigo-mismo del tiempo. Ya no hay don en cuanto el otro *recibe* -incluso aunque rechace el don que ha percibido o reconocido como tal don. En cuanto le

(res)guarda al don la significación de don éste la pierde, ya no hay *don*. Por consiguiente, si no hay don, no hay don, pero si hay don (res)guardado o contemplado *como* don por el otro, tampoco hay don, en todo caso, el don no *existe*, no se *presenta*. Si se presenta, ya no se presenta más.

Imaginemos una primera objeción. Ésta se refiere a que acabamos de recurrir, cuando menos implícitamente, a los valores de sujeto, de yo, de conciencia, incluso de sentido intencional y de fenómeno, un poco como si nos hubiésemos limitado a una fenomenología del don cuando, precisamente, estábamos declarando que el don es irreductible a su fenómeno o a su sentido y estábamos diciendo, justamente, que su propio sentido y su propia fenomenalidad son los que lo destruyen. La objeción apuntaría a nuestra manera de describir la intencionalidad de la intención, la recepción, la percepción, la guarda el reconocimiento, en resumidas cuentas, todo aquello por medio de lo cual uno u otro -donatario y donador- *toma parte* en lo simbólico y, por lo tanto, anula el don con la deuda. Se podrá decir que dicha descripción se ha seguido haciendo en términos de yo, de sujeto que dice yo, *ego*, de percepción-conciencia intencional o intuitiva o, incluso, de yo consciente o inconsciente (para Freud, el yo o una parte del yo puede ser inconsciente). Cabe la tentación de oponer a esta descripción otra distinta que sustituiría esta economía de la percepción-conciencia por una economía del inconsciente: a través del olvido, de la no-guarda, de la no-conciencia requeridos por el don se reconstruirían la deuda y lo simbólico para el sujeto del Inconsciente o el sujeto inconsciente. El Otro -tanto donatario como donador- (res)guardaría, se sentiría vinculado, obligado, se endeudaría según la ley y el orden de lo simbólico, según la forma de la circulación⁴, precisamente cuando las condiciones del don, a saber, el olvido, la inapariencia, la no-fenomenalidad, la no-percepción, la no-guarda, se habrían cumplido. No indicamos aquí sino el principio de un desplazamiento problemático en el que deberíamos adentrarnos con más detenimiento.

La necesidad de semejante desplazamiento reviste el máximo interés. Nos ofrece nuevos recursos de análisis, nos pone en guardia contra los engaños del presunto *don* sin deuda, ejercita nuestra vigilancia crítica o ética. Siempre nos permite decir: «¡Atención!, os creéis que hay don, disimetría, generosidad, gasto o pérdida, pero el círculo de la deuda, del intercambio o del equilibrio simbólico se reconstruye de acuerdo con las leyes del inconsciente; la conciencia “generosa” o “agradecida” no es sino el fenómeno de un cálculo y la artimaña de una economía. El cálculo y la artimaña, la economía en verdad serían la verdad de estos fenómenos».

Ahora bien, semejante desplazamiento no afecta a la paradoja dentro de la cual nos debatimos, a saber, la imposibilidad o el *double bind* del don: para que haya don, es preciso que el don no aparezca siquiera, que no sea percibido como don. Pues si hemos añadido que no ha de ser «siquiera *tomado* o *(res)guardado*» es, justamente, para que la generalidad de dichas nociones (de *toma* y, sobre todo, de *guarda*) abarque una recepción, una acepción, una aceptación más amplias que la de la conciencia o la del sistema percepción-conciencia. Apuntamos también a la guarda en el inconsciente, la memoria, la puesta en reserva o la temporalización como efecto de la represión. Para que haya don no sólo es preciso que el donatario o el donante no perciba el don como tal, que no tenga ni conciencia ni memoria ni reconocimiento de él; también es preciso que lo olvide en el momento mismo, e incluso que dicho olvido sea tan radical que desborde hasta la categorialidad psicoanalítica del olvido. Este olvido del don no debe siquiera ser el olvido en el sentido de la represión. No debe dar lugar a ninguna de las represiones (originaria y secundaria) que, por su parte, reconstruyen la deuda y el intercambio por medio de la reserva, de la guarda, de la economía que operan con lo olvidado, lo reprimido o lo censurado. La represión no destruye ni anula nada; (res)guarda desplazando. Su operación es sistémica o topológica: consiste siempre en guardar intercambiando los lugares. Y al (res)guardar el sentido del don, la represión lo anula con el reconocimiento simbólico: por inconsciente, que sea, resulta eficaz y se verifica mejor que nunca por medio de sus efectos o de los síntomas que da a descifrar.

Estamos hablando aquí, por consiguiente, de un olvido absoluto -de un olvido también que absuelve, que desvincula absolutamente y, por lo tanto, infinitamente más que la excusa, el perdón o la liquidación de una deuda. El olvido absoluto, condición de un acontecimiento de don, condición para que un don advenga, no debería ya tener relación alguna ni con la categoría psicofilosófica de olvido ni siquiera con la categoría psicoanalítica que conecta el olvido con la significación, o con la lógica del significante, con la economía de la represión y con el orden simbólico. El pensamiento de este olvido radical como pensamiento del don debería concordar con una determinada experiencia de la *huella como ceniza*, tal como hemos tratado de aproximarnos a ella en otros lugares⁵.

Decimos «olvido», sin embargo, y no nada. Aunque no deba dejar nada detrás de sí, aunque deba borrarlo todo, incluso las huellas de la represión, este olvido, este *olvido del don* no puede ser una simple no-experiencia, una simple inapariencia, un borrarse a sí mismo que también se arrastra a sí mismo junto con aquello que borra. Para que haya acontecimiento (no decimos acto) de don, es preciso que algo ocurra, en un instante, un instante que, sin duda, no pertenece a la economía del tiempo, dentro de un tiempo sin tiempo, de forma que el olvido olvide, que *se* olvide; pero es preciso que dicho olvido, aunque no sea algo presente, presentable, determinable, sensato o significativo, tampoco sea nada. A partir de ahí, lo que este olvido y este olvido del olvido nos darían a pensar es algo distinto de una categoría filosófica, psicológica o psicoanalítica. En lugar de darnos a pensar la posibilidad del don, por el contrario, es a partir de lo que se anuncia con el nombre de *don* cuando podríamos *esperar* pensar de ese modo el olvido. Para que haya olvido, en este sentido, es preciso que haya don. El don sería también la *condición* del olvido. Por condición no entendamos solamente «condición de posibilidad», sistema de premisas, ni siquiera de causas, sino un conjunto de rasgos que definen una situación dada y dentro de la cual alguna cosa, o «ello», se establece (lo mismo que se dice la «condición humana»,

⁴ Véase al respecto el Seminario de Lacan sobre *La carta robada* y la lectura que de ello propuse en «Le facteur de la vérité», sobre todo en torno al círculo de la reapropiación del don con la deuda (*La carte postale -de Socrate à Freud et audelà*, concretamente pág. 464 y sigs. [Trad. cast. pág. 176 y sigs.]).

⁵ Por ejemplo en *Feu la cendre* (1981) (Des Femmes, 1987) y en los otros textos que se entretienen con él precisamente en el lugar en que se entrecruzan cierto «*il y a là*» [hay ahí] y la donación del don (pág. 57, 60 y *passim*).

la «condición social», etc.). No se trata, pues, de condiciones en el sentido en que se planteen condiciones (pues olvido y don, si los hay, son en este sentido incondicionales)⁶, sino en el sentido de que el olvido residiría en la *condición del don* y el don en la *condición del olvido*. Se podría decir en el modo de ser del olvido siempre y cuando «modo» y «modo de ser» no perteneciesen a una gramática ontológica ya desbordada por aquello de lo que estamos tratando de hablar aquí, a saber, el don y el olvido. Ahora bien, ésta es la condición de todas las palabras que tendremos que utilizar, de todas las palabras que se dan en nuestra lengua y este problema lingüístico, digamos más bien este problema de la lengua anterior a la lingüística, será naturalmente nuestra obsesión.

De este modo, el olvido y el don estarían, el uno y el otro, en la condición del otro. Esto nos pone ya sobre la vía. No ésta o aquella vía que lleva aquí o allí, sino sobre *la* vía, en el *Weg* o el *Bewegen* (camino, caminar, facilitar) que, no conduciendo a ningún lugar, marca el paso que Heidegger no distingue del pensamiento. El pensamiento en cuya vía estamos, el pensamiento como vía o camino emprendido, es aquello que justamente tiene relación con ese *olvido* que Heidegger no nombra como una categoría psicológica o psicoanalítica sino como la condición del ser y de la verdad del ser. Esta verdad del ser o del sentido del ser se había anunciado, para Heidegger, a partir de una cuestión del ser planteada, ya en la primera parte de *Sein und Zeit*, en el horizonte trascendental de la cuestión del tiempo. La explicitación del tiempo constituye, pues, el horizonte de la cuestión del ser como cuestión de la presencia. Ahora bien, la primera línea de *Sein und Zeit* dice que esta cuestión ha «caído hoy en el olvido (*in Vergessenheit*), aunque nuestro tiempo (*unsere Zeit*) considere un progreso decir que sí de nuevo a la “metafísica”».

Nosotros debemos contentarnos, aquí, con situar de la manera más pobre e inicial esta trayectoria heideggeriana, limitándonos a localizar aquello que vincula la cuestión del tiempo con la del don y, luego, ambas con un pensamiento singular del olvido. El olvido desempeña, en efecto, un papel esencial que lo hace concordar con el movimiento mismo de la historia y de la verdad del ser, del ser (*Sein*) que no es nada puesto que no es, puesto que no es el ente (*Seiendes*), es decir el ente-presente. Y la metafísica no habría interpretado el ser (*Sein*) como ente-presente sino a partir de una pre-interpretación del tiempo, precisamente, pre-interpretación que concede el privilegio absoluto al ahora-presente, al éxtasis temporal denominado presente. Por eso, la cuestión trascendental del tiempo (y, dentro de ella, un nuevo análisis existencial de la temporalidad del *Dasein*) fue el horizonte privilegiado para una reelaboración de la cuestión del ser. Ahora bien, como sabemos, ese movimiento que consistía en cuestionar la pregunta por el ser en el horizonte trascendental del tiempo no quedó atajado (aún cuando *Sein und Zeit* quedase interrumpido tras su primera parte y Heidegger haya conectado esto con ciertas dificultades vinculadas con la lengua y con la gramática de la metafísica) sino que fue arrastrado hacia otro viraje o giro (*Kehre*). De acuerdo con dicho giro, no se tratará de supeditar la cuestión del ser a la cuestión del *Ereignis*, palabra difícil de traducir (acontecimiento o apropiación inseparable de un movimiento de despropiación, *Enteignen*). Esta palabra de *Ereignis*, que normalmente significa el acontecimiento, hace guiños hacia un pensamiento de la apropiación o de la despropiación que no puede carecer de relación con el pensamiento del don. Por lo tanto, ya no se tratará en adelante de supeditar, mediante una inversión puramente lógica, la cuestión del ser a la del *Ereignis*, sino de condicionarlas de otra forma la una por medio de la otra, la una con la otra. A veces Heidegger dice que el ser (*das Seyn*, con una ortografía arcaizante que trata de remitir la palabra a un modo más pensante, *denkerisch*) es el *Ereignis*⁷. Y en el decurso de este movimiento, el ser (*Sein*), que no es, que no existe como ente presente, se anuncia a partir del don.

Todo esto gira en torno a la expresión alemana *es gibt* que, por otra parte, hizo en *Sein und Zeit* (1928) una discreta aparición que ya⁸ obedecía a la misma necesidad. Traducimos la locución idiomática «*es gibt Sein*» y «*es gibt Zeit*» por «hay (el) ser» (el ser no es pero hay (el) ser), «hay (el) tiempo» (el tiempo no es pero hay (el) tiempo). Heidegger trata de darnos a entender con eso el «se da» o, mejor, de forma neutra pero no negativa: «ello da», un «ello da» que no constituiría un enunciado en la estructura proposicional de la gramática grecolatina, es decir, referida al ente y en la relación sujeto-predicado (S/P). El enigma se concentra a la vez en el «*es*» alemán, el «ello» de «ello da» que no es una cosa, y en ese don que da pero sin dar nada y sin que nadie dé nada -nada más, el ser y el tiempo (que no son nada). En *Zeit und Sein* (1952), la atención de Heidegger se dirige al dar (*Geben*) o al don (*Gabe*) implicados en el *es gibt*. Desde el principio de la meditación, Heidegger recuerda, por así decirlo, que el tiempo no es en sí mismo nada temporal, puesto

⁶ Por supuesto, esta incondicionalidad debe ser absoluta y no estar circunscrita. No debe ser solamente declarada y, de hecho, quedar a su vez supeditada a la condición de cualquier contexto, de cualquier vínculo de proximidad o de parentesco, ya sea éste genérico o específico (entre seres humanos, por ejemplo, con exclusión, por ejemplo de los «animales»). ¿Puede haber don *en familia*? Pero, ¿se ha pensado alguna vez el don *sin familia*? La incondicionalidad evocada por Lewis Hyde en *The Gift, Imagination and the Erotic Life of Property* (Vintage Books, 1979, pág. 69) está, por su parte, explícitamente limitada a los dones entre personas próximas, entre parientes, muy a menudo entre parientes próximos. Es tanto como decir que no es lo que es o pretende ser: incondicional. Esto es lo que la literatura sobre las «donaciones de órganos» deja claro. Encuestas de este estilo ponen de relieve que el hijo que da un riñón a su madre no quiere esperar de ella ningún tipo de gratitud puesto que ella fue quien empezó por llevarle a él. Aquél que da a su hermano insiste en que éste no se sienta ni deudor ni agradecido: «Estos donadores que atribuyen tanto valor a su vínculo de proximidad con el receptor -señala entonces Lewis Hyde- tienen cuidado en marcar claramente que el don no es condicional». Más arriba, se había precisado que si, en efecto, después del don, revierte algo, que si una restitución tiene lugar, el don dejaría, no obstante, de ser un don puesto que dicha devolución sería su «condición explícita» (pág. 9).

⁷ Véase, por ejemplo, los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, G.A. 65, cap. VIII. Una traducción francesa del párrafo 267 ha sido recientemente propuesta por Jean Greisch en el primer número de la nueva revista del Collège International de Philosophie, *Rue Descartes*, 1. «Des Grecs», Albin Michel, 1991, pág. 213 y sigs. Desde las primeras páginas del *Vorblick*, cierto *Ereignis* es definido como la verdad del ser (*die Wahrheit des Seyns*). «El ser es el *Ereignis* (*Das Seyn ist das Er-ignis*)» (párrafo 267, pág. 470), o también: «El ser es (estea, se esencia) como el *Ereignis* (*Das Seyn west als das Ereignis*)» (párrafo 10, pág. 30).

⁸ Volveremos sobre esto mucho más adelante, en el segundo volumen de esta obra, cuando abordemos la lectura de *Zeit und Sein* y de otros textos conectados con este último.

que no es nada, puesto que no es una cosa (*kein Ding*). La temporalidad del tiempo no es temporal, como tampoco es próxima la proximidad, ni la arboreidad leñosa. Recuerda también que el ser no es (el ente), pues no es una cosa (*kein Ding*), y que, por consiguiente, no se puede decir ni «el tiempo es» ni «el ser es», sino «*es gibt Sein*» y «*es gibt Zeit*». Por lo tanto, habría que pensar una cosa, alguna cosa (*Sache* y no *Ding*, una *Sache* que no sea un *ente*) que sea el ser y el tiempo pero que no sea ni un ente ni una cosa temporal. «*Sein - eine Sache, aber nichts Seiendes, Zeit - eine Sache, aber nichts Zeitliches.*» «El ser -una cosa en cuestión, pero nada que sea ente. El tiempo -una cosa en cuestión, pero nada que sea temporal.» [Trad. cast., pág. 350.] Y prosigue, traduzcámoslo a duras penas: «A fin de retornar a la *Sache* más allá de su expresión verbal, hemos de mostrar cómo este “*es gibt*” se deja experimentar (*erfahren*) y vislumbrar (*erblicken*). El camino apropiado (*der geeignete Weg*) en esta dirección es que situemos (elucidemos, localicemos: *erörtern*) aquello que nos es dado (*gegeben*) en el *Es gibt* - lo que quiere decir “Ser” que - Hay (*das - es gibt*), lo que quiere decir “tiempo” que - Hay (*das - Es gibt*). Correlativamente, intentamos proyectar nuestra mirada (*vorblicken*) por delante de ese “*Es*” que - da (*gibt*) ser (*Sein*) y tiempo (*Zeit*). Intentamos traer ante la mirada el “*Es*” y su “*Geben*” y escribimos el “*Es*” con mayúscula» [Trad. cast. pág. 350].

Y tras haber escrito de esta manera «Ello da el ser» y «Ello da el tiempo», «hay ser» y «hay tiempo», Heidegger plantea en cierto modo la cuestión sobre lo que, en ese don o en ese *hay*, conecta el tiempo con el ser, los condiciona -diríamos ahora nosotros- al uno con el otro. Y escribe:

«Pensamos, primero, tras (tras la huella de: nach) el ser, a fin de pensarlo, él mismo, en lo que le es propio (um es selbst in sein Eigenes zu denken).

»Después, pensamos tras (tras la huella de: nach) el tiempo, a fin de pensarlo, él mismo, en lo que le es propio.

»De esa forma ha de mostrarse la manera en que “ello da” (hay, es gibt) el ser, en que “ello da” (hay, es gibt) el tiempo. En ese “Geben” (en ese “haber” que da, traducimos en castellano) se torna visible (ersichtlich) la manera en que dar (Geben) ha de ser determinado, como relación (Verhältnis) que conecta al uno con el otro en la medida en que los mantiene (hält) juntos a ambos y los da (und sie er-gibt) [produciéndolos u obteniéndolos como resultado de una donación, en cierto modo: el “es” da el ser y da el tiempo dándolos el uno al otro puesto que los mantiene (hält) juntos en la relación (Verhältnis) del uno con el otro].»

Dentro del planteamiento mismo de esta cuestión, dentro de la formulación del proyecto o del propósito de pensamiento, a saber, el «a fin de» (pensamos «a fin de» [um... zu] pensar el ser y el tiempo en lo que le es propio (*in sein Eigenes, in ihr Eigenes*), el deseo de acceder a lo propio está ya -por así decirlo- subrepticamente ordenado por Heidegger hacia la dimensión del «dar». Y viceversa. ¿Qué significaría pensar *propioamente* el don, el ser y el tiempo en lo que les es o en lo que tienen más *propio*, a saber, lo que pueden dar y ofrecer a los movimientos de propiación, de expropiación, de despropiación o de apropiación? ¿Se pueden plantear estas cuestiones sin anticipar un pensamiento, ni siquiera un deseo de lo propio? ¿un deseo de acceder a la propiedad de lo propio? ¿Se trata aquí de un círculo? ¿Hay otra definición del deseo? En ese caso. ¿cómo entrar en tal o cual círculo o cómo salir de él? ¿Son la entrada o la salida las dos únicas modalidades de nuestra inscripción en el círculo? ¿Está el círculo mismo inscrito en el entramado de un *Geflecht* del que sólo constituye una de las figuras? Éstos son otros tantos hilos que habría que seguir.

El único hilo que, por el momento, todavía retenemos aquí es el del *juego*. Tanto si se trata del ser, del tiempo como de su despliegue en la presencia (*Anwesen*), el *es gibt juega* (*spielt*), dice Heidegger, en el movimiento del *Entbergen*: en lo que libera del retraimiento, el retraimiento del retraimiento, cuando se muestra lo que se esconde o aparece lo que se resguarda. El *juego* (*Zuspiel*) marca, trabaja, hace manifiesta también la unidad de las tres dimensiones del tiempo, a saber, una cuarta dimensión: el «dar» del *es gibt Zeit* pertenece al juego de esa «cuadridimensionalidad», a eso *propio* del tiempo que, por lo tanto, sería cuadridimensional: «El tiempo propio (el tiempo auténtico: *die eigentliche Zeit*), dice Heidegger, es cuadridimensional (*vierdimensional*)» [Trad. cast. pág. 3651. Esta cuarta dimensión no es una figura retórica, no es una manera de hablar o de contar, precisa Heidegger, sino que se dice de la cosa misma, desde la cosa misma (*aus der Sache*) y no sólo «por así decirlo». Esta cosa misma del tiempo implica el juego del cuatro y el juego del don.

Ante este juego de los *cuatro*, del cuatro, como juego del don, se piensa en los dados del juego, en la locución «ello da», en el imperativo «da» que, al darse en la gramática como imperativo, puede ser que no diga ni la orden, ni el deseo o la petición, sino otra cosa. Y se piensa entonces en la *dona*, en la mujer que nos ha requerido desde el exergo, en todas las cuestiones de la lengua que se entrecruzan -en alemán y en francés [así como en castellano] en las locuciones «*es gibt*» y «ello da». Pensando en todo esto y en el resto, evocaremos también un precioso libro de Lucette Finas⁹ que conecta entre sí todos estos motivos: la aleatoriedad, el juego de los cuatro y de las cartas, el verbo «da», la locución «ello da» (por ejemplo cuando, en francés, se dice «*ça donne*» refiriéndose a un cuerpo purulento). Todos estos motivos y algunos más se hallan entretreídos en una narración, en una narración de narración o en una pasión de narración. Tendremos que reconocer la cuestión del *relato* y de la literatura en medio de todas aquellas cuestiones de las que estamos hablando en este momento. La novela de Lucette Finas anuda todos estos hilos en el idioma absoluto, el efecto de idioma absoluto, que es un nombre propio (aquí *Donne* es un nombre propio), un nombre propio sin el cual puede ser que jamás hubiera ni efecto de relato ni efecto de don. Y aunque no nos encontramos con Heidegger en persona en esta novela, resulta difícil no tener la sensación de que éste está emboscado en una serie de nombres propios de hombre cuya inicial, de asonancia germánica, es una H.

Este rodeo estaba destinado, en primer lugar, a recordar que el olvido del que hablamos, pese a ser constitutivo del don, no es ya una categoría de la *psyché*. No puede no tener relación con el olvido del ser, en el sentido en que Blanchot dice también, más o menos, que el olvido es otro nombre del ser.

⁹ Lucette Finas: *Donne*. Le Seuil, 1976.

Puesto que es condición para que un don se dé, dicho olvido debe ser radical no sólo por parte del donatario sino antes que nada -si es que puede hablarse de antes que nada- por parte del donador. El don debe, también por parte del «sujeto» donador, no sólo no ser correspondido sino que ni siquiera debe ser (res)guardado en la memoria, retenido como símbolo de un sacrificio, como simbólica en general. Pues el símbolo obliga inmediatamente a la restitución. A decir verdad, el don ni siquiera debe aparecer o significar, consciente o inconscientemente, *en calidad de* don ante los donatarios, ya sean éstos sujetos individuales o colectivos. En cuanto el don aparezca como don, como tal, como lo que es, en su fenómeno, su sentido y su esencia, estará implicado en una estructura simbólica, sacrificial o económica que anulará el don en el círculo ritual de la deuda. La mera intención de dar, en la medida en que comporta el sentido intencional del don, basta para dar por descontada la reciprocidad. La mera conciencia del don se devuelve a sí misma de inmediato la imagen gratificante de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se reconoce circular, especialmente, en una especie de autorreconocimiento, de aprobación de sí mismo y de gratitud narcisista.

Y esto se produce en cuanto hay un sujeto, en cuanto donador y donatario se constituyen como sujetos idénticos, identificables, capaces de identificarse (res)guardándose y nombrándose. Se trata, incluso, aquí, en este círculo, del movimiento de subjetivación, de la retención constitutiva del sujeto que se identifica consigo mismo. El devenir-sujeto cuenta entonces consigo mismo y entra como sujeto en el reino de lo calculable. Por eso, si hay don, el don ya no puede tener lugar entre unos sujetos que intercambian objetos, cosas o símbolos. La cuestión del don debería buscar, pues, su lugar antes de cualquier relación con el sujeto, antes de cualquier relación consigo mismo del sujeto, ya sea éste consciente o inconsciente. Y esto es lo que pasa con Heidegger cuando se remonta más acá de las determinaciones del ser como ente sustancial, sujeto u objeto. Cabría incluso decir que un sujeto como tal no da ni recibe jamás un don. Por el contrario, se constituye con vistas a dominar, por medio del cálculo y del intercambio, el manejo de esa *hybris* o de esa imposibilidad que se anuncia en la promesa del don. Allí donde hay sujeto y objeto, el don queda excluido. Un sujeto no dará nunca un objeto a otro sujeto. Pero el sujeto y el objeto son efectos fijos del don: trabas del don. A la velocidad nula o infinita del círculo.

Si el don se anula en la odisea económica del círculo en cuanto aparece *como* don o en cuanto *se* significa *como* tal don, ya no hay más «lógica del don». Y se puede apostar que un discurso consecuente sobre el don se torna imposible: no atina a dar con su objeto y habla siempre, en el fondo, de otra cosa. Se podría llegar a decir que un libro tan monumental como es el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss habla de todo menos del don: trata de la economía, del intercambio, del contrato (*do ut des*), de la sobrepuja, del sacrificio, del don y del contra-don, en resumidas cuentas, de todo lo que, en la cosa misma, incita al don y a anular el don. Todos los suplementos de don (el *potlatch*, las transgresiones y los excedentes, las plusvalías, la necesidad de dar o de devolver más, las devoluciones con usura, en una palabra: toda la sobrepuja sacrificial) están destinados a arrastrar de nuevo consigo el círculo en el que se anulan. Por lo demás, esta figura del círculo es *literalmente* evocada por Mauss (literalmente en francés, pues paso por alto, de momento, un problema esencial de traducción sobre el que volveremos). A propósito de Kula, especie de «gran potlatch» practicado en las Islas Trobriand y que «propicia un gran comercio intertribal [...] en todas las islas», Mauss escribe: «M. Malinowski no da la traducción de la palabra que, sin duda, quiere decir círculo; y, en efecto, es como si todas estas tribus, estas expediciones marítimas, estas cosas valiosas y estos utensilios, estos alimentos y estas fiestas, estos servicios de todo tipo, rituales y sexuales, estos hombres y estas mujeres, estuvieran atrapados dentro de un círculo^{10*} y prosiguiesen en torno a ese *círculo*, tanto en el tiempo como en el espacio, un *movimiento regular*».

Tomemos como pretexto esta primera referencia a Mauss para indicar desde ahora cuáles serán los dos tipos de cuestiones que orientarán nuestra lectura.

1. La cuestión de la lengua o, mejor, *de las* lenguas. ¿Cómo legitimar las traducciones gracias a las cuales Mauss circula y viaja, identificando de una cultura a otra lo que entiende por don, lo que denomina *don*? Lo hace esencialmente a partir de la lengua latina y del derecho romano, el cual desempeña un papel singular dentro de todo el ensayo, pero Mauss también tiene en cuenta el derecho germánico y, en algunas ocasiones, hace el balance de ese «minucioso estudio del riquísimo vocabulario alemán de las palabras derivadas de *geben* y *gaben*», estudio que «todavía no se había hecho» (pág. 251 [Trad. cast. pág. 241]). Esta cuestión del idioma -como veremos-, en sí misma, es una cuestión del don en un sentido un poco insólito que no depende ni del don de las lenguas ni del don de la lengua.

2. El segundo tipo de cuestión es, en general, inseparable del primero. Vendría a consistir en preguntarse de qué y de quién, a fin de cuentas, termina hablando Mauss. ¿Cuál es el horizonte de anticipación semántica que le permite reunir o comparar tantos fenómenos de diversos órdenes, pertenecientes a culturas diferentes, y que se manifiestan en lenguas heterogéneas, bajo la categoría única y supuestamente identificable de don, bajo el signo «don»? Lo que sigue sien-

¹⁰ *Essai sur le don*, en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950, pág. 176 [Soy yo, J.D., quien subraya] [Trad. cast. de T. Rubio de Martín-Retortillo. Madrid, Tecnos, 1979, reimpr., pág. 180]. Este círculo del «Kula Ring» es ampliamente evocado por L. Hyde en *The Gift (O.C.,* pág. 11 y sigs.), al principio de un capítulo titulado «The Circle» y que se abre con estas palabras de Whitman: «*The gift is to the giver, and comes back most to him - it cannot fail*».

Más adelante (pág. 72 y sigs. de nuestro libro), evocaremos otra vez la escena del don y de la deuda, no ya tal y como es científicamente tratada sino tal y como, en primer lugar, es asumida o negada por algunos sociólogos franceses. Apuntemos, a la hora de citar trabajos americanos «deudores» de Mauss, que éstos amplían de forma necesaria y paradójica esa cadena de la deuda. Hyde señala que el *Ensayo* de Mauss fue el «punto de partida» de todos los trabajos sobre el intercambio en este medio siglo. Aunque también cita a Raymond Firth y a Claude Lévi-Strauss, Hyde reconoce una deuda especial para con Marshall Sahlins, sobre todo con respecto a su capítulo «The Spirit of the Gift» (en *Stone Age Economics*, Nueva York, 1972) que considera el *Ensayo sobre el don* como un «don», aplica una «rigurosa explicación de texto» a las fuentes de Mauss y sitúa «las ideas de Mauss dentro de la historia de la filosofía política»: «A través de los escritos de Sahlins es como primero me he dado cuenta de la posibilidad de mi propio trabajo, y mi deuda hacia él es muy grande» (pág. XV).

* A M. Malinowski le gusta la expresión «*kula ring*»

do problemático no es sólo la *unidad* de dicho horizonte semántico, a saber, la presunta identidad de un sentido que opera como traductor o equivalente general, sino también la existencia misma de algo como *el* don, a saber, el referente común de ese signo que, a su vez, es incierto. Si lo que Mauss demuestra, por las buenas o por las malas, es que todo don está atrapado en la ronda o en el contrato usuario, entonces no sólo la unidad del sentido «don» sigue siendo dudosa sino que, suponiendo que dar tuviera un *sentido*, y solamente *un* sentido, de nuevo es la posibilidad de una existencia efectiva, de una efectuación o de un acontecimiento del don, la que parece quedar excluida. Ahora bien, esta problemática de la diferencia (en el sentido que evocábamos anteriormente) entre «el don existe» y «hay don», como ya sabemos, nunca es desarrollada ni siquiera abordada por Mauss, como tampoco -que yo sepa- es desarrollada ni abordada por los antropólogos posteriores a Mauss o que se refieren a él. Cuestiones de esta índole deberían articularse con otras que conciernen a la conceptualidad metalingüística o metaetnológica que orienta este discurso, la categoría de totalidad («hecho social total»), la ideología política, económica y jurídica que organiza la clasificación y la valoración, por ejemplo la que le permite a Mauss al final (es sobre todo al final cuando estas valoraciones se declaran sin rodeos) decir que las sociedades «segmentadas», las indoeuropeas, la sociedad romana de antes de las *Doce Tablas*, las sociedades germánicas hasta la redacción del *Edda*, la sociedad irlandesa hasta la redacción de su «literatura principal», eran sociedades en donde los individuos estaban «menos tristes, eran menos serios, menos avaros y menos individualistas de lo que lo somos nosotros; externamente al menos, eran o son más generosos, más dadivosos que nosotros» (pág. 277 [Trad. cast. pág. 261]).

Todo parece, pues, conducirnos de nuevo hacia la paradoja o la aporía de una proposición nuclear con la forma del «si... entonces»: si el don aparece o se significa, si existe o si es(tá) presentemente *como don*, como lo que es, entonces no es, se anula. Vayamos hasta el límite: la verdad del don (su ser o su aparecer tal, su *como tal* en la medida en que guía la significación intencional o el querer-decir) basta para anular el don. La verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don. Esta proposición es un desafío evidente para el sentido común. Por eso está atrapada en lo imposible de un *double bind* muy singular, el vínculo sin vínculo de un *bind* y de un *no-bind*: por una parte no hay don sin vínculo, sin *bind*, sin *bond*, sin obligación o atadura, nos recuerda Mauss; pero, por otra parte, no hay don que no deba desvincularse de la obligación, de la deuda, del contrato, del intercambio, por lo tanto, del *bind*.

Pero, en resumidas cuentas, ¿qué sería un don que cumpliera con la condición del don, a saber: no aparecer como don, no ser, ni existir, ni significar, ni querer-decir como don? ¿Un don sin querer, sin querer-decir, un don insignificante, un don sin intención de dar? ¿Por qué habríamos de seguir denominando esto un don? Esto: es decir, ¿qué?

Dicho de otro modo, ¿en qué estamos pensando cuando exigimos al mismo tiempo que el don aparezca y que no aparezca en su esencia, en lo que ha de ser, en lo que debe ser, en lo que habrá debido ser (en su *to ti en einai* o en su *quidditas*)? ¿que obligue y no obligue? ¿que sea y no sea aquello por lo que se hace pasar? ¿Qué quiere decir «dar»? y ¿qué es lo que la lengua da a pensar con esta palabra? y ¿qué quiere decir «dar» *en el caso* de la lengua, del pensamiento y del querer-decir?

Resulta (pero este «resulta» no dice algo fortuito) que la estructura de este *don* imposible es también la del ser -que se da al pensamiento a condición de no ser nada (ningún ente-presente)- y la del tiempo que, incluso en su determinación así llamada «vulgar», desde Aristóteles hasta Heidegger, siempre se ha definido en la paradoja o, mejor, en la aporía de lo que carece de ser, de lo que no es nunca presente o no es sino apenas y débilmente. Remitamos aquí a todos los textos, sobre todo a los de Aristóteles citados en «Ousia y Grammè», empezando por el de la *Física IV* que dice, en la fase exotérica de su discurso, *dia tôn exoterikôn logôn*, que «el tiempo no es en absoluto o no es sino apenas o débilmente (*olós ouk estin è molis kai amudrôs*)». Este es el efecto aporético -el «lo que no pasa» o «no ocurre»- del tiempo definido a partir del *nun*, del ahora, como *peras*, límite, y como *stigmé*, punta del instante: «Por un lado ha sido y ya no es (*gegone kai ouk esti*), por otro será y todavía no es (*mellei kai oupo estin*). Estos son los componentes del tiempo, tanto del tiempo infinito (*apeiros*) como del tiempo considerado en su incesante retorno (*aei lambanomenos*). Ahora bien, parece imposible que aquello que admite no-entes en su composición participe de la entidad (*ousia*)».

No analizaremos aquí ni el contexto ni la situación de esta proposición así llamada exotérica. Tomémosla simplemente como un punto de referencia en la historia de una aporética que dictará la ley y la tradición: puesto que el tiempo es aprehendido a partir del ahora *presente* como forma general y sólo modificable, modulable, de manera que el pasado y el porvenir aún son presentes-pasados y presentes-por-venir, esta pre-determinación acarrea la aporética de un tiempo que no es, de un tiempo que es lo que es *sin ser(lo)*, que no es lo que es y que es lo que no es: que es ser *sin ser(lo)*.

Si comparte esta parálisis aporética con el don, si el don no existe como tal, ni tampoco el tiempo, entonces el don que puede *haber* no puede en ningún caso *dar (el) tiempo*, puesto que no es nada. Si hay algo que en ningún caso se puede dar, este algo es el tiempo, puesto que no es nada y puesto que, en cualquier caso, no pertenece propiamente a nadie; si algunas personas y algunas clases sociales tienen más tiempo que otras -y esto es, en el fondo, lo más grave que está en juego en la economía política-, lo que poseen, ciertamente, no es *el tiempo mismo*. Pero, en cambio, si dar implica, con todo rigor, que no se da nada que sea o aparezca como tal -cosa, objeto, símbolo determinado-, si el don es el don del dar mismo y nada más, entonces ¿cómo dar (el) tiempo? Esta locución idiomática, «dar (el) tiempo», parece querer decir normalmente «dejar (el) tiempo para algo, dejar (el) tiempo para hacer, para llenar el tiempo con esto o aquello». Como de costumbre, dicha locución no apunta tanto al tiempo mismo y así propiamente dicho, cuanto a lo temporal o lo que hay en el tiempo. «Dar (el) tiempo», en este sentido, quiere decir normalmente dar algo distinto del tiempo pero algo distinto que se mide con el tiempo como elemento suyo. Más allá de este endurecimiento o de esta sedimentación histórica, puede ser que la locución idiomática «dar (el) tiempo» dé al menos que pensar: que pensar la singular o doble condición tanto del don como del tiempo.

Lo que hay que dar, únicamente, se denominaría el tiempo.

Lo que hay que *dar*, únicamente, se denominaría el tiempo.

Lo que hay que dar, únicamente, *se denominaría el tiempo*.

Porque, por último, aunque el don fuese otro nombre de lo imposible, no obstante, seguimos pensándolo, nombrándolo, deseándolo. Tenemos intención de hacerlo. Y ello *a pesar de que*, o *porque, en la medida en que jamás* nos encontraremos con él, jamás lo conoceremos, jamás lo comprobaremos, jamás lo experimentaremos en su existencia presente o en su fenómeno. El don *mismo* -no nos atrevemos a decir el don *en sí*- no se confundirá nunca con la presencia de su fenómeno. Puede ser que no haya nominación, lenguaje, pensamiento, deseo o intención más que allí donde hay ese movimiento para pensar todavía, para desear, nombrar aquello que no se da ni a conocer, ni a experimentar, ni a vivir -en el sentido en que la presencia, la existencia, la determinación regulan la economía del saber, de la experiencia y del vivir-. En este sentido, no se puede pensar, desear y decir más que lo imposible, en la medida *sin* medida de lo imposible¹¹. 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*. Este hiato entre, por una parte, el pensamiento, el lenguaje, o el deseo y, por otra parte, el conocimiento, la filosofía, la ciencia, el orden de la presencia, es también un hiato entre el don y la economía. Dicho hiato no está presente en ninguna parte, recuerda a una palabra vacía o a una ilusión trascendental. Pero asimismo le da a esta estructura o a esta lógica una forma análoga a la dialéctica trascendental de Kant, como relación entre el pensar y el conocer, lo nouménico y lo fenoménico. Puede ser que nos ayude esta analogía, y puede ser que ésta tenga una relación esencial con el problema del «dar-(el)-tiempo».

Vamos a dedicarnos al esfuerzo de pensar o repensar una especie de ilusión trascendental del don. Y vamos a (compro)meternos en dicho esfuerzo. Porque una *teoría del don* es, por esencia, insuficiente para pensar el don. Es preciso (compro)meterse en dicho pensamiento; es preciso darle pruebas y darse en cuerpo y alma, arriesgarse a entrar dentro del círculo destructor, y prometer y jurar. El esfuerzo de pensar o repensar una especie de ilusión trascendental del don no debería ser una simple reproducción de la maquinaria crítica de Kant (según la oposición entre pensar y conocer, etc.). Ahora bien, no por ello se trata de dejarla de lado como una antigualla. De todas formas, estamos implicados en ella, sobre todo debido a lo que, dentro de dicha dialéctica, comunica con el problema del tiempo por una parte, con el de la ley moral y de la razón práctica por otra. Pero este esfuerzo por pensar el fondo sin fondo de esta casi-«ilusión trascendental» tampoco debería ser -si se trata de *pensar*- una especie de abdicación adoradora y fiel, un simple movimiento de fe ante lo que desborda a la experiencia, al conocimiento, a la ciencia, a la economía -e incluso a la filosofía-. Por el contrario, se trata -deseo más allá del deseo- de responder fielmente pero también con el mayor rigor posible a la inyunción¹² o al mandato del *don* («da») así como a la inyunción o al mandato del sentido (presencia, ciencia, conocimiento): *sabe* tú además lo que dar *quiere decir, sabe dar*, sabe lo que quieres y lo que quieres decir cuando das, sabe lo que tienes intención de dar, sabe cómo se anula el don, comprométete, aunque el compromiso sea destrucción del don por el don, da, dale tú, a la economía su oportunidad.

Porque, a fin de cuentas, el desbordamiento del círculo mediante el don -si lo hay- no conduce a una mera exterioridad inefable, trascendente y sin relación. Dicha exterioridad es la que pone en marcha el círculo, ella es la que da movimiento a la economía. Es ella la que (*compro*)mete en el círculo y la que le hace dar vueltas. Si es preciso *rendir cuentas* (a la ciencia, a la razón, a la filosofía, a la economía del sentido) de los efectos de círculo en los que se anula un don, dicho rendir-cuentas requiere que se tenga en cuenta lo que, no perteneciendo simplemente al círculo, (*compro*)mete en él y lo pone en movimiento. ¿Qué es el don como primer motor del círculo? Y ¿cómo se contrae como contrato circular? y ¿desde dónde? ¿desde cuándo? ¿desde quién?

Éste es, entre nosotros, el contrato para este ciclo de conferencias. Sabemos que el *Ensayo sobre el don* tiene como premisas los trabajos de Mauss y de Davy sobre el contrato y sobre la fe jurada¹³.

Aunque el don no fuese jamás sino un simulacro, aún es preciso *rendir cuentas* de la posibilidad de este simulacro y del deseo que induce a dicho simulacro. Y también es preciso rendir cuentas del deseo de rendir cuentas. Esto no se hace ni en contra de ni sin el *principio de razón (principium reddendae rationis)*, a pesar de que este último halla ahí tanto su límite como su recurso. ¿Por qué, si no, me comprometería yo -convirtiéndolo en una obligación- a hablar y a rendir cuentas? ¿De dónde procede la ley que obliga a dar mientras se rinde cuentas del don? Dicho de otro modo, ¿a *responder* también de un don que exige ir más allá de toda responsabilidad? ¿y que prohíbe perdonar a quienquiera que *no sepa dar*?

¹¹ A propósito de la singular modalidad de este «imposible», me permito remitir a *Psyché, Invention de l'autre*. Págs. 26-59, a *Mémoires - pour Paul de Man*, Galilée, 1988, pág. 54 y sigs. [Trad. cast. de C. Gardini. Barcelona, Gedisa, 1989, pág. 45 y sigs.], a *L'autre cap*, Minuit, 1991, pág. 46 y sigs. [Trad. cast. de P. Peñalver. Barcelona, Cerbal, 1992, pág. 41 y sigs.]. A propósito de la extraña gramática de ese «sin», véase «Pas», en *Parages*. Galilée, 1986, pág. 85 y sigs, a propósito de la del «sin ser(lo)», véase *La dissémination*, pág. 241 [Trad. cast. pág. 322].

¹² La palabra francesa «*injonction*» se traduce normalmente, en castellano, por «orden terminante». Ahora bien, el empleo derridiano de este término, en *Spectres de Marx* (Trad. cast. de J.M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995) [Véase Nota de traducción al final de dicho libro], nos ha llevado a que consideremos preferible recuperar el uso del antiguo verbo «inyungir». Véase María Moliner, *Diccionario de uso del español*, t. II, pág. 167: «*Inyuncto*, -a. V. bajo “inyungir” part. de “inyungir”. Inyungir (emparentado con “yugo”; ant.). Imponer una cosa a alguien». Véase asimismo J. Corominas, J. A. Pascual, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, vol. 3, págs. 539 y sigs. [Nota de Trad.]

¹³ G. Davy: *Foi jurée* (Travaux de l'Année sociologique, 1922). M. Mauss: «Une forme archaïque de contrat chez les Thraces», *Revue des Études grecques*, 1921.

«No le perdonaré jamás la ineptia de su cálculo», concluye el narrador de *La moneda falsa*, en ese corto relato de Baudelaire que vamos a leer juntos. ¿Lo que éste le reprochaba, a fin de cuentas, a su amigo era no haber *sabido dar*? Ésta es una de las preguntas que están aguardándonos. Aquí tenemos *La moneda falsa*:

Conforme nos alejábamos del estanco, mi amigo fue seleccionando cuidadosamente sus monedas; en el bolsillo izquierdo de su chaleco deslizó unas moneditas de oro; en el derecho, unas moneditas de plata; en el bolsillo izquierdo del pantalón, un montón de perras gordas y, por último, en el derecho, una moneda de plata de dos francos que había examinado muy especialmente.

«¡Qué reparto más singular y minucioso!», me dije a mí mismo.

Nos encontramos con un pobre que nos tendió la gorra temblando. No conozco nada tan inquietante como la muda elocuencia de esos ojos suplicantes que encierran a la vez, para el hombre sensible que sabe leer en ellos, tanta humildad, tantos reproches. Se encuentra algo semejante a esa misma profundidad de complicado sentimiento en los lacrimosos ojos de los perros a los que se les pega.

La ofrenda de mi amigo fue mucho más considerable que la mía, y le dije: «Tiene razón; después del placer de asombrarse, no hay ninguno tan grande como el de causar una sorpresa». «Era la moneda falsa», me contestó tranquilamente, como para justificar su prodigalidad.

Pero en mi cerebro miserable, siempre ocupado en buscar tres pies al gato (¡qué facultad tan agotadora me ha regalado la naturaleza!), entró de pronto la idea de que semejante conducta, por parte de mi amigo, únicamente era excusable por el deseo de crear un acontecimiento en la vida de aquel pobre diablo, incluso puede ser que por el deseo de conocer las distintas consecuencias, funestas u otras, que puede engendrar una moneda falsa en manos de un mendigo. ¿Acaso no podía multiplicarse en monedas buenas? ¿Acaso no podía asimismo llevarle a la cárcel? Puede ser que un tabernero, un panadero, por ejemplo, lo mandasen detener por falsificador o por propagar moneda falsa. Asimismo puede ser que la moneda falsa pudiera ser, para un pobre especulador insignificante, el germen de una riqueza que durase unos cuantos días. Y, de este modo, mi fantasía seguía su curso, prestando alas al espíritu de mi amigo y sacando todas las deducciones posibles de todas las hipótesis posibles.

Pero él interrumpió bruscamente mis divagaciones retomando mis propias palabras: «Sí, tiene razón; no hay placer más dulce que el de sorprender a un hombre dándole más de lo que espera».

Le miré fijamente a los ojos y me quedé asustado de ver que sus ojos brillaban con indiscutible candor. Entonces vi claramente que había querido ser caritativo y, al mismo tiempo, hacer un buen negocio; ganarse cuarenta perras gordas así como el corazón de Dios; alcanzar el paraíso por la vía económica; y, por último, conseguir gratis una patente de hombre caritativo. Le habría casi perdonado el deseo del criminal goce del que le supuse capaz poco antes; me habría parecido extraño, singular, que se distrajera comprometiendo a los pobres; pero no le perdonaré jamás la ineptia de su cálculo. Jamás se puede excusar a nadie por ser malo, pero hay cierto mérito en saber que se es tal; y el más irreparable de los vicios es hacer el mal por necesidad¹⁴.

Los tres capítulos siguientes no dejarán de remitir a la literalidad de este texto, a veces para referirse directamente a él. El lector puede consultarlo constantemente, si lo desea, desplegando al final del libro, en las págs. 168-169.

¹⁴ Charles Baudelaire: *La fausse monnaie* (Oeuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Y.-G. Le Dantec, 1954, pág. 325; éd. Cl. Pichois, 1975, t.1, pág. 323) [Trad. cast.: «La moneda falsa», en *Pequeños poemas en prosa. Críticas de arte*. Trad. E. Diez-Canedo/M. Granell. Madrid, Espasa-Calpe, 1968, 3.ª ed., pág. 48]

De “DE LA GRAMATOLOGÍA”

Siglo XXI, México, 1986, págs. 25-35

Primera Parte: La escritura Pre-Literal

Capítulo primero: El fin del libro y el comienzo de la escritura.

3. EL SER ESCRITO

La evidencia tranquilizadora en que debió organizarse y en la que debe aún vivir la tradición occidental, sería la siguiente. El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado -el tiempo de un soplo-. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al logos como phoné es el privilegio de la presencia. Respuesta ineluctable desde el momento en que se pregunta “¿qué es el signo?”, es decir cuando se somete el signo a la pregunta por la esencia, al “ti esti”. La “esencia formal del signo no puede determinarse sino a partir de la presencia. No es posible evitar esta respuesta, salvo recusando la forma misma de la pregunta y comenzando a pensar que es signo esa mal nombrada, la única que escapa a la pregunta instituidora de la filosofía: “¿Qué es...?”¹

A radicalizar los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *evaluación*, de *diferencia* y todos los motivos “empiristas” o no filosóficos que a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía y que no han tenido sino la debilidad, por otra parte ineluctable, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente* (con Hegel y tal como lo querría Heidegger) *dentro de* la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda. La lectura y por lo tanto la escritura, el texto, serían para Nietzsche operaciones “originarias”² (ponemos esta palabra entre comillas por razones que aparecen más adelante) respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como *topos noetós*, *entendimiento* divino o estructura de necesidad apriorística. Para salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano es preciso sobre todo que no se trate de restaurar o explicitar una “ontología” menos ingenua, intuiciones ontológicas profundas, que acceden a cierta verdad originaria, toda una fundamentalidad oculta bajo la apariencia de un texto empirista o pensamiento nietzscheano. Es preciso al contrario *denunciar* la “ingenuidad” de una apertura que no puede esbozar una salida fuera de la metafísica, que sólo puede *criticar* radicalmente la metafísica utilizando de un modo determinado, en un cierto tipo o estilo de texto, proposiciones que leídas en el corpus filosófico, vale decir, según Nietzsche, mal leídas o no leídas, siempre fueron y serán “ingenuidades”, signos incoherentes de pertenencia absoluta. Tal vez no sea entonces necesario sustraer a Nietzsche de la lectura heideggeriana, sino ofrecerlo totalmente, suscribir sin reservas esta interpretación; de una *cierta manera* y hasta el punto en que estando casi perdido el contenido del discurso nietzscheano para la pregunta por el ser, su forma reencuentra su singularidad absoluta, donde su texto exige otro tipo de lectura más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche ha escrito *aquello* que ha escrito. Ha escrito que la escritura -y en primer término la suya- no está sometida originariamente al logos y a la verdad. Y que este sometimiento se ha *producido* en el transcurso de una época de la que nos será necesario desconstruir el sentido. Ahora bien, en esta dirección (pero sólo en ella, porque leída de una manera distinta la demolición nietzscheana permanece dogmática y como todas las destrucciones cautiva del edificio metafísico que pretende destruir. En este punto y en este *orden de lectura* las demostraciones de Heidegger y de Fink son irrefutables) el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del logos y de la verdad del ser como *primum signatum*: en un determinado sentido significado “trascendental” (así como en la Edad Media se decía que lo trascendental -ens, unum, verum, bonum- era el *primum cognitum*) implicando por todas las categorías o todas las significaciones determinadas, por todo léxico y toda sintaxis, vale decir por todo significante lingüístico, que no se confundiría simplemente con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones epocales que sin embargo hace posibles, abriendo así la historia del logos y sólo siendo él mismo por medio del logos: es decir, *no siendo nada* antes y fuera del logos. El logos del ser, “el Pensamiento que obedece a la Voz del Ser”³, es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre el *signans* y el *signa-*

¹ Este es un tema que hemos tratado de desarrollar en otra parte (*La voix, et le phénomène*)

² Lo cual no quiere decir, por una simple inversión que el significante sea fundamental o primero. La “primacía” o la “prioridad” del significante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir. Nunca el significante precederá de derecho al significado, sin lo cual dejaría de ser significante y el significante “significante” ya no tendría ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta imposible fórmula sin lograr instalarse en ella debe por lo tanto enunciarse de otra manera: no podrá hacerlo sino, haciendo sospechosa, la idea misma de signo, de “signo-de”, que siempre permanecerá ligada a lo que aquí cuestionamos. Por tanto, en el límite, destruyendo toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etcétera).

³ Postfacio a *Was ist Metaphysik* p. 46. La instancia de la voz domina también el análisis del *Gewissen* en *Sein und Zeit* (pp. 267 y sgts.).

tum. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir en una lengua de palabras. La voz *se oye a sí misma* -y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia- en lo más próximo de sí como supresión absoluta del significante: auto-afeción pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de tal idealidad. La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras -puesto que es condición de la idea de verdad-, pero mostraremos en otro lugar en qué se engaña. Este engaño es la historia de la verdad y no se lo puede disipar tan rápidamente. En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente. Tal experiencia será considerada en su mayor pureza -y simultáneamente en su condición de posibilidad- como experiencia del “ser”. La palabra “ser” o, en todo caso, las palabras que designan en lenguas diferentes el sentido del .ser, serían junto con algunas otras una “palabra originaria” (*Urwort*⁴), la palabra trascendental que aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras. Estaría pre-comprendida en todo lenguaje en tanto tal y -esta es la apertura de *Sein und Zeit*- únicamente esta pre-comprensión permitiría plantear la pregunta del sentido del ser en general por sobre todas las ontologías regionales y toda la metafísica: pregunta por la cual es inaugurada la filosofía (por ejemplo, en el *Sofista*) y que se deja cubrir por ésta, pregunta que repite Heidegger sometiendo a ella la historia de la metafísica. Heidegger recuerda sin cesar que indudablemente el sentido del ser no es la palabra “ser” ni el concepto de ser. Pero como dicho sentido no es nada fuera del lenguaje y del lenguaje palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas (*concesso non dato*), por lo menos a ,la posibilidad de la palabra en general. Y de su irreductible simplicidad. Por consiguiente se podría pensar que sólo queda decidir entre dos posibilidades. 1º Una lingüística moderna, es decir una ciencia de la significación que quebrara la unidad de la palabra y rompiera con su pretendida irreductibilidad, ¿tendría aún alguna relación con el “lenguaje”? Probablemente Heidegger dudaría. 2º A la inversa, ¿todo aquello que se medita tan profundamente bajo el nombre de pensamiento del ser o de pregunta por el ser no está encerrado en una vieja lingüística de la palabra que se practicaría así sin saberlo? Sin saberlo porque semejante lingüística, sea espontánea o sistemática, ha debido compartir siempre las presuposiciones de la metafísica. Ambas se mueven sobre el mismo terreno.

Está claro que la alternativa no podría ser tan simple.

Si por una parte la lingüística moderna permanece íntegramente encerrada en una conceptualidad clásica, si se sirve en particular e ingenuamente de la palabra *ser* y de todo lo que ella presupone, lo que en esta lingüística desconstruye la unidad de la palabra en general no puede ya ser circunscripto, según el modelo de las preguntas heideggerianas, tal como funciona potentemente desde el comienzo de *Sein und Zeit*, como ciencia óntica u ontología regional. En la medida en que la pregunta por el ser se une indisolublemente a la precomprensión de la *palabra ser*, sin reducirse a ella, la lingüística que trabaja en la desconstrucción de la .unidad constituida de esa palabra no tiene ya que esperar, de hecho o de derecho, que la pregunta por el ser sea planteada para definir su campo y el orden de su dependencia.

No sólo su campo ya no es simplemente óntico, sino que los límites de la ontología que le corresponderían no tienen nada de regional. Y lo que decimos aquí de la lingüística o al menos de un cierto trabajo que puede hacerse en ella y gracias a ella, ¿no podemos decirlo de toda investigación *en tanto que y en la medida rigurosa en, que* vendría a desconstituir los conceptos-palabras fundadores de la ontología, del ser por privilegio? Fuera de la lingüística es en la investigación psicoanalítica donde esta perspectiva parece tener hoy las mayores posibilidades de ampliarse.

En el espacio rigurosamente delimitado de esta perspectiva dichas “ciencias”, no están *ya dominadas* por las preguntas de una fenomenología trascendental o de una ontología fundamental. Tal vez entonces se dirá, siguiendo el orden de las preguntas inauguradas por *Sein und Zeit* y radicalizando las preguntas de la fenomenología husserliana, que tal perspectiva no pertenece a la ciencia misma, que lo que parece producirse en un campo óntico o en una ontología regional no le pertenece de derecho y se reintegra ya a la pregunta misma por el ser.

Porque por otra parte es la *pregunta* por el ser la que plantea Heidegger a la metafísica. Y con ella la pregunta por la verdad, el sentido el logos. La meditación incesante de esta pregunta no restaura las certezas. Por el contrario, las expulsa hacia su propia profundidad, lo que es más difícil tratándose del sentido del ser de lo que a veces cree. Interrogando la vigilia de toda determinación del ser, quebrando las seguridades de la onto-teología, dicha meditación contribuye, de la misma manera que la lingüística más actual, a dislocar la unidad de sentido del ser, vale decir, en última instancia, la unidad de la palabra.

Así es como Heidegger, después de haber evocado la “voz del ser”, recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente *a-fona* (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...*). La voz de las fuentes no se oye. Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre “la voz del ser” y la *phoné*, entre el “llamado del ser” y el sonido articulado; semejante ruptura, que al mismo tiempo confirma y pone, en duda una metáfora fundamental al denunciar el desplazamiento metafórico, traduce perfectamente la ambigüedad de la situación heideggeriana frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo. Está comprendida en ésta y a la vez la transgrede. Pero es imposible dividirla. El mismo movimiento de transgresión la retiene a veces más acá del límite. Sería necesario recordar al contrario de lo que sugeríamos antes que el sentido del ser nunca es simple y rigurosamente para Heidegger un “significado”. No por azar este término no está empleado: quiere decir que el ser escapa al movimiento del signo, proposición que puede entenderse tanto como una repetición de la tradición clásica o como desconfianza frente a una teoría metafísica o técnica de la significación. Por otra parte el sentido del ser no es literalmente ni “primero”, ni

⁴ Cf. *Das Wesen der Sprache, Das Wort en Unterwegs zur Sprache* (1959)

“fundamental”, ni “trascendental”, ya se lo entienda en un sentido escolástico, kantiano o husserliano. El desprendimiento del ser como “trascendiendo” las categorías del ente, la apertura de la ontología fundamental, son momentos necesarios pero provisorios. A partir de la *Introducción a la metafísica* Heidegger renuncia al proyecto y a la palabra ontología.⁵ La disimulación necesaria, originaria e irreductible del sentido del ser, su ocultamiento en la eclosión misma de la presencia, este retiro sin el que no habría incluso historia del ser que fuera totalmente *historia* e historia del *ser*, la insistencia de Heidegger en señalar que el ser no se produce como historia sino por el logos y que no es nada fuera de él, la diferencia entre el ser y el ente, todo esto indica que, fundamentalmente, nada escapa al movimiento del significante y que, en última instancia, la diferencia entre el significado y el significante *no es nada*. Esta proposición transgresiva, no siendo estimada en un discurso previo, corre el riesgo de formular la regresión misma. Es preciso entonces *pasar por* la pregunta por el ser tal como es planteada por Heidegger y sólo por él, en y más allá de la onto-teología, para acceder al pensamiento riguroso de esta extraña no-diferencia y determinarla correctamente. Que el “ser”, tal como está fijado en sus formas sintácticas y lexicológicas generales en el interior del área lingüística y de la filosofía occidental, no sea un significado primero y absolutamente irreductible; que esté aún enraizado en un sistema de lenguas y en una “significancia” histórica determinada, bien que extrañamente privilegiada como virtud de develamiento y de disimulación, a veces lo recuerda Heidegger: en particular cuando invita a meditar el “privilegio” de la “tercera persona singular del, presente del indicativo” y del “infinitivo”. La metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística.⁶ Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendentalidad. Heidegger lo recuerda también cuando en *Zur Seinsfrage*, por la misma razón, deja leer la palabra “ser” únicamente bajo una cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). Tal cruz sin embargo no es un “signo simplemente negativo” (p. 31). La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo. En tanto de-limita la ontología, la metafísica de la presencia y el logocentrismo, esta última escritura es también la primera escritura.

Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significante determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de diferencia óntico-ontológica, *todo no puede pensarse de un solo trazo*: ente y ser, óntico y ontológico, “óntico-ontológico” serían, en un estilo original, *derivados* respecto de la diferencia; y en relación con lo que, más adelante denominaremos la diferencia, concepto económico que de signa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra La diferencia óntico-ontológica y su fundamento (*Grund*) en la “trascendencia del Dasein” (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) no serían absolutamente originarios. La diferencia sería más “originaria”, pero no podría denominársela ya “origen” ni “fundamento”, puesto que estas nociones pertenecen esencialmente a la historia de la onto-teología, es decir al sistema que funciona como borradora de la diferencia. No obstante, ésta no puede pensarse en lo más próximo de sí misma sino a condición de que se comience por determinarla como diferencia óntico-ontológica, antes de tachar esta determinación. La necesidad del pasaje por la determinación tachada, la necesidad de ese *artificio de escritura* es irreductible. Pensamiento discreto y difícil que, a través de tantas mediaciones desapercibidas, tendrá que llevar todo el peso de nuestro problema, problema que todavía denominamos, provisoriamente, *historial*. Gracias a él podremos más adelante intentar que sé comuniquen la diferencia y la escritura.

La vacilación de estos pensamientos (los de Nietzsche y Heidegger), no constituye una “incoherencia”, es un temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de ese pasaje entre dos épocas. Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera.: Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. Es esto lo que, sin pérdida del tiempo, señala quien ha comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación. Ningún ejercicio está hoy más extendido, y tendrían que poderse formalizar sus reglas.

Ya Hegel estaba prisionero de este juego. *Por una parte*, sin duda, resumió la totalidad de la filosofía del logos. Determinó la ontología como lógica absoluta; reunió todas las delimitaciones del ser como presencia; asignó a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita. Y es por las mismas razones que debió rebajar o subordinar la escritura. Cuando critica la característica leibniziana, el formalismo del entendimiento y el simbolismo matemático, realiza el mismo gesto: denunciar el ser-fuera-de-sí del logos en la abstracción sensible o intelec-

⁵ *Introducción a la metafísica*, trad. Emilio Estiú, Nova, Bs. As. p. 79.

⁶ *Introducción a la metafísica* (1935) trad. citada pp. 131/132: “Todo ello se muestra en la dirección de aquello con lo cual habíamos tropezado al caracterizar la experiencia e interpretación griega del ser. Si nos atenemos a la usual interpretación del infinitivo, el verbo ‘ser’ toma el sentido propio del carácter unitario y determinado del horizonte que conduce a la comprensión. En síntesis: entendemos el sustantivo verbal ‘ser’ a partir del infinitivo que, por su parte, se refiere al ‘es’ y a la diversidad por éste expuesta. La forma verbal determinada y singular ‘es’ la *tercera persona singular del indicativo presente*, tiene aquí preeminencia. No entendemos al ‘ser’ en relación al ‘tú eres’, ‘vosotros sois’, ‘yo soy’, o ‘ellos eran’, aunque todas estas formas expongan también, y del mismo modo que el ‘es’, variaciones verbales del ‘ser’. ‘Ser’ equivale, para nosotros al infinitivo de ‘es’. Por el contrario, sin quererlo y casi como si no fuese posible de otra manera, el infinitivo ‘ser’ tiene aquella señalada significación que recuerda la concepción griega de la esencialización del ser, o sea, una determinabilidad que no nos viene de cualquier parte, sino que, desde antiguo, domina nuestra existencia histórica. De pronto, pues, nuestra búsqueda de la determinación del significado nominal del ‘ser’, se convierte expresamente en lo que es: en una reflexión sobre la procedencia de nuestro *oculto acontecer histórico*.”

tual. La escritura es este olvido de sí, esta exteriorización, lo contrario de la memoria interiorizante, de la *Erinnerung* que abre la historia del espíritu. Es lo que decía el *Fedro*: la escritura es a la vez mnemotécnica y poder de olvido. Naturalmente, la crítica hegeliana de la escritura se detiene delante del alfabeto. En tanto escritura fonética el alfabeto es, al mismo tiempo, más servil, más despreciable, más secundario (“La escritura alfabética expresa sonidos que son ya, en sí mismos, signos. Consiste, por lo tanto, en signos de signos”, *aus Zeichen der Zeichen, Enciclopedia*, § 459), pero también la mejor escritura, la escritura del espíritu; su borradura frente a la voz, lo que en ella respeta la interioridad ideal de los significantes fónicos, toda aquello por lo cual sublima el espacio y la vista, todo esto hace de ella la escritura de la historia, es decir la del espíritu infinito que se relaciona consigo mismo en su discurso y en su cultura:

“Se deriva de ello que aprender a leer y a escribir en una escritura alfabética debe mirarse como un medio infinito de cultura (*unendliches Bildungsmittel*) que nunca se aprecia lo suficiente; pues de esta manera el espíritu, al alejarse de lo concreto sensible, dirige su atención sobre el momento más formal, la palabra sonora y sus elementos abstractos, y contribuye de manera esencial a fundar y purificar en el sujeto el suelo de la interioridad.”

En este sentido es la *Aufhebung* de las otras escrituras, en particular de la escritura jeroglífica y de la característica leibniziana que se había criticado antes en un único y mismo gesto. (La *Aufhebung* es, más o menos implícitamente, el concepto dominante de casi todas las historias de la escritura, incluso actualmente. Es el concepto de la historia y de la teleología.) Hegel prosigue:

“El hábito adquirido suprime también, posteriormente, la especificidad de la escritura alfabética, a saber: la de parecer, según el interés de la visión, un desvío (*Umweg*) a través del oído para llegar a las representaciones y, de hecho, para nosotros, a una escritura jeroglífica, de manera tal que usando de ella no tenemos necesidad de tener presente en la conciencia la mediación de los sonidos.”

Con esta condición Hegel hace suyo el elogio leibniziano de la escritura no-fonética. Esta puede ser practicada por los sordos y los mudos, decía Leibniz. Hegel:

“No solamente por la práctica, que transforma en jeroglíficos esta escritura alfabética, se *conserva* (la bastardilla es nuestra) la aptitud de abstracción adquirida en el curso de semejante ejercicio, sino que la lectura de lo jeroglíficos es por sí misma una lectura sorda y una escritura muda (*ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben*). Lo que es audible o temporal; lo que es visible o espacial, tienen cada uno su propio fundamento y son, en primer término, de igual valor; pero en la escritura alfabética no hay más que un fundamento y esto según relación reglada, a saber: que la lengua visible se vincula sólo como un signo a la lengua sonora; la inteligencia se expresa de manera inmediata e incondicionada mediante el habla” (Ibíd.).

Lo que traiciona la escritura, en su momento no fonético, es la vida. Al mismo tiempo amenaza el aliento, el espíritu, la historia como relación del espíritu consigo mismo. De todo esto es el fin, la finitud, la parálisis. Cortando el aliento, esterilizando o inmovilizando la creación espiritual en la repetición de la letra, en el comentario o la *exégesis*, confinada en un medio estrecho, reservada a una minoría, es el principio de muerte y de diferencia en el devenir del ser. Es al habla lo mismo que China es a Europa:

“Sólo al exegetismo⁷ de la cultura espiritual china conviene la escritura jeroglífica de ese pueblo. Tal tipo de escritura es además la parte reservada a la fracción más limitada de un pueblo, la que detenta el dominio exclusivo de la cultura espiritual” (...) “Una escritura jeroglífica exigiría una filosofía también exegetica como es, en general, la cultura de los chinos” (Ibíd.).

Si el momento no-fonético amenaza la historia y la vida del espíritu como presencia consigo en el aliento, es porque amenaza la sustancialidad, ese otro nombre metafísico de la presencia, de la *ousía*. En primer término bajo la forma del sustantivo. La escritura no-fonética quiebra el nombre. Describe relaciones y no denominaciones. El nombre y la palabra, esas unidades del aliento y del concepto, se borran en la escritura pura. Desde este punto de vista Leibniz es inquietante como el chino en Europa:

“Esta situación, la notación analítica de las representaciones en la escritura jeroglífica, que ha seducido a Leibniz hasta hacerle preferir erróneamente esta escritura a la escritura alfabética, contradice la exigencia fundamental del lenguaje en general, a saber el nombre...” “...toda diferencia (*Abweichung*) en el análisis produciría una formación distinta del sustantivo escrito”

El horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el logos, la reasunción de la huella en la parusía, la reapropiación de la diferencia, la realización de lo que en otro lado⁸ hemos denominado la *metafísica de lo propio*.

No obstante, todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura. Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. Ha rehabilitado el pensamiento como memoria productora de signos. Y ha reintroducido, como trataremos de mostrar en otra parte, la necesidad esencial de la huella escrita en un discurso filosófico -es decir, socrático- que siempre creyó poder eximirse de ella: último filósofo del libro y primer pensador de la escritura.

⁷ *dem Statarischen*, palabra del viejo alemán que hasta el presente se había intentado traducir por “inmóvil”, “estático” (cf. Gibelin, pp. 255/257).

⁸ “La parole soufflée”, en *L'écriture et la différence* (Ed, du Seuil, 1967).

DE LA ECONOMÍA RESTRINGIDA A LA ECONOMÍA GENERAL

Un hegelianismo sin reserva
Jacques Derrida

Traducción de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Él [Hegel] no sabía hasta qué punto tenía razón.
G. BATAILLE

«Con frecuencia Hegel me parece la evidencia, pero la evidencia es pesada de soportar» (*El culpable*). ¿Por qué hoy -hoy mismo- los mejores lectores de Bataille son de aquellos para quienes la evidencia hegeliana parece tan ligera de llevar? Tan ligera que un murmullo alusivo a tales conceptos fundamentales -este es el pretexto, a veces, para no entrar en detalles-, una complacencia en la convención, una ceguera ante su texto, una apelación a la complicidad nietzscheana o marxiana, bastan para deshacerse de aquella obligación. Es quizás que la evidencia sería demasiado pesada de soportar, y que se prefiera entonces el encogerse de hombros a la disciplina. Y al contrario de lo que hizo Bataille, es por estar, sin saberlo y sin verlo, *dentro de* la evidencia hegeliana, por lo que muchas veces cree uno que se ha desprendido de ella. Ignorado, tratado a la ligera, el hegelianismo no haría así otra cosa que extender su dominación histórica, desplegando finalmente sin obstáculo sus inmensos recursos de envolvimiento. La evidencia hegeliana parece más ligera que nunca en el momento en que finalmente pesa con todo su peso. También esto lo temía Bataille: pesada, «aún lo será más a partir de ahora». Y si Bataille, más que ningún otro, más que de cualquier otro, hasta llegar a la identificación, se quiso próximo a Nietzsche, en este caso, no había ahí motivo alguno de simplificación:

Nietzsche apenas conocía de Hegel más que una vulgarización media. *La genealogía de la moral* es la prueba singular de la ignorancia en que se tenía y se tiene a la dialéctica del amo y el esclavo, cuya lucidez llega a confundir... nadie sabe nada de *sí* si no ha captado ese movimiento que determina y limita las posibilidades sucesivas del hombre [*La experiencia interior*].

Soportar la evidencia hegeliana querría decir, hoy, lo siguiente: que es necesario, en todos los sentidos, pasar por el «sueño de la razón», el que engendra y el que hace dormir a los monstruos; que es necesario atravesarlo efectivamente para que el despertar no sea una astucia del sueño. Es decir, de nuevo, de la razón. El sueño de la razón no es quizás la razón dormida, sino el sueño en la forma de la razón, la vigilancia del logos hegeliano. La razón vela un sueño profundo en el que está interesada. Pero si «una evidencia que se recibe en el sueño de la razón pierde (perdiere) el carácter de lo despierto» (*ibíd.*), es necesario, para abrir los ojos (y Bataille, ¿quiso acaso alguna vez otra cosa, seguro justamente de arriesgar con ello la muerte: «esa condición, bajo la que yo *vería*, sería morir»?), haber pasado la noche con la razón, haber velado, dormido con ella: toda la noche, hasta el amanecer, hasta ese otro crepúsculo que se parece, hasta el punto de llegar a confundirse con ella, como un atardecer a un anochecer, a esa hora en que el animal filosófico puede por fin abrir los ojos. Esa mañana y no cualquier otra. Pues al cabo de esta noche algo se había tramado, ciegamente, quiero decir, en un discurso, mediante el que la filosofía, al acabarse, comprendía en sí, anticipaba, para retenerlas junto a sí, todas las figuras de su más allá, todas las formas y todos los recursos de su exterior. Por la simple captación que hay en enunciarlas. Excepto tal vez una cierta risa. Y quizás ni eso.

Reírse de la filosofía (del hegelianismo) -tal es, en efecto, la forma del despertar- reclama en consecuencia toda una «disciplina», todo un «método de meditación», que reconozca los caminos del filósofo, que comprenda su juego, que actúe astutamente con sus astucias, que manipule sus cartas, que le deje desplegar su estrategia, que se apropie sus textos. Después, gracias a ese trabajo que la ha preparado -y la filosofía es *el* trabajo según Bataille- pero rompiendo enérgicamente, furtivamente, imprevisiblemente con éste, como traición o como separación, estalla la risa. Y aun así, tan sólo en momentos privilegiados, que son menos momentos que movimientos siempre bosquejados de la experiencia, raros, discretos, ligeros, sin necedad triunfalista, lejos de la plaza pública, muy cerca de aquello de lo que se ríe la risa: ante todo, de la angustia, a la que ni siquiera hay que llamar lo negativo de la risa so pena de quedar de nuevo atrapado por el discurso de Hegel. Y se presiente ya, en este preludio, que lo *imposible* meditado por Bataille tendrá siempre esta forma: ¿cómo, tras haber agotado el discurso de la filosofía, inscribir en el léxico y la sintaxis de una lengua, la nuestra, que fue también la de la filosofía, aquello que excede sin embargo las oposiciones de conceptos dominadas por esa lógica común? Necesario e imposible, este exceso debiera plegar el discurso en una extraña contorsión. Y, claro está, obligarlo a explicarse indefinidamente con Hegel. Desde hace más de un siglo de rupturas, de «superaciones» con o sin «inversiones», raramente ha sido tan difícil de definir una relación con Hegel: una complicidad sin reserva acompaña al discurso hegeliano, se lo «toma en serio» hasta el final, sin objeción en forma filosófica, a pesar de que un cierto estallido de risa lo excede y destruye su sentido, señala en cualquier caso la «punta» de experiencia que disloca *en sí mismo* ese discurso; cosa que no puede hacerse a no ser que se enfoque bien y que se sepa de qué se ríe uno.

Así pues, Bataille se ha tomado en serio a Hegel, y el saber absoluto¹ Y tomarse en serio un sistema así, Bataille lo sabía, implicaba la prohibición de extraer de él conceptos, o de manipular proposiciones aisladas suyas, conseguir efectos trasladando esos conceptos o proposiciones al elemento de un discurso que es extraño a estos: «Los pensamientos de Hegel son solidarios, hasta el punto de que no se puede captar su sentido sino en la necesidad del movimiento que constituye su coherencia» (*ibíd.*). Indudablemente Bataille ha puesto en cuestión la idea o el sentido de la cadena en la razón hegeliana, pero pensándola como tal, en su integridad, sin ignorar su rigor interno. No lo haremos aquí, pero se podría también describir la historia de las relaciones de Bataille con las diferentes figuras de Hegel como una escena: Hegel, el que asumió el «desgarramiento absoluto»²; el que «creyó volverse loco»³; el que, entre Wolff y Comte y «nubes de profesores», en esta «boda de aldea» que es la filosofía, no se plantea ninguna cuestión, mientras que «Kierkegaard, sólo él, con dolor de cabeza, interroga»⁴; el que, «hacia el final de su vida», «no se planteó ya el problema», «repetía sus cursos y jugaba a las cartas»; el «retrato de Hegel viejo» ante el que, como «al leer *La fenomenología del espíritu*», «no puede uno dejar de quedar afectado por una impresión heladora de acabamiento»⁵. En fin, el de la «pequeña recapitulación cómica»⁶.

Pero dejemos la escena y los personajes.

El drama es ante todo textual. En su interminable explicación con Hegel, sin duda Bataille sólo ha tenido un acceso indirecto y limitado a los textos mismos⁷. Eso no le ha impedido hacer llevar la lectura y la cuestión a los lugares fuertes de la decisión. Tomados uno por uno e inmovilizados fuera de su sintaxis, todos los conceptos de Bataille son hegelianos. Es necesario reconocerlo pero no cabe detenerse ahí. Pues si no se recupera el riguroso efecto del temblor al que somete esos conceptos, la nueva configuración a la que los desplaza y en la que los reinscribe, sin apenas tocarlos sin embargo, se concluiría, según el caso, que Bataille es hegeliano, o que es antihegeliano, o que ha pintarrajeado a Hegel. Y en los tres casos sería un error. Y no se percibiría esa ley formal que, enunciada necesariamente de un modo no filosófico por Bataille, ha regido la relación de todos sus conceptos con los de Hegel; y a través de los de Hegel, con los de toda la historia de la metafísica. De todos sus conceptos y no sólo de aquellos a los que tendremos que limitarnos aquí para reconstituir el enunciado de esa ley.

La época del sentido: señorío y soberanía

Para comenzar, ¿acaso no traduce la *soberanía*, a primera vista, el *señorío* (*Herrschaft*) de la *Fenomenología*? La operación del señorío consiste, escribe Hegel, en «mostrar que no se está ligado a ningún *ser-ahí* determinado, ni tampoco a la singularidad universal del ser-ahí en general, consiste en mostrar que no se está ligado a la vida». Una «operación» así (esa palabra de la que se servirá constantemente Bataille para designar el momento privilegiado o el acto de soberanía era la traducción usual entonces de la palabra *Tun*, tan frecuente en el capítulo sobre la dialéctica del

¹ «¿Acaso tengo yo la intención de minimizar la actitud de Hegel? ¡Pero lo cierto es justamente lo contrario! He pretendido mostrar el incomparable alcance de su empresa. Para ese objetivo no debía ocultar la parte realmente débil (e incluso inevitable) del fracaso. A mi juicio, es más bien la seguridad excepcional de esa empresa lo que se desprende de mis aproximaciones. Si Hegel fracasó, lo que no puede decirse es que fuese el resultado de un error. El sentido del fracaso mismo difiere de aquello que lo produjo: sólo el error es quizás fortuito. En general, como hay que hablar del “fracaso” de Hegel es como de un movimiento auténtico y cargado de sentido» («Hegel, la mort et le sacrifice», en *Deucalion*, 5).

² *Ibid.*

³ «De l'existentialisme au primat de l'économie», en *Critique*, 19, 1947. «Es extraño darse cuenta hoy de lo que Kierkegaard no pudo saber: saber: que Hegel, como Kierkegaard, conoció el rechazo de la subjetividad ante la idea absoluta. Se podría imaginar, en principio, que, con ese rechazo de Hegel, se trataría de una oposición conceptual. Al contrario; el hecho no se deduce de un texto filosófico, sino de una carta a un amigo, al que confía que, durante dos años, creyó que iba a volverse loco... En algún sentido, la rápida frase de Hegel tiene quizás incluso una fuerza que no tiene el largo grito de Kierkegaard. Aquella no tiene lugar menos en la existencia -que tiembla y se excede- que ese grito», etc.

⁴ *El pequeño.*

⁵ «De l'existentialisme...»

⁶ «Pequeña recapitulación cómica. -Hegel, imagino, llegó a alcanzar lo extremo. Todavía era joven y creyó que iba a volverse loco. Imagino incluso que se puso a elaborar el sistema para escapar (cualquier tipo de conquista, indudablemente, es el resultado de un hombre que huye de una amenaza). Para terminar, Hegel llega a la *satisfacción*, le vuelve la espalda a lo extremo. *La súplica muere en él*. Si se busca la salvación, aún puede pasar, se sigue viviendo, no se puede estar seguro, hay que seguir suplicando. Hegel ganó, en vida, la salvación, mató la súplica, *se mutiló*. No quedó de él más que un mango de pala, un hombre moderno. Pero antes de mutilarse, llegó sin duda a alcanzar lo extremo, conoció la súplica: ¡su memoria le lleva de nuevo al abismo divisado, *para anularlo!* El sistema es la anulación» (*La experiencia interior*, trad. esp. modif. F. Savater, Taurus, 1972).

⁷ Acerca de la historia de la lectura de Hegel por Bataille, desde los primeros artículos de *Documentos* (1929) a *La experiencia interior* (1943), acerca de la experiencia de la enseñanza de Koyré y sobre todo de Kojève, cuya marca domina visiblemente, cf. R. Que-
neau, «Premières confrontations avec Hegel», *Critique*, 195 y 196. Anotemos ya desde este momento que, al menos a los ojos de Bataille, no surgía ninguna ruptura fundamental entre la lectura de Hegel por Kojève, que reconocía que suscribía casi totalmente, y la auténtica enseñanza del marxismo. Tendremos que verificarlo en más de un texto. Advirtamos ya que, positiva o negativa, la apreciación del hegelianismo por parte de Bataille debía traducirse, a sus ojos, tal cual, en una apreciación del marxismo. En una bibliografía que debía acompañar una *Teoría de la religión* inédita, puede leerse en particular esto: «Esta obra (*Introducción a la lectura de Hegel* de Kojève) es una explicación de la *Fenomenología del espíritu*. Las ideas que aquí he desarrollado están en sustancia ahí. Quedaría por precisar las correspondencias del análisis hegeliano y de esta “teoría de la religión”: las diferencias de una y otra representación me parecen fácilmente reductibles». «Quiero subrayar además aquí el hecho de que la interpretación de Kojève no se aleja en forma alguna del marxismo: igualmente es fácil darse cuenta de que la presente “teoría” sigue estando rigurosamente fundada en el análisis de la economía.» (*N. del T.* La obra anunciada en esta nota se editó posteriormente: *Theorie de la Religion*, París, 1973; trad. esp. de F. Savater, *Teoría de la religión*, Madrid, 1975.)

señor y el esclavo) equivale, pues, a *poner en juego* (*wagen, daransetzen; poner en juego* es una de las expresiones más frecuentes y más fundamentales de Bataille) su propia vida íntegramente. El siervo es aquel que no pone su vida en juego, que quiere conservarla, ser conservado (*servus*). Alzándose por encima de la vida, mirando a la muerte de frente, es como se accede al señorío: al para-sí, a la libertad, al reconocimiento. La libertad pasa, pues, por la puesta en juego de la vida (*Daransetzen des Lebens*). El señor es aquel que ha tenido la fuerza de soportar la angustia de la muerte y de mantener la obra de ésta. Ese sería, según Bataille, el centro del hegelianismo. El «texto capital» sería, en el *Prefacio* de la *Fenomenología*, aquel que pone el saber «a la altura de la muerte»⁸.

Son bien conocidos los rigurosos y sutiles desfiladeros por los que pasa la dialéctica del señor y el esclavo. No cabe resumirlos sin maltratarlos. Aquí estamos interesados en los desplazamientos esenciales a los que se someten al quedar reflejados en el pensamiento de Bataille. Y ante todo en la diferencia entre el señorío y la soberanía. Ni siquiera puede decirse que esta diferencia tenga un sentido: es la *diferencia del sentido*, el intervalo *único* que separa el sentido de un cierto sin-sentido. El señorío tiene un sentido. La puesta en juego de la vida es un momento en la constitución del sentido, en la presentación de la esencia y de la verdad. Es una etapa obligada en la historia de la consciencia de sí y de la fenomenalidad, es decir, de la presentación del sentido. Para que la historia -es decir, el sentido- se encadene o se trame, es necesario que el señor *ponga a prueba su verdad*. Esto sólo es posible bajo dos condiciones que no cabe separar: que el señor conserve la vida para gozar de lo que ha ganado arriesgándola; y que, al término de ese encadenamiento tan admirablemente descrito por Hegel, «la *verdad* de la consciencia independiente (sea) la consciencia servil». Y cuando el servilismo se vuelva señorío, habrá conservado en sí la huella de su origen reprimido, «llegará a sí misma como consciencia *reprimida* (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) y se transformará, dando un giro, en verdadera independencia». Es en esa disimetría, en ese privilegio absoluto del esclavo en lo que no ha dejado de meditar Bataille. La verdad del señor está en el esclavo; y el esclavo convertido en señor sigue siendo un esclavo «reprimido». Esa es la condición del sentido, de la historia, del discurso, de la filosofía, etc. El señor sólo adquiere relación consigo, y la consciencia de sí sólo llega a constituirse, por la mediación de la consciencia servil, en el movimiento del reconocimiento; pero al mismo tiempo por la mediación de la cosa; ésta es, en primer lugar, para el esclavo la esencialidad que no puede negar inmediatamente en el goce, sino sólo trabajarla, «elaborarla» (*bearbeiten*); lo cual consiste en refrenar (*hemmen*) su deseo, en retardar (*aufhalten*) la desaparición de la cosa. Conservar la vida, mantenerse en ella, trabajar, diferir el placer, limitar la puesta en juego, tenerle *respeto* a la muerte en el mismo momento en que se la mira *de frente*, tal es la condición servil del señorío y de toda la historia que ésta hace posible.

Hegel había enunciado con claridad la necesidad que tiene el señor de conservar la vida que expone. Sin esta economía de la vida, «la suprema prueba por medio de la muerte suprime al mismo tiempo la certeza de sí mismo en general». Ir ante la muerte pura y simple es, pues, arriesgar la pérdida absoluta del sentido, en la medida en que éste pasa necesariamente por la verdad del señor y la consciencia de sí. Se corre el riesgo de perder el efecto, el beneficio de sentido que se quería así *ganar en el juego*. A esta muerte pura y simple, a esta muerte muda y sin rendimiento, Hegel la llamaba *negatividad abstracta*, en oposición a la «negación de la consciencia que *suprime* de tal forma que *conserva y retiene* lo que ha sido suprimido (*Die Negation des Bewusstseins, welches so aufhebt, dass es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält*)» y que «por eso mismo sobrevive al hecho de llegar a ser suprimida (*und hiemit sein Aufgehoben werden überlebt*). En esta experiencia, la consciencia de sí se da cuenta de que la Vida le es tan esencial como la pura consciencia de sí».

Risa a carcajadas de Bataille. Por una astucia de la vida, es decir, de la razón, la vida, pues, se mantiene en vida. Un concepto diferente de vida se había introducido subrepticamente en el lugar, para permanecer ahí, para no ser excedido ahí en ningún momento, como tampoco lo es la razón (pues, dirá *El erotismo*, «por definición, el *exceso* está fuera de la razón»). Esta vida no es la vida natural, la existencia biológica puesta en juego en el señorío, sino una vida esencial que se suelta a la primera, la retiene, la hace actuar en la constitución de la consciencia de sí, de la verdad y del sentido. Tal es la verdad de la vida. Mediante ese recurso a la *Aufhebung* que la puesta en juego conserva, ésta se mantiene como dominadora del juego, lo limita, lo trabaja dándole forma y sentido (*Die Arbeit... bildet*), esta economía de la vida se restringe a la conservación, a la circulación y a la reproducción tanto de sí como del sentido; desde ese momento todo aquello a lo que se refiere el nombre del señorío se hunde en la comedia. La independencia de la consciencia de sí se convierte en risible en el momento en que se libera al ser avasallada, en el momento en que entra *en trabajo*, es decir, en dialéctica. Únicamente la risa excede la dialéctica y al dialéctico: sólo estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido, a partir del riesgo absoluto de la muerte, a partir de lo que Hegel llama negatividad abstracta. Negatividad que jamás ha tenido lugar, que jamás se *presenta*, porque si lo hiciera reanudaría el trabajo. Risa que literalmente no *aparece* jamás puesto que excede la fenomenalidad en general, la posibilidad absoluta del sentido. Y la misma palabra «risa» debe leer-

⁸ «Un pasaje del prefacio de la *Fenomenología del espíritu* expresa con fuerza la necesidad de una actitud como esa. No hay duda de que este texto admirable, desde el principio, tiene “una importancia capital” no sólo para la comprensión de Hegel, sino en todos los sentidos. “La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecha esto, pasamos a otra cosa sin más, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser”» (Hegel, la muerte y el sacrificio). Aunque remite a la traducción de J. Hyppolite (t. I, p. 29), Bataille, al que citamos aquí, dice que reproduce una traducción de Kojév. Cosa que no hace exactamente. Si se tiene en cuenta que J. Hyppolite y A. Kojév han modificado su traducción desde entonces, dispondremos al menos de cinco formas, a las que cabría añadir al texto «original», esta otra lección. (N. del T. Me he atenido a la traducción española de W. Roces, FCE, México, 1973, p. 24.)

se en el estallar la carcajada, también en el estallido de su núcleo de sentido hacia el *sistema* de la operación soberana («embriaguez, efusión erótica, efusión del sacrificio, efusión poética, conducta heroica, cólera, absurdo», etc., cf. *Método de meditación*). Esta carcajada de risa hace brillar, sin mostrarla no obstante, sobre todo sin expresarla, la diferencia entre el señorío y la soberanía. Ésta, como vamos a verificar, es más o menos que el señorío, más o menos libre que éste, por ejemplo, y lo que decimos de ese predicado de libertad puede hacerse extensivo a todos los rasgos del señorío. Como es, a la vez, más y menos señorío que el señorío, la soberanía es completamente diferente. Bataille separa su operación de la dialéctica. La sustrae al horizonte del sentido y del saber. Hasta tal punto que a pesar de sus rasgos de semejanza con el señorío, no es ya una figura en el encadenamiento de la fenomenología. Pareciéndose a una figura, rasgo por rasgo, es la alteración absoluta de aquélla. Diferencia que no se produciría si la analogía se limitase a tal o cual rasgo abstracto. La soberanía, lo absoluto de la puesta en juego, lejos de ser una negatividad abstracta, debe hacer aparecer lo serio del sentido como una abstracción inscrita en el juego. La risa, que constituye la soberanía en su relación con la muerte, no es, como se ha podido decir⁹, una negatividad. Y se ríe de sí, una risa «mayor» se ríe de una risa «menor», pues la operación soberana tiene necesidad también de la vida -la que suelda las dos vidas- para relacionarse consigo en el goce de sí. Así pues, debe, de una cierta manera, simular el riesgo absoluto y reírse de ese simulacro. En la comedia que se representa así, la carcajada de risa es ese «apenas nada» en donde se hunde absolutamente el sentido. Con esa risa, la «filosofía» que «es un trabajo»¹⁰ no puede hacer nada, no puede decir nada siendo así que ella habría debido «referirse *en primer lugar* a la risa» (*ibíd.*). Justo por eso la risa está ausente del sistema hegeliano; y ni siquiera lo está a la manera de un aspecto negativo o abstracto. «En el “sistema”, poesía, risa, éxtasis no son nada. Hegel se desembaraça de ellos a toda prisa: no conoce otro fin que el saber. A mis ojos, su inmensa fatiga está ligada al horror de la tarea ciega» (*La experiencia interior*). Lo risible es la *sumisión* a la evidencia del sentido, a la fuerza de ese imperativo: que haya sentido, que nada esté definitivamente perdido a causa de la muerte, que ésta siga recibiendo la significación de «negatividad abstracta», que siempre sea posible el trabajo que, al diferir el goce, confiere sentido, seriedad y verdad a la puesta en juego. Esta sumisión es la esencia y el elemento de la filosofía, de la onto-lógica hegeliana. Lo cómico absoluto es la angustia ante el gasto a fondo perdido, ante el sacrificio absoluto del sentido: sin retorno y sin reserva. La noción de *Aufhebung* (el concepto especulativo por excelencia, nos dice Hegel, aquel cuyo privilegio intraducible deforma la lengua alemana) es risible en cuanto que significa el *atarearse* de un discurso que se extenua en reapropiarse toda negatividad, en elaborar la puesta en juego como *inversión*, en *amortizar* el gasto absoluto, en dar un sentido a la muerte, en hacerse al mismo tiempo ciego al abismo sin fondo del sin-sentido en el que se saca y se agota el fondo del sentido. Ser impasible, como lo fue Hegel, a la comedia de la *Aufhebung*, es cegarse a la experiencia de lo sagrado, al sacrificio perdido de la presencia y del sentido. Se dibuja así una figura de experiencia -pero ¿podemos seguir usando estas dos palabras?- irreductible a toda fenomenología del espíritu, que se encuentra en ésta, como la risa en filosofía, *desplazada*, imitando, en el sacrificio, el riesgo absoluto de la muerte, produciendo a la vez el riesgo de la muerte absoluta, la finta por la que puede vivirse ese riesgo, la imposibilidad de leer en ello un sentido o una verdad, y esa risa que se confunde, en el simulacro, con la abertura de lo sagrado. Cuando describe este simulacro, lo impensable para la filosofía, su tarea ciega, Bataille tiene que decirlo, claro está, tiene que fingir decirlo en el logos hegeliano:

Hablaré más adelante de las diferencias profundas entre el hombre del sacrificio, que actúa en la ignorancia (la inconsciencia) de los pormenores de lo que hace, y el Sabio (Hegel) que se vuelve hacia las implicaciones de un Saber absoluto a sus propios ojos. A pesar de esas diferencias, se trata siempre de manifestar lo Negativo (y siempre, bajo una forma concreta, es decir, en el seno de la Totalidad, cuyos elementos constitutivos son inseparables). La manifestación privilegiada de la Negatividad es la muerte, pero en verdad la muerte no revela nada. En principio es su ser natural, animal, lo que la muerte le revela al Hombre a sí mismo, pero la revelación no tiene lugar jamás. Pues una vez muerto, el ser animal que lo soporta, el ser humano mismo ha cesado de ser. Para que al fin y al cabo el hombre se revele a sí mismo tendría que morir, pero tendría que hacerlo viviendo - viéndose cesar de ser. En otros términos, la muerte misma tendría que hacerse consciencia (de sí), en el momento mismo en que ella anula al ser consciente. En un sentido, es eso lo que ha tenido lugar (lo que al menos está a punto de tener lugar, o que tiene lugar de una manera fugitiva, inaprehensible), por medio de un subterfugio. En el sacrificio, el sacrificador se identifica con el animal herido de muerte. Así, muere viéndose morir, e incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, de corazón, con el arma del sacrificio. Pero ¡eso es una comedia! Al menos sería una comedia si hubiese algún otro método que le revelase al ser vivo la invasión de la muerte: este acabamiento del ser finito que, él solo, lleva a cabo, y que sólo él puede llevar a cabo *su* Negatividad, que lo mata, lo *termina*, y definitivamente lo suprime... Así, sería necesario a cualquier precio, que el hombre viva en el momento en que muere verdaderamente, o que viva con la impresión de morir verdaderamente. Esta dificultad anuncia la necesidad del *espectáculo* o, en general, de la *representación*, sin la repetición de los cuales podríamos, frente a la muerte, quedar extraños, ignorantes, como en apariencia lo están las bestias. Nada, efectivamente, es menos animal que la ficción, más o menos alejada de lo real, de la muerte¹¹.

Tan sólo el acento en el simulacro y en el subterfugio interrumpe la continuidad hegeliana de este texto. Más adelante, la alegría será lo que acuse la diferencia:

Al compararla con el sacrificio y así, con el tema principal de la *representación* (del arte, de las fiestas, de los espectáculos), he querido mostrar que la reacción de Hegel es la conducta humana fundamental... que esa es, por excelencia, la expresión que la tradición repetía hasta el infinito... que fue esencial para Hegel *tomar consciencia* de la Negatividad como tal, aprehender su horror, especialmente el horror de la muerte, sosteniendo y mirando realmente de frente la acción de la muerte. De esta manera Hegel se opone menos a los que «retroceden» que a los

⁹ «Pero la risa es aquí lo *negativo*, en el sentido hegeliano». J.P. Sartre, «Un nuevo místico», en *Situations I*. La risa no es lo negativo, puesto que su *estallido* no se *conserva*, no se encadena a sí ni se resume en un discurso: se ríe de la *Aufhebung*.

¹⁰ «Conferencias sobre el no-saber», en *Tel Quel*, 10.

¹¹ *Hegel, la muerte y el sacrificio*. Cf. también, en *La experiencia interior*, todo el *Post-scriptum al suplicio*, especialmente, pp. 193 y ss.

que dicen: «eso no es nada». De quienes parece alejarse más es de quienes reaccionan alegremente. Insisto en querer hacer resaltar con la mayor claridad posible, después de su similitud, la oposición de la actitud ingenua a la de la Sabiduría **-absoluta-** de Hegel. Efectivamente, no estoy seguro de que, de las dos actitudes, la menos **absoluta** sea la más ingenua. Citaré un ejemplo paradójico de reacción alegre ante la acción de la muerte. La costumbre irlandesa y galesa del «wake» es poco conocida, pero todavía se la podía observar a finales del siglo pasado. Es el tema de la última obra de Joyce, ***Finegan's wake***, es el velatorio fúnebre de Finegan (pero la lectura de esta célebre novela es, cuando menos, penosa). En el país de Gales se disponía el féretro **abierto**, de pie, en el lugar de honor de la casa. Al muerto se le vestía con sus más hermosos vestidos, cubierto con su sombrero de copa. Su familia invitaba a todos sus amigos, los cuales honraban tanto más a quien les había abandonado cuanto más tiempo bailaban y cuanto más y mejor bebían a su salud. Se trata de la muerte de **otro**, pero en tales casos, la muerte del otro es siempre la imagen de la propia muerte. Nadie podría alegrarse así si no bajo esta condición: al suponerse que el muerto, cuando es otro, está de acuerdo, el muerto que será el bebedor a su vez no tendrá un sentido diferente al primero.

Esta alegría no pertenece a la economía de la vida, no responde «al deseo de negar la existencia de la muerte», aunque esté lo más cerca posible de eso. No es la convulsión que sigue a la angustia, la risa menor, que estalla en el momento en que uno «se ha escapado de una buena», y que se relaciona con la angustia de acuerdo con las relaciones de lo positivo y lo negativo.

Por el contrario, la alegría, ligada a la acción de la muerte, me produce angustia, se acentúa con mi angustia y, como contrapartida, exaspera esa angustia: finalmente, la angustia alegre, la alegría angustiada me producen, en un escalofrío, el «absoluto desgarramiento», donde es mi alegría lo que acaba por desgarrarme, pero donde el abatimiento seguiría a mi alegría si yo no estuviese desgarrado hasta el fondo, sin medida.

La tarea ciega del hegelianismo, **alrededor** de la cual puede organizarse la representación del sentido, es ese **punto** en que la destrucción, la supresión, la muerte, el sacrificio, constituyen un gasto tan irreversible, una negatividad tan radical -hay que decir aquí **sin reserva-** que ni siquiera se los puede determinar ya en términos de negatividad en un proceso o en un sistema: el punto en que no hay ya ni proceso ni sistema. En el discurso (unidad del proceso y del sistema) la negatividad es siempre el reverso cómplice de la positividad. Sólo puede hablarse, y no se ha hablado jamás, de negatividad, a no ser en ese tejido del sentido. Pero la operación soberana, el **punto de no-reserva**, no es ni positivo ni negativo. Pero no se la puede inscribir en el discurso a no ser borrando los predicados o poniendo en práctica una sobreimpresión contradictoria que excede entonces la lógica de la filosofía¹². Aun teniendo en cuenta su valor de ruptura, se podría mostrar que las inmensas revoluciones de Kant y de Hegel no han hecho, a este respecto, sino despertar o revelar la determinación filosófica más permanente de la negatividad (con todos los conceptos que se anudan sistemáticamente en torno a ésta en Hegel: la idealidad, la verdad, el sentido, el tiempo, la historia, etc.). La inmensa revolución ha consistido -casi se estaría tentado de decir **muy sencillamente-** en **tomarse en serio** lo negativo. En dar **sentido** a su **labor**. Ahora bien, Bataille no se toma en serio lo negativo. Pero tiene que marcar en su discurso que no por eso retorna a las metafísicas positivas y prekantianas de la presencia plena. Tiene que marcar en su discurso el punto de sin-retorno de la destrucción, la instancia de un gasto sin reserva que no nos deje ya, pues, el recurso de pensarla como una negatividad. Pues la negatividad es un **recurso**. Al llamar «negatividad abstracta» a lo sin-reserva del gasto absoluto, Hegel se ha cegado **por precipitación** a aquello mismo que había dejado al desnudo bajo la forma de la negatividad. Por precipitación hacia lo serio del sentido y la seguridad del saber. Justo por eso, «él no sabía hasta qué punto tenía razón». Y que se equivocaba por tener razón. Por tener razón de lo negativo. Llegar «hasta el fondo» del «desgarramiento absoluto» y de lo negativo, sin «medida», sin reserva, no es proseguir su **lógica** consecuentemente hasta el punto en que, **en el discurso**, la **Aufhebung** (el discurso mismo) la haga colaborar en la constitución y en la memoria interiorizadora del sentido, en la **Erinnerung**. Es, por el contrario, desgarrar convulsivamente la **cara** de lo negativo, lo que hace de él la **otra** superficie tranquilizadora de lo positivo, y exhibir en él, por un instante, lo que ya no puede llamarse negativo. Precisamente porque no tiene reverso reservado, porque no puede ya dejarse convertir en positividad, porque no puede ya **colaborar** en el encadenamiento del sentido, del concepto, del tiempo y de lo verdadero en el discurso, porque, literalmente, no puede ya **laborar** y dejarse apresar como «trabajo de lo negativo». Hegel lo ha visto sin verlo, lo ha mostrado sustrayéndolo. Así, pues, debemos seguirle hasta el final, sin reserva, hasta el punto de darle la razón contra él mismo y de separar su descubrimiento de la interpretación demasiado **concienzuda** que le ha dado. Igual que cualquier otro, tampoco el texto hegeliano está hecho de una pieza. Aun respetando su coherencia sin fallos, se pueden descomponer sus estratos, mostrar que **se interpreta él mismo**: cada proposición es una interpretación sometida a una decisión interpretativa. La necesidad de la continuidad **lógica** es la decisión o el medio de interpretación de todas las interpretaciones hegelianas. Al interpretar la negatividad como labor, al apostar por el discurso, el sentido, la historia, etc., Hegel ha apostado contra el juego, contra la suerte. Se ha cegado a la posibilidad de su propia apuesta, al hecho de que la suspensión concienzuda del juego (por ejemplo, el paso por la verdad de la certeza en sí mismo y por el señorío como independencia de la conciencia de sí) era ella misma una fase del juego; que el juego **comprende** el trabajo del sentido o el sentido del trabajo, que los comprende no en términos de **saber** sino en términos de **inscripción**: el sentido está **en función** del juego, está inscrito en un lugar dentro de la configuración de un juego que no tiene sentido.

Puesto que en adelante ninguna lógica domina el sentido de la interpretación, puesto que la lógica es una interpretación, se puede, en consecuencia, reinterpretar -contra Hegel- su propia interpretación. Es eso lo que hace Bataille. La reinterpretación es una repetición simulada del discurso hegeliano. En el curso de esta repetición, un apenas perceptible desplazamiento desune todas las articulaciones y encanta todas las soldaduras del discurso imitado. Se propaga un temblor que hace entonces que se resquebraje todo el viejo cascarón.

Efectivamente, si la actitud de Hegel opone a la ingenuidad del sacrificio la conciencia científica, y la disposición sin fin de un pensamiento discursivo, esta conciencia, esta disposición siguen teniendo un punto oscuro: no

¹² M. Foucault habla justamente de una «afirmación no positiva», «Prefacio a la transgresión», ***Critique***, 195 y 196.

se puede decir que Hegel ignorase el «momento» del sacrificio: ese «momento» está incluido, implicado en todo el movimiento de la *Fenomenología*, en donde es la Negatividad de la muerte, en la medida en que el hombre la asume, lo que hace del animal humano un hombre. Pero como no vio que el sacrificio por sí solo daba testimonio de **todo** el movimiento de la muerte, la experiencia final -y propia del Sabio- descrita en el Prefacio de la *Fenomenología* fue ante todo **inicial y universal**; no sabía hasta qué punto tenía razón, con qué exactitud describió el movimiento de la Negatividad [*Hegel, la muerte y el sacrificio*].

Al *redoblar* el señorío, la soberanía no *escapa* a la dialéctica. No se puede decir que aquélla se extraiga de ésta como una pieza que se vuelve independiente, de repente y por decisión, por desgarramiento. Si se separase así la soberanía de la dialéctica, se haría de ella una negación abstracta y se consolidaría la onto-lógica. Lejos de interrumpir la dialéctica, la historia y el movimiento del sentido, la soberanía le da a la economía de la razón su elemento, su medio, sus linderos ilimitativos de sin-sentido. Lejos de suprimir la síntesis dialéctica¹³, la soberanía inscribe a ésta y la hace funcionar en el sacrificio del sentido. Arriesgar la muerte no basta si la puesta en juego no se lanza, como suerte o azar, sino que se invierte como trabajo de lo negativo. Así, pues, la soberanía tiene todavía que sacrificar el señorío, la *presentación* del sentido de la muerte. Perdido para el discurso, el sentido queda entonces absolutamente destruido y consumido. Pues el sentido del sentido, la dialéctica de los sentidos y del sentido, de lo sensible y del concepto, la unidad de sentidos de la palabra *sentido*, a la que Hegel estuvo tan atento¹⁴, ha estado siempre ligada a la posibilidad de la significación discursiva. Al sacrificar el sentido, la soberanía hace que se venga abajo la posibilidad del discurso: no simplemente por medio de una interrupción, una cesura o una herida dentro del discurso (una negatividad abstracta), sino a través de una abertura como esa, por medio de una irrupción que descubre de repente el límite del discurso y el más allá del saber absoluto.

Indudablemente, al «discurso significativo», Bataille opone a veces la palabra poética, extática, sagrada («Pero la inteligencia, el *pensamiento discursivo* del Hombre se han desarrollado en función del trabajo servil. Únicamente la palabra sagrada, poética, limitada al plano de la belleza impotente, conservaba el poder de manifestar la plena soberanía. El sacrificio no es, pues, una manera de ser *soberana, autónoma*, más que en la medida en que no lo conforme el discurso significativo», *Hegel, la muerte y el sacrificio*), pero esa palabra de soberanía no es un discurso *diferente*, otra cadena que se desarrolle al lado del discurso significativo. Sólo hay un discurso, el cual es significativo, y en esto Hegel es insoslayable. Lo poético o lo extático es aquello que *en todo discurso* puede abrirse a la pérdida absoluta de su sentido, al (sin-)fondo de lo sagrado, del sin-sentido, del no-saber o del juego, a la pérdida de conocimiento de la que se despierta mediante una jugada de dados. Lo poético de la soberanía se anuncia en «el momento en que la poesía renuncia al *tema* y al sentido» (*Método de meditación*). Es algo que se limita a anunciarse, pues una vez que se entrega al «juego sin regla» la poesía corre el riesgo de, más que nunca, dejarse domesticar, «subordinar». Este riesgo es propiamente *moderno*. Para evitarlo, la poesía debe ir «acompañada de una afirmación de soberanía», «que dé», dice Bataille en una fórmula admirable, insostenible, que podría servir de título a todo lo que intentamos reunir aquí como la forma y el tormento de su escritura, «el comentario de su ausencia de sentido». Sin lo cual la poesía quedaría, en el peor de los casos, *subordinada*, en el mejor de los casos, *inserta*. Entonces, «la risa, la embriaguez, el sacrificio y la poesía, el mismo erotismo, subsisten en una reserva, autónomos, *insertos* en la esfera, *como unos niños en su casa*. Son, dentro de sus límites, soberanos menores, que no pueden discutir el *dominio* de la actividad» (*ibíd.*). Es ahí, en el intervalo entre la *subordinación*, la *inserción* y la *soberanía*, donde deberían estudiarse las relaciones entre la literatura y la revolución tales como las pensó Bataille en el curso de su explicación con el surrealismo. La aparente ambigüedad de sus juicios acerca de la poesía queda comprendida en la configuración de esos tres conceptos. La imagen poética no está *subordinada* en cuanto que «lleva de lo conocido a lo desconocido»; pero la poesía es «casi por entero poesía caída» en cuanto que retiene, para mantenerse en ellas, las metáforas que ha arrancado, ciertamente, al «dominio servil» pero inmediatamente «rehusado a la ruina interior que es el acceso a lo desconocido». «Es una desgracia no poseer más que ruinas, pero eso no es tampoco no poseer nada, es retener con una mano lo que da la otra»¹⁵: operación todavía hegeliana.

En tanto que manifestación del sentido, el discurso es, pues, la pérdida misma de la soberanía. Así, el servilismo no es más que el deseo del sentido: *proposición* esta con la que se habría confundido la historia de la filosofía; proposición que determina el trabajo como sentido del sentido, y la *téchne* como despliegue de la verdad; proposición que se habría concentrado poderosamente en el momento hegeliano y que Bataille, siguiendo el rastro de Nietzsche, habría llegado a enunciar, habiendo recortado de ahí la denuncia sobre el sin-fondo de un impensable sin-sentido, poniendo en juego mayor finalmente aquella enunciación. El juego menor consiste en seguir atribuyendo un sentido, en el discurso, a la ausencia de sentido¹⁶.

¹³ «De la trinidad hegeliana, suprime el momento de la síntesis» (J.P. Sartre, op. cit.).

¹⁴ Cf. J. Hyppolite, *Logique et existente, Essai sur la logique de Hegel*, p. 28.

¹⁵ *Post-scriptum al suplicio*.

¹⁶ «Sólo lo serio tiene un *sentido*: el juego, que no tiene ninguno, no es serio más que en la medida en que “la ausencia de sentido es también un sentido”, pero siempre extraviado en la noche de un sinsentido indiferente. Lo serio, la muerte y el dolor fundan la verdad obtusa de eso. Pero lo serio de la muerte y del dolor es el servilismo del pensamiento» (*Post-scriptum*, 1953). La unidad de lo serio del sentido, del trabajo, del servilismo, del discurso, etc., la unidad del hombre, del esclavo y de Dios: en esto consistiría, según Bataille, el contenido profundo de la filosofía (hegeliana). No podemos hacer aquí otra cosa sino remitir a los textos más explícitos. A) *La experiencia interior*, p. 105: «En esto, mis esfuerzos recomienzan y deshacen la *Fenomenología* de Hegel. La construcción de Hegel es una filosofía del trabajo, del “proyecto”. El hombre hegeliano -Ser y Dios- culmina al adecuarse al proyecto... El esclavo... accede tras muchos meandros a la cima de lo universal. El único obstáculo a esa manera de ver las cosas (de una profundidad no igualada, por otra parte, en cierto modo inaccesible) es aquello que, dentro del hombre, es irreductible al proyecto: la existencia no-discursiva, la risa, el éxtasis», etc. B) *El culpable*, p. 133: «Al elaborar la filosofía del trabajo, Hegel (es el *Knecht*, el esclavo emancipado, el trabajador, quien se convierte en Dios en la *Fenomenología*) ha suprimido la suerte -y la risa», etc. C) En *Hegel, la muer-*

Las dos escrituras

Estos juicios tendrían que llevarnos al silencio, y yo escribo. Esto no es paradójico en absoluto.

Pero hay que hablar. «La inadecuación de toda palabra..., por lo menos, debe ser dicha»¹⁷, para conservar la soberanía, es decir, en cierto modo, para perderla, para reservar todavía la posibilidad no de su sentido sino de su sin-sentido, para distinguirlo, mediante ese «comentario» imposible, de toda negatividad. Hay que encontrar una palabra que guarde el silencio. Necesidad de lo imposible: decir en el lenguaje -del servilismo- lo que no es servil. «Lo que no es servil es inconfesable... ¡La idea del silencio (que es lo inaccesible) nos desarma! No puedo hablar de una ausencia de sentido sino dándole un sentido que no tiene. El silencio se ha roto puesto que he hablado. Siempre algún *lamma sabachtani* acaba la historia, y grita nuestra impotencia para callarnos: debo dar un sentido a lo que no lo tiene: ¡el ser, finalmente, se nos ofrece como imposible!» (*Método de meditación*). Si la palabra *silencio* es, «entre todas las palabras», la «más perversa o la más poética», es porque, cuando finge que calla el sentido, *dice* el sin-sentido, se desliza y se borra ella misma, no se mantiene, *se calla* ella misma, no como silencio sino como habla. Este deslizamiento traiciona a la vez el discurso y el no-discurso. Es posible que se imponga sobre nosotros, pero también la soberanía puede intervenir ahí para traicionar rigurosamente el sentido en el sentido, el discurso, el discurso. «Hay que encontrar», nos explica Bataille cuando elige «*silencio*» como «ejemplo de palabra deslizante», «palabras» y «objetos» que, de esta manera, «nos hagan deslizar»... (*La experiencia interior*, p. 29). ¿Hacia qué? Sin duda hacia otras palabras, hacia otros objetos que anuncian la soberanía.

Este deslizamiento es arriesgado. Pero orientado de esta manera, lo que arriesga es el sentido, y perder la soberanía en la figura del discurso. Riesgo, *al producir sentido*, de dar razón. A la razón. A la filosofía. A Hegel, que siempre tiene razón desde el momento en que se abre la boca para articular el sentido. Para correr ese riesgo en el lenguaje, para salvar eso que no quiere ser salvado -la posibilidad del juego y del riesgo absolutos- hay que redoblar el lenguaje, recurrir a las astucias, a las estratagemas, a los simulacros¹⁸. A las máscaras: «Lo que no es servil es inconfesable: un motivo de risa, de...: lo mismo pasa con el éxtasis. Lo que no es útil tiene que ocultarse (bajo una máscara)» (*Método de meditación*). Al hablar «en el límite del silencio», hay que organizar una estrategia y «encontrar [palabras] que reintroduzcan -en un punto- el soberano silencio que interrumpe el lenguaje articulado» (*ibíd.*).

En cuanto que excluye el lenguaje articulado, el soberano silencio es, pues, de *una cierta manera*, ajeno a la diferencia como fuente de significación. Parece borrar la discontinuidad, y así es, en efecto, como hay que entender la necesidad del *continuum* al que, sin cesar, apela Bataille, al igual que a la *comunicación*¹⁹. El *continuum* es la experiencia privilegiada de una operación soberana que transgrede el límite de la diferencia discursiva. Pero -y con esto nos acercamos, por lo que se refiere al movimiento de la soberanía, al punto de mayor ambigüedad y de mayor inestabilidad- este *continuum* no es la plenitud del sentido o de la presencia tal como la *enfoca* la metafísica. Esforzándose en dirección al sin-fondo de la negatividad y del gasto, la experiencia del *continuum* es también la experiencia de la diferencia absoluta, de una diferencia que no sería ya la que Hegel pensó con mayor profundidad que ningún otro: diferencia al servicio de la presencia, trabajando en la historia (del sentido). La diferencia entre Hegel y Bataille es la diferencia entre estas dos diferencias. Cabe así despejar el equívoco que podría pesar sobre los conceptos de *comunicación*, de *continuum* o de *instante*. Estos conceptos que *parecen identificarse* como la culminación de la presencia acusan y agudizan la incisión de la diferencia. «Hay un principio fundamental que se expresa como sigue: la “comunicación” no puede tener lugar de un ser pleno e intacto a otro: aquella requiere seres que hayan *puesto en juego* su propio ser, que lo hayan situado en el límite de la muerte, de la nada» (*Sobre Nietzsche*). Y en cuanto al *instante* -modo temporal de la operación soberana- no es un *punto* de presencia plena e inencentada: sino que se desliza y se *sustraer* entre dos presencias; es la diferencia como sustraerse afirmativo de la presencia. Aquél no se ofrece, *se hurta*, se quita él mismo dentro de un movimiento que es a la vez de fractura violenta y de fuga que desaparece. El instante es lo *furtivo*: «El no-saber implica a la vez profunda angustia, pero también supresión de la angustia. Así, resulta posible llevar a cabo furtivamente la experiencia furtiva que llamo experiencia del instante» (*Conferencias sobre el no-saber*).

Hay, pues, que encontrar palabras tales «que reintroduzcan -en un punto- el soberano silencio que interrumpe el lenguaje articulado». Como se trata, según hemos visto, de un cierto *deslizamiento*, lo que hay que encontrar realmente, en no menor medida que la palabra, es el punto, el *lugar en un trazado* en el que una palabra que haya sido cogida de la vieja lengua, justo por estar puesta ahí y quedar afectada por ese movimiento, se ponga a deslizarse y a hacer deslizar todo el discurso. Será necesario imprimir al lenguaje un cierto giro estratégico que, con un movimiento violento y deslizante, furtivo, haga desviarse al viejo cuerpo para poner en relación su sintaxis y su léxico con el silencio mayor. Y más que con el concepto o con el sentido de la soberanía, con el momento privilegiado de la *operación* soberana, «aunque ésta sólo haya tenido lugar una vez».

te y el sacrificio, sobre todo, Bataille muestra mediante qué *deslizamiento* -que habrá precisamente que contrarrestar, en la palabra de soberanía, mediante otro deslizamiento- pierde Hegel «en provecho del servilismo» una soberanía a la que «se aproximó lo más que podía». «La soberanía en la actitud de Hegel procede de un movimiento que revela el *discurso* y que, en el espíritu del Sabio, no se separa nunca de su revelación. Aquélla no puede ser, pues, plenamente soberana: el Sabio, efectivamente, no puede dejar de subordinarla a la finalidad de una Sabiduría que suponga el acabamiento del discurso... Hegel acogió la soberanía como un peso que soltó» (pp. 41 y 42).

¹⁷ *Conferencias sobre el no-saber*.

¹⁸ Cf. la «Discussion sur le péché» en *Dieu vivant*, 4, 1945, y P. Klossowski, «Á propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille» en *Critique*, 195 y 196.

¹⁹ *La experiencia interior*, p. 105 y 213.

Relación absolutamente *única*: de un lenguaje con un silencio soberano que *no tolera ninguna relación*, ninguna simetría con aquello que se inclina y se desliza para ponerse en relación con él. Relación, no obstante, que tiene que poner rigurosamente, *científicamente*, en *sintaxis* normal, significaciones subordinadas y una operación que es la no-relación, que no tiene ninguna significación y que se comporta libremente al margen de la sintaxis. Hay que poner en relación científicamente relaciones con una no-relación, poner en relación un saber con un no-saber. «Aunque la operación soberana sólo haya sido posible una vez, la ciencia que pone en relación los objetos de pensamiento con los momentos soberanos es posible»... (*Método de meditación*). «Comienza entonces, y fundada en el abandono del saber, una reflexión ordenada...» (*Conferencias sobre el no-saber*).

Todo esto resultará tanto más difícil, si no imposible, en cuanto que la soberanía, por no ser el señorío, no puede dominar ese discurso científico a la manera de una arquía o de un principio de responsabilidad. Al igual que el señorío, la soberanía se vuelve ciertamente independiente gracias a la puesta en juego de la vida; ella no se liga a nada, no conserva nada. Pero a diferencia del señorío hegeliano, la soberanía ni siquiera debe querer conservarse a sí misma, recogerse o recoger el beneficio de sí o de su propio riesgo, «ni siquiera se la puede definir como un bien». «Me interesa mucho, pero ¿me interesaría tanto si no tuviese la certeza de que igualmente podría reírme de ella?» (*Método de meditación*). Lo que se pone en juego con esta operación no es, pues, una consciencia de sí, un poder de estar junto a sí, de conservarse y de observarse. No estamos en el elemento de la fenomenología. Cosa que se reconoce en ese primer rasgo -ilegible en la lógica filosófica- de que a la soberanía *no se la domina*. Ni domina en general: ni a otros, ni a las cosas, ni a los discursos, con vistas a la producción del sentido. Ahí está el primer obstáculo para esa ciencia que, según Bataille, tendría que poner en relación sus objetos con los momentos soberanos y que, como toda ciencia, exige el orden, la relación, la diferencia entre lo principal y lo derivado. El *Método de meditación* no disimula el «obstáculo» (es la palabra de Bataille):

No sólo la operación soberana no se subordina a nada, sino que por sí misma nada se le subordina a ella, le es indiferente el resultado que se produzca cualquiera que éste sea; si posteriormente quiero llevar adelante la reducción del pensamiento subordinado al pensamiento soberano, puedo hacerlo, pero a lo que es auténticamente soberano no le preocupa eso, dispone de mí en todo momento de otra manera.

Desde el momento en que la soberanía quisiera subordinar a ella a alguien o algo, se sabe que se dejaría volver a atrapar por la dialéctica, se subordinaría al esclavo, a la cosa y al trabajo. Fracasaría por querer ser victoriosa y por pretender conservar su superioridad. Por el contrario, el señorío se convierte en soberano cuando cesa de temer el fracaso y se pierde como la víctima absoluta de su sacrificio²⁰. El señor y el soberano fracasan, pues, igualmente²¹, y los dos logran su fracaso, el uno dándole sentido por medio del sometimiento a la mediación del esclavo -lo cual es también fracasar por fallar el fracaso- y el otro, fracasando absolutamente, lo cual es a la vez perder el sentido mismo del fracaso al ganar el no-servilismo. Esta diferencia casi imperceptible, que ni siquiera es la simetría de un reverso y un anverso, tendría que regular todos los «deslizamientos» de la escritura soberana. Tiene que *encentrar la identidad* de la soberanía, identidad que *está siempre en cuestión*. Pues la soberanía no tiene identidad, no es *sí, para-sí, de sí, junto a sí*. Para no dominar, es decir, para no someterse, *no debe* subordinarse *nada* (complemento directo), es decir, no debe subordinarse *a nada ni a nadie* (mediación servil del complemento indirecto): tiene que gastarse sin reserva, perderse, perder el conocimiento, perder su memoria, su interioridad; contra la *Erinnerung*, contra la avaricia que se asimila el sentido, tiene que *practicar el olvido*, la *aktive Vergesslichkeit* de la que habla Nietzsche y, última subversión del señorío, no pretender hacerse reconocer.

La renuncia al reconocimiento prescribe y a la vez prohíbe la escritura. Discierne, más bien, *dos escrituras*. Prohíbe aquella que *proyecta* la huella, por medio de la cual, como escritura de señorío, la voluntad quiere conservarse en la huella, hacerse reconocer en ella, y reconstituir su presencia. Escritura también servil, que, en consecuencia Bataille despreciaba. Pero este servilismo despreciado de la escritura no es el que condena la tradición a partir de Platón. Éste se refiere a la escritura servil como *téchne* irresponsable porque en ella desaparece aquel que sostiene el discurso. Bataille se refiere por el contrario al proyecto servil de conservar la vida -el fantasma de la vida- en la presencia. Es verdad que en ambos casos se le teme a una cierta muerte, y habría que meditar sobre esa complicidad. El problema es tanto más difícil porque la soberanía asigna simultáneamente otra escritura: la que produce la huella como huella. Esta no es una huella a no ser que en ella la presencia se sustraiga irremediabilmente, desde su primera promesa, y a no ser que se constituya como la posibilidad de un borrarse absoluto. Una huella imborrable no es una huella. Así pues, habría que reconstruir el *sistema de las proposiciones de Bataille acerca de la escritura* sobre la base de esas dos relaciones -llamémoslas menor y mayor- con la huella.

1. En toda una serie de textos, la renuncia soberana al reconocimiento prescribe borrar lo escrito. Por ejemplo la escritura poética como escritura menor:

Este sacrificio es, aparentemente, imaginario, no tiene consecuencias sangrientas, ni nada parecido. Difiere, no obstante, de la poesía por ser total, por no reservar goce, a no ser por deslizamiento arbitrario, que no se puede mantener, o por abandonarse a la risa. Si por azar deja una supervivencia, es una que se olvida de sí misma, como tras la cosecha la flor de los campos. Este extraño sacrificio que supone un último estado de megalomanía -sentimos que nos convertimos en Dios- tiene sin embargo consecuencias ordinarias en un caso: si el goce se sustrae por deslizamiento y la megalomanía no se consume enteramente, quedamos condenados a hacernos

²⁰ Cf. por ejemplo *La experiencia interior* (p. 196)... «el sacrificador... sucumbe y se pierde con su víctima», etc.

²¹ «La soberanía, por otra parte, es el objeto que se sustrae siempre, que nadie ha aprehendido, que nadie aprehenderá... En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel, persiguiendo esa dialéctica del *amo* (del señor, del soberano) y del *esclavo* (del hombre sometido al trabajo), que está en el origen de la teoría comunista de la lucha de clases, lleva al esclavo al triunfo, pero su aparente soberanía no es entonces más que la voluntad autónoma del servilismo; la soberanía no retiene para sí misma más que el reino del fracaso» («Genet», en *La literatura y el mal*).

«reconocer», a querer ser un Dios para la masa; condición favorable a la locura, y a ninguna otra cosa... Si se llega hasta el final, hay que borrar, hay que soportar la soledad, sufrirla duramente, renunciar a ser **reconocido**: estar ahí como ausente, insensato, sufrir sin voluntad y sin esperanza, estar en otra parte. Al pensamiento (a causa de lo que éste lleva en su fondo) hay que enterrarlo vivo. Yo lo hago público sabiendo de antemano que queda ignorado, debiendo serlo... Yo no puedo, él no puede conmigo, sino hundirse en ese punto en el sin-sentido. El pensamiento lleva a la ruina y su destrucción es incomunicable a la masa, se dirige a los menos débiles [**Post-scriptum al suplido**].

o también:

La operación soberana **involucra** estos desarrollos: son los residuos de una huella dejada en la memoria y de las funciones que subsisten, pero en tanto que tiene lugar es indiferente y se burla de estos residuos [**Método de meditación**].

o también:

La supervivencia de la cosa escrita es la de la momia [**El culpable**].

2. Pero hay una escritura soberana que debe, por cf contrario, interrumpir la complicitad servil de la palabra y del sentido.

Escribo para anular en mí mismo un juego de operaciones subordinadas [**Método de meditación**].

La puesta en juego, la que excede al señorío, es, pues, el **espacio de la escritura**; aquélla se juega entre la escritura menor y la escritura mayor, ambas ignoradas por el señor, ésta más que aquélla, este juego más bien que aquél («Para el señor el juego no era nada, ni menor ni mayor»). **Conferencias sobre el no-Saber**.

¿Por qué el simple espacio de la escritura?

La soberanía es absoluta cuando se absuelve de toda relación y se mantiene en la noche de lo secreto. El **continuum** de la comunicación soberana tiene como elemento esta noche de la diferencia secreta. No se entendería nada si se creyese que hay alguna contradicción entre esos dos requisitos. A decir verdad, no se entendería más que lo que se entiende en la lógica del señorío filosófico: para la que, por el contrario, hay que reconciliar el deseo de reconocimiento, la ruptura del secreto, el discurso, la colaboración, etc., con la discontinuidad, la articulación, la negatividad. La oposición de lo continuo y lo discontinuo queda desplazada constantemente desde Hegel a Bataille.

Pero este desplazamiento no puede transformar el núcleo de los predicados. Todos los atributos vinculados a la soberanía están tomados de la lógica (hegeliana) del señorío. No podemos, Bataille no podía ni debía disponer de ningún otro concepto, ni siquiera de ningún otro signo, de ninguna otra unidad de la palabra y el sentido. Ya el signo «soberanía» en su oposición al servilismo, procede del mismo fondo que el de señorío. Si se toma aquel signo al margen de su funcionamiento, en nada se distinguirá de éste. Se podría incluso abstraer, en el texto de Bataille, toda una zona por la que la soberanía queda presa dentro de una filosofía clásica del **sujeto** y sobre todo dentro de ese **voluntarismo**,²² que Heidegger ha mostrado que seguía confundiendo, en Hegel y en Nietzsche, con la esencia de la metafísica.

Como no puede ni debe inscribirse en el núcleo del concepto mismo (pues lo que se ha descubierto aquí es que no hay núcleo de sentido, átomo conceptual, sino que el concepto se produce en el tejido de las diferencias), el espacio que separa la lógica de señorío y, si se quiere, la no-lógica de soberanía, tendrá que inscribirse en el encadenamiento o el funcionamiento de una escritura. **Esta** escritura -mayor- se llamará **escritura** porque **excede** el logos (del sentido, del señorío, de la presencia, etc.). En esta escritura -a la que aspiraba Bataille- los **mismos** conceptos, permaneciendo aparentemente sin cambiar en sí mismos, sufrirán una mutación de sentido, o más bien quedarán afectados, aunque parezcan impasibles, por la pérdida de sentido hacia la que se deslizan y en la que se hunden desmesuradamente. Estar ciego ante esa rigurosa precipitación, ante ese despiadado sacrificio de los conceptos filosóficos, seguir leyendo el texto de Bataille, interrogándolo, juzgándolo **en el interior** del «discurso significativo» es, tal vez, entender algo, es, con seguridad, no leerlo. Cosa que siempre puede hacerse -¿y acaso no se ha hecho?- a veces con mucha agilidad, con muchos recursos, y con seguridades filosóficas. No leer es en este caso ignorar la necesidad formal del texto de Bataille, de su fragmentación peculiar, de su relación con relatos cuya aventura no se yuxtapone simplemente a unos aforismos o a un discurso «filosófico» que borre sus significantes ante su contenido significado. A diferencia de la lógica tal como a ésta se la comprende en su concepto clásico, a diferencia incluso del **Libro** hegeliano, cuestión esta que Kojève había convertido en su tema la escritura de Bataille no tolera en su instancia mayor la distinción de la forma y del contenido²³. Y en eso reside el que sea escritura; y requerida por la soberanía.

Esta escritura -y, sin preocupación didáctica, tal es el ejemplo que nos da, por lo que aquí y hoy estamos interesados- se pliega para encadenar los conceptos clásicos en lo que éstos tienen de inevitable («No he podido evitar el expresar mi pensamiento en un modo filosófico. Pero no me dirijo a los filósofos.» **Método de meditación**), de tal manera que sigan obedeciendo aparentemente, por un cierto giro, a su ley habitual, pero relacionándose en un cierto punto con el momento de la soberanía, con la pérdida absoluta de su sentido, con el gasto sin reserva, con lo que ni siquiera puede llamarse ya negatividad o pérdida de sentido más que por su aspecto filosófico; con un sin-sentido, pues, que está más

²² Tomadas al margen de su sintaxis general, de su escritura, ciertas proposiciones ponen de manifiesto, efectivamente, el voluntarismo, toda una filosofía de la actividad **operante** de un sujeto. La soberanía es **operación práctica** (cf. por ejemplo las **Conferencias sobre el no-saber**, p. 14). Pero sería tanto como no **leer** el texto de Bataille el no tejer esas proposiciones en la trama general que las deshace al encadenarlas o al inscribirlas en sí misma. Así, una página más adelante: «Y no basta con decir: del momento soberano no se puede hablar sin alterarlo, sin alterarlo en tanto que verdaderamente soberano. Tanto incluso como el hablar de ello, es contradictorio **buscar** esos movimientos. En el momento en que buscamos algo, sea lo que sea, no vivimos soberanamente, estamos subordinando el momento presente a un momento futuro, que habrá de seguirle. Alcanzaremos, quizás, el momento soberano tras nuestro esfuerzo y es posible, efectivamente, que sea necesario un esfuerzo, pero entre el tiempo del esfuerzo y el tiempo soberano, hay obligatoriamente un corte, e incluso podría decirse un abismo».

²³ El estudio de Sartre ya citado articula su primera y su segunda parte en el gozne de esta proposición: «Pero la forma no lo es todo: veamos el contenido».

allá del sentido absoluto, más allá de la clausura o del horizonte del saber absoluto. Arrastrados en ese deslizamiento calculado²⁴, los conceptos se convierten en no-conceptos, son impensables, se hacen *insostenibles* («Introduzco conceptos insostenibles.» *El pequeño*). El filósofo se vuelve ciego ante el texto de Bataille porque sólo es filósofo a causa de ese deseo indestructible de sostener, de *mantener* contra el deslizamiento la certeza de sí y la seguridad del concepto. Para él, el texto de Bataille está cogido en la trampa: es, en el sentido primero de la palabra, un *escándalo*.

La transgresión del sentido no es el acceso a la *identidad* inmediata e indeterminada de un sin-sentido, ni a la posibilidad de *mantener* el sin-sentido. Habría que hablar más bien de una *epoché* de la época del sentido, de un poner entre paréntesis -escrito- que suspende la época del sentido: lo contrario de una *epoché* fenomenológica; ésta se lleva a cabo *en nombre de y con vistas* al sentido. Es una reducción que nos repliega hacia el sentido. La transgresión soberana es una reducción de esta reducción: no reducción al sentido sino reducción del sentido. Al mismo tiempo que a la *Fenomenología del espíritu*, esta transgresión excede a la fenomenología en general, en sus desarrollos más modernos. (Cf. *La experiencia interior*, p. 19).

¿*Dependerá* esta nueva escritura de la instancia soberana? ¿*Obedecerá* a sus imperativos? ¿Se subordinará a aquello que (se diría que por esencia, si la soberanía tuviese una esencia) no subordina nada a ella? En lo más mínimo, y ahí está la paradoja peculiar de la relación entre el discurso y la soberanía. Poner en relación la escritura mayor con la operación soberana es instituir una relación en la forma de la no-relación, inscribir la ruptura en el texto, poner la cadena del saber discursivo en relación con un no-saber que no sea un momento de aquél, con un no-saber absoluto sobre cuyo sin-fondo se retiren la ocasión o la apuesta del sentido, de la historia y de los horizontes de saber absoluto. La inscripción de esa relación será «científica» pero la palabra ciencia sufre entonces una alteración radical, tiembla, sin perder nada de su normatividad específica, por el simple hecho de ponerse en relación con un no-saber absoluto. No se la podrá llamar ciencia más que dentro de la clausura transgredida, pero habrá que hacerlo entonces respondiendo a todas las exigencias de esa denominación. El no-saber que exceda a la ciencia misma, el no-saber que *sepa* dónde y cómo exceder a la ciencia *misma* no se podrá calificar científicamente («¿Quién sabrá nunca qué es no saber nada?», *El pequeño*). Eso no será un no-saber determinado, circunscrito por la historia del saber como una figura atrapada en la dialéctica (y dando pie a ésta), sino el exceso absoluto de toda *episteme*, de toda filosofía y de toda ciencia. Sólo una *postura doble* puede pensar esa relación única: aquélla no consiste ni en «cientificismo» ni en «misticismo»²⁵.

Reducción afirmativa del sentido más bien que posición de sin-sentido, la soberanía no es, pues, el *principio* o el *fundamento* de esta inscripción. No-principio y no-fundamento, aquélla se sustrae definitivamente a la espera de una arca tranquilizadora, de una condición de posibilidad o de un trascendental del discurso. Aquí no hay ya preliminares filosóficas. El *Método de meditación* nos enseña (p. 73) que el itinerario disciplinado de la escritura debe conducirnos rigurosamente al punto en que ya no hay método ni meditación, en que la operación soberana rompe con éstos porque no se deja condicionar por nada de lo que la precede o incluso la prepara. Del mismo modo que no pretende ni aplicarse, ni propagarse, ni perdurar, ni ser enseñada (y es también por eso por lo que, según la expresión de Blanchot, su autoridad se expía), del mismo modo que no aspira al reconocimiento, igualmente tampoco tiene ella ningún gesto de reconocimiento para la labor discursiva y previa de la que sin embargo no podría prescindir. La soberanía debe ser ingrata. «Mi soberanía [...] no me agradece nada mi trabajo» (*Método de meditación*). La preocupación concienzuda por los preliminares es justamente filosófica y hegeliana.

No es menos decisiva la crítica que le dirigía Hegel a Schelling (en el prefacio de la *Fenomenología*). Los trabajos preliminares de la operación no están al alcance de una inteligencia no preparada (como dice Hegel: sería igualmente insensato, si no es uno zapatero, fabricar unos zapatos). Sin embargo, estos trabajos, por el modo de aplicación que les corresponde, inhiben la operación soberana (el ser que va lo más lejos que puede). Precisamente el carácter soberano exige el rechazo de someter la operación a la condición de los preliminares. La operación sólo tiene lugar si surge su urgencia: si ésta surge, ya no hay tiempo para proceder a trabajos cuya esencia es estar subordinados a fines exteriores a ellos, no ser fines ellos mismos [*Método de meditación*].

Pero si se tiene en cuenta que Hegel es sin duda el primero en haber demostrado la unidad ontológica del método y la historicidad, hay que concluir realmente que lo *excedido* por la soberanía no es sólo el «sujeto» (*Método de meditación*, p. 75), sino la historia misma. No es que se vuelva, de forma clásica y pre-hegeliana, a un sentido ahistórico que constituiría una figura de la *Fenomenología del espíritu*. La soberanía transgrede el conjunto de la historia del sentido y del sentido de la historia, del proyecto de saber que siempre los ha soldado oscuramente. El no-saber es entonces ultrahistórico²⁶ pero sólo por haber tomado nota del acabamiento de la historia y de la clausura del saber absoluto, por haberlos tomado en serio, y traicionado después, excediéndolos o simulándolos en el juego²⁷.

En esta simulación, conservo o anticipo el conjunto del saber, no me limito ni a un saber ni a un no-saber determinados, abstractos, me absuelvo del saber absoluto, volviéndolo a poner como tal en su sitio, situándolo e inscribiéndolo

²⁴ «Uso resbaladizo, pero vigilante, de las palabras», dice Sollers «Sobre grandes irregularidades de lenguaje» en *Critique*, 195 y 196.

²⁵ Una de las tesis esenciales del estudio de Sartre (*Un nuevo místico*) es también la acusación de científicismo, conjugada con la de misticismo («Es también el científicismo lo que va a falsear todo el pensamiento de M. Bataille»).

²⁶ El no-saber sólo es histórico, como advierte Sartre («... el no-saber es esencialmente histórico puesto que no se lo puede designar sino como una cierta experiencia que ha tenido un cierto hombre en una cierta fecha») en el aspecto discursivo, económico, subordinado, que se muestra, y se deja, precisamente, *designar* en la clausura tranquilizadora del saber. El «relato edificante» -así es como Sartre califica inmediatamente después *la experiencia interior*- queda, por el contrario, del lado del saber, de la historia y del sentido.

²⁷ Acerca de la operación que consiste en *imitar el saber absoluto*, al término de la cual «una vez alcanzado el no-saber, el saber absoluto no es ya más que un conocimiento entre otros», cf. en *La experiencia interior*, pp. 73 sq. y sobre todo pp. 138 sq., los importantes desarrollos que les dedica al modelo cartesiano («un suelo firme en el que todo descansa») y al modelo hegeliano («la circularidad») del saber.

en un espacio que ya no domina. La escritura de Bataille pone, pues, en relación todos los semantemas, es decir, todos los filosofemas, con la operación soberana, con la consumación sin retorno de la totalidad del sentido. Bebe, para agotarlo, del recurso del sentido. Con una audacia minuciosa, reconocerá la regla constitutiva de aquello que debe, eficazmente, económicamente, desconstituir.

Procediendo así de acuerdo con las vías de lo que Bataille llama la *economía general*.

La escritura y la economía generales

La escritura de soberanía está conforme con la economía general al menos por dos rasgos: 1. es una ciencia, 2. pone en relación sus objetos con la destrucción sin reserva del sentido.

Método de meditación anuncia así La parte maldita:

La ciencia que pone en relación los objetos del pensamiento con los momentos soberanos no es, de hecho, sino una *economía general*, que enfoca el sentido de estos objetos, unos en relación con otros, y finalmente en relación con la pérdida de sentido. La cuestión de esta *economía general* se sitúa en el plano de la *economía política*, pero la ciencia designada con ese nombre no es más que una economía restringida (a los valores mercantiles). Aquí se trata del problema esencial para la ciencia que trata del uso de las riquezas. La *economía general* pone en evidencia, en primer lugar, que se producen excedentes de energía, que, por definición no pueden ser utilizados. La energía excedente no puede hacer otra cosa sino perderse sin la menor finalidad, en consecuencia sin ningún sentido. Es esa pérdida inútil, insensata, lo que *es* la soberanía²⁸.

En cuanto escritura científica, la economía general no es, ciertamente, la soberanía misma. No hay, por otra parte, soberanía *misma*. La soberanía disuelve los valores de sentido, de verdad, de *aprehensión-de-la-cosa-misma*. Justo por eso el discurso que ella inaugura o que se relaciona con ella no es, sobre todo, verdadero, veraz o «sincero»²⁹. La soberanía es lo imposible, así pues, *no es, es*, Bataille escribe la palabra en cursiva, «esta pérdida». La escritura de soberanía pone el discurso *en relación* con el no-discurso absoluto. Como la economía general, no es la pérdida de sentido, sino, acabamos de leerlo, «relación con la pérdida de sentido». Abre la cuestión del sentido. No describe el no-saber, lo cual es lo imposible, sino sólo los efectos del no-saber. «... Del no-saber mismo, sería imposible hablar, en definitiva, mientras que podemos hablar de sus efectos...»³⁰

No se vuelve por ello al orden habitual de la ciencia cognoscitiva. *La escritura de soberanía no es ni la soberanía en su operación ni el discurso científico corriente*. Éste tiene como *sentido* (como contenido discursivo y como dirección) la relación orientada de lo desconocido con lo conocido o con lo cognoscible, con lo ya desde siempre conocido o con el conocimiento anticipado. Aunque la escritura general tenga también un sentido, *como no es más que relación* con el sin-sentido, ese orden se invierte. La relación con la posibilidad absoluta del conocimiento queda en suspenso. Lo conocido se pone en relación con lo desconocido, el sentido con el sin-sentido. «Este conocimiento, que se podría llamar liberado (pero que prefiero designar neutro) es el uso de una función desligada (liberada) del servilismo de la que aquél procede: la función ponía en relación lo desconocido con lo conocido (con lo sólido), mientras que a partir del momento en que se desliga, pone en relación lo conocido con lo desconocido» (*Método de meditación*). Movimiento meramente esbozado, como hemos visto, en la «imagen poética».

No es que la fenomenología del espíritu, que procedía en el horizonte del saber absoluto o de acuerdo con la circularidad del Logos, quede de esta manera *invertida*. En lugar de ser simplemente invertida, es comprendida: no comprendida por la comprensión cognoscitiva sino inscrita, con sus horizontes de saber y sus figuras de sentido, en la abertura de la economía general. Ésta los pliega para relacionarse no con el fundamento sino con el abismo sin-fondo del gasto, no con el *telos* del sentido sino con la destrucción *indefinida* del valor. La ateología de Bataille es también una a-teología y una a-escatología. Incluso en su discurso, que hay que distinguir ya de la afirmación soberana, esta ateología no procede sin embargo de acuerdo con las vías de la teología negativa, vías que no podían dejar de fascinar a Bataille pero que reservaban quizás todavía, más allá de todos los predicados rechazados, e incluso «más allá del ser», una «supra-esencialidad»³¹; más allá de las categorías del ente, un ente supremo y un sentido indestructible. Quizás: pues con

²⁸ Se cometería un burdo error si se interpretasen estas proposiciones en un sentido «reaccionario». El consumo de la energía excedente por parte de una clase determinada no es el consumo destructor del sentido; aquél es la reapropiación significativa de una plusvalía en el espacio de la economía restringida. La soberanía es, desde este punto de vista, absolutamente revolucionaria. Pero lo es también en relación con una revolución que simplemente reorganizase el mundo del trabajo y redistribuyese los valores en el espacio del sentido, es decir, una vez más, de la economía restringida. La necesidad de este último movimiento -que sólo ha sido advertida débilmente, aquí y allá, por Bataille (por ejemplo en *La parte maldita*, cuando evoca el «radicalismo de Marx» y «el sentido revolucionario que Marx ha formulado soberanamente») y que ha quedado casi siempre confundida a causa de aproximaciones coyunturales (por ejemplo, en la quinta parte *La parte maldita*)- es una necesidad rigurosa pero como una fase en la estrategia de la economía general.

²⁹ La escritura de soberanía no es ni verdadera ni falsa, ni veraz ni insincera. Es puramente ficticia, en un sentido de esta palabra ante el que fallan las oposiciones clásicas de lo verdadero y lo falso, de la esencia y la apariencia. Aquella escritura se sustrae a toda cuestión teórica o ética. Simultáneamente se ofrece bajo el aspecto menor por el que, dice Bataille, se junta con el trabajo, el discurso, el sentido. («Lo que me obliga a escribir, imagino, es el miedo de volverme loco». *Sobre Nietzsche*.) Acerca de este aspecto cabe preguntarse, y es lo más fácil y lo más legítimo del mundo, si Bataille es «sincero». Eso es lo que hace Sartre: «He aquí, pues, esta invitación a perdernos, sin cálculo, sin contrapartida, sin salvación. ¿Es sincera?». Más adelante: «Pues, finalmente, M. Bataille escribe, ocupa un puesto en la Bibliothèque Nationale, lee, hace el amor, come».

³⁰ *Conferencias sobre el no-saber*. Los objetos de la ciencia son entonces «efectos» del no-saber. Efectos de sin-sentido. Así, por ejemplo, Dios, en cuanto objeto de la teología. «Dios es, así, un efecto del no-saber» (*ibid.*).

³¹ Cf. por ejemplo Meister Eckhart. El movimiento negativo del discurso sobre Dios es sólo una fase de la onto-teología positiva. «Dios no tiene nombre... Si digo que Dios es un ser, eso no es verdad; es un ser por encima del ser y una negación supraesencial» (*Renovamini spiritu mentis vestrae*). Eso era sólo un giro o un desvío de lenguaje para la onto-teología: «Cuando he dicho que Dios

esto nos estamos refiriendo a límites, y a las mayores audacias, del discurso en el pensamiento occidental. Podríamos mostrar que las distancias y las proximidades no difieren entre ellas.

Puesto que pone en relación la serie de las figuras de la fenomenalidad con un saber del sentido que ya desde siempre está anunciado, la fenomenología del espíritu (y la fenomenología en general) corresponde a una economía restringida; restringida a los valores mercantiles, cabría decir retomando los términos de la definición, «ciencia que trata del uso de las riquezas», limitada al sentido y al valor constituido de los objetos, a su *circulación*. La *circularidad* del saber absoluto no dominaría, no comprendería más que esta circulación, el *círculo del consumo reproductor*. La producción y la destrucción absolutas del valor, la energía excedente en cuanto tal, aquella que «no puede hacer otra cosa que perderse sin la menor finalidad, en consecuencia sin ningún sentido» todo eso escapa a la fenomenología como economía restringida. Ésta sólo puede determinar la diferencia y la negatividad como aspectos, momentos o condiciones del sentido: como trabajo. Ahora bien, el sin-sentido de la operación soberana no es ni lo negativo ni la condición del sentido, incluso si es *también* eso e incluso si así lo deja entender su nombre. No es una reserva de sentido. Se mantiene más allá de la oposición de lo positivo y de lo negativo pues el acto de consumir, aunque induzca a perder el sentido, no es lo *negativo* de la presencia, conservada u observada en la *verdad* de su sentido (del *bewahren*). Una ruptura como esa de simetría debe propagar sus efectos en toda la cadena del discurso. Los conceptos de la escritura general no llegan a ser *leídos* más que bajo la condición de ser deportados, desplazados fuera de las alternativas de simetría en las que sin embargo parecen atrapados y en las que deben, de una cierta manera, quedar también retenidos. La estrategia maneja ese estar cogido y esa deportación. Por ejemplo, si se tiene en cuenta este *comentario del sin-sentido*, lo que entonces *se indica*, en la clausura de la metafísica, como no-valor, *remite* más allá de la oposición del valor y el no-valor, más allá del concepto mismo de valor, como igualmente del concepto de sentido. Aquello que, para sacudir la seguridad del saber discursivo, *se indica* como místico, *remite* más allá de la oposición de lo místico y de lo racional³². Bataille no es, sobre todo, un nuevo místico. Lo que *se indica* como experiencia interior no es una experiencia puesto que no se pone en relación con ninguna presencia, con ninguna plenitud, sino sólo con lo imposible que aquélla «prueba» en el suplicio. Esta experiencia no es, sobre todo, interior: si parece serlo por no estar en relación con ninguna otra cosa, con ningún exterior, a no ser en el modo de la no-relación, del secreto y la ruptura, también está, por otro lado, enteramente *expuesta* -al suplicio- desnuda, abierta hacia afuera, sin reserva ni fuero interno, profundamente superficial.

Se podrían someter a este esquema todos los conceptos de la escritura general (los de ciencia, de materialismo, de inconsciente, etc.). Los predicados no están ahí para *querer-decir* algo, para enunciar o significar, sino para hacer deslizar el sentido, para denunciarlo o para eludirlo. Esta escritura no produce necesariamente nuevas unidades conceptuales. Sus conceptos no se distinguen necesariamente de los conceptos clásicos por rasgos marcados en la forma de predicados esenciales sino por diferencias cualitativas de fuerza, de altura, etc., que a su vez sólo se las califica así metafóricamente. Se conservan los nombres de la tradición pero quedan afectados por diferencias entre lo *mayor* y lo *menor*, lo *arcaico* y lo *clásico*³³, etc. Esa es la única manera de marcar, en el discurso, lo que separa el discurso de su excedente.

Sin embargo la escritura dentro de la que operan estas estratagemas no consiste en subordinar unos momentos conceptuales a la totalidad de un sistema donde al fin adquirirían sentido. No se trata de subordinar los deslizamientos, las diferencias del discurso y el juego de la sintaxis al conjunto de un discurso anticipado. Al contrario. Si el juego de la diferencia es indispensable para leer convenientemente los conceptos de la economía general, si hay que reinscribir cada noción en la ley de su deslizamiento y ponerla en relación con la operación soberana, no se debe sin embargo convertir ésta en el momento subordinado de una estructura. La lectura de Bataille debe pasar entre esos dos escollos. Dicha lectura no deberá aislar las nociones como si éstas fuesen su propio contexto, como si se pudiese entender inmediatamente en su contenido lo que *quieren decir* palabras como «experiencia», «interior», «mística», «trabajo», «material», «soberano», etc. En este caso el fallo consistiría en considerar como inmediatez de lectura el estar ciego ante una cultura tradicional que se ofrecería como el elemento natural del discurso. Pero a la inversa, no se debe someter la atención contextual y las diferencias de significación a un *sistema del sentido*, que permita o que prometa un dominio formal absoluto. Eso equivaldría a borrar el exceso del sin-sentido y recaer en la clausura del saber: una vez más, no leer a Bataille.

no era un ser y que estaba por encima del ser, no por eso le he discutido el ser, al contrario, le he atribuido un ser más elevado» (*Quasi stella matutina*). El mismo movimiento en el Pseudo-Dionisio Areopagita.

³² Para definir el punto en que se separa de Hegel y de Kojève, Bataille precisa lo que entiende por «misticismo consciente», «más allá del misticismo clásico»: «El místico ateo, *consciente de sí*, consciente de tener que morir y desaparecer, viviría, como Hegel dice *evidentemente a propósito de sí mismo*, “en el desgarramiento absoluto”; pero, para aquél, sólo se trata de un período: en contra de Hegel ese místico no conseguiría salirse de ese desgarramiento, “contemplando lo Negativo realmente de frente”, pero sin poder nunca trasponerlo en Ser, rehusándose a hacerlo y manteniéndose en la ambigüedad» (*Hegel, la muerte y el sacrificio*).

³³ De nuevo aquí, cuenta más la diferencia que el contenido de los términos. Y hay que combinar esas dos series de oposiciones (mayor/menor, arcaica/clásica) con la que habíamos destacado más arriba a propósito de lo poético (no-subordinación soberana/inserción/subordinación). A la soberanía arcaica, «que parece realmente haber implicado una especie de impotencia» y que, en cuanto soberanía «auténtica», se rehúsa al «ejercicio del poder» (el señorío avasallador), Bataille opone «la idea clásica de soberanía», que «se liga a la de mandato» y que por consiguiente detenta todos los atributos que le son rehusados, *bajo la misma palabra*, a la operación soberana (subjetividad libre, victoriosa, consciente de sí, reconocida, etc.), así pues, mediatizada y desviada de sí, que vuelve a sí por haberse desviado de sí mediante el trabajo del esclavo). Pero Bataille muestra que las «posiciones mayores» de la soberanía pueden, tanto como las menores, quedar «insertas en la esfera de la actividad» (*Método de meditación*).

La diferencia entre lo mayor y lo menor es, pues, sólo análoga a la diferencia entre lo arcaico y lo clásico. Y ni una ni otra deben entenderse de modo clásico o menor. Lo arcaico no es lo originario o lo auténtico, determinado por el discurso filosófico. Lo mayor no se opone a lo menor como lo grande a lo pequeño, lo alto a lo bajo. En «Viejo topo» (artículo inédito, rechazado por *Bifurs*), las oposiciones de lo alto y lo bajo, de todas las significaciones basadas en *sobre* (sobrerreal o surreal, superhombre, etc.) y en *sub* (subterráneo, etc.), del águila imperialista y del topo proletario, se examinan en todas las posibilidades de sus trasposiciones.

De nuevo en este punto, el diálogo con Hegel es decisivo. Un ejemplo: Hegel y, a continuación de él, cualquiera que se haya instalado en el elemento seguro del discurso filosófico, habrían sido incapaces de leer, en su deslizamiento regulado, un signo como el de «experiencia». Sin explicarse más al respecto, Bataille observa en *El erotismo*: «En el espíritu de Hegel, lo que es inmediato es malo, y con toda seguridad Hegel habría referido lo que yo llamo experiencia a lo inmediato». Ahora bien, si, en sus momentos mayores, la experiencia interior rompe con la mediación, no por ello es inmediata, sin embargo. No goza de una presencia absolutamente próxima y, sobre todo, no puede, como sí puede el inmediato hegeliano, entrar en el movimiento de la mediación. Tal como éstas se presentan en el elemento de la filosofía, como en la lógica o la fenomenología de Hegel, la inmediatez y la mediatez están *igualmente* «subordinadas». Justo por ese motivo pueden pasar la una a la otra. Así pues, la operación soberana pone en suspenso también la subordinación en la forma de la inmediatez. Para comprender que, en tal caso, aquélla no entra en el trabajo ni en la fenomenología, hay que salir del logos filosófico y pensar lo impensable. ¿Cómo transgredir a la vez lo mediato y lo inmediato?

¿Cómo exceder la «subordinación» al sentido del logos (filosófico) en su totalidad? *Quizás* mediante la escritura mayor: «Escribo para anular dentro de mí un juego de operaciones subordinadas (en resumidas cuentas, es superfluo)» (*Método de meditación*). Sólo *quizás*, y «en resumidas cuentas, es superfluo», pues esta escritura no debe asegurarnos de nada, no nos da ninguna certeza, ningún resultado, ningún beneficio. Es absolutamente aventurada, es una ocasión y no una técnica.

La transgresión de lo neutro y el desplazamiento de la «Aufhebung»

Más allá de las oposiciones clásicas, ¿es la escritura de soberanía blanca o neutra? Cabría pensarlo puesto que no puede enunciar nada sino en la forma de *ni esto, ni aquello*. ¿No reside ahí una de las afinidades entre el pensamiento de Bataille y el de Blanchot? ¿Y no nos propone Bataille un conocimiento neutro? «Este conocimiento, que se podría llamar liberado (pero que prefiero designar neutro) es el uso de una función desligada (liberada) del servilismo de la que aquél procede..., pone en relación lo conocido con lo desconocido» (ya citado).

Pero aquí hay que considerar atentamente que no es la operación soberana sino el conocimiento discursivo lo que es *neutro*. La neutralidad tiene una esencia negativa (*ne-uter*), es el aspecto negativo de una transgresión. La soberanía no es neutra, por más que ella neutralice, *en su discurso*, todas las contradicciones o todas las oposiciones de la lógica clásica. La neutralización se produce en el conocimiento y en la sintaxis de la escritura, pero se pone en relación con una afirmación soberana y transgresiva. La operación soberana no se contenta con neutralizar *en el discurso* las oposiciones clásicas, sino que transgrede en la «experiencia» (entendida como experiencia mayor) la ley o las prohibiciones que forman sistema con el discurso, *e incluso con el trabajo de neutralización*. Veinte páginas después de haber propuesto un «conocimiento neutro»: «¿Establezco la posibilidad de un conocimiento neutro?, mi soberanía lo acoge en mí igual que canta el pájaro, y no me agradece nada mi trabajo».

Tampoco es la destrucción del discurso una simple neutralización que borra. Aquélla multiplica las palabras, las precipita unas contra otras, las sume también en una sustitución sin fin y sin fondo, cuya única regla es la afirmación soberana del juego al margen del sentido. No la reserva o la suspensión, el murmullo infinito de una palabra blanca que borra las huellas del discurso clásico, sino una especie de potlatch de los signos, que quema, que consume, que despilfarrará las palabras en la afirmación alegre de la muerte: un sacrificio y un desafío³⁴. Así, por ejemplo:

Anteriormente designé la operación soberana con los nombres de *experiencia interior* o de punto *extremo de lo posible*. Ahora la designo con el nombre de *meditación*. Cambiar de palabra supone el fastidio de emplear alguna palabra, cualquiera que sea (*operación soberana* es el más fastidioso de todos los nombres; en algún sentido *operación cómica* sería menos engañoso); prefiero *meditación* pero tiene una apariencia piadosa [*Método de meditación*].

¿Qué ha ocurrido aquí? En definitiva no se ha dicho nada. No ha quedado fijado ningún término; la cadena no descansa en nada; ninguno de los conceptos satisface lo que se pide, todos se determinan unos a otros y, al mismo tiempo, se destruyen o se neutralizan. Pero se ha *afirmado* la regla del juego o más bien el juego como regla; y la necesidad de transgredir el discurso y la negatividad del fastidio (de emplear alguna palabra, cualquiera que sea, en la tranquilizadora identidad de un sentido).

Pero esta transgresión del discurso (y por consiguiente de la ley en general, pues el discurso sólo se plantea planteando la norma o el valor de sentido, es decir, el elemento de la legalidad en general) debe, como toda transgresión, conservar y confirmar de alguna manera aquello que ella excede³⁵. Es la única manera de afirmarse *como transgresión* y de acceder así a lo sagrado que «se ofrece en la violencia de una infracción». Ahora bien, al describir en *El erotismo* «la experiencia contradictoria de la prohibición y de la transgresión», Bataille añade una nota a la frase siguiente: «Pero la transgresión difiere de “retorno a la naturaleza”: aquélla levanta la prohibición sin suprimirla». Esta es la nota: «Es inútil insistir en el carácter hegeliano de esta operación, que responde al momento de la dialéctica que se expresa en el término alemán intraducible *aufheben* (superar manteniendo)».

¿Es realmente «inútil insistir»? ¿Se puede, como dice Bataille, comprender el movimiento de transgresión bajo el concepto hegeliano de *Aufhebung*, que hemos visto que representaba la victoria del esclavo y la constitución del sentido?

³⁴ «El juego no es nada más que un desafío abierto y sin reserva a lo que se opone al juego» (Nota al margen de esa *Teoría de la religión* inédita que Bataille proyectaba también titular «Morirse de risa y reírse de muerte»).

³⁵ «Gesto... irreductible a la lógica clásica... y para el que parece que no hay ninguna lógica que esté constituida», dice Sollers en «El techo», que empieza desenmascarando *en su sistema* todas las formas de la pseudo-transgresión, las figuras sociales e históricas en las que puede leerse la complicidad entre «aquel que vive sin discutir bajo el efecto de la ley y aquel para quien la ley no es nada». En este último caso, la represión está simplemente «redoblada». «El techo, ensayo de lectura sistemática», en *Tel Quel*, 29.

Es necesario aquí interpretar a Bataille contra Bataille, o más bien un estrato de su escritura desde otro estrato³⁶. Al someter a discusión eso que, en esa nota, parece que es obvio para Bataille, llegaremos a aguzar quizás la figura del desplazamiento al que se somete aquí el discurso hegeliano en su conjunto. Eso por lo que Bataille es todavía menos hegeliano de lo que él cree.

La *Aufhebung* hegeliana se produce enteramente dentro del discurso, del sistema o del trabajo de la significación. Una determinación se niega y se conserva en otra determinación, que revela la verdad de aquélla. De una indeterminación a una determinación infinita se pasa de determinación en determinación, y ese paso, producido por la inquietud de lo infinito, encadena el sentido. La *Aufhebung* queda comprendida *dentro* del círculo del saber absoluto, no excede jamás su clausura, no pone en suspenso jamás la totalidad del discurso, del trabajo, del sentido, de la ley, etc. Puesto que no levanta nunca, aunque sea manteniéndola, la forma encubridora del saber absoluto, la *Aufhebung* hegeliana forma parte completamente de lo que llama Bataille «el mundo del trabajo», es decir, de la prohibición no advertida como tal, y en su totalidad. «Igualmente también la colectividad humana, consagrada en parte al trabajo, se define en las *prohibiciones*, sin las que aquélla no se habría convertido en ese *mundo del trabajo*, que es ella esencialmente» (*El erotismo*). La *Aufhebung* hegeliana correspondería, pues, a la economía restringida y sería la forma del paso de una prohibición a otra, la *circulación* de la prohibición, la historia como verdad de la prohibición. Bataille sólo puede utilizar la forma *vacía* de la *Aufhebung*, de manera *analógica*, para designar, *cosa que no se había hecho nunca*, la relación transgresiva que liga el mundo del sentido al mundo del sin-sentido. Este desplazamiento es paradigmático: un concepto intrafilosófico, el concepto especulativo por excelencia, se ve forzado, en una determinada escritura, a designar un movimiento que constituye propiamente el exceso de todo filosofema posible. Ese movimiento hace aparecer entonces a la filosofía como una forma de la consciencia ingenua o natural (cosa que en Hegel quiere también decir cultural). En la medida en que la *Aufhebung* queda apresada en la economía restringida, es prisionera de esa consciencia natural. Por más que el «nosotros» de la *Fenomenología del espíritu* se ofrezca como el saber de lo que no sabe la consciencia ingenua sumida en su historia y las determinaciones de sus figuras, sigue siendo natural y vulgar puesto que no piensa el *paso*, la *verdad* del paso más que como circulación del sentido o del valor. Dicho «nosotros» desarrolla el sentido o el deseo de sentido de la consciencia natural, la que se encierra en el círculo para *saber el sentido*: siempre, de dónde viene y adónde va esto. Lo que no *ve* es el juego sin fondo en el que se levanta la historia (del sentido). En esta medida, la filosofía, la especulación hegeliana, el saber absoluto y todo lo que éstos dominan y dominarán interminablemente en su clausura, siguen siendo determinaciones de la consciencia natural, servil y vulgar. La consciencia de sí es servil.

Entre el saber extremo y el conocimiento vulgar -el más comúnmente repartido- la diferencia es nula. El conocimiento del mundo es, en Hegel, el propio del primero que llega (el *primero que llega*, no Hegel, decide para Hegel la cuestión clave: que concierne a la diferencia entre la locura y la razón: en este punto el «saber absoluto» confirma la noción vulgar, se funda en ésta, es una de sus formas). ¡El conocimiento vulgar es en nosotros como un *tejido* más!... En algún sentido, la condición que *consideraría (verrais)* sería la de salir, emerger del «tejido». E, inmediatamente tengo que decir: esa condición que yo *consideraría* sería la de morir. ¡En ningún momento tendré la posibilidad de *considerar!* [*Método de meditación*].

Si toda la historia del sentido queda concentrada y *representada*, en un punto del cuadro, por la figura del esclavo, si el discurso de Hegel, la Lógica, el Libro del que habla Kojève constituyen el lenguaje (del) esclavo, es decir, (del) trabajador, aquéllos podrán leerse de izquierda a derecha o de derecha a izquierda, como movimiento reaccionario o como movimiento revolucionario, o los dos a la vez. Sería absurdo que la transgresión del Libro por la escritura sólo se leyese en un sentido determinado. Sería a la vez absurdo, dada la forma de la *Aufhebung*, que se mantiene en la transgresión, y demasiado lleno de sentido para una transgresión del sentido. De derecha a izquierda o de izquierda a derecha: estas dos proposiciones contradictorias y demasiado sensatas carecen igualmente de pertinencia. En un cierto punto determinado.

³⁶ Como todo discurso, como el de Hegel, el de Bataille tiene la forma de una estructura de interpretaciones. Cada proposición, que es ya, por naturaleza, interpretativa, se deja interpretar en otra proposición. Para proceder prudentemente, y aun manteniéndonos dentro del texto de Bataille, podemos, pues, destacar una interpretación de su reinterpretación y someterla a otra interpretación ligada a otras proposiciones del sistema. Lo cual equivale, y sin interrumpir la sistemática general, a reconocer momentos fuertes y momentos débiles de la interpretación de un pensamiento por sí mismo, dependiendo, tales diferencias de fuerza, de la necesidad estratégica del discurso finito. Naturalmente nuestra propia lectura interpretativa se ha esforzado en pasar-para ligarlos entre ellos- por lo que *nosotros* hemos interpretado como los momentos mayores. Este «método» -lo que hemos llamado así dentro de la clausura del saber- se justifica por lo que escribimos aquí, en la huella de Bataille, sobre la suspensión de la época del sentido y de la verdad. Esto no nos dispensa de -ni nos impide- determinar la *regla* de la fuerza y de la debilidad: ésta está siempre en función: 1. del alejamiento del momento de la soberanía; 2. de un desconocimiento de las normas rigurosas del saber.

La mayor fuerza es la de una escritura que, en la transgresión más audaz, sigue manteniendo y reconociendo la necesidad del sistema de lo prohibido (saber, ciencia, filosofía, trabajo, historia, etc.). La escritura se traza siempre entre estas dos caras del límite.

Entre los momentos débiles del discurso de Bataille, algunos quedan señalados por ese no-saber determinado que es una cierta ignorancia filosófica. Y por ejemplo Sartre advierte justamente que «visiblemente, no ha comprendido a Heidegger, del que habla a menudo, e inoportunamente», y que entonces «la filosofía se venga». Habría mucho que decir aquí acerca de la referencia a Heidegger. Intentaremos hacerlo en otro lugar. Anotemos sólo que en este punto, y en algunos otros, las «faltas» de Bataille reflejaban las que, en la misma época, marcaban la lectura de Heidegger por parte de los «filósofos especializados». Adoptar la traducción (según Corbin) de *Dasein* por *realidad-humana* (monstruosidad de consecuencias ilimitadas, y contra la que habían prevenido los cuatro primeros párrafos de *Sein und Zeit*), hacer de eso el elemento mismo de un discurso, hablar insistentemente de un «humanismo común a Nietzsche y a nuestro autor» [Bataille], etc. todo eso era también, por parte de Sartre, filosóficamente muy *arriesgado*. Al llamar la atención sobre ese punto para explicar el texto y el contexto de Bataille, no ponemos en duda la necesidad histórica de ese *riesgo* ni de la función de puesta en guardia, que ha tenido como coste aquella necesidad, en una coyuntura que no es ya la nuestra. Todo eso merece que se lo reconozca. Ha hecho falta la puesta en guardia y el tiempo.

Muy determinado. Constatación de no-pertinencia cuyos efectos, pues, hay que vigilar cuanto sea posible. No se habrá comprendido nada de la estrategia general si se renunciase absolutamente a controlar el uso de esa constatación. Si se lo prestase, si se lo abandonase, si se lo pusiese en no importa qué mano: la derecha o la izquierda.

La condición que yo **consideraría** sería la de salir, emerger del «tejido». E, inmediatamente, tengo que decir: esa condición que yo **consideraría** sería la de morir. ¡En ningún momento tendré la posibilidad de **considerar!**

Hay, pues, el **tejido** vulgar del saber absoluto, y la abertura mortal del **ojo**. Un texto y una mirada. El servilismo del sentido y el despertar a la muerte. Una escritura menor y una luz mayor.

De la una a la otra, y completamente diferente, un cierto texto. Que traza en silencio la estructura del ojo, dibuja la abertura, se aventura a tramar el «absoluto desgarramiento», desgarrar absolutamente su propio tejido que se vuelve «sólido» y servil al ofrecerse de nuevo a la lectura.

De «Los fines del hombre»

Traducción de C. González Marín en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

EL RELEVO DEL HUMANISMO (pp. 154-156)

Por una de sus caras, la lectura antropologista de Hegel, de Husserl o de Heidegger era un contrasentido, acaso el más grave. Es esta lectura la que proporcionaba sus mejores fuentes conceptuales al pensamiento francés de posguerra.

Ahora bien, primeramente, la *Fenomenología del espíritu*, que no se leía sino desde hacía poco tiempo en Francia, no se interesa en algo que se pudiera llamar simplemente el hombre. Ciencia de la experiencia de la conciencia, ciencia de las estructuras de la fenomenalidad del espíritu que se relaciona consigo mismo, se distingue rigurosamente de la antropología. En la *Enciclopedia*, la sección titulada Fenomenología del espíritu viene después de la Antropología y excede muy ampliamente sus límites. Lo que es verdad de la Fenomenología lo es *a fortiori* del sistema de la Lógica.

Igualmente, en segundo lugar, la crítica del antropologismo es uno de los motivos inaugurales de la fenomenología trascendental de Husserl. Esta crítica es explícita y llama al antropologismo por su nombre desde los *Prolegómenos* a la lógica pura¹. Su objetivo será luego no sólo el antropologismo empírico, sino el antropologismo trascendental². Las estructuras transcendentales descritas después de la reducción fenomenológica no son las de este ser intramundano llamado «hombre». No están esencialmente ligadas ni a la sociedad, ni a la cultura, ni al lenguaje, ni incluso al «alma», a la *psyche* del hombre. Y de la misma manera que se puede, según Husserl, imaginar una conciencia sin alma (*seelenlosen*)³, igualmente *-y a fortiori-* se puede imaginar una conciencia sin hombre.

Es entonces sorprendente y muy significativo que en el momento en que la autoridad del pensamiento husserliano se introduce y se instala en Francia después de la guerra, se convierte incluso en una especie de moda filosófica, la crítica del antropologismo se queda totalmente desapercibida o en todo caso sin efecto. Uno de los caminos más paradójicos de este desconocimiento interesado pasa por una lectura reduccionista de Heidegger. Es porque se ha interpretado la analítica del *Dasein* en términos estrechamente antropológicos por lo que se limita o se critica a veces a Husserl a partir de Heidegger y se deja caer en la fenomenología todo lo que no sirve a la descripción antropológica. Esta vía es muy paradójica porque sigue un camino de lectura que también fue el de Husserl. Es, en efecto, como una desviación antropologista de la fenomenología trascendental como Husserl ha interpretado precipitadamente *Sein und Zeit*⁴.

Ahora bien, en tercer lugar, inmediatamente después de la guerra y luego de la aparición de *El ser y la nada*, Heidegger recordaba, en su *Carta sobre el humanismo*, a quien todavía no había podido saberlo, a quien no había podido ni siquiera tener en cuenta desde los primeros párrafos de *Sein und Zeit*, que la antropología y el humanismo no eran el medio de su pensamiento y el horizonte de sus preguntas. Contra el humanismo se dirige incluso la «destrucción» de la metafísica o de la ontología clásica⁵. Después de la ola humanista y antropologista que ha recubierto la filosofía francesa; ¿se habría podido creer entonces que el reflujo anti-humanista y anti-antropologista que siguió, y en el que estamos nosotros, iba a redescubrir la herencia de los pensamientos que así habían sido desfigurados o más bien aquellos en los que se había reconocido demasiado deprisa la figura del hombre? ¿No se iba a operar una vuelta a Hegel, a Husserl, a Heidegger? ¿No íbamos a emprender una lectura más rigurosa de sus textos y a arrancar su interpretación a los esquemas humanistas y antropologistas?

No ha habido nada de eso, y es la significación de un fenómeno como ese lo que yo quería ahora interrogar. La crítica del humanismo y del antropologismo, que es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual, lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo humanismo o del mismo antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces más implícito que sistemáticamente articulado, amalgamar a Hegel, Husserl y -de forma difusa y ambigua- Heidegger, con la vieja metafísica humanista. Me sirvo a propósito de esta palabra «amalgama» que une en su uso la referencia alquímica, que aquí es primaria, a la referencia estratégica o táctica en el dominio de la ideología política.

Antes de intentar interpretar este fenómeno de cierto paradójico, es necesario tomar ciertas precauciones. En principio esta amalgama no excluye que se hayan hecho ciertos progresos en Francia en la lectura de Hegel, de Husserl o de Heidegger, ni que estos progresos hayan conducido a volver a poner en tela de juicio la insistencia humanista. Pero estos progresos y esta puesta en tela de juicio no ocupan la delantera de la escena, y esto debe ser significativo. Inversa y simétricamente, en aquellos que practican la amalgama, los esquemas de la mala interpretación antropologista del tiempo de Sartre todavía funcionan y son a veces esos esquemas los que exigen el rechazo de Hegel, de Husserl y de Heidegger.

¹ Cap. VII, *Le psychologisme en tant que relativisme sceptique*, 39. *L'antropologisme dans la logique de Sigwart*; 40, *L'antropologisme dans la logique de B. Erdmann*.

² *Idem*, I, cfr. por ejemplo, 49 y 54.

³ *Ibid.*

⁴ Cfr. Nachwort en las *Ideen* y notas al margen del ejemplar de *Sein und Zeit* (Archivos Husserl en Lovaina)

⁵ «Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace a sí mismo el fundamento de la misma. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del existente sin plantear la cuestión que refiere a la verdad del Ser, es metafísica. Es por lo que, si se considera la manera de la que es determinada la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es «humanista». De la misma manera, todo humanismo sigue siendo metafísico», etc. (*Lettre sur l'humanisme*, tr. fr. R. Munier, pág. 47).

ger en las tinieblas de la metafísica humanista. Muy a menudo, de hecho, los que denuncian el humanismo al mismo tiempo que la metafísica se han quedado en esta primera lectura de Hegel, Husserl y Heidegger, y se podría destacar más de un signo de ello en numerosos textos recientes. Lo cual hace pensar que, en ciertos aspectos y al menos en esta medida, se han quedado en la misma orilla.

Pero importa poco, para la cuestión que yo querría plantear, que este o aquel autor haya leído mal o no haya simplemente leído éste o aquel texto, o que siga, en lo tocante a los pensamientos que cree haber sobrepasado o trastocado, manteniéndose en un gran estado de ingenuidad. Por ello no se hará aquí mención de tal o cual nombre de autor o de tal o cual título de obra. Lo que debe interesarnos, más allá de las justificaciones muy a menudo insuficientes de hecho, es esta especie de justificación profunda, de necesidad subterránea que hace aparecer la pertenencia de las críticas o de las de-limitaciones, husserliana, heideggeriana del humanismo metafísico a la esfera de eso mismo que critican o de-limitan. En una palabra, haya sido este derecho explícito o no, haya sido articulado o no (y más de un indicio hace pensar que no lo ha sido), ¿qué nos autoriza hoy a considerar como esencialmente antrópico o antropocéntrico todo lo que, en la metafísica o en los límites de la metafísica, ha creído poder criticar o delimitar el antropologismo? ¿Qué es el relevo del hombre en los pensamientos de Hegel, de Husserl y de Heidegger?

LEYÉNDONOS (pp. 160-174)

A partir de esta situación es como se alza el «nosotros» que de una manera o de otra siempre ha debido remitir a sí mismo en la lengua de la metafísica y en el discurso filosófico. ¿Qué hay de ese *nosotros*, para terminar, en el texto que, mejor que otro cualquiera, nos ha dado a leer la complicidad esencial, historial, de la metafísica y del humanismo bajo todas sus formas? ¿Qué hay de este *nosotros* en el texto de Heidegger?

Esta pregunta es la más difícil, y no haremos más que iniciarla. No se trata aquí de cerrar todo el texto de Heidegger en un cierre que él mejor que nadie ha delimitado. Lo que une el humanismo y la metafísica como ontoteología se ha hecho legible como tal a partir de *Sein und Zeit*, de la *Carta sobre el humanismo* y de textos ulteriores. Remitiéndonos a esta adquisición, tratando de tenerla en cuenta, querría comenzar a dibujar las formas de la muestra que guardan uno sobre la otra la humanidad del hombre y el pensamiento del ser, un cierto humanismo y la verdad del ser. Naturalmente, no se tratará de esta falsificación que consistiría, contra las puestas en guardia más explícitas de Heidegger, en hacer de esta muestra un dominio o una relación óptica en general. Lo que aquí nos va a preocupar concierne más bien a un privilegio más sutil, más escondido, más indesarraigable que, como en el caso de Hegel o de Husserl, nos reconduce a la posición del *nosotros* en el discurso. Una vez que se ha renunciado a poner el *nosotros* en la dimensión metafísica del «nosotros-hombres», una vez que se ha renunciado a cargar el *nosotros-hombres* de las determinaciones metafísicas de lo propio del hombre (*zoon logon ekon*, etc.), resta que el hombre -y yo incluso diría, en un sentido que se aclarará en un instante, lo propio del hombre-, el pensamiento de lo propio del hombre es inseparable de la cuestión o de la verdad del ser. Lo es sobre los senderos heideggerianos por lo que nosotros podremos llamar una suerte de imantación.

De esta imantación, no puedo aquí más que indicar su título y algunos efectos. Para descubrirla en la profundidad continua en que se ejerce, la distinción entre tal o cual periodo del pensamiento heideggeriano, entre los textos anteriores y los textos posteriores a la llamada *Kehre*, tiene menos pertinencia que nunca. Pues por una parte la analítica existencial ya había desbordado el horizonte de una antropología filosófica: el *Dasein* no es simplemente el hombre de la metafísica. Y por otra parte, inversamente, en la *Carta sobre el humanismo*, y más allá de ella, la imantación de lo «propio del hombre» no dejará de dirigir todos los caminos del pensamiento. Esto es al menos lo que yo quería sugerir, y reagruparé los efectos o los indicios de esta imantación bajo el concepto general de *proximidad*. En el juego de una cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas -quizá- y que siguen estando ahí para ser interrogadas.

¿Qué hay sobre la proximidad? Abramos inicialmente *Sein und Zeit* en el punto en que la cuestión del ser se plantea en su «estructura formal» (§ 2). Nuestra comprensión «vaga y corriente» del sentido de la palabra «ser» o «es» se encuentra reconocida como un hecho (*Faktum*):

«En tanto que investigación (Suchen), el acto de cuestionar necesita dejarse antes conducir por lo que es investigado. El sentido del ser debe, pues, de una cierta manera sernos ya disponible. Como ha sido indicado, nosotros nos movemos siempre ya en un entendimiento del ser. Es a partir de ello como surge la cuestión expresa del sentido del ser y la tendencia hacia el concepto del ser. No sabemos lo que quiere decir «ser». Pero en el momento en que preguntamos «qué es el ser?» tenemos un conocimiento del «es» sin poder fijar conceptualmente lo que quiere decir el «es». No conocemos siquiera el horizonte a partir del que deberíamos asir y fijar ese sentido. Este entendimiento corriente y vago del ser es un factum. He subrayado el nosotros y el siempre ya. Están, pues, determinados en correspondencia con este conocimiento de «ser» o de «es». En ausencia de cualquier otra determinación o presuposición, el «nosotros» es al menos lo que se abre a un conocimiento semejante, lo que es ya siempre accesible y aquello por lo que este factum puede ser reconocido como tal. Es claro que este nosotros, por sencillo, por discreto, por borrado que esté, inscribe la estructura llamada formal de la cuestión del ser en el horizonte de la metafísica y más ampliamente en el medio lingüístico indoeuropeo a cuya posibilidad está esencialmente ligado el origen de la metafísica. En estos límites es donde el factum puede ser entendido y acreditado; en estos límites -determinados, o sea, materiales- es donde puede sostener la llamada formalidad de la cuestión. Resta decir que el sentido de estos «límites» no nos es dado más que desde la cuestión del sentido del ser. No pretendamos saber lo que quiere decir, por ejemplo, «medio lingüístico indoeuropeo».

Cuando esta «estructura formal de la cuestión del ser» es planteada por Heidegger, se trata entonces, como es sabido, de reconocer el ser* ejemplar (*exemplarische Seiende*) que constituirá el texto privilegiado para una lectura del sentido del ser. Recuerdo que la estructura formal de la cuestión, de toda cuestión, según Heidegger, debería comportar tres

instancias: el *Gefragte*, lo que es preguntado, aquí el sentido del ser; el *Enfragte*, que es lo preguntado en tanto que es propiamente enfocado por una pregunta, el sentido del ser en tanto que cuestionado; por fin el *Befragte*, lo interrogado, el ser que se interroga, al que se planteará la pregunta del sentido del ser. Se trata así, pues, de la elección o del reconocimiento de este ser ejemplar interrogado con respecto al sentido del ser: «Sobre qué ser debe ser leído (*abgelesen*) el sentido del ser, a partir de qué ser la apertura del ser tomará su punto de partida? ¿El punto de partida es arbitrario o bien algún ser posee un privilegio (*Vorrang*) en la elaboración de la cuestión del ser? Cuál es este ser ejemplar y en qué sentido tiene un privilegio?»

¿Qué dictará la respuesta a esta pregunta? ¿En qué medio de evidencia, de certeza o al menos de conocimiento se debería desplegar? Antes incluso que el método fenomenológico sea reivindicado (§ 7), al menos en un «concepto provisional», como el método de esta elaboración de la cuestión del ser, la determinación de este ser ejemplar es «fenomenológica» en su principio. Está gobernada por el principio de los principios de la fenomenología, el principio de la presencia y de la presencia en la presencia para sí, tal como se manifiesta al ser y en el ser que somos nosotros. En esta presencia para sí, esta absoluta proximidad del ser (que cuestiona) a sí mismo, esta familiaridad consigo mismo del ser presto a entender el ser, lo que interviene en la determinación del *factum*, lo que motiva la elección del ser ejemplar, del texto, del buen texto para la hermenéutica del sentido del ser. Es la proximidad consigo mismo del ser cuestionante lo que lo hace elegir como ser interrogado por privilegio. La proximidad consigo mismo de quien pregunta autoriza la identidad del que pregunta y de lo interrogado. Nosotros, que estamos próximos a nosotros mismos, nos interrogamos sobre el sentido del ser. Leamos este protocolo de lectura: «Siendo la cuestión del ser explícitamente planteada y conducida a una plena transparencia ante sí, la elaboración de esta pregunta requiere, como hemos explicado, una explicitación del modo según el cual el ser debe ser enfocado, el conocimiento y el asimiento conceptual de su sentido, la preparación de la posibilidad de una elección correcta del ser ejemplar, la elaboración de una vía de acceso auténtica a este ser. El enfoque, el conocimiento, el asimiento conceptual, la elección, la vía de acceso son rasgos constitutivos del acto de preguntar y así los modos de ser de un ser determinado, de este ser que nosotros, los que preguntamos, somos (*eines bestimmten Seiden, des Seiden, das wir, die Fragenden, je selbst sind*). Elaboración de la pregunta del ser quiere decir entonces: elucidación de un ser -del que pregunta- en su ser. El preguntar de esta pregunta (*Das Frägen dieser Frage*) está determinado esencialmente, como modo de ser de un ser, por lo que en él es preguntado (*gefragt*) por el ser. A *este ser* que somos nosotros y que en su ser tiene, entre otras posibilidades, la de preguntar, le asignamos el término de *Dasein* (*fassen wir terminologisch als Dasein*). La posición expresa y lúcida de la cuestión del sentido del ser requiere una explicitación anterior y apropiada de un ser (el *Dasein*) respecto a su ser» (pág. 7).

Sin duda, esta proximidad, esta identidad o esta presencia ante sí del «ser que somos nosotros» -del que pregunta y de lo interrogado no tiene la forma de la conciencia subjetiva, como en la fenomenología trascendental. Sin duda, esta proximidad también es todavía anterior a lo que el predicado metafísico «humano» podría nombrar. El *Da* del *Dasein* no puede ser determinado en presencia próxima más que desde una relectura de la cuestión del ser que lo interpela. No obstante, el proceso de liberación o de elaboración de la cuestión del ser, en tanto que cuestión del sentido del ser, se define como explicitación o como interpretación explicitante. La lectura del texto *Dasein* es una hermenéutica de desvelamiento o de desenvolvimiento (cfr. § 7). Si se la mira de cerca, es la oposición fenomenológica «implícito/explicito» lo que permite a Heidegger rechazar la objeción de círculo vicioso, círculo que consistiría en determinar en principio un ser en su ser, luego en plantear la cuestión del ser a partir de esta predeterminación ontológica (pág. 7). Este estilo de lectura explicitante practica una puesta al día continua, algo que se parece, al menos, a la toma de conciencia, sin ruptura, sin desplazamiento, sin cambio de terreno. Por otra parte, lo mismo que el *Dasein* -el ser que somos nosotros mismos- sirve de texto ejemplar, de buena «lección» para la explicitación del sentido del ser, igualmente el nombre del hombre sigue siendo la ligadura o el hilo conductor paleonímico que vincula la analítica del *Dasein* a la totalidad del discurso tradicional de la metafísica. De donde el estatus extraño de estas frases o paréntesis. «En tanto que comportamientos del hombre, las ciencias tienen el estilo de ser de este ser (el hombre). Asignamos a este existente el término de *Dasein* (*Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein*)» O esta otra: «Como la de toda ontología, la problemática de la ontología griega debe tomar su hilo conductor en el ser mismo. El ser, es decir, el ser del hombre (*Das Dasein, d.h. das seis des Menschen*) está comprendido tanto en la “definición” vulgar como en la «definición» filosófica como *zoon logos ekon*, el ser vivo cuyo ser es esencialmente determinado por el “poder del habla” (del discurso: *Redenkönnen*)» (pág. 25). Igualmente, una «ontología completa del *Dasein*» se ha planteado como la condición previa de una «antropología filosófica» (pág. 17). Vemos, pues, que el *Dasein*, si no es el hombre, no es, sin embargo, otra cosa que el hombre. Es, como vamos a ver, una repetición de la esencia del hombre que permite remontar conceptos metafísicos de la *humanitas*. Es la sutileza y el equívoco de este gesto lo que evidentemente ha autorizado todas las desviaciones antropologistas en la lectura de *Sein und Zeit*, sobre todo en Francia.

El valor de proximidad, es decir, de presencia en general, decide pues, la orientación esencial de esta analítica del *Dasein*. Este motivo de la proximidad se encuentra ciertamente atrapado en una oposición que de ahora en adelante no cesará de gobernar el discurso de Heidegger. El quinto párrafo de *Sein und Zeit* parece, en efecto, no contradecir, sino limitar y contener lo que ya se había conseguido, a saber, que el *Dasein* «que somos nosotros» constituía el ser ejemplar para la hermenéutica del sentido del ser en razón de su proximidad consigo mismo, de nuestra proximidad con nosotros mismos, con ese ser que somos nosotros. Heidegger señala entonces que esta proximidad es óptica. Ontológicamente, es decir, en cuanto al ser de este ser que somos nosotros, la distancia, por el contrario, es todo lo grande posible. «El *Da-*

sein en verdad no es solamente lo que nos es ónticamente (*ontich*) próximo o incluso lo más próximo, somos nosotros. Sin embargo, a pesar, o más bien, en razón de esto, es ontológicamente (*ontologisch*) lo más lejano»⁶.

La analítica del *Dasein*, tanto como el pensamiento que, más allá de la *Kehre*, perseguirá la cuestión del ser, se mantendrá en el espacio que separa y relaciona la una a la otra una proximidad semejante y una distancia tal. El *Da* del *Dasein* y el *Da* del *Sein* significarán tanto lo próximo como lo lejano. Del otro lado del cierre común del humanismo y de la metafísica, el pensamiento de Heidegger será guiado por el motivo del ser como presencia -entendida en un sentido más originario que en las determinaciones metafísicas y ónticas de la presencia o de la presencia en presente- y por el motivo de la proximidad del ser a la esencia del hombre. Todo ocurre como si fuera necesario reducir la distancia ontológica reconocida en *Sein und Zeit* y hablar de la proximidad del ser a la esencia del hombre.

Para sostener esta última proposición, algunas referencias indicativas a la *Carta sobre el humanismo*. No insistiré sobre el tema principal y bien conocido de este texto: la unidad de la metafísica y del humanismo⁷. Toda puesta en tela de juicio del humanismo que no se acerque inicialmente a la radicalidad arqueológica de las preguntas esbozadas por Heidegger y que no despliegue las indicaciones que da él sobre la génesis del concepto y del valor del hombre (recuperación de la *paideia* griega en la cultura romana, cristianización de la *humanitas* latina, renacimiento del heilenismo en el siglo XIV y en el XVIII etc.), toda posición meta-humanista que no se mantenga en la apertura de estas preguntas sigue siendo históricamente regional, periódica y periférica, jurídicamente secundaria y dependiente, por más que pueda además conservar como tal cierto interés y cierta necesidad.

Resta decir que el pensamiento del ser, el pensamiento de la verdad del ser en el nombre de la cual Heidegger de-limita el humanismo y la metafísica, sigue siendo un pensamiento del hombre. En la cuestión del ser, tal como está planteada a la metafísica, el hombre y el nombre del hombre no están desplazados. Todavía menos desaparecen. Se trata, por el contrario, de una especie de reevaluación o de revalorización de la esencia y de la dignidad del hombre. Lo que se amenaza en la extensión de la metafísica y de la técnica -se sabe según qué necesidad esencial Heidegger las asocia una a la otra- es la esencia del hombre, que aquí se debería pensar antes y más allá de sus determinaciones metafísicas: «La devastación del lenguaje que se extiende por todas partes con rapidez no atañe sólo a la responsabilidad de orden estético y moral que se asume en cada uno de los usos que se hace de la palabra. Proviene de una puesta en peligro de la esencia del hombre (*Gefährdung des Wesens des Menschen*)»... «Es así solamente, a partir del ser, cómo comienza a ser superada la ausencia de patria (*die Ueberwindung der Heimatlosigkeit*) en la cual se pierden no sólo los hombres, sino también la esencia del hombre (*das Wesen des Menschen*). Esta esencia es, pues, lo que se trata de reinstaurar: «Pero si un día debe el hombre llegar a la proximidad del ser (*in die Nähe des Seins*), le es primero preciso aprender a existir en lo que no tiene nombre (*im Namenlosen*). Debe saber reconocer tanto la tentación de la publicidad como la impotencia de la existencia privada. Antes de hablar (*bevor er spricht*), el hombre debe dejarse reivindicar (reclamar: *wieder ansprechen*) por el ser y dejarse prevenir del peligro de no tener, bajo esta reivindicación (*Anspruch*), nada o poca cosa que decir. Solamente entonces se restituye a la palabra (*dem Wort*) la riqueza inestimable de su esencia y al hombre el abrigo (*Behausung*) para habitar en la verdad del ser. ¿Pero no hay en esta reivindicación (*Anspruch*) del ser sobre el hombre, como en la tentativa de preparar al hombre a esta reivindicación, un esfuerzo que concierne al hombre? Cuál es la orientación de la preocupación, si no la de reinstaurar al hombre en su esencia (*den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen*). ¿Esto significa otra cosa que hacer al hombre (*homo*) humano (*humanus*)? Así la *humanitas* sigue estando en el corazón de un pensamiento tal, puesto que el humanismo consiste en esto: reflexionar y velar (*Sinnen und Sorgen*) para que el hombre sea humano y no inhumano (*unmenschlich*), es decir, fuera de su esencia. Ahora bien, ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reposa en su esencia»⁸.

⁶ «El privilegio óntico-ontológico reconocido al *Dasein* podría conducir a la opinión de que este ser también debe ser dado óntico-ontológicamente de manera primaria (*primar*), no sólo en el sentido de una captación “inmediatamente” posible del ser, sino también igualmente en ese otro sentido en que su modo de ser sería un pre-dato “inmediato”. El *Dasein* en verdad no es solamente lo que nos es ontológicamente cercano o incluso lo más cercano -nosotros mismos lo somos. Sin embargo, a pesar o más bien por esta razón, es ontológicamente lo más lejano... El *Dasein* es ónticamente “lo más cercano” (*am nächsten*) de sí, es ontológicamente lo más lejano, pero pre-ontológicamente, no es extraño a sí mismo» (*nicht fremd*, págs. 15-16).

Cuatro observaciones a este propósito: 1) A pesar de esta ambigüedad o esta oposición, es el solo valor de proximidad, de ser no-extraño, de ser-próximo (valor óntico) el que ha decidido la elección del *Dasein* como ser ejemplar. La ejemplaridad es, pues, un motivo óptico. 2) Esta oposición proximidad/distancia, óntico/ontológico, será inseparable de la oposición entre lo propio y lo no-propio (lo «auténtico» y lo «inauténtico»; *eigentlich/uneigentlich*). 3) Esta misma oposición permitirá, a) distinguir entre la proximidad y la noción metafísica de «inmediatez», criticar un cierto estilo de fenomenología y la primacía de la «consciencia», de los «datos inmediatos de la consciencia. 4) Queda por decir que la ligadura entre este valor de proximidad -ónticamente dado u ontológicamente negado, pero prometido- y la «fenomenología» es esencial y explícita: el *Dasein* debe «poder mostrarse en sí mismo por sí mismo» (pág. 16).

⁷ «Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace a sí mismo su fundamento. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del existente sin plantear la cuestión que se refiere a la verdad del ser, es metafísico. Es la razón por la cual, si consideramos la manera en que es determinada la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es «humanista». De la misma manera, todo humanismo es metafísico. No sólo el humanismo, en su determinación de la humanidad del hombre, no plantea la cuestión de la relación del ser con la esencia del hombre, sino que impide incluso plantearla, no conociéndola ni comprendiéndola, por la razón de que él tiene su origen en la metafísica.» Citamos, a veces con ligeras modificaciones, la traducción francesa de R. Munier, pág. 47.)

⁸ Podríamos citar en el mismo sentido muchos otros pasajes de la *Lettre*. Así, por ejemplo: «Pero debemos comprender que, por ello [por la metafísica] el hombre se encuentra rechazado al dominio esencial de la *animalitas*, incluso si, lejos de identificarlo con el animal, se le concede una diferencia específica. Al principio, se piensa siempre el *homo animalis*, incluso si se plantea el *anima* como *animus sive mens*, y ésta, más tarde, como sujeto, persona o espíritu. Una posición semejante está en el modo de la metafísica. Pero, por ello, la esencia del hombre es apreciada demasiado pobremente (*zu gering*); no es pensada en su procedencia, procedencia

Una vez que el pensamiento de la esencia se sustrae a la oposición esencia/existencia, la proposición según la cual «el hombre ek-siste no es una respuesta a la cuestión de saber si el hombre es real o no; es una respuesta a la pregunta que se refiere a la “esencia” (*Wesen*) del hombre».

La restauración de la esencia es también la restauración de una dignidad y de una proximidad: la dignidad co-rrespondiente del ser y del hombre, la proximidad del ser y del hombre. «Lo que todavía resta decir hoy, y por primera vez podría quizás convertirse en el impulso (*Anstoss*) que encaminará la esencia del hombre a que, por el pensamiento (*denkend*), esté atenta a la dimensión omnireinante sobre ella de la verdad del ser. Un acontecimiento semejante no podría además producirse cada vez sino por la dignidad del ser y en beneficio de este ser -aquí que asume el hombre en su ek-sistencia (*nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussieht*), pero no en provecho del hombre para que brillen por su actividad civilización y cultura» (págs. 68-69).

La distancia ontológica del *Dasein* a lo que es como ek-sistencia y al *Da* del *Sein*, esta distancia que se daba inicialmente como proximidad óptica debe ser reducida por el pensamiento de la verdad del ser. De donde el dominio en el discurso de Heidegger, de toda una metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, asociando a la proximidad del ser los valores de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha. No sólo no se trata, como es claro, de una retórica insignificante, sino que se podría incluso, a partir de esta metafórica y del pensamiento de la diferencia óptico-ontológica, explicitar toda una teoría de la metaforicidad en general⁹. Algunos ejemplos de este lenguaje tan seguramente connotado de lo que lo inscribe en un cierto paisaje. «Pero si el hombre debe llegar un día a la proximidad del ser (*in die Nähe des Seins*), debe antes aprender a existir en lo que no tiene nombre...» «...la proposición: ‘La “sustancia” del hombre es la ek-sistencia’ no dice otra cosa sino esto: la manera según la cual el hombre en su propia esencia (*in seinem eigenen Wesen*) está presente ante el ser (*zum Sein anwest*) es la instancia extática en la verdad del ser. Las interpretaciones humanistas del hombre como animal racional, como «persona», como ser -espiritual- dotado de un alma y de un cuerpo no se tienen por falsas por esta determinación esencial del hombre, ni rechazadas por ella. El único propósito es más bien que las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre, no experimentan todavía la dignidad propia del hombre (*die eigentliche Würde des Menschen*). En este sentido, el pensamiento que se expresa en *Sein und Zeit* es contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que tal pensamiento se oriente a lo opuesto de lo humano, abogue por lo inhumano, defienda la barbarie y rebaje la dignidad del hombre. Si se piensa contra el humanismo, es porque el humanismo no sitúa suficientemente alta la *humanitas* del hombre...» «‘El ser’ -no es ni Dios ni un fundamento del mundo. El Ser está más alejado de todo lo que es y sin embargo, más cerca (*näher*) del hombre que cada ser, sea un peñasco, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios. El Ser es lo que hay de más cercano (*Das Sein ist das Nächste*). Esta proximidad, no obstante, sigue siendo para el hombre lo que hay de más alejado. El hombre se ase siempre, y en principio, y solamente, a lo que es...» «Es porque el hombre como ek-sistente, llega a estar en la relación en la cual el ser se destina a sí mismo (*schickt*), sosteniéndolo extáticamente, es decir, asumiéndolo en la preocupación, por lo que él desconoce lo más próximo (*das Nächste*) y se ase a lo que está más allá de lo cercano (*das Uebernächste*). Cree incluso que es lo más próximo. Pero más próximo que lo más próximo y al mismo tiempo más alejado para el pensamiento habitual que su más lejano es la proximidad misma: la verdad del ser...» «Lo único (*das Einzige*) que querría alcanzar el pensamiento que intenta expresarse por primera vez en *Sein und Zeit*, es algo sencillo (*etwas Einfaches*). En tanto que es sencillo, el ser sigue siendo misterioso, la proximidad simple (*schlicht*) de una potencia que no constriñe. Esta proximidad despliega su esencia (*west*) como el lenguaje mismo...» «Pero el hombre no es sólo un viviente que, además de otras capacidades, poseería el lenguaje. El lenguaje es más bien la casa del ser en la cual el hombre habita y de esta manera ek-siste, perteneciendo a la verdad del ser cuya custodia asume (*hütend gehört*).»

Esta proximidad no es la proximidad ontica y es preciso tener en cuenta la repetición propiamente ontológica de este pensamiento de lo próximo y lo lejano¹⁰. Resta decir que el ser que no es nada, que no es algo un que es existente, no puede ser dicho, no puede decirse más que en la metáfora óptica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente

esencial que, para la humanidad histórica (*geschichtliche Menschentum*), sigue siendo permanentemente el porvenir esencial. La metafísica piensa el hombre a partir de la *animalitas*, no piensa en dirección de su *humanitas*. La metafísica se cierra a la simple acción esencial de que el hombre no se despliega en su esencia (*in seinem Wesen west*), sino en tanto que es reivindicado (*angesprochen*) por el ser. Sólo a partir de esta reivindicación “ha” encontrado aquello donde habita su esencia. Sólo a partir de este habitar “tiene” “el lenguaje” como el refugio que guarda a su esencia el carácter extático. Mantenerse en el claro del ser (*Lichtung des Seins*), es lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene propiamente (*eignet*) esta manera de ser. La ek-sistencia comprendida así es no sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, es eso mismo en lo que la esencia del hombre guarda (*wahrt*) la procedencia de su determinación. La ek-sistencia no puede decirse, sino de la esencia del hombre, es decir, de la manera humana de “ser”; pues, sólo el hombre es, tanto como tengamos nosotros la experiencia de ello, comprometido en el destino de la ek-sistencia (*in das Geschick der Eksistence*)» (págs. 52-3).

El motivo de lo propio (*eigen, eigentlich*) y de los diversos modos del ser propio (en particular *Ereignen* y *Ereignis*) que domina tan temáticamente la cuestión de la verdad del ser en *Zeit und Sein* (1962, tr. fr., en *L'endurance de la pensée* Plon, 1968) está desde hace mucho tiempo funcionando en el pensamiento de Heidegger. En la *Lettre sur l'humanisme* en particular (cfr., por ejemplo, págs. 80-81). Los temas de la casa y de lo propio concuerdan regularmente en ella: como trataremos de mostrar más adelante, el valor de *oikos* (y de *oikésis*) desempeña un papel decisivo, aunque oculto, en la cadena semántica que aquí nos interesa.

⁹ Cfr. *La mitología blanca*.

¹⁰ «En la introducción de *Sein und Zeit* (pág. 38) se encuentra esto simple y claramente expresado e incluso en cursiva: “El ser es el trascendente puro y simple (*das Transcendens schlechthin*)”. Lo mismo que la apertura de la proximidad espacial deja atrás toda cosa próxima o lejana cuando se la considera desde el punto de vista de esta cosa, lo mismo el ser está esencialmente más allá de todo existente porque es el claro (*Lichtung*) mismo. En esto, el ser es pensado a partir del existente, según una manera de ver de buenas a primeras inevitable en la metafísica todavía reinante.»

significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser. Y si Heidegger ha deconstruido radicalmente la autoridad del presente sobre la metafísica es para conducirnos a pensar la presencia de lo presente. Pero el pensamiento de esta presencia no hace sino metaforizar, por una necesidad profunda y a la que no escapa una simple decisión, el lenguaje que deconstruye¹¹.

Así es como el predominio acordado a la metáfora fenomenológica, a todas las variedades del *phainesthai*, de la brillantez, del alumbrado, del claro, de la *Lichtung* etc., se abre sobre el espacio de la presencia y la presencia del espacio, comprendidos de la oposición de lo próximo y de lo alejado. De la misma manera el privilegio reconocido no sólo al lenguaje, sino al lenguaje hablado (voz, escucha, etc.) está en consonancia con el motivo de la presencia como presencia ante uno mismo¹². Lo próximo y lo propio se piensan aquí, en consecuencia, antes de la oposición del espacio y el tiempo, según la apertura de un espaciamento que no pertenece ni al tiempo ni al espacio, y disloca, al producirse, toda presencia de lo presente.

Si, así, «el ser está más alejado que todo lo que es y, sin embargo, más próximo del hombre que cada cosa que es», si «el ser es lo que hay de más próximo», se debe entonces poder decir que el ser es lo próximo del hombre y que el hombre es lo próximo del ser. Lo próximo es lo propio; lo propio es lo más próximo (*prope, proprius*). El hombre es lo propio del ser, que desde muy cerca le habla al oído, el ser es lo propio del hombre, tal es la verdad que habla, tal es la proposición que da el aquí de la verdad del ser y la verdad del hombre. Esta proposición de lo propio no debe ciertamente ser entendida en un sentido metafísico: lo propio del nombre no es aquí un atributo esencial, el predicado de una sustancia, un carácter entre otros, por muy fundamental que éste sea, de un ser, objeto o sujeto, llamado hombre. No es tampoco en este sentido en el que se puede hablar del hombre como propio del ser. La propiedad, la co-propiedad del ser y del hombre, es la proximidad como inseparabilidad. Pero es como inseparabilidad como se han pensado en la metafísica enseguida las relaciones del ser (sustancia o *res*) y de su predicado esencial. Como esta co-propiedad del hombre

¹¹ Algunos ejemplos de esta predominancia concedida al valor de proximidad ontológica: «Este destino adviene como el claro del ser (*Lichtung des Seins*); es en sí mismo este claro. Concede la proximidad-al-ser (*Sie gewährt die Nähe zum Sein*). En esta proximidad, en el claro del “aquí” (*Da*), habita el hombre en tanto que ek-sistente, sin que sea capaz todavía hoy de experimentar propiamente este habitar y asumirlo, esta proximidad “de” el ser que es en sí misma el “aquí” del ser- aquí, el discurso sobre la elegía *Heimkunft* de Hölderlin (1943), que es pensado a partir de *Sein und Zeit*, lo llama “la patria” ... “... la patria de este habitar histórico es la proximidad al ser...” “... En su esencia histórico-ontológica, el hombre es este existente, cuyo ser en tanto que ek-sistencia consiste en que habita en la proximidad del ser (*in der Nähe des Seins wohnt*). El hombre es el vecino del ser (*Nachbar des Seins*) ... “Diferente en esto fundamentalmente de toda *existentia* y “existencia”, “la ek-sistencia” es la habitación ek-stática en la proximidad del ser” ... “el pensamiento ¿no debe intentar, por una resistencia abierta el ‘humanismo’, arriesgar un impulso que podría conducir a reconocer al fin la *humanitas* del *homo humanus* y lo que la funda? Así podría despertar, si la coyuntura presente de la historia no empuja a ello ya, una reflexión (*Besinnung*) que pensaría no sólo el hombre, sino la ‘naturaleza’ del hombre, no sólo la naturaleza, sino más originalmente todavía la dimensión en la cual la esencia del hombre determinada a partir del ser mismo, se siente en su casa” ... “El pensamiento no deja atrás la metafísica al sobrepasarla es decir al subir más arriba todavía para concluir la no se sabe dónde, sino al volver a bajar hasta la proximidad de lo más próximo (*in die Nähe des Nächsten*)”...»

Destruir el privilegio del presente-ahora (*Gegenwart*) reconduce siempre sobre el camino heideggeriano, a una presencia (*Anwesen, Anwesenheit*) que ninguno de los tres modos del presente (presente-presente, presente-pasado, presente-futuro) puede agotar, terminar, sino que asegura por el contrario el espacio de juego, desde un cuarto, cuyo pensamiento forma todo el juego de nuestra cuestión. El cuarto puede ser guardado o perdido, arriesgado o reapropiado, alternativa siempre suspendida encima de su «propio» abismo, sin ganar nunca más que para perderse. Es el texto de la diseminación.

Ahora bien, esta presencia del cuarto es a su vez pensada, en *Tiempo y ser* especialmente, según la apertura de la apropiación en tanto que proximidad de lo próximo proximación, aproximación. Nos referiremos aquí al análisis de la quadri-dimensionalidad del tiempo y de su juego (pág. 47 sq.): «El tiempo propio es quadri-dimensional... Es por lo que esta primera, esta inicial y en el sentido propio de la palabra andas porrección (*Reichen*) -donde reposa la unidad del tiempo propio (*eigentlichen*)- la llamamos: la proximidad que se aproxima (*Nahheit* -proximidad-, un nombre antiguo, empleado todavía por Kant). Pero aproxima el porvenir, en haber-sido, el presente los unos de los otros en la medida en que libera un lejano (*indem sie entfernt*)» (pág. 46-49). «En el destinar de la concentración de todo destino de ser (*Im Schicken des Gerchickes von Sein*), en la porrección (*Reichen*) del tiempo, se muestra una apropiación (*Zueignen*), una apropiación (*Uebereignen*) -a saber del ser como *Anwesenheit* y el tiempo como región de lo Abierto en su propio (*in ihr Eigenes*). Lo que determina y pone de acuerdo a los dos, tiempo y ser, en lo suyo propio, y esto quiere decir en su conveniencia recíproca, lo llamamos: *das Ereignis*» (págs. 56-57). «No podemos representar ya lo que se nombra con este nombre de *Ereignis* en el hilo conductor de la significación corriente del nombre; pues, esta entiende *Ereignis* en el sentido de “lo que ocurre”, “lo que pasa”; el acontecimiento -y no a partir del *Eignen*- hace advenir a sí misma en su propiedad -como clara salvaguarda de la porrección y destino» (págs. 58-59, tr. fr. Fédier ligeramente modificada).

Se habrá notado la facilidad, la necesidad también del paso entre lo próximo y lo propio. El elemento latino de este paso (propio, *proprius*) es interrumpido en otras lenguas, por ejemplo en alemán.

¹² Sobre lo que une los valores de presencia para sí y de lenguaje hablado, me permito remitir a *De la gramatología* y a *La voz y el fenómeno*. Implícita o explícitamente, la valoración del lenguaje hablado es constante, total en Heidegger. La estudiaré en otra parte por sí misma. Llegados a un cierto punto de este análisis, será necesario tomar rigurosamente la medida de una valorización semejante: si abre la casi totalidad del texto heideggeriano (en tanto que reconduce todas las determinaciones metafísicas del presente o del existente a la forma matricial del ser como presencia (*Anwesenheit*), se borra en el punto en que se anuncia la cuestión de un *Wesen* que no sería incluso un *Anwesen*. (cfr. a este propósito *Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit*). Así se explica, en particular, la descalificación de la literatura, opuesta al pensamiento y a la *Dichtung*, pero también a una práctica artesanal y «campesina» de la letra: «En un escrito, el pensamiento pierde fácilmente su movilidad... Pero, además la cosa escrita ofrece saludable constreñimiento de un asimiento vigilante por el lenguaje... Ella [la verdad del ser] estaría sustraída así a la pura opinión y conjetura y devuelta a este artesanado de la escritura (*Handwerk der Schrift*), que hoy se ha hecho raro» ... «Tal es lo que nos hace falta en la actual penuria del mundo: menos filosofía y más atención al pensamiento; menos literatura y más cuidados dados a la letra como tal» (*Lettre sur l'humanisme*). «Es necesario liberar la *Dichtung* de la literatura» (Texto publicado por la *Revue de poésie*, París, 1967).

y del ser, tal como es pensada en el discurso de Heidegger, no es óptica, no pone en contacto entre sí a dos «seres», sino, en el lenguaje, el sentido del ser y el sentido del hombre. Lo propio del hombre, su *eigenheit*, su «autenticidad» es relacionarse con el sentido del ser, entenderlo y cuestionarlo (*fragen*) en la ek-sistencia, mantenerse en pie¹³ en la proximidad de su luz: «*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menrchen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein*». Estar de pie en el claro del ser, es lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre. Sólo el hombre posee como propia esta manera de ser.»

Lo que se sacude quizá hoy, ¿no es esta seguridad de lo próximo esta co-pertenencia y esta co-propiedad del nombre del hombre y del nombre del ser, tal como habita y se habita en la lengua de Occidente, en su oikonomia, tal como está ahí sumergida, tal como está inscrita y olvidada según la historia de la metafísica, tal como se despierta también por la destrucción de la ontoteología? Pero esta sacudida -que no puede venir sino de un cierto afuera- estaba ya exigida en la estructura misma que solicita. Su margen estaba en su propio cuerpo marcada. En el pensamiento y la lengua del ser, el fin del hombre ha estado prescrito desde siempre, y esta prescripción no ha hecho nunca más que modular el equívoco del fin, en el juego del *telos* y de la muerte. En la lectura de este juego, se puede entender en todos sus sentidos el siguiente encadenamiento: el fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser. El hombre es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio.

Ahora querría, para concluir, bajo ciertos títulos muy generales, reunir los signos que parecen, según esta necesidad anónima que aquí me interesa, señalar los efectos de este estremecimiento total sobre lo que por comodidad, con las comillas o precauciones que se imponen, he llamado al comenzar «Francia» o el pensamiento francés.

1). La reducción del sentido. La atención al sistema y a la estructura en lo que tiene de más inédito y de más fuerte, es decir, en lo que no recae enseguida en la palabra cultural o periodística o, en el mejor de los casos, en la más pura tradición «estructuralista» de la metafísica, una atención tal, que es rara, no consiste: a) ni en restaurar el motivo clásico del sistema, del que se podría mostrar que está siempre ordenado al *telos*, a la *aletheia* y a la *ousia*, tantos valores reunidos en los conceptos de esencia o de sentido; b) ni en borrar ni en destruir el sentido. Se trata más bien de determinar la posibilidad del sentido a partir de una organización «formal» que en sí misma no tiene sentido, lo cual no quiere decir que sea el no-sentido o el absurdo angustioso vagabundeando alrededor del humanismo metafísico. Ahora bien, si consideramos que la crítica del antropologismo por los últimos grandes metafísicos (Hegel y Husserl sobre todo) se hacía en el nombre de la verdad y del sentido, si consideramos que estas «fenomenologías» -que eran metafísicas- tenían como motivo esencial una reducción al sentido (es literalmente el propósito husserliano), se concibe que la reducción del sentido -es decir, del significado- tome inicialmente la forma de una crítica de la fenomenología. Si se considera, por otra parte, que la destrucción heideggeriana del humanismo metafísico se produce inicialmente a partir de una pregunta hermenéutica sobre el sentido o la verdad del ser, concebimos que la reducción del sentido se opere por una especie de ruptura con un pensamiento del ser que tiene todos los rasgos de un relevo (*Aufhebung*) del humanismo.

2). La apuesta estratégica. Una sacudida radical no puede venir más que de afuera. Esta a que me refiero no deriva, pues, más que otra de una cierta decisión espontánea del pensamiento filosófico después de cierta maduración interior de su historia. Esta sacudida se desarrolla en la relación violenta del todo del Occidente con su otro, ya se trate de una relación lingüística (donde se plantea inmediatamente la pregunta de los límites de todo lo que reconduce a la cuestión del sentido del ser), o ya se trate de relaciones etnológicas, económicas, políticas, militares, etc. Lo que además no quiere decir que la violencia militar o económica no sea estructuralmente solidaria de la violencia lingüística. Pero la lógica de toda relación con el exterior es muy compleja y sorprendente. La fuerza y la eficacia del sistema, precisamente, transforman regularmente las transgresiones en «salidas falsas». Teniendo en cuenta estos efectos de sistema, no tenemos, desde el adentro donde «estamos nosotros», más que la elección entre dos estrategias:

1) Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar, o relevar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de hundirse en el autismo del cierre.

2) Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin hablar de todas las otras formas de perspectivas en *trompe-l'oeil* a las que se puede dejar tomar un desplazamiento como ese, habitando más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desierto, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el «nuevo» terreno sobre el más viejo suelo. Se podría mostrar sobre ejemplos numerosos y precisos los efectos de una reinstalación semejante o de una ceguera como esa.

Es evidente que estos efectos no bastan para anular la necesidad de un «cambio de terreno». Es evidente también que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez. Quería sobre todo señalar que el estilo de la primera deconstrucción es más bien el de las cuestiones heideggerianas, el otro es más bien el que domina en Francia actualmente. Hablo a propósito en términos de estilo dominante: porque hay también rupturas y cambios de terreno en el texto de tipo heideggeriano; porque el «cambio de terreno» está lejos de trastornar todo el paisaje francés al que me refiero; porque es de un cambio de estilo, lo decía Nietzsche, de lo que tenemos necesidad acaso; y si hay estilo, Nietzsche nos lo recordó, debe ser plural.

3) La diferencia entre el hombre superior y el superhombre. Bajo este título se señalarían a la vez el recurso a Nietzsche que se hace en Francia cada vez más insistente cada vez más riguroso, y la división que se anuncia quizá entre

¹³ He tratado en otra parte («La palabra inspirada», en *La escritura y la diferencia* y en *De la gramatología*) de indicar el paso entre lo próximo, lo «propios y la erección del «tener-se-de-pie».

dos relevos del hombre. Se sabe cómo, al final del *Zarathustra*, en el momento del «signo», cuando *das Zeichen kommt*, distingue Nietzsche, en la mayor proximidad, en un extraño parecido y una complicidad última, en la víspera de la última separación, del gran Mediodía, al hombre superior (*höherer Mensch*) y al superhombre (*übermensch*). El primero es abandonado a su angustia con un último movimiento de piedad. El último -que no es el último hombre- se despierta y parte, sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallarà entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, «más allá» de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser. Danzará, fuera de la casa, esta *aktive Vergezlichkeit*, este «olvido activo» y esta fiesta cruel (*grausam*) de la que habla la *Genealogía de la moral*. Sin duda alguna, Nietzsche ha apelado a un olvido activo del ser: no habría tenido la forma metafísica que le imputa Heidegger.

¿Se debe leer a Nietzsche, con Heidegger, como el último de los grandes metafísicos? ¿Debemos, por el contrario entender la cuestión de la verdad del ser como el último coletazo adormilado del hombre superior? ¿Debemos entender la vigilia como la custodia montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, a la víspera de éste en el que estamos? ¿Hay una economía de la vigilia?

Estamos quizá entre esas dos vigiliass que también son dos fines del hombre. ¿Pero quién, nosotros?

Del materialismo no dialéctico

Entrevista con Kadhim Jihad, *Culturas*, 69, 3 de agosto de 1986, pp. III-V.

En cierta ocasión, dijo que nada de lo que había intentado hacer hubiera sido posible sin una apertura a Heidegger. Quizá sea oportuno empezar esta entrevista evocando su deuda con él. Pero de inmediato cabe observar que, al tiempo que usted trabaja muy cerca de Heidegger, nunca ha dejado de dirigirle críticas, y que iban aumentando a medida que avanzaba.

Mi deuda con Heidegger es tal que me resulta difícil establecer aquí un inventario, o hablar en términos de valoración o cuantitativos. Digamos, para sintetizar, que él ha sido el primero en anunciar el final de la metafísica; que nos ha enseñado a comportarnos frente a ella de una forma estratégica, consistente en instalarse en el interior del fenómeno y asestarle, desde dentro, golpes sucesivos; en plantearle preguntas hasta que muestre por sí mismo su incapacidad para responder y hasta que «confiese» su contradicción interna. Como he dicho muy a menudo, la metafísica no tiene una frontera nítida, no es una circunscripción provista de contornos precisos de los que pueda uno salirse para atacarla desde fuera. Además, no existe un *afuera* absoluto ni definitivo.

En cuanto a la crítica de Heidegger, es lo que he practicado desde el principio, por así decirlo. Me ha parecido encerrado todavía en la visión metafísica en varios lugares de su obra. Hay en él una suerte de continuidad del logocentrismo; tomemos por ejemplo uno de esos textos en los que hace el elogio de la razón, fundándose en un discurso sobre la «cabeza» y la «mano» en tanto que órganos humanos, por supuesto. El hombre razonador, el hombre pensante, para Heidegger, lo es porque tiene una mano que utiliza de cierta manera, como no pueden hacerlo las demás criaturas vivientes. Una manera para ejecutar signos, para saludar, pero sobre todo para dar. El pensamiento humano es, pues, pensamiento del *don*. Se puede observar, y estamos hablando muy deprisa, que este razonamiento se hace ignorando lo que se ha descubierto en muchos campos no filosóficos: en biología, por ejemplo. Porque, al parecer, algunos tipos de monos utilizan su mano como el hombre; no sólo la abren para coger o recibir, sino también para dar, para ofrecer. También se puede contestar por el lado de la filosofía del lenguaje, y pienso en un artículo de Benveniste donde muestra un mismo origen para los verbos «recibir» y «dar». Hoy día está establecido que dar también es recibir. Si doy es con la esperanza de que me den a mí otra cosa a cambio.

En Heidegger -pero hablar de ello sería larguísimo- hay también esa insistencia sobre lo «propio» o lo «específico» ante la cual, desde el principio, me he mostrado reservado. Este *Eigentlich* se traduce en francés por «propio», y designa lo propio de un pueblo, lo que le distingue, y todo lo que se relaciona con «propiedad», «apropiación», «propietario», etc. Aquí se revela el fondo nacionalista del pensamiento de Heidegger, que pretendía ser un pensamiento universal. No me refiero, por supuesto, al *Discurso* de Friburgo [de 1933], sino a un aspecto particular del texto heideggeriano considerado en sí mismo.

Este nacionalismo destaca sobre todo en sus escritos sobre la poesía de Hölderlin. Esa necesidad, que él dice descubrir en el poeta, de emparejar la naturaleza alemana, amante de las complicaciones, con la claridad griega...

Exacto. Pero también lo estudio y lo muestro en sus escritos sobre la poesía de Trakl (mis clases de este año están dedicadas a los nacionalismos en filosofía). Heidegger, por ejemplo, insiste en la palabra *Geschlecht*, que quiere decir, al mismo tiempo, «sociedad», «casa», «sexo», «raza», «genealogía», y sobre la que se injertan verbos como *schlagen*, que quiere decir «golpear»... Por otra parte se interesa en el intercambio entre el «pensador» y el «poeta». Dice que el diálogo auténtico, la *Zwiesprache*, es decir, la palabra dicha entre dos, sólo puede ser palabra poética; que sólo un poeta puede hablar con un poeta. No obstante, afirma que un pensador puede hablar a un poeta, porque aquello que tienen en común, *Denken* y *Dichten*, pensar y componer poesía, se explica por la lengua por excelencia: ambos tienen que ver con *die Sprache* [lenguaje, lengua, habla]. Y que, por lo tanto, aunque de forma muy diferente, el pensador y el poeta (Heidegger dice «el pensador» y no el «filósofo»), tienen todavía algo que decir sobre la lengua.

Así que, con la cuestión de *Geschlecht* sigo interesándome sin cesar por lo que hace Heidegger con la lengua o el idioma alemán. Toda la trayectoria de esta meditación, en cierto modo, pasa por etapas que, en momentos decisivos, dependen del hecho de recurrir a la lengua alemana, hasta el punto de impedir la traducción. *Geschlecht*, por ejemplo, no es traducible. Ni la palabra *fremd*, el extranjero, que Heidegger remite a una palabra del alemán antiguo, *fram*, y quiere decir no el extranjero en el sentido latente del término («exterior a»; «extra»), sino aquel que está en camino hacia afuera; hacia adelante. Lo mismo ocurre con la palabra *Sinn*, que quiere decir «sentido», pero que también tiene relación con *camino*, algo intraducible por «sentido»; lo cual hace que la palabra que quiere decir «sentido» tenga problemas de traducción. Es decir, que este concepto de «sentido» depende, en alemán, de una palabra que no se puede traducir por el concepto de «sentido» en latín. Por tanto, estoy interesado por una serie de problemas que ocurren en alemán; y ellos desembocan en la cuestión de la lengua nacional, o del idioma: qué es un idioma, qué ocurre cuando el pensamiento ha entrado en la idiomática intraducible, etc. De ahí esa relación entre el pensamiento (en este caso, el pensamiento heideggeriano) y la cuestión nacional.

Esta manera de cuestionar el pensamiento heideggeriano es algo que puede observarse en casi todas sus lecturas; por ejemplo, en la de Freud. A menudo se ve un doble gesto con el que usted acompaña un pensamiento, desarrollándolo progresivamente y dejando después sutilmente que se vuelva contra sí mismo.

Como usted bien dice, es verdad que ese es un gesto que se repite regularmente en mis lecturas. Yo no considero a un texto como un conjunto de posiciones homogéneas. Un texto siempre es heterogéneo. Siempre hay, en cualquier texto, incluso en los textos metafísicos más tradicionales, unas fuerzas de trabajo que son fuerzas de deconstrucción del propio texto. Es decir, que siempre hay recursos o posibilidades para encontrar en el texto estudiado algo por lo cual cuestionarlo e incluso deconstruirlo. No se trata solamente de Freud o de Heidegger, también ocurre con Platón, Descartes, Husserl o Kant. Lo que me interesa en la lectura que hago de un texto no es criticarlo desde fuera o dar cuenta de él, sino instalarme en la estructura heterogénea del texto y encontrar tensiones o contradicciones en el interior de dicho texto, de forma que se lea y se deconstruya a sí mismo. Que se deconstruya no quiere en modo alguno decir que haya una operación reflexiva o autorreferencial, sino que en el texto existen fuerzas heterogéneas que lo dislocan, en particular en el caso de Freud. He demostrado que en Freud hay estratos metafísicos no cuestionados y que se pueden cuestionar a partir de otros pasajes u otros momentos del propio Freud.

Le interesan algunas obras literarias que le han permitido establecer lecturas inhabituales en la crítica literaria, incluso en la denominada «nueva crítica». ¿Encuentra en estas obras un poder de deconstrucción que no se halla ni en la filosofía ni en la crítica?

Yo no sostendría de una forma general y homogénea que la literatura tiene un poder crítico o deconstructor que ni la filosofía ni la crítica literaria tienen. Ahí también distinguiría diferentes tipos, diferentes momentos, diferentes operaciones literarias. Creo que a menudo la literatura está dominada por filosofemas clásicos o por la crítica literaria, pero puede haber en ella -y a mi entender eso es lo que ocurre con autores como Mallarmé o Artaud o Bataille-, un pensamiento (un *pensamiento impensado* si no una filosofía) que no permite que la filosofía ni la crítica ni la hermenéutica ni, por último, la poesía se apoderen de él. Eso es lo que me ha interesado siempre; no voy a decir que en Mallarmé o en Bataille, en general pero sí en, cabría decir, algunos «trazos» firmados por Mallarmé o por Bataille.

En Mallarmé, por ejemplo, me interesa la «doble sesión» en textos únicos en los que he tenido el sentimiento de que, incluso más allá de los filosofemas, de los temas, de las posturas críticas, había una escritura, una estructura, una sintaxis, cierto manejo de la lengua que, en el fondo, desbordaba a la filosofía de la imitación o la mimesis; la desbordaba, una vez más, no mediante alguna tesis, sino mediante estructuras elaboradas por esos pequeños textos únicos. He leído a Mallarmé desde ese punto de vista, haciéndole hablar imaginariamente con Platón, con la tradición, pero también con las metodologías de la crítica literaria, para encontrar en él, justamente, la *resistencia*. A partir de ese núcleo que era el texto único fui a ver, en otros textos, la resistencia general de la escritura de Mallarmé.

He intentado hacer lo mismo con Artaud y Bataille, y cada vez, mirando más de cerca, se me aparecían dos posturas en cada autor (menos en Mallarmé). Veía un gesto doble: un gesto en el fondo intrametafísico, y después un desbordamiento. Lo que me interesa es la negociación entre ambos gestos; lo que he intentado fijar cada vez ha sido su lógica, su programa y lo que gobierna en cierta medida la forma recurrente de la doble postura de ese gesto.

En una ocasión hablamos de crítica literaria, y usted decía que soñaba con una que no fuese ni inmanente ni no inmanente. ¿Cómo sería entonces esa crítica llamada a sustituir a estos otros dos «tipos» que reinan hasta el momento?

Creo que ya no se llamará crítica literaria. Sin querer abusar de los nombres, ser crítico literario supone, como lo indica el nombre de crítica, la posibilidad de juicio, de decisión, de evaluación que fracasa ante ciertas estructuras indecibles que me han interesado bastante. La crítica literaria supone también una seguridad en cuanto a la esencia y a la naturaleza del ámbito literario. Un crítico literario puede decir que no tiene seguridad... En una serie de textos sobre Kafka, uno de los cuales está todavía por aparecer, planteo precisamente, una vez más, la cuestión de la literalidad, en relación con el derecho o lo que la posición de la literatura en tanto que tal tiene de juridicidad, de historia del derecho. Así pues, ni el valor de la crítica ni el de la literatura me parecen lo bastante claros y seguros como para que se pueda confiar a la crítica literaria las operaciones de lectura y de cuestionamiento que me interesan.

Además, la operación de cuestionamiento supone también una escritura: que el «crítico» escriba. Pero esto no forma parte del concepto corriente de la crítica literaria.

Para volver sobre la oposición entre lectura inmanente y lectura no inmanente, también aquí diré, de manera negativa, que no estoy satisfecho con esta oposición. Creo que no es posible encerrarse en el texto literario. La inmanencia literaria se protege, en mi opinión, dentro de unas fronteras que han sido construidas históricamente, que, por lo tanto, son fronteras históricas y que suponen convenciones de enfoque y, consideradas en un *corpus*, suponen la unidad del texto, suponen el título, suponen las garantías jurídicas, es decir, todo un conjunto de enfoques históricos y sociojurídicos en cuyo interior hay, por supuesto, al menos de manera provisional y temporal, que encerrarse con un texto para llevarla lectura inmanente lo más lejos posible.

Sin embargo, hay un momento en el que esta lectura no puede ser radical, esto es, limitarse a una estructura textual. No se puede permanecer dentro, en el texto. Pero, naturalmente, esto no quiere decir que haya que practicar ingenuamente la sociología o la psicología o la política del texto, o la biografía del autor. Entre el dentro y el fuera del texto hay que intentar encontrar otra distribución del espacio. Creo que a ambas lecturas, la inmanente y la explicativa (mediante la biografía o la historia), les falta algo.

Algunos reprochan a sus escritos lo que denominan cierto olvido de la historia. ¿Qué les respondería? Usted dice que el logocentrismo que se empeñó en denunciar en la Historia de la metafísica occidental también es a su vez un «idealismo». ¿Se pueden considerar sus trabajos como una contribución al materialismo?

Mi respuesta va a ser doble. Creo que hay un materialismo clásico, metafísico, incluso bajo su forma dialéctica, que me parece tan intrametafísico e incluso tan presupuesto como el idealismo. Para mí es simétrico, y pertenece al mismo espacio. Pero existe otro materialismo que suscribiría con más gusto y que me llevaría posiblemente a materialismos preplatónicos o presocráticos, que todavía no están atrapados en la metafísica. Estaría ligado a Demócrito y a cierto pen-

samiento del azar, de la suerte. Pero la teoría del texto, tal como junto a otros yo la entiendo, es *materialista*, si por materia no se entiende una presencia sustancial, sino lo que resiste a la reapropiación, que siempre es idealista. Lo que define, ¿no es cierto?, a la marca escrita en tanto que no es sustancia material; la marca escrita no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar o reapropiar. En un texto que todavía no ha aparecido en Francia, llamado «Mes chances», relaciono cierto escrito de Freud con el materialismo demócrito a través de la literatura. Hay, pues, cierto materialismo que yo no rechazaría, aunque me adheriría con muchas precauciones. No sería un materialismo mecanicista, ni tan siquiera sería un materialismo dialéctico. Sería un materialismo no dialéctico. ¡Y aun así...!

En cuanto al problema de la historia -lo he explicado en muchas ocasiones-, soy totalmente «historizante»; lo que me interesa siempre es la procedencia histórica de todos los conceptos que utilizamos así como de nuestros gestos. Si hay algo que verdaderamente no olvido es la historia... No obstante, lo que ha podido motivar, o al menos justificar, esta acusación o esta sospecha es que el propio concepto de la historia, tal como ha sido aplicado por determinados teólogos idealistas y materialistas y por algunos historiadores -pienso tanto en Hegel como en Marx-, es un concepto que siempre implica cierta teleología, una finalización; también ese concepto me parece metafísico. Suelo mostrar desconfianza en lo que se refiere a ese concepto, pero nunca en nombre de una ahistoricidad eterna o intemporal. Antes al contrario, lo hago en nombre de otro pensamiento de la historia.

¿Y esa «a» que ha introducido usted al escribir «diferancia» en lugar de «diferencia»?... En alguna parte afirma que «no es ni una palabra ni un concepto, sino un conjunto de conceptos, cada uno de los cuales interviene en un momento decisivo del trabajo». Y sabe que no se puede traducir ese vocablo a otras lenguas...

Antes de todo, le diré que su preocupación sobre la dificultad de traducir ese concepto va dirigida al propio corazón del problema. Es una palabra intraducible a cualquier lengua, incluso diría que ni en francés, dentro de esa economía que supone cierta sintaxis latina, no es sustituible por ninguna otra palabra. En cierto sentido es totalmente idiomática. Es posible explicarla, por supuesto. Haciendo extensos comentarios se puede transmitir el sentido de esa palabra, pero no traducirla en el sentido tradicional de la traducción, que exige sustituir una palabra por otra. Desde este punto de vista es imposible. Pero se puede, en francés (es decir, dentro del francés) hacer una traducción «así», es decir, una paráfrasis, un comentario que dice con muchas frases lo que ahí se dice o se economiza, lo que se dice de manera económica, con una sola palabra.

En efecto, lo que me interesa cuando escribo es lo siguiente: destacar en cierto modo el idioma, escribir en el *límite de la traducción*; es una forma de no olvidar lo que se escribe y lo que se habla en una lengua determinada.

La segunda parte de su pregunta se refiere a los diferentes conceptos que se encadenan en cierta medida con otros, en el interior de esa palabra, *différance*. Hay muchos. Pero aquellos en los que he trabajado explícitamente son los de la *escritura*, del *rastros*, la palabra *suplemento*, etc. Son palabras que tienen siempre una especie de valor doble, o un valor indecible... El «rastros» es lo que señala y lo que se borra, lo que nunca está presente. El *suplemento* también tiene ese valor de lo que se añade y de lo que sustituye a algo que falta. El *himen*, en Mallarmé, quiere decir la separación que protege a la virginidad y que, al mismo tiempo, fija la condición del matrimonio. *Pharmakon*, a la vez, quiere decir remedio y veneno, bien y mal: política de la escritura, por tanto.

Son motivos, palabras y conceptos que no son ni palabras ni conceptos: son inseparables de la lengua y hacen un trabajo análogo al de la *diferancia*, aunque en sí mismos sean muy diferentes y tampoco guarden relación entre ellos. Así pues, es una cadena en la que cada eslabón tiene su autonomía relativa y en la que, sin embargo, se repite el otro eslabón.

Hay quien se asombra porque, siendo usted el crítico reconocido del logocentrismo y del etnocentrismo occidentales, no se interesa, en su trabajo al menos, por las culturas que no pertenecen a ámbito europeo. ¿Qué significan para usted, por ejemplo, culturas como la japonesa, la india o la árabe? ¿No puede haber en ellas también un pensamiento deconstructivo?

A *priori*, estoy convencido de que tal pensamiento existe en todas las culturas que acaba usted de enumerar; que forzosamente me resultarían provocativas; que van en el sentido de la deconstrucción y que escapan, en cualquier caso, a la postura etnocéntrica occidental. No obstante, tengo que confesarle las limitaciones de mi cultura. He recibido una formación que no me autoriza a hablar seriamente de pensadores árabes o japoneses o hindúes. Lo que pueda saber de manera indirecta y superficial no me permite hablar directamente de ellos. Cada vez que he intentado hacerlo he visto confirmada esta impresión. Pero otros más competentes que yo, dentro de esas culturas y como respuesta a lo que yo intento hacer, pueden y deben hacerlo. Estoy convencido de que eso puede hacerse.

Lleva mucho tiempo enseñando filosofía; ha participado, frente a la degradación de la enseñanza filosófica en un país como Francia, en la creación de unos «Estados generales de la filosofía». ¿Es enseñable una filosofía como la suya que, como usted mismo la define, «es a la vez insistente y elíptica, que imprime hasta sus tachaduras y que lleva cada concepto a una cadena interminable de diferencias»?

Suponiendo que hubiera dificultades para enseñar lo que escribo, o algo que pudiera estar relacionado con lo que escribo, el primero que las experimenta soy yo. Soy profesor e intento enseñar algo que no sea incoherente con lo que escribo. Por otra parte, tengo que adoptar una especie de estrategia en la enseñanza. Sostener, como profesor, una relación con lo que escribo y la manera en que lo escribo es algo al mismo tiempo difícil y posible. Hablo por lo que a mí respecta, hablo de mi experiencia en la enseñanza. Resulta difícil, porque en el plano pedagógico intento sostener un discurso que no exija que se me haya leído, que se pueda comprenderlo sin relación con lo que escribo. Esto se hace a través de una retórica de las formas de exposición pedagógicas que no puede tener la misma economía que la escritura.

Resulta muy difícil; pero no hay elección. Cada vez hay que inventar una retórica; incluso aunque no siempre sea satisfactoria sigue siendo posible. Es decir, que la lógica implícita de lo que escribo puede dar lugar a cierta enseñanza. Porque hay reglas, hay recurrencias. Existe, ante todo, una manera de decir el texto; no es un método, pero sin que haya

un método, en el estricto sentido filosófico de la palabra, hay tipos, gestos típicos en el enfoque del texto, en la estrategia de la lectura o de la escritura que, en tanto que típicos, pueden originar repeticiones, primero para mí y luego sucesivamente; en tanto que tales son repetibles, por así decirlo, y por tanto pueden enseñarse. Son como técnicas. Existen elementos técnicos y metodológicos instrumentalizables, y pueden transmitirse. Hay que encontrar esta especie de coherencia o de analogía entre dos regímenes de discursos o de escritura; es muy difícil para mí, pero no creo que sea imposible.

¿Cuál es el impacto, fuera de Francia, del trabajo que lleva a cabo con un equipo restringido de jóvenes filósofos?

Conviene decir que si hay en Francia jóvenes filósofos o pensadores que trabajan en complicidad conmigo, no existe sin embargo una escuela, no hay ninguna uniformidad, porque cada uno de nosotros tiene sus propios intereses y su propio estilo. Pero tampoco existe una escuela porque tenemos el sentimiento de que lo que hacemos, esos amigos míos y yo, está bloqueado en Francia; rechazado puede ser una palabra muy fuerte, pero en cualquier caso está limitado en su audiencia o propagación por razones que tienen su origen en la situación francesa.

Ahora sería preciso realizar un análisis bastante largo y perspicaz de esta situación a la vez institucional, ideológica, política: la tradición francesa, las estructuras del medio parisino, todo un conjunto de elementos que hacen que la recepción de lo que hacemos nosotros y otros, aun cuando no sea nula, sea mucho más débil en Francia que en algunos países extranjeros. Para mí es ahora objeto de reflexión, porque se ha visto que este género de trabajos no sólo son mejor recibidos sino también son más fecundos -y en cualquier caso incitan a trabajar más- en países como Japón o Estados Unidos, o algunos países de Europa, que en Francia. Habría que preguntarse por qué.

Usted declaró una vez que habría que escribir libros enteros para estudiar una cultura como la francesa y entender por qué se había dejado dominar en un momento de su historia por un solo hombre, Sartre, al que reprocha haber «olvidado» o desconocido a figuras tan importantes como Blanchot o Bataille.

Esto tiene que ver con toda una tradición de la *intelligentsia* francesa -tradición que se remonta a los siglos XVIII y XIX-, y con todo el sistema universitario, editorial, los *mass-media*, etc. Por supuesto, tengo muchas reservas hacia esos medios. En cuanto a Sartre, no sólo ha descuidado a figuras tan importantes, sino que su propia popularidad está basada en el hecho de que desdeñó a dichas figuras. Sartre se ha constituido por ese rechazo a Joyce, a Blanchot, a Bataille, a Freud e incluso a Marx, al que ignoró y al que simplificó. Su autoridad se ha constituido a partir de sus desconocimientos. Esto me parece muy grave. No es tanto con Sartre con quien me enfrento, sino con cierto montaje, cierto medio cultural francés que se vale de Sartre. Eso es lo que hay que analizar. En el horizonte de mi trabajo sobre el nacionalismo en filosofía, que todavía no está hecho, aparece algo de esto: ¿cuál es la nacionalidad filosófica francesa, cuáles son su historia, sus posibilidades, sus límites? Desde este punto de vista no me siento muy francés. Ya sabe usted que también soy africano...

En efecto, usted ha dicho que alguna vez se detendrá para reflexionar sobre su «período argelino», sobre la importancia que tuvo en su vida...

Soy un judío de Argelia. Un judío, si quiere, desjudaizado. Es muy difícil hablar así, improvisando, porque hay muchas cosas que decir en mi caso. Toda mi historia pasa por ese período: alguien que ha nacido en Argelia, que vive en Francia desde hace varios años, que sólo tiene una lengua, el francés, pero que no se siente completamente en su elemento en Francia. Esto probablemente es lo que motiva mis reservas frente a la cultura francesa, a la que, sin embargo, pertenezco. Porque no tengo otra. Es, pues, a la vez, una vinculación, una dependencia muy grande, casi neurótica, con la cultura y con la lengua francesas y, al mismo tiempo, dentro de esa dependencia, una especie de malestar, de no pertenencia.

Tengo, si lo prefiere, raíces fuera de la tierra, aunque, sin embargo, son raíces. Esa es mi relación con Argelia y mi diálogo con los árabes que, para mí, y a pesar de mi ignorancia de su lengua, son algo muy importante.

Jacques Derrida

1986

EL CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE GINEBRA

Traducción de Carmen González Marín en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998.

Los lingüistas se interesan cada vez más en la genealogía de la lingüística. Y reconstituyendo la historia a la prehistoria de su ciencia, descubren numerosos ancestros, a veces con un cierto asombrado reconocimiento. Es en el momento en que los problemas del origen del lenguaje dejan de estar proscritos por los lingüistas (como lo estaban desde fines del siglo XIX), en el momento en que un cierto geneticismo -o un cierto generativismo- vuelve a encontrar su derecho, cuando se despierta el interés por el origen de la lingüística. Podríamos mostrar que éste no es un encuentro fortuito. Esta actividad historiadora no se desarrolla solamente al margen de la práctica científica y sus resultados son ya sensibles. Ya no estamos, en particular, en ese prejuicio según el cual la lingüística como ciencia habría nacido de un solo corte epistemológico -este concepto que se dice bachelardiano y del que se usa o abusa hoy-, y de una ruptura que se habría operado muy cercana a nosotros. No se piensa ya, como Grammont, que «todo lo que es anterior al siglo XIX, no tratándose todavía de lingüística, puede ser despachado en unas líneas»¹. En un artículo que anuncia su *Lingüística Cartesiana* y que presenta en sus grandes líneas el concepto de gramática generativa, Noam Chomsky declara: «Mi propósito aquí no es justificar el interés de esta investigación, ni describir sumariamente su marcha, sino señalar que nos conduce, *por un curioso rodeo*, a una tradición de pensamiento antiguo, mejor aún, que no constituye un nuevo punto de partida, o una innovación radical, en el dominio de la lingüística y de la psicología»².

Si nos instalásemos en el espacio de este «curioso rodeo», no podríamos dejar de encontrar la «lingüística» de Rousseau. Debería uno preguntarse entonces en qué anuncian (pero qué quiere decir aquí «anunciar»?) lo que tan a menudo estamos tan tentados de considerar como la modernidad misma de la ciencia lingüística, incluso la modernidad como ciencia lingüística, dado que tantas otras ciencias humanas se refieren a ella como a su modelo institutor, la reflexión de Rousseau sobre el signo, sobre el lenguaje, sobre el origen de las lenguas, sobre las relaciones entre habla y escritura, etc. Estamos tanto más estimulados a practicar este rodeo cuanto las referencias principales de Chomsky, en la *Lingüística Cartesiana*, nos llevan de nuevo a esta *Lógica* y a esta *Gramática General y Razonada* de Port Royal que Rousseau conocía bien y que es sabido ha tenido mucho valor para él³. Cita, por ejemplo, varias veces el comentario de Duclos a la *Gramática General y Razonada*. Incluso sobre una de estas citas se cierra el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Y Rousseau reconoce su deuda.

La *Lingüística Cartesiana* no hace más que una alusión a Rousseau, en una nota que por una parte lo acerca a Humboldt y por otra parte, no refiriéndose más que a las palabras más generales del segundo Discurso, lo presenta como estrictamente cartesiano, al menos en lo que respecta a los conceptos de animalidad y de humanidad. Por más que en un cierto sentido se pueda hablar de un cartesianismo fundamental de Rousseau en este respecto, parece que se le debe reservar un lugar más original y más importante en una historia tal de la filosofía y de la lingüística. En esta dirección, a título de esquema muy preliminar, es donde arriesgaré aquí las proposiciones siguientes.

No podríamos estar autorizados a hablar de una lingüística de Rousseau más que con dos condiciones y en dos sentidos:

1. A condición y en el sentido de una formulación sistemática, que define el proyecto de una ciencia teórica del lenguaje, su método, su objeto, su campo rigurosamente propio; y esto por un gesto que se denominaría «corte epistemológico» por comodidad, sin que esté de ningún modo asegurado que la voluntad declarada de corte tenga un efecto de corte y que el dicho corte sea alguna vez el hecho -único- de una obra o de un autor. Esta primera condición y este primer sentido deberían estar siempre implicados por lo que nosotros titularemos la apertura del campo, entendiéndose que una apertura tal alcanza también a delimitar el campo.

2. A condición y en el sentido de lo que Chomsky llama las «constantes de la teoría lingüística»: que el sistema de los conceptos fundamentales, de las exigencias y de las normas que gobiernan la lingüística llamada moderna, tal como se titula y se representa en su cientificidad como en su modernidad, funcione ya y sea como tal localizable en la empresa de Rousseau, en su texto mismo. Lo que además, sin duda, en modo alguno, sería interpretable como la anticipación genial de un pensador que así habría predicho y preformado la lingüística moderna. ¿No se trata, por el contrario, de un suelo de posibilidad muy generales sobre el que se levantarán toda suerte de divisiones subordinadas y de periodizaciones secundarias? ¿No se trata de la pertenencia común del proyecto de Rousseau y de la lingüística moderna a un sistema determinado y finito de posibilidades conceptuales, a un lenguaje común, a una reserva de oposiciones de signos (significantes/conceptos) que no es otro, inicialmente, sino el fondo más antiguo de la metafísica occidental? Ésta se articula en sus diversas épocas según esquemas de implicación cuya estructura y cuya lógica no se deja dominar tan fácilmente como se cree a veces: de donde las ilusiones de ruptura, los espejismos de lo nuevo, la confusión o el aplastamiento de los estratos, el artificio de las tomas de muestras y de los cortes, el señuelo arqueológico. El cierre de los conceptos, éste sería el título que podríamos proponer para esta segunda condición y este segundo sentido.

¹ Citado por Chomsky, en *Cartesian Linguistics*, pág. 1. Ver también la nota 1.

² *De quelques constantes de la théorie linguistique*, en Diogène, 51, 1965. Subrayado mío. Cfr. también, *Current Issues in Linguistic Theory*, págs. 15 y ss. Gesto análogo en Jakobson que nos remite no sólo a Peirce y, como Chomsky, a Humboldt, sino también a Jean de Salisbury, a los Estoicos y al *Cratilo* de Platón, *A la recherche de l'essence du langage* (Diogène, 51, 1965).

³ «Comenzaba por un libro de filosofía como la *Lógica de Port Royal*, el *Ensayo* de Locke, Malebranche; Leibnitz, Descartes, etc.» (*Confessions*, ed. de la Pléiade, pág. 237).

Estas dos condiciones parecen satisfechas; y en estos dos sentidos parece que se puede hablar legítimamente de una lingüística de Rousseau. No podemos señalarlo aquí sino por algunos indicios.

LA APERTURA DEL CAMPO

Rousseau declara, quiere, declara en todo caso querer romper con toda explicación sobrenatural del origen y del funcionamiento del lenguaje. La hipótesis teológica, si no es simplemente descartada, nunca interviene bajo ese nombre, directamente, en la explicación y en la descripción. Esta ruptura se significa al menos en dos puntos y en dos textos: en el segundo *Discurso* y en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.

Refiriéndose a Condillac, a quien él reconoce deber mucho, Rousseau expresa claramente su desacuerdo en lo que respecta al camino seguido por el *Ensayo* sobre el origen del conocimiento humano. Condillac parece, en efecto, tomar como dado la sociedad constituida -y creada por Dios- en el momento en que plantea la cuestión del lenguaje, de su génesis y de su sistema, de las relaciones entre signos naturales y signos de institución, etc. Ahora bien, Rousseau quiere dar cuenta del surgimiento mismo de la convención, es decir, según él, a la vez de la sociedad y del lenguaje, a partir del «puro estado de naturaleza». Debe así poner entre paréntesis todo lo que Condillac acepta como dado, y eso es, en efecto, lo que pretende hacer.

El concepto de naturaleza lleva así, pues, aquí la carta de la científicidad, tanto en la exigencia de la explicación natural (no sobrenatural) como en la referencia última al estado de pura naturaleza (pre-social, pre-histórica, pre-lingüística, etc.). El campo del análisis, de la regresión genealógica, de la explicación de funcionamiento está abierto como tal en la exigencia de naturalidad. No queremos decir que Rousseau mismo haya abierto este campo y esta exigencia. Simplemente queremos reconocer en ciertos signos que él está atrapado en esta apertura cuya historia y sistema están por constituir. La dificultad de la tarea es tal, y tal la renovación teórica o metodológica exigidas, que esta localización de signos no puede atribuirlos, asignarlos, situarlos más que como adarajas.

Antes incluso de preguntarnos si la naturalidad y la originalidad naturales no son todavía funciones teológicas en el discurso de Rousseau -y en general en todo discurso-, precisemos la crítica dirigida a Condillac. Se podría mostrar -pero no es éste mi propósito aquí- que el procedimiento de Condillac no está tan alejado, en su principio del de Rousseau, y que la referencia teológica se concilia muy bien con la preocupación de explicación natural: «Adán y Eva no debieron a la experiencia el ejercicio de las operaciones de su alma, y, al salir de las manos de Dios, estuvieron, por un extraordinario auxilio en estado de reflexionar y de comunicarse sus pensamientos. Pero supongamos que, algún tiempo después del diluvio, dos niños, de uno y otro sexo, se hayan perdido en el desierto, antes de conocer el uso de ningún signo. Estoy autorizado en este caso, por el hecho que he citado. Quién sabe incluso si no hay algún pueblo que no debe su origen más que a un acontecimiento semejante? Permítaseme hacer la suposición; la cuestión es saber cómo esta nación naciente se ha construido una lengua...» Más abajo, al final de una nota: «Si supongo dos niños en la necesidad de imaginar hasta los primeros signos del lenguaje, es porque he creído que no bastaba para un filósofo con decir que una cosa se ha hecho por vías extraordinarias; sino que su deber era explicar cómo *habría podido* hacerse por medios naturales»⁴. Su brayo este condicional que soporta toda la científicidad del propósito.

Condillac no renuncia, pues, ni a la explicación natural, ni a conjuntar la cuestión del origen de las lenguas y la del origen de las sociedades. La certeza teológica transige con la explicación natural según un esquema muy clásico donde los conceptos de naturaleza, de experiencia, de creación y de caída son rigurosamente inseparables. (El ejemplo más notable de un «sistema» semejante es sin duda el de Malebranche, que no traigo a colación aquí más que en razón de su influencia bien conocida sobre Rousseau.) El acontecimiento del diluvio, del que se encontrará un análogo en Rousseau, libera aquí el funcionamiento de la explicación natural.

Esto no impide a Rousseau separarse de Condillac, en el punto en que precisamente le reprocha tomar como dado lo que se trata de explicar, a «saber una especie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje...» Rousseau no reprocha a Condillac tanto rehusar todo modelo de explicación natural -esto sería injusto- como no radicalizar su concepto de naturaleza: Condillac no redescendería hasta el estado puro de naturaleza para analizar el surgimiento del lenguaje: «Que se me permita considerar un instante las dificultades del origen de las lenguas. Podría contentarme con citar o repetir aquí las investigaciones que ha hecho el Señor Abate de Condillac sobre esta materia, que todas confirman plenamente mi sentimiento y que, acaso, me han dado la primera idea. Pero por la manera en que este filósofo resolvió las dificultades que se plantea a sí mismo sobre el origen de los signos instituidos, mostrando que ha supuesto lo que yo pongo en tela de juicio, a saber, una especie de sociedad ya establecida entre los inventores del lenguaje, creo al remitirme a sus reflexiones, que debo añadir las mías...»⁵.

Condillac habría, por tanto, cometido lo que llama Rousseau un poco más abajo «la falta de los que, al razonar sobre el Estado de Naturaleza, transportan ahí las ideas tomadas de la sociedad...».

La preocupación propiamente científica se señala, pues, en la decisión de no recurrir sino a causas puramente naturales. Este es el motivo sobre el que se abre el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*⁶, desde su primer párrafo: «Es preciso para decirlo alzarse a alguna razón que dependa de lo local, y que sea anterior a las costumbres mismas: el habla, siendo la primera institución social no debe su forma sino a causas naturales» Ahora bien, sin entrar incluso en el conte-

⁴ *Essai sur l'origine des connaissances humaines, ouvrage ou l'on réduit a un seul principe tout ce qui concerne l'entendement*, 1746 (11, 1, 1).

⁵ Segundo *Discours*, ed. de la Pléiade, t. III, pág. 146. Sobre todos los problemas del lenguaje en Rousseau remito especialmente a las tres preciosas notas de Jean Starobinski en esta edición; y por supuesto a los otros trabajos del mismo autor sobre Rousseau, en particular a *La transparence et l'obstacle* (Plon).

⁶ Sobre el *Essai*, cfr. la edición notablemente comentada, de Ch. Porset (ed. Ducrós).

nido de la genealogía natural del lenguaje que nos propone Rousseau, observemos que el llamado «corte epistemológico» corresponde paradójicamente a una especie de ruptura en el campo de la causalidad natural. Si el habla, «primera institución social, no debe su forma⁷ sino a causas naturales», éstas actúan ellas mismas como fuerzas de ruptura con la naturaleza, instalando así *naturalmente* un orden radicalmente heterogéneo en el orden natural. Las dos condiciones -aparentemente contradictorias- serían así satisfechas para la constitución de un campo y de un objeto científicos, aquí el lenguaje: una causalidad natural, continuamente natural, y una ruptura dibujando la autonomía y la originalidad irreducibles de un dominio. La cuestión de origen se suspendería de sí misma, no apelaría más a una descripción genealógica continua, real y natural, por no ser más que el índice de una descripción estructural interna.

Todo esto, ciertamente, no carece de dificultad y de una cierta incoherencia aparente que no ha dejado de acusar Rousseau. Se ha hecho tanto más fácilmente cuanto que parece él mismo renunciar varias veces a la explicación natural y admitir una especie de interrupción violenta -catastrófica- en la concatenación de la causalidad natural. Interrupción arbitraria, interrupción de lo arbitrario. Decisión por la cual solamente lo arbitrario y la convención han podido instituirse; se reencontrará la necesidad por todas partes donde se acredite la conceptualidad organizada en torno a la oposición natural/arbitrario, etc. Antes de definir la necesidad de esta ruptura y de este fracaso al menos aparente, antes de subrayar la motivación científica y heurística que aquí transige con su contrario, recordemos brevemente los puntos de aparición bien conocidos.

1. Después de haber intentado, por ficción, una derivación de las lenguas a partir de la dispersión primitiva en el estado de pura naturaleza, a partir del núcleo biológico que une la madre al hijo⁸, Rousseau debe retroceder y suponer «esta primera dificultad vencida»: «Notar una vez más que el hijo que tiene que explicar todas sus necesidades, y en consecuencia más cosas que decir a la madre que la madre al hijo, es quien debe hacer el mayor gasto de la invención, y que la lengua que emplea debe en gran parte ser su propia obra; lo que multiplica las lenguas en tan alto número como el de individuos para hablarlas, a lo que contribuye también la vida errante, y vagabunda que no deja a ningún idioma el tiempo de tomar consistencia; pues decir que la madre dicta al hijo las palabras de las que deberá servirse para pedirle tal o cual cosa, esto muestra cómo se enseñan lenguas ya formadas, pero no enseña en absoluto cómo se forman. *Supongamos esta primera dificultad vencida: traspasemos por un momento el espacio inmenso que debió encontrarse entre el puro estado de naturaleza y la necesidad de las lenguas, y busquemos, suponiéndolo necesario, cómo pudieron comenzar a establecerse. Nueva dificultad, todavía peor que la precedente; pues si los hombres tuvieron necesidad del habla para aprender a pensar, todavía más necesidad han tenido de saber pensar para encontrar el arte del habla...*» (Subrayado mío.)

2. Y más abajo en el momento mismo que él acepta como dado por posición no sólo «el espacio inmenso que debía encontrarse entre el puro estado de naturaleza y la necesidad de las lenguas», sino también la solución del círculo que exige el habla antes del pensamiento y el pensamiento antes del habla, Rousseau debe todavía, por tercera vez, retroceder ante la tercera dificultad; debe incluso fingir renunciar entonces a la explicación natural para recurrir a la hipótesis de la institución divina. Es verdad que, en el intervalo entre la suposición y la aparente resignación, habrá propuesto toda una teoría del lenguaje; teoría funcional, sistemática, estructural, desarrollada con la ocasión y bajo el pretexto de una cuestión genética, de una problemática ficticia del origen.

Nos aproximaremos a la fórmula de la aparente renuncia, en el *Discurso*, en el punto de la tercera dificultad («En cuanto a mí, asustado de las dificultades que se multiplican, y convencido de la imposibilidad casi demostrada de que las lenguas hayan podido nacer y establecerse por medios puramente humanos, dejo a quien quiera emprenderla la discusión de este difícil problema, qué ha sido lo más necesario, la sociedad ya trabada, para la institución de las lenguas, o las lenguas ya inventadas, para establecimiento de la sociedad» (pág. 151), de tal fórmula del *Ensayo* donde ante la necesidad de reconocer una irrupción imprevisible e inexplicable en el origen de las lenguas (paso del grito inarticulado a la articulación y a la convención), Rousseau cita sin criticarla, aunque sin asumirla, simplemente para ilustrar la dificultad de la explicación natural, la hipótesis teológica del padre Lamy: «En todas las lenguas, las exclamaciones más vivas son inarticuladas; los gritos, los gemidos son simple voz; los mudos, es decir, los sordos, no producen más que sonidos inarticulados. El padre Lamy no concibe incluso que los hombres hubieran podido alguna vez inventar otros, si Dios no les hubiera enseñado expresamente a hablar»⁹.

⁷ Hay que prestar atención a la palabra «forma»: las causas naturales deben producir la variedad de formas del habla como variedad de las lenguas. El *Ensayo* da cuenta de ello por la física, la geografía, la climatología. Esta distinción entre el habla y las lenguas es lo que sostiene la noción de forma al principio del *Ensayo*: «El habla distingue al hombre entre los animales: el lenguaje distingue a las naciones entre sí; no se sabe de dónde es un hombre hasta después de haber hablado. El uso y la necesidad hacen aprender a cada uno la lengua de su país; pero ¿qué es lo que hace que esta lengua sea la de su país y no la de otro? Hay que remontarse para decirlo a alguna razón que se refiera a lo local y que sea anterior a las costumbres mismas; el habla, siendo la primera institución social, no debe su forma más que a causas naturales» Pero la continuación del texto permite acaso extender la variedad de las formas más allá de la diversidad de las lenguas orales, hasta la multiplicidad de las «sustancias de expresión», de los medios de comunicación. Estos medios naturales son los sentidos y cada sentido tiene su lenguaje. Ver infra, págs. 181.

⁸ Segundo *Discours*, pág. 147.

⁹ *Essai*, cap. IV. Sobre el padre Lamy, remito al estudio de Genevieve Rodis-Lewis, «Un théoricien du langage au XVII^{ème} siècle; Bernard Lamy» en *Le Français moderne*, enero de 1968, págs. 19-50. Recuerda Rousseau en las *Confesiones* todo lo que debe al padre Lamy: «uno de mis autores favoritos y cuyas obras releo todavía con placer» (pág. 238). Un poco más arriba: «Este gusto que tenía él [M. Salomón] se extendió a los temas que trataba, y comencé a buscar los libros que podían ayudarme a entenderlo mejor. Los que mezclaban la devoción a la ciencia eran los más convenientes; tales eran particularmente los del Oratorio y de *Port Royal*. Me puse a leerlos o más bien a devorarlos. Cayó entre mis manos uno del padre Lamy titulado, *Entretiens sur les sciences*. Era una especie de introducción al conocimiento de los libros que tratan de ellas. Lo leí y releí cien veces. Resolví convertirlo en mi guía» (pág. 232). Podríamos destacar más de una correspondencia entre las dos teorías del lenguaje, especialmente en lo que respecta a las

Las tres dificultades tienen la misma forma: círculo por el cual la tradición (o transmisión) y la lengua, el pensamiento y la lengua, la sociedad y la lengua se preceden una a otra, se postulan y se producen recíprocamente. Pero estas dificultades aparentes y aparentemente reconocidas tienen un envés del que son de alguna manera el premio. Es que el círculo, como círculo vicioso, como círculo lógico, constituye al mismo tiempo la autonomía rigurosamente limitada, cerrada y original de un campo. Si no hay entrada en el círculo, si éste es cerrado, si estamos siempre ya instalados, si siempre ha comenzado ya a arrastrarnos en su movimiento, en cualquier punto que entremos en él, es que forma una figura perfectamente inderivable, por un movimiento de causalidad continua, de otra cosa diferente de sí misma. Una iniciativa absoluta, absolutamente irruptible lo ha planteado decididamente a la vez abierto y cerrado. La sociedad, la lengua, la convención, la historia, etc., forman, con todas las posibilidades que le son solidarias, un sistema, una totalidad organizada cuya originalidad puede constituir el objeto de una teoría. Más allá de sus efectos negativos y esterilizantes, más allá de la cuestión a la cual parece no poder responder lógicamente, el «círculo lógico» delimita positivamente un círculo epistemológico, un campo cuyos objetos serán específicos. El estudio de este campo como tal, tiene como condición que en un cierto punto la derivación genética y factual sea interrumpida. Genealogía ideal o descripción estructural, éste es el proyecto de Rousseau. Citemos una vez más este texto: «Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, puesto que no tocan en absoluto a esta cuestión. No es necesario tomar las Investigaciones, en las que se puede entrar sobre este tema, por verdades históricas, sino sólo por razonamientos hipotéticos y condicionales; más propios para aclarar la naturaleza de las cosas que para mostrar el origen verdadero, y semejantes a los que hacen todos los días nuestros físicos sobre la formación del mundo» (pág. 132-133).

3. Es lo que da cuenta, en el *Ensayo*, de la intervención absolutamente imprevisible de este «movimiento ligero» del dedo que produce el nacimiento de la sociedad y de las lenguas. Como el sistema del estado de Naturaleza no podía salir de sí mismo, no podía por sí mismo salir de sí mismo (segundo *Discurso*, pág. 162), no podía, por tanto, interrumpirse espontáneamente, era necesario que una causalidad perfectamente exterior viniera a provocar -arbitrariamente- esta salida que no es otra precisamente que la posibilidad de lo arbitrario. Pero esta causalidad arbitraria y exterior deberá actuar también según vías naturales o cuasi naturales. La causalidad de ruptura deberá ser a la vez natural y exterior al estado de pura Naturaleza, y especialmente al estado de la naturaleza, al estado de la tierra que corresponde al estado de naturaleza. Solamente una revolución terrestre, o más bien una catástrofe de la revolución terrestre, puede proveer el modelo de esta causalidad. Es el centro del *Ensayo*: «Supongamos una primavera perpetua sobre la tierra; supongamos por todas partes agua, ganado, pastos; supongamos los hombres, saliendo de las manos de la naturaleza, una vez dispersos en medio de todo ello: yo no imagino cómo habrían renunciado alguna vez a su libertad primitiva y abandonado la vida aislada y pastoril, tan conveniente a su indolencia natural, para imponerse sin necesidad la esclavitud, los dolores, las miserias inseparables al estado social. Aquel que quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. En este movimiento ligero veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano: oigo a lo lejos los gritos de alegría de una multitud insensata; veo edificar los palacios y las ciudades; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo formarse los pueblos, extenderse, sobre ciertos puntos de su morada para devorarse mutuamente, hacer un espanto de desierto del resto del mundo, digno monumento de la unión social y de la utilidad de las artes»¹⁰.

Esta ficción tiene la ventaja de dibujar un modelo de explicación de la salida fuera de sí de la naturaleza; esta salida es a la vez absolutamente natural y artificial, debe a la vez respetar y violar la legalidad natural. La naturaleza se invierte a sí misma, cosa que no puede hacer sino a partir de un punto de exterioridad absoluto a ella misma, es decir, de una fuerza a la vez nula e infinita. Al mismo tiempo, este modelo respeta la heterogeneidad de los dos órdenes o de dos momentos (naturales y sociedad, no lenguaje y lenguaje, etc.) y coordina, según lo que hemos analizado en otra parte bajo el nombre de complementariedad¹¹, lo continuo y lo discontinuo. Pues la interrupción absoluta, la revolución imprevisible que ha hecho posible el lenguaje, la institución, la articulación, lo arbitrario, etc., no ha hecho, sin embargo, sino desarrollar virtualidades ya presentes en el estado de pura naturaleza. Como se dice en el segundo *Discurso*, «...la "perfectibilidad", las virtudes sociales, y las otras facultades que había recibido el hombre natural en potencia, no podían desarrollarse nunca en sí mismas...; tenían necesidad para ello del concurso fortuito de varias causas extranjeras que podían no nacer nunca, y sin las cuales él hubiera permanecido eternamente en su condición primitiva» (pág. 162).

La noción de virtualidad asegura así una función de cohesión y de soldadura entre los órdenes discontinuos, como entre las dos temporalidades -progresión insensible y ruptura tajante- que ritman el pasaje de la naturaleza a la sociedad¹². Pero, incluso si los conceptos de pura naturaleza y de virtualidad, incluso si el movimiento del dedo original puede todavía suplir la hipótesis teológica, incluso si en otra parte apela a la providencia divina, Rousseau todavía puede pretender prescindir directamente en una cierta superficie de su discurso, de toda explicación sobrenatural y, poniendo entre paréntesis toda historia y toda cronología factual, proponer un orden estructural del origen y de la función del lenguaje. Haciendo esto, respetando siempre el orden original de la lengua y de la sociedad, lo pone y lo mantiene sistemá-

relaciones entre habla y escritura. Podemos leer en la *Rhétorique* del padre Lamy: «Las palabras sobre un papel son como un cuerpo muerto que está tendido en el suelo. En la boca que aquel que los profiere son eficaces; sobre el papel carecen de vida, incapaces de producir los mismos efectos» (pág. 285). Y «un discurso escrito está muerto» «el tono, los gestos, el aire del rostro del que habla sostienen sus palabras» (citado por C. Rodis-Lewis, art. cit., pág. 27)

¹⁰ Cap. IX. Cfr. también el Fragmento sobre *L'influence des climats sur la civilisation* (Pl. t. III, pág. 531) y *De la Grammatologie*, pág. 360 y ss.

¹¹ *Ibid.*

¹² Señalando la ruptura absoluta que debe separar -en derecho y estructuralmente- la naturaleza y la lengua o la sociedad, Rousseau hace alusión «a las penas inconcebibles y al tiempo infinito que ha debido costar la primera invención de las Lenguas» (*Discours*, pág. 146), al «progreso casi insensible en los comienzos»; «pues cuanto más lentos eran en suceder los acontecimientos más rápidamente son descritos» (pág. 167).

ticamente en correlación con el orden de la naturaleza e inicialmente con el orden geológico o geográfico de esta naturaleza. Así la tipología de las lenguas será regulada, en el *Ensayo*, sobre una topología general y se tendrá en cuenta la «diferencia local» en el origen de las lenguas (cap. VIII). A la oposición norte/sur corresponde la oposición de las lenguas de pasión a las lenguas de necesidad que se distinguen por la predominancia concedida en éstas a la articulación, a la acentuación en aquéllas, a la consonante en éstas, a la vocal en aquéllas, en éstas a la exactitud y a la propiedad, en aquéllas a la metáfora. Estas -las lenguas del norte- se prestan mejor a la escritura; aquéllas la rehúsan naturalmente. Tendremos, pues, una serie de correlaciones. En el polo del origen, lo más próximo al nacimiento de la lengua, está la cadena origen - vida - mediodía - verano - calor - pasión - acentuación - vocal - metáfora - canto, etc. En el otro polo, a medida que nos alejamos del origen: decadencia - enfermedad - muerte - norte - invierno - frío - razón - articulación - consonante - propiedad - prosa - escritura. Pero, por un extraño movimiento, cuanto más se aleja uno del origen, más tendemos a volver, de este lado del origen, hacia una naturaleza que todavía no se ha despertado a la palabra y a todo lo que nace con ella. Y, entre las dos series polares, relaciones reguladas de suplementaridad: la segunda serie se añade a la primera para sustituirla, pero supliéndole una falta, para añadir algo nuevo, una adición, un accidente, un excedente que no habría debido ocurrir. Haciendo esto, ahondará una nueva falta o agravará la falta original, lo que denominará un nuevo suplemento, etc. La misma lógica funciona en la clasificación -histórica y sistemática- de las escrituras (pictórica, ideográfica, fonética)¹³. Pero aunque la escritura posea una relación regulada con el estado de la lengua («Otro medio de comparar las lenguas y juzgar acerca de su antigüedad se extrae de la escritura», *Ensayo*, ap. V), su sistema forma una totalidad independiente en su organización interna y en su principio: «El arte de escribir no se parece en nada al de hablar. Obedece a necesidades de otra naturaleza, que nacen más pronto o más tarde, según circunstancias completamente independientes de la duración de los pueblos» (*ibíd.*).

Tales serían, reducidos a su esquema más pobre, más general, el más principal, los motivos de una apertura del campo lingüístico. ¿Rousseau ha practicado él mismo y completamente solo esta apertura o bien está ya cogido y comprendido en ella? La pregunta no está todavía bastante elaborada, los términos son todavía demasiado ingenuos, la alternativa es todavía demasiado sumaria para una respuesta. Ninguna problemática, ninguna metodología nos parece hoy en estado de medirse, con las dificultades que se anuncian efectivamente bajo estas preguntas. Se dirá, pues, sin gran riesgo siempre en forma de adaraja, que a pesar de la masa de los préstamos, la geografía complicada de las fuentes, la situación pasiva en un medio, lo que empíricamente se ataca para nosotros bajo el título de la «obra de Jean-Jacques Rousseau» nos ofrece un esfuerzo relativamente original y relativamente sistemático para delimitar el campo de una ciencia lingüística. Recibiremos acaso más fácilmente la pobreza de estas proposiciones, hoy, si se piensa en las imprudencias, incluso en las necesidades de las que nos guardan, al menos provisionalmente.

Por supuesto, no se trataba de comparar el contenido del saber lingüístico moderno descubierto en un campo semejante con el contenido del saber lingüístico. Pero la desproporción que haría irrisoria una comparación semejante es una desproporción de contenido: se reduce totalmente cuando se trata de las intenciones teóricas, de los lineamientos, de los conceptos fundamentales.

EL CIERRE DE LOS CONCEPTOS

Ahora estaremos tentados de invertir la marcha de verificación y de hacer aparecer, a partir de ciertas tentativas ejemplares de la lingüística, el hilo que reconoce a Rousseau. No podremos insistir aquí más que sobre el ejemplo de la lingüística y de la semiología saussureanas, justificados en ello a la vez por la importancia de esta raíz de las teorías modernas y por la evidencia o el número de analogías que nos promete.

1. Rousseau y Saussure conceden un privilegio ético y metafísico a la voz, los dos sitúan la inferioridad y la exterioridad de la escritura con relación al «sistema interno de la lengua» (Saussure), y este gesto, que tiene consecuencias sobre el conjunto de sus discursos, se expresa en fórmulas cuyo parecido es sorprendente a veces. Así, Saussure: «Lenguaje y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es representar el primero» (*Curso de lingüística general*, pág. 45).

Rousseau: «Las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve sino de suplemento del habla..., la escritura no es más que la representación del habla» (*Fragmento sobre la Pronunciación*, PL., t. II, págs. 1249-1252).

Saussure: «Cuando decimos que es preciso pronunciar una letra de tal o tal manera, se toma la imagen por el modelo... Para explicar esta rareza, se añade que, en este caso, se trata de una pronunciación excepcional» (pág. 52).

Rousseau: «La escritura no es sino la representación del habla; es extraño que se ponga más cuidado en determinar la imagen que el objeto» (*ibíd.*).

Y podríamos multiplicar las citas para mostrar que los dos temen los efectos de la escritura sobre el habla y los condenan desde un punto de vista moral. A todas las invectivas de Rousseau contra una escritura que «altera» y «enerva» la lengua obstaculiza la libertad de la vida (*Ensayo*, caps. V y XX) hacen eco las puestas en guardia de Saussure: «El objeto lingüístico no está definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada: este último constituye en sí mismo este objeto» (pág. 45). «La escritura vela la vista de la lengua: no es una vestidura sino un disfraz» (pág. 51). La ligadura de la escritura y de la lengua es «superficial», «artificial». Y sin embargo, la escritura «usurpa el papel principal» y «la relación natural se invierte» (pág. 47). La escritura es, pues, una «trampa», su acción es «viciosa» y «tiránica» (hoy diríamos despótica); sus fechorías son monstruosidades, «casos teratológicos», «la lingüística debe ponerlos en ob-

¹³ «Estas tres maneras de escribir responden bastante exactamente a los tres estados diversos bajo los cuales se puede considerar a los hombres reunidos en nación. La pintura de los objetos conviene a los pueblos salvajes; los signos de las palabras y las proposiciones a los Pueblos bárbaros; y el alfabeto a los pueblos civilizados» (cap. V). A la división precedente se remiten los tres estados del hombre considerado con respecto a la sociedad. El salvaje es cazador, el bárbaro es pastor, el hombre civil es labriego» (cap. IX).

servación en un compartimiento especial» (pág. 54). En fin, Rousseau y Saussure consideran la escritura no-fonética -por ejemplo, una característica universal de tipo leibnitziano- como el mal mismo¹⁴.

2. Los dos hacen de la lingüística una parte de la semiología general, no siendo ésta sino una rama de la psicología social que depende de la psicología general y de la antropología general.

Saussure: «Podemos así, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social; formaría parte de la psicología social, y en consecuencia de la psicología general; la llamaremos semiología (del griego *semeión*, «signo».) Nos enseñaría en qué consisten los signos, qué leyes los rigen. Puesto que todavía no existe, no podemos decir lo que será; pero tiene el derecho a la existencia, su lugar está determinado por anticipado. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general, las leyes que descubra la semiología serán aplicables a la lingüística, y ésta se encontrará así vinculada a un dominio bien definido en el conjunto de las ciencias humanas. Al psicólogo incumbe determinar el lugar exacto de la semiología» (pág. 33).

Rousseau nos proponía también, desde el primer capítulo del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* («Sobre los diversos medios de comunicar nuestros pensamientos»), una teoría general de los signos ordenada según las regiones de la sensibilidad que proporcionan las diversas sustancias significantes. Esta semiología general forma parte de una sociología y de una antropología generales. El habla es «la primera institución social», no podemos, pues, estudiarla más que estudiando el origen y la estructura general de la sociedad y en el interior de una teoría general de las formas y de las sustancias de significación. Esta teoría es inseparable de una psicología de las pasiones. Pues «la primera invención del habla no viene de las necesidades, sino de las pasiones» (cap. XXI). «Tan pronto como un hombre fue reconocido por otro como un ser que siente, que piensa y semejante a él, el deseo o la necesidad de comunicarle sus sentimientos y sus pensamientos le hizo buscar los medios. Estos medios no pueden extraerse más que de los sentidos, los únicos instrumentos por los cuales un hombre puede actuar sobre otro. He aquí, pues, la institución de los signos sensibles para expresar el pensamiento. Los inventores del lenguaje no hicieron este razonamiento, pero el instinto les sugirió su consecuencia. Los medios generales por los cuales podemos actuar sobre los sentidos del prójimo se limitan a dos, a saber, el movimiento y la voz. La acción del movimiento es inmediata por el tacto o mediata por el gesto: la primera, que tiene por término la longitud del brazo, no puede transmitirse a distancia: pero la otra alcanza tan lejos como el radio visual. Así sólo quedan la vista y el oído como órganos pasivos del lenguaje entre hombres dispersos» (cap. I). Sigue una confrontación de la lengua de gestos y de la lengua de voz que, aunque sean las dos «naturales», dependen desigualmente de la convención. Desde este punto de vista, Rousseau puede ciertamente hacer un elogio de los signos mudos que son más naturales y más inmediatamente elocuentes. Pero al unir la sociedad a la pasión y a la convención, concede un privilegio al habla en el interior del sistema general de los signos; y como consecuencia a la lingüística en el interior de la semiología. Es el tercer punto de una comparación posible de los principios o del programa.

3. El privilegio del habla está ligado en particular, en Saussure como en Rousseau, al carácter institucional, convencional, arbitrario, del signo. El signo verbal es más arbitrario, piensan Rousseau y Saussure, que los otros signos:

Saussure: «...los signos enteramente arbitrarios realizan mejor que los otros el ideal del procedimiento semiológico; es la razón por la que la lengua, el sistema de expresión más complejo y más difundido, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede convertirse en el patrón general de toda semiología, aunque la lengua no sea más que un sistema particular» (pág. 101).

Rousseau: «Aunque la lengua del gesto y la de la voz sean igualmente naturales, sin embargo la primera es más fácil y depende menos de las convenciones» (cap. I). Y por otra parte, sólo la lingüística es una ciencia antropológica, social y psicológica, puesto que «la lengua de convención no pertenece más que al hombre (cap. I) y el origen del habla está en la pasión y no en la necesidad («Es, pues, creíble que las necesidades dictaran los primeros gestos y que las pasiones arrancaran las primeras voces»; cap. II). Esta es la explicación del hecho de que el lenguaje sea originariamente metafórico (cap. III). La originalidad del dominio lingüístico depende de la ruptura con la necesidad original, ruptura que a la vez inaugura la pasión, la convención y el habla.

4. Por la misma razón y como lo hará Saussure, Rousseau rehúsa toda pertinencia al punto de vista fisiológico en la explicación del lenguaje. La fisiología de los órganos fonadores no es una parte intrínseca de la disciplina lingüística. Con los mismos órganos, sin ninguna diferencia anatómica o fisiológica asignable, los hombres hablan y los animales no hablan.

Saussure: «La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje» (pág. 26).

Rousseau: «La lengua de convención no pertenece más que al hombre. He aquí por qué el hombre hace progresos, sea para bien sea para mal, y por qué los animales no los hacen. Esta sola distinción parece conducir lejos: lo explicamos, se dice, por la diferencia de los órganos. Yo tendría curiosidad por ver esta explicación» (*Ensayo*, cap. 1. Encontraremos otros textos análogos, en razón de la actualidad y de la agudeza de este debate en el momento en que Rousseau redactaba el *Diccionario de Música*. Cfr. especialmente el artículo «Voz y la crítica de Dodart», citada por Duclos en la *Enciclopedia*, en «Declamación de los antiguos»).

5. Si el animal no habla, es que no articula. La posibilidad del lenguaje humano, su emergencia fuera del grito animal, lo que hace posible el funcionamiento de la lengua convencional es, pues, la articulación. La palabra y el concepto de articulación desempeñan un papel central en el *Ensayo*, a pesar del sueño de una lengua natural, de un lenguaje de canto inarticulado, sobre el modelo de la neuma. En el Curso, inmediatamente después de haber anotado que «la cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje», Saussure añade: «Una cierta definición de lo que se llama lenguaje articulado podría confirmar esta idea. En latín *articulus* significa “miembro, parte, subdivisión en una serie de cosas”; en materia de lenguaje, la articulación puede designar o bien la subdivisión de la cadena hablada en sílabas, o bien la subdivisión de la cadena de las significaciones en unidades significativas; en este sentido se dice en

¹⁴ Cfr. *De la Grammatologie*, págs. 57 y 429.

alemán *gegliederte Sprache*. Al ligarse a esta segunda definición, se podría decir que no es el lenguaje hablado lo natural en el hombre, sino la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas» (pág. 26).

Se podría llevar muy lejos, más allá de las generalidades programáticas y principales, el inventario de estas analogías. Como su encadenamiento es sistemático, podemos decir *a priori* que ningún lugar de los dos discursos escapa de ahí completamente. Basta, por ejemplo, que se acredite absolutamente, aquí o allá, la oposición naturaleza / convención, naturaleza / arbitrario, o animalidad / humanidad, los conceptos de signo (significante / significado) o de representación (representante / representado), etc., para que la totalidad del discurso sea sistemáticamente afectada. Los efectos de una oposición semejante -de la que se sabe que remonta más allá de Platón- pueden dar lugar a un análisis infinito al que no escapa ningún elemento del texto. Este análisis está supuesto con derecho por toda pregunta, por necesaria y legítima que sea, sobre la especificidad de los efectos de una misma oposición en textos diferentes. Pero los criterios clásicos de estas diferencias («lengua», «época», «autor», «título y unidad de la obra», etc.) son tanto más derivados y se convierten hoy en profundamente problemáticos.

En el interior del sistema de una misma conceptualidad fundamental (fundamental, por ejemplo, en el punto en que la oposición de la physis a sus otros *-nomos, teche-* que ha abierto toda la serie de las oposiciones naturales / ley, naturaleza / convención, naturaleza / artes, naturaleza / sociedad, naturaleza / libertad, naturaleza / historia, naturaleza / espíritu, naturaleza / cultura, etc., ha gobernado, a través de la «historia» de sus modificaciones, todo el pensamiento y todo el lenguaje de la filosofía de la ciencia hasta el siglo xx), el juego de las implicaciones estructurales, la movilidad y la intrincación de los estratos sedimentarios son bastante complejos, bastante poco lineales, para que la misma coacción dé lugar a transformaciones sorprendentes, a cambios parciales, a sutilezas diferentes, a vueltas atrás, etc. Así es como se podrán criticar, por ejemplo, legítimamente ciertos elementos del proyecto saussureano, y esto haciendo reencontrar motivos presausureanos; o incluso criticar a Saussure a partir de Saussure o incluso a partir de Rousseau. Esto no impedirá que «todo esté» de una cierta manera en el interior del discurso de «Saussure» y en el parentesco que lo une a «Rousseau». Simplemente, esta unidad de la totalidad debe ser diferenciada de un modo distinto al utilizado habitualmente, para poder dar cuenta de este juego. Sólo con esta condición podremos, por ejemplo, explicar la presencia, en el texto de «Rousseau», de los motivos indispensables a los lingüistas que, a pesar de su deuda con respecto a Saussure, no critican menos su fonologismo, su psicologismo (Hejermeslev)¹⁵, su taxonomismo (Chomsky)¹⁶. Al prestar atención a la sutileza de estos desplazamientos, se podría detectar en el segundo *Discurso* y en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* las premisas conceptuales de la glosemática y de la teoría de la gramática generativa. Veremos enseguida funcionando, bajo otros nombres, las oposiciones combinadas de las nociones de «substancia» y de «forma», de «contenido» y de «expresión», y cada una de las dos primeras alternativamente aplicada, como en la glosemática, a cada una de las dos últimas. ¿Y cómo no reconocer a Rousseau todo eso de lo que se da crédito a la «lingüística cartesiana»? ¿El que había comenzado por la *Lógica de Port Royal* no ha asociado, desde el principio, el tema de la creatividad de lenguaje al de una génesis estructural de la gramaticalidad general?¹⁷.

Una vez más, no se trata de comparar el contenido de las doctrinas, la riqueza de los saberes positivos; solamente de destacar la repetición o la permanencia, en un estrato profundo del discurso, de ciertos esquemas fundamentales y de ciertos conceptos directores. Luego, a partir de allá, de comenzar a elaborar preguntas. Sobre la posibilidad, sin duda, de tales «anticipaciones», que algunos podrían juzgar «sorprendentes» inicialmente. Pero también sobre un cierto cierre de los conceptos: sobre la metafísica en la lingüística o, como queramos, sobre la lingüística en la metafísica.

Jacques Derrida

¹⁵ «La stratification du langage», 1954, en *Essais linguistiques*, pág. 56 y los *Prolegomenes à une théorie du langage*, 1943, tr. fr. Canger, Ed. De Minuit, 1971.

¹⁶ Cfr., por ejemplo, *Current Issues in Linguistic Theory* (1964), págs. 23 y ss.

¹⁷ Por ejemplo, en la Primera Parte del segundo *Discours*, cuando describe Rousseau el orden en que se produce la «División del discurso en sus partes consecutivas», el origen de la distinción entre el sujeto y el atributo, el verbo y el nombre, a partir de la indiferenciación primitiva («dieron a cada palabra el sentido de una proposición entera...» ... «los sustantivos no fueron al principio, sino nombres propios», «el infinitivo -el presente del infinitivo- fue el único tiempo de los verbos, y en lo que respecta a los adjetivos la noción no debió desarrollarse sino muy difícilmente, porque todo adjetivo es una palabra abstracta, y las abstracciones son Operaciones penosas del espíritu», etc. (pág. 149). Descripción, una vez más, como es evidente, de un orden más que de una historia, aunque esta última distinción no sea ya pertinente en una lógica de la suplementariedad.

EL FIN DEL LIBRO Y EL COMIENZO DE LA ESCRITURA

Traducción de O. Del Barco y C. Ceretti en DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 11-35.

Sócrates, el que no escribe.
NIETZSCHE.

El *problema del lenguaje*, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros. Empero nunca como en la actualidad ocupó como *tal* el horizonte mundial de las investigaciones más diversas y de los discursos más heterogéneos por su intención, su método y su ideología. Lo prueba la misma devaluación de la palabra “lenguaje”, todo aquello que, por el crédito que se le concede, denuncia la cobardía del vocabulario, la tentación de seducir sin esfuerzo, el pasivo abandono a la moda, la conciencia de vanguardia, vale decir la ignorancia. Esta inflación del signo “lenguaje” es la inflación del signo mismo, la inflación absoluta, la inflación como tal. No obstante, por medio de una cara o de una sombra de sí misma, funciona aún como signo; esta crisis también es un síntoma. Indica, como a pesar suyo, que una época histórico-metafísica *debe* determinar finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático. Debe hacerlo no sólo porque todo lo que el deseo había querido arrancar al juego del lenguaje se encuentra retomado en él, sino también porque simultáneamente el lenguaje se halla amenazado en su propia vida, desamparado, desamarrado por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y delimitado por el significado infinito que parecía excederlo.

El programa

Ahora bien, merced a un lento movimiento cuya necesidad apenas se deja percibir, todo lo que desde hace por lo menos unos veinte siglos tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar o, al menos, resumir bajo el nombre de escritura. Por una necesidad casi imperceptible, todo sucede como si, dejando de designar una forma particular, derivada, auxiliar, del lenguaje en general (ya sea que se lo entienda como comunicación, relación, expresión, significación, constitución del sentido o pensamiento, etc.), dejando de designar la película exterior, el doble inconsistente de un significante mayor, el *significante del significante*, el concepto de escritura comenzaba a desbordar la extensión del lenguaje. En todos los sentidos de la palabra, la escritura comprendería el lenguaje. No se trata de que la palabra “escritura” deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que “significante del significante” deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. “Significante del significante” describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así -significante de un significante- se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego*. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. El advenimiento de la escritura es el advenimiento del juego: actualmente el juego va hacia sí mismo borrando el límite desde el que se creyó poder ordenar la circulación de los signos, arrastrando consigo todos los significados tranquilizadores, reduciendo todas las fortalezas, todos los refugios fuera-de-juego que vigilaban el campo del lenguaje. Esto equivale, con todo rigor, a destruir el concepto de “signo” y toda su lógica. Sin lugar a dudas no es por azar que este *desbordamiento* sobreviene en el momento en que la extensión del concepto de lenguaje borra todos sus límites. Lo veremos más adelante: este desbordamiento y esta borradura tienen el mismo sentido, son un único y mismo fenómeno. Todo sucede como si el concepto occidental de lenguaje (en aquello que, por sobre su multivocidad y por sobre la oposición estrecha y problemática del habla y de la lengua, lo une *en general* a la producción fonemática o glosemática, a la lengua, a la voz, al oído, al sonido y al aliento, a la palabra) se mostrara actualmente como la apariencia o el disfraz de una escritura primera¹: más fundamental que aquella que, antes de tal conversión, pasaba por ser el simple “suplemento

¹ Hablar aquí de una escritura primera no equivale a afirmar una prioridad cronológica de hecho. Este debate es conocido: ¿la escritura, tal como lo afirmaban por ejemplo Metchnaninov y Marr, y posteriormente Loukotta, es “anterior al lenguaje fonético”? (Conclusión asumida por la primera edición de la Gran Enciclopedia Soviética, y posteriormente rebatida por Stalin. Sobre este debate cf. V. Istrine, *Langue et écriture*, en *Linguistique, op. cit.*, pp. 35, 60. La discusión también se fijó alrededor de las tesis del P. van Ginneken. Respecto al debate de estas tesis, cf. J. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, 1948/1959, pp. 5 y sgts.) Más adelante trataremos de demostrar por qué son sospechosos los términos y las premisas de semejante discusión.

del habla” (Rousseau). O bien la escritura nunca fue un simple “suplemento”, o bien es urgente construir una nueva lógica del “suplemento”. Esta urgencia es la que nos guiará más adelante en la lectura de Rousseau.

Estos disfraces no son contingencias históricas a las que se podría admirar o deplorar. Su movimiento fue absolutamente necesario, de una necesidad que no puede comparecer para ser juzgada delante de ninguna otra instancia. El privilegio de la *phoné* no depende de una elección que habría podido evitarse. Responde a un momento de la *economía* (digamos de la “vida”, de la “historia” o del “ser como relación consigo”). El sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica -que se *ofrece* como signifiicante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera².

Con un éxito desigual y esencialmente precario, este movimiento habría tendido en apariencia, como hacia su *telos*, a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente *presente* (presente consigo, en su significado, en el otro, condición, incluso, del tema de la presencia en general), técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de un habla originaria, en sí misma sustraída a la interpretación.

Técnica al servicio del lenguaje: no recurrimos aquí a una esencia general de la técnica que nos sería familiar y nos ayudaría a *comprender*, como si se tratara de un ejemplo, el concepto estricto e históricamente determinado de la escritura. Por el contrario, creemos que un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o, al menos, se confunde con un determinado tipo de pregunta acerca del sentido y el origen de la técnica. Es por esta razón que nunca la noción de técnica aclarará simplemente la noción de escritura.

Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, *haciendo pasar una cosa por otra*, en el curso de una aventura: como esta aventura misma. Una aventura al fin de cuentas bastante breve. Ella se confundiría con la historia que asocia la técnica y la metafísica logocéntrica desde hace cerca de tres milenios. Y ahora se aproximaría a lo que es propiamente su *sofocación*. En este caso, y sólo se trata de un ejemplo entre otros, a la muerte de la civilización del libro de la que tanto se habla y que se manifiesta, en primer lugar, por la proliferación convulsiva de las bibliotecas. Pese a las apariencias esta muerte del libro sólo anuncia, sin duda (y de una cierta manera desde siempre), una muerte del habla (de un habla que, *pretendidamente se dice* plena) y una nueva mutación en la historia de la escritura, en la historia como escritura. La anuncia a algunos siglos de distancia, y es en esta escala que debe calcularse, con la precaución de no desatender la calidad de una duración histórica muy heterogénea: tal es la aceleración, y tal su sentido cualitativo, que sería, por otra parte, engañoso evaluarlo prudentemente según ritmos pasados. Indudablemente, “muerte del habla” es aquí una metáfora: antes de hablar de desaparición es preciso pensar en una nueva situación del habla, en su subordinación dentro de una estructura de la que ya no será arconte.

Afirmar de esta manera que el concepto de escritura excede e implica el de lenguaje, supone una determinada definición del lenguaje y de la escritura. Si no intentáramos justificarla cederíamos al movimiento de inflación que acabamos de señalar, el que también se ha apoderado de la palabra “escritura” y no fortuitamente. Desde hace un tiempo, aquí y allá, por un gesto y según motivos profundamente necesarios, cuya degradación sería más fácil denunciar que descubrir su origen, se decía “lenguaje” en lugar de acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera. Se tiende ahora a decir “escritura” en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además, y más allá de la faz signifiicante, también la faz signifiicada como tal; y a partir de esto, todo aquello que pueda dar lugar a una inscripción en general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto, pero también “escritura” pictórica, musical, escultórica, etc. Se podría hablar también de una escritura atlética y con mayor razón, si se piensa en las técnicas que rigen hoy esos dominios, de una escritura militar o política. Todo esto para describir no sólo el sistema de notación que se aplica secundariamente a esas actividades sino la esencia y el contenido de las propias actividades. También es en este sentido que el biólogo habla hoy de escritura y de *pro-grama* a propósito de los procesos más elementales de la información en la célula viva. En fin, haya o no límites esenciales, todo el campo cubierto por el *programa* cibernético será un campo de escritura. Aun suponiendo que la teoría de la cibernética pueda desprenderse de todos los conceptos metafísicos -hasta del concepto de alma, de vida, valor, elección, memoria- que anteriormente han servido para oponer la máquina al hombre³, tendrá que conservar, hasta que sea denunciada su pertenencia histórico-metafísica, la noción de escritura, de huella, de grama o de grafema. Incluso antes de ser determinado como humano (con todos los caracteres distintivos que siempre se han atribuido al hombre, y todo el sistema de significación que ellos implican) o como a-humano, el *grama* -o el *grafema*- dará así el nombre al elemento. Elemento sin simplicidad. Elemento, ya sea que se lo entienda como medio ambiente o como átomo irreductible, de la archi-síntesis en general, de aquello que tendríamos que prohibirnos definir en el interior del sistema de oposiciones de la metafísica, de aquello que, en consecuencia, incluso no tendríamos que llamar la *experiencia* en general, ni siquiera el origen del *sentido* en general.

Esta situación se anunció ya desde siempre. ¿Por qué está en vías de hacerse reconocer como *tal y posteriormente*? Este problema exigirá un interminable análisis. Tomemos simplemente algunos puntos de referencia para introducir un propósito limitado como el nuestra. Ya hicimos alusión a la matemática *teórica*: su escritura, ya se la entienda como

² Este es un problema que abordamos más directamente en *La voix et le phénomène* (P.U.F. 1967).

³ Es sabido que Wiener, por ejemplo, aun abandonando a la “semántica” la oposición, juzgada por él demasiado grosera y general, entre lo viviente y los no-viviente, etc., continúa sirviéndose de expresiones como “órgano de los sentidos”, “órganos motores”, etc., para calificar las partes de la máquina.

grafía sensible (y esto supone ya una identidad, por tanto una idealidad de su forma, lo que en principio vuelve absurda la noción tan corrientemente admitida de “significante sensible”), como síntesis ideal de los significados, como huella operatoria a un nivel distinto o, inclusive, más profundamente, que se la entienda como el *pasaje* de unos a otros, nunca estuvo ligada a una producción fonética. En el interior de las culturas que practican la escritura llamada fonética, la matemática no es solamente un enclave. Esto es señalado por todos los historiadores de la escritura: recuerdan al mismo tiempo las imperfecciones de la escritura alfabética que durante mucho tiempo fue considerada como la escritura más cómoda y “la más inteligente”⁴. Este enclave es también el lugar donde la práctica del lenguaje científico niega, desde su interior y de una manera cada vez más profunda, el ideal de la escritura fonética y toda su metafísica implícita (la metafísica), vale decir, en particular, la idea filosófica de *episteme*; también la de *istoría*, que es profundamente solidaria con la anterior, a pesar de la disociación o la oposición que las ha vinculado en el curso de una fase de su camino común. La historia y el saber, *istoría* y *episteme*, estuvieron siempre determinados (y no sólo a partir de la etimología o la filosofía) como vías oblicuas *con miras* a la reapropiación de la presencia.

Pero más allá de la matemática teórica, el desenvolvimiento de las prácticas de la información extiende ampliamente las posibilidades del “mensaje”, hasta un punto tal en que éste ya no es la traducción “escrita” de un lenguaje, vehículo de un significado que podría permanecer hablado en su integridad. Esto ocurre simultáneamente con una extensión de la fonografía y de todos los medios de conservar el lenguaje hablado, de hacerlo funcionar al margen de la presencia del sujeto parlante. Este desenvolvimiento, junto al de la etnología y al de la historia de la escritura, nos enseña que la escritura fonética, ámbito de la gran aventura metafísica, científica, técnica y económica de Occidente, está limitada en el tiempo y el espacio, se limita ella misma en el preciso momento en que está en camino de imponer su ley a las únicas áreas culturales que todavía se le escapaban. Pero esta conjunción no fortuita de la cibernética y de las “ciencias humanas” nos remite desde la escritura a una conmoción más profunda.

El significante y la verdad

La “racionalidad” -tal vez sería necesario abandonar esta palabra, por la razón que aparecerá al final de esta frase- que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos. En particular la significación de *verdad*. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se lo entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto. Sería fácil demostrarlo y más adelante intentaremos precisarlo. Tal como se la ha determinado más o menos implícitamente, la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el “pensamiento” como logos tiene relación con el “sentido”, lo produce, lo recibe, lo dice, lo “recoge”. Si por ejemplo para Aristóteles “los sonidos emitidos por la voz (αα αα αα αααα) son los símbolos de los estados del alma (αααααααα ααα αααααα), y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz” (*De la interpretación* 1, 16 a 3), es porque la voz, productora de los primeros símbolos, tiene una relación de proximidad esencial e inmediata con el alma. Productora del primer significante, no se trata de un simple significante entre otros. Significa el “estado de alma” que a su vez refleja o reflexiona las cosas por semejanza natural. Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Y la convención *primera*, la que se vincularía inmediatamente con el orden de la significación natural y universal, se produciría como lenguaje hablado. El lenguaje escrito fijaría convenciones que ligan entre sí otras convenciones.

“Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas tampoco son las mismas, mientras que los estados del alma de los que esas expresiones son *inmediatamente los signos* (αααααα α ααααα) son idénticos en todos, así como son idénticas las cosas de las cuales dichos estados son imágenes” (16a. La bastardilla es nuestra).

Las afecciones del alma, expresando naturalmente las cosas, constituyen una especie de lenguaje universal que por consiguiente puede borrarse a sí mismo. Es la etapa de la transparencia. En ciertas oportunidades Aristóteles puede omitirla sin riesgo⁵. En todos los casos la voz es la más próxima del significado, ya sea que se lo determine rigurosamente como sentido (pensado o vivido) o menos precisamente como cosa. Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma (ya sea que se lo realice según el gesto aristotélico que acabamos de señalar o según el gesto de la teología medieval que determina la *res* como cosa creada a partir de su *eidós*, de su sentido pensado en el logos o entendimiento infinito de Dios), todo significante, y en primer lugar el significante escrito, sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de “significante”. La noción de signo implica siempre en sí misma la distinción del significado y del significante, aun cuando de acuerdo con Saussure sea en última instancia, como las dos caras de una

⁴ Cf., por ejemplo, EP, pp. 126, 148, 355, etc. Desde otro punto de vista, cf. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (trad. francesa, p. 116).

⁵ Esto es lo que demuestra Pierre Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 106 y sgts.). En el curso de un notable análisis, en el que nos inspiramos aquí, P. Aubenque señala: “En otros textos, es verdad, Aristóteles califica de símbolo la relación del lenguaje con las cosas: ‘No es posible traer a la discusión las cosas mismas pero, en lugar de las cosas, debemos servirnos de sus nombres como de símbolos’. El intermediario que sería el estado de alma es suprimido aquí o, al menos, descuidado, pero esta supresión es legítima ya que si los estados de alma se comportan como las cosas pueden ser inmediatamente sustituidos por éstas. Contrariamente, no puede sustituirse sin más el nombre por la cosa...” (pp. 107/108).

única y misma hoja. Dicha noción permanece por lo tanto en la descendencia de ese logocentrismo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido. Hegel demuestra muy bien el extraño privilegio del, sonido en la idealización, la producción del concepto y la presencia consigo del sujeto.

“Ese movimiento ideal, por medio del cual se dirá, se manifiesta la simple subjetividad, el alma del cuerpo resonante, la oreja lo percibe de la misma manera teórica en que el ojo percibe el color o la forma; la interioridad del objeto se convierte así en la del sujeto” (*Estética*, III, 1).

“. . . Por el contrario la oreja, sin volverse prácticamente hacia los objetos, percibe el resultado de ese temblor interior del cuerpo mediante el cual se manifiesta y se muestra, no la figura material sino una primera idealidad que viene del alma” (*ibid*).

Lo dicho del sonido en general vale con mayor razón para la fonía, por cuyo intermedio el sujeto, merced al oírse-hablar -sistema indisociable-, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad.

Se presiente desde ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidōs*, presencia como substancia/esencia/existencia [*ousía*] presencia temporal como punta [*stigma*] del ahora o del instante [*nun*], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, ínter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir de la filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse. Los movimientos de la pertenencia o de la no-pertenencia a la época son muy sutiles, las ilusiones son muy fáciles en este sentido como para que se pueda resolver aquí en definitiva.

Así la época de los logos rebaja la escritura, pensada como mediación de mediación y caída en la exterioridad del sentido. A esta época pertenecería la diferencia entre significado y significante o, al menos, la extraña distancia de su “paralelismo” y la exterioridad, por reducida que sea, del uno al otro. Esta pertenencia está organizada y jerarquizada en una historia. La diferencia entre significado y significante pertenece de manera profunda e implícita a la totalidad de la extensa época que abarca la historia de la metafísica, y de una manera más explícita y sistemáticamente articulada a la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano cuando éstos se apropian de los recursos de la conceptualidad griega. Esta pertenencia es esencial e irreductible: no se puede conservar la utilidad o la “verdad científica” de la oposición estoica, y luego medieval, entre *signans* y *signatum* sin traer también a sí todas sus raíces metafísico-teológicas. A estas raíces no sólo pertenece -y esto ya es mucho- la distinción entre lo sensible y lo inteligible con todo lo que ella domina, a saber, la metafísica en su totalidad. Y esta distinción es aceptada en general como algo sobreentendido por los lingüistas y semiólogos más atentos, por los mismos que piensan que la científicidad de su trabajo comienza donde termina la metafísica. Por ejemplo:

“El pensamiento estructuralista moderno lo ha establecido claramente: el Lenguaje es un sistema de signos, la lingüística es parte integrante de la ciencia de los signos, la *semiótica* (o, con palabras de Saussure, la *semiología*). La definición medieval *-aliquid stae pro aliquo-* que nuestra época ha resucitado, se mostró siempre válida y fecunda. De tal modo que el rasgo constitutivo de todo signo en general y del signo lingüístico en particular, reside en su carácter doble: cada unidad lingüística es bipartita e implica dos aspectos; uno sensible y el otro inteligible -por una parte el *signans* (el *significante* de Saussure) por la otra el *signatum* (el significado). Estos dos elementos constitutivos del signo lingüístico (y del signo en general) se suponen y se requieren necesariamente uno al otro.”⁶

Pero a estas raíces metafísico-teológicas se vinculan muchos otros sedimentos ocultos. La “ciencia” semiológica o, más limitadamente, lingüística, no puede mantener la diferencia entre significante y significado -la idea misma de signo- sin la diferencia entre lo sensible y lo aquí inteligible, por cierto, pero tampoco sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo “tener lugar”, en su inteligibilidad, antes de toda expulsión hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. En tanto cara de inteligibilidad pura aquél remite a un logos absoluto al cual está inmediatamente unido. Ese logos absoluto era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios.

No se trata naturalmente de “rechazar” esas nociones: son necesarias y, al menos en la actualidad y para nosotros, nada es pensable sin ellas. Se trata ante todo de poner en evidencia la solidaridad sistemática e histórica de conceptos y de gestos de pensamiento que muchas veces se cree poder separar inocentemente. El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica. Tal vez nunca *termine*. Sin embargo, su *clausura* histórica está esbozada.

Tanto menos debemos renunciar a esos conceptos puesto que nos son indispensables para conmovir hoy la herencia de la que forman parte. En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que desconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstituir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura. Aquí el concepto de signo es ejemplar. Acabamos de señalar su pertenencia metafísica.

⁶ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, p. 162. En relación con este problema, referente a la tradición del concepto de signo y la originalidad del aporte saussuriano en el interior de esta continuidad, cf. Ortigues, *op. cit.*, pp. 54 y sgts.

No obstante, sabemos que la temática del signo es desde hace casi un siglo el trabajo de agonía de una tradición que pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación. Sospechando, según terminamos de hacer, de la diferencia entre significado y significante, o de la idea de signo en general, debemos precisar inmediatamente que no se trata de hacerlo a partir de una instancia de la verdad presente, anterior, exterior o superior al signo, a partir del lugar de la diferencia suprimida. Todo lo contrario. Nos preocupamos por lo que en el concepto de signo -que nunca ha existido ni funcionado fuera de la historia de la filosofía (de la presencia)- permanece sistemática y genealógicamente determinado por esta historia. Tal la causa por la que el concepto y en particular el trabajo de la des-construcción, su “estilo”, permanecen por naturaleza expuestos a los malentendidos y al desconocimiento.

La exterioridad del significante es la exterioridad de la escritura en general y, más adelante, trataremos de demostrar que no hay signo lingüístico antes de la escritura. Sin esta exterioridad la idea de signo cae en ruinas. Como todo nuestro mundo y nuestro lenguaje se derrumbarían con ella, como su evidencia y su valor conservan, hasta un cierto punto de derivación, una indestructible solidez, sería poco inteligente concluir de su pertenencia a una época que hace falta “pasar a otra cosa” y desembarazarse del signo, de este término y de esta noción. Para percibir convenientemente el gesto que esbozamos aquí será necesario entender de una nueva manera las expresiones “época”, “clausura de una época”, “genealogía histórica” y, en primer término, sustraerlas a todo relativismo.

De tal manera, en el interior de esta época, la lectura y la escritura, la producción o la interpretación de los signos, el texto en general, como tejido de signos, se dejan confinar en la secundariedad. Los precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del logos. Incluso cuando la cosa, el “referente”, no está inmediatamente en relación con el logos de un dios creador donde ha comenzado por ser un sentido hablado-pensado, el significado tiene en todo caso una relación inmediata con el logos en general (finito o infinito), mediata con el significante, vale decir con la exterioridad de la escritura. Cuando parece suceder de una manera distinta es porque se ha deslizado una mediación metafórica en la relación y ha simulado su inmediatez: la escritura de la verdad en el alma, opuesta por el *Fedro* (278 a) a la mala escritura (a la escritura en el sentido “propio” y corriente, a la escritura “sensible”, “en el espacio”), el libro de la naturaleza y la escritura de Dios, en la Edad Media en particular; todo lo que funciona como *metáfora* en dichos discursos confirma el privilegio del logos y funda el sentido “propio” concedido entonces a la escritura: signo significando un significante que significa a su vez una verdad eterna, verdad eternamente pensada y dicha en la proximidad de un logos presente. La paradoja a la que es preciso estar atentos es la siguiente: la escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal es denominada de esta forma mediante una metáfora. La escritura sensible, finita, etc., es designada como escritura en un sentido propio: es, por lo tanto, pensada del lado de la cultura, de la técnica y del artificio: procedimiento humano, astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita. Por supuesto esta metáfora permanece enigmática y remite a un sentido “propio” de la escritura como primera metáfora. Este sentido “propio” todavía permanece impensado por los sostenedores de dicho discurso. Por lo tanto no se trataría de invertir el sentido propio y el sentido figurado sino de determinar el sentido “propio” de la escritura como la metaforicidad en sí misma.

En “El simbolismo del libro”, hermoso capítulo de *Literatura europea y Edad Media latina*, E. R. Curtius describe con una gran riqueza de ejemplos la evolución que conduce desde el *Fedro* a Calderón., hasta parecer “invertir la situación” mediante la “nueva consideración de la que gozaba el libro”. Sin embargo parece que esta modificación, por más importante que sea, cubre una continuidad fundamental. Así como en el caso de la escritura de la verdad en el alma en Platón, en la Edad Media es a una escritura entendida en sentido metafórico, vale decir una escritura *natural*, eterna y universal, el sistema de la verdad significada, a la que se reconoce en su dignidad. Lo mismo que en el *Fedro* continúa oponiéndose una cierta escritura degradada. Sería necesario escribir una historia de esta metáfora que opone siempre la escritura divina o natural a la inscripción humana y laboriosa, finita y artificiosa. En ella sería preciso articular rigurosamente las etapas señaladas por los puntos de referencia que acumulamos aquí, seguir el tema del libro de Dios (naturaleza o ley, en verdad ley natural) a través de todas sus modificaciones. El rabino Eliezer dijo:

“Si todos los mares fueran de tinta y todos los estanques estuvieran sembrados de cálamos, si el cielo y la tierra fueran pergaminos y todos los seres humanos ejercieran el arte de escribir, no agotarían la Torá que yo enseño; en su canto la Torá no resultaría disminuida en más de lo que puede sustraer al mar la punta del pincel.”⁷

Galileo:

“La naturaleza está escrita en lenguaje matemático.”

Descartes:

“. . . para leer el gran libro del mundo. . .”

Cleante, en nombre de la religión natural, en los *Diálogos*... de Hume:

“Y este libro que es la naturaleza contiene un inmenso e inexplicable enigma, más que cualquier otro discurso o razonamiento inteligible.”

Bonnet:

“Me parece más filosófico presumir que nuestra tierra es un libro que el gran Ser ha dado a leer a inteligencias que nos son muy superiores, en el que ellas estudian profundamente los trazos infinitamente multiplicados y variados de su adorable sabiduría.”

G. H. von Schubert:

“Esta lengua hecha de imágenes y jeroglíficos, de la que se vale la suprema Sabiduría en todas sus revelaciones a la humanidad -que se vuelve a encontrar en el lenguaje, próximo, de la Poesía- y que en nuestra condición actual se parece más a la expresión metafórica del sueño que a la prosa de la vigilia, puede preguntarse si esta lengua no es la verdadera lengua de la región superior. Si, mientras nos creemos despiertos, no estamos sumergidos en un sueño milenar o, al menos, en el eco de sus sueños, donde sólo percibimos de la lengua de Dios ciertas palabras aisladas y oscuras, como un durmiente percibe las conversaciones de su alrededor.”

⁷ Citado por E. Levinas en *Difficile liberté*, p. 44.

Jaspers:

"El mundo es el manuscrito de otro mundo inaccesible a una lectura universal y que sólo la existencia descifra."

Debe evitarse, especialmente, descuidar las profundas diferencias que expresan todos estos usos de la misma metáfora. En la historia de este uso el corte más decisivo se produce en el momento en que se constituye, al mismo tiempo que la ciencia de la naturaleza, la determinación de la presencia absoluta como presencia consigo, como subjetividad. Es el momento de los Grandes racionalismos del siglo XVII. A partir de entonces la condenación de la escritura degradada y finita adquirirá otra forma. aquella en la cual aún vivimos: es la no-presencia consigo la que será denunciada. Así comenzará a explicarse la ejemplaridad del momento "rousseauiano" al que más adelante nos acercaremos. Rousseau repite el gesto platónico refiriéndose a un modelo distinto de la presencia: presencia consigo en el sentimiento, en el cogito sensible que lleva simultáneamente en sí la inscripción de la ley divina. Por una parte la escritura *representativa*, degradada, segunda, instituida, la escritura en su sentido propio y estrecho, es condenada en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (ella "enerva" el habla; "juzgar del genio" mediante los libros es "querer pintar un hombre según su cadáver", etc.). En un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte. Ahoga la vida. Por otra parte, sobre la otra faz del mismo intento, la escritura en un sentido metafórico, la escritura natural, divina y viviente, es venerada; es igual en dignidad al origen del valor, a la voz de la conciencia como ley divina, al corazón, al sentimiento, etcétera.

"La Biblia es el más sublime de todos los libros . . . pero de todos modos es un libro . . . no es sobre algunas hojas dispersas donde sea necesario ir a buscar la ley de Dios, sino en el corazón del hombre, donde su mano se digna escribirla" (*Lettre a Vernes*).

"Si la ley natural sólo estuviera escrita en la razón de los hombres, sería poco capaz de dirigir la mayor parte de nuestras acciones. Pero está grabada en el corazón del hombre con caracteres imborrables. . . Es allí donde le grita . . ." (*L'état de guerre*).

La escritura natural está inmediatamente unida a la voz y al aliento. Su naturaleza no es gramatológica sino pneumatológica. Es hierática, está próxima a la santa voz interior de la *Profesión de fe*, a la voz que se oye volviendo hacia sí: presencia plena y veraz del habla divina en nuestro sentimiento interior:

"Mientras más penetro en mí mismo, más me interrogo y más leo estas palabras escritas en mi alma: sé justo y serás feliz . . . No extraigo estas reglas de los principios de una alta filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón escritas por la naturaleza con caracteres indelebles."

Habría mucho que decir en relación con el hecho de que la unidad nativa de la voz y de la escritura sea *prescriptiva*. El archi-habla es una escritura porque es una ley. Una ley natural. El habla inicial es entendida, en la intimidad de la presencia consigo, como voz del otro y como mandamiento.

Hay por lo tanto una escritura buena y una mala: la buena y natural, la inscripción divina en el corazón y el alma; la perversa y artificiosa, la técnica, exiliada en la exterioridad del cuerpo. Modificación interior al esquema platónico, escritura del alma y escritura del cuerpo, escritura del adentro y escritura del afuera, escritura de la conciencia y escritura de las pasiones, así como existe una voz del alma y una voz del cuerpo: "La conciencia es la voz del alma, las pasiones son la voz del cuerpo" (*Profesión de fe*). La "voz de la naturaleza", la "santa voz de la naturaleza", al confundirse con la inscripción y la prescripción divinas, hacen necesario volver permanentemente hacia ella, conversar en ella, dialogar entre sus signos, hablarse y responderse entre sus páginas.

"Se hubiera dicho que la naturaleza exponía ante nuestros ojos toda su magnificencia para ofrecernos el texto de nuestras conversaciones. ..." "Entonces cerré los libros. Sólo hay uno abierto para todos los ojos, el de la naturaleza. Es en ese inmenso y sublime libro donde aprendo a servir y adorar a su autor."

La buena escritura siempre fue comprendida. Comprendida como aquello mismo que debía ser comprendido: en el interior de una naturaleza o de una ley natural, creada o no, pero pensada ante todo en una presencia eterna. Comprendida, por lo tanto, en el interior de una totalidad y envuelta en un volumen o un libro. La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística, y, como veremos más adelante, contra la diferencia en general. Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria.

EL SER ESCRITO

La evidencia tranquilizadora en que debió organizarse y en la que debe aún vivir la tradición occidental, sería la siguiente. El orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante; a lo sumo es su reverso o su paralelo, sutilmente desplazado -el tiempo de un soplo-. Y el signo debe ser la unidad de una heterogeneidad, puesto que el significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la presencia, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia. Respuesta ineluctable desde el momento en que se pregunta "¿qué es el signo?", es decir cuando se somete el signo a la pregunta por la esencia, al "ti esti". La "esencia formal del signo no puede determinarse sino a partir de la presencia. No es posible evitar esta respuesta, salvo recusando la forma misma de la pregunta y comenzando a pensar que es signo esa mal nombrada, la única que escapa a la pregunta instituidora de la filosofía: "¿Qué es...?"⁸

⁸ Este es un tema que hemos tratado de desarrollar en otra parte (*La voix , et le phénomène*)

A radicalizar los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *evaluación*, de *diferencia* y todos los motivos “empiristas” o no filosóficos que a lo largo de la historia de Occidente no han dejado de atormentar a la filosofía y que no han tenido sino la debilidad, por otra parte ineluctable, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente* (con Hegel y tal como lo querría Heidegger) *dentro de* la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda. La lectura y por lo tanto la escritura, el texto, serían para Nietzsche operaciones “originarias”⁹ (ponemos esta palabra entre comillas por razones que aparecen más adelante) respecto de un sentido al que en principio no tendrían que transcribir o descubrir, que no sería por tanto una verdad significada en el elemento original y la presencia del logos como *topos noetós*, *entendimiento* divino o estructura de necesidad apriorística. Para salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano es preciso sobre todo que no se trate de restaurar o explicitar una “ontología” menos ingenua, intuiciones ontológicas profundas, que acceden a cierta verdad originaria, toda una fundamentalidad oculta bajo la apariencia de un texto empirista o pensamiento nietzscheano. Es preciso al contrario *denunciar* la “ingenuidad” de una apertura que no puede esbozar una salida fuera de la metafísica, que sólo puede *criticar* radicalmente la metafísica utilizando de un modo determinado, en un cierto tipo o estilo de texto, proposiciones que leídas en el corpus filosófico, vale decir, según Nietzsche, mal leídas o no leídas, siempre fueron y serán “ingenuidades”, signos incoherentes de pertenencia absoluta. Tal vez no sea entonces necesario sustraer a Nietzsche de la lectura heideggeriana, sino ofrecerlo totalmente, suscribir sin reservas esta interpretación; de una *cierta manera* y hasta el punto en que estando casi perdido el contenido del discurso nietzscheano para la pregunta por el ser, su forma reencuentra su singularidad absoluta, donde su texto exige otro tipo de lectura más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche ha escrito *aquello* que ha escrito. Ha escrito que la escritura -y en primer término la suya- no está sometida originariamente al logos y a la verdad. Y que este sometimiento se ha *producido* en el transcurso de una época de la que nos será necesario desconstruir el sentido. Ahora bien, en esta dirección (pero sólo en ella, porque leída de una manera distinta la demolición nietzscheana permanece dogmática y como todas las destrucciones cautiva del edificio metafísico que pretende destruir. En este punto y en este *orden de lectura* las demostraciones de Heidegger y de Fink son irrefutables) el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del logos y de la verdad del ser como *primum signatum*: en un determinado sentido significado “trascendental” (así como en la Edad Media se decía que lo trascendental -*ens, unum, verum, bonum*- era el *primum cognitum*) implicando por todas las categorías o todas las significaciones determinadas, por todo léxico y toda sintaxis, vale decir por todo significante lingüístico, que no se confundiría simplemente con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones epocales que sin embargo hace posibles, abriendo así la historia del logos y sólo siendo él mismo por medio del logos: es decir, *no siendo nada* antes y fuera del logos. El logos del ser, “el Pensamiento que obedece a la Voz del Ser”¹⁰, es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre el *signans* y el *signatum*. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir en una lengua de palabras. La voz *se oye a sí misma* -y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia- en lo más próximo de sí como supresión absoluta del significante: auto-afeción pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la “realidad”, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de tal idealidad. La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras -puesto que es condición de la idea de verdad-, pero mostraremos en otro lugar en qué se engaña. Este engaño es la historia de la verdad y no se lo puede disipar tan rápidamente. En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente. Tal experiencia será considerada en su mayor pureza -y simultáneamente en su condición de posibilidad- como experiencia del “ser”. La palabra “ser” o, en todo caso, las palabras que designan en lenguas diferentes el sentido del ser, serían junto con algunas otras una “palabra originaria” (*Urwort*¹¹), la palabra trascendental que aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras. Estaría pre-comprendida en todo lenguaje en tanto tal y -esta es la apertura de *Sein und Zeit*- únicamente esta pre-comprensión permitiría plantear la pregunta del sentido del ser en general por sobre todas las ontologías regionales y toda la metafísica: pregunta por la cual es inaugurada la filosofía (por ejemplo, en el *Sofista*) y que se deja cubrir por ésta, pregunta que repite Heidegger sometiendo a ella la historia de la metafísica. Heidegger recuerda sin cesar que indudablemente el sentido del ser no es la palabra “ser” ni el concepto de ser. Pero como dicho sentido no es nada fuera del lenguaje y del lenguaje palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas (*concesso non dato*), por lo menos a la posibilidad de la palabra en general. Y de su irreductible simplicidad. Por consi-

⁹ Lo cual no quiere decir, por una simple inversión que el significante sea fundamental o primero. La “primacía” o la “prioridad” del significante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir. Nunca el significante precederá de derecho al significado, sin lo cual dejaría de ser significante y el significante “significante” ya no tendría ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta imposible fórmula sin lograr instalarse en ella debe por lo tanto enunciarse de otra manera: no podrá hacerlo sino, haciendo sospechosa, la idea misma de signo, de “signode”, que siempre permanecerá ligada a lo que aquí cuestionamos. Por tanto, en el límite, destruyendo toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etcétera).

¹⁰ Postfacio a *Was ist Metaphysik* p. 46. La instancia de la voz domina también el análisis del *Gewissen* en *Sein und Zeit* (pp. 267 y sgts.).

¹¹ Cf. *Das Wesen der Sprache, Das Wort en Unterwegs zur Sprache* (1959)

guiente se podría pensar que sólo queda decidir entre dos posibilidades. 1º Una lingüística moderna, es decir una ciencia de la significación que quebrara la unidad de la palabra y rompiera con su pretendida irreductibilidad, ¿tendría aún alguna relación con el “lenguaje”? Probablemente Heidegger dudaría. 2º A la inversa, ¿todo aquello que se medita tan profundamente bajo el nombre de pensamiento del ser o de pregunta por el ser no está encerrado en una vieja lingüística de la palabra que se practicaría así sin saberlo? Sin saberlo porque semejante lingüística, sea espontánea o sistemática, ha debido compartir siempre las presuposiciones de la metafísica. Ambas se mueven sobre el mismo terreno.

Está claro que la alternativa no podría ser tan simple.

Si por una parte la lingüística moderna permanece íntegramente encerrada en una conceptualidad clásica, si se sirve en particular e ingenuamente de la palabra *ser* y de todo lo que ella presupone, lo que en esta lingüística desconstruye la unidad de la palabra en general no puede ya ser circunscripto, según el modelo de las preguntas heideggerianas, tal como funciona potentemente desde el comienzo de *Sein und Zeit*, como ciencia óptica u ontología regional. En la medida en que la pregunta por el ser se une indisolublemente a la precomprensión de la *palabra ser*, sin reducirse a ella, la lingüística que trabaja en la desconstrucción de la unidad constituida de esa palabra no tiene ya que esperar, de hecho o de derecho, que la pregunta por el ser sea planteada para definir su campo y el orden de su dependencia.

No sólo su campo ya no es simplemente óptico, sino que los límites de la ontología que le corresponderían no tienen nada de regional. Y lo que decimos aquí de la lingüística o al menos de un cierto trabajo que puede hacerse en ella y gracias a ella, ¿no podemos decirlo de toda investigación *en tanto que y en la medida rigurosa en, que* vendría a desconstituir los conceptos-palabras fundadores de la ontología, del ser por privilegio? Fuera de la lingüística es en la investigación psicoanalítica donde esta perspectiva parece tener hoy las mayores posibilidades de ampliarse.

En el espacio rigurosamente delimitado de esta perspectiva dichas “ciencias”, no están *ya dominadas* por las preguntas de una fenomenología trascendental o de una ontología fundamental. Tal vez entonces se dirá, siguiendo el orden de las preguntas inauguradas por *Sein und Zeit* y radicalizando las preguntas de la fenomenología husserliana, que tal perspectiva no pertenece a la ciencia misma, que lo que parece producirse en un campo óptico o en una ontología regional no le pertenece de derecho y se reintegra ya a la pregunta misma por el ser.

Porque por otra parte es la *pregunta* por el ser la que plantea Heidegger a la metafísica. Y con ella la pregunta por la verdad, el sentido e logos. La meditación incesante de esta pregunta no restaura las certezas. Por el contrario, las expulsa hacia su propia profundidad, lo que es más difícil tratándose del sentido del ser de lo que a veces cree. Interrogando la vigilia de toda determinación del ser, quebrando las seguridades de la onto-teología, dicha meditación contribuye, de la misma manera que la lingüística más actual, a dislocar la unidad de sentido del ser, vale decir, en última instancia, la unidad de la palabra.

Así es como Heidegger, después de haber evocado la “voz del ser”, recuerda que es silenciosa, muda, insonora, sin palabra, originariamente *a-fona (die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...)*. La voz de las fuentes no se oye. Ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, entre el sentido y la voz, entre “la voz del ser” y la *phoné*, entre el “llamado del ser” y el sonido articulado; semejante ruptura, que al mismo tiempo confirma y pone, en duda una metáfora fundamental al denunciar el desplazamiento metafórico, traduce perfectamente la ambigüedad de la situación heideggeriana frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo. Está comprendida en ésta y a la vez la transgrede. Pero es imposible dividirla. El mismo movimiento de transgresión la retiene a veces más acá del límite. Sería necesario recordar al contrario de lo que sugeríamos antes que el sentido del ser nunca es simple y rigurosamente para Heidegger un “significado”. No por azar este término no está empleado: quiere decir que el ser escapa al movimiento del signo, proposición que puede entenderse tanto como una repetición de la tradición clásica o como desconfianza frente a una teoría metafísica o técnica de la significación. Por otra parte el sentido del ser no es literalmente ni “primero”, ni “fundamental”, ni “trascendental”, ya se lo entienda en un sentido escolástico, kantiano o husserliano. El desprendimiento del ser como “trascendiendo” las categorías del ente, la apertura de la ontología fundamental, son momentos necesarios pero provisorios. A partir de la *Introducción a la metafísica* Heidegger renuncia al proyecto y a la palabra ontología¹². La disimulación necesaria, originaria e irreductible del sentido del ser, su ocultamiento en la eclosión misma de la presencia, este retiro sin el que no habría incluso historia del ser que fuera totalmente *historia* e historia del *ser*, la insistencia de Heidegger en señalar que el ser no se produce como historia sino por el logos y que no es nada fuera de él, la diferencia entre el ser y el ente, todo esto indica que, fundamentalmente, nada escapa al movimiento del significante y que, en última instancia, la diferencia entre el significado y el significante *no es nada*. Esta proposición transgresiva, no siendo estimada en un discurso previo, corre el riesgo de formular la regresión misma. Es preciso entonces *pasar por* la pregunta por el ser tal como es planteada por Heidegger y sólo por él, en y más allá de la onto-teología, para acceder al pensamiento riguroso de esta extraña no-diferencia y determinarla correctamente. Que el “ser”, tal como está fijado en sus formas sintácticas y lexicológicas generales en el interior del área lingüística y de la filosofía occidental, no sea un significado primero y absolutamente irreductible; que esté aún enraizado en un sistema de lenguas y en una “significancia” histórica determinada, bien que extrañamente privilegiada como virtud de develamiento y de disimulación, a veces lo recuerda Heidegger: en particular cuando invita a meditar el “privilegio” de la “tercera persona singular del presente del indicativo” y del “infinitivo”. La metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística¹³. Interrogar el origen de esta dominación no se

¹² *Introducción a la metafísica*, trad. Emilio Estiú, Nova, Bs. As. p. 79.

¹³ *Introducción a la metafísica* (1935) trad. citada pp. 131/132: “Todo ello se muestra en la dirección de aquello con lo cual habíamos tropezado al caracterizar la experiencia e interpretación griega del ser. Si nos atenemos a la usual interpretación del infinitivo, el verbo ‘ser’ toma el sentido propio del carácter unitario y determinado del horizonte que conduce a la comprensión. En síntesis: entendemos el sustantivo verbal ‘ser’ a partir del infinitivo que, por su parte, se refiere al ‘es’ y a la diversidad por éste expuesta. La forma verbal determinada y singular ‘es’ la *tercera persona singular del indicativo presente*, tiene aquí preeminencia. No entende-

reduce a hipostasiar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendentalidad. Heidegger lo recuerda también cuando en *Zur Seinsfrage*, por la misma razón, deja leer la palabra “ser” únicamente bajo una cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). Tal cruz sin embargo no es un “signo simplemente negativo” (p. 31). La tachadura es la última escritura de una época. Bajo sus trazos se borra quedando legible, la presencia de un significado trascendental. Se borra permaneciendo legible, se destruye ofreciéndose como la idea misma de signo. En tanto de-limita la ontología, la metafísica de la presencia y el logocentrismo, esta última escritura es también la primera escritura.

Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significante determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de diferencia óntico-ontológica, *todo no puede pensarse de un solo trazo*: ente y ser, óntico y ontológico, “óntico-ontológico” serían, en un estilo original, *derivados* respecto de la diferencia; y en relación con lo que, más adelante denominaremos la diferencia, concepto económico que de signa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra La diferencia óntico-ontológica y su fundamento (*Grund*) en la “trascendencia del Dasein” (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) no serían absolutamente originarios. La diferencia sería más “originaria”, pero no podría denominársela ya “origen” ni “fundamento”, puesto que estas nociones pertenecen esencialmente a la historia de la onto-teología, es decir al sistema que funciona como borradura de la diferencia. No obstante, ésta no puede pensarse en lo más próximo de sí misma sino a condición de que se comience por determinarla como diferencia óntico-ontológica, antes de tachar esta determinación. La necesidad del pasaje por la determinación tachada, la necesidad de ese *artificio de escritura* es irreductible. Pensamiento discreto y difícil que, a través de tantas mediaciones desapercibidas, tendrá que llevar todo el peso de nuestro problema, problema que todavía denominamos, provisoriamente, *historial*. Gracias a él podremos más adelante intentar que se comuniquen la diferencia y la escritura.

La vacilación de estos pensamientos (los de Nietzsche y Heidegger), no constituye una “incoherencia”, es un temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de ese pasaje entre dos épocas. Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera.: Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. Es esto lo que, sin pérdida del tiempo, señala quien ha comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación. Ningún ejercicio está hoy más extendido, y tendrían que poderse formalizar sus reglas.

Ya Hegel estaba prisionero de este juego. *Por una parte*, sin duda, resumió la totalidad de la filosofía del logos. Determinó la ontología como lógica absoluta; reunió todas las delimitaciones del ser como presencia; asignó a la presencia la escatología de la parusía, de la proximidad en sí de la subjetividad infinita. Y es por las mismas razones que debió rebajar o subordinar la escritura. Cuando critica la característica leibniziana, el formalismo del entendimiento y el simbolismo matemático, realiza el mismo gesto: denunciar el ser-fuera-de-sí del logos en la abstracción sensible o intelectual. La escritura es este olvido de sí, esta exteriorización, lo contrario de la memoria interiorizante, de la *Erinnerung* que abre la historia del espíritu. Es lo que decía el *Fedro*: la escritura es a la vez mnemotécnica y poder de olvido. Naturalmente, la crítica hegeliana de la escritura se detiene delante del alfabeto. En tanto escritura fonética el alfabeto es, al mismo tiempo, más servil, más despreciable, más secundario (“La escritura alfabética expresa sonidos que son ya, en sí mismos, signos. Consiste, por lo tanto, en signos de signos”, *aus Zeichen der Zeichen, Enciclopedia*, § 459), pero también la mejor escritura, la escritura del espíritu; su borradura frente a la voz, lo que en ella respeta la interioridad ideal de los significantes fónicos, toda aquello por lo cual sublima el espacio y la vista, todo esto hace de ella la escritura de la historia, es decir la del espíritu infinito que se relaciona consigo mismo en su discurso y en su cultura:

“Se deriva de ello que aprender a leer y a escribir en una escritura alfabética debe mirarse como un medio infinito de cultura (*unendliches Bildungsmittel*) que nunca se aprecia lo suficiente; pues de esta manera el espíritu, al alejarse de lo concreto sensible, dirige su atención sobre el momento más formal, la palabra sonora y sus elementos abstractos, y contribuye de manera esencial a fundar y purificar en el sujeto el suelo de la interioridad.”

En este sentido es la *Aufhebung* de las otras escrituras, en particular de la escritura jeroglífica y de la característica leibniziana que se había criticado antes en un único y mismo gesto. (La *Aufhebung* es, más o menos implícitamente, el concepto dominante de casi todas las historias de la escritura, incluso actualmente. Es el concepto de la historia y de la teleología.) Hegel prosigue:

“El hábito adquirido suprime también, posteriormente, la especificidad de la escritura alfabética, a saber: la de parecer, según el interés de la visión, un desvío (*Umweg*) a través del oído para llegar a las representaciones y, de hecho, para nosotros, a una escritura jeroglífica, de manera tal que usando de ella no tenemos necesidad de tener presente en la conciencia la mediación de los sonidos.”

Con esta condición Hegel hace suyo el elogio leibniziano de la escritura no-fonética. Esta puede ser practicada por los sordos y los mudos, decía Leibniz. Hegel:

mos al ‘ser’ en relación al ‘tú eres’, ‘vosotros sois’, ‘yo soy’, o ‘ellos eran’, aunque todas estas formas expongan también, y del mismo modo que el ‘es’, variaciones verbales del ‘ser’. ‘Ser’ equivale, para nosotros al infinitivo de ‘es’. Por el contrario, sin quererlo y casi como si no fuese posible de otra manera, el infinitivo ‘ser’ tiene aquella señalada significación que recuerda la concepción griega de la esencialización del ser, o sea, una determinabilidad que no nos viene de cualquier parte, sino que, desde antiguo, domina nuestra existencia histórica. De pronto, pues, nuestra búsqueda de la determinación del significado nominal del ‘ser’, se convierte expresamente en lo que es: en una reflexión sobre la procedencia de nuestro *oculto acontecer histórico*.”

“No solamente por la práctica, que transforma en jeroglíficos esta escritura alfabética, se **conserva** (la bastardi-lla es nuestra) la aptitud de abstracción adquirida en el curso de semejante ejercicio, sino que la lectura de lo jeroglíficos es por sí misma una lectura sorda y una escritura muda (**ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben**). Lo que es audible o temporal; lo que es visible o espacial, tienen cada uno su propio fundamento y son, en primer término, de igual valor; pero en la escritura alfabética no hay más que un fundamento y esto según relación reglada, a saber: que la lengua visible se vincula sólo como un signo a la lengua sonora; la inteligencia se expresa de manera inmediata e incondicionada mediante el habla” (Ibíd.).

Lo que traiciona la escritura, en su momento no fonético, es la vida. Al mismo tiempo amenaza el aliento, el espíritu, la historia como relación del espíritu consigo mismo. De todo esto es el fin, la finitud, la parálisis. Cortando el aliento, esterilizando o inmovilizando la creación espiritual en la repetición de la letra, en el comentario o la **exégesis**, confiada en un medio estrecho, reservada a una minoría, es el principio de muerte y de diferencia en el devenir del ser. Es al habla lo mismo que China es a Europa:

“Sólo al exegetismo¹⁴ de la cultura espiritual china conviene la escritura jeroglífica de ese pueblo. Tal tipo de escritura es además la parte reservada a la fracción más limitada de un pueblo, la que detenta el dominio exclusivo de la cultura espiritual” (...) “Una escritura jeroglífica exigiría una filosofía también exegética como es, en general, la cultura de los chinos” (Ibíd.).

Si el momento no-fonético amenaza la historia y la vida del espíritu como presencia consigo en el aliento, es porque amenaza la sustancialidad, ese otro nombre metafísico de la presencia, de la **ousía**. En primer término bajo la forma del sustantivo. La escritura no-fonética quiebra el nombre. Describe relaciones y no denominaciones. El nombre y la palabra, esas unidades del aliento y del concepto, se borran en la escritura pura. Desde este punto de vista Leibniz es inquietante como el chino en Europa:

“Esta situación, la notación analítica de las representaciones en la escritura jeroglífica, que ha seducido a Leibniz hasta hacerle preferir erróneamente esta escritura a la escritura alfabética, contradice la exigencia fundamental del lenguaje en general, a saber el nombre...” “...toda diferencia (**Abweichung**) en el análisis produciría una formación distinta del sustantivo escrito”

El horizonte del saber absoluto es la borradura de la escritura en el logos, la reasunción de la huella en la parusía, la reapropiación de la diferencia, la realización de lo que en otro lado¹⁵ hemos denominado la **metafísica de lo propio**.

No obstante, todo lo que Hegel ha pensado en este horizonte, vale decir todo salvo la escatología, puede ser releído como una meditación sobre la escritura. Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. Ha rehabilitado el pensamiento como memoria productora de signos. Y ha reintroducido, como trataremos de mostrar en otra parte, la necesidad esencial de la huella escrita en un discurso filosófico -es decir, socrático- que siempre creyó poder eximirse de ella: último filósofo del libro y primer pensador de la escritura.

¹⁴ *dem Statarischen*, palabra del viejo alemán que hasta el presente se había intentado traducir por “inmóvil”, “estático” (cf. Gibelin, pp. 255/257).

¹⁵ “La parole soufflée”, en *L'écriture et la différence* (Ed, du Seuil, 1967).

EL OÍDO DE HEIDEGGER

FILOPOLEMOLÓGIA (GESCHLECHT IV)

Conferencia pronunciada en septiembre de 1989 en la Universidad Loyola de Chicago, publicada en DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, traducción de Francisco Vidarte, Editorial Trotta, Valladolid, 1998.

[...] als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt¹.

PORTES/ALCANCES DE VOZ RETÓRICA DE LA AMISTAD

El amigo se calla. Este amigo. Guarda silencio. Aquí, al menos, *este* amigo no dice nada.

Por tanto, casi se podría concluir de ello que no pronuncia nada determinable: Heidegger no evoca ningún dicho ni ningún decir del amigo, ni aunque fuera amistoso. La voz de este amigo no habla necesariamente. Este amigo podría ser afásico. Incluso se podría ser físicamente sordo sin dejar de portarlo *bei sich*, cerca de sí, a través de su voz, junto a sí no quiere decir muy cerca de sí, junto a sí no quiere decir en lo más próximo, ni en sí. En su estricta gramaticalidad la frase dice que el *Dasein* porta junto a sí al amigo mismo y no solamente su voz (*als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*). A través de su voz que oigo, a través de esta escucha, es al amigo mismo a quien escucho, más allá de su voz pero en ella. Es al amigo a quien escucho y porto junto a mí oyendo su voz. Por supuesto, el *Dasein* «porta» al amigo mismo, mas no al amigo en su totalidad, en carne y hueso. Lo porta, por así decirlo, en la escucha de su voz, en la figura de su voz, su figura metonímica (una parte por el todo). ¿Qué sucede con esta retórica que parece complicar la gramática sin que, sin embargo, la contradiga? Ya que, en efecto, escucho al amigo, no su voz. ¿Qué sucede con esta parte ejemplar que parece valer por el todo? ¿Por qué juega la voz este papel? ¿Y por qué asegura la escucha esa presencia del amigo permanentemente portada por el *Dasein* «*bei sich*»? La cuestión de esta metonimia ya no nos dejará nunca.

¿Dónde está, pues, esta voz? ¿De dónde viene? Parece no estar ni en nosotros, ni fuera de nosotros, sino en él. Ni en nuestro oído, ni fuera de nuestro oído. Nos preguntamos lo que quiere decir *bei sich tragen*. ¿Dónde está un oído? ¿Qué es el adentro y el afuera de un oído? ¿Qué es abrirse para un oído? ¿Qué es aguzar el oído? ¿Oír o no oír? Estar sordo, no *poder* o no *querer* oír, quizás en el sentido en el que hablará Heidegger más tarde (1934-1935), a propósito de *Der Rhein* de Hölderlin, de los mortales que hacen «oídos sordos» (*das Überhören*). A diferencia de los dioses y los poetas, «Los mortales oyen como aquellos que no pueden oír (*als Nichthörenkönnen*); su escucha es hacer *oídos sordos* (*das Überhören*) y querer-no-oír (*Überhörenwollen*)»².

¿Dónde está, pues, el oído que prestamos, en particular, ese que prestamos a la voz del amigo? ¿Qué es el oído en sentido propio, si es que hay uno? ¿Qué es, hablando con propiedad, el oído, el oído como tal y en su singularidad? Es verdad que, por muy elíptica que sea la breve frase de Heidegger, parece asegurarnos ya que ni siquiera tenemos que tomar la iniciativa de prestar o aguzar el oído a la voz del amigo. A través de esta voz, el *Dasein* porta al amigo junto a sí, lo quiera o no, lo sepa o no, sea cual sea su resolución. En cualquier caso, lo que importa aquí, en apariencia, no es lo que dice la voz del amigo. No es su dicho. Ni siquiera el decir de su dicho. Apenas su voz. Sino más bien la escucha (*das Hören*) de su voz. *Das Hören* es el tema principal de este capítulo. Y esta escucha no podría abrir el *Dasein* a su «poder ser más propio» (*sein eigenstes Seinkönnen*), si no fuera ante todo la escucha de esta voz, la metonimia ejemplar del amigo que cada *Dasein* porta cerca de sí (*bei sich trägt*). El enigma quizá no se sitúe lejos, sino muy cerca, si no dentro, de estas palabras: *bei sich* y *tragen*. No olvidemos que la expresión *bei sich* habrá acuñado en la lengua alemana el enunciado de una de las cosas más oscuras que hay, nada menos que el saber absoluto al final de la gran lógica de Hegel, el concepto puro en tanto se concibe él mismo, «el ser simple respecto al cual se determina la idea [...] y que permanece junto a sí en su determinación» (*das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt [...] und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff*). *Bei sich*: *chez lui* o *chez soi*, «cabe sí», quizá no fueran una traducción tan mala. No se le presta suficiente atención a la extraordinaria hospitalidad de esta expresión idiomática.

Este amigo no habla, pero además es invisible. No parece, no aparece como tampoco pronuncia o se pronuncia. El amigo no tiene rostro/figura. No tiene sexo. No tiene nombre. No es un hombre, no es una mujer, no es/soy yo, ni un «yo», ni un sujeto ni una persona. Es otro *Dasein* que cada *Dasein* porta, a través de la voz, la voz que oye, junto a sí mismo (*bei sich trägt*), ni en sí, en el oído, en el «oído interno», dentro de una interioridad subjetiva, ni a lo lejos, dema-

¹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, §34, trad. cast. de J. Gaos FCE, México, 1994, p. 182. Esta frase resiste a la escucha, no es fácil de entender. Para dar una idea de ello e introducir a su lectura, citaré las tres traducciones de las que disponemos en francés:

1) «oír la voz amiga, que todo ser-ahí porta en sí mismo» (*ouïr de la voix amie, que tout être-là porte en lui-même*, trad. de Boehm y de Waehlens);

2) «escucha que se abre a la voz del amigo que todo *Dasein* porta junto a sí» (*écoute qui s'ouvre à la voix de l'ami que tout Dasein porte auprès de lui*, trad. de Vezin);

3) «como escucha de la voz del amigo que todo *Dasein* porta consigo» (*en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout Dasein porte avec soi*, trad. de Martineau).

La consulta de las traducciones en otras lenguas sería aún más desconcertante.

² *El ser y el tiempo*, §14. Cito enseguida este pasaje decisivo por temor de no poder consagrarle aquí más tarde toda la atención necesaria, así como a lo que se dice del *Überhören* y del oír-mal, *sich Verhören* en la conferencia «Lógos» (1951), o del oído en *La propositión del fundamento* (1955-1956).

siado lejos del oído (porque también se puede oír a lo lejos, en un espacio exterior o en alguna trascendencia), sino en sus inmediaciones, ni a una distancia absoluta -absolutamente infinita-, ni a ninguna distancia, en la proximidad absoluta de una propiedad, ni por tanto a distancia determinable alguna según una cierta unidad de medida objetiva en el mundo. Este porte/alcance de voz, este estar-al-alcance -de-la-voz parece de un orden distinto.

He aquí quizás lo que podríamos permitirnos decir, para comenzar, del amigo tal como aparentemente es nombrado, nombrado una sola vez, en un breve episodio de *El ser y el tiempo*. Esta alusión parece única, resulta tan breve y enigmática que casi nadie le ha prestado atención y ni siquiera ha juzgado necesario detenerse en ella, con la excepción, que yo sepa, de Christopher Fynsk, de Jean-François Courtine y de Jean-Luc Nancy, de cuyas breves y recientes incursiones³ tomo nota aquí en el momento en que me dispongo hoy a tomar una dirección que no fue la suya.

El amigo, pues, parece ser nombrado una vez en *El ser y el tiempo*, pero guarda silencio incluso si su voz es *evocada*. No aparece, no tiene la visibilidad de ningún rostro/figura determinado, no tiene ningún estatuto subjetivo, personal, sexual. Ni siquiera se puede decidir si está vivo o muerto. Cuando digo que es nombrado, es mucho decir, porque no tiene nombre propio; quizá llama, pero, por tanto, no es llamado y nada permite suponer que sea singular, incluso si el nombre común que lo designa, «la voz del amigo», está gramaticalmente en singular. Más bien parece conferirle una especie de unicidad que no excluye la pluralidad. Un amigo es siempre el amigo. Este amigo es siempre el amigo. Como vamos a ver, sigue siendo requerida una cierta singularidad: este amigo no es el concepto de amigo ni el amigo en general. El amigo así comúnmente nombrado no es llamado; el autor de *El ser y el tiempo* no se dirige a él, no le dice, como Hölderlin o Aristóteles en esos célebres apóstrofes, «oh amigo», «oh amigos». Apenas podemos decir, pues, que el amigo es nombrado por Heidegger en *El ser y el tiempo*. Prefiero decir que es solamente *evocado*. ¿Por qué sólo *evocado*? *Por tres razones*.

1. En primer lugar a causa de la brevedad furtiva y enigmática del pasaje. El pasaje de la palabra «amigo», más bien que del amigo, en un episodio, se encuentra tan en suspenso como podría estarlo en una evocación poética, sin premisas o sin consecuencias bien marcadas.

2. *Evocado* además porque no es el amigo mismo quien es nombrado de modo tan abstracto e indeterminado; no es el amigo en sí mismo y en su totalidad; es solamente, por metonimia, si se me permite, figuradamente, como es evocada una parte del rostro/figura del amigo y una parte de la figura/rostro del amigo, en el sentido general de la palabra figura y en el sentido de «faz», en el sentido francés de la palabra figura (*figure*) por rostro: evocada no en sí, tal como es este rostro/figura, el rostro/figura del amigo tal como es en sí mismo, sino la voz del amigo *junto a* mí, *junto al Dasein* que soy yo, junto a un cierto oído del *Dasein* que somos cada uno de nosotros. Y, además, queda abierta la cuestión de saber si el oído puede ser nombrado aquí figuradamente o en sentido propio, incluso más allá de esta alternativa retórica. El problema del sentido propio o figurado del oído (mas también del ojo) del pensamiento será tematizado en el seminario sobre Heráclito y en *La proposición del fundamento*⁴. La voz del amigo, el amigo en su voz, está no en sí, sino en mí. Ni siquiera está *en mí* como *Dasein*, ya que el *Dasein* no es un «yo» y Heidegger precisa que todo *Dasein* porta *bei sich*, junto a sí, cerca de sí, la escucha de este amigo cuya voz oigo. La voz del amigo no está ni en ella misma, ni designada en ella misma, ni en mí, ni en un *Dasein* que pudiera incluirla como una parte o un momento de su propia constitución, en su propio oído, incluso si este ser-portado del amigo parece en efecto constitutivo del *Dasein*, ya que Heidegger dice claramente: de todo *Dasein*. El enigma del *bei sich* excluye a la vez la exclusión y la inclusión, la trascendencia y la pertenencia, la exterioridad de un extraño absoluto y la intimidad del absolutamente próximo, la distancia y la proximidad. El amigo cuya voz escucho no está aquí presente, ni siquiera presente ahora al teléfono, aun si está *ahí*, participando sin embargo en el ser-ahí del *Dasein*, y así en el *Da* del *Sein*. Así, pues, es difícil asignarle un emplazamiento a esta voz del amigo junto a todo *Dasein*. Y no sabremos lo que es el oído del *Dasein* mientras no sepamos lo que significa escuchar (*hören*) esa voz del amigo ni escuchar en general. La dificultad se duplica o se reimprime en la palabra *trägt*. Aunque no esté en él, el *Dasein* porta al amigo portando su voz. Porta junto a sí al amigo, porta su voz o la escucha de esta voz del otro amigo como si los tres, la escucha, la voz y el otro-amigo, formasen, en cierto modo, en el desplazamiento silencioso de la misma cadena, una sola camada de este porte de voz.

¿Pero qué quiere decir «portar» (*tragen*) en este caso? Portar no en el sentido de portar en sí, comportar, sino portar cerca de sí (*bei sich*), portar sin portar, portar al otro? ¿Portar otra cosa que uno mismo en la diferencia y sin embargo en una cierta proximidad entre lo que porta y lo que es portado? Qué es lo que un oído puede ayudarnos a oír a este respecto? Lejos de poder comprender a partir de otra cosa, a partir de esquemas más familiares, lo que es este porte de la voz del amigo junto a todo *Dasein*, quizá sea a partir de esta escucha de la voz del amigo junto a sí para el *Dasein* como mejor se podrá entender lo que quiere decir no sólo amigo, sino también *Dasein*, «voz», «porte», «estar-junto-a» y «oído», etc. Para comenzar a leer el alcance de este *tragen* con la gravedad que requiere, sería preciso no descuidar nada de la atención pensante que Heidegger concede a la semántica alemana del *tragen* y a todos los recursos potenciales que explota a partir de ella o con los que juega, como en particular hará mucho más tarde acerca de un motivo que no es uno cualquiera, ya que se trata nada menos que de la diferencia, de uno de los nombres que le da a la diferencia (*Unterschied* o *Differenz*), a saber, *Austrag*.

Esta singular escritura del *Tragen* se despliega en particular en «El habla», precisamente ese texto de *De camino al habla*⁵ que data de 1950, es decir, veintitrés años después de *El ser y el tiempo*. Su título, «El habla», reproduce, pues, una parte del título del capítulo de *El ser y el tiempo* donde leíamos esta evocación de la voz del amigo que todo

³ Cf. C. Fynsk *Heidegger, Thought and Historicity*, Cornell University Press, New York 1986, pp. 42-43; J.-F. Courtine, «Voix de la conscience et vocation de l'être», en *Confrontation*, Cahiers 20, invierno 1989, Aubier, p. 82; J.-L. Nancy, «La décision d'existence», en «*Etre et temps*» de Heidegger, Sud, 1989, p. 239.

⁴ *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Serbal, Barcelona, 1991.

⁵ *De camino al habla*, trad. de I. Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1987.

Dasein bei sich trägt, a saber «Ser-ahí y discurso. El habla». En «El habla», sin desatender siquiera la idiomática de la expresión «portar a término» (*porter à terme*), como se dice en francés del niño que es «llevado a término» por su madre y en alemán *ein ausgetragenes Kind*, Heidegger describe lo que se podría llamar el espaciamiento singular de la llamada (*Ruf*). Como la escucha, como la voz del amigo portada junto al *Dasein* por el *Dasein*, la llamada no está ni en el oído ni lejos del oído, no es ni cercana ni lejana. Y para describir esta tópica o esta atópica, Heidegger saca a la luz todos los enigmas en gestación en la semántica del *Tragen*. Escojamos algunas líneas en función de lo que es allí llamado por la voz del amigo portado de este modo. Cito estas líneas en alemán pero no las voy a traducir; más bien me mantendré entre la traducción y la paráfrasis. En «El habla», Heidegger se pone a la escucha de un poema de Trakl, como también hará en otros lugares, allí donde Trakl habla asimismo del hermano y del extraño. Estas frases siguen al famoso pasaje que dice:

Die Sprache spricht. Dies heisst zugleich und zuvor: Die Sprache spricht. Die Sprache? Und nicht der Mensch? [...] Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Unberufenen in eine Nähe [...]. Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreisst gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen.

[El habla habla. Esto quiere decir también y en primer lugar: el habla habla. ¿El habla? ¿Y no el hombre? [...] La llamada llama a venir aquí. Así (a)porta a la proximidad la presencia de lo que antes no había sido llamado. [...] La llamada a venir llama a una proximidad. Pero aquello que la llamada llama no es arrancado por ésta, por tanto, de una lejanía en la que lo que es llamado sigue manteniéndose por la llamada que se dirige hacia él. La llamada llama en sí misma y así siempre va y viene; aquí hacia la presencia; allí hacia la ausencia (pp. 18-19 trad. esp.).]

Todo cuanto se dice aquí de la llamada y de su espaciamiento, de su relación con la distancia y la proximidad, con la presencia y con la ausencia, con el «ni-dentro-ni-fuera», parece convenir tanto a lo que ya se había dicho del «carácter de llamada de la conciencia» (*Rufcharakter des Gewissens*) o de «la conciencia como llamada de la cura» (*Das Gewissen als Ruf der Sorge*) en *El ser y el tiempo* (§§56-57), como a lo que se había dicho de la escucha de la voz del amigo que todo *Dasein* porta junto a sí (*bei sich trägt*) -en un lugar que no está ni incluido ni excluido, que no es ni interior ni exterior, ni cercano ni lejano; lo que ya difiere de un cierto concepto de la *philia* aristotélica, en tanto ésta se vincula siempre con los valores de presencia, proximidad, familiaridad-. Tanto en *El ser y el tiempo* como en «El habla», el análisis del *Ruf* debe sin duda ponerse en relación con esa breve frase sobre la voz del amigo, sobre el porte de esta voz. Abusando un poco de la expresión idiomática francesa, digamos que la *relación (rapport)* entre estos dos *portes* de voz es más que una analogía o una coincidencia. Volveremos sobre ello.

Y más adelante, siempre en «El habla», siguiendo de nuevo el motivo del *Geviert* que reúne (*versammelt*: éste será una vez más nuestro hilo conductor) *das Dingen der Dinge*, Heidegger se adentra en el espacio que relaciona o refiere *tragen* a *austragen* como porte, gestación, traída al mundo que conduce a término o al nacimiento, y a *Austrag* como diferencia o *diaphorá*. La *diaphorá* significa a la vez la diferencia (*Unterschied*) pero también la discrepancia, el dispor el cual uno *se aparta* a un lado, se separa *dejándose llevar* a la discordia. En *diaphorá*, como en relación, referencia, diferencia, hay referencia a la referencia, al porte, al *phéro* griego o al *fero* latino, a *diaphéró* (yo difiero, yo separo, y yo porto hasta el final). Citemos de nuevo: «Las cosas, en tanto despliegan su ser de cosa, traen al mundo, portan el mundo (al mundo)» (*Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus*). «Nuestra vieja lengua llama a esto “portar a término” (*austragen: bern, bären*), de donde vienen las palabras *gebären* (dar nacimiento, portar a término, dar a luz, parir: toda la gestación) y *Gebärde* (el gesto, los gestos, el “comportarse”). Es desplegando su ser de cosa como las cosas son cosas. Desplegando su ser de cosa, arriesguemos este neologismo, ellas “gestan” el mundo, lo portan en el transcurso de una gestación, lo portan a término, le dan un comportamiento, una compostura, una figura, un gesto (p. 20) (*Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, bären, daher die Wörter «gebären» und «Gebärde». Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt*).

Ahora bien, el otro nombre de lo que porta el mundo al mundo y a término en el *Austrag* es la unidad o la intimidad reunida de la diferencia (*Unter-Schied* que Heidegger escribe aquí en dos palabras) o de la *diaphorá*. Voy a leer de nuevo, y, si no a traducir, al menos a parafrasear, un pasaje en el que esta constelación de la diferencia reunida en la unidad, de *tragen*, *Austrag* y *Nachträglichkeit*, de *walten*, *gönnen* y de *Ereignis*, debería introducirnos *nachträglich* (con veinticinco años de retraso) al pensamiento de la amistad que se anuncia en la breve frase de *El ser y el tiempo* a la que en este momento intentamos aproximarnos. Al mismo tiempo, en este pasaje, la selección o el corte que debemos operar seguirá el trayecto de conceptos y palabras que nos serán sin duda indispensables para aproximarnos a la configuración de *phileîn*, *pólemos*, *lógos*, en el camino de pensamiento de Heidegger. Los nombres de estos conceptos son, pues, *tragen*, *Austrag*, *nachträglich*, *walten*, *gönnen*, *Ereignis*. Todos se resisten a la traducción. Por ello la violencia de mi gesto consistirá no sólo en cortar sino en parafrasear, más que en traducir.

Heidegger acaba de decir que el mundo concede a las cosas el favor de su esencia o de su despliegue. La palabra que importa aquí es *gönnen*. Enseguida veremos por qué y hasta qué punto ésta traduce para Heidegger el movimiento mismo del *phileîn* en la *phýsis*, cuyas huellas sigue en Heráclito: *Diese (Welt) gönnt den Dingen ihr Wesen. Die Dinge gebärden Welt. Welt gönnt die Dinge*. El mundo ofrece, dona, digamos más bien en francés concede (*accorde*) a las cosas su ser, su esencia, el despliegue de lo que son. Prefiero la palabra «concede» (*accorde*) a la palabra escogida por los traductores franceses («ofrece» [*offre*]) para traducir *gönnen*. Ya que en ella encontramos, además del sentido de don generoso, el de acuerdo, de *harmonía*, de la armonía como acorde casi musical y sensible para un cierto oído. Esta armonía será de importancia para nosotros dentro de poco en la lectura que hace Heidegger de Heráclito. Así, pues, este mundo concede a las cosas su ser. Las cosas portan el mundo (a término o en gestación: *die Dinge gebärden Welt*). El mundo es el acorde/acuerdo de las cosas, mundo igual a acorde/acuerdo de las cosas (*Welt gönnt die Dinge*), el mundo concede/concuerda las cosas en el doble sentido de donar las cosas, donar a las cosas su esencia mas también su acorde/acuerdo.

Más adelante aparece el *walten*, que, ya lo veremos, habrá regido desde hace mucho tiempo todo el pensamiento del *pólemos* heracliteano tal y como lo interpreta Heidegger. La intimidad, la interioridad (*Innigkeit*) que reúne el mundo y las cosas no es una confusión (*Verschmelzung*). Esta intimidad no prevalece, no se impone o no impone su fuerza, ni siquiera su violencia, no reina o no domina (*waltet*), no gana, más que allí donde el adentro (*das Innige*), mundo y cosa puramente se separan, se disyuntan (*rein sich scheidet*) y permanecen disyuntos, separados, disociados (*geschieden bleibt*). En el medio de los dos, en el entre que separa mundo y cosa, en su «inter», en ese *Unter* del *Unter-Schied*, en el *dis-* de la di-ferencia, la separación gana (*in ihrem inter, in diesem Unter - waltet der Schied*). Después, tras haber insistido en el hecho de que la di-ferencia (*Unter-Schied*) no debe ya ser aquí entendida como el nombre de un concepto general que valga para todas las diferencias posibles, sino como esta diferencia, una y única (*als dieser eine. Er ist einzig*), Heidegger nombra esta diferencia *der durchtragende Austrag*, lo que porta a término, en el sentido del nacimiento y de la gestación, que siempre porta y comporta al otro incluso en la disociación y hasta la separación, pero en la intimidad de la diferencia. La intimidad de la diferencia (*Die Innigkeit des Unter-Schiedes*) es lo que une o unifica la *diaphorá* (*das Einigende der Diaphorá*). Si se tiene en cuenta que en las palabras *diaphorá* o *diferencia*, así, pues, tanto en griego como en latín, la división o la separación están en *relación* -como la *relación* y la propia palabra «relación», así como la *correlación*- con el porte o el porte del portar (*pherein, fero*), encontramos más justificación y necesidad para lo que se asemeja al juego que hace Heidegger con la semántica del *tragen*, cuando por ejemplo escribe: «La intimidad de la di-ferencia es lo uniente de la *diaphorá*, de lo que *porta a término* habiendo *portado* de parte a parte. La di-ferencia porta a término el mundo en su devenir-mundo, porta a término las cosas en su devenir-cosa. Portándolas así a término, las relaciona una con otra» (*Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das Einigende der Diaphorá, des durchtragenden Austrags. Der Unter-Schied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dingen in ihr Dingen aus. Also sie austragend, trägt er sie einander zu*). *Der Unter-Schied*, la di-ferencia, no media con posterioridad (*vermittelt nicht nachträglich*) vinculando el mundo y las cosas con la ayuda de una mediación sobreañadida (*durch eine herzugebrachte Mitte*). La di-ferencia en primer lugar descubre, hace acceder, como mediación (*als Mitte*), el mundo y las cosas a su ser (*Wesen*), es decir, a esa relación mutua (*in ihr Zueinander*) cuya unidad porta a término (*dessen Einheit er austrägt*).

Heidegger tiende a querer proteger, justamente contra una cierta latinización, la semántica alemana del *tragen*, *Austrag*, *nachträglich* que seguimos aquí como problemática del *Unter-Schied* o de la diferencia y que intento traducir en la semántica latina del *porte* (como aspecto), de la *relación*, de la *correlación*, del *porte*, del *portar a término*, del *comportamiento*, etc., con vistas a problematizar y a interrogar mejor la frase de *El ser y el tiempo* que no perdemos de vista (*das Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*). Es preciso insistir en ello porque toda la puesta en perspectiva historial del *phileîn*, del *pólemos* y del *lógos* -cuya reconstitución querríamos esbozar- implica esencialmente, ya lo veremos, una especie de alianza greco-germana y una forclusión, incluso el diagnóstico de una decadencia del *phileîn* en la *amicitia*. En el punto en que nos encontramos, en «El habla», Heidegger subraya que el *Unter-Schied* no es ni una distinción entre objetos (*Gegenstände*) de nuestra representación (*Vorstellen*) ni tampoco una correlación entre mundo y cosa. Si «correlación» tiene la misma etimología que el *ferre* de la diferencia o de la referencia, así como de toda la familia del «porte», «portar», «relación», etc., vemos que se trata de sustraer el pensamiento del *tragen* y del *Austrag* a toda *distinción relacional*, incluso a toda «dimensión» objetiva, ya que Heidegger toma a continuación precauciones análogas respecto de la palabra latina *Dimension*. Parafraseemos de nuevo un pasaje antes de volver a la voz del amigo junto al *Dasein*, respecto de la cual ya sabemos que es preciso evitar hablar de proximidad o distancia, de relación o de distinción, de adentro y afuera, de objetividad y subjetividad. En este pasaje, el *Ereignis* y el *gönnen* aparecen reuniendo lo que a su vez será cada vez más inseparable en el pensamiento de Heidegger: un pensamiento del *Ereignis* que sería un modo del ser (*eine Art des Seins*) aunque no en el grado en que el ser sería un modo del *Ereignis* (*eine Art des Ereignisses*)⁶, y un pensamiento de ese don, de ese acuerdo/acorde acordado/concedido o concordante que, ya lo veremos, Heidegger no ha dejado nunca de situar en el corazón del *phileîn*. He aquí, pues, ese pasaje. Señala que todo aquello que no es *Unter-Schied*, todo aquello que debemos distinguir cuidadosamente del *Unter-Schied*, se dice en latín: «El *Unter-Schied* no es ni distinción ni relación» (*Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation*).

«La palabra *Unter-Schied* no significa ya, pues, una distinción establecida entre objetos por nuestra sola representación» (*Das Wort «Unter-Schied» meint demnach nicht mehr eine Distinktion, die erst durch unser Vorstellen zwischen Gegenständen aufgestellt wird*). «La Di-ferencia no es ni con mucho una simple relación presente entre mundo y cosa, de modo que la representación pudiera establecerla después de haberla encontrado» (*Der Unter-Schied ist gleichwenig nur Bine Relation, die zwischen Welt und Ding vorliegt, so dass ein Vorstellen, das darauf trifft, sie feststellen kann*). «La Di-ferencia no es abstraída con posterioridad (*nachträglich*) del mundo y de la cosa como su relación» (*Der Unter-Schied wird nicht nachträglich von Welt und Ding als deren Beziehung abgehoben*). La intraducibilidad culmina en esta frase: «La Di-ferencia para mundo y cosa *ereignet* [...] las cosas en el gesto de la gestación del mundo, ella *ereignet* el mundo en el don acordado/concedido de las cosas» (*Der Unter-Schied für Welt und Ding ereignet Dinge in das Gebärden von Welt, ereignet Welt in das gönnen von Dingen*).

Este desvío por un contexto sobrecargado permite comenzar a leer *tragen* y *gönnen*. Este «portar» y este «conceder/acordar» (en el doble sentido del gesto de conceder un don o un favor, *gönnen* y del acorde armónico) habrán marcado el pensamiento heideggeriano del *phileîn*. Espero que este desvío no parezca ni demasiado largo ni

⁶ Aunque lo esboce para hacer entender que el *Ereignis* no es un modo del ser, Heidegger nos pone en guardia contra esa simple «inversión» (*Umkehrung*) del orden lógico. Ello sería aún una «huida». Las correlaciones de orden lógico no tienen aquí ninguna pertinencia, ya que intentamos pensar el origen mismo de la lógica y de lo ontológico. Cf. *Zeit und Sein*, trad. fr. de J. Lauxerois y CL. Roëls, en *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 43-44.

anacrónico en el momento en que, volviendo cerca de un cuarto de siglo más tarde, nos es preciso intentar entender lo que dice esa breve y elíptica alusión a la escucha de la voz del amigo que cada *Dasein* porta cabe sí, junto a sí (*bei sich trägt*).

3. Había una *tercera razón* para decir de este amigo que sólo era «evocado». Esa parte extraída o abstraída del amigo que el *Dasein* porta junto a sí, ni cerca ni lejos, ni en sí ni fuera de sí, ni en el oído, aunque fuera «interno», ni fuera del oído, no es una parte cualquiera del amigo. Es la que puede permitir la *evocación* en general, a saber, la voz. Lo que es evocado en esa evocación furtiva o fugaz, pero sin duda decisiva, es una vocación, incluso una llamada en mí, *Ruf* o más bien *Stimme* que en adelante podrá concordar con toda suerte de posibilidades (*einstimmen, Einstimmigkeit, Stimmung, Bestimmung, Übereinstimmung, Verstimmen, Verstimmtheit, Verstimmung*). Por otra parte, algo antes (§ 29), analizando «La constitución existencial del ahí y el ser-ahí como encontrar-se-afectado» (*Die existenziale Konstitution des Da y Das Da-sein als Befindlichkeit*), Heidegger consagra extensos y finos análisis a la *Gestimmtheit* (tonalidad, cualidad del afecto) y al hecho de que en la *Gestimmtheit*, el *Dasein* es descubierto (*erschlossen*) como el ente que es entregado (*überantwortet*, remitido, abandonado) en su ser como el ser que, existiendo, tiene que ser y ello siempre ya según la dimensión de una *Stimmung* (pp. 152-153). Como vamos a tratar del amigo y de la amistad y no sé todavía qué nombre concederle a lo que algunos estarían tentados de llamar un sentimiento, un afecto, una pasión, es preciso comenzar por recordar la conexión entre la *Befindlichkeit* (palabra para la que no existe una buena traducción: «disposición», «disponibilidad», «afección»), la tonalidad de la *Stimmung*, el ser-entregado de la *Überantwortung* y el ser-arrojado de la *Geworfenheit*. La *Befindlichkeit* no es un estado de ánimo, una cualidad psíquica que se proyectaría a continuación sobre las cosas o las personas, como lo recuerda Heidegger (p. 155). Desde el momento en que la breve frase sobre la voz del amigo pertenece asimismo a un largo análisis del *Mitsein* en las modalidades de la *Mitteilung*, del *Mitverstehen* y de la *Müßbefindlichkeit*, nada de lo que concierne al amigo dependería, pues, de una psicología, ni tampoco de una ciencia social o de una ciencia humana en general, ni siquiera de una antropología. Es el *Dasein* el que porta al amigo en su voz o más bien en la escucha de esa voz, y no la *psýkhé*, ni el hombre ni el yo, ni el sujeto, consciente o inconsciente.

Ya que la convención o el contrato (en todo caso las sugerencias de John Sallis) quieren que yo privilegie en este coloquio una cierta relación del pensamiento heideggeriano con la tradición griega, subrayaré tres rasgos que conciernen a Aristóteles.

1. En primer lugar, Heidegger rehúsa determinar la *Befindlichkeit* como lugar de los afectos o de los sentimientos, al menos en el sentido psicológico del término. Y se refiere entonces positivamente (p. 156) al hecho de que Aristóteles no ha estudiado los *páthe* en una psicología sino en una retórica, una retórica ella misma entendida como una hermenéutica, la «primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del *Miteinandersein*». Es en el mismo capítulo donde Heidegger menciona de modo igualmente positivo la tradición scheleriana que se remonta a Agustín y a Pascal: se accede a la verdad o al conocimiento a partir del amor o de la caridad y no a la inversa.

2. Y sin embargo, *en segundo lugar*, todo cuanto en esta evocación del amigo depende de una analítica de la *Sprache* y del *lógos* viene inmediatamente después y supone, por tanto, una crítica o más bien una «destrucción» de la interpretación aristotélica del *lógos*. En las conclusiones del capítulo inmediatamente anterior (533, p. 178), Heidegger lamenta que el primer impulso fenomenológico de Aristóteles en el análisis del *lógos* se haya interrumpido y roto para convertirse en una simple teoría del juicio, de la vinculación o de la separación de las representaciones y de los conceptos. Esto quiere decir, entre otras cosas, que todo lo que, en el porvenir, articulará de modo esencial, en el pensamiento de Heidegger, *légein* o *lógos* y *phileîn*, pretenderá volver a una escucha pre-aristotélica, en verdad pre-platónica, del *lógos*. No sólo la evocación de la voz del amigo sigue a una crítica del límite aristotélico en la interpretación del *lógos*, sino que ella será seguida por una reserva análoga (p. 184) sobre la definición del hombre como *animal rationale, zóon lógon ékhon* que, dice Heidegger, no es falsa, pero que recubre o disimula el suelo fenomenal del que se extrae esta definición del *Dasein*. Esta doble reserva respecto de Aristóteles no impide a Heidegger definir la voz del amigo de tal modo que sólo la apertura de un *Dasein* sea capaz de ella. Siendo el *Dasein* la esencia del hombre, esto no es contradictorio con la proclama aristotélica según la cual no hay amistad por excelencia (*próté philía o teleía philía*) más que entre los hombres: ni entre los dioses y los hombres, ni entre el animal y el hombre, ni entre dioses, ni entre animales. En este punto Heidegger seguiría siendo aristotélico: sólo el *Dasein* tiene un amigo, sólo él puede portar *bei sich* la voz del amigo, sólo el hombre como *Dasein* aguza, abre o presta el oído a la voz del amigo, ya que es esta voz la que le permite al *Dasein* abrirse a su propio poder-ser. El animal no tiene amigos, el hombre no tiene amistad propiamente dicha con el animal. El animal que es «pobre en mundo», que no tiene ni el lenguaje ni la experiencia de la muerte, etc., el animal que no tiene manos, el animal que no tiene amigos, tampoco tiene oído, no tiene el oído capaz de oír y de portar al amigo, el oído que abre al *Dasein* a su poder-ser propio y que, lo oíremos en un instante, es el oído del ser, el oído para el ser.

La diferencia entre el animal y el *Dasein* pasa ahí una vez más por la posibilidad del «como tal» (*als*) y del oír o del comprender (*Verstehen*). He intentado problematizar en otro lugar los análisis de Heidegger sobre este particular. Aquí solamente subrayaré y generalizaré este punto: ya se trate de la mano, de los pies, del ojo, del sexo o del oído, la fenomenología (heideggeriana) del cuerpo del *Dasein*, en lo que tiene de más original y necesario, supone precisamente lo fenomenológico como tal o el como tal fenomenológico. La diferencia estructural entre el *Dasein* y el no-*Dasein*, por ejemplo el animal, es la diferencia entre un ente abierto al como tal y un ente que no lo está, y por ello es *weltarm*, pobre en mundo. Al mismo tiempo, la voz del amigo y, por consiguiente, la amistad en general, no se da a oír más que en el espacio fenomenológico del «como tal». No hay amistad más que dentro de un mundo en el que el *Verstehen* y la fenomenología son posibles. Y el animal, si existiera algo así que tuviera alguna unidad, no tendría oído. Oído capaz de escuchar.

3. No obstante, *en tercer lugar*, en el momento mismo en que confirma este filosofema aristotélico, Heidegger pretende volver a una escucha pre-aristotélica, incluso pre-platónica del *lógos*, es decir, asimismo, a una experiencia del *phileîn*, más originaria que la de la *philía* platónico-aristotélica. ¿Qué significa esta pretensión? ¿Hasta qué punto es defendida? Es sorprendente, pero tanto más significativo, que Heidegger hable con frecuencia del *phileîn*, pero no nombre prácticamente nunca la *philía*; y cuando lo haga, por ejemplo en el seminario de 1943-1944 sobre Heráclito, traduciendo *philía* por *Gunst*, Platón y Aristóteles, los grandes filósofos de la *philía*, no serán ni siquiera, si no me equivoco, evocados.

Ni la amistad ni la *philía* son expresamente nombradas, me parece, en *El ser y el tiempo*, en particular en la breve frase alrededor de la que damos vueltas. Heidegger no habla de la amistad, del concepto o de la esencia general de la amistad, sino del amigo, de alguien, de un *Dasein* en singular cuya sola voz (un objeto parcial, diría quizás un psicoanalista) abre en cierto modo la escucha del *Dasein*.

¿Cómo y por qué «abre» ésta el *Dasein*? Sin duda porque es una voz del otro, el otro mismo que todo *Dasein* porta así *bei sich*, no en sí, ni fuera de sí, sino cabe sí, junto a sí. El orden de la analítica existencial es aquí el siguiente: no hay discurso (*Rede*) sin entender, en el sentido primero de la comprensión (*Verstehen, Verständlichkeit*), no hay entendimiento o *Verstehen* sin escucha (*Hören*). La escucha es constitutiva del discurso, mas ella no consiste en un fenómeno acústico de orden fisio-psicológico. No tiene necesidad del oído «interno» o «externo» en el sentido orgánico del término. Es la «apertura primera y auténtica del *Dasein* a su poder-ser más propio» (*Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Öffentlichkeit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen*). Se comprenderá lo que es el oído, la esencia y el destino del oído del *Dasein* a partir de este *Hören* y no a la inversa. Y es en la misma frase, para explicitar esta apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, más auténtico, donde Heidegger nombra la escucha de la voz del amigo. Si ésta es constitutiva de la apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, ello significa que sin ella no hay *Dasein*, ni propiedad, ni siquiera proximidad a sí del *Dasein* sin ese *bei sich tragen* del otro diferente, del otro-diferente como amigo, pero del otro. El *Dasein* no tiene un oído y no puede, por tanto, escuchar más que en la medida en que, *bei sich*, porta al amigo, la voz del amigo. No hay oído sin amigo. No hay amigo sin oído.

La apertura del *Dasein* a su poder-ser *más propio*, como escucha de la *voz del otro en tanto que amigo*, es absolutamente originaria. No depende ni de una psicología, ni de una sociología, ni de una antropología, ni de una moral, ni de una política, etc. La voz del otro amigo, del otro en tanto que amigo, el oído que aguzo hacia él es la condición de mi ser-propio. Mas ello define, no obstante, la figura de un reparto y una pertenencia originarios, de un *Mitteilen* o de todo cuanto es, como dice Heidegger en este pasaje, «compartido» (*geteilt*, p. 183) con el otro en el *Mitsein* del discurso, del apóstrofe y de la respuesta. La pertenencia común, en la diferencia, es enseguida inscrita, como una especie de socius originario, en aquello que pasa a través del oído, del *Hören, la escucha*, a la *Hörigkeit* como escucha obediente (el otro-amigo, el otro en tanto que amigo está ya ahí, su voz al menos ha resonado ya, como si él *dictara* una especie de ley en el momento en que el *Dasein* llega a su propio poder-ser), y a la *Gehörigkeit*, a la pertenencia. No habría propiedad, propio poder-ser del *Dasein*, sin esta voz del otro-amigo, tan difícil de situar sin embargo en la topología de su «comportamiento», por así decirlo, en lo que porta consigo, en sí fuera de sí, en su *bei sich tragen*, es decir, «en» o «junto a» un cierto oído para el que la distinción entre el adentro y el afuera es tan *unheimlich*. El *Dasein* escucha (*hört*) porque puede comprender o puede entender en el sentido de comprender (*verstehen*). Como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*) «comprensivo» con los otros (*mit den Anderen*), el *Dasein* está a la escucha (*hörig*, palabra que Heidegger deja entre comillas para subrayar el juego que hace pasar de la escucha como *hören* a la escucha como obediencia, incluso sumisión o sujeción). Y en esta escucha obediente (*Hörigkeit*) hay en efecto pertenencia del *Dasein*: éste es por consiguiente *zugehörig*, pertenece ya a lo que se podría llamar la pertenencia o el reparto de la comunidad [*Als verstehendes In-der-Welt-Sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst «hörig» und in dieser Hörigkeit zugehörig*: Como ser-en-el-mundo comprensivo con los otros, él (el *Dasein*) está a la escucha atenta u obediente del *Mitdasein* y de sí mismo. Y en esta escucha obediente pertenece, o es partícipe, participa o comparte].

Pero aquello sobre lo que no quiero dejar de insistir, antes de dejar provisionalmente este párrafo inagotable, es que este amigo singular que todo *Dasein* porta y escucha *bei sich* no representa la amistad en general así como tampoco es necesariamente amistoso. Ante todo, esta voz no es amistosa porque sea la del amigo, de alguien, de otro *Dasein* que responde a la pregunta «¿quién?». Lo que la define no es, pues, una cualidad, el carácter amistoso, sino una pertenencia, la «voz del amigo». Mas del hecho de que esta voz no sea necesariamente amistosa no se debe concluir por tanto que la voz de este amigo sea neutra. ¿Por qué? La voz del amigo no se reduce al fonema o al fenómeno acústico, no se confunde con el ruido percibido por un oído animal o un órgano de la audición. Es una voz esencialmente comprensible, posibilidad de palabra o de discurso. Está esencialmente marcada, como todo lo que se encuentra en la apertura del *Dasein*, por una cierta *Stimmung* y por la *Befindlichkeit*. Tiene, pues, una tonalidad o una modalidad que llamaríamos, en un lenguaje poco heideggeriano, afectiva. Pero aquí no dice nada determinado. Heidegger no le otorga ninguna declaración ni ningún propósito. Como voz, tampoco es, en lo esencial, una especie de testigo, ese ojo de la conciencia que acompaña, vela y vigila, si nos atenemos al menos a la connotación perceptiva, visual y cognitiva, incluso teórica, de la atestación o del testamento. Pero si no es un ojo de la conciencia, tampoco es la voz interior de la conciencia, ya que esta voz no es interior. No podríamos plantear acerca de ella las cuestiones de tipo crítico o deconstructivo que podía requerir el recurso al monólogo o a la voz puramente interior del *ego* en la *Investigaciones lógicas* de Husserl. Aquí no hay un fenómeno de presencia a sí ideal en la voz interior. Se trata claramente de la voz del otro.

Nos surge una cuestión de entre las más difíciles en el desciframiento de este párrafo que se podrá calificar como lógica, retórica, filológica e incluso poética. Conciérne al estatuto de esa alusión a la voz del amigo en el encadenamiento demostrativo del párrafo y, finalmente, de forma progresiva, en el encadenamiento del capítulo y del libro. Cuestión filológica o poética: si la voz del amigo es sólo un ejemplo entre otros del *bei sich tragen* del otro por todo *Dasein*,

¿hay detrás de este ejemplo una especie de *tópos* poético más o menos transparente, una cuasi-cita? Incluso si, como por desgracia es mi caso por el momento, no puedo reconocer el detalle literal de una cita muy determinada, se puede siempre pensar en un *tópos* bastante corriente, no sólo en el lenguaje cotidiano sino en numerosas literaturas que habrán, bajo una u otra forma, nombrado una «voz del amigo». Incluso si no hay una cita oculta, en el sentido estricto de la palabra «cita», Heidegger hace al menos sin duda una especie de referencia virtual a expresiones corrientes, «la voz del amigo», el *bei sich tragen*, expresiones recurrentes, alusiones a un *tópos*, pero justamente para subrayar el carácter enigmático y necesario del *tópos*, del lugar al que este *tópos* se refiere, a saber, una voz que no está situada ni en el *Dasein* ni fuera de él, ni cerca ni lejos de él, que participa en cierto modo en la apertura del *Da-*, del *Da-sein*, y que adopta la forma ejemplar de una voz, en la ausencia misma del portador de la voz. Esta respuesta a la cuestión que he llamado, a falta de algo mejor, filológica o poética, deja intacta y reaviva incluso la cuestión de la ejemplaridad de este ejemplo. ¿Por qué la voz del amigo sería un mejor ejemplo de esta situación, de esta topología del *Da-sein*? Se comprende bien la necesidad de tomar el ejemplo de una voz del otro en un capítulo titulado «Ser-ahí y discurso. El habla». ¿Mas por qué una «voz del amigo»? ¿Por qué no el enemigo?, ¿el amante?, ¿el padre, la madre, el hermano o la hermana, el hijo o la hija o tantas otras figuras aun, todas ellas «parlantes»? Todo ocurre como si el amigo no fuera un rostro/figura entre otros y, por esto, pudiera jugar un papel ejemplar por ser el sin-figura, el sin-rostro o, como suele decirse, el figurante, ese personaje que, no siendo nadie, puede ser cualquiera, la configuración ejemplar, por tanto a la vez singular y general, de todo posible otro, de todo rostro/figura posible o más bien de toda posible voz del otro. Toda voz del otro es en cierto modo voz del amigo, figurada por la voz del amigo para el *Dasein*. Ya que sólo el *Dasein* puede y debe tener un amigo que hable. Sólo él tiene un oído para el amigo que habla.

Aquí se impondría la dimensión lógico-retórica de la misma cuestión, de la cuestión de la ejemplaridad. Tras la evocación del amigo cuando Heidegger habla del *Aufeinander-hören*, del escucharse-el-uno-al-otro *en general*, ¿el amigo no ha sido más que un ejemplo entre otros? Y, entonces, ¿por qué este ejemplo mejor que otro o que el ejemplo contrario? ¿O bien habla Heidegger todavía del otro como voz del amigo, de tal suerte que la ejemplaridad funciona aquí en un sentido distinto, no en el sentido del ejemplo entre otros Posibles, sino en el de la ejemplaridad que da que leer y portar en sí misma *todas* las figuras del *Mitdasein* como *Aufeinander-hören*? Todas las figuras del *Mitsein* serían figuras del amigo, incluso si fueran secundariamente no amistosas o indiferentes. La estructura interna de los encadenamientos en este corto párrafo no parece permitir por sí sola escoger entre las dos hipótesis. Si yo me inclino más bien por la segunda es porque un contexto más amplio, el que voy a intentar reconocer ahora, parece indicar que, para Heidegger, el *phileîn*, en el plano no psicológico, no antropológico, no ético-político de la analítica existencial y, sobre todo, de la cuestión del ser o de la *phýsis*, acoge en sí, en su acuerdo mismo, bastantes otros modos aparte de la amistad, como son la oposición, la tensión, la confrontación, el rechazo, incluso, volveremos sobre ello, si no la guerra, sí al menos el *Kampf* o el *pólemos*. Y parece razonable pensar que Heidegger habla aún del otro como voz del amigo cuando, justo después de la evocación de éste, concluye así su párrafo: «Estar a la escucha el uno del otro, lo que constituye el *Mitsein*, tiene como formas posibles el seguir (*Folgen*), el acompañar (*Mitgehen*), los modos privativos del no escuchar (*des Nicht-hörens*), de la oposición (*des Widersetzens*), del desafío (*des Trotzens*), del abandono (*der Abkehr*)» (p. 182). En la hipótesis que vamos a seguir, estos modos negativos podrían todavía determinar la escucha de la voz del amigo. Oponerse al amigo, abandonarlo, desafiarlo, no escucharlo, es todavía escucharlo y guardarlo, portar consigo, *bei sich tragen*, la voz del amigo.

Por consiguiente: si nos atenemos aún a *El ser y el tiempo*, así como a las premisas del trayecto que querría esbozar, podemos decir que no hay ni oposición ni contradicción entre lo que se dice de la voz del amigo como ejemplar del *Mitsein* en tanto que *Aufeinanderhören* y lo que se dice, casi al final del libro, de la lucha (*Kampf*) como forma esencial del *Miteinandersein*, de la comunidad (*Gemeinschaft*) y del pueblo (*Volk*). Debido a que la voz del amigo no excluye la oposición, porque no se opone a la oposición, no hay oposición esencial entre el *phileîn* y el *Kampf* o, como se dirá más tarde, el *pólemos*.

Antes de dejar *El ser y el tiempo* querría, pues, situar en torno a la palabra *Kampf* un motivo que no sólo no contradice en absoluto la evocación de la voz del amigo como apertura del *Dasein* en tanto que *Mitsein* -al contrario, la prolonga-, sino que anuncia muy precisamente la tematización tan insistente de la lucha (*Streit, pólemos* y, sobre todo, *Kampf*) en la *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado* (1933) y en la *Introducción a la metafísica* (1935). El capítulo 74 de *El ser y el tiempo* [«Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit» («La constitución fundamental de la historialidad»)] que, una vez más, explicita el poder-ser propio del *Dasein*, apelaría a una lectura larga y minuciosa. Retengo de él un solo rasgo. Al lado del reparto o de la comunicación (*Mitteilung*) y al mismo nivel, en el mismo grado, la lucha (*Kampf*) es aquello en lo que se libera la potencia (*Macht*) del destino (*Geschick*). Este destino (*Geschick*) es aquí el *Geschehen* del *Dasein* en tanto que *Mitgeschehen*, la historialidad del *Dasein* como *Mitsein* (ser-con). El *Geschehen*, el acontecimiento historial, por así decirlo, aquello de lo que está hecha la historialidad, a saber, la *Geschichtlichkeit*, cuya constitución fundamental Heidegger analiza aquí, es la historialidad común o compartida bajo la forma de la comunidad (*Gemeinschaft*) o del pueblo (*Volk*). El destino común de la comunidad o del pueblo libera su potencia (*Macht*) en el reparto, en la comunicación (*Mitteilung*), ciertamente, mas también, en el mismo grado y con la misma originariedad, en la lucha (*Kampf*). Esta potencia así liberada en la lucha común o compartida es asimismo el superpoder (*Übermacht*), a saber, el movimiento de una libertad finita que asume, en lo tajante de una elección (*Wahl*), la impotencia (*die Ohnmacht*) del abandono o del ser-abandonado (*Überlassenheit*). El motivo de la elección (*Wahl*) es a la vez indisociable del motivo de resolución, de autenticidad de la resolución o de la decisión (*Eigentlichkeit der Entschlossenheit*), pero también de herencia (*Erbe*). El *Dasein*, en tanto se arroja anticipadamente hacia la muerte, hereda y elige. La posibilidad heredada es al mismo tiempo elegida (*aber gleichwohl gewählten Möglichkeit* überliefert) (p. 414).

Todas estas posibilidades de elección, tradición a la vez heredada y elegida, resolución auténtica pero también determinada, en el mismo capítulo, como el «proyectarse, guardando silencio y preparado para la angustia, hacia su propio ser-culpable (o pasible, contable)» (das verschwiegene, angstbereite Sichertwerfen auf das eigene Schuldigsein) (p. 413), todo ello es a la vez historial, ya que es compartido en el ser-juntos o el uno-con-el otro, en el Miteinandersein, pero también compartido en la lucha y como la lucha (Kampf). De manera que, del mismo modo que «la voz del amigo», el Kampf pertenece a la estructura misma del Dasein. Pertenece a su estructura historial y, por tanto, debemos precisar también, a la subjetividad del sujeto historial. Porque no olvidemos la pregunta que anuncia el capítulo sobre «La constitución fundamental de la historialidad» («Die Grundfassung der Geschichtlichkeit»): «¿En qué medida y sobre el fundamento de qué condiciones ontológicas pertenece la historialidad, en tanto que constitución esencial, a la subjetividad del sujeto “historial”?»⁷.

Este capítulo hace eco históricamente, a la vez del modo más agudo y más grave, de lo que se anuncia o se encuentra en gestación en la Alemania y la Europa de 1927 a 1933. Esta resonancia no es necesariamente una consonancia o una correspondencia. Queda por interpretar. Mas, en todo caso, el discurso que se organiza en torno a Volk y a Kampf, en El ser y el tiempo, pero también y sobre todo en la Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado (1933) y en la Introducción a la metafísica (1935), no es en absoluto contradictorio con la evocación de la voz del amigo hecha unas 220 páginas antes, aunque que yo sepa, una vez más, sean éstas las dos únicas apariciones de la palabra Freund⁸ y de la palabra Kampf en El ser y el tiempo. Ninguna contradicción, ninguna oposición, decíamos, y en primer lugar por esta razón, porque la oposición misma, mas también la resistencia, la desobediencia, la insumisión (Widersetzen) son descritas como las posibilidades esenciales del «escucharse-el-uno-al-otro» (Aufeinander-hören), de la escucha fiel o dócil (Hörigkeit) y de la pertenencia (Zugehörigkeit) de las que sigue siendo ejemplar la escucha de la voz del amigo que cada Dasein bei sich trägt.

Si la voz de amigo y, por tanto, la referencia al amigo le es tan esencial al ser-propio del *Dasein* en tanto que *Mitsein* como lo son la comunidad, el pueblo y la lucha (*Kampf*), sin duda es lógico concluir de ello que no hay amigo que no sea él mismo *Dasein* que responda a su vez a la misma descripción y a las mismas condiciones: no hay amigo fuera de la posibilidad de hablar, de oír o de entrar en el *Miteinander* de la *Auseinandersetzung*, no hay amigo fuera de la perte-

⁷ ... inwiefern und auf Grund welchen ontologischen Bedingungen gehört zur Subjektivität des «geschichtlichen» Subjekts die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung? (§ 73, p. 412 trad. cast.). (Subrayado de Heidegger.)

⁸ Tras haber sido pronunciada esta conferencia, mi amigo Maurizio Ferrarini me señaló otra aparición de la palabra «amigo». En cierto modo, se puede juzgar que no tiene demasiado alcance, en todo caso, no en la misma medida que la que nos ocupa aquí. Ella parece en efecto estar perdida en un espacio de demostración diferente, en una serie de ejemplos en medio de los que se habría podido reemplazar fácilmente al amigo por otra figura distinta, sin perjuicio para el sentido. La llegada de un amigo (*die Ankunft eines Freundes*) es evocada allí como un ejemplo de acontecimiento inminente en una serie que concierne tanto al *Vorhandensein* (una tormenta), al *Zuhandensein* (el acondicionamiento de una casa), como al *Mitdasein* (la llegada de un amigo): «Lo inminente puede ser por ejemplo una tormenta, la transformación de una casa, la llegada de un amigo, según que el ente sea en el modo del ser-ahí-delante, de la herramienta disponible o del ser-con» (*Bevorstehen kann zum Beispiel ein Gewitter, der Umbau des Hauses, die Ankunft eines Freundes Seiendes demnach, was vorhanden, zuhanden oder mit-da-ist*) (§50, p. 273). Es justo e indispensable disociar esta alusión a la venida inminente del amigo de la alusión a la voz del amigo, por tener ésta un estatuto y una gravedad diferentes al de aquella. Pero una vez hecho esto, una vez opuesta la venida del amigo, un ejemplo entre otros, a la ejemplar voz del amigo, podríamos estar tentados no obstante de cargar este ejemplo aparentemente contingente de una significación perturbadora, incluso *unheimlich*. Ya que la inminencia que Heidegger analiza aquí y que justamente quiere distinguir con todo rigor de otras inminencias, como la de la tormenta, el reacondicionamiento de la casa o la venida del amigo, *no es otra que la de la muerte*. Se trata de distinguir la inminencia, el «aún no» de la muerte, de cualquier otra inminencia. Esta proximidad contextual obliga a preguntarse por qué el ejemplo de la llegada del amigo se le ha impuesto a Heidegger en el momento en que trata, en resumidas cuentas, de la llegada siempre inminente de la muerte. Sin citar este texto sin ni siquiera dejar pensar que le ha prestado atención, Christopher Fynsk evoca la «voz del amigo» en un contexto en el que elige sin embargo asociarla a la muerte del *Dasein*, como si, en su silencio mismo, la voz del amigo anunciara al *Dasein* su propia muerte: *In its silence, the voice of the friend*, dice Fynsk, *speaks to Dasein of its death* (op. cit., p. 43). Y sin embargo, por muy tentadora y quizá justificada que sea esta lectura no puede respaldarse en la alusión a la venida inminente del amigo -y por ello, lo haya señalado o no, Fynsk tiene razón en no referirse a ella para apoyar su lectura-. Porque Heidegger nos pone en guardia contra una asimilación entre la inminencia de la muerte y la inminencia de una llegada semejante. El pasaje que acabo de citar se cierra así: «La inminencia de la muerte no tiene un ser de este tipo» (*Ein Sein dieser Art hat der bevorstehende Tod nicht*).

Dicho esto, toda asociación, toda «lógica» no se reduce a la asociación y a la «lógica» prescritas por una lectura rigurosa de la argumentación, de los encadenamientos conceptuales y semánticos en un contexto reglado por el querer-decir. Heidegger nos explica claramente en qué y por qué, si *se comprende lo que quiere decir*, no se debe situar en el mismo plano el ejemplo de la llegada inminente de un amigo y la inminencia de la muerte. Pero se puede leer la elección de los ejemplos más allá de este querer-decir. Ello supone un protocolo de lectura absolutamente diferente, una lógica distinta, otra retórica, una hermenéutica no sólo ampliada sino reestructurada por haber tenido en cuenta lo que se llamaría, por darnos prisa y con una palabra problemática sin duda, lo «inconsciente». Aunque pertenezcan a esferas rigurosamente heterogéneas que se comprende que Heidegger se esfuerce en distinguir, los ejemplos escogidos, no obstante, guardan un cierto tipo de afinidad, una relación de magnetismo poco contestable con la inminencia, la aprehensión o la anticipación de la muerte, tal y como una analítica existencial podría describirla. Este magnetismo, esta ley de atracción cuyo estatuto queda por definir (una especie de «afinidad», una oscura «amistad», por así decirlo, precisamente) concierne al ejemplo de la venida del amigo, pero también a los otros dos, la «tormenta» o la «transformación trastornadora de la casa». Estos no son unos ejemplos cualesquiera. Sin duda el discurso que conduce la analítica del *Dasein* no depende ya, en su axiomática, de una filosofía de la conciencia. ¿Pero no se resiste aún a esta «lógica» o a esta «ley» que asociamos aquí a la vieja palabra de «inconsciente» y que se sustrae, que en todo caso sustraemos, de forma poco heideggeriana, creo, a la autoridad del querer-decir intencional? Sin depender de una metafísica de la conciencia, ¿no está sin embargo reglada la analítica heideggeriana del *Dasein* por las normas de un querer-decir intencional absoluto? Ésta es al menos la apuesta de esta observación.

nencia a una comunidad y a un pueblo (*Volk*). No se descarta de hecho, pero tampoco es seguro que la pertenencia a la *misma* comunidad o al *mismo* pueblo, la experiencia de la misma lengua o la participación en la misma lucha sea la condición requerida para que una voz del amigo sea portada *bei sich* por el *Dasein*. No es seguro, sin duda está descartado por el análisis de la escucha (*Hören*) y del aguzar el oído (*Horchen*) que sigue inmediatamente a la evocación de la voz del amigo. Aguzar el oído no es escuchar sensaciones auditivas y ruidos, complejos sonoros, fenómenos acústicos que podrían dar lugar a una psicología. No, aguzamos el oído hacia aquello que está más allá del oído, del oído abierto, *allí*, en el mundo, *junto* a aquello que es, por ejemplo, utilizable en el mundo (de nuevo la expresión *bei*, esta vez subrayada: *beim innerweltlich Zuhandenen*) o *junto* a lo que se oye. No oímos el oír, sino lo que se oye y por tanto lo que se comprende: el *Dasein* es esencialmente aquel que oye comprendiendo, es decir, estando junto a lo que se oye, en el sentido de lo que se comprende (*beim Verstandenen*). Es por esto, por la apertura, la apertura del oído, la apertura del *Dasein* a su poder-ser propio y la apertura del oído en tanto que oído del *Dasein*, por lo que, a través del oído, el *Dasein* porta la voz del amigo *bei sich*, pero que asimismo se porta junto a las cosas en el mundo y en primer lugar junto a lo que se oye y comprende (*beim innerweltlich Zuhandenen* o *beim Verstandenen*). Todo el enigma de esta tópica del oído del *Dasein* y, por tanto, del *Da* del *Sein* pasa por esta semántica del *bei*, de este *junto* cuya vecindad no es ni lo absolutamente próximo ni lo infinitamente distante.

Heidegger da ejemplos bastante interesantes de lo que se oye y comprende cuando aguzamos el oído y de que estamos, por consiguiente, más allá del fenómeno acústico y del ruido, *junto a (bei)* lo que está fuera de nosotros. Estos ejemplos son de dos órdenes: por una parte, las cosas que están en el mundo como *innerweltlich Zuhandenes*, y por otra parte, el discurso del otro. La primera serie asocia temas tecno-militares modernos (el vehículo que chirría (*der knarrende Wagen*), la motocicleta, la columna en marcha (*die Kolonne auf dem Marsch*) (p. 182), luego, otra vez la motocicleta y, una vez más, el coche) con temas no técnicos pero no menos significativos (el viento del Norte, el fuego que crepita, el pájaro carpintero que pica el árbol). En lo tocante al discurso del otro estamos de antemano con el otro (es decir, fuera de nosotros) junto al ente (*bei dem Seienden*) (p. 183) del que trata el discurso, incluso si no comprendemos lo que el otro dice, incluso si habla una lengua extranjera, incluso si oímos palabras incomprensibles (*unverständlich*): esta incomprensibilidad, por ejemplo la de una lengua extranjera, no nos impide comprender que se trata de un lenguaje comprensible y que trata de los entes junto a los cuales el *Dasein* puede mantenerse. Esta observación permite pensar que la voz del amigo, cuyo carácter originario y constitutivo hemos analizado, debe hablar sin duda una lengua y pertenecer a un *Volk*, pero con esta voz puede estar haciendo referencia a la lengua de un pueblo extranjero. El amigo puede ser un extranjero pero, como todo *Dasein*, pertenece a una comunidad y a un pueblo, está implicado en una historia, un *Geschehen* que es un *Mitgeschehen*, y en una lucha. Como toda voz y, por tanto, como todo oído, los del amigo.

EL TENER, EL SER Y EL OTRO: AGUZAR EL OÍDO, CONCEDER LO QUE NO SE TIENE

La verdad es no-verdad [...] la verdad es la lucha originaria⁹.

A partir de entonces, *phileîn* (no digamos la *philia*) y *pólemos* (la mayoría de las veces traducido por *Kampf*) no se excluirán ni se opondrán nunca en el camino de pensamiento de Heidegger. ¿Hasta qué punto? ¿Por qué? Este camino de pensamiento *atraviesa* (*traverse*, dejemos a esta palabra toda su equivocidad) un espacio y un tiempo histórico-políticos que se trata de no olvidar o de no poner entre paréntesis pero respecto de los cuales es preciso evitar la prisa y los estereotipos. En lugar de proceder de modo continuo y cronológico, le es propicio a una cierta demostración recomenzar desde un texto relativamente tardío y alejado de *El ser y el tiempo*, para volver luego progresiva o regresivamente a los textos más próximos a *El ser y el tiempo*, los de 1933 y 1935, *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado* y la *Introducción a la metafísica* y algunos textos sobre Hölderlin.

Comencemos, pues, de nuevo por el más tardío. Entre la temática de *El ser y el tiempo*, en la configuración que acabamos de recordar (*Stimmung, Gestimmtheit, Befindlichkeit, Sprache, Rede, Hören, Hörigkeit, Zugehörigkeit, Ruf y Stimme des Freundes*) y la temática de *Qué es filosofía* (1955-1956)¹⁰, una de las primeras afinidades pasa, por así decirlo, por el oído. Se trata, *por una parte*, de la determinación de la *philosophía* como escucha de la voz y de la llamada del ser, correspondencia, acorde/acuerdo, pero también, *por otra parte*, de la reinterpretación de la «destrucción» como escucha. La respuesta a la pregunta «¿Qué es filosofía?» consiste en una correspondencia, un *Entsprechen*, con aquello hacia lo que la filosofía está en camino (*unterwegs*). Para responder o corresponder a la filosofía, para acceder a este *Entsprechen*, nos es preciso prestar oídos (*hören*), dice Heidegger, a lo que la filosofía ya nos ha dicho al hablarnos, al dirigirse a nosotros en una especie de requerimiento (*was die Philosophie uns schon zugesprochen hat*). Es bajo esta condición como habrá respuesta, correspondencia, responsabilidad, diálogo, tradición (*Entsprechung, Gespräch, Überlieferung*). Todo esto, que pasa por una primera *escucha* del apóstrofe, del requerimiento hecho, es asimismo descrito por Heidegger como un proceso de apropiación (*Aneignung*) y de transformación. Conviene subrayarlo para señalar bien el papel del oído en una apropiación semejante. La palabra *Aneignung* es utilizada al menos dos veces en este contexto y, lo que es aun más notable, no sólo para designar la acogida de la tradición sino también su «destrucción». La deconstrucción, o más bien la *Destruktion*, es también una experiencia de la apropiación de la tradi-

⁹ *Die Wahrheit ist Un-Wahrheit [...] Die Wahrheit ist der Urstreit [...]* (Caminos de bosque, trad. esp. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, ²1995, p. 52).

¹⁰ Trad. de J. L. Molinuevo, Narcea, Barcelona, ⁴1989.

ción, y esta apropiación deconstructiva ante todo significa, se llama, llama, *heisst*: «abrir nuestro oído» (*unser Ohr öffnen*). Citemos este importante párrafo: «Es a una apropiación semejante de la historia a lo que apunta la palabra *Destruktion* (*Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel «Destruktion» gemeint*). El sentido de esta palabra está claramente delimitado en *El ser y el tiempo* (§6) (*Der Sinn dieses Wortes ist in Sein und Zeit (§6) klar umschrieben*). Destrucción no significa la demolición que arruina, sino deconstrucción (*Abbauen*), desbroce [o recusación, no digamos deportación, pero se trata de desplazar para quitar], poner a un lado los enunciados historizantes (*historisch*) acerca de la historia (*Geschichte*) de la filosofía (*Destruktion bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen*, Abtragen [por supuesto subrayo este último verbo] *und Auf-die-Seite-stellen-nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie*). Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo con vistas a aquello que, entregado a nosotros en la tradición, se dirige a nosotros o nos dirige su inyunción como ser del ente (*Destruktion heisst: unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht*)».

Abrir el oído para apropiarse la tradición de la filosofía, para corresponder a la llamada del ser del ente, abrir el oído para apropiarse asimismo «destruyendo», he aquí una experiencia que puede darnos a entender (a escuchar o a comprender) aquello que el mismo texto dice en 1955 de la sinfonía y de la armonía, del *phileîn* como *symphonía* y como *harmonía*. ¿Qué es filosofía? no nombra la *philía* y, sin duda, esto no es una casualidad. Es una necesidad «destructora» que empuja a Heidegger a intentar entender el *phileîn* antes que la *philía* platónica y aristotélica. El *phileîn*, del que habla mucho, lo traduce por *das Lieben*, el amar, antes de toda distinción entre el amar del amor y el amar de la amistad, lo que, en un seminario que yo había consagrado a estas cuestiones, llamo la *amancia*. Lo que es bastante curioso es que la traducción en griego moderno del texto de Heidegger retraduce a su vez *Lieben* no por *phileîn*, sino por *agápé*, *agapáo*, lo que da lugar a frases extrañas. Cuando Heidegger escribe: «*Phileîn*, amar, significa aquí, en el sentido de Heráclito, *homologeîn*, hablar como habla el *lógos*, es decir corresponder al *Lógos*» (*Phileîn, lieben, bedeutet hier im Sinne Heraklits: homologeîn, wie der Lógos spricht, d. h. dem Lógos entsprechen*), el griego moderno dice: *phileîn, agapáo, sémainó*, etc.

Cuando Heidegger vincula la cuestión «¿qué es la filosofía?» a la del *phileîn*, se trata de retornar a ese momento, que no fue sólo un momento en el tiempo sino una dimensión de la experiencia del ser y del *lógos* en el que la experiencia del *phileîn*, e incluso del *philósophos* no había dado lugar aún a la *philosophía*. Otra forma de la misma cuestión que Heidegger no formula así pero de la que me haría responsable: ¿cómo entender (y este entender no es sólo la comprensión del sentido de una palabra sino una experiencia sin límite) un *phileîn*, que no sólo no sea aún *philía*, sino acerca del cual la filosofía -todavía demasiado joven o que ha llegado demasiado tarde para ello- no tiene ninguna autoridad para hacer preguntas, ya que ella misma nació de algo así como un acontecimiento sobrevenido al *phileîn*, y al entendimiento del *phileîn*. ¿Qué hay del *phileîn*, antes de la *philía* y de la *philosophía*? «¿Qué hay del *phileîn*?» y no «¿Qué es el *phileîn*?» o «Cuál es la esencia del *phileîn*?», ya que la forma de la pregunta «¿qué es?» (*tí estin*) no ostenta la última competencia. Ella misma es hecha posible de derecho por un movimiento del *phileîn*. Vamos a ver hasta qué punto, según Heidegger, ya estaría dicha pregunta en la moción del *phileîn*.

Estamos presos en el anillo de un círculo. En el momento de preguntar sobre la filosofía, ya hemos echado un vistazo sobre la filosofía (*wir schon einen Einblick in die Philosophie genommen haben*). El anillo de este círculo ya nos ha introducido en la lengua griega, que no es una lengua cualquiera entre otras. ¿Por qué no es una lengua entre otras? La respuesta a esta pregunta, por oscura y autoritaria que parezca, en todo caso para mí, es indispensable para entender lo que Heidegger dirá del *phileîn* en la palabra *philósophos*, tal y como Heráclito, dice, la habrá probablemente acuñado, tipificado (*geprägt, ektypotheke*, dice la traducción en griego moderno). Sólo, dice Heidegger, la lengua griega es *lógos*. Por tanto, en ella, lo que se dice (*das Gesagte*) se confunde de modo notable con lo que lo dicho (*das Gesagte*) nombra (*nennt*). Lo dicho del decir y lo nombrado se confundirían inmediatamente, de modo que el lenguaje sería inmediatamente transparente, transgredido hacia la cosa misma, sin la mediación a veces opaca o indirecta de la significación verbal (*Wortbedeutung*). Heidegger escribe esto que cito sin convicción, pero en tanto que premisa de lo que va a seguir: «Cuando oímos una palabra griega con un oído griego (*Wenn wir ein griechisches Wort griechisch hören*), seguimos entonces *su légein* dócilmente, su exposición inmediata (*seinem unmittelbaren Darlegen*). Lo que ella expone está ahí ante nosotros (*Was es darlegt, ist das Vorliegende*). Por la palabra oída con un oído griego (*durch das griechisch gehörte Wort*), estamos inmediatamente junto a la cosa presente ahí ante nosotros [*unmittelbar bei der vorliegenden Sache selbst* (vuelvo a subrayar el “junto a”, el *bei*, el *chez*, el “cabe”)], y no, en primer lugar, *junto* a una simple significación verbal (*nicht zunächst bei einer blossen Wortbedeutung*)». Suponiendo que esto esté demostrado, *concesso non dato*, no veo bien, pues, hasta qué punto no podría decirse esto mismo de cualquier lengua cuando la oímos con el oído, por así decirlo, de esta lengua. Pero dejémoslo. Parece imponerse otra pregunta: ¿qué puede darnos a entender el *légein*, cuando le prestamos un oído griego y amistoso, en esta historia o en esta fábula del *phileîn*? Heidegger escucha, pues, la palabra *philosophía*. Esta palabra sería originariamente un adjetivo, formado a partir del modelo de *philárgyros*, «que ama el dinero», el amigo del dinero (*silberliebend*), *philótimos*, amigo del honor (*ehrliebend*). Importa que sea un adjetivo, en primer lugar, porque en el momento en que Heráclito acuña esta palabra la *philosophía* no existe: «para Heráclito, todavía no hay *philosophía*» (*für Heraklit gibt es noch nicht philosophía*). El *áner philósophos* no es lo que llamaríamos hoy un filósofo, un hombre que filosofa, un «hombre filosófico» (*ein «philosophischer» Mensch*). El *áner philósophos* es aquel que ama el *sophón* (*os philei to sophón*). Ahora bien, ¿qué quiere decir *phileîn*? La respuesta implica esencialmente el *lógos*, de ahí la necesidad del reciente desvío. No hay *phileîn* sin *lógos* o sin *légein*. Por tanto, añadiremos, no hay *phileîn* sin escucha. «*Phileîn* -dice Heidegger- amar, significa aquí, en el sentido de Heráclito, *homologeîn*, hablar como habla el *lógos*, es decir, corresponder al *lógos*» (*Phileîn lieben, bedeutet hier im Sinne Heraklits: homologeîn, so sprechen, wie der Lógos spricht, d.h. dem Lógos entsprechen*). «*Phileîn* es, pues, hacerse acorde al *légein* del *lógos*, oírlo y responderle. Este acorde/acuerdo donado es un responder, un corresponder, un *Ents-*

prechen, un entendimiento por correspondencia en el orden del *Sprechen* o de la *Sprache*, del *lógos*, según lo mismo (*homologeîn*). Se podrían ya hacer algunos comentarios, pero no los haré, acerca de lo que abre la posibilidad del *phileîn* en la experiencia de la correspondencia, pero también de la corresponsabilidad, en un sentido no subjetivo y quizá no humano, no psico-antropológico, no moral y no político. El responder, el co-responder sería el *phileîn* como co-responder con o al *légein* y, en principio, no con algún *sujeto* individual o colectivo. Al menos no habría correspondencia con alguien o algunos, sino en la medida en que una correspondencia en el lenguaje, en la lengua, el *légein* y la *Sprache*, ya estaría implicada, abierta o, más bien, abriría. Sería preciso pensar la correspondencia según el *légein* para acceder a la correspondencia llamada personal, amistosa o de querencia en general. (Desde ahí seríamos fácilmente conducidos, señálemoslo de pasada, a esa proposición aristotélica -que no obstante se sitúa en un lugar aparentemente derivado con respecto a éste- según la cual la *enérgeia* de la *philia*, la presencia en acto de la amistad, exige que se le hable al otro en su presencia misma. La amistad se extenúa en la *aprosegoría*, diría Aristóteles¹¹, la no-interpelación inmediata, el no-apóstrofe, el no-dirigirse, cuando no se habla lo bastante directamente al amigo, no lo bastante cerca, no desde el mismo lugar.) La correspondencia de la que habla Heidegger para definir la homología, el *homologeîn*, el *Entsprechen* como correspondencia con el *légein*, es el acorde/ acuerdo de las voces, la armonía, el unísono, el *Einklang* con el *sophón*: *harmonía*. *Einklang* se encuentra retraducido, por otra parte, en griego moderno por *symphonía*. No sólo es el entendimiento de la palabra *phileîn* el que debe por tanto pasar por el oído y preferentemente por el oído griego, es el *phileîn* mismo. «Esta correspondencia concuerda con el *sophón*. Acorde/acuerdo es *harmonía*». «Esto, que un ser se coyunte¹² con otro en la reciprocidad, que los dos se coyuntan originariamente el uno con el otro porque se han enyuntado el uno con el otro, esta *harmonía*, caracteriza el *phileîn* tal como lo piensa Heráclito, la querencia del amar (*das Lieben*)» (*Dieses Entsprechen steht im Einklang mit dem sophón. Einklang ist harmonía*). (*Dies, da ein Wesen dem Anderen wechselweise sich fügt, da sich beide ursprünglich einander fügen, weil sie zueinander verfügt sind, diese harmonía ist das Auszeichnende des heraklitisch gedachten phileîn, des Liebens*).

En esta armonización, un ser (*Wesen*) se coyunta o se ayunta (*sich fügt*) con otro. Esta syn-armonía sensible a un oído casi musical (el griego moderno traduce el *sich fügen* por *synarmózetai*, *synarmózontai*) supone la reciprocidad del ida y vuelta, el vaivén del intercambio (*wechselweise*).

Esto supone un grave problema cuando se busca sacar las consecuencias de esta mutualidad en el campo moral y político de la amistad. ¿Cuál sería el alcance político de un pensamiento o de una experiencia del *phileîn* que no respetara ya esta ley de reciprocidad y apelara a la desemejanza, a la heterogeneidad, a la disimetría, a la desproporción, a la inconmensurabilidad, al no-intercambio, al exceso de toda medida y por tanto de toda simetría? Todas estas palabras no son sinónimas, por supuesto. Una democracia por venir debería dejar pensar una igualdad que no fuera incompatible con una cierta disimetría, con la heterogeneidad o la singularidad absoluta, incluso las exigiría y se comprometería con ellas desde un lugar que permanece invisible pero que me orienta aquí, de lejos, sin duda más allá de las declaraciones y el propósito de Heidegger.

En la reciprocidad (*wechselweise*), un ser se ayunta y se coyunta con el otro, y ambos, *beide*, *both*, uno y otro en «el dos» (el francés no tiene ni *beide*, ni *both*, «ni ambos») se juntan y se hacen acordes uno con otro (*sich einander fügen*) de modo originario (*ursprünglich*). Esta armonía *originaria* no se construye, pues, no deriva de nada, para nada es una consecuencia. Pero, sobre todo, Heidegger tiene en cuenta el juego tan difícil de traducir entre *sich fügen* y *verfügen*, que quiere decir ordenar, sentenciar, decidir, afectar, inyungir, requerir. Los dos, el ambos, se coyunta(n) originariamente porque la inyunción ha sido hecha y recibida, una misión ha sido asignada. Esto les sucede no sólo a los dos, al ambos de los dos, ni sólo a los dos como uno y otro o como uno u otro, sino a(1) ambos como *uno otro*. Esto se les ordena con la violencia sin violencia de una ley que los asigna uno a otro, los promete, los recomienda, los ajusta uno a otro, como uno otro. El *fügen* implica un *verfügen*, un ajuste que no es simplemente natural, en el sentido derivado de la palabra «naturaleza», sino natural en el sentido en el que la *phýsis* no se opone ni a *lógos* ni a *nómos*. La justicia de una ley o de un mandato asigna el ajuste de dos seres en la armonía del *phileîn*. *Esta justicia ha hablado ya en la correspondencia o la promesa del phileîn*, querencia antes de toda distinción entre el amor y la amistad, antes de toda distinción aristotélica, añadiría yo, entre los tres tipos de *philia*. (Sin este ajustamiento, las cosas están dis-yuntas, fuera de quicio, *aus den Fugen*, *aus der Fuge*, como dirá *La sentencia de Anaximandro* con esas palabras que traducirían asimismo el *out of joint* de Hamlet). He aquí lo que sería preciso oír, con un oído griego, del *Einklang*, *harmonía* o *symphonía*, del coro de ambos, del ambos, del uno-otro junto a aquello que da o llama a la música, asigna el uno otro al canto, asigna el canto al uno otro según medida, según la precisión de la nota y del tono.

¹¹ Cf. supra, p. 250.

¹² Elijo esta palabra un tanto conyugal -también se podría decir «se promete»- porque el *spondere* latino significa prometer. El esposo, la esposa, los novios (*sponsi*) son, ante todo, los prometidos, los que se han prometido porque se prometen en un vínculo que es en primer lugar el del *spondere* y del *respondere*. *Spondere*, pero también *sponsare*, es prometer solemnemente en las formas prescritas, singularmente en matrimonio. *Sponsio*, *onis* o igualmente *sponsus*, *üs*, es la promesa solemne, el compromiso, el «sí», lo prometido de aquello que está «comprometido» (*engaged*). Si no me aventuro demasiado imprudentemente, la etimología del *spondere* latino reconduce a una familia de palabras griegas (*spondé*, *spondefo*, *spondophóros*) que tienen todas una cierta relación con la libación, más precisamente con el vino y otras bebidas que se ofrecen o derraman en el momento del sacrificio. Esta familia de palabras concerniría a la libación sacrificial o al vino que se derrama sobre la tierra, sobre el hogar, sobre el altar o sobre la víctima: libación consagrada a dios. De ahí la palabra *spondé* habría venido a designar toda alianza, el tratado de paz o el armisticio, la fe jurada, la convención; de ahí se habría pasado al documento escrito o diplomático que sella un compromiso, símbolo o *symbolon*. El espondóforo (*spondophóros*) es el heraldo que porta las proposiciones de paz o de alianza.

Heidegger habla con mayor frecuencia del canto que de la música. Es preciso, pues, un segundo nudo para anudar, apretar, trenzar su interpretación del *phileîn* que obra en el *ânèr philósophos* de Heráclito antes de toda *philosophía* y antes de toda *philía* platónica o aristotélica.

Dado que el *ânèr philósophos* ama el *sophón*, en el sentido del *Lieben*, de la *harmonía* y del *Verfügen*, queda aún por determinar lo que quiere decir *sophón* según Heráclito. Ahora bien, si he dicho que Heidegger aprieta en el mismo sentido el nudo trenzado de su interpretación, es que también vuelve a encontrar en el *sophón* este vínculo, esta unidad de lo Uno, esta reunión ayuntante que ya había tematizado en el *phileîn* y en la *harmonía*. Y desde este Uno del *sophón* no tiene ninguna dificultad para reencontrar el Uno -que reúne- del *légein*, del *lógos* que ya había puesto en obra o, más bien, reconocido como obrando ya en el *homologeîn* del *phileîn*, como asimismo lo había detectado, algunos años antes, en la Di-ferencia (*Unter-Schied, diaphorá* o *durchtragender Austrag*)¹³. Con una agilidad discreta pero eficaz, dulce y violenta, en un solo párrafo, Heidegger reanuda con el ser, teje todos estos motivos con el del ser. Al final de un camino muy breve, la querencia, el *Lieben*, el *phileîn*, el *lógos* o el *légein*, el *homologeîn*, la *harmonía* -y el ser-, serán *lo mismo, la reunión de lo mismo: Versammlung, Sein, Lógos*. La concatenación parece impecable e indivisible. Es de nuevo una cuestión de oído. Escuchemos:

«El *ânèr philósophos* ama (*liebt*) al *sophón*. Lo que es difícil de traducir es lo que esta palabra dice para Heráclito. Pero podemos dilucidarlo según la interpretación del propio Heráclito (*nach Heraklits eigener Auslegung, palabra traducida en griego moderno por hermeneia*). Heidegger va, pues, a tomar el *ejemplo* de lo que Heráclito llama «un» *sophón* para decir lo que era «el» *sophón* para Heráclito. La hermenéutica de Heráclito relativa al *sophón* se transforma entonces en lo que dice «un» *sophón*, «tal» *sophón* de Heráclito, lo que Heráclito dice «en la forma» de un *sophón*. Heidegger prosigue entonces: «Conforme a lo cual el *sophón* dice esto (*Demnach sagt to sophón dieses*): *Hen Pánta*». «Uno (es) todo» [*Ein (ist) Alles*]. «“Todo” quiere decir aquí: *Pánta ta onta*, el conjunto, el todo del ente. *Hen*, lo Uno (*das Eins*), quiere decir: lo uno, lo único, lo que une todo [*das Eine, Einzige, alles Einigende* (las mismas palabras, acordémonos, que calificaban la di-ferencia, *Unter-Schied, Diaphorá* y *Austrag* en “El habla”). Pero unido es(tá) todo ente en el ser (*Einig aber ist alles Seiende im Sein*). El *sophón* dice: “todo el ente es(tá) en el ser”. Para decirlo de modo más agudo (*Schärfer gesagt*): “el ser es el ente” (*Das Sein ist das Seiende* [Heidegger subraya o pone en cursiva el *ist* y comenta su gesto]). Aquí “es” (*ist*) habla transitivamente (*spricht “ist” transitiv*) y significa asimismo “reúne” (*versammelt*). El ser reúne el ente en tanto que éste es el ente (*Das Sein versammelt das Seiende darin, dass es Seiendes ist*). El ser es la reunión-Lógos (*Das Sein ist die Versammlung-Lógos*)».

Lo que se dice de modo más fino, más agudo y que es preciso oír bien, con un oído más fino que el oído común, es, pues, a la vez esta *transitividad* del ser, del *ist*, y el hecho de que esta transitividad se ejerce bajo la forma de la *reunión*. Heidegger padece entonces la sordera de nuestro oído moderno y común ante la cosa extraordinaria que, sin embargo, él acaba de oír, de escuchar (*hören*) y de dar a entender. El oído de Heidegger se reparte, pues. Más concretamente, se divide en dos. Hay un oído sordo como el de todo el mundo hoy en día (Heidegger habla entonces de lo que resuena «para nuestro oído», *für unser Ohr*) y éste percibe como «trivial» lo que acaba de ser oído o dicho. El otro oído sobre-entiende/oye lo inaudito a través de la sordera. Y volvemos a encontrar toda la semántica del *hören-Gehören*, del escuchar-pertenecer, que habíamos interrogado en *El ser y el tiempo* en torno a la voz del amigo. Y es que la *Versammlung*, la reunión, es también cuestión, en el ser mismo, de *hören*, de *lógos* y de *Gehören*. Cito: «Todo el ente está en el ser (*Alles Seiende ist im Sein*). Oír esto (*Solches zu hören*), he aquí lo que resuena (*klingt*) de modo trivial, si no insolente, para nuestro oído (*für unser Ohr*). Ya que nadie tiene necesidad de cuidarse de que el ente pertenece al ser (*dass das Seiende in das Sein gehört*). Todo el mundo lo sabe bien: el ente es algo que es».

Cuando dice «nuestro oído», Heidegger sobre-entiende, por supuesto, «vuestro oído», en todo caso, el oído de aquellos (uno de los cuales puedo ser yo, parece decir, al menos por uno de mis oídos) que no entienden/oyen ni el ser, ni la diferencia ontológica, ni el *lógos* como reunión, ni por tanto el *phileîn* del *sophón*. Y no entender/oír, aquí, para este «nosotros» de «nuestro oído», es asimismo cegarse, es no ver ya el resplandor de aquello que asombraba a los griegos. Ya que lo más asombroso (*das Erstaunlichste*) para los griegos, lo que ha provocado el *thaumázein* del que hablan Platón en el *Teeteto* (155d) y Aristóteles en la *Metafísica* (A2, 982b, 12 y ss.), es justamente que el ente permanece *reunido* en el ser y *brilla* en el resplandor del ser. Pero nosotros podemos siempre no entender/oír esta correspondencia, este *Entsprechen* entre el ser y el ente a partir del apóstrofe (*Zuspruch*) del ser. El ser puede ser oído o no ser oído (*gehört oder überhört*) (p. 60). Una vez que es oído, puede ser dicho o callado. Ser en la correspondencia (*Entsprechen*) es escuchar (*hören*) la voz o la llamada del ser del ente (*die Stimme des Zuspruchs*); es prestarle atención (*achten*) toda vez que estamos con anterioridad dispuestos a él o en concordancia con él (*bestimmt, abstimmt*).

Para entender mejor este pasaje sobre *hören* y *überhören* (escuchar y hacer oídos sordos), sería sin duda preciso seguir de cerca al menos algunas de las páginas consagradas a «El Rin» de Hölderlin en los seminarios de 1933-1934¹⁴. Estas páginas tan densas distinguen entre los modos corrientes de la escucha. Los dioses escuchan en la compasión (*erbarmende*), los mortales están en el no-oír, la no-escucha, el *Überhören* como *Nichthörenkönnen* o *Überhörenwollen*, el «no-oír» como «no-poder-oír» o el «no-querer-oír». Heidegger analiza entonces lo que quiere decir ser accesible al oído, como hará en pasajes también importantes de *Lógos* y de *La proposición del fundamento* (cap. 6). Y termina distinguiendo, en resumidas cuentas, tres experiencias de la escucha. Si los Dioses escuchan en la compasión (*erbarmend* es una palabra de Hölderlin) según el *Erhören* que quiere decir también otorgar, si hay también el *überhören* de los mortales que no pueden o no quieren oír, hay asimismo, en tercer lugar, la escucha del poeta que no es ni el *Erhören* de los dioses ni el *Überhören* de los mortales. Este oído del poeta se mantiene firme junto al origen por el que tiene pasión. El poeta es constante en la escucha de lo que adviene originariamente y propiamente (*was da eigentlich*

¹³ «El habla», en *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987, pp. 22-23.

¹⁴ Cf. Gesamtausgabe, vol. 39, S 14, pp. 94 y ss.

geschieht) y de lo que en general «es» (*überhaupt «ist»*) (p. 201). Este oído del poeta, que se distingue tanto del de los dioses como del oído del común de los mortales, se parece mucho al oído que Heidegger esboza o evoca en *¿Qué es filosofía?* Éste oye el *ist* antes o en el origen de la filosofía.

¿Está justificada esta analogía? Estoy tentado de creerlo. Podríamos decir entonces que el oído aguzado hacia el *phileîn* originario es para Heidegger un oído interior, un oído *del adentro*; no en el sentido en el que la anatomía describe y localiza objetivamente lo que ella llama «oído interno», sino en un sentido distinto. Este oído sería un oído del adentro porque justamente no tiene necesidad de sonoridad externa, sensible o metafórica. Heidegger habla literalmente de este oído del adentro al menos en *dos contextos* altamente significativos, en particular desde un punto de vista político.

1. El primero es justamente el seminario de 1934-1935 sobre «El Rin» de Hölderlin al que acabamos de hacer alusión y cuya «Observación preliminar» habla de «esta historia que se abre sobre la lucha (*Kampf*) en la que se decidirá la venida o la huida del dios». Ahora bien, Heidegger nombra ahí «el oído del adentro» para definir la escucha del poeta que, a diferencia del común de los mortales y de los dioses, se mantiene firmemente junto al origen: junto al origen *en tanto que es y tal como es*. Este oído del adentro se mantiene y permanece firme porque oye aquello que *se mantiene y consiste* más allá de la contingencia. Este oído es poético (*dichtend*) porque oye por adelantado aquello mismo que él hace brotar. Él mismo da a entender lo que él oye. Él es *dichtend* porque habla, dice, poetiza él mismo. El es interior en tanto que produce, en cierto modo, a partir de sí mismo lo que oye: lo oye por adelantado, se adelanta a lo que oye y da a entender, como si el oído hablara o se hablara, se oyera hablar a sí mismo por adelantado, se predijera a sí mismo, fuera de toda reflexividad consciente o especulativa, fuera de toda identidad, incluso de toda proximidad absoluta consigo mismo. [*Das standhaltende Hören ist das Dabeibleiben mit dem inneren Ohr. Wobei? Beim Ursprung, bei seinem Entspringen als solchem, d.h. bei dem, was er und wie er eigentlich ist. Das standhaltende Hören hört nicht dieses und jenes als Einzelnes, sondern hört, was im zu Hörenden eigentlich Bestand hat und den Bestand ausmacht. Solches hört es über das Zufällige hinweg im voraus heraus. Das standhaltende Hören ist als dieses Im-voraus-heraus-hören das dichtende Hören.* Renuncio a traducir este pasaje, salvo, aproximativamente, su última frase: «La escucha que se mantiene firme (el *stehen* del *Stand* resuena con el *Bestand* anterior), en tanto que esta escucha porta afuera lo que ella oye por adelantado, es la escucha poética (poetizante, que poetiza)».]

2. El segundo contexto en el que Heidegger habla del oído del adentro es mucho más tardío, pero su significación política es, cuando menos, igual de señalada. Comienza por *Meine Damen und Herren* («Señoras y señores»), al principio de la *Vorlesung* (conferencia) del 20 de junio de 1952. El texto corresponde a la transición de la IV a la V hora de *Was heisst Denken?* (p. 159): «Señoras y Señores, hoy ha sido inaugurada en Friburgo la exposición “Los prisioneros de guerra hablan”. Les ruego que vayan. Con el fin de oír esta voz muda (*diese lautlose Stimme zu hören*) y de no dejarla ya salir de su oído interior (*und nicht mehr aus dem inneren Ohr zu verlieren*). El pensamiento es el pensamiento fiel (*Denken ist Andenken*). Pero el pensamiento fiel es otra cosa que una actualización fugitiva del pasado (*Vergegenwärtigung von Vergangenen*). El pensamiento fiel considera lo que nos atañe (*Andenken bedenkt, was uns angeht*). Todavía no estamos en el espacio adecuado para reflexionar sobre la libertad, ni siquiera para hablar de ella, mientras cerremos los ojos *asimismo* ante este aniquilamiento de la libertad (*Vernichtung der Freiheit*). Por lo tanto es preciso ver pero también oír, desde el oído del adentro, el nuestro, lo que significa este aniquilamiento de nuestra libertad que puede transmitirnos, todavía en 1952, con su voz muda (*lautlose Stimme*), la memoria de nuestros prisioneros de guerra.

De 1934 a 1952, al menos, sea cual sea la descripción a la que responden estas fechas, el oído del adentro fue, pues, un tema explícito. No es evidentemente el oído sensitivo o sensible. En la misma medida en que tampoco lo es la mano, éste no es un órgano con el cual se reciben o perciben cosas asibles y sensibles. Nos encontramos aquí con el mismo esquema que permitía distinguir la mano del *Dasein*, siempre implicada en el habla y el *lógos*, de los órganos prensiles del mono (no obstante, con esta diferencia esencial: se pueden disociar las dos manos, y hablar de «la» mano no es algo que caiga por su propio peso, mientras que no se puede disociar del mismo modo el acto de escuchar con los dos oídos)¹⁵. Y por esto se dice que el oído es interior. Pero que no pertenezca al orden de la exterioridad sensible no significa por eso que sea el oído íntimo del intelecto o de la razón, una función de lo inteligible de la cual el oído sensible no sería aquí más que una metáfora. Este oído interior no es ni sensible, ni intelectual, ni la metáfora metafísica que habrá asegurado en la tradición el paso de uno a otro. A este respecto, los textos principales y más explícitos siguen siendo sin duda, al parecer, un pasaje de *Lógos*, esa conferencia de 1951 sobre el fragmento 50 de Heráclito, y un pasaje del capítulo VI de *La proposición del fundamento* (1955-1956). Alrededor del fragmento de Heráclito que sostendrá justamente lo que dice *¿Qué es filosofía?* (*ouk émou álla tou lógou akoýsantas homologeîn sophón estin «Hen Pánta»*), Heidegger propone en 1951 una de las interpretaciones más densas, más activas y más compactas de *Lógos*. Retendremos aquí sólo algunos gestos que giran alrededor del oído. En primer lugar, la afirmación según la cual el «hablar de la lengua» (*das Sprechen der Sprache*) que tiene su esencia en el *légein* como *legen* (extender) no se determina ni a partir de la *phoné* ni a partir del *semaínein*¹⁶, dicho de otro modo, no depende ni de una acústica, ni de una fonética o de una fonología, ni de una teoría de la significación. No olvidemos que el fragmento de Heráclito hablaba de escucha o de acústica y decía: *Ouk émou álla tou lógou akoýsantas*, lo que Heidegger entiende y traduce así: «Si vosotros no me habéis prestado oídos solamente (*Wenn ihr nicht mich (den Redenden) bloss angehört habt*), sino que os mantenéis en una pertenencia capaz de escuchar (*sondern wenn ihr euch im horchsamen Gehören aufhaltet, dann ist eigentliches Hören*), he ahí la escucha (o el entendimiento) auténtica». En ninguna parte la escucha y la pertenencia, el *Hören* y el *Zugehören*, están

¹⁵ Cf. «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)», en *Psyché. Inventiones de l'autre*, Galilée, Paris, 1987.

¹⁶ *Conferencias y artículos*, trad. esp. de E. Barjau, Serbal, Barcelona, 1994, p. 184.

más estrechamente asociados como en esta lectura de Heráclito. Y, ya se trate de *Versammlung* o de *Sein*, esto pasa siempre por el *lógos* y se concentra alrededor de él. En el fondo, el logocentrismo quizá no sea tanto el gesto que consiste en poner el *lógos* en el centro, como la interpretación del *lógos* como *Versammlung*, es decir, la reunión que precisamente concentra aquello que ella configura.

A continuación, y por consiguiente, el oído no es para Heidegger un órgano del sentido auditivo *con* el cual oímos. El escuchar (*das Hören*), en el sentido auténtico, es una reunión, un recogimiento de sí (*Sichsammeln*) hacia la palabra que nos es dirigida (*Anspruch, Zuspruch*). Es a partir del apóstrofe como se hace la reunión de la escucha, y no a partir del órgano de la audición. Escuchamos cuando olvidamos los oídos y las sensaciones auditivas para portarnos, a través de ellas, hacia aquello que se dice y de lo que formamos parte (*gehören*). Dicho de otro modo, Heidegger nos recuerda en todo momento que es preciso pensar *hören* (oír) a partir de escuchar o de prestar oídos (*horchen*) y no a la inversa. Todo se juega en la diferencia entre *hören* y *horchen*. Para oír (*hören*) lo que *hören* quiere decir es preciso escuchar (*horchen*) y no solamente oír. «Oír es en primer lugar una escucha recogida. La audición tiene su ser en quien escucha. Oímos cuando somos todo oídos» (*Das Hören ist erstlich das gesammelte Horchen. Im Horchsamen west das Gehör. Wir hören wenn wir ganz Ohr sind*). Es esta reunión en el «todo oídos» lo que hace que no oigamos *con uno o dos* órganos auditivos. Como repetirá en *La proposición del fundamento*, Heidegger subraya que no es que oigamos/entendamos porque tenemos oídos, sino que tenemos oídos porque oímos/entendemos. Y cuando hablamos del pensamiento como de aquello que oye/entiende o escucha, no se trata de una metáfora (*Übertragung*) que transfiere una audición «propiamente dicha» o pretendidamente auténtica al plano espiritual (*auf das Geistige*). Finalmente volvemos a encontrar aquí el hilo de la meditación sobre el *Überhören*. El hecho de no oír o de oír mal (*überhören* o *sich verhören*) es una posibilidad esencial del oír: «Así pertenece a lo propio del oír el que precisamente pueda el hombre oír mal (desoír) en tanto que desoye lo esencial» (*So gehört zum eigentlichen Hören gerade dieses, dass der Mensch sich verhören kann, indem er das Wesenhafte überhört*) (pp. 185-186).

La proposición del fundamento comporta a este respecto otro gesto esencial. No sólo porque toda la interpretación del *Nihil est sine ratione* se desplaza alrededor de un cambio de acento (*Ton, Tonart*) del «nada» hacia «es» y de «sin» hacia «razón», cambio de acentuación cuya escucha nos hace percibir una armonía (*Zusammenklang*) entre *Sein* y *Grund*, sino porque Heidegger rechaza ahí tanto la oposición sensible/inteligible como la retórica que ella rige, en particular, el concepto de metáfora. Éste no existe más que «en el interior de las fronteras de la metafísica». Habiendo intentado mucho tiempo y en varias ocasiones situar y analizar este pasaje¹⁷, me contentaré aquí, en el contexto presente, con subrayar al respecto dos puntos, a saber, que, *por una parte*, este movimiento es aún el de un ascenso desde Platón a Heráclito y, *por otra parte*, que es aplicable tanto a los ojos como a los oídos o, más bien, al ojo y al oído, porque, como he mostrado en lo concerniente a las manos, el paso del plural o del dual al singular es aquí esencial.

1. Ascenso hacia Heráclito: tras haber recordado que el pensamiento debe captar con la mirada lo que hemos oído propiamente en la acentuación, al captar el pensamiento con la mirada aquello mismo que se oye, Heidegger escribe: «El pensamiento es un captar con el oído que capta con la mirada», de conformidad con «antiguas doctrinas», por ejemplo: «Platón llama *idéa*, el aspecto del ente y lo que es visto por nosotros, a aquello que, en el ente, constituye lo que posee en propio. Anteriormente, esto propio del ente había sido llamado por Heráclito *lógos*, el habla del ente, a la que respondemos oyendo. Estos dos términos nos muestran que pensar es oír y ver».

2. Si «con» -oír *con* el oído, ver con el ojo- no significa ya la instrumentalidad del agente ni el «con» de la expresión *Mit-sein*, esto es aplicable tanto para el oír *con* el oído como para el ver *con* el ojo. Los ejemplos son musicales. En primer lugar, la fuga de Bach que no oiríamos jamás si oyésemos «con» los oídos las ondas sonoras que vienen a golpear el tímpano. En segundo lugar, la sordera de Beethoven, que no le ha impedido oír muchas cosas y cosas aun más grandiosas que antes. «Somos nosotros quienes oímos y no el oído [...]. Nuestro órgano de la audición es una condición necesaria en algún respecto, pero nunca es la condición suficiente, nunca es el presentador y el donante de aquello que propiamente debe ser percibido»¹⁸. En el intervalo se había entregado Heidegger, de pasada, dice, a una digresión etimológica. Quizás algunos no la encuentren ya en adelante exenta de alcance político. En efecto, concierne al vocablo *dumm*, por tanto también a *Dummheit*, palabra de la cual conocemos la desgraciada fortuna que le ha asegurado una confidencia tardía de Heidegger respecto de su debilidad por el nazismo en su episodio hitleriano (*eipe grosse Dummheit*, dijo). En el mismo pasaje de *La proposición del fundamento*, justo después de la alusión a Beethoven, Heidegger señala: «Digamos de pasada que *taub* [sordo], *tumb* (de donde viene hoy día *dumm, Dummheit*) son equivalentes de *stumpf* [romo], lo que explica que encontráramos el mismo *tumb* en griego bajo la forma *typhlós*, sin fuerza para ver, por tanto ciego».

Asimismo, en 1955, en *¿Qué es filosofía?* cuando dice «nosotros», «nuestro oído», Heidegger designa varios oídos y varias escuchas: nosotros que encontramos trivial el enunciado «Alles Seiende ist im Sein» («Todo ente es en el ser»), somos mortales que no podemos ni queremos oír y que más bien queremos permanecer en la sordera del *Überhören*. No somos dioses, ni todavía filósofos hasta ese punto. Pero deberíamos estar por tanto más bien del lado de los poetas que se mantienen firmes cerca del origen de lo que «es» (*ist*) y lo oyen, transitivamente, como poetas.

En el punto en que nos hallamos, antes incluso de toda *philosophía* y de toda *philía*, no podemos ya disociar *phileîn, einai* y *légein*. La querencia sería esa transitividad del ser en la cual, en lo más cerca de la sinfonía, lo uno se reúne y se recoge, el uno el otro se dicen la querencia. Declaran amarse según el *homologeîn*. Y esto tanto más originariamente, intensamente, con la justa y dulce fuerza de un destino, cuanto que nos encontramos ahí antes de la distinción entre el

¹⁷ «La mitología blanca», en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra Madrid, 1989 y «Le retrait de la métaphore» en *Psyché* cit. (trad. esp. de P. Peñalver en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989).

¹⁸ *La proposición del fundamento*, trad. esp. de F. Duque y J. Pérez, Serbal, Barcelona, 1991, p. 88.

amor y la amistad, antes de las amistades (las tres amistades de Aristóteles), antes de todo sujeto, de toda antropología, de toda psicología de las pasiones y, quizás incluso, nos acercamos a ello, antes del Eros, el deseo erótico o, al menos, una cierta tensión inquisitiva y celosa, un cierto *Streben* del Eros.

¿Qué sucede, en efecto, entre, por una parte, la experiencia del *phileîn* en ese momento heracliteano del *lógos* como reunión (*Versammlung*) y, por otra, el origen de la *philosophía*?

Lo que sucede entonces, podríamos decirlo en un lenguaje que no es literalmente el de Heidegger pero que parece no traicionarlo, es el drama de una escisión, de una separación y de una discordia, de una disyunción. La reunión, la armonía, la homología y el *phileîn* del *lógos* fueron amenazados en su unidad, la admiración se perdió. Y sólo algunos (*einige*), en pequeño número, intentaron salvar el *sophón* contra los sofistas, contra los hombres del mercado de la cultura y del sentido común. Lo que olvida o no entiende (*überhört*) el sentido común, ese mercado de la cultura, es justamente el *phileîn*, el *lógos*, el *Sein*, la *Versammlung*, la admiración ante el resplandor del ser en el que aparece el ente. Esto es lo que los griegos tuvieron que «salvar y proteger» (*retten und schützen*) ante la agresión (*Zugriff*) del mercado, de la sofística, de la inteligencia y de la habilidad retórica de la sofística. En lugar de asombrarse, los sofistas tenían una explicación inteligible siempre dispuesta: para todo y para todos. La llevaban al mercado (*auf den Markt*), a la vez a la plaza de la opinión pública y a la sala donde se subastaban las opiniones, los lugares del griterío, del grito y de las habladurías. En esta manera rápida e incisiva de describir la complicidad entre el entendimiento (*Verstand*) sofístico y el mercado liberal de las opiniones, se ve despuntar una reserva respecto de una cierta democratización que se asemejaría a una vulgarización, al asociar el entendimiento sofístico y el comercio, la mayoría y el liberalismo político, incluso el parlamentarismo, podríamos decir incluso, los *media*. A pesar de otras diferencias importantes, habría ahí una afinidad entre Heidegger y Schmitt. Cuando habla de los salvadores del *phileîn* que se han hecho cargo de la responsabilidad del *lógos* y del ser, de la *Versammlung* esencial, Heidegger dice «algunos» -el pequeño número de los que, como hombres o sujetos libres podrían hacer la elección- se han hecho cargo de una responsabilidad semejante, la responsabilidad de la responsabilidad, la responsabilidad del corresponder en el *Entsprechen*, con el ser, el *lógos* y el *phileîn*. En pequeño número, se han hecho cargo de la salvación de lo más asombroso (*die Rettung des Erstaunlichsten*). Heidegger ni siquiera dice -y no se debería decir- que se han *hecho cargo* de una responsabilidad semejante como podrían hacerlo unos hombres o unos sujetos libres. Esta responsabilidad les ha sobrevenido. A esos griegos *tan raros* les sucedió tener que hacer su camino en dirección al *sophón*: «La salvaguardia (*die Rettung*) de lo más asombroso (*des Erstaunlichsten*) -el ente en el ser- sucedió (*geschah*) gracias a algunos que tomaron el camino en dirección hacia lo más asombroso que hay, a saber, el *sophón*». Éstos se esforzaron (*strebten*) hacia el *sophón*. Heidegger subraya la palabra *strebten*. Esta tensión propia a algunos (*durch ihre eigenes Streben*) habrá despertado y después mantenido en ellos esa nostalgia (*Sehnsucht*) del *sophón* perdido.

Esta nostalgia es el origen de la filosofía. Es una reacción ante la pérdida del *phileîn* originario, del *homologeîn*, de la correspondencia con el *lógos*. Se podría incluso decir que toda la determinación *filosófica*, por ejemplo aristotélica, de la *proté philía*, o de la *teleía philía*, habita el espacio del duelo, pero también de la nostalgia reactiva, a veces triunfante como puede serlo el duelo, el espacio de la medio-sordera que oye aún, sin oír ya, el *homologeîn* del *phileîn* originario. El *phileîn* de la *philosophía*, por hundirse en esta nostalgia y esta división interna, en esta pérdida de la *Versammlung* originaria del *lógos*, ya no es el *phileîn* cuya memoria, sin embargo, se guarda. La filosofía se mantendría en la crispación de esta tensión nostálgica que haría de ella una indagación, una búsqueda, una investigación, un *Suchen*. Este *Suchen* es una *órexis*, la tensión de un deseo. En el lenguaje corriente, la *órexis* es incluso un deseo de alimento. De la *harmonía* o de la *symphonía* hemos pasado al deseo que tiende hacia la satisfacción, el cumplimiento, la completud, la reconstitución de una totalidad, la restauración. La *órexis* tiende, está tensa. *Orégesthai* es tender, tender hacia, atender, estar tenso, *streben*. Es el movimiento de retorno hacia el lugar perdido, el sufrimiento del *nóstos*, una «nostalgia del ser», por citar en otro sentido el título de un libro de Ferdinand Alquié, quien no se consideraba un militante heideggeriano. Heidegger no da aquí ningún ejemplo de la interpretación de la *órexis* por filósofos como Platón o Aristóteles. Pero se podrían dar muchos. Pensemos en lo que Fedón dice de la *órexis* del alma cuando la *psykhé*, rompiendo con los sentidos y, en primer lugar, con el oído, la vista, luego el dolor y el placer, dispuesta a enviar a paseo el cuerpo (*khairein to soma*), el comercio y el intercambio, etc., tiende hacia el deseo del ente, el deseo de lo que es (*orégetai tou ontos*) (*Fedón*, 65c). Esta *órexis* define para Platón a aquel que es «verdaderamente filósofo» (*aléthos philosophos*).

La *philosophía* busca, por tanto, *después*. Viene *después*, está retrasada respecto de la sinfonía, llora la armonía del *Einklang* originario. Este retraso *erotiza* la indagación filosófica. Aguijonea la cuestión propiamente filosófica. Determina el *phileîn* en tensión hacia el Eros. Y con este *Eros* filosófico en duelo que sobreviene no estamos lejos de la cuestión del *Geschlecht*, incluso se podría decir, del *Geschlecht* de la cuestión. Heidegger describe así el momento, el ahora de la filosofía que indaga, busca *tras* el ser: «El *sophón* -el ser en el ente (*das Seiende im Sein*)- es ahora propiamente indagado (*wird jetzt eigens gesucht*). Debido a que el *phileîn* ya no es una sinfonía originaria con el *sophón* (*nicht mehr ein ursprünglicher Einklang mit dem sophón ist*), sino la tensión particular de una indagación *tras* el *sophón* (*sondern ein besonderes Streben nach dem sophón*), el *phileîn to sophón* se torna “*philosophía*”. *Philosophía* cuya tensión (*Streben*) está determinada (destinada, *bestimmt*) por el Eros».

Con esta erotización del *Streben* interrogante, en la tensión inquisitiva hacia el *sophón*, hacia el *Hen pánta*, el ente reunido en el ser, surge la pregunta: «¿qué es el ente en cuanto es?». Con esta pregunta nace la filosofía que no existía mientras el *phileîn* estaba en armonía con el *sophón* y en homología con el *lógos*. Heráclito y Parménides no eran filósofos no porque *no* fueran *aún* filósofos, filósofos del porvenir, sino porque eran «los más grandes pensadores», *die grösseren Denker*. ¿Por qué los más grandes pensadores? No porque hubieran sido capaces de alguna hazaña, de una *Leistung* heroica, sino porque, en un ámbito absolutamente distinto, se encontraban en el acorde/acuerdo del *phileîn*, en armonía sinfónica, en el *Einklang* o la homología con el *lógos* y el *Hen pánta*. Eran los pensadores del *phileîn* como

lógos, es decir, como reunión del ser. El paso erótico hacia la filosofía se realizó más tarde, por algunos, Sócrates y Platón en primer lugar. Este primer paso hacia la filosofía fue preparado, pero porque estuvo a punto de ser paralizado al mismo tiempo, por la sofística.

El nombre *philía* no aparece en este pasaje escrito hacia 1955 en la estela de Heráclito. La insistencia recae sobre el infinitivo o sobre el sustantivo verbal, sobre el *phileîn* como *légein*. Pero si este hecho es significativo, si señala quizá que la *philía* es ya demasiado filosófica, demasiado platónico-aristotélica, podemos interpretarla asimismo como el borrarse o la retirada de un uso anterior. El nombre *philía* estaba, en efecto, presente y era, incluso, frecuente hasta en el título de ciertos capítulos del seminario consagrado a Heráclito en 1943-1944 y que sigue siendo, me parece, la base general y entonces todavía invisible de las observaciones de 1955, invisible al menos en Francia donde esta conferencia fue pronunciada en Cerisy-la-Salle. El párrafo 6 de «Die Wahrheit des Seins»¹⁹ («La verdad del ser») lleva dos veces, en *a* y en *b*, el nombre *philía* en sus subtítulos, teniendo por equivalentes los términos *Gunst* y *Gönnen* que ya nos hemos encontrado hace un momento en «El habla» (*De camino al habla*), el favor y la concesión del favor, el don concedido, la ofrenda o la gracia concedida: «*philía*, así dice Heidegger en 1943-1944²⁰, es conceder un favor que ofrece algo» (*Die philía ist das Gönnen der Gunst, die etwas schenkt...*).

Leeremos la continuación dentro de un momento. Pero antes de que vayamos a ese texto de 1943-1944 que todavía utilizaba el nombre *philía* mientras que Heráclito, me parece, siempre utiliza el verbo *phileîn*, querría proponer dos observaciones acerca de la aparición de *Éros* que acabamos de ver pasar muy rápidamente en *¿Qué es filosofía?*

1. *Primera observación*. La gravedad de esta alusión elíptica a *Éros* puede ser evaluada de mil maneras. Tan rico es su contexto implícito. Pero al suponer una especie de momento pre-erótico del *phileîn*, ¿no apunta Heidegger hacia una especie de *Lieben*, o de querencia que se mantendría aun no sólo más acá de la *philía* y de los diferentes tipos de amistad distinguidas por Aristóteles (según la virtud, el interés político o el placer), sino más acá de la insigne y enigmática distinción entre el amor y la amistad, pareciéndose esta última quizás en su modelo canónico, como hemos intentado mostrarlo, a la deserotización o a la sublimación homo o monosexual de la fraternidad, es decir, del dúo viril? Dónde se sitúa entonces, a este respecto, la voz del amigo que cada *Dasein bei sich trägt*? ¿Es o no es pre-erótica? ¿Qué puede querer decir esto? ¿Qué hay de su *Geschlecht* y de su relación con la fraternidad?

2. *La segunda observación* viene inducida por la primera. Concierte al lugar, al estatuto y al momento de *El ser y el tiempo*. Este libro que se abre con una referencia al *Sofista* de Platón está dedicado a la pregunta por el sentido del ser (*die Frage nach dem Sinn von Sein*) que se trata de plantear de nuevo renovándola (*erneut zu stellen*), porque no siempre sabemos lo que quiere decir «propiamente» (*eigentlich*) la palabra «ente» (Prólogo). ¿Pertenece un libro semejante, dominado por esta pregunta y por todas las modalidades de la indagación interrogante, a través del *Gefragte*, el *Befragte*, el *Erfragte*, como se estaría tentado de pensar, a la filosofía tal y como será situada en 1955 por *¿Qué es filosofía?*, a la *philosophía* en su momento post-heracliteano, en la tensión del *Suchen* o del *Streben* erótico, en duelo, interrogante, todavía nostálgico, *tras* la pérdida del *homologeîn* y del *phileîn* originarios? ¿O bien intenta ya *El ser y el tiempo* pasar este límite para ascender, como dejan pensarlo también ciertos signos, más acá de este límite? No creo que se pueda responder con un simple «sí-o-no» a la pregunta planteada de esta forma. Por otra parte, se trata ahí de la pregunta de la pregunta, tal y como hemos intentado formularla en otro lugar²¹. Si el estatuto y el momento de *El ser y el tiempo* desbordan esta frontera hipotética por ambos lados, y ésta sería la fuerza de este acontecimiento inagotable, entonces se puede sacar de ello al menos una consecuencia, la única que me interesa aquí por el momento, a saber, que la breve evocación de la voz del amigo en su párrafo 34 tiembla u oscila entre dos tiempos. Ella es el entretiempos de esos dos tiempos que no están en el tiempo: antes y después del Eros filosófico de la pregunta, en el nacimiento de ese *Éros* que ella habrá asimismo *portado*. Si *El ser y el tiempo* era el libro del amigo, éste será también el libro más y menos erótico que se haya podido leer en este siglo.

Tras estas dos observaciones, volvamos al uso del nombre *philía* en el seminario sobre Heráclito de 1943-1944. Los párrafos 5 y 6 que constituyen su contexto más inmediato merecerían por sí solos mucho más que una larga conferencia. Limitémonos a algunos indicios.

1. Heidegger acababa (§5, pp. 110 y ss.) de traducir o de interpretar el fragmento de Heráclito *phýsis krýptesthai phileî* en el enunciado alemán: *Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst*. Será la palabra *Gunst* la que a continuación (§ 6) se intercambiará con la palabra *philía*. Dicho de otro modo, el don concedido es aquí el ocultar-se de la *phýsis*, es decir, de aquello que se levanta, se abre, se manifiesta, florece (*aufgeht*) o, inversamente, el «levantarse» de lo que se oculta. La *phýsis* es una relación esencial entre dos rasgos aparentemente contradictorios (*Aufgehen/Untergehen, Aufgehen/Sichverbergen*): (levantarse/acostarse, mostrarse/ocultarse). Y el *phileîn*, la *philía, die Gunst*, es lo que concede/concuerda, como un don, el uno al otro, el uno con el otro. La audacia de esta traducción interpretativa del *phýsis krýptesthai phileî* por *Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst* está dictada por el oído, por una escucha penetrante (*Hinhören*) que, avanzando de afuera hacia adentro, se hace acorde con lo más inicial (*anfänglich*) (§5, p. 125).

2. Heidegger continúa aquí apegado al nombre de *philía* porque quiere decir algo de la amistad (*Freundschaft*) y no sólo del *phileîn*. Quiere hablar de la amistad en su relación con la filosofía y con la educación. A propósito de *phýsis* [...] *phileî*, recuerda que ha traducido la *philía tou sophou*, de modo preliminar, por «amistad por aquello que hay que pensar» (*Freundschaft für das Zu-denkende*). Pero si la traducción de *sophón* por «lo que hay que pensar» resulta provisional, ¿qué es el *phileîn* de la *philía* o la *philía* del *phileîn*?, ¿cómo traducir estas palabras? «Traducimos ahora el

¹⁹ *Heraklit*, en *Gesamtausgabe*, vol. 55, pp. 127 y ss.

²⁰ P. 129.

²¹ Cf. *supra*, Pp. 58 y ss.

phileîn en la sentencia de Heráclito» (*phýsis krýptesthai phileî*), dice Heidegger (p. 128), haciendo entonces lo que dice y diciendo lo que decide hacer escuchando lo que le dicta su oído íntimamente penetrante según el *Hinhören* originario, *Jetzt übersetzen wir das phileîn im Spruch des Heraklit mit «die Gunst schenken»*: conceder el favor o la gracia. Pero, en su sentido originario, no debemos entender (*verstehen*) este favor, esta gracia, este gesto que consiste en conceder (*Gunst, Gönnen, Gewähren*), en su sentido secundario o accesorio -por muy cercano que sea- de favorecer (*begünstigen*) o de proteger (*begünstern*). ¿Cómo debemos entender, pues, esta gracia concedida? Para responder a esta cuestión, Heidegger escribe una frase que cito e intento traducir porque hace eco extrañamente, a través de un cierto intervalo, con la breve frase de *El ser y el tiempo* y con su contexto inmediato. Encontramos allí al otro, el ser del otro, la pertenencia (*gehören*) y el enigmático alcance del «portar» (*tragen*):

«Ofrecer de modo originario es conceder al otro lo que le corresponde (que le es debido) porque ello pertenece a su ser (o a su esencia) en la medida en que ello porta (o soporta, comporta, *trägt*) su esencia» (*Das ursprüngliche Gönnen ist das Gewähren dessen, was dem anderen gebührt, weil es zu seinem Wesen gehört, insofern es sein Wesen trägt*) (*ibid.*).

La gracia de esta amistad deja al otro, lo deja ser, le da lo que él tiene y lo que ya es. Nada más y nada menos: le da lo que él tiene o lo que ya es, ciertamente, pero que tiene y que es sólo en la ofrenda y según la escucha de esta amistad. He aquí por qué, sin duda, esta resonancia *bei sich* de la voz del amigo le es esencial al poder-ser propio del *Dasein* del que nos hablaba *El ser y el tiempo*. Esencial y ligera, ya que ella deja ser al otro a quien le permite ser, grave pero casi inútil e inaudible, como una voz áfona para un oído interior, discreta e inaparente pero decisiva, constitutiva. Esencial también, por tanto, para su libertad, ya que aquello que concede al otro esta gracia de la *philía* es nada menos que la eclosión de la libertad propia (*eigene Freiheit*) al ser así concedido. Ciertamente hay reciprocidad en el ser así concedido (*das wechselweise gegönnte Wesen*), en el ser así liberado él mismo por una amistad semejante. Pero esta reciprocidad no significa que uno pueda sustituir al otro o que esta sustitución sea un testimonio de amistad, por ejemplo en los casos de necesidad, de desamparo o de peligro. En el ser-el-uno-para-el-otro del *Dasein*, las manifestaciones o las pruebas de amistad no son requeridas. Es preciso incluso que, al actuar, cada uno renuncie a ejercer su influencia, precisa Heidegger. Estaríamos en un error si pensáramos que una ofrenda semejante del ser cae por su propio peso, como si el *Dasein* no fuera otra cosa entonces más que un *Vorhandensein*. No, esta ofrenda ontológica, esta *Gewährung des Wesens* al otro, exige saber y paciencia. Es preciso poder esperar a que el otro *se encuentre* en el despliegue de su ser. Es preciso aceptar que, por su parte, el otro no haga demasiado caso de este descubrimiento de sí (p. 129).

3. Esta insistencia se parece al comentario, quince años después, de la breve frase de *El ser y el tiempo*, ya se trate del *füreinander Dasein*, del carácter estructural del vínculo de amistad, de su relación con el ser del *Dasein* y con su libertad, de la discreción respetuosa, silenciosa, casi sin voz, de esa consonancia borrada hasta la renuncia. La raíz de esta renuncia es descrita en una fórmula plotínica cuyo análogo encontraremos más tarde en Lacan. La *philía*, dice Heidegger en resumidas cuentas, da el ser que ella no tiene. No le da al otro, recordemos lo que decía justo antes, más que aquello que ya le pertenece al otro, pero no por ello está la *philía* menos requerida por el *Dasein* en cuanto tal. «La *philía* es conceder una gracia que hace la ofrenda de algo que en el fondo no le pertenece y cuya garantía [de la que le es preciso portarse como garante] no obstante le es preciso dar con el fin de que el ser del otro pueda permanecer en lo que tiene de propio» (*Die philía ist das Gönnen der Gunst, die etwas schenkt, was ihr im Grunde nicht gehört und die doch Gewähr geben muss, damit des anderen Wesen im eigenen verbleiben kann*). La *philía* es, en suma, lo propio del otro, el don al otro de lo que es lo propio o la propiedad misma del otro. Y que por tanto le es debido. Pero esto que le es debido escapa sin duda a la dimensión de la deuda contraída. [En *La sentencia de Anaximandro* (1946) dice también Heidegger de la justicia (*diké*), que asimismo traduce por *Fuge* (juntura, acuerdo, ayuntamiento), que es donada; y se pregunta cómo aquello que se despliega en la *adikía*, la injusticia o la disyunción, puede dar la justicia, *diké*, dicho de otro modo, dar lo que no tiene y la cuestión pasa a ser entonces «¿Puede dar lo que no tiene?» (*Kann es geben was es nicht hat?*)²². Es preciso plantear la cuestión y responder si, por qué y cómo un don semejante, el don mismo, es posible o necesario: el don de lo que no se tiene como el solo don posible.] Éste es para Heidegger «el fundamento esencial y oculto de toda educación». Pero por ello mismo, en tanto que esta amistad es asimismo filosofía, amistad por lo que hay que pensar, ella es lo que dona a todo pueblo historial (*geschichtliches Volk*) una mirada para lo esencial. Esta alusión al *Volk* historial y a la educación es el rasgo que estaríamos tentados de considerar como el más político en este texto de 1943.

4. Pero para evitar cualquier malentendido y cualquier precipitación acerca de la palabra «política», es necesario precisar inmediatamente que Heidegger redobla la prudencia en lo referente a cualquier interpretación humana, subjetiva, antropológica, psicológica del *phileîn* heracliteano que sostiene todo este discurso. La *philía*, ante todo, no debe ser entendida como un comportamiento humano, subjetivo u objetivo. Ello sería un anacronismo. Heidegger hasta llega a decir que el punto de vista antropológico o psicológico le sería ajeno incluso a Aristóteles. Lo que en los tiempos modernos se llama antropología o psicología depende a su parecer sin duda, como sabemos, de una metafísica de la subjetividad, de la interpretación del hombre como sujeto. Así puede declarar que la psicología no existía para los griegos, que el *Peri psychés* de Aristóteles no tiene nada que ver con la psicología, que la culminación de la metafísica transforma a ésta en psicología, que psicología y antropología son la última palabra de la metafísica, que la psicología y la técnica van juntas como la mano derecha y la izquierda. E incluso que el cristianismo (y, por tanto, podemos concluir de ello, cualquier concepto cristiano del amigo, del hermano o del prójimo) constituye la primera etapa en la formación de las pasiones para el sujeto de la psicología (p. 130). Una vez más, sea lo que sea lo que ocurra con esta distribución epocal y con todos los problemas que plantea, parece poco dudoso que Heidegger pretende siempre hablar aquí de la *philía* co-

²² *Caminos de bosque*, cit., p. 322. Cf. asimismo sobre estas cuestiones *Dar (el) tiempo*, trad. esp. de Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 12, 156 y ss., y *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 83-84.

mo hablaba de la voz del amigo quince años antes, en un espacio que ya no es, o no lo es todavía, el del *ego* o el del *alter ego*, de la persona o del sujeto ético-político, del *ánthropos* de la antropología o de la *psykhé* de la psicología, por no decir nada del Dios de la teología.

5. Tratándose de los dioses, pero también de *Éros*, sería preciso tener en cuenta lo que Heidegger dice en el mismo pasaje de la sentencia 15 de Parménides que nombra el Eros de los dioses. *Éros* es aquí, cuando se lo piensa según la esencia, dice Heidegger: «el nombre poético [poetizante] para la palabra pensante que se dice [o se llama] “gracia”» (*der dichtende Name für das denkende Wort «die Gunst»*). Para este cuarto y último punto de referencia, no hablaré de *Éros* sino de *Éris*, lo que me introducirá en la otra vertiente de esta lectura. Otra vertiente que en verdad no es sino la misma, pliegue sobre pliegue o pliegue sobre falso pliegue. Si la gracia, el favor o el don de la amistad, *die Gunst*, es concedido a la *phýsis* y por la *phýsis* en su doble movimiento de apertura y de cierre de sí, de eclosión y de disimulación, de *Aufgehen* y de *Untergehen*, de *Aufgehen* y de *Sichverbergen* o de *Sichverschliessen*, entonces el conflicto y la discordia no son ni ajenos ni opuestos a la gracia de la amistad. Como tampoco el *Kampf*, al final de *El ser y el tiempo*, se oponía a lo que sin embargo se opone, a saber, a la voz del amigo. Aquí la gracia concedida, *die Gunst*, es asimismo el rasgo fundamental de la *Eris*, de la discordia (*der Grundzug der Eris, des Streits*) (p. 133). Con la condición, por supuesto, de que se piense *Éris*, la discordia, de modo originario y no bajo la forma de las representaciones corrientes y vulgares como la que opone a los adversarios en el perjuicio, el detrimento, la pelea, o la desavenencia (*Ungunst, Missgunst, Hader, Zwist*). Si se piensa la verdad del ser (y esta parte del seminario sobre Heráclito se titula «Die Wahrheit des Seins»), se podría decir que *Éris* es asimismo la verdad de la *philia*, a menos que no sea también a la inversa, quizás en el sentido en el que Blake inscribió de modo apenas lisible en el manuscrito del *Marriage of Heaven and Hell (El matrimonio del cielo y del infierno)*: «Opposition is true Friendship» («La oposición es verdadera amistad»).

«ALGUNOS» (El matrimonio del cielo y del infierno)

¿Qué sería el matrimonio del cielo y del infierno en el mundo de Heidegger? En 1955, con una lectura de Heráclito como fondo, proseguida desde al menos una docena de años, *¿Qué es filosofía?*²³ despliega, pues, o repliega sobre sí misma la afinidad esencial, incluso la equivalencia entre *phileîn* y *lógos*, *phileîn* y *homologeîn*, *philleîn* y *phýsis*. Este *repliegue* del *lógos* es asimismo la consonancia del ser como reunión (*Versammlung*), *harmonía*, *Einklang*, etc.

Ahora bien, exactamente veinte años antes, en el seminario de verano de Friburgo que dará lugar a la publicación de la *Introducción a la metafísica*, de nuevo ya Heidegger está a la escucha de Heráclito -de ese fragmento 53 sobre el *pólemos* que habrá sido objeto en el verano de 1933 de una correspondencia con Carl Schmitt²⁴. Y parece decir lo contrario, algo que resuena nada más oírlo como lo contrario de lo que dirá 20 años más tarde. Esta vez no dice que *philia* y *lógos*, *philleîn*, *homologeîn* y *légein* son lo mismo, sino que dice: «*Pólemos* y *lógos* son lo mismo» (*Pólemos und Lógos sind dasselbe*)²⁵. Si *philia* y *lógos* son lo mismo en 1955, si *pólemos* y *lógos* son lo mismo en 1935, ¿no son *philia* y *pólemos* siempre lo mismo?

Si un filósofo o un historiador tuviera prisa por aparecer en la prensa, se apresuraría a enviar un comunicado a todas las agencias de prensa para dar a conocer su último descubrimiento. E inmediatamente se leerían en *The Nation*, *Newsweek*, *The Village Voice*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Le Monde* o *Libération* frases definitivas: mientras que en 1955, tras la guerra, Heidegger dice del *lógos* que es la amistad misma, en 1935, en pleno período nazi, el autor de la *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado*, dos años después de su dimisión, aún declara la guerra. Dice, sin ningún pudor, del mismo *lógos* que no es la amistad sino el *pólemos*. Refiriéndose al mismo *lógos* declara la guerra antes de la guerra y en el apogeo del nazismo. Después, tras la guerra y el fin del nazismo, nos lo encontramos declarando la paz, multiplicando las declaraciones de amor y de amistad, canta la unidad, el *Hen pánta* del ser que reúne en la concordia, la armonía y la correspondencia homológica. El mismo comunicado de prensa encontraría en 1935 la confirmación de este pensamiento de la lucha (*Kampf*) que orientaba toda la *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado* dos años antes.

Esto no es falso. Y este apresurado despacho de prensa no andaría descaminado ni haría que nos extraviásemos. Pero conviene desacelerar un poco las cosas si al menos se quiere aún leer y pensar aquello que se pretende juzgar. Antes de contemplar desde más cerca el pasaje de la *Introducción...* que acabamos de citar conviene, en efecto, recordar lo que se dijo del *Kampf* en la *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado*. No-es que la palabra *Kampf*, como tampoco *Führer*, se deje determinar totalmente en sí misma, en su sentido y en sus efectos de sentido, por un con-

²³ Narcea, Barcelona, 41989.

²⁴ El 22 de agosto de 1933, siendo entonces rector, Heidegger agradece a Schmitt el envío de la tercera edición de *El concepto de lo político*. Recordando que conocía la segunda edición, insiste sobre todo en una cita de Heráclito y se alegra de que Schmitt no haya olvidado (al menos en la dedicatoria, ya que parece que la palabra no aparece en la cita oportunamente añadida en nota, en 1933) el *basileús* que le da todo su alcance a la sentencia, si se la interpreta hasta el final. Ello constituye para Heidegger una ocasión para subrayar que trabaja desde hace años sobre este fragmento y sobre las palabras *edeixe* y *epoiese*, en relación con el concepto de verdad. Y el rector encadena, para quejarse de tener que renunciar a la investigación propiamente dicha (*literarisch*): «Pero yo mismo me encuentro en pleno *pólemos* ...». En la misma carta añade que cuenta con la cooperación de Schmitt para reconstituir la facultad de Derecho de acuerdo con las directivas científicas y educacionales. En conclusión, justo antes del «*Heil Hitler!*», Heidegger se queja de que las cosas sean desalentadoras (*trostlos*): la «reunión de las fuerzas espirituales» (*die Sammlung der geistigen Kräfte*) es siempre más urgente.

Carta citada en *Telos* (número especial sobre Carl Schmitt) 72 (verano de 1987), p. 132.

²⁵ *Introducción a la metafísica*, trad. esp. de A. Ackermann, Gedisa, Barcelona, 1993, p. 63.

texto dominado entonces por un *Führer* autor de determinado *Mein Kampf*, en un suelo ideológico cuyo riego recibe y a la vez alimenta. Pero el uso de las mismas palabras no puede no estar contaminado por este riego, sobre todo en el momento en el que Heidegger tomaba parte en una (reestructuración de la universidad en conformidad con el *Führerprinzip*). Heidegger no pudo no jugar con una diferencia de sentido y de nivel de sentido para mantener un equívoco gravísimo, el único, por desgracia, que creyó posible o necesario en ese momento.

El pensamiento del *Kampf*, discretamente puesto en escena en *El ser y el tiempo*, como hemos visto; se introduce con fuerza hacia el final de la *Autoafirmación...* en un momento señalado. ¿Por qué. «señalado»? La palabra *prägen* (*marcar*, dejar una impronta), tan frecuente en Heidegger, servirá asimismo en 1955 para la palabra *philosophos*, forjada, tipificada (*geprägt*) por Heráclito. Aquí, siempre en nombre de la reunión, define Heidegger aquello que debe reunir la universidad alemana y reunirla originariamente en una sola fuerza *que marca*, de un solo trazo. Esta fuerza que marca, a la vez unificada y unificante, es la lucha (*Kampf*).

Heidegger acaba de definir los tres servicios, las tres obligaciones (*Bindungen*) que, a través del pueblo, vinculan con el destino del Estado en una misión espiritual (*durch das Volk an das Geschick des Staates im geistigen Auftrag*). Estos tres servicios (el servicio del trabajo, el servicio militar y el servicio del saber) son de igual rango e igualmente originarios (*gleichursprünglich*) para el ser-alemán, la esencia alemana (*dem deutschen Wesen*). (Se le podría plantear aquí, entre paréntesis, a quien se viera herido en toda su buena conciencia por lo que Heidegger dice de la coordinación originaria e indisoluble de estos tres servicios o prescripciones, la siguiente pregunta: ¿cómo y *según qué criterios* podría usted disociarlos *con todo rigor* en *nuestra* existencia de ciudadanos, e incluso de docentes, en las democracias modernas de la edad industrial, antes o después de las dos guerras mundiales? ¿Por dónde pasa, incluso en una democracia industrial, la frontera rigurosa entre el saber, los ejércitos y el trabajo productivo en general? Este paréntesis no está destinado a minimizar el compromiso evidente y grave de Heidegger con el nazismo. Esto no debe hacerse jamás. Lo que la *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado* dice, *en este contexto*, de los tres servicios es bastante comprometedor por sí mismo. Pero si no se olvida que en nuestro contexto que se dice democrático ningún discurso, aunque fuera en un tono distinto, llega a *disociar rigurosamente* lo científico, lo militar y el trabajo (artesanal e industrial) ni puede albergar al uno sin el otro, las cosas se calibran de otro modo, al menos se evita la buena conciencia o el ridículo). Era, pues, necesario preguntarse lo que coordinaba estos tres deberes entre sí, reuniendo así y al mismo tiempo aquello que los relaciona originariamente con la esencia del ser-alemán. El que esta reunión sea una «fuerza que marca» (*prägende Kraft*) y que esta fuerza sea del orden del *Kampf* no sólo recuerda el final de *El ser y el tiempo*. En cuanto el *Kampf* se presenta ahí como fuerza de reunión, este enunciado de la *Autoafirmación...* anuncia lo que se dirá diez años después en la *Introducción...*, justo antes de la frase *Pólemos und Logos sind dasselbe*: «El debate con el otro [*Auseinandersetzung*, el “batir-se, combatir o debatir el uno con el otro”, será la traducción consagrada por Heidegger para *Pólemos*] no disocia la unidad, como tampoco la destruye. Por el contrario, la forma; él es, reunión (*Sammlung*), (*Lógos*). *Pólemos* y *logos* son lo mismo» [*Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (Lógos). Pólemos und Lógos sind dasselbe*].

Der Kampf es, pues, lo que reúne los tres deberes. Como éstos son originariamente iguales para el ser-alemán, podemos decir lógicamente y sin abuso que la lucha reúne el ser-alemán en la unidad de su triple misión. Esto es consecuente, una vez más, con una proposición explícita de *El ser y el tiempo* (§ 74) acerca de la comunidad de destino del *Mitdasein* como *Volk*: es una comunidad de lucha. Aquí la comunidad de lucha (*Kampfgemeinschaft*), por ejemplo la comunidad entre los maestros y los alumnos, reúne todo manteniendo la oposición abierta. Esta estructura interesa siempre a Heidegger: la disensión mantiene, reúne, concuerda. «Sólo la lucha mantiene la oposición abierta» (*Der Kampf allein hält den Gegensatz offen*), dice, y el «mantener» (*halten*) no es menos decisivo que la oposición. No estamos lejos de Carl Schmitt, para quien un grupo no se reúne e identifica, no accede a lo político y después al Estado, sino en la medida en que se mantiene en la oposición y una oposición, tan radical, que afecta a su ser mismo, que debe poner su ser en juego, dicho de otro modo, una guerra total en la que el pueblo pueda correr el riesgo de la desaparición absoluta. El pueblo debe exponerse así a la muerte en la política y sobre todo, según Schmitt, en el Estado, que jamás se determina sin un enemigo, en otros términos, sin lo que podríamos llamar su ser-para-la-muerte. Ahora bien, Heidegger, que no habla de ello con demasiada frecuencia, nombra asimismo el destino del Estado (*das Geschick des Staates*) en la *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado*, en el momento de definir los tres deberes.

El pasaje que nos interesa en este momento es uno de los más voluntaristas de la *Autoafirmación...* La esencia procede en él de la voluntad de esencia:

Queda por elaborar la figura (*Ausgestaltung*) de la esencia original de la ciencia que exige una dosis extraordinaria de rigor, de responsabilidad (*Verantwortung*) y de paciencia perseverante, en relación a lo cual la prosecución concienzuda o la reforma celosa de los modos tradicionales de proceder no dan, por así decirlo, la talla.

Pero si a los griegos les han sido precisos tres siglos, simplemente para situar sobre su verdadero terreno y poner en un camino seguro la cuestión de lo que puede en efecto ser el saber, *a fortiori* no debemos imaginarnos que la elucidación y el despliegue de la esencia de la universidad alemana van a producirse en el curso del presente semestre, o del próximo²⁶.

Esta alusión a un tiempo prolongado deja abierta la posibilidad de una reevaluación más allá del ritmo de los acontecimientos llamados políticos, en sentido restringido, por ejemplo más allá del nazismo en su momento hitleriano, más allá asimismo de una reforma de las instituciones académicas, más allá de cualquier militancia institucional. Pero esta reevaluación de la duración se regula todavía por un modelo griego. Heidegger prosigue:

Pero, sin embargo, hay *algo* (*Eines*, enfatizado) que nos ha enseñado el esbozo que acabamos de hacer de la esencia de la ciencia y es que la universidad alemana no encontrará forma y poder [*Gestalt und Macht*: esta pala-

²⁶ *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado*, 1933-1934, trad. de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 16-17.

bra, *Macht*, a la que *El ser y el tiempo* vinculaba con el *Kampf* como esencia del *Mitdasein*] sino cuando los tres servicios -el del trabajo, el de las armas y el del saber- se reúnan originalmente *en una sola (enfaticado)* fuerza que marca (*ursprünglich zu einer prägenden Kraft sich zusammenfinden*).

En dos ocasiones, con un intervalo de siete líneas, en la primera y en la última frase del mismo párrafo, Heidegger subraya la palabra «uno», «uno solo»: lo único de lo que estamos seguros a partir de ahora es de la unidad y la unicidad unificadoras de la fuerza que marca y que debe reunir, con los tres deberes, la universidad alemana en su unidad con el ser-alemán. Esta fuerza de reunión que en verdad reúne toda la obra de Heidegger y que, como el *Versammeln*, se asocia constantemente al *légein*, a saber, al *philleîn* como *homologeîn* (como se dirá en 1955), vamos a ver que ahora, en 1933, es homóloga del *Kampf*, como dos años más tarde, en 1935, el *lógos* como *Versammlung* se dirá homólogo del *pólemos*. Esta fuerza de reunión reúne por adelantado, como *lógos*, el *pólemos* y el *philleîn*. Todo esto va a precisarse dentro de un momento, pero subrayemos de pasada que el *Kampf*, como la guerra a la que hace alusión, no se limita a su fenómeno militar. En este sentido, ni siquiera es una guerra, al menos en el sentido de una guerra armada. Como la lucha (*Kampf*) reúne los tres servicios -de los que el servicio militar no es, pues, sino una determinación-, el estatuto trópico de la palabra *Kampf* es difícil de asignar. No es una metáfora militar o militante desplazada a lo civil, al no tener ya esta oposición pertinencia alguna. Pero tampoco es una simple generalidad de la que el servicio militar (*Wehrdienst*) no sería más que un caso particular. Esto es lo que en el fondo está en juego, la consecuencia o la premisa decisiva de la proposición tan insistente de Heidegger sobre la unidad, el carácter co-originario y el igual rango de los tres servicios. Cualquier jerarquización y cualquier derivación destruirían la lógica misma de la *Autoafirmación* es decir, una lógica que configura en el mismo acontecimiento pragmático-discursivo tres tipos de motivos indisociables: algunos pertenecen a la gran tradición de la filosofía alemana de la universidad, otros a la interpretación más aguda de una cierta modernidad, otros a la estrategia equívoca de acomodación al nacional socialismo.

Después de haber recordado esta «sola fuerza que marca», Heidegger encadena: «Esto quiere decir [...]» (*Das will sagen [...]*), breve frase aparentemente neutra e inocente, como un modesto eje del discurso. Pero su lugar, la escansión que se imagina en la *Autoafirmación*..., el hecho de que tras ella hay dos puntos y que Heidegger hace punto y aparte, le da a este *Das will sagen* una fuerte resonancia y lo hace acorde con el acento deliberadamente voluntarista de lo que va a seguir. Esto quiere decir no «dicho de otro modo», «en otros términos», sino que esto quiere, debe querer y querer decir cómo debemos querer querer, cómo estáis aquí llamados a querer entender y con qué oídos, lo que este querer dice o lo que se dice en nombre del querer como querer-decir y querer-ser, etc. Porque haciendo punto y aparte después de *Das will sagen* y los dos puntos, Heidegger prosigue:

La voluntad de esencia del cuerpo docente (*Der Wesenswille der Lehrerschaft*) debe despertarse y reforzarse (*erstarken*) con vistas a la simplicidad y a la amplitud del saber concerniente a la esencia de la ciencia (*um das Wesen der Wissenschaft* [por tanto la voluntad de esencia debe movilizarse en torno a la esencia del saber]). La voluntad de esencia del cuerpo discente (*Der Wesenswille der Schülerschaft*) debe obligarse (*sich hinaufzwingen*) a alcanzar la más alta claridad y el más alto rigor del saber; y debe darle al saber que tiene, por connivencia (*Mitwissenschaft*) del pueblo y de su Estado (*um das Volk und seinen Staat*), la forma de la esencia de la ciencia, aportándole a ésta exigencia y determinación. Estas dos voluntades deben obligarse recíprocamente a la lucha (*Beide Willen müssen sich gegenseitig zum Kampf stellen*).

Ambas, el «dos» de estas dos (*Beide, both*), el dúo o el duelo de estas dos voluntades de esencia, se relaciona(n) uno/a con otro/a, se llaman uno/a al otro/a la otra a la lucha. *Zum Kampf stellen* quiere decir «obligar a la lucha», forzar a luchar, enzarzar, como se dice que un enemigo se ha enzarzado, se ha visto forzado a entrar en combate en el frente. *Beide Willen müssen sich gegenseitig zum Kampf stellen*: el *gegenseitig* puede recordar el *wechselweise* de los textos sobre el *philleîn*; ya se trate de la lucha o de la amancia, de *Kampf* o de *philia*, es preciso ser dos y el dos debe ser un dos de reciprocidad: «Estas dos voluntades deben obligarse recíprocamente a la lucha. Todas las capacidades de voluntad y de pensamiento, todas las fuerzas del corazón y todas las aptitudes de la carne (*Leib*) deben desplegarse *por* la lucha, reforzarse *en* la lucha y conservarse *como* lucha (*müssen durch Kampf entfaltet, im Kampf gesteigert und als Kampf bewahrt bleiben*)».

Las preposiciones subrayadas (*durch, im, als*) señalan bien que no se trata de *entrar* en el *Kampf* o de *salir* de él. Las dos voluntades y el dos de la voluntad nacen como voluntades de esencia, y en cuanto tales, en la lucha, por la lucha. No existían antes de la lucha, dejarían de ser lo que son o tienen que ser fuera de la lucha, en la paz. Propositiones a la vez muy próximas a las de Carl Schmitt, pero, ya lo veremos, sustraídas en principio a la antropoteología secularizada de Schmitt. En el inicio del párrafo siguiente Heidegger juzga oportuno invocar a otro Karl, incluso si no cita la frase proverbial de un teórico de la guerra para quien sólo existe la guerra, no siendo la paz más que la guerra proseguida por otros medios. Que Heidegger cite en 1933, como a Schmitt en 1932, a Karl von Clausewitz es lo que da el tono, pero asimismo es interesante que lo haga vinculando con el *Kampf* no sólo el saber sino la experiencia de la *pregunta*:

Elegimos (*Wir wählen*) la lucha que sabe (*den wissenden Kampf* de los que cuestionan (*der Fragenden*) y decimos como Karl von Clausewitz: «Me declaro liberado de la esperanza fútil en una salvación a manos del azar» (*Ich sage mich los von der leichtsinnigen Hoffnung einer Errettung durch die Hand des Zufalls*).

Una vez más, en este discurso a la universidad, no se trata ciertamente de una lucha cualquiera, sobre todo no sólo o en primer lugar de la guerra armada. La lucha (*der Kampf*) es mucho más esencial, interior, irreductible en la medida en que es inherente al saber e incluso a la pregunta. Es la lucha de los que cuestionan. Y es la lucha por la educación, la lucha como la educación misma, de la misma manera que, diez años más tarde, el *philleîn*, pero también el *philleîn* como *Éris*, parecerá esencial a la educación (*Erziehung*) así como al cuestionamiento filosófico. Todo esto deja entender que no sólo no hay saber sin cuestionamiento, sino que no hay cuestionamiento con vistas al saber sin voluntad de esencia, es decir, sin este *Kampf*. Podemos entonces preguntarnos una vez más, pensando en el esquema de *¿Qué es filosofía?*, ¿no pertenece esencialmente este momento de la pregunta como lucha a ese momento del Eros en el que la filosofía se

torna una pregunta en tensión o en duelo, inquisitiva y celosa respecto del ser? En otros términos, si el *Kampf* es esencial al cuestionar mismo de la pregunta, como lo sería un cierto *pólemos*, si el *pólemos* es *lógos* en tanto que reunión, si por ello es homólogo con la homología del *philleîn*, ¿tiene todavía el saber o la pregunta que porta la lucha en sí misma una afinidad con el *philleîn* heracliteano del que Heidegger dirá en 1955 que es más originario que la tensión nostálgica, el *Streben* y el *Suchen* filosóficos? ¿Es el *Kampf*, el *pólemos* o, otra traducción, la *Auseinandersetzung*, tan originario como el *philleîn* heracliteano, es decir, más originario que la pregunta y que el saber como *philosophía*? ¿O bien pertenece a ese momento de discordia y de nostalgia que sería la gestación misma de la *philosophía*? ¿O bien el *philleîn* no es todavía aquello que reúne la *Auseinandersetzung*, el *Kampf*, el *pólemos*, en la memoria de la homología perdida? Si no hay, creo, una respuesta clara con un sí o un *no* a una pregunta semejante no sólo es porque el *philleîn* heracliteano está asimismo, en 1943, determinado como discordia (*Éris*) y esto hace temblar todas las distinciones, sino porque este temblor introduce una inconsecuencia irreductible y un equívoco no formalizado en todos los límites, epocales o no, que Heidegger quiere deliberadamente determinar, de 1933 a 1955, cada vez que dice «originario» o «no originario». Lo mismo que la originariedad de la verdad y de la no-verdad en *El ser y el tiempo*. Esta no-formalización o quizás el carácter no formalizable de este discurso no están en absoluto tematizados, en todo caso no lo bastante. Y en parte es justamente en un equívoco semejante; donde se juegan, se pierden, se establecen o se desbocan las estrategias políticas.

Antes de dejar la *Autoafirmación de la universidad alemana: el rectorado* para avanzar hacia la *Introducción a la metafísica*, querríamos situar otros dos párrafos. Éstos nombran, *por una parte*, la comunidad de lucha (*die Kampf-gemeinschaft*) -en una sola palabra porque ella es comunidad *en tanto que* lucha-. No es una comunidad que exista antes y venga a luchar a continuación al igual que se entra en guerra. La comunidad es luchadora o no es comunidad, ella es la lucha misma. Estos dos párrafos nombran, *por otra parte*, una lógica de la oposición que Heidegger comparte, a otro nivel, con Schmitt y que me parece ser la condición-límite, la condición y el límite mismos, la condición y el límite positivos, demasiado positivos y demasiado posicionales, quizá, de la fuerza misma de este pensamiento. La lucha es lo que sostiene y mantiene la oposición (*Gegensatz*). La mantiene abierta, lo que puede querer decir a la vez abierta al dos de la diferencia y abierta, en y por la diferencia, más allá del dos o entre los dos. [La lucha] es la apertura del dos que mantiene no sólo la diferencia, el intervalo entre dos, sino el entre-dos como cara-a-cara del duelo, contradicción en el uno el otro, del uno contra el otro, del uno al encuentro o en contra del otro. No hay reunión comunitaria si no hay *más de uno* (dos), pero no hay más de uno en dos si no hay oposición (*Gegensatz*). En la comunidad de los profesores y de los estudiantes, la oposición no es sólo su lucha común contra el otro sino la lucha interna en cada uno de ellos. Cada comunidad porta junto a sí, en su oído, la voz del adversario, una especie de resistencia interior. El verbo *tragen*, esta vez *in sich tragen*, reaparece de modo significativo. En lo que respecta a «resistencia» (*Widerstand*), ésta es también la palabra de Heidegger, podríamos hacerle decir muchas cosas.

La comunidad de lucha (*Die Kampf-gemeinschaft*) de los profesores y de los alumnos, dice Heidegger, no transformará sin embargo la universidad alemana para hacer de ella el lugar de la legislación espiritual (*der geistigen Gesetzgebung*), ella no producirá en sí misma los medios de concentrarse del modo más firme con vistas al más alto servicio del pueblo en su Estado, más que si el cuerpo docente y el cuerpo discente conducen su existencia (*ihrDasein*) de un modo más simple, más duro y más libre de necesidades del que lo harán todos los otros miembros del pueblo (*als alle anderen Volksgenossen* [los cuerpos académicos deben, por tanto, elevarse de modo ejemplar por encima del pueblo del que forman parte; ellos son los «algunos» de los que hablábamos más arriba]). Todo guía (*Alle Führung*) debe reconocerles (concederles, *zugestehen*) a quienes lo siguen (*der Gefolgschaft*) su propia fuerza (*die Eigenkraft*). Pero todo aquel que lo siga porta en sí (*trägt in sich*) la resistencia. Esta oposición de esencia (*Wesensgegensatz*) en el *Führen* y el *Folgen* no debe ser difuminada ni mucho menos borrada.

Sólo la lucha mantiene la oposición abierta (*Der Kampf allein hält den Gegensatz offen*); sólo ella implanta en el conjunto del cuerpo de los maestros y de los alumnos esta disposición fundamental (*Grundstimmung*) a partir de la cual la auto-afirmación auto-definidora autoriza la auto-meditación resuelta con vistas a una auto-nomía auténtica (*die sich begrenzende Selbstbehauptung die entschlossene Selbstbesinnung zur echten Selbstverwaltung ermächtigt*)²⁷.

Dejemos para más tarde el análisis de palabras tales como *Verwaltung*, palabra muy corriente, por cierto, en el sentido de «administración» pero que, como el *Walten* en general, está siempre muy activamente sobredeterminada por Heidegger. Todo cuanto se dice y repercute aquí con una insistencia semejante en *selbst o autó* (afirmación de sí, definición de sí, autonomía, etc.) significa en efecto que la relación consigo, la apropiación de sí, el retorno auténtico a sí, pasa por la apertura de esta oposición del adentro que es la lucha, esa discrepancia interna que porta en sí o junto a sí la resistencia del adversario, escuchándolo y obediéndolo a la vez. La lucha reúne consigo, es la relación consigo como discrepancia. Y el *Selbst*, esa relación consigo, está bien determinado, al menos en este texto, como voluntad y lógica oposicional de la voluntad. Esto no deja de confirmarse, porque Heidegger añade inmediatamente:

¿Queremos la esencia de la universidad alemana o no la queremos? De nosotros depende saber si, y hasta dónde, hacemos el esfuerzo (*uns bemühen*) con vistas a esta auto-meditación (*Selbstbesinnung*) y auto-afirmación (*Selbstbehauptung*), un esfuerzo fundamental y no sólo ocasional...

Voluntarismo significa aquí que depende de nosotros el ser nosotros, de ser así lo que somos y debemos ser. El *autós* somos nosotros depende de nosotros, pero de nosotros en cuanto portamos la resistencia del adversario en nosotros. De ahí la necesidad de un esfuerzo fundamental. Debemos ser lo que somos para hacer el esfuerzo. Pero no seremos lo que somos, nosotros, a menos que queramos hacer el esfuerzo. La fuerza del esfuerzo, la voluntad es a la vez el nombre de este círculo en el que nos escuchamos, nos entendemos, nos obedecemos, nuestro oído interno, en cierto modo, mas también lo que le es preciso al *Selbst* para entrar en el círculo donde sin embargo ya se enrosca, y para poner el

²⁷ Autoafirmación... , cit., pp. 17-18.

círculo en movimiento, en su movimiento propio. La voluntad debe escucharse como la fuerza, la fuerza de resistencia y de resistencia a la resistencia, aquella que inicia este círculo y lo mantiene en su movimiento esencial. Este movimiento es asimismo, en su esencia, una lucha, la lucha, *der Kampf*. Como será repetido algo más adelante, esta fuerza es también la fuerza espiritual de Occidente, lo que le da al pueblo alemán la unidad ejemplar de su misión historial para hacer de él el pueblo de la historialidad espiritual, un pueblo *geschichtlich-geistig*.

TAUTOLOGÍA, MONOLOGÍA, OTOLOGÍA. EL SACRIFICIO DE HEIDEGGER

Esto era en 1933. En 1935, en la *Introducción...*, el estilo es ciertamente diferente, el enfoque contextual cambia un poco, ya que se trata de un seminario y no de un discurso rectoral. Pero ¿no volvemos a encontrarnos un armazón conceptual análogo cuando, al leer a Heráclito, Heidegger vuelve a decir una vez más del *Kampf*, una de las traducciones para *pólemos*, que constituye la oposición (*Gegeneinander*), que mantiene ahí una «apertura» -ésta es la palabra que emplea-, y al mismo tiempo, por eso mismo, reúne, según el *lógos*, en una *Sammlung* que es un *lógos*?

Se trata del fragmento 53 que había sido objeto de un intercambio epistolar con Carl Schmitt durante el verano de 1933. Lo cito y traduzco en primer lugar del modo tradicional o convencional, pero Heidegger no lo oye con este oído y la re-traducción que propone de él y no deja de re-traducir a su vez, de 1935 a 1955, será el lugar de decisiones esenciales. He aquí el texto que se supone bien conocido y su traducción corriente:

Pólemos pántôn men patér esti [El pólemos, la guerra, es el padre de todas las cosas], pántôn de basileýs [el rey de todas las cosas] kai tous men theous edeixé tous de anthrópous; tous men doulous epoíese tous de elethérous [de ciertas cosas establece -o prueba- que son dioses, de otras que son hombres; de algunas hace esclavos, de otras seres libres].

¿De qué guerra se trata, bajo el nombre de *pólemos*? Ciertamente, no de una guerra humana, por tanto, no de una guerra, según Heidegger, ya que *pólemos* precede a los hombres a los que da nacimiento. Justo después de haber traducido el fragmento de un cierto modo que leeremos en un momento, Heidegger añade: «Lo que aquí se llama *pólemos* es un conflicto (*Streit*) que predomina [*perdomine*, dice la traducción francesa por *waltender Streit*], antes de que sea cuestión de lo divino o de lo humano, no es una guerra al modo humano (*kein Krieg nach menschlicher Weise*)».

El argumento es fuerte, ya que *pólemos* es claramente situado por Heráclito *en el origen*, antes de los dioses y antes de los hombres. Heidegger rechazará siempre la escucha grosera que traduciría este fragmento en una antropología de la guerra, una polemología como discurso humano sobre la guerra, un discurso de guerra o una política de la guerra. Sean cuales sean las afinidades, las analogías u homologías entre Schmitt y Heidegger, este último marcaría aquí una separación irreductible en lo tocante al sentido y al enfoque de lo que él entiende y de lo que pretende decir. Ya se trate por otra parte de los hombres o de los dioses, de la antropología o de la teología de la guerra. El *pólemos* heracliteano está en el origen, *antes de* los dioses y los hombres. Ahora bien, el discurso de Schmitt sobre lo político y sobre el Estado no es sólo una antropología de la guerra, una antropolemología. Él interpreta la conceptualidad política como la secularización de los conceptos teológicos. Es una *teo-antropolemología*. Exactamente aquello a lo que no dejará de resistirse Heidegger en nombre de este fragmento de Heráclito. Lo cita un gran número de veces; y de nuevo veinte años después, en 1955, en *Zur Seinsfrage* [*Sobre la cuestión del ser*], protesta contra toda apropiación del *pólemos* heracliteano por un discurso de la guerra. Es en un contexto en apariencia muy diferente, y a propósito de la topología del ser, el cual se escribe a partir de ahora bajo la tachadura en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*), cuando Heidegger insiste: «No es una guerra, sino el *pólemos*, el que sólo hace aparecer los dioses y los hombres, los libres y los esclavos, en su esencia respectiva, y que conduce a una *Aus-einander-setzung* [en tres palabras: la traducción más constante de Heidegger para *pólemos*] del ser [tachado]. Comparado con esto, las guerras mundiales resultan superficiales. Éstas son siempre tanto más incapaces de aportar una decisión cuanto que se preparan de modo más técnico»²⁸. En la medida en que desestabiliza la representación sujeto/objeto, contra la que Heidegger propone asimismo esta tachadura del ser, se puede pensar que el *pólemos* no le es ajeno a esta *kreuzweise Durchstreichung* y que participa también, como ella, en el juego de la cuaternidad, en el juego de sus regiones oponibles (*Gegenden*), o más bien en el lugar mismo (*Ort*) del cruce (*in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung*)²⁹ para el cielo y la tierra, los dioses y los mortales³⁰.

¿Cuáles son las iniciativas más significativas de Heidegger en la traducción de 1935? Tras haber citado el fragmento, hace punto y aparte y propone, sin comillas, una equivalencia parafrástica que no asume oficialmente el estatuto convencional de la traducción y se inscribe ya, por tanto, como una *Auseinandersetzung*, un *pólemos* con las traducciones usuales. *Pólemos* está ya expresado, precisamente, por *Auseinandersetzung*, en una sola palabra: se trata de explicarse, de debatir con el otro de modo agonístico. Para todo, para todas las cosas (*pántón*), Heidegger dice «*allem*» pero añade activamente entre paréntesis (*Anwesenden*): para todo ente presente, para todo lo que viene a presentarse, el *pólemos* es *patér* y *basileýs*. Las innovaciones más significativas conciernen justamente a *patér* y a *basileýs*, que se entienden corrientemente como padre y rey. Heidegger no entiende *patér* como «padre», como todos los que creen saber, familiarmente, lo que es un padre, sino como «*Erzeugender*», el que produce o engendra; y añade entre paréntesis (*der aufgehen lässt*): el que hace florecer, levantarse, venir a la presencia -y ya hemos reconocido antes lo que esta palabra pone en juego-. En *basileýs* Heidegger no entiende «rey», como todos los que, hablando o no de política, creen saber lo que

²⁸ *Wegmarken*, Klostermann, 1967, p. 252; trad. esp. de J. L. Molinuevo, Paidós, Barcelona, 1994, p. 126.

²⁹ *Ibid.*, p. 108.

³⁰ Cf. «Bauen Wohnen Denken» [«Construir, habitar, pensar»], en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 132, por ejemplo.

quiere decir rey, sino *waltender Bewahrer*, el guardián que domina, predomina, reina sobre la presencia. *Walten* está aquí de nuevo muy señalado.

Al decir «generador» y «guardián» en lugar de «padre» y de «rey», Heidegger *desantropologiza* la escucha, como si estas figuras humanas del padre y del rey no fueran sino figuras de retórica a las que sería preciso devolverles si no su sentido propio, al menos su enigma o su diferencia propia; como si, en resumidas cuentas, una antropologización anacrónica se reapropiara abusivamente de la sentencia de Heráclito en el campo de una filosofía, de una antropología o de una política que permanecerán siempre tardíamente venidas y extrañas a la originariedad de su *lógos*. La escucha de Heidegger puede parecer violenta, su oído habla y escribe, pero pretende restaurar un sentido originario contra una violencia distinta, la de una sordera, de un *Überhören* que habría obturado el tímpano, enterrado la claridad de una resonancia matinal bajo espesores de cera, de archivo y de reproducción.

Al comienzo de este curso, Heidegger multiplica las llamadas a la revolución, ésta es la palabra que emplea (*Revolution*), una revolución efectiva (*wirklich*) en nuestra escucha y nuestra experiencia de la lengua. En particular de las lenguas griega y alemana, las más potentes y las más espirituales (*die geistigste*) de entre las lenguas. Esta revolución pasa por los docentes, debe comenzar por revolucionar el cuerpo docente mismo (*Aber dazu müssen wir die Lehrer revolutionieren*) y por transformar la universidad. Es preciso condenar una ciencia de la lengua que sólo fuese el saber técnico de un mecanismo muerto, la historia de formas gramaticales que tienen la fría rigidez de un cadáver. El acento y la retórica de Heidegger recuerdan al Nietzsche de las *Conferencias sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*. Desde que encontramos una «relación originaria con la lengua» (*ibid.*, p. 40), «olfateamos» (*spürt*) la huella de lo muerto (*das Tote*) en las formas gramaticales, que se han convertido en puros mecanismos. A pesar de su desconfianza bien conocida respecto del discurso vitalista u organicista, Heidegger opone aquí, de modo tradicional, lo originario a la maquinación técnica como lo vivo a lo muerto. Su conclusión, política y pedagógica a la vez, lo lleva en 1935, como ya fuera el caso a inicios de los años veinte, en el sentido de aquellos, sobre todo los estudiantes, que quieren cambiar la universidad. Esto no se reduce sin duda a una demagogia académica. Heidegger no busca sólo seducir o arrastrar a los estudiantes más impacientes y más revolucionarios, ya se trate de la «revolución» nazi en curso o de una revolución que se considerase más radical. No condena abstractamente la mortal tecnificación de nuestra relación con la lengua atrapada en una «red de hilos de hierro» (*Stahlnetz*). En lugar de una enseñanza «sin espíritu» (*geistlos*) de la tecnología gramatical, él preferiría que se iniciara a los alumnos en la prehistoria y en la historia antigua de los germanos. Pero se volvería a caer en el mismo tedio si no se convirtiera a la escuela al «mundo del espíritu», en una «atmósfera espiritual y no científica».

Heidegger ya no es por entonces rector. ¿Está o no está ya decepcionado por lo que se llama la «revolución en curso»? La estrategia de su discurso está hecha para hacer esta cuestión demasiado simple. Ya se trate de la interpretación no antropológica del *pólemos* de Heráclito o de la revolución en la experiencia de la lengua, sus enunciados están destinados a responder a varias expectativas. Son consonantes con ciertas expectativas -en un contexto político y antropológico inmediata o estrechamente determinados- al tiempo que son disonantes, si se los oye con un oído distinto, es decir, escuchando más allá de este campo de consonancia inmediato hacia el horizonte de un porvenir más abierto. Heidegger pretendería así que su lectura de Heráclito es ya un acto de revolución espiritual en la relación con la lengua, más allá de las rejas del saber muerto, de la filología, de la historia, de la antropología. Tomemos un ejemplo, sin duda el ejemplo privilegiado a juicio de Heidegger. La meditación consagrada a la gramática de la palabra *Sein* describe la experiencia que los griegos hacían del ser y, en él, de la lengua, que es para ellos un ente. Esta experiencia griega sería una experiencia no cuestionante (*fraglos*) del *Da-stehen, zum Stand kommen, im Stand bleiben*, es decir, de la *ousía* como *parousía*, que Heidegger entiende y traduce aquí como *Anwesenheit*. Aquí, una vez más, Heidegger pretende remontarse más acá de lo que llama la «filosofía griega», que se quedaba en lo *Anwesende* sin cuestionarlo. Para determinar la aprehensión originariamente griega del ser como *physis*, antes de todos los conceptos posteriores vinculados con la «naturalaleza», Heidegger insiste en la tensión de un doble movimiento: erguirse, levantarse, desplegarse hacia el afuera permaneciendo envuelto en sí (*das aufgehende Sichaufrichten, das in sich verweilende Sichent-falten*), unidad originaria de reposo y movimiento. Ahora bien, la palabra que Heidegger privilegia para decir esta unidad originaria de dos contrarios es *Walten*: dominar, reinar, «predominar» (*perdominer*, traducción francesa siempre algo extraña), prevalecer, ejercer en todo caso un poder o una fuerza y no sin una cierta violencia. Siendo muy difícil de traducir, esta palabra porta un peso tanto más pesado cuanto que es, por una parte, inseparable de un cierto *pólemos*, que prepara y legitima así la cita de Heráclito, y que, por otra parte, Heidegger hace de ella sencillamente, hasta cierto punto, el sinónimo de la *An-wesen*, en dos palabras, de la presencia, incluso de la *alétheia*. El *An-* de *An-Wesen*, lo que hace venir a la presencia ese despliegue de una *physis* que, sin embargo, permanece en sí misma, es la fuerza o la violencia de este *Walten*.

Se tiene dificultad para traducir las frases que introducen el fragmento de Heráclito sobre el *pólemos* en la medida misma en que la idiomática del *Walten* juega ahí un papel decisivo, el papel de la decisión, el papel de la verdad misma envuelta en la tensión de dos contrarios: «En este *Walten* el reposo y el movimiento están encerrados y abiertos a partir de una unidad originaria» (*In diesem Walten sind aus ursprünglicher Einheit Ruhe und Bewegung verschlossen und eröffnet*). «Este *Walten* es la pre-presencia (*An-Wesen*) dominante (*überwältigende*) aún indómita (J. D.: no dominada) por el pensamiento» (J. D.: dicho de otro modo, el *Walten* es ya dominante en la presencia sin haber sido pensado, dominado por el pensamiento; él es, en un momento dado, más fuerte que ella), «*An-Wesen* en la que lo *Anwesende west*, lo presente se presenta, en cierto modo, como ente» (*Dieses Walten ist das im Denken noch unbewältigt überwältigende An-Wesen, worin das Anwesende als Seiendes west*). «Pero este *Walten* no procede fuera de la disimulación, es decir, en griego, que la *alétheia* (no-disimulación) no adviene sino en tanto este *Walten* “*sich erkämpft*”, se obtiene por la lucha como un mundo. Es por el mundo solo como el ente se hace ente» [*Dieses Walten aber tritt erst*

aus der Verborgenheit heraus, d.h. griechisch: aléthêia (Unverborgenheit) geschieht, indem das Walten sich als eipe Welt erkämpft. Durch Welt wird das Seiende erst seiend).

El *Walten* se torna así la verdad, la verdad de la lucha por la verdad, la no-disimulación, en la medida en que, predecidiéndose o predominándose en cierto modo a sí mismo, se obtiene por una lucha, se obtiene luchando (*sich erkämpft*) como mundo. El mundo es la apertura para el ente. El *Walten*, ante todo, se oculta, se olvida. No sale de su cripta, no adviene como *verdad* sino en la medida en que se gana, se obtiene por el combate (*sich erkämpft*), gana atravesando resistencias, poniéndose a prueba de su propia resistencia. Se vence a sí mismo, se porta y se arrastra a sí mismo más allá de sí mismo. El poder, la fuerza o la violencia de este *Walten* es la *physis* originaria que no puede advenir más que *esforzándose*. La fuerza se fuerza, se esfuerza. Juego aquí con el idioma francés para intentar acercarme al idioma de Heidegger. Como en la *Autoafirmación de la universidad...*, el *Walten*, el *Kampf*, el *sich erkämpfen* se articulan con el léxico de la fuerza, pero de la fuerza espiritual (*geistige Kraft*). En *El ser y el tiempo* la palabra *Kampf* se asociaba a la palabra poder (*Macht*) o superpoder (*Übermacht*) como prueba de libertad para la finitud. El ganar-se y el batir-se consigo y con el otro, consigo como con el otro-, es una lucha absolutamente originaria, la *physis* misma. Más adelante Heidegger dirá: «La lucha, tal como la entendemos aquí, es una lucha originaria» (*Der hier gemeinte Kampf ist ursprünglicher Kampf*). El «ganar-se» no acontece al ser, el ser acontece en el «ganar-se».

Volvamos a la transcripción de lo que Heidegger oye en la escucha del *pólemos* heracliteano. Éste es, pues, *Auseinandersetzung*, debate, explicación agonística con el otro, lucha de todo, por/para todo (*pántôn, allem*). Heidegger, ya lo hemos visto, añade entre paréntesis después de *allem*: «para todo ente» (*Anwesenden*), para todo lo que viene a presentarse. Este añadido de un paréntesis está destinado a confirmar la interpretación según la cual el predominio del *Walten*, que se confunde con lo *Anwesen* mismo, está en el origen de la presencia. Para todo ente-presente, el *pólemos* es *Erzeuger*, no el padre, concepto demasiado antropológico para un *pólemos* que da nacimiento a los dioses y a los hombres, sino el productor, el generador. Heidegger prosigue: *aber (auch) waltender Bewahrer*, pero (también) el guardián predominante. Mientras que la palabrita *auch* está añadida entre paréntesis, sin embargo, *waltender* no lo está. Heidegger la añade como algo que cae por su propio peso por razones que ahora nos resultan evidentes. Si *Walten* quiere asimismo decir «reinar», la traducción de *basileys* por guardián-que-reina, por guardián reinante, reconstituye, ciertamente, la significación convencional, la significación regia que el simple *Bewahrer* podía atenuar un poco, despolitizar y desantropologizar. Pero, al mismo tiempo, devuelve al *Walten* alemán toda su fuerza. El *pólemos*, la *Auseinandersetzung*, prosigue entonces Heidegger, hace aparecer (*lässt... erscheinen*) a unos como Dios, a otros como hombres. *Erscheinen lassen*, hacer aparecer, manifestarse, desplegarse -por *edeixe-*, significa en efecto que el padre no procrea. El *pólemos*, el *Kampf*, no es un padre creador, es una potencia que hace aparecer. Fin de la transcripción: «*die einen stellt sie her (aus) als Knechte, die anderen aber als Frei*»: El mismo *pólemos*, la misma *Auseinandersetzung*, esta vez como *waltender Bewahrer*, «produce los unos como esclavos pero los otros como libres». Al decir *heraustellen*, con el «(aus)» entre paréntesis, Heidegger juega con a) *herausstellen, producir* en el sentido de poner fuera, manifestar, exponer; b) *herstellen, producir* en el sentido de fabricar, hacer, y quizá también c) *ausstellen, producir* en el sentido de exponer, entregar, emitir.

El *pólemos* heracliteano no puede, pues, tener ya el sentido de guerra: ni entre hombres, ni entre hombres y dioses, ni entre los dioses. Esta des-humanización o esta des-teologización no padece de la malvada violencia interpretativa que algunos estarían tentados de ver ahí. No hay nada más «lógico». Nada más «lógico» entre comillas porque estamos aquí en el lugar mismo del *lógos* originario como *pólemos*, cuya contradicción interna no tiene ya que prevenirse contra la incoherencia ni que buscarse la garantía de una lógica del buen sentido que no derivan sino del *lógos*.

¿Hay, en efecto, algo más lógico? El *pólemos*, el productor o el guardián predominante que engendra los dioses y los hombres, no es ni un dios ni un hombre. Es más originario que lo humano o lo divino, precede a la oposición que los pone cara a cara. En el comienzo habrá habido el *pólemos*, un *waltender Streit*, el reino de un conflicto que no es una guerra al modo de los hombres (*kein Krieg nach menschlicher Weise*). Habrá hecho surgir entre los hombres y los dioses, los esclavos y los hombres libres, no sólo la oposición, las fallas, las separaciones, las distancias, sino también las juntas y los ayuntamientos. El conflicto, tal y como es pensado por Heráclito (*Der von Heraklit gedachte Kampf*), es aquello por lo que el ente-presente (*das Wesende*) se separa oponiéndose (en el *Gegeneinander*, el *Auseinandertreten*). Le da al ente presente, en la presencia, su Posición (*Stellung*), su estatuto, su estancia (*Stand*) y su rango (*Rang*), la jerarquía, por ejemplo, entre los hombres libres y los esclavos. Disociación, disyunción, escisión, disensión o secesión (*aus den Fugen, out of joint*): es en esta esquizia del *Auseinandertreten* o de la *Auseinandersetzung* donde se abren sin duda las fallas, los intervalos, las separaciones, las distancias, pero donde también se forman las juntas o los ayuntamientos (*Fugen*). Ya que la esquizia producida por el *pólemos* debe asimismo reunir, ayuntar, coyuntar, aliar, conjugar, mantener junto lo que ella separa o espacia. Ello permitirá concluir que *pólemos* y *lógos* son lo mismo (*dasselbe*), siendo siempre entendido el *légein* del *lógos* en su significación originaria de reunión. Si recordamos aquí lo que se dirá del *philein* heracliteano como *légein* en 1955, se puede concluir que *pólemos* y *philein* son originariamente lo mismo. Y lo que asegura la homología de este *tó auton*, de esta tautología reversible entre *pólemos* y *philein*, lo que reúne la tautología consigo misma, es el *lógos*, la potencia de concentración del *lógos*, la amancia del *lógos*, no me atrevo a decir la «filología» de la escucha heideggeriana; y todavía menos, cediendo a la tentación, su «otología».

Esta tautología es otología. Ella no solamente supone un discurso sobre el oído, sino un discurso del oído y del oído que habla, de la escucha poetizante (*dichtend*). Si esta otología fuera una monología, sería en el sentido en el que Heidegger escribe, al final de *El camino al habla*, «Aber die Sprache ist Monolog» («Pero el habla es monólogo») ³¹, no en el sentido idealista que atribuye al *Monólogo* de Novalis citado al comienzo de la meditación, sino en el sentido en el

³¹ *El camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987, p. 240.

que el habla habla sola. O más bien: el habla es *la única que habla*, no se puede hablar de ella sin que ella hable ya, no hay metalenguaje, es la única que habla en una soledad que sólo hace posible la entre-pertenencia de *un Zueinandergehören*³², la entre-pertenencia del uno al otro que hace de esta monología singular una auto-heterología. ¿En qué se distingue ésta de la proposición especulativa del idealismo absoluto cuya síntesis es asimismo hetero-tautológica? Cuestión muy temible que dejaremos abierta.

En la frase de la *Introducción* [...] que vamos a releer, esta oto-filología podría reemplazar *pólemos* por *phileîn* o *phília* sin la menor inconsecuencia: «[El *pólemos* (*Auseinandersetzung*) no disocia la unidad, menos aún la destruye. Él la forma, es reunión (*lógos*). *Pólemos* y *lógos* son lo mismo]» [*Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet sie, ist Sammlung* (*lógos*). *Pólemos und Lógos sind dasselbe*]. La palabra *lógos*, traducida por *Sammlung*, está entre paréntesis en esta frase que está *ella misma* entre corchetes, algo así como una precaución suplementaria y tautológica, murmurada para quien todavía no hubiera comprendido. Tautología en la tautología respecto de una tautología, esta frase entre corchetes explicitaba otra que, sin embargo, no decía nada menos que el mundo y la historia. Ella decía el mundo, el devenir-mundo en y por el *pólemos*: «En el conflicto con el otro adviene el mundo» (*In der Aus-einandersetzung wird Welt*). Y más adelante, este devenir-mundo es descrito como la historia, lo acontecedero, la historialidad, el ser-historia de la historia propia y auténtica: *Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte*.

¿Cómo se *determina* esta historia originaria del mundo? Dicho de otro modo, ¿cómo determinar la relación entre el *Kampf* originario y aquello que identificamos como la historia del mundo, por ejemplo la política? Por afán de economía, seguiremos la huella de una respuesta en un sólo párrafo de la *Introducción* [...], el que sigue inmediatamente al paréntesis (*Pólemos und lógos sind dasselbe*). En el laberinto de un oído, reanuda la mayoría de los hilos que seguimos desde el comienzo. Heidegger recuerda ahí que el *Kampf* es originario. ¿Por qué? «Porque», «puesto que» (*denn*) hace surgir a los combatientes en cuanto tales. Por tanto, los precede. Si precede a todo, la lucha, por tanto, no lucha nada, es la lógica misma de esta tautología. Este *Kampf* no tiene aún combatientes frente a sí. No le hace la guerra a nadie ni a nada. No «asalta», dice Heidegger, nada que estuviera presente ante él o antes de él, a ningún *Vorhandenes*. Antes que él no hay mundo, no hay nada. Entonces, ¿qué hace el *pólemos* originario? ¿Cómo sale de esta tautología? ¿Cómo sale de la tautología pura permaneciendo en la otología? Proyecta y desarrolla (*entwirft und entwickelt*) lo que no se oye todavía, lo in-audito, *das Unerhörte*, escrito en dos palabras separadas por un guión, como para hacer que (se) oiga mejor el/lo oído en lo inaudito de aquello que no se oye, pero también, como en otro lugar con *Un-gedacht*, para hacer entender el carácter no simplemente negativo del *Un-*. Dicho de otro modo, para oír/entender el *pólemos* originario, es preciso oír/entender lo inaudito. Recordé hace un momento, a propósito de la lectura de Hölderlin, que *erhören* quiere decir asimismo satisfacer, responder a una demanda, a una oración o a un deseo. El *Kampf* originario esboza y desarrolla, por tanto, aquello que todavía no es ni oído ni ha sido satisfecho, que permanece, pues, sin ser llevado a término como lo inaudito (*Un-erhörte*) de un no-dicho (*Un-gesagte*) y de un no-pensado (*Un-gedachte*)³³.

Todo ello es, en cierto modo, la consecuencia lógica de la originariedad del *Kampf*. Por eso Heidegger dice *denn*, «porque», «puesto que». Pero ¿qué ocurre *a continuación*, (*dann*)? ¿Cómo se hace entender *a continuación* la originariedad *inaudita* de lo no llevado a término, fuera de sí misma en sí misma, en una especie de heterotautología, a través de las obras y de los acontecimientos históricos? En la respuesta elíptica de Heidegger, oigo sobre todo el *dann* y, una vez más, el *Tragen* que no habrá dejado de portarnos y deportarnos desde *El ser y el tiempo*: «Esta lucha (originaria) es portada (*getragen*) a continuación por aquellos que obran (los creadores), los poetas, los pensadores, los hombres de Estado» (*Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen*). En el transcurso del mismo año, en el seminario sobre *Germanien*, Heidegger es mucho más explícito respecto de lo que llama las tres *Gewalten* creadoras del *Dasein* historial, a saber, las «potencias de la poesía, del pensamiento, de la creación de Estado» (*Die Mächte der Dichtung, des Denkens, des Staatschaffens*)³⁴. La tríada de estos creadores oye y hace oír finalmente lo inaudito del *pólemos* originario. Los tres creadores portan esto inaudito, ante todo lo portan en sí, cerca de sí, cabe sí, *bei sich* como una voz muda y a la cual responden cargando con su responsabilidad. Ellos obran en esta responsabilidad. Esta obra es la suya, ya que portan lo inaudito en sí y cargan con su responsabilidad. Pero esta obra no es la suya, ya que no hacen sino oír lo inaudito.

Su obra porta solamente el sello o la firma del *pólemos* originario que ha proyectado y desarrollado lo inaudito. Hablamos de obra para *Schaffen*, porque Heidegger no cesa, en las líneas que siguen, de determinar este *Schaffen* como *Werken* y *Werk*, sin distinguir entre las tres *Gewalten* del poeta, del pensador y del hombre de Estado. Si se aísla un poco artificialmente la figura del hombre de Estado, podemos preguntarnos lo que significa en 1935 la estrategia retorcida de Heidegger. Después de lo que se ha dicho del *Kampf* originario y pre-antropológico, pre-subjetivo, pre-personal, pre-político, pre-polemológico, nadie debería tener el derecho de escribir ni de firmar *Mein Kampf*, sin presunción ridícula, en todo caso sin atenerse a un sentido muy degradado del *Kampf*. No obstante, creyéndose hombre de Estado, instaurador de un nuevo orden y de un nuevo Estado, ¿no podía apelar el autor de *Mein Kampf* al *pólemos* originario? Suponiendo que Heidegger no encuentre ninguna otra objeción a su política, hipótesis que no examinaremos aquí, Hitler habría podido quizás decir: el *mein* de *Mein Kampf* no significa una reapropiación antropológico-subjetual. En la escucha respetuosa del *pólemos* originario, en lo que tiene de más inaudito, *Mein Kampf* dice «mi» manera, es decir, «nuestra» manera de portar (*tragen*) el *Kampf* originario. Yo hablo, como usted, Heidegger, de nuestra responsabilidad, de la misión (*Sendung*)³⁵, de la «misión (*Auftrag*) espiritual historial del pueblo alemán»³⁶, yo *porto* la responsabilidad

³² *Ibíd.*

³³ *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 63.

³⁴ *Gesamtausgabe*, vol. 39, p. 744.

³⁵ *Gesamtausgabe*, vol. 39, p. 151.

³⁶ *Autoafirmación de la universidad alemana, el rectorado*, 1933-1934, Tecnos, Madrid, 1989, p. 9.

de esta misión (*Auftrag*). Mi respuesta es *nuestra* respuesta al *Kampf* originario, yo no hago más que oír y desarrollar lo que él ha proyectado de modo inaudible. Si se sigue el principio de una respuesta semejante, la escucha heideggeriana no ofrece ninguna garantía -suponiendo que tales garantías puedan existir alguna vez- contra el uso que el régimen de entonces puede hacer de esta escucha pensante de Heráclito. No sólo hace entonces Heidegger coro con aquellos a quienes no se les cae el *Kampf* de la boca, sino que puede proporcionarles la justificación más digna y más pensante, lo que siempre puede espesar más que disipar el equívoco y el malentendido, el *sich Verhören* esencial. Antes sugeríamos que Heidegger no había tematizado o formalizado suficientemente el equívoco esencial de todas estas estrategias. Pero añadíamos que, de todos modos, ellas no son nunca totalmente objetivables, tematizables ni formalizables. Este límite es incluso el lugar de la decisión, de la decisión en general, de la decisión política en particular, su trágica condición de posibilidad, allí donde ella no puede dejarse guiar finalmente por un saber. Y decir luego que una *estrategia* o el cálculo de una *estrategema* no es formalizable, ¿no implica esto situar de nuevo el proyecto de formalización en alguna economía de la guerra?

Para precipitar la conclusión de una conferencia demasiado larga, situemos muy rápidamente, en la historia de esta filopolemología, aquello que hace acordes de modo quizá poco visible y apenas audible una cierta negatividad de la escucha (la no-escucha, la inaptitud para el *Horchen*, la sordera del *Überhören*, del *sich Verhören*, el desacuerdo, el malentendido, el no-querer- o no-poder-oír) con una cierta *degeneración de la vista* por una parte, con el sacrificio por otra. En ambos casos esta negatividad responde al sentido, a la posibilidad y a la necesidad de lo que Heidegger llama en general, pero también en este contexto, el *Verfall*, la caída o la decadencia.

El conflicto (*Kampf*) es la *phýsis* en tanto que ella instituye (no se opone al *nómos*) pero también en tanto que guarda lo que instituye. Es la institución misma, en el doble sentido de esta palabra, lo instituyente y lo instituido. Cuando el conflicto cesa, cuando ya no se oye lo que hay en él de inaudito, el ente no desaparece, pero ya no es guardado, afirmando, mantenido [*behauptet (d.h. als solches gewahrt)*], se torna un objeto (*Gegenstand, Vorhandenes*), un objeto *disponible* allí donde el mundo ha dejado de devenir mundo (*keine Welt mehr weltet*). Se torna ora un objeto para la mirada (*Betrachten, Anblick*), ora una forma o una imagen que nos hace frente, ora el objeto de una producción calculada. En esta caída del *pólemos*, en este *Verfall*, la *phýsis* originaria decae (*fällt herab*) del rango de modelo (*Vorbild*) al rango de reproducción y de imitación (*Abbilden, Nachmachen*). La *phýsis*, la institución instituyente, se torna la Naturaleza (*Natur*) que se opone al Arte. La *phýsis* era el surgir originario de la fuerza, del poder o de la violencia, del *Gewalten des Waltenden*, el *pháinesthai* en el sentido principal de la epifanía del mundo. Lo inaudito cae ahora al rango de espectáculo, en la visibilidad apacible de los objetos que nos hacen frente. Esta decadencia no consiste en tornarse visible, es asimismo una decadencia del ojo. Como el oído, el ver padece cuando se apacigua el *pólemos* originario. Aunque el ver penetrase en el interior del *Walten* en el momento del proyecto de la obra, ahora se torna superficial, ojo del afuera, simple consideración de espectador o examen de inspector (*Ansehen, Besehen, Begaffen*). La vista degenera en la *óptica*, es decir también, en la técnica de la vista, he aquí el síntoma, es decir, la caída. Esta nueva ceguera no excluye por tanto el espectáculo, como tampoco la sordera excluye el ruido, va de la mano de un estruendo cultural más ruidoso que antes (*lauter als je zuvor*). El *pólemos* degenera en polémica. Los creadores (poetas, pensadores, hombres de Estado) se han alejado entonces del pueblo, se los mira como a excéntricos u ornamentos culturales. Apenas son tolerados (*geduldet*)³⁷ cuando el *pólemos* originario se retira. Esta tolerancia, este poco de tolerancia es en verdad una intolerancia.

La breve observación de la *Introducción...* sobre la intolerancia está sostenida por un pensamiento del *sacrificio*, un pensamiento más radical, más duro y más sobrecogedor que había sido desarrollado en el seminario anterior del mismo año sobre *Germanien*, el primer seminario sobre Hölderlin, en particular en el párrafo 10 que inscribe a este poema y a Hölderlin en el horizonte del pensamiento de Heráclito, aun cuando Heidegger no pasa por alto la diferencia de tiempo entre ambos. El hecho de no oír (de nuevo *überhören*) al poeta que anuncia el ser futuro de un pueblo es definido como un sacrificio. El *Überhören* es en verdad un sacrificio. Es incluso el sacrificio de la verdad, y este sacrificio pasa por el oído. En verdad, este sacrificio de la verdad es el movimiento mismo de la verdad. Los iniciadores o las primicias *deben* ser sacrificados (*müssen die Erstlin geopfert werden*)³⁸. Y esto vale tanto para los poetas como para los pensadores y los hombres de Estado cuando se trata de una mutación fundamental o de una fundación. Esta necesidad de la exclusión sacrificial puede ser interpretada en el tono de Heidegger, precisamente cuando habla del tono fundamental (*Grundstimmung*), o en esta *Grundstimmung*, cuando habla del conflicto de la alegría y del duelo. Pero se puede asimismo formalizar la necesidad de la forclusión sacrificial de modo abstracto o en otro tono distinto, como el de Rousseau, por ejemplo, cuando explica que los fundadores o los legisladores no deben pertenecer a aquello mismo que fundan o instituyen: deben serle extraños o tenidos por extraños, excluidos *a priori*. El ostracismo y el sacrificio, la supresión, la represión, la forclusión, la imposibilidad de tolerar la instancia fundadora forma parte estructuralmente de lo que es fundado. La institución o la fundación no puede ser ella misma fundada, ella inaugura por encima de un abismo inaudible y este saber es intolerable. Además, por definición, esto no es un saber. Es la experiencia de la fundación como experiencia del *Abgrund*. Lo que funda o justifica no puede estar fundado o justificado. No olvidemos que el mismo año, en *Der Ursprung des Kunstwerkes (El origen de la obra de arte)*, la verdad se enuncia como una lucha originaria (*Urstreit*), la oposición tética del claro y de la doble disimulación (*Gegeneinander von Lichtung und zwiefacher Verbergung*). Y entre las cuatro maneras esenciales de la verdad para instituirse en el ente que ella abre, están el acto fundador del estado y el sacrificio esencial (*das wesentliche Opfer*)³⁹. En *Germanien* la alusión al sacrificio no viene mucho

³⁷ *Ibid.*, p. 64.

³⁸ *Gesamtausgabe*, vol. 39, p. 146.

³⁹ *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 21995, p. 53.

después de otra lectura y otra traducción del aforismo 53 de Heráclito⁴⁰. No podemos analizarlo aquí de cerca. Heidegger se queja de nuevo de la traducción corriente, especialmente de la de *patér*: por padre. En 1966-1967 ya no protestará más, al parecer, cuando en el seminario conjunto que consagra con Fink a Heráclito éste conserva las palabras guerra, padre y rey. Mas dejemos esto por el momento. Retengamos solamente que el seminario sobre *Germanien*, en una lectura de Heráclito análoga a la de la *Introducción...*, propone una traducción como tal, esta vez entre comillas, en la que las palabras entre paréntesis han desaparecido. *Basileýs* no se traduce por *waltender Bewahrer* sino por *Beherrscher*, el amo o el señor. Esta diferencia se hace tal vez más significativa si nos acordamos que *eleútherous* -traducido por «libre» (*Frei*) en la *Introducción...*, lo que es, por así decirlo, normal- se encontraba entonces traducido por *Herren* (señores o amos), en oposición a esclavos (*doúlous*, *Knechte*). En el contexto que he intentado delimitar, no sin violencia, deberíamos, con más tiempo, prestar la mayor atención a otros motivos que señalo brevemente.

En el núcleo de esta lectura no está sólo el aforismo 53 sino otros dos aforismos de Heráclito que nombran el *pólemos*. Uno dice que la justicia (*díkē*) es el conflicto (*éris*). Y el comentario de Heidegger -que escribe «*díkē éris - Recht ist Streit*»- tiende a subrayar, contra el sentido común, la pertenencia recíproca de la justicia y del conflicto que se entienden entre sí, por así decirlo, en su *Zusammengehörigkeit*. El otro aforismo (67) dice del dios que es guerra y paz, así como día y noche, invierno y verano, abundancia y hambruna -como el fuego que se transforma de este modo-. El fuego será un tema importante del seminario con Fink. Traduciendo esta vez *pólemos* por guerra (*Krieg*), Heidegger lo hace, naturalmente, sin belicismo (el mismo gesto hay en Schmitt, en *El concepto de lo político*, como recordamos), del mismo modo que insiste sin irenismo sobre *eirénē*: el dios es también paz. Es preciso oír la armonía entre guerra y paz, el *Einklang*, el acorde/acuerdo al que remite lo contradictorio (*Widerstreit*), así como la contradicción en la que oscila o resuena el *Einklang*. En el corazón de esta configuración temática, naturalmente, habría sido preciso meditar, en el seminario sobre «El Rin», lo que se dice de la *Feindseligkeit*. Esta palabra significa corrientemente la hostilidad, pero aquí se deja traducir difícilmente, sobre todo según la escucha que de ella propone Heidegger. Daría a entender una especie de enemistad originaria (*ursprüngliche Feindschaft*)⁴¹ que reina (de nuevo *waltet*) en el entrecruzamiento de los contrarios (*in dieser sich überkreuzenden Gegenstrebigkeit waltet die ursprüngliche Feindschaft*). Pero, una vez más, esta enemistad originaria no produce la dispersión fragmentada de los contrarios, más bien es su unicidad originaria (*ursprüngliche Einigkeit*). Por ello tendría también el carácter de beatitud, de felicidad, de *Seligkeit*. Al constituir la felicidad de esta enemistad originaria la unidad de un ser, ésta debe asimismo conservar «la mayor pureza»⁴². La *Feindseligkeit* daría algo así como la economía secreta, idiomática, en una sola palabra, de una reconciliación. No de una reconciliación en la amistad, sino de una reconciliación *entre* la amistad y la enemistad, una reconciliación portada en la misma prueba, en la mismidad-no-idéntica de la experiencia.

Heidegger, al parecer, no nombra nunca al enemigo ni al odio. ¿Por qué no evoca la voz del enemigo si entre el *pólemos* y la *phília* el *lógos* asegura una homología semejante? ¿Por qué esta disimetría? Si debiéramos intentar reunir una vez más este pensamiento volviendo a encontrar el alcance del *tragen* y del *Austrag* que ponemos a prueba desde la voz del amigo que cada *Dasein bei sich trägt*, podríamos aproximar esta reconciliación a lo que dice Heidegger en otro lugar del *Austrag*. Esta palabra juega un papel muy importante no sólo en ciertos textos ya citados, especialmente *Die Sprache*, sino también en *Identidad y diferencia*⁴³, al final de la *Constitución ontoteológica de la metafísica*. En su sentido corriente, *Austrag* podría dejarse traducir por distribución, arreglo (por ejemplo, el arreglo y la solución de un conflicto). Hemos visto cómo, en *Die Sprache*, Heidegger entendía esta palabra también como el porte/alcance, incluso la gestación y el portar a término de la diferencia tanto como de la intimidad (*Innigkeit*). El traductor francés de *Identidad y diferencia* recuerda que *Austrag*, que traduce por «reconciliación», es asimismo la «traducción etimológica un poco aproximada» de diferencia (*dis-fero = aus-tragen*). Y cita⁴⁴ un texto de Heidegger⁴⁵ precisando que «diferencia (*Unterscheidung*), en tanto que *Differenz*, quiere decir que hay acuerdo permanente (*Austrag*) entre el ser y el ente». He aquí, pues, cómo la diferencia se hace en cierto modo sinónimo de paz, otro nombre para el acuerdo/acorde, la armonía o la conciliación, incluso la reconciliación, ya que Heidegger define asimismo el *Austrag* como «la reconciliación del conflicto» (*Die Versöhnung des Streites*)⁴⁶. En las últimas páginas de la *Constitución onto-teo-lógica de la metafísica* el *Austrag*, como preámbulo, umbral o lugar preliminar (*Vorort*) de la esencia de la diferencia entre el ser y el ente, se hace asimismo el umbral por el que Dios entra en la filosofía. Pero este dios de la filosofía o de la onto-teo-logía es un dios al que el hombre no puede dirigirse: ni por la oración ni por el sacrificio (*Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern*)⁴⁷. Si entiendo bien, el dios al que uno se dirige *más allá* de la onto-teo-logía, el dios que no sería ya el dios de los filósofos y de los sabios, el dios que no sería ya fundamento del ser o *causa sui*, ese dios al que se llama por la oración y que puede oír (*Erhören*), incluso satisfacer la oración, sería un dios al que es posible y sin duda necesario ofrecer un sacrificio.

Estas alusiones explícitas al sacrificio son sin duda bastante escasas y discretas. He señalado tres o cuatro de ellas. Pero orientaban ya una tentativa ulterior y más paciente para percibir mejor lo que Heidegger habrá entendido, sobre-entendido o no, quiero decir no entendido, bajo esta palabra de sacrificio. Para seguirlo hoy por este camino preliminar, he creído deber escuchar a Heidegger, escucharlo escuchar su lengua, debatirse en ésta o jugar con ella. He creído deber

⁴⁰ *Gesamtausgabe*, vol. 39, pp. 123 y ss.

⁴¹ *Ibid.*, p. 245.

⁴² *Ibid.*, p. 241.

⁴³ Trad. de A. Leyte y H. Cortés, Anthropos, Barcelona, 1988.

⁴⁴ *Questions I*, trad. de G. Granel, Gallimard, Paris, 1968, p. 256.

⁴⁵ *Der europäische Nihilismus*, p. 185, en *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen, 1961, p.

⁴⁶ *Questions I*, pp. 256, 299.

⁴⁷ *Identidad y diferencia*, p. 153.

hacerlo hasta un cierto punto, siempre difícil de discernir, ese punto en el que, para entender/oír la singularidad del idioma, se precisa asimismo la pluralidad, incluso la *Auseinandersetzung* de los idiomas. Se precisa más de un oído. Más que un oído. Cuando habla de Hölderlin, Heidegger precisa que es preciso oír (*hören*) cada verso no buscando en él alguna armonía imitativa, alguna pintura de los sonidos (*Klangmalerei*), sino a partir de la «plenitud de su verdad, donde el sonido y el sentido no están todavía desunidos» (*wo Klang und Sinn noch nicht zertrennt sind*)⁴⁸. La traducción corre siempre el riesgo de esta disociación -que es asimismo una guerra y un sacrificio, no pudiendo quizás elegirse más que entre varias cualidades y varios acontecimientos del sacrificio.

El sacrificio de Hölderlin, que los alemanes no han entendido, es a juicio de Heidegger un sacrificio ejemplar. Tras haber recordado que los poetas iniciadores no son escuchados y que están abocados al sacrificio, Heidegger añade: «Hölderlin es un poeta de esta clase» (*Hölderlin ist ein solcher Dichter*). Pero ¿quién habrá entendido/oído a aquel que anuncia a su pueblo que no ha entendido/oído al poeta sacrificado? ¿Qué hace hablando alguien que dice a su pueblo: «No entendéis/oís al poeta sacrificado, no entendéis/oís a aquel que ha dicho: “Pero yo estoy solo” (*Ich aber bin allein*); escuchadle al fin, él es ejemplar. Cesad de sacrificarlo»? El mediador o el intercesor está necesariamente en la misma situación, igualmente ejemplar, que la de aquel que él quiere hacer entender/oír y que, por el momento, es el único en entender/oír. El mediador dice siempre en verdad: «*Ich aber bin allein*» (no me escucháis). ¿Cuándo me escucharéis escuchar a Heráclito, a Hölderlin y a algunos otros? ¿Cuándo dejaréis de sacrificarme? ¿Cuándo escucharéis la voz de ese extraño amigo que vuestro *Dasein* porta cabe sí (*bei sich trägt*), de ese amigo-enemigo que os habla en el corazón de una *Feindseligkeit*, de esa enemistad originaria que nos reúne para siempre para lo bueno y para lo malo?

Por supuesto, reservo para otra ocasión el título inestable y múltiple que habría querido dar a esta lectura: «el sacrificio de Heidegger», no sólo el sacrificio en general, sino el sacrificio *de* Heidegger, lo que él ha pensado o no del sacrificio, del suyo, por ejemplo, ya se haya ofrecido él mismo en él, ya lo ofrezcamos nosotros en sacrificio de nuevo. A buen entendedor...

⁴⁸ *Gesamtausgabe*, vol. 39, p. 240.

El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua

Entrevista de José Méndez realizada en Madrid, tras la intervención de Derrida, el 22 de abril de 1997, en el ciclo «Los intelectuales», *Residencia*, VII-IX, 1997, pp. 3-5.

Hablamos con Jacques Derrida tras su conferencia en la Residencia de Estudiantes, que tenía por título «Estados de la mentira, mentira de Estado. Prolegómenos para una historia de la mentira»... Es usted de origen argelino, tiene nacionalidad francesa y una educación judía. ¿Qué tipo de identidad se genera a partir de esta triple condición?

Es difícil identificarse uno mismo, identificarse con lo *otro*, por tanto. En cierta manera soy muy francés, como ya he explicado en un pequeño libro. Fui educado en Argelia en un medio completamente francófono, un medio de judíos totalmente integrados, de modo que el francés es mi único idioma y me cuesta mucho salir de él, un idioma al que amo y con el que me peleo. Pero al mismo tiempo, naturalmente, por mis orígenes y por el hecho de haber vivido en Argelia -un verdadero país y también una colonia que estaba considerada como un departamento francés- sentía que no era un francés como los otros. Considerando, además, que llegué a Francia con diecinueve años, tengo raíces profundas en Argelia. Todo esto me produjo muchos problemas de identidad y lo he intentado explicar en múltiples ocasiones.

Evidentemente no lo considero como un mal, sino como una provocación para pensar e interpretar la historia y la política, pues no sólo he nacido en Argelia, es que he vivido en Argelia. Cuando yo ya estaba en Francia mi familia seguía en Argelia y, en consecuencia, tuve esa experiencia traumática de la guerra, por lo que me sentía solidario con los argelinos que luchaban por su independencia; pero a la vez pertenecía sociológicamente a los franceses de Argelia. En conjunto todo era una situación dolorosa, difícil de vivir. He atravesado dos guerras. Cuando era niño, entre los 10 y los 14 años, hubo la Segunda Guerra Mundial, durante la cual hubo en Argelia persecuciones contra los judíos, y fui expulsado de la escuela por ser judío. Por lo tanto, esta guerra inicial y la guerra de Argelia fueron experiencias, desde el punto de vista de la identificación nacional y política, muy intensas y dolorosas, pero a la vez ayudan a analizar y pensar, a reflexionar sobre lo que es la identidad nacional, la identidad lingüística. Lo doloroso ha sido al tiempo una especie de suerte, me ha aportado una cierta exterioridad con relación a la tradición francesa y europea, y ha dejado su huella en mi trabajo.

Otra trinidad, en este caso conceptual, se aplicó usted mismo al afirmarse, en su conferencia, como simultáneamente arcaico, moderno y posmoderno. ¿Querría explicar esta concepción del tiempo interno de la persona?

La afirmación según la cual soy a la vez arcaico, moderno y posmoderno es una manera de decir que no pertenecemos únicamente a un tiempo, que tenemos muchas edades y podemos vivir en una anacronía que no es necesariamente negativa. Hay que ser en cierta forma anacrónico para pensar lo contemporáneo. De la misma manera que no siento que pertenezca a Francia, a la «francesidad» ni a la «europeidad», y simplemente mi *pertenencia* es algo que reivindico, tampoco pertenezco sin más a una época.

¿Puede considerarse la ideología como una de las formas de la mentira? ¿Una especie de mentira?

El concepto de ideología tiene una fuerte historia. En la conferencia me referí a las modernas teorías de la mentira, a las cuales presto un gran interés porque plantean la cuestión de la historia de la mentira y de una modernidad política de la mentira, teniendo en cuenta las transformaciones de la técnica, de las imágenes, de los medios de comunicación, etc. Estos teóricos modernos de la mentira me interesan mucho; sin embargo, nunca hacen referencia ni a Heidegger ni a Freud ni a la teoría marxista de la ideología. Y, aunque haya mucho que decir contra el concepto marxista de ideología, es muy interesante en el sentido de que indica el lugar, un lugar problemático, donde la falsificación, la deformación de la verdad no es necesariamente una mentira, no responde simplemente a una intención consciente y voluntaria de deformar la realidad. Existe una deformación que impone sobre gran número de temas una cierta visión de la realidad, una cierta interpretación, pero que no pasa por una intención consciente de mentir. La ideología no es una mentira ni una ilusión, no es tampoco un error; hay, pues, desde el lado marxista, un esfuerzo por pensar algo sobre la ideología, algo que no es un error ni una mentira ni una ilusión, y eso me interesa.

Pienso que necesitamos una nueva categoría de pensamiento, una deformación, una transformación de la realidad que no sea simplemente una mentira. Sin embargo, existe la mentira, y quiero conservar el viejo concepto de mentira. Existe la mentira política: simples mentiras, intencionadas, deliberadas, a través de los grandes medios de comunicación y las grandes máquinas a la vez capitalistas, técnicas e internacionales. También hay una transformación de la realidad y unos efectos ideológicos, digamos, que no son simples errores ni mentiras, y que demandan otras categorías. Desde este punto de vista, no creo que la categoría marxista de ideología sea suficiente; pero, en cualquier caso, define un lugar problemático interesante y creo que es un error negar este ámbito marxista.

La negación del marxismo, en la actualidad, es más que una postura teórica, una convención social, un pacto de silencio. ¿Se puede deducir de sus palabras cierta reivindicación de Marx?

No, no se trata de un regreso a Marx; no es una recuperación de Marx. Es, primero, una protesta contra la precipitación con la cual se ha querido enterrar a Marx y cerrar el libro, el episodio marxista. Pienso que hay que desconfiar de esta euforia neoliberal capitalista que consiste en decir «Marx ha muerto». Es por mi parte un gesto de protesta, pues los intelectuales tienen la responsabilidad de no participar en este funeral jubiloso, eufórico, del capitalismo liberal que está en crisis, que va muy mal y que intenta enterrar a Marx de forma mágica, como un exorcismo mágico. Pero, al mismo

tiempo, no se trata de recuperar a Marx, sino de buscar en la lectura de Marx las exhortaciones revolucionarias, algo que nos ayude a pensar en nuestro tiempo y a comportarnos en nuestro tiempo de otra manera. Es un gesto complicado el mío hacia Marx; por ejemplo, en lo que acabo de decir sobre la ideología: la categoría marxista de ideología es muy compleja, hay en ella una indicación de algo que buscar, una voz. Aunque tampoco se trata de restaurar dogmáticamente el concepto marxista de ideología.

Ese estado de la cuestión, en el área occidental al menos, es la convivencia de numerosos discursos, ninguno dominante, que forman una especie de «cacofonía» ideológica y cultural. ¿Es lo más aceptable?

Nada es *aceptable* nunca. Esto forma parte, desde el punto de vista marxista, de la ideología. Siempre ha habido multiplicidad de discursos. Suponiendo que hubiera una esfera ideológica, la esfera ideológica siempre está hecha de una concurrencia conceptual de muchos discursos. Nunca ha habido una ideología homogénea. Incluso en los estados totalitarios, que tratan de imponer una ideología de este tipo, existen siempre tensiones y conflictos. Incluso desde el punto de vista marxista podemos analizar siempre contradicciones en el interior de la ideología homogénea. Luego, siempre ha habido cacofonías. Hoy se habla de un discurso que propone una ausencia de ideología; en la cacofonía actual hay una voz que dice que no sólo hay cacofonía, sino que es el fin de las ideologías, que no hay ideología... No sé, la palabra ideología la utilizo bastante poco.

Creo que lo que usted llama cacofonía, es decir, un conjunto de discursos discordantes sin ninguno dominante, corresponde a algo que es más grave que una crisis. Que no es sólo una crisis. Una crisis es siempre un momento de crisis patológica que tiende a apaciguarse, mientras que lo que atravesamos es más grave. Y en esta experiencia que es la nuestra hoy, estos discursos diferentes que ha citado intentan suturar esta especie de herida que se ha abierto cuando hablamos del fin del hombre, del fin de la historia, del fin de la ideología, del fin de la metafísica... Ante esa especie de abismo, del vacío tras la muerte del marxismo, intentamos ir muy rápido, ajustar un discurso que venga a tranquilizar, a suturar, pero no creo que eso sea aceptable. Y lo que intento en el mundo de los conceptos es esforzarme por pensar en lo que ocurre.

Entre las virtudes que destacan los críticos en su obra, siempre aparece la condición de inventor de metáforas, de creador de lenguaje. ¿Se considera usted un filósofo escritor?

Aquí hay muchas respuestas para dar. Por un lado, es cierto que en mi formación de adolescente, cuando era muy joven, mi deseo era, en efecto, convertirme en un filósofo escritor, y había modelos para eso. Cuando tenía veinte años, Sartre, Camus y Merleau-Ponty eran modelos de filósofos que a la vez hacían literatura. Era lo que me interesaba, tenía ganas de escribir y de leer. Por otro, no considero que lo que haga ahora sea pura y simplemente filosofía. Lo que denomino *deconstrucción* de la filosofía es una especie de pensamiento -o si se quiere de reflexión- sobre la filosofía, desde un lugar que es un poco exterior a la filosofía. Aunque tenga formación de filósofo y sea profesor de filosofía, no considero que lo que escribo sea *stricto sensu* filosófico.

Además, el discurso teórico tiene también que tener en cuenta la lengua; no debe, no puede ser simplemente un trabajo sobre conceptos extraños a la lengua. El pensamiento es como un espíritu, como un alma, cuyo cuerpo es la lengua. Creo que los conceptos viven en cuerpos lingüísticos, y por ello un acto de pensamiento ha de ser idiomático. Todo esto hace que cuando escribo cosas filosóficas esté muy atento a la manera de escribir, a la forma de tratar el idioma francés. Y en cierta forma tengo la impresión de que escribo algo creativo, si lo consigo, en la medida en que lo escrito esté tan ligado a la lengua francesa que, aunque no se convierta en intraducible, sí resulte muy difícil de traducir.

Esto nos acerca al concepto de pensamiento poético, al pensamiento como acto de creación.

Lo que acabo de decir apuntaba ya en esa dirección. Creo que el pensamiento filosófico, el pensamiento sobre la filosofía -el que me interesa-, es un pensamiento que no es filosófico. El pensamiento ha de ser un acontecimiento, una invención en la lengua y, consecuentemente, ha de ser en cierta medida poético. Un acontecimiento de la lengua es una invención poética. Ahí donde hay acontecimientos de pensamiento hay en ocasiones más poesía que en obras de poetas «patentados». Para mí no existe diferencia -dicho de una forma un poco rápida, por supuesto- entre los pensamientos y la forma de escribir de un poeta. En el fondo, no hay diferencia.

Ahora bien, esto no quiere decir que todo esté en todo, y que todos los textos que me interesen sean a la vez filosóficos. Creo en la diferencia, en las fronteras, incluso si son permeables, entre filosofía y literatura, entre las simpatías del pensamiento filosófico y las simpatías de la poesía. No quiero mezclarlo todo, pero en la raíz de las cosas, y para lo que me interesa, pensar, pensar en la filosofía, y escribir como poeta, vivir como poeta, es lo mismo.

Permítame regresar a su conferencia. Es posible que el tiempo desvele la mentira como tal, pero ¿cómo descubrir al mentiroso en nuestra sociedad mediática en la que la responsabilidad se diluye en la repetición?

Hay que prestar una doble atención. Por un lado, al desarrollo de las técnicas mediáticas: el cambio de *status* de la imagen, los grandes poderes concentrados de la información. Esto hace que ya no se pueda hablar simplemente de la mentira. Ya no se sabe quién es responsable. Hay que prestar atención a los hechos de la técnica que parecen disolver la mentira. Todo esto es cierto. Pero, al mismo tiempo, pienso que no debemos abandonar ni la categoría de la mentira ni la idea de que pueda haber culpabilidad. Hay personas que de manera deliberada, intencionada, calculan la mentira.

La dificultad con la que me he encontrado, y que quise transmitir en la conferencia, es ésta: mantener dos lógicas paralelas. Una es la lógica de la técnica que tiende a disolver la responsabilidad individual. La otra es la necesidad de mantener la vieja categoría de la mentira porque existe todavía gente (en particular, los políticos) que miente, que simplemente miente en el más clásico de los sentidos de la palabra. Y que deben ser juzgados por ello, y se les debe considerar responsables, culpables de esta mentira. Son dos lógicas difíciles de conciliar.

La última aventura política europea parece ser la unidad. ¿Existe un pensamiento sobre Europa paralelo al fenómeno político?

Hoy en día ocurre en filosofía, como en casi todo, un fenómeno de mundialización. Es decir, los filósofos, como los demás, viajan mucho, los libros viajan mucho. Yo, por idioma, soy tan americano como europeo. Si el sentido de su pregunta es si existe un pensamiento que intente reivindicar su europeidad y pensar en Europa, sobre el futuro de Europa, yo diría que sí. Existe un esfuerzo de la mayoría de los filósofos actuales por comprender lo que significa Europa, de dónde viene Europa. Claro está que cada cual tiene su opinión. Un gran peligro filosófico es responder de dónde viene Europa, suponiendo que haya sido una identidad, pero, más aún, vaticinar en qué se va a convertir, cómo hay que ser para ser europeo o antieuropeo. Dicho de otra forma: ¿cuál va a ser el destino de Europa? Es una gran pregunta.

Cuando usted habla de la mentira, como cuando lo hace de la ideología o del lenguaje, quien le escucha tiene la impresión de que busca siempre reductos para la libertad individual. Salidas para una libertad que siente amenazada. ¿Es esto cierto?

Es una pregunta enorme. Voy a darle una respuesta un poco corta y elíptica porque la cuestión de la libertad es una gran pregunta filosófica. Para responder así, rápidamente, lo primero es decir que no es seguro que queramos ser libres. Usted ha vinculado la libertad a la esperanza, como si lo que deseáramos por encima de todo fuera ser libres. No es nada seguro. Yo, por ejemplo, no estoy seguro de querer ser libre, es decir, desapegado. También tengo ganas de estar ligado, de ser requerido, y no sólo libre. Evidentemente, el vínculo, el verdadero vínculo, se toma libremente.

Cuando pienso en la palabra libertad y me interrogo por su genealogía, de dónde viene, tengo la impresión de que la libertad es política, es democracia libre. Pero a la vez quiero ser libre con una libertad que no sea sólo como ciudadano. Quiero ser libre al relacionarme, sin pasar por la libertad política; tener un pensamiento de libertad que no requiera hablar de libertad. Libertad en un poema, en un espacio literario, en una mirada, en la percepción. Libertad de vivir, percibir, disfrutar, antes de que esa libertad se transforme en un asunto político, de derecho. Es la posibilidad para el ciudadano que vive en un espacio de libertad cívica: poder reservar un espacio que no esté saturado por lo político.

Jacques Derrida

1997

Yo - el psicoanálisis*

Traducción de Cristian de Peretti, en DERRIDA, J., *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997, pp. 70-80.

Introduzco aquí -yo- a una traducción.

Esto dice ya bastante acerca de a qué me llevarán ambas vías: a eclipsarme en el umbral a fin de facilitar la lectura que ustedes van a hacer. Escribo en «mi» lengua pero, en el idioma de ustedes, yo debería *introducir*. Dicho de otro modo, y otra vez en «mi» lengua, *presentar* a alguien. Alguien que, en muchos sentidos, todos ellos singulares, no está aquí, aun cuando permanece lo suficientemente próximo y presente como para prescindir de toda introducción.

Se presenta alguien a alguien o a varios y, por deferencia para con los anfitriones e invitado -aquellos que reciben en su lengua y aquel que es introducido-, la cortesía más elemental exige que no nos pongamos en primer plano. Ahora bien, uno se pone en primer plano hasta hacerse indispensable desde el momento en que se multiplican las dificultades de traducción (una a cada paso, desde mi primera palabra) y se pone en un aprieto al intérprete del intérprete, al que debe introducir a su vez, en su propia lengua, al introductor. Parece como si se quisiera prolongar indefinidamente las maniobras dilatorias, distraer la atención, centrarla en uno mismo, acapararla al tiempo que se insiste: esto es lo que me corresponde a mí, al introductor, y a mi estilo, a mi forma de hacer, de decir, de escribir, de interpretar. ¡El desvío vale la pena, créanme, me tomo la libertad de decírselo, se lo aseguro, etc.!

A menos que, la indiscreción una vez asumida, a fin de subrayar la maniobra, yo no me retire más eficazmente tras la lengua llamada y presunta materna, puesto que todo parece volver a ella finalmente -pese a lo que se diga- y proceder de ella.

Ahora bien, ¿no es de esto de lo que aquí se trata? ¿Dónde aquí? Entre *La corteza y el núcleo*.

Pues ya he nombrado, induciéndoles de antemano a pensar en ello, aquello de lo que le oirán hablar seguidamente a Nicolás Abraham: la presencia, el ser-ahí (*fort-da*)¹ o no, la pretendida presencia a sí en la auto-presentación, todos los modos de la introducción o de la hospitalidad conferida en mí, por mí, al extranjero, la introyección o la incorporación, todas las operaciones «dilatorias» (los «medios, por así decir convencionales, implícitamente ofrecidos por todo el contexto cultural, a fin de permitir -salvo en caso de fijación- desvincularse mejor de la madre maternante, al tiempo que se le muestra un apego dilatorio»); de todo esto le oirán hablar seguidamente a Nicolás Abraham, así como de la traducción. Pues es acerca de la traducción de lo que habla simultáneamente, y no sólo cuando utiliza la palabra, de la traducción de una lengua a otra (con palabras extranjeras), e incluso de una lengua a sí misma (con las «mismas» palabras que cambian de pronto de sentido, que desbordan de sentido y desbordan incluso el sentido y que, no obstante, permanecen impasibles, idénticas a sí mismas, imperturbables, haciendo que leamos, en el nuevo código de esta traducción anasémica, lo que hubiera habido que leer en la otra palabra, la misma, antes del psicoanálisis, esa otra lengua que utiliza las mismas palabras imponiéndoles un «cambio semántico radical»). Al hablar simultáneamente de la traducción en todos los sentidos y más allá y más acá del sentido, al traducir simultáneamente el viejo concepto de traducción a la lengua del psicoanálisis, Nicolás Abraham hablará también de la lengua materna y de todo lo que se dice asimismo de la madre, del niño, del falo, de toda esa «pseudología» que somete a tal discurso sobre el Edipo, la castración, el deseo y la ley, etc., a una «teoría infantil».

Pero si Abraham parece *hablar* de estas cosas archi-antiguas, no es sólo a fin de proponer una nueva «exégesis» de las mismas, sino también a fin de descifrar o de desconstruir su sentido y de conducirlos, después, a través de las nuevas vías de la *anasemia* y de la *ansemántica*, a un proceso de antes del sentido y de antes de la presencia. Y también a fin de introducirnos al código que nos permitirá traducir la lengua del psicoanálisis, su nueva lengua que altera radicalmente las palabras, las mismas palabras, las de la lengua corriente, que aún utiliza y que traduce a aquella, a una lengua totalmente otra: luego, entre el texto traductor y el texto traducido nada parecería haber cambiado y, sin embargo, entre ambos ya no habría más que relaciones de homonimia. Pero, como se verá, de una homonimia incomparable a ninguna otra. Se trata, pues, de los conceptos de sentido y de traducción. Y, al hablarnos de la lengua psicoanalítica, de su necesidad de traducirse de otro modo, Abraham proporciona la regla para leer *La corteza y el núcleo*: no se entenderá nada si no se lee este texto como él mismo enseña a leer, teniendo en cuenta la «escandalosa antisemántica», la de «los conceptos des-significados en virtud del contexto psicoanalítico». Este texto debe descifrarse, pues, con ayuda del código que propone y que pertenece a su propia escritura.

Ahora bien, se supone que introduzco -yo- a una traducción, la primera sin duda, al inglés, de un ensayo mayor de Nicolás Abraham. Yo debería, pues, eclipsarme en el umbral y, para facilitar la lectura, limitar los obstáculos de traducción correspondientes a mi escritura o al idioma de mi forma lingüística. De acuerdo. Pero ¿cómo hacer en lo que concierne a la lengua misma?

* Este ensayo fue publicado por primera vez en lengua inglesa como introducción a la traducción inglesa de un artículo de Nicolás Abraham, «L'Écorce et le Noyau», en *Diacritics*, Johns Hopkins University Press, primavera de 1979. El texto francés fue publicado más tarde en *Confrontation* («Les fantômes de la psychanalyse», *Cahiers*, 8 [1982]). Publicado, por último, en *Psyché. Invention de l'autre* París, Galilée, 1987.

¹ El «juego del *fort-da* que ha dado lugar a tantas especulaciones» queda esclarecido a partir del proceso de la introyección en un notable manuscrito inédito de 1963, El «crimen» de la introyección, ahora accesible en *L'Écorce et le Noyau* (cfr., por ejemplo, p. 128 del volumen del mismo título. París, Aubier-Flamma rion, 1978).

Moi («yo-me-mí»), por ejemplo.

Se trata, como siempre ocurre con las lenguas, de la alianza de un límite con una posibilidad.

En francés, a diferencia del *Ich* alemán y del *I* inglés, *moi* le va como un guante al sujeto que dice *je* («yo») «*moi, je dis, traduis, introduis, conduis...* etc.», «yo, digo, traduzco, introduzco, conduzco... etc.») y al que se toma, se deja o se hace tomar como si fuera un objeto (*prends-moi, par exemple comme je suis*, «tómame, por ejemplo como soy», o *traduis-moi, conduis-moi, introduis-moi...* etc., «tradúceme, condúceme, introdúceme... etc.»). Un guante a través del cual, incluso, yo *me* toco, o los dedos, *como* si yo estuviera a *mí* mismo presente en el contacto. Pero, en francés, *je-me* («yo-me») puede declinarse de otro modo: por ejemplo *je me souviens* («yo me acuerdo»), *je me moque* («yo me burlo»), *je me fais plaisir* («yo me doy gusto»), etc.

La apariencia de este «como si» no es un fenómeno entre otros. «Entre el “yo” y el “me”», el capítulo así titulado establece un «hiato», aquel que, al separar «yo» y «me», escapa a la reflexividad fenomenológica, a la autoridad de la presencia a sí y a todo lo que ella rige. Este hiato de la no-presencia a sí condiciona el sentido que la fenomenología convierte en su tema, pero él mismo no es ni un sentido ni una presencia. «El ámbito del psicoanálisis, por su parte, se sitúa precisamente sobre ese terreno de *impensado* de la fenomenología.» Si cito esta frase no es sólo con vistas a subrayar una etapa esencial en el trayecto del texto, el momento en el que no queda más remedio que preguntarse: «¿cómo incluir en un discurso, cualquiera que éste sea, aquello mismo que, por ser su condición, le escaparía por esencia?». Y justo después: «Si la no-presencia, núcleo y razón última de todo discurso, se hace habla ¿acaso puede -o debe- hacerse entender/oir en y por la presencia a sí? De tal modo aparece la paradójica situación inherente a la problemática psicoanalítica». La cuestión atañe, en efecto, a la traducción, a la transposición en un discurso de su propia condición. Esto resulta ya muy difícil de pensar dado que este discurso, que traduce así su propia condición, aún estará condicionado y fallará en esta medida tanto a su fin como a su comienzo. Pero dicha traducción será aún más extraña: habrá de traducir a discurso aquello que «le escaparía por esencia», a saber, un no-discurso, dicho de otro modo, algo intraducible. E imprevisible. Eso imprevisible que, por medio del discurso, hay que traducir a presencia sin traicionar nada de esta estructura, Abraham lo denomina «núcleo». ¿Por qué? Demos a la pregunta tiempo para asentarse.

Si he citado esta frase, es también para recordar que el *hiato* reproduce asimismo necesariamente un intervalo, el momento de un salto en el trayecto de Nicolás Abraham mismo. De él mismo, es decir, en la relación consigo mismo, el *yo-me* de su propia investigación: en primer lugar, tan lejos como era posible, una aproximación original que compagina las cuestiones de tipo psicoanalítico y de tipo fenomenológico en un campo en el que no se han aventurado ni los fenomenólogos ni los psicoanalistas. Todos los ensayos anteriores a 1968, fecha de *La corteza y el núcleo*, conservan una huella aún muy productiva. Pienso, sobre todo, en las *Reflexiones fenomenológicas sobre las implicaciones estructurales y genéticas del psicoanálisis* (1959) y en *El símbolo o el más-allá del fenómeno* (1961). Todos estos textos están ahora recogidos en el volumen que lleva por título *La corteza y el núcleo* (1978). En dicho volumen, aquellos rodean o envuelven el ensayo de 1968 (al que podríamos llamar homónimo) y permitirían ver, si se adoptase una perspectiva teleológica, cómo se anuncian, desde los primeros ensayos, todas las transformaciones por venir. Y no resultaría injustificado. Pero, hacia 1968, la necesidad de una *quiebra*, espacio a la vez de juego y de articulación, marca una nueva relación del psicoanálisis con la fenomenología, una nueva «lógica» y una nueva «estructura» de dicha relación. Éstas afectarán tanto a la idea de sistema estructural como a los cánones de lo «lógico» en general. Tenemos un indicio explícito de ello al final del ensayo de 1968, cuando se acaba de demostrar que los «conceptos claves del psicoanálisis» «no se pliegan a las normas de la lógica formal: no se refieren a ningún objeto ni colección de objetos, no poseen, en sentido estricto, ni extensión ni comprensión».

En 1968, pues, nuevo punto de partida, nuevo programa de investigación. Pero el recorrido anterior habrá sido indispensable. Ninguna lectura podrá prescindir, en adelante, de estas premisas.

A pesar de toda la fecundidad, a pesar del rigor del cuestionamiento fenomenológico, se impone una ruptura y ésta es rotunda o, más bien, un extraño cambio generalizado, la conversión de una «conversión que lo trastoca todo». Una nota del capítulo «Entre el “yo” y el “me”» sitúa el «contrasentido» de Husserl «respecto al Inconsciente». El tipo de contrasentido es esencial y hace legible el hiato que nos interesa: Husserl entendió el Inconsciente a partir de la *experiencia*, del *sentido*, de la *presencia* como «el olvido de experiencias en otro tiempo conscientes». Será preciso pensar el Inconsciente sustrayéndolo a aquello mismo que él hace posible, a toda esa axiomática fenomenológica del sentido y de la presencia.

La frontera, harto singular, en efecto, puesto que va a dividir dos territorios absolutamente heterogéneos, pasa, a partir de ese momento, entre dos tipos de «conversión semántica». Aquella, que opera en el interior del sentido para hacer que éste aparezca y conservarlo, se marca en la traducción discursiva por medio de las comillas fenomenológicas: la misma palabra, la de la lengua corriente, una vez entrecomillada, designa el sentido intencional puesto en evidencia por la reducción fenomenológica y por todos los procedimientos que la acompañan. La otra conversión, aquella que el psicoanálisis opera, es absolutamente distinta de la anterior. La supone en un cierto sentido, ya que no se la puede entender de hecho sin haber ido, de la forma más consecuente posible, hasta el final del proyecto fenomenológico (y, desde este punto de vista también, la gestión de Nicolás Abraham me parece de una necesidad ejemplar). Pero, inversamente, permite acceder a aquello que condiciona la fenomenalidad del sentido desde una instancia a-semántica. El origen del sentido no es aquí un sentido originario sino pre-originario, si cabe decir. Si cabe decir, y para decirlo, el discurso psicoanalítico, que aún utiliza las mismas palabras -las de la lengua corriente y las de la fenomenología entrecomilladas-, las cita una vez más para decir algo totalmente otro, y algo otro que el sentido. Es esta segunda conversión la que señalan las mayúsculas con las que los traductores franceses han dotado a las nociones metapsicológicas; y es de nuevo un fenómeno de traducción el que sirve aquí de indicio revelador a Abraham. Podemos reconocer la singularidad de lo que aquí se llama traducción: ella puede operar ya en el interior de la *misma* lengua, en el sentido lingüístico de la identidad. En el

interior del mismo sistema lingüístico, en francés, por ejemplo, la misma palabra, por ejemplo, «placer» (*plaisir*), puede traducirse como a sí misma y, sin «cambiar» verdaderamente de sentido, pasar a otra lengua, la misma en la que, no obstante, la alteración habrá sido total, ya sea que, en la lengua fenomenológica y entre comillas, la «misma» palabra funciona de otra manera que en la lengua «natural» aunque revele su sentido noético-noemático, ya sea que, en la lengua psicoanalítica, dicha suspensión misma queda suspendida y que la misma palabra se encuentra traducida a un código en donde ya no tiene sentido, en donde, haciendo, por ejemplo, posible lo que se siente como o lo que se entiende por placer, placer no signifique ya «lo que se experimenta» (en *Más allá del principio del placer*, Freud habla de un placer vivido como sufrimiento, y habrá sido preciso sacar la consecuencia rigurosa de una afirmación que resulta tan escandalosamente insostenible para la lógica clásica, para la filosofía, para el sentido común y también para la fenomenología). Pasar de la palabra placer en la lengua corriente al «placer» del discurso fenomenológico y, seguidamente, al «Placer» de la teoría psicoanalítica es proceder a unas traducciones insólitas. Por supuesto, se trata de traducciones dado que se pasa de una lengua a otra y es una cierta identidad (o no-alteración semántica) la que efectúa dicho trayecto, la que se deja *transponer o transportar*. Pero ésta es la única «analogía» con lo que se denomina corriente o fenomenológicamente «traducción». Y toda la dificultad reside en esta «analogía», palabra que también habrá que someter a la transformación anasémica. En efecto, la «traducción» en cuestión no pasa verdaderamente de una lengua natural a la otra: la misma palabra (placer) es la que uno reconoce en los tres casos. No sería falso decir que se trata de un homónimo, pero el efecto de este «homónimo» no consiste en designar, con su misma forma, sentidos diferentes. No son sentidos diferentes como tampoco son sentidos idénticos, ni siquiera análogos, y si las tres palabras escritas de forma diferente (placer, «placer», Placer) no son homónimos, menos aún son sinónimos. La última de dichas palabras excede el orden del sentido, de la presencia y de la significación y «esta des-significación psicoanalítica *precede* a la posibilidad misma de la colisión de los sentidos». Precesión que debe entenderse también, diré que debe incluso traducirse, según la relación de anasemia. Ésta se retrotrae a la fuente y aún más allá, a la fuente pre-originaria y pre-semántica del sentido. La traducción anasémica no concierne a intercambios entre significaciones, entre significantes y significados, sino a intercambios entre el orden de la significación y aquello que, haciéndola posible, debe traducirse asimismo en la lengua *de* lo que ésta hace posible, debe ser retomada en ella, reinvertida, re-interpretada. Esta necesidad es la que señalan las mayúsculas de la metapsicología traducida al francés.

¿Qué es, pues, la anasemia? Y la «figura» que habrá parecido más «apropiada» para traducir su necesidad, ¿es una «figura»? y ¿qué es lo que legitima su «propiedad»?

Debería detenerme aquí, y dejar que, ahora, trabaje el traductor y que ustedes lean.

No obstante, quisiera añadir algo.

Introduzco aquí -yo- a una traducción y, por consiguiente, con esta sola dificultad, ya -decir *moi* en todas las lenguas- introduzco al psicoanálisis en persona.

¿Cómo presentar el psicoanálisis en persona? Para ello sería preciso que el psicoanálisis pudiera, de algún modo, presentarse a sí mismo. ¿Lo ha hecho alguna vez? ¿Ha dicho alguna vez «yo»? ¿«Yo, el psicoanálisis»? Decir «yo» y decir «el yo», sabemos que no es lo mismo. Y se puede decir «yo» sin decirlo, sin decirlo en todas las lenguas y según todos los códigos. Y yo ¿no es siempre una especie de homónimo? Sin duda, algo que identificamos como *el* psicoanálisis ha dicho «el yo». Lo habrá identificado, definido, situado..., y descentrado Pero el movimiento que asigna un lugar dentro de una tópica no escapa forzosamente, al menos no sin más, a la jurisdicción de esa tópica. No por presentarse como el sujeto reflexivo, crítico, autorizado, nombrado de un «movimiento», de una «causa», de un discurso «teórico», de una «práctica», de una «institución» multinacional que comercia mejor o peor con él, quedaría *el* psicoanálisis sustraído, *a priori*, a las leyes de estructura y, sobre todo, a la tópica cuya hipótesis habrá conformado. ¿Por qué no hablar, por ejemplo, de un «yo» del psicoanálisis? Y ¿por qué no reconocer que, en él, están actuando las leyes de la metapsicología? Hay que reconocer el repliegue de esta estructura, aun cuando, a primera vista, parezca formarse según una simple analogía: al igual que el psicoanálisis se propone enseñarnos que, además del *Ello* y del *Superyo*, hay un *Yo*, también el psicoanálisis, en cuanto estructura psíquica de una identidad colectiva, comporta instancias que pueden denominarse *Ello*, *Superyo* y *Yo*. Lejos de hacer que derivemos hacia un analogismo vago, la figura de esta relación nos dirá quizá mucho más acerca de los términos de la relación analógica de lo que lo haría la simple inspección interna de su contenido. El *Yo* del psicoanálisis es quizá una mala introducción al Yo del que habla el psicoanálisis: ¿qué ha de ser un Yo si algo como el psicoanálisis puede decir: Yo?

El gesto inaugural de Nicolás Abraham en este ámbito consiste, en mi opinión, en volver a aplicar a un *corpus*, cualquiera que éste sea, la ley que constituye su objeto, así como en analizar las condiciones y las consecuencias de esta operación singular. Inaugura porque *abre* el ensayo a la traducción a la que yo estoy *dado por supuesto* -como se dice en inglés- introducir: introduce a ella. Es inaugural asimismo por la problemática que pone en marcha.

Con el aparente pretexto del *Vocabulario del psicoanálisis* de J. Laplanche y J.B. Pontalis, pero apuntando en verdad más allá y a otra cosa, Abraham plantea, en efecto, la cuestión del «derecho» y de la «autoridad» de semejante *corpus juris* que pretende poseer «fuerza de ley» en lo que concierne a los «estatutos de la “cosa” psicoanalítica». Y Abraham añade una precisión esencial: «de la -cosa- psicoanalítica tanto en sus relaciones con el mundo exterior como en su relación consigo misma». Esta *doble* relación es esencial por cuanto que autoriza la «comparación» y la «imagen» que, después, jugarán un papel importante en la organización. La figura *corteza-núcleo*, en el origen de toda traducción figurativa, de toda simbolización y de toda figuración, no será un dispositivo trópico o tópico entre otros. Antes bien, se anticipa como una «imagen» o como una «comparación»:

He aquí, por consiguiente, una realización que, para todo el psicoanálisis, está llamada a desempeñar las funciones de esa instancia a la que Freud ha conferido la prestigiosa designación de Yo. Ahora bien, al referirnos con esta comparación a la teoría freudiana misma, queremos evocar esa imagen del Yo que lucha en dos frentes: en el

exterior, moderando las cargas y los ataques; en el interior, canalizando los impulsos excesivos e incongruentes. Freud ha concebido esta instancia como una capa protectora, ectodermo, córtex cerebral, **corteza**. Este papel cortical de doble protección, hacia el interior y hacia el exterior, será fácilmente reconocido por el Vocabulario, papel que -como es comprensible- va siempre acompañado de un cierto enmascaramiento de aquello mismo que ha de ser salvaguardado. Aunque en la corteza queda la marca de aquello que ella pone a resguardo, de aquello que, disimulado por ella, en ella se descubre. Y, si el núcleo mismo del psicoanálisis no tiene por qué manifestarse en las páginas del Vocabulario, ello no impide que su acción, oculta e inaprehensible, quede patente a cada paso por su resistencia a plegarse a una sistemática enciclopédica.

El núcleo del psicoanálisis: lo que él mismo ha designado, con palabras de Freud, como el «núcleo del ser», el Inconsciente y su «propio» núcleo, su «*propio*» Inconsciente. Escribo en cursiva «propio» y lo dejo entre comillas: aquí ya nada es propio, ni en el sentido de la propiedad como pertenencia (una parte del núcleo, al menos, no corresponde a ningún Yo), ni en el sentido de la propiedad de una figura, en el sentido del sentido propio (la «figura» de «la corteza y el núcleo», desde el momento en que se la entiende por anasemia, no funciona como ninguna otra; figura a título de esas «figuras nuevas, ausentes en los tratados de retórica»).

Esta extraña figura sin figura, la corteza-y-el-núcleo, acaba de tener lugar, de hallar su sitio, de anunciar su título: éste es doble y doblemente **analógico**. 1) La «comparación», entre el **corpus juris**, el discurso, el aparato teórico, la ley del concepto, etc., esto es, entre el **Vocabulario** razonado, por una parte, y el Yo del psicoanálisis, por otra parte. 2) La «imagen»: el Yo -del que habla el psicoanálisis- parece luchar en dos frentes, asegurar una doble protección, interna y externa. Se parece a una **corteza**. Es preciso añadir, al menos, un tercer título oculto como un núcleo bajo la corteza de esta última imagen (y esta singular figura está abriendo ya su «propio» abismo, puesto que se comporta con respecto a sí misma como una corteza que resguarda, protege, oculta otra figura de la corteza y el núcleo que, a su vez, etc.): el «córtex cerebral» o el ectodermo evocado por Freud ya era una «imagen» tomada del registro «natural», recogida como una fruta.

Pero, y no sólo debido a su carácter abisal, la «corteza-y-el-núcleo» va a exceder muy pronto todo límite y a medirse a toda posible baza; podría decirse que va a cubrir la **totalidad del campo** si esta última figura no implicase una teoría de la superficie y de la totalidad que, como enseguida se verá, pierde aquí toda pertinencia.

Uno se preguntará: ¿cuál es la relación entre esta estructura «corteza-núcleo» y la «conversión» que propugna Abraham? ¿Cómo introduce aquella a ese «cambio semántico radical», a esa «escandalosa antisemántica» que marcarían el advenimiento del lenguaje psicoanalítico? ¿No es la «corteza-y-el-núcleo» una figura trópica y tópica entre otras, un dispositivo muy particular que sería abusivo generalizar para conferirle tantos poderes? ¿No podría llevarse a cabo la misma operación a partir de otra estructura trópica y tópica? Estas preguntas y otras cuantas del mismo tipo serían quizá legítimas hasta cierto punto. ¿Cuál sería este punto?

Hay un punto y un momento en que la imagen, la comparación, la analogía cesan. La «corteza-y-el-núcleo» se parece y no se parece ya a su procedencia «natural». La semejanza, que remitía a la fruta y a las leyes del espacio natural u «objetivo», se interrumpe. En la fruta, el hueso (núcleo) puede convertirse, a su vez, en una superficie accesible. En la «figura», esta vez no llega nunca.

En un determinado punto, en un determinado momento, se impone una disimetría entre los dos espacios de esa estructura, entre la superficie de la corteza y la profundidad del núcleo, espacios que, en el fondo, no pertenecen ya al mismo elemento y resultan inconmensurables dentro de la relación misma que no dejan de mantener. El núcleo, por estructura, no puede nunca salir a la superficie. «Este núcleo», no el hueso de la fruta tal como se me puede presentar, a mí, que lo cojo con la mano y lo exhibo después de haberle quitado la corteza, etc. A mí, a quien puede mostrársele un hueso y, para que un hueso pueda mostrármelo, yo, por mi parte, sigo siendo la corteza de un núcleo inaccesible. Esta disimetría no sólo prescribe un cambio de régimen semántico, diré, más bien, textual, levantando acta de este modo de que, asimismo, dicha disimetría prescribe al mismo tiempo, en contrapartida, otra ley de interpretación de la «figura» (la corteza y el núcleo) que la habría provocado.

Precisemos el sentido (ya sin sentido) de esta disimetría. El núcleo no es una superficie disimulada que, una vez atravesada la corteza, podría aparecer. Es inaccesible y, por consiguiente, aquello que lo marca de no-presencia absoluta pasa el límite del sentido, de lo que siempre ha unido el sentido a la presentabilidad. La inaccesibilidad del núcleo impresentable (que escapa a las leyes de la presencia misma), intocable y no significable -si no es por medio del símbolo y de la anasemia-, es la premisa, a su vez impresentable, de esta insólita teoría de la traducción. Será preciso, habrá sido preciso traducir lo impresentable al discurso de la presencia, lo no significable al orden de la significación. Una mutación tiene lugar en este cambio de orden y la heterogeneidad absoluta de los dos espacios (traducido y traductor) deja en la traducción la marca de una transmutación. En general, se admite que la traducción opera del sentido al sentido, por medio de otra lengua o de otro código. Aquí, la traducción anasémica, que se ocupa del origen asemántico del sentido como fuente impresentable de la presencia, ha de obligar a la lengua a decir las condiciones del lenguaje no específicas del mismo. Y puede hacerlo, de ahí lo más extraño, a veces en la «misma» lengua, en el mismo corpus del léxico (por ejemplo: placer, «placer», Placer). El placer que Nicolás Abraham halló, toda su vida, en traducir sobre todo a algunos poetas (Babits, G.M. Hopkins, Shakespeare², etc.) y en meditar acerca de la traducción, lo comprenderemos y lo compartiremos mejor si nos trasladamos, si nos traducimos nosotros mismos a lo que él nos dice de la anasemia y del símbolo, y si leemos retrotrayendo a su texto sus propios protocolos de lectura. Así también, y como ejemplo ejemplar, la

² Cfr. por ejemplo, «El fantasma de Hamlet o el VI acto», precedido de «El entreacto de la “verdad”» en *L'Écorce et le Noyau* (*Anasémies* II) (ed. cit.). Este volumen lleva, a modo de exergero, un texto extraído de *El eco de plomo y el eco de oro*, traducido por Abraham de G.M. Hopkins. El exergero de *El verbario del Hombre de los lobos* era una traducción de Babits. El tomo III de *Anasémias* se titula *Jonás*, traducción y comentario psicoanalítico del *Libro de Jonás* de Mihaly Babits. Y el tomo V: *Poesías mimadas*, traducciones de poetas Húngaros, alemanes, ingleses...

«figura» corteza-núcleo debería ser leída según la nueva regla, anasémica y simbólica, a la que, por otra parte, ella nos había introducido. Es preciso convertir y retrotraer a ella la ley que ella había hecho legible. Al hacer esto, no se accede a nada que sea presente, más allá de la corteza y de su figura. Más allá de la corteza (es) «la no-presencia, núcleo y razón última de todo discurso», lo «intocable nucleico de la no-presencia». Los «mensajes» mismos que el texto nos hace llegar deben ser reinterpretados a partir de los nuevos «conceptos» (anasémico y simbólico) del envío, de la emisión, de la misión o de la misiva. El símbolo freudiano del «mensajero», o del «representante» sobre todo, debe ser sometido a la misma reinterpretación («Se ha visto cómo [...] el procedimiento anasémico de Freud crea, gracias a lo Somato-Psíquico, el símbolo del mensajero y, más adelante, comprenderemos que es capaz de revelar el carácter simbólico del mensaje mismo. En virtud de su estructura semántica, el concepto del mensajero es un símbolo en tanto que alude a lo incognoscible por medio de lo desconocido, cuando sólo está dada la relación entre los términos. En último análisis, todos los conceptos psicoanalíticos auténticos se reducen a estas dos estructuras, por otra parte complementarias: símbolo y anasemia»). El valor mismo de autenticidad, en mi opinión («conceptos auténticos»), no saldrá indemne, en su sentido corriente, de esta transmutación.

Traducir de otro modo el concepto de traducción, traducirlo en sí mismo fuera de sí mismo. La heterogeneidad absoluta, marcada por el «fuera de sí mismo» que lleva más allá y más acá del sentido, debe, a su vez, ser traducida, anasémicamente, al «en sí mismo». «Traducción» conserva una relación simbólica y anasémica con la traducción, con lo que se denomina «traducción». Y, si insisto, no es sólo para marcar y subrayar lo que se dice y se hace aquí mismo, a saber que se lee la traducción de un texto que se esfuerza, a su vez, en traducir otro texto. Es también porque este último, el primero, el que firma Nicolás Abraham, es arrastrado ya por la misma temática. Una temática sin tema puesto que el tema nuclear no es jamás un tema, dicho de otro modo un objeto presente a la conciencia atenta, puesto ahí a la vista. El «tema» de la «traducción» da, no obstante, todos los signos de su presencia y bajo su nombre, bajo sus homónimos en todo caso, en *La corteza y el núcleo*. Regularmente, ya se trate de la «vocación de la metapsicología» («Ésta ha de *traducir* [la cursiva es de J.D.] los fenómenos de la conciencia [auto- o hetero-percepción, representación o afecto, acto, razonamiento o juicio de valor] a la lengua de una simbólica rigurosa que revela las subyacentes relaciones concretas que conjugan, en cada caso particular, ambos polos anasémicos: Núcleo y Envoltorio. Entre dichas relaciones existen formaciones típicas o universales. Nos detendremos aquí en una de ellas dado, además, que constituye el eje tanto de la cura analítica como de las elaboraciones teóricas y técnicas que de ella derivan»), ya se trate, precisamente, de la formación *mítica o poética*, cada vez es preciso aprender a desconfiar de una cierta ingenuidad traductora y a traducir de otro modo: «El torpe pretende *traducir* [la cursiva es de J.D.] y parafrasear el símbolo literario y, de esa forma, acaba con él irremediamente». Y, más adelante: «Este modo de ver se impone aún más cuando el mito es considerado ejemplar de una situación metapsicológica. Harto ingenuo sería aquel que lo tomase al pie de la letra y lo *transpusiera* [la cursiva es de J.D.] pura y simplemente al ámbito del Inconsciente. Y, sin duda, los mitos corresponden a numerosas y variadas “historias” que se “relatan” en los confines del Núcleo».

Un cierto «trans-» asegura el paso en dirección a o procedente del Núcleo a través de la traducción, las *transposiciones* trópicas según unas «figuras nuevas, ausentes de los tratados de retórica», todas las *transferencias* anasémicas. En su relación con el Núcleo impresentable y que no aparece, aquel apunta a esa *trasfenomenalidad* cuyo concepto había sido establecido ya en *El símbolo o más allá del fenómeno* (inédito de 1961, recogido en el volumen *Anasemias II* titulado *La corteza y el núcleo*. Habrá, pues, que remitirse al comienzo de dicha obra).

En 1968, la interpretación anasémica recae ciertamente, en primer lugar, sobre temáticas freudianas y post-freudianas: la metapsicología, el «pansexualismo» de Freud que sería «el -anasémico- del Núcleo», ese «Sexo nucleico» que no tendría «ninguna relación con la diferencia de los sexos» y del que Freud habría dicho, «por anasemia también, que es de esencia viril» (éste es, en mi opinión, uno de los pasajes más provocativos y más enigmáticos del ensayo), ciertas elaboraciones posteriores a Freud y cuyas «dependencias» e «implicaciones» precisa Abraham («pseudología infantil», «teoría infantil», «inmovilismo» y «moralismo», etc.). Otras tantas vías abiertas a un desciframiento histórico e institucional del ámbito psicoanalítico. Y también, por consiguiente, de las formas de introyección, de recepción o de asimilación, de desvío, de rechazo o de incorporación que puede reservar a semejantes investigaciones.

Porque esa interpretación anasémica recae también, podríamos decir, sobre sí misma. Se traduce y exige ser leída según los protocolos que ella misma constituye o realiza. Lo que se dice aquí, en 1968, de la anasemia, del símbolo, de la duplicidad de la huella, prescribe, retrospectivamente y por anticipación, un determinado tipo de lectura de la corteza y el núcleo de *La corteza y el Núcleo*. Todos los textos anteriores y todos los textos posteriores a 1968 se hallan, en cierto modo, envueltos ahí, entre la corteza y el núcleo. Es a esa lectura -que exige mucho tiempo y trabajo- a la que quiero incitar aquí. Naturalmente, no se trata sólo de leer sino, en el sentido más laborioso del término, de traducir.

¿Cómo habría introducido -yo- a una traducción? Quizá se esperase de mí que hubiese respondido, al menos, a dos expectativas. En primer lugar, que hubiese «situado» el ensayo de 1968 dentro de la obra de Nicolás Abraham. El caso es que ocupa, cronológicamente, un lugar intermedio entre las primeras investigaciones de 1961 y las teorizaciones más célebres (la incorporación y la introyección, la criptoforía, el efecto de «fantasma», etc.) ahora accesibles en *Anasemias I (El verbario del Hombre de los lobos)* (1976) y en los capítulos II a IV de *Anasemias II (La corteza y el núcleo)* (1978). Pero una localización cronológica siempre es insuficiente y el trabajo de Abraham, emprendido en colaboración con María Torok, prosigue. Las próximas publicaciones de María Torok nos ofrecerán, asimismo, otras cuantas razones más para que lo consideremos abierto a la más asombrosa fecundidad. Por consiguiente, no he podido «situar»: ¿cómo situar aquello que está demasiado cercano y que no deja de tener lugar, aquí, en otra parte, allí, ayer, hoy, mañana? Se esperaba también de mí, quizá que dijese cómo había que traducir esta nueva traducción. Para hacerlo, no he podido más que añadir otra más y, en suma, para decirles: ahora les toca a ustedes traducir. Y hay que leerlo todo, traducirlo todo, esto no hace más que empezar.

Una última palabra antes de retirarme del umbral. Citando a Freud, Abraham habla aquí de un «territorio extraño, interno». Y es sabido que la «cripta», cuyo nuevo concepto propondrá con María Torok, tiene su lugar en el *Yo*. Se aloja, cual «falso inconsciente», cual prótesis de un «inconsciente artificial», en el interior del yo exfoliado. Forma, al igual que toda corteza, un doble frente. Ahora bien, puesto que hemos hablado aquí, como de una dificultad de traducción, en suma, de la homonimia de los «yo» y de la singular locución «el Yo *del* psicoanálisis», la cuestión se habrá planteado por sí misma: ¿y si hubiera algo de la cripta o del fantasma en el Yo del psicoanálisis? Si digo que la cuestión habrá quedado planteada, por sí misma, como piedra angular, no es con intención de presuponer el saber de lo que quiere decir «piedra».

Ni con intención de decidir con qué entonación dirán ustedes en la falsa intimidad de las múltiples declinaciones del *Yo-me*: Yo -el psicoanálisis- ya saben ustedes...

Jacques Derrida

El tiempo de una tesis: puntuaciones¹

Traducción de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 11-22.

¿Debería hablarse de una época de la tesis? ¿De una tesis que requeriría tiempo, mucho tiempo, o de una tesis a la que le habría pasado su tiempo...? En una palabra, ¿hay un tiempo de la tesis? E incluso, debería hablarse de una edad de la tesis, o de una edad para la tesis?

Permítanme que empiece susurrando una de esas confidencias de las que no voy a abusar: jamás me he sentido tan joven y, a la vez, tan viejo. A la vez, en el mismo instante, y se trata del mismo sentimiento, como si dos historias y dos tiempos, dos ritmos, se entregasen a una especie de altercado dentro del mismo sentimiento de sí, en una especie de anacronía de sí, de anacronía en sí. Así me explico, por una parte, un cierto trastorno de la identidad. Por cierto que esto no me resulta totalmente desconocido, y no me estoy quejando siempre por eso, pero he aquí que acaba de agravarse de una forma brutal, y este arrebato casi me deja sin voz.

Entre la juventud y la vejez, la una y la otra, ni la una ni la otra, una indecisión de la edad es como un malestar de la instalación, una inestabilidad, no diré un trastorno de la estabilidad, de la estancia, de la estación, de la tesis o de la postura, sino de la pausa en la vida más o menos bien ordenada de un universitario, un final y un comienzo que no coinciden, y en el que entra en juego, sin duda, además, una cierta separación alternativa entre el goce y la fecundidad.

Esta anacronía (me refiero evidentemente a la mía) tiene un gusto muy familiar para mí, como si siempre se me hubiese dado cita con lo que, ante todo, debía, muy puntualmente, no llegar jamás a su hora. Demasiado pronto o demasiado tarde.

Desde hace demasiado tiempo me he preparado para la escena en la que comparezco aquí para una defensa de la tesis: sin duda la he premeditado, después aplazado, finalmente excluido, desde hace demasiado tiempo excluido como para que en el día en que, gracias a ustedes esa escena tiene lugar, ésta no mantenga para mí un carácter de irrealidad un poco fantástica, una especie de improbabilidad, de imprevisibilidad, incluso de improvisación.

Hace ahora casi 25 años emprendí la preparación de una tesis. Era apenas una decisión, me limitaba a seguir entonces el movimiento que se podía considerar poco más o menos natural, y que era cuando menos clásico, clasificable, típico de quienes se encontraban en una situación social muy determinada, al salir de la École Normale y después de la «agregación».

Pero estos 25 años han sido bastante singulares. No me refiero aquí a mi modesta historia personal, ni a todas las trayectorias que me han llevado primeramente a alejarme de aquella primera decisión, después incluso a ponerla deliberadamente en cuestión, deliberadamente, y, creía yo con toda sinceridad, definitivamente, para, finalmente, hacer muy poco tiempo, asumir el riesgo de otra valoración, de otro análisis en un contexto que, con razón o sin ella, he considerado bastante diferente.

Al decir que estos 25 años han sido singulares, no estoy pensando, pues, en primer lugar, en esa historia personal, ni siquiera en el camino de mi trabajo, suponiendo que se pueda inverosímilmente aislarlo del medio por el que ha avanzado, mediante un juego de intercambios, de semejanzas, de afinidades, de influencias como suele decirse, pero también y cada vez más, de separaciones y de marginalización, en un aislamiento creciente y a veces abrupto, ya se trate de los contenidos, de las posiciones, digamos precisamente de las «tesis», o bien se trate sobre todo de las maneras de hacer, de las prácticas socio-institucionales, del estilo en la escritura como también -y cueste lo que cueste, que hoy en día es mucho- en las relaciones con el medio universitario, con las representaciones culturales, políticas, editoriales, periodísticas, ahí donde se emplazan hoy en día, me parece, algunas de las responsabilidades más graves, más agudas, también más oscuras de un intelectual.

No, no es en mí en quien estoy pensando al hacer alusión a la trayectoria de estos 25 años, sino más bien en una secuencia muy señalable dentro de la historia de la filosofía francesa y de la institución filosófica francesa. No voy a tener aquí los medios, y no es éste el lugar, para analizar esa secuencia. Pero como, por motivos que no dependen sólo del tiempo limitado de que dispongo, no es tampoco cuestión de reunir los trabajos que les han sido sometidos a su consideración en lo que sería una presentación en forma de conclusiones o de tesis; como, por otra parte, no quiero limitar con una introducción demasiado larga la discusión que deberá venir a continuación, he pensado que podría quizás aventurar algunas proposiciones fragmentarias y preliminares designar algunos puntos de referencia entre los más visibles a propósito de las intersecciones entre aquella secuencia histórica y ciertos movimientos o motivos que me han atraído, retenido o desplazado dentro de los límites de mi trabajo.

Así, hacia 1957, *registré*, como suele decirse, un primer tema de tesis. Lo titulé entonces «La idealidad del objeto literario». Actualmente ese título parece extraño. En un grado menor, ya lo era entonces, y voy a explicarme al respecto en un instante. Recibió la aprobación de Jean Hyppolite, quien debía dirigir esta tesis, cosa que hizo cosa que hizo sin hacerlo, es decir, como sabía hacerlo, como, a mi juicio, fue uno de los muy pocos en saber hacerlo, como espíritu libre, liberal, siempre abierto, atento a lo que no era o no era todavía inteligible, siempre preocupado por no ejercer ninguna

¹ Este texto fue presentado en la sesión de defensa de la tesis, basada en las obras publicadas, que tuvo lugar en la Universidad de la Sorbonne, el 2 de junio de 1980, ante un tribunal formado por los profesores Aubenque, De Gandillac, Desanti, Joly, Lascault y Lévinas.

presión, si no ninguna influencia, dejándome ir generosamente adonde me llevaran mis pasos. Quiero aquí saludar su memoria y recordar todo lo que le debo a la confianza y a los ánimos que me dispensó, aun cuando, eso me dijo un día, no veía bien adónde iba yo. Era en 1966, durante un coloquio en el que participábamos los dos en los Estados Unidos. Tras algunas observaciones amistosas sobre la conferencia que yo acababa de pronunciar, Jean Hyppolite añadía: «Aparte eso, verdaderamente no veo adónde va usted». Creo haberle contestado poco más o menos lo siguiente: «Si viese claramente, y por anticipado, adónde voy, creo realmente que no daría un paso más para llegar allí». Quizás pensé entonces que saber adónde se va puede indudablemente ayudar a orientarse en el pensamiento, pero no ha hecho jamás dar un paso, todo lo contrario. ¿Para qué ir adonde se sabe que se va y adonde se sabe uno destinado a llegar? Al recordar hoy esta respuesta, no estoy seguro de comprenderla bien, pero seguramente no quería decir que nunca veo adónde voy ni que no lo sé, y que, en consecuencia, en esa medida, en la medida en que sé, no es seguro que haya dado jamás un paso, o, que haya dicho algo.

Eso quiere decir también, quizás, que de ese lugar adonde voy sé lo bastante como para pensar, con un cierto terror, que allí las cosas no marchan bien, y que, teniéndolo en cuenta todo, mejor valdría no dirigirse allí. Pero hay Necesidad, una figura que he querido llamar recientemente Necesidad, con la mayúscula de un nombre propio y Necesidad dice que siempre hay que rendirse. Con riesgo de no llegar. Con riesgo, dice, de no llegar. Liberado con que no llegues. (Quitte *á* ne pas arriver. Quitte, dit-elle, *á* ne pas arriver. Quitte pour ce que tu n'arrives pas.)

La idealidad del objeto literario: este título se entendía un poco mejor en 1957, en un contexto más marcado que hoy por el pensamiento de Husserl. Para mí se trataba entonces de plegar, más o menos violentamente, las técnicas de la fenomenología trascendental a la elaboración de una nueva teoría de la literatura, de ese tipo de objeto ideal muy particular que es el objeto literario, idealidad encadenada, habría dicho Husserl, encadenada a la lengua, a la lengua llamada natural, objeto no matemático o no matematizable, pero diferente, sin embargo, de los objetos de arte plástico o musical, es decir, de todos los ejemplos privilegiados por Husserl en sus análisis de la objetividad ideal. Pues, tengo que señalarlo un poco toscamente y simplemente, mi interés más constante, diría que anterior incluso al interés filosófico, si es posible, iba hacia la literatura, hacia la escritura llamada literaria.

¿Qué es la literatura? Y en primer lugar, ¿qué es «escribir»? ¿Cómo el escribir llega a trastornar hasta la cuestión «qué es...»? E incluso la cuestión «qué quiere decir eso». Dicho de otra manera -y he aquí el *decir de otra manera* que me importaba- ¿cuándo y cómo la inscripción se convierte en literatura y qué pasa entonces? ¿A qué y a quién corresponde esto? ¿Qué pasa entre filosofía y literatura, ciencia y literatura, política y literatura, teología y literatura, psicoanálisis y literatura, he aquí en la abstracción de su título la cuestión más insistente. Y sin duda se sostenía en mí sobre un deseo hacia el que asimismo se volvía la inquietud: ¿por qué finalmente me fascina la inscripción, me preocupa, me precede hasta ese punto?, ¿por qué me fascina la astucia literaria de la inscripción y toda la paradójica inexpugnabilidad de una huella que no consigue sino arrebatarse, borrarse ella misma en la consideración de sí, ella misma y su propio idioma, el cual para alcanzar su realización debe borrarse y se produce a costa de borrarse.

Ahora bien, curiosamente la fenomenología trascendental pudo serme de ayuda, en un primer tiempo, para agudizar algunas de estas cuestiones que no estaban entonces tan abiertamente practicadas como parecen estarlo hoy. En los años 50, en el momento en que estaba todavía mal recibida, en que era poco o demasiado indirectamente conocida en la universidad francesa, la fenomenología husserliana parecía algo ineludible para algunos jóvenes filósofos. La veo todavía hoy en día, de otra manera, como una disciplina de rigor incomparable. No, sobre todo no, en la versión sartreana o merleau-pontyana que dominaban entonces, sino más bien contra ella, o sin ella, especialmente en aquellos lugares que una cierta fenomenología francesa parecía a veces evitar, se trate de la historia, de la ciencia, de la historicidad de la ciencia, de la historia de los objetos ideales y de la verdad, por consiguiente también de la política, incluso de la ética. Quisiera recordar aquí, como un índice entre otros, un libro del que ya no se habla hoy, un libro cuyos méritos se pueden valorar de muy diversas maneras, pero que marcó para algunos de nosotros, el lugar de una tarea, de una dificultad, sin duda también de un impasse. Se trata de *Fenomenología y materialismo dialéctico* de Tran Duc Thao. Tras un comentario que reconstituía el proceso de la fenomenología trascendental y especialmente el paso de la constitución estática a la constitución genética, el libro intentaba, con un éxito menos evidente, abrir el camino hacia un materialismo dialéctico que haría justicia a ciertas exigencias rigurosas de la fenomenología trascendental. Cabe imaginar cuáles podían ser los envites en juego de una tentativa como ésta, y el éxito importaba menos que lo que se ponía en juego. Por otra parte, ciertas conclusiones dialécticas, dialecticistas de Cavaillés, podían interesarnos por los mismos motivos. Es en un espacio marcado, imantado por estos envites en juego (filosóficos y políticos) como emprendí al principio la lectura de Husserl, empezando con una Memoria sobre el problema de la génesis en la fenomenología de Husserl. Ya entonces Maurice de Gandillac quiso supervisar ese trabajo; hace 26 años formaba por sí solo mi tribunal en su integridad, y si recuerdo que se redujo a la tercera parte del tribunal para una tesis de tercer ciclo (*De la gramatología* en 1967), y a la sexta parte del tribunal de hoy, no es sólo para expresarle mi agradecimiento con esa emoción de la fidelidad que no se puede comparar a ninguna otra cosa, sino para prometerle que en adelante ya no extenderé más esa parcelación y esa división proliferante. Ésta será mi última defensa.

Tras este primer trabajo, la Introducción a *El origen de la geometría* me permitió una aproximación a algo así como la axiomática impensada de la fenomenología husserliana, de su «principio de los principios», a saber el intuicionismo, el privilegio absoluto del presente viviente, la inatención al problema de su propia enunciación fenomenológica, al discurso trascendental, como decía Fink, a la necesidad de recurrir, dentro de la descripción eidética o trascendental, a un lenguaje que no podía estar sometido él mismo a la *epojé* -sin ser él mismo simplemente mundano-, y así a un lenguaje ingenuo justo cuando era éste el que hacía posible todos los paréntesis o las comillas fenomenológicas. Esta axiomática impensada me parecía que limitaba el despliegue de una problemática consecuente de la escritura y de la huella, cuya necesidad estaba designada sin embargo en *El origen de la geometría*, y sin duda por primera vez con ese rigor en la

historia de la filosofía. Efectivamente, Husserl situaba el recurso a la escritura en la constitución incluso de los objetos ideales por excelencia, los objetos matemáticos, pero sin enfocar -y con motivo- la amenaza que la lógica de esta inscripción hacía pesar sobre el proyecto fenomenológico mismo. Naturalmente, todos los problemas elaborados en la Introducción a *El origen de la geometría* no han dejado de organizar las investigaciones que emprendí más adelante en torno a corpora filosóficos, literarios, incluso no-discursivos, especialmente picturales: pienso por ejemplo en la historicidad de los objetos ideales, en la tradición, en la herencia, en la filiación o en el testamento, en el archivo, en la biblioteca y en el libro, en la escritura y en la palabra viva, en las relaciones entre semiótica y lingüística, en la cuestión de la verdad y de lo indecible, en la irreductible alteridad que viene a dividir la identidad consigo del presente viviente, en la necesidad de nuevos análisis concernientes a las idealidades no-matemáticas, etc.

Durante los años que siguieron, desde 1963 a 1968 aproximadamente, intenté constituir -especialmente en las tres obras publicadas en 1967- algo que no debía, que sobre todo no debía ser un sistema sino una especie de dispositivo estratégico abierto, sobre su propio abismo, un conjunto no cerrado, no clausurable y no totalmente formalizable en reglas de lectura, de interpretación, de escritura. Tal dispositivo me permitió quizás revelar, y no sólo en la historia de la filosofía y en el conjunto socio-histórico en relación con ésta, sino también en presuntas ciencias o en discursos sedicentes post-filosóficos entre los más modernos (en la lingüística, la antropología, el psicoanálisis), revelar ahí, pues, una evaluación de la escritura, y a decir verdad una devaluación de la escritura cuyo carácter insistente, repetitivo, incluso oscuramente compulsivo, apuntaba a un conjunto de constricciones de larga duración. Estas constricciones se ejercían al precio de contradicciones, de denegaciones, de decretos dogmáticos, y no se las podía localizar en un topos circunscrito de la cultura, de la enciclopedia o de la ontología. Al sistema no-cerrado y fisurado de esas constricciones, propuse analizarlo bajo el nombre de logocentrismo en su forma filosófica occidental, y bajo el nombre de fonocentrismo en el área más extendida de su imperio. Naturalmente, yo no podía elaborar ese dispositivo y esa interpretación sin privilegiar o más bien sin reconocer y exhibir el privilegio del hilo conductor, o el analizador llamado escritura, texto, huella, y sin proponer una reconstrucción y una generalización de estos conceptos: la escritura, el texto, la huella, como del juego y el trabajo de la *différance*, cuyo papel era a la vez constituyente y desconstituyente. Esta estrategia pudo parecer una deformación abusiva -algunos precipitadamente la llamaron metafórica- de las nociones corrientes de escritura, de texto o de huella, y pudo dar lugar, para quien se atenía a esas viejas representaciones interesadas, a todo tipo de malentendidos. Pero yo me he esforzado incansablemente en justificar esta generalización sin límite, y creo que toda ruptura conceptual consiste en transformar, es decir, en deformar una relación acreditada, autorizada, entre una palabra y un concepto, entre un tropo y lo que se tenía interés en considerar como un indesplazable sentido primitivo, propio, literal o corriente. Por otra parte, el alcance estratégico y retórico de estos gestos no ha dejado nunca de ocuparme después en numerosos textos. Todo esto se agrupó bajo el título de la desconstrucción, la gráfica de la *différance*, de la huella, del suplemento, etc., y no puedo designarlo aquí más que de manera algebraica. Lo que proponía yo entonces guardaba una relación oblicua, desviada, a veces frontalmente crítica con respecto a todo lo que parecía entonces dominar el afloramiento más visible, el más vistoso y a veces el más fértil de la producción teórica francesa y que se llamaba sin duda abusivamente «estructuralismo», bajo sus diferentes formas. Estas formas eran ciertamente muy diversas y muy notables, en los dominios de la antropología, de la historia, de la crítica literaria, de la lingüística o del psicoanálisis, en las relecturas, como se solía decir, de Freud o de Marx. Pero cualquiera que fuese su indiscutible interés, en el curso de este período, que fue también aparentemente el más inmóvil de la república gaullista, lo que yo intentaba y lo que me tentaba se mantenía esencialmente heterogéneo a ellas. Y, sensible como era a todo aquello con lo que se pagaban esas avanzadas, en términos de presuposiciones metafísicas, por no decir nada de lo que fue, menos visiblemente, su precio político, me sumí, a partir de ese momento, en una especie de retirada, en una soledad que evoco aquí sin pathos, como algo simplemente evidente, y sólo para recordar que, cada vez más, con respecto a la tradición académica como a la modernidad establecida -y en este caso las dos coinciden- esta soledad era y sigue siendo considerada como el efecto merecido de un hermetismo y un atrincheramiento injustificado. ¿Será necesario decir que no creo eso en absoluto, y que interpreto de muy otra manera los considerandos de un veredicto como ése? Es verdad también que los pensadores vivos que más me daban entonces o que me provocaban a pensar -y que siguen haciéndolo- no son de los que rompen una soledad, no de los que uno puede sentirse simplemente próximo, no de los que forman grupo o hacen escuela, ya se trate de Heidegger, de Lévinas o de Blanchot, o de otros que no voy a nombrar, de esos que se llama extrañamente los próximos y que son, más que otros, los otros. Y que están también solos.

Estaba ya claro para mí que la marcha de mis investigaciones no podría ya someterse a las normas clásicas de la tesis. Estas «investigaciones» no reclamaban sólo un modo de escritura diferente, sino un trabajo transformador sobre la retórica, la puesta en escena y los procedimientos discursivos particulares, históricamente muy determinados, que dominan el habla universitaria, especialmente ese tipo de texto que se llama «tesis»; y se sabe que todos esos modelos escolares y universitarios dictan también la ley de tantos discursos prestigiosos, incluso de obras literarias o de elocuciones políticas que brillan fuera de la universidad. Y después, las direcciones en las que me había comprometido, la naturaleza y la multiplicidad de los corpora, la geografía laberíntica de los itinerarios que me atraían hacia lugares poco académicos, todo eso me persuadió de que ya no era tiempo, de que a decir verdad ya no me sería posible, incluso si lo quisiese, de consignar lo que escribía en el volumen y bajo la forma exigida entonces a la tesis. La idea misma de presentación técnica, de lógica posicional u oposicional, la idea de posición, de *Setzung* o de *Stellung*, lo que llamaba aquí al principio la *época* de la tesis, era una de las piezas esenciales del sistema sometido a un cuestionamiento destructor. Lo que se aventuraba entonces bajo el título sin título de diseminación trataba explícitamente, según modos finalmente no temáticos y no téticos, del valor de tesis, de la lógica posicional, de su historia, y de los límites de su derecho, de su autoridad, de su legitimidad. Esto no implicaba por mi parte, al menos en aquel momento, una crítica institucional radical de la tesis, de la presentación de trabajos universitarios con vistas a una legitimación, de la autorización por medio de re-

presentantes titulados de la competencia. Si, a partir de aquel momento, estaba ciertamente persuadido de que era necesaria una transformación profunda, a decir verdad una inversión en la institución universitaria, eso no era, claro está, con vistas a sustituirla con la no-tesis, la no-legitimidad, la incompetencia. Creo en este dominio en las transiciones y en la negociación -incluso si ésta es a veces brutal y acelerada-, creo en la necesidad de una cierta tradición, en particular por razones políticas que son cualquier cosa menos que tradicionalistas, y creo por otra parte en la indestructibilidad de los procedimientos reglados de legitimación, de producción de los títulos, y de autorización de las competencias. Hablo aquí en general y no necesariamente de la *universitas*, que es un modelo potente pero muy particular, muy determinado y finalmente muy reciente para este procedimiento de legitimación. La estructura de la *universitas* tiene un lazo esencial con el sistema de la ontología y de la onto-enciclopedia logocéntrica; y desde hace varios años la indisociabilidad entre el concepto moderno de universidad y una cierta metafísica me parece que reclama trabajos a los que me he dedicado en enseñanzas o en ensayos, publicados o en curso de publicación acerca de *El conflicto de las facultades*, de Kant, acerca de Hegel, Nietzsche y Heidegger en su filosofía política de la universidad. Si insisto en este tema es porque, dada la circunstancia y la imposibilidad en que estoy de resumir o presentar conclusiones téticas, creo que debo interesarme prioritariamente en lo que pasa aquí ahora, de lo que quisiera responder lo más claramente y lo más honestamente posible desde mi lugar, muy limitado, y a mi manera.

En 1967, tan escasamente ponía yo en cuestión la necesidad de una institución así, en cualquier caso de su principio general, si no de su estructura universitaria y de su organización de hecho, que creí poder proceder a una especie de compromiso y de partición, dejándole su parte a la tesis, al tiempo de la tesis: por una parte, habría dejado que se desarrollase libremente, al margen de las formas y las normas habituales, un trabajo en el que estaba comprometido y que decididamente no se conformaba a tales exigencias universitarias, que tenía incluso que someter a análisis a éstas, discutir-las, desplazarlas, deformarlas en todas sus implicaciones retóricas o políticas; pero al mismo tiempo y por otra parte, ésta habría sido la transacción o la época de la tesis, aislar una pieza de ese trabajo, una secuencia teórica que jugase un papel organizador, y tratarla bajo una forma recibida, si no tranquilizadora, en la universidad. Se habría tratado de una interpretación de la teoría hegeliana del signo, del habla y la escritura en la semiología de Hegel. Me parecía indispensable, por motivos que he explicado, especialmente en *Márgenes*, proponer una interpretación sistemática. Jean Hyppolite me dio una vez más su acuerdo y este segundo tema de tesis quedó, a su vez, registrado.

Esto era, pues, en 1967. Las cosas estarían tan encabestradas y sobredeterminadas, que no puedo ni siquiera empezar a decir cómo repercutió en mí, en mi trabajo y mi enseñanza, en mi relación con la institución universitaria y con el espacio de la representación cultural ese acontecimiento que no se sabe llamar nunca de otra manera que por su fecha, 1968, sin que se sepa muy bien a qué se le llama así. Lo menos que podría decir es esto: algo de mis anticipaciones se ha confirmado entonces acelerando un movimiento de alejamiento. Me alejé entonces más deprisa y más resueltamente *por una parte* de los lugares en los que, desde el otoño del 68, se recentraba, reconstituía, reconcentraba precipitadamente el antiguo armazón, y *por otra parte*, cada vez más resueltamente, de una escritura guiada por el modelo de la tesis clásica, esto es de una preocupación de reconocimiento por parte de las autoridades académicas que, por lo menos en las instancias en las que se concentraba oficialmente y mayoritariamente su mayor poder de evaluación y de decisión, me parecía, después del 68, demasiado reactiva, y demasiado eficaz en su resistencia a todo lo que no se plegase a los criterios más tranquilizadores de la receptibilidad. Tuve de eso más de un signo, algunos me concernían muy personalmente, y si digo que se trataba también de política es que en este caso lo político no tiene sólo la forma codificada de la distribución derecha/izquierda. La fuerza reproductiva de la autoridad se conforma más fácilmente a declaraciones o tesis sedicentes revolucionarias en su contenido codificado con tal que se respeten los ritos de legitimación, la retórica y la simbólica institucional que desactiva y neutraliza todo lo que viene de otra parte. Lo irrecibible es aquello que, por debajo de las posiciones o las tesis viene a trastornar ese contrato profundo, el orden de esas normas, y que lo hace ya en la *forma* del trabajo, de la enseñanza o de la escritura.

La muerte de Jean Hyppolite en 1968 no fue solamente para mí, como para otros, el momento de una gran tristeza. También marcó, por una extraña coincidencia, en esa fecha -el otoño de 1968, y fue realmente el otoño- el final de un cierto tipo de pertenencia a la universidad. Ciertamente desde el primer día de mi llegada a Francia esa pertenencia no había sido simple, pero fue en estos años cuando comprendí mejor hasta qué punto la necesidad de la desconstrucción (por decirlo rápidamente me sirvo de esta palabra que no he amado jamás cuya fortuna me ha sorprendido desagradablemente) no concernía en primer lugar a contenidos filosóficos, temas o tesis, filosofemas, poemas, teologemas, deologemas sino, sobre todo e inseparablemente a marcos significantes, a estructuras institucionales, a normas pedagógicas o retóricas, a las posibilidades del derecho, de la autoridad, de la evaluación, de la representación en su mercado mismo. Mi interés por esas estructuras de encuadre más o menos visible, por esos límites, esos efectos de margen o esas paradojas del borde, seguía respondiendo a la misma cuestión: ¿cómo está inscrita la filosofía, más bien que se inscribe ella a sí misma, en un espacio que ella querría pero que no puede dominar, un espacio que la abre a un otro que no es siquiera su otro, como intenté hacerlo entender en un *Tímpano* tan poco hegeliano como fuese posible? Cómo nombrar la estructura de este espacio, es algo que no sé, y no sé si puede dar lugar a lo que se llama un *saber*. Llamarlo socio-político es una trivialidad que no me satisface, y los más necesarios de los llamados socio-análisis siguen siendo frecuentemente a este respecto muy limitados, ciegos a su propia inscripción, a la ley de sus performances reproductivas, a la escena de su propia herencia y de su auto-autorización, en suma a lo que llamaría su escritura.

He escogido, como pueden ver, confiarles sin rodeos, si no sin simplificación, todas las incertidumbres, las vacilaciones, las oscilaciones a través de las que he buscado la relación más justa con la institución universitaria, en un plano que no era sólo político y que no concernía sólo a la tesis. Distinguiré, pues, a grandes rasgos, tres períodos en el tiempo que me separa hoy del momento en que empecé a abandonar el proyecto de una tesis. Hubo primero un período un poco pasivo: la cosa no me interesaba ya mucho. Habría tenido que tomar de nuevo la iniciativa de una nueva formulación,

entenderse con un nuevo director de tesis, etc. Y como los doctorados sobre la base de trabajos, que se habían hecho posible en ley, visiblemente no eran alentados, es lo menos que se puede decir, me he separado, primero un poco pasivamente, repito, de aquellos lugares que me parecían cada vez menos abiertos a lo que me importaba. Pero como tengo que constatar que en ciertas situaciones, especialmente en aquellas en las que escribo o escribo de la escritura, mi obstinación es grande, apremiante para mí, incluso compulsiva cuando le hace falta requerir a los caminos más alejados, tras las tres obras publicadas en 1972 he seguido practicando la misma problemática, la misma matriz abierta (abierta a las cadenas de la huella, de la *différance*, de los indecibles, de la diseminación del suplemento, del injerto, del hymen, del parergon, etc.) en dirección a configuraciones textuales cada vez menos lineares, a formas lógicas y tópicas incluso tipográficas más arriesgadas, cruce de corpora, mezcla de géneros o modos, *Wechsel der Töne*, sátira, tergiversación, injerto, hasta el punto de que todavía hoy, aun cuando están publicados desde hace años, no he osado, no he considerado oportuno inscribirlos aquí entre los trabajos a defender como doctorado. Esto afecta también a *Glas*, a pesar de que ahí se proseguía el proyecto gramatológico, la explicación con la arbitrariedad del signo y la teoría de la onomatopeya según Saussure así como con la *Aufhebung* hegeliana, la relación entre lo indecible, la dialéctica y lo indecible, el concepto de fetichismo generalizado, el arrastre del discurso de la castración hacia una diseminación afirmativa y hacia otra retórica del todo y de la parte, la reelaboración de una problemática del nombre propio y de la firma, del testamento y del monumento, y muchos otros motivos más: todo eso era realmente la expansión de tentativas anteriores. Lo mismo diría de otras obras que he dejado deliberadamente al margen de esta defensa, como *Espolones, los estilos de Nietzsche* o *La tarjeta postal* que extienden sin embargo a su manera una lectura (de Freud, de Nietzsche y de algunos otros) emprendida anteriormente, la desconstrucción de una cierta hermenéutica así como de una teorización del significante y de la letra con su autoridad y su poder institucional (me refiero aquí tanto al apartado psicoanalítico como a la universidad), el análisis del logocentrismo falogocentrismo, concepto con el que he intentado señalar, en el análisis, la indisociabilidad esencial de falocentrismo y del logocentrismo, y de localizar sus efectos en todas partes donde podía descubrirlos -pero están en todas partes, también allí donde se mantienen ignorados.

La expansión de estos textos que se ocupan de textualidad podía parecer anamórfica o laberíntica, o una cosa y otra, pero lo que la hacía casi impresentable en particular como tesis era menos la multiplicidad de contenidos, de conclusiones y de posiciones demostrativas que, me parece, los actos de escritura y la escena performativa a las que tenían que dar lugar, y de las que son inseparables, en consecuencia difícilmente representables, trasportables y traducibles en otra forma; estaban inscritos en un espacio que ya no se podía, que yo mismo ya no podía identificar, clasificar bajo la categoría de la filosofía o de la literatura, de la ficción o de la no-ficción, etc., sobre todo en el momento en que el compromiso que otros llamarían autobiográfico de estos textos trabajaba la idea misma de lo autobiográfico y la transfería a lo que la necesidad de la escritura, de la huella, del resto, etc., podía plantear como más desconcertante, indecible, retorcido, o desesperante. Y puesto que acabo de hacer alusión a la estructura performativa, preciso de paso que, por las mismas razones, he sustraído al corpus de la tesis, entre bastantes otros ensayos, un debate que tuve en los Estados Unidos con un teórico de los *speech acts*, John Searle, en un opúsculo que he titulado *Limited Inc.*

Durante un primer período, del 68 al 74, me he limitado así, simplemente, a descuidar la tesis. Pero en los años siguientes decidí deliberadamente -y creía muy sinceramente que era para siempre- no defender la tesis. Pues aparte de las razones que he evocado hace un momento y que me parecían cada vez más seguras, emprendí desde 1974, con amigos, colegas, estudiantes y alumnos de instituto, un trabajo que me atrevo a llamar un combate de largo aliento que concierne directamente a la institución filosófica, especialmente en Francia, y en primer término en una situación determinada desde hacía tiempo, pero también agravada en 1975 por una política cuyo desenlace sería -o será, se puede temer- la destrucción de la enseñanza y de la investigación filosófica, con todo lo que esto supone o mueve en el país. Para aquellas y para aquellos que, como yo, trabajaron en organizar el Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique (GREPH), hace ahora un año, para todos nosotros esa tarea era la más urgente, y la responsabilidad ineluctable. Preciso: urgente e ineluctable en los lugares que habitamos -la enseñanza, o la investigación filosófica, lugares a los que no podemos negar que pertenecemos y en los que nos encontramos inscritos. Pero claro está, hay otras urgencias, este espacio filosófico no es el único para el pensamiento, ni el primero en el mundo, ni el más determinante, por ejemplo en cuanto a la política. Habitamos también en otro lugar, he intentado siempre no olvidarlo, y por otro lado eso mismo no permite que se le olvide. Además, lo que poníamos en cuestión en el GREPH en cuanto a la enseñanza filosófica no se lo podía separar, a esto hemos estado siempre muy atentos, de todas las demás relaciones de fuerza cultural, política, y de otro tipo, en el país y en el mundo.

En todo caso, a mis ojos, la participación en los trabajos y en las luchas del GREPH debía ser tan coherente como fuese posible con lo que yo intentaba escribir por otra parte, incluso si los términos intermedios entre las dos necesidades no siempre eran cómodos y manifiestos. Tenía que decirlo aquí: aunque entre los trabajos que les han sido presentados no he inscrito ni los textos que he firmado o que preparo como militante del GREPH, ni *a fortiori*, las acciones colectivas en las que he participado o que he suscrito a ese título, las considero inseparables, digamos que en espíritu, de mis otros actos públicos -de las otras publicaciones especialmente. Y el gesto que hago hoy, lejos de significar algún abandono a este respecto espero por el contrario que hará posibles otros compromisos u otras responsabilidades dentro de la *misma* lucha.

Queda que durante este segundo período, a partir del 74 aproximadamente, he creído con razón o sin ella que no era ni coherente ni deseable ser candidato a algún nuevo título o nueva responsabilidad académica. Ni coherente dado el trabajo de crítica política en el que participaba, ni deseable en un pequeño forum más interior, más privado donde a través de toda una escenografía de símbolos, de representaciones, de fantasmas, de trampas y de estratagemas sin fin, una imagen de sí se cuenta todo tipo de historias, interminables e inenarrables. Así creí decidir que sin cambiar ya más en mi situación universitaria, seguiría haciendo bien o mal lo que había hecho hasta entonces, desde el lugar en que estaba inmo-

vilizado, y sin saber mejor, sin duda menos bien que nunca, adónde iba. No es insignificante, creo, que durante este período, la mayor parte de los textos que he publicado pusiesen el acento más insistente, sino el más nuevo en la cuestión del derecho y de lo propio, del derecho de propiedad, del derecho de las obras, de la firma y del mercado, del mercado de la pintura o más generalmente de la cultura y de sus representaciones, de la especulación sobre lo propio, sobre el nombre, sobre el destino y la restitución, sobre todos los bordes y estructuras institucionales de los discursos, sobre los aparatos editoriales y los media. Ya se trate de lo que he analizado como la lógica del parergon o la *estricтура* en cordón del *double bind*, ya se trate de las pinturas de Van Gogh, de Adami o de Titus Carmel, de la meditación sobre el arte de Kant, Hegel, Heidegger, Benjamin (en *La verdad en pintura*), ya se trate de intentar nuevas cuestiones con el psicoanálisis (por ejemplo, en lo que he podido intercambiar con los trabajos hoy en día tan vivos de Nicolás Abraham y de Mario Torok), en todos esos casos me preocupaba cada vez más la necesidad de reelaborar, bajo nuevos planteamientos, las cuestiones consideradas clásicamente institucionales. Habría deseado a este respecto poner de acuerdo un discurso y una práctica, como suele decirse, con las premisas de un trayecto anterior. De hecho, sino de derecho, esto no era siempre fácil, ni siempre posible, y a veces muy oneroso en muchos escenarios.

Del tercer y último período, éste en el que me encuentro aquí mismo, sólo puedo decir muy poco. Hace sólo algunos meses, teniendo en cuenta un número muy grande de elementos de naturaleza diversa que no puedo analizar aquí, he llegado a la conclusión de que todo lo que había justificado mi resolución anterior (en lo que se refiere a la tesis, claro está) corría el riesgo de no valer ya para los años próximos. Y que en particular por las razones incluso de política institucional que hasta este momento me habían retenido, era mejor quizás, y digo quizás, prepararse para alguna nueva movilidad. Y como muchas veces, como siempre son consejos amistosos de tal o cual, que están aquí, delante o detrás mío, los otros, siempre los otros, son ellos quienes han arrancado en mí una decisión que yo no habría sabido tomar solo. Pues no sólo no estoy seguro, y no lo estoy jamás, de tener razón en dar este paso, sino que no estoy seguro de ver con toda claridad lo que me resuelve a darlo. Quizás porque empezaba un poco demasiado a saber no adónde iba, sino dónde estaba, no dónde había llegado sino dónde me había parado.

He empezado diciendo que estaba como privado de voz. Lo han entendido ustedes bien, no era más que una manera de hablar, pero no era falso. Pues la captatio a la que acabo de dedicarme no era sólo demasiado codificada y demasiado narrativa -la crónica de tantas anacronías-, es que era tan pobre como un signo de puntuación, diría incluso un apóstrofe en un texto inacabado. Y sobre todo, sobre todo ha resonado todavía demasiado como el balance de un cálculo, una autojustificación, un autosostenerse, una autodefensa (en los Estados Unidos se dice en lugar de *soutenance de these* defensa de la tesis). En ella han oído hablar demasiado de estrategias. Estrategia es una palabra de la que he abusado quizás en tiempos, tanto más porque era siempre para precisar *al final*, de manera aparentemente contradictoria y con el riesgo de cortar la hierba bajo mis pies -cosa que casi nunca dejo de hacer- que era una estrategia sin finalidad. La estrategia sin finalidad -pues me sostengo en ella y ella me sostiene-, la estrategia aleatoria de quien confiesa no saber adónde va, no es pues finalmente una operación de guerra ni un discurso de la beligerancia. Querría que fuese también, como la precipitación sin rodeo hacia el fin, una gozosa contradicción de sí, un deseo desarmado, es decir, una cosa muy vieja y muy astuta pero que también acaba de nacer, y que goza estando indefensa.

Jacques Derrida

EL 'TRATAMIENTO' DEL TEXTO

Entrevista con Béatrice y Louis Seguin, *La quinzaine littéraire*, 698, agosto, 1996, pp. 4-7, traducción de R. Ibáñez y M. J. Pozo en *No escribo sin luz artificial*, cuatro ediciones, Valladolid, 1999.

Comencemos por «La mano de Heidegger» [**Psyché**]. Usted explica que para Heidegger, el trabajo manual, el **Handwerk**, es un oficio noble porque no está «destinado, como otras profesiones, a la utilidad pública o a la consecución de un beneficio» y que ése «será también el destino del pensador o del profesor del pensamiento». Por otro lado, este oficio corre siempre «el peligro» de resultar dañado, concretamente, por la máquina. Heidegger se refiere, evidentemente, a la máquina de escribir. Pero ¿qué función desempeña entonces, en la historia, esa nueva máquina, esa máquina que elimina obstáculos, que hace el texto demasiado legible, demasiado fácil, demasiado claro a quien tiene el oído atento, ya que ha hablado usted muy por extenso, también, de «La oreja de Heidegger» [**Políticas de la amistad**]?

Incluso para rechazarlos, era primero necesario analizar la posición o los presupuestos de Heidegger. Esa posición se encuadra en una gran corriente de interpretación de la técnica que plantea cuestiones tan difíciles de comprender, que a veces querríamos crearle...

Para centrarnos en el problema de la escritura, he querido señalar aquello en lo que la reacción de Heidegger es a la vez inteligible, tradicional y normativa. La tradición, la conservación de esas normas es frecuentemente aceptable y digna de tener en cuenta -ya que al menos permanece alerta ante el progreso tecnológico-. Pero puede dar lugar en su manifestación menos ingenua, a un dogmatismo confiado, a una certeza que debemos cuestionarnos. Heidegger deplora, por ejemplo, que incluso las cartas personales se escriban a máquina, de modo que ya no se reconoce la huella del firmante a través de sus signos gráficos y del movimiento de la mano. Ahora bien, cuando escribimos «a mano», no retrocedemos a las vísperas de la técnica, la instrumentalidad no se ha hecho esperar, existe ya una reproducción regular de textos, la posibilidad de copia mecánica. No es, por lo tanto, legítimo oponer la escritura manual a la «maquinal» como un artesano pretécnico opuesto a la técnica. Además, la llamada escritura «a máquina» es también «manual».

Me pide usted que hablemos de nuestras experiencias personales. Pues bien, yo, como tantos otros, he recorrido toda esta historia o he dejado que ella me atravesara a mí. Empecé escribiendo con pluma de palillero y le fui fiel (hay que hablar aquí de fidelidad) durante mucho tiempo y no escribía «a máquina» más que las versiones finales, en el momento de la despedida. La máquina deja una señal de separación, de destete, es el trámite para la emancipación y la partida hacia el espacio público. En aquellos textos que me importaban mucho, en aquellos con los que experimentaba el sentimiento un poco religioso de «escribir», rechazaba incluso la estilográfica. Mojaba en tinta un gran portaplumas con la punta ligeramente encorvada, propia de cierto tipo de pluma de dibujo, y los borradores y versiones preliminares se multiplicaban antes de fijarlos en mi primera pequeña Olivetti de teclado internacional que había comprado en el extranjero. Todavía la guardo. Tal vez me daba la impresión de que mi artesanado de escritura se abría camino en ese espacio de resistencia, cuanto más cerca me encontraba de esa mano del pensamiento o de la palabra que nos recuerdan esas páginas de Heidegger que más tarde traté de interpretar en «La mano de Heidegger». Es como si esa liturgia de una sola mano fuese necesaria, como si esa figura del propio cuerpo encogido, inclinado, consagrado a una punta bañada en tinta, fuese tan necesaria para el ritual de un grabado pensante como la superficie blanca del **subjectile** [proyectil subjetivo] que es el papel apoyado en la mesa. Pero nunca me ocultaba a mí mismo que como en todo ceremonial debía haber aquí un elemento repetitivo, y ya una especie de mecanización. Ese teatro de la prótesis y de la escribanía se convirtió muy pronto para mí en un tema, en todas sus dimensiones, repartido un poco por toda mi obra, entre «Freud y la escena de la escritura» [**La escritura y la diferencia**], y **Mal de archivo**.

Después fui escribiendo cada vez más «a máquina», me refiero a la máquina de escribir mecánica, luego con la máquina eléctrica, en 1979, y por fin me entregué al ordenador hacia 1986 ó 1987. Ahora ya no puedo prescindir de mi pequeño Mac, sobre todo cuando trabajo en casa. Ni siquiera me acuerdo ni comprendo ya cómo podía arreglármelas sin él. Es otro modo de organización, otro planteamiento del trabajo completamente distinto. No sé si la máquina de escribir eléctrica o el ordenador nos ofrecen el texto «demasiado legible» y «demasiado claro». El volumen, el desarrollo de la operación obedece a otro organigrama, a otra organología. No siento la interposición de la máquina como una especie de progreso hacia la transparencia, la univocidad o la facilidad. Estamos participando, más bien, en una intriga, en parte inédita. Heidegger recuerda que el trabajo del pensamiento es un trabajo de mano, una **Handlung**, una «acción», ante cualquier oposición entre práctica y teoría. El pensamiento sería en ese sentido una **Handlung**, una maniobra, una «manera», incluso una manipulación. ¿Pero es esto una razón para protestar contra la máquina? Con la máquina de escribir o el ordenador no se prescinde de la mano sino que entra en función otra mano, otro mando -si se me permite decirlo así- otra inducción, otra orden del cuerpo a la mano y de la mano a la escritura. Pero, desde luego, no se trata, al menos por ahora, de escribir sin mano o con las manos en los bolsillos, ni mucho menos. Escribir sin manos es, tal vez, lo que hacemos ahora, cuando grabamos nuestras voces. Es más, puesto que las manos no están solamente en las manos, ello no se rige por una interrupción del movimiento manual o por la inhabilitación de una mano. Se trataría más bien de otra historia de la mano, una historia mantenida todavía en el interior de la mano, la historia de una escritura dominada

por la mano, aun cuando, sin duda, en una historia a largo plazo, la función de la mano se desplace lentamente. A ésta es efectivamente a la que nos referimos y a su relación con el ojo, con el cuerpo, etc.

Habría que fijarse en otros movimientos de la «maniobra», en los pasos casi instantáneos -justo el tiempo del cambio- de otra actividad de la mano. No es la mano la que marca la diferencia entre el instrumento-pluma o el instrumento-lápiz por una parte, y las máquinas por otra, puesto que ella, en ambos casos, está presente y permanece en la obra. Los dedos también entran en juego y ellos trabajan más y en mayor número, si bien es cierto que se manejan de otro modo. En resumen, con la máquina, se usan más dedos y las dos manos, en vez de una. Todo esto formará parte, durante cierto tiempo todavía, de una historia de la digitalidad.

En el libro que usted escribió junto con Geoffrey Bennington, hay una fotografía que remeda la miniatura de la Bodleian Library, que construye el tema de *La carte postale*. Se ve en esa miniatura a Platón de pie, detrás de Sócrates, el cual, Sócrates, está escribiendo con una pluma y un estilete en las manos. En la escena fotografiada es usted quien sujeta la «pluma». Quizá estemos aquí ante el hallazgo de una nueva forma de diálogo. Un diálogo que sería tan «severo» como el diálogo porque está sobrecargado por todo el peso de la escritura y también más lúdico porque hay en el ordenador una gran parte de juego, de juego de vídeo. ¿Podríamos ver en ello una especie de avanzada?

¿Podríamos hablar más bien de progresos. Sí, hay desde luego una transformación de la escena y también una parte de juego. Esa misma fotografía, cuya iniciativa no partió de mí, fue una provocación a la que pensé que debía prestarme. Había que imitar, desplazándola hacia nuestra modernidad, la escena ya extraña en sí misma de un Platón autoritario, de pie y bien derecho detrás de un Sócrates sentado, centrado en su tarea de escribir, de «raspar». Si se nos ocurrió la idea de ese cuadro viviente, fue en primer lugar porque la larga nota a pie de página a la que debía acompañar, esto es mi *Circonfesión*, fue escrita en el ordenador de principio a fin. Bennington además se había propuesto crear lo que él llamaba a propósito de mi trabajo, una «base de datos» (*Database, Derridabase*), conforme a un dispositivo informático, que permitiría a cualquier lector, sin ninguna cita, encontrar en el corpus en cuestión todas las proposiciones, todos los pasajes, a partir de una especie de índice superformalizado. El propio Bennington, claro está, jugaba con la máquina. En *Circonfesión*, me impuse por añadidura el obstáculo un poco aleatorio de un programa que me indicaba al final de un párrafo de cierta extensión, veinticinco líneas aproximadamente: «El párrafo va a resultar demasiado largo, debe usted hacer un punto y aparte». Como una orden venida de no sé quién, del fondo de qué tiempo o de qué abismo, esa advertencia un poco amenazadora emergía en la pantalla, y yo, dócilmente, decidía cortar esa larga secuencia, tras la respiración de una frase rítmica puntuada, sin duda, como ondulada por las comas, pero ininterrumpida, puntuada sin puntos, por así decirlo, sometiendo de este modo los cincuenta y nueve períodos a una regla arbitraria dada por un programa que yo no había elegido, a un destino un poco estúpido. Los dos hemos jugado con el ordenador, hemos hecho como si le obedeciéramos, como si nos dejásemos manejar por él, cuando en realidad, lo estábamos explotando para «tratar el texto».

El ordenador, ya se sabe, sustenta la alucinación de un interlocutor (anónimo o no), de otro «sujeto» (espontáneo y autónomo: automático) que puede ocupar más de un lugar e interpretar muchos papeles: en un careo, desde luego, pero también retirado, delante de nosotros o invisible y sin cara tras su pantalla. Como un dios oculto que ronca un poco, hábil para camuflarse, incluso cuando está frente a uno.

Descubrí muy tarde ese aspecto del «tratamiento de textos». Me resistí durante mucho tiempo. Pensé que no llegaría nunca a someterme a la ley de una máquina a la que en el fondo no entiendo. Sé hacerla funcionar (más o menos) pero no sé «cómo» funciona. No sé, y ahora menos que nunca, «quién es», quién está ahí. El no-saber, en este caso, es un rasgo distintivo, un rasgo que no es propio de la pluma ni tampoco de la máquina de escribir. De la pluma y de la máquina de escribir se cree saber cómo funciona aquello, «cómo responde», mientras que del ordenador, incluso cuando hasta cierto punto se sabe manejar, no se suele conocer, de manera intuitiva e inmediata, cómo actúa el demonio que habita dentro del aparato, a qué obedece. En ese secreto sin misterio reside frecuentemente nuestra dependencia respecto a muchos instrumentos de la tecnología moderna que sabemos utilizar, sabemos para qué sirven, sin saber qué sucede con ellos, en ellos, en su territorio; y esto debería hacernos pensar sobre nuestra relación con la técnica *hoy*, sobre la novedad histórica de esta experiencia.

Volviendo al ordenador, por una parte puede parecer que restituye una cuasi-inmediatez del texto, una sustancia desustancializada, más fluida, más ligera, por tanto más próxima a la palabra, incluso a lo que se llama voz interior. Cuestión de velocidad y también de ritmo: va más deprisa, más deprisa que nosotros, nos sobrepasa, pero al mismo tiempo, debido a la ignorancia que tenemos acerca de lo que sucede en las tinieblas de la caja, sobrepasa también nuestro entendimiento, parece como si estuviésemos en relación con el alma (la voluntad, el deseo, la intención) de un Otro demiúrgico, como si ya, sea un genio bueno o maligno, un destinatario invisible, un testigo omnipresente nos oyese leer de antemano, captase y nos reenviase *sin esperar*, en un careo, la imagen objetivada de nuestra palabra inmediatamente, una palabra de la que ya se ha apropiado el otro que ha emitido el otro, una palabra del inconsciente también. La verdad misma. Como si el Otro-Inconsciente pudiese disponer de nuestra palabra en el momento en que nos es tan próxima, pero como si además pudiese interrumpirla, destruirla; y conservamos una conciencia sorda de ella. No se está nunca libre de un accidente, más probable con el ordenador que con la máquina de escribir o con la pluma. Un simple corte de corriente, una imprudencia o una torpeza pueden aniquilar en un instante horas de trabajo. Este aumento de espontaneidad, de libertad, de fluidez sería como la compensación a una precariedad, a una situación amenazada, incluso sosegadamente angustiada, el beneficio de una especie de alienación. Entiendo esta palabra de una forma neutra: se trataría de un «algo extraño», de otro-Inconsciente maquinal que nos devolvería nuestra propia palabra desde un lugar lejano. Amor y odio: esta nueva máquina instauraría otra explicación del cuerpo, del ojo y de la mano, del oído también, con el dictado de un cuerpo extraño, con la ley, con el orden del Otro-Inconsciente.

Cuando un escritor escribe un texto, éste pasa por toda una serie de intermediarios. Primero estaba, y sigue estando para muchos, la escritura manual, a continuación, la mecanografía, luego las pruebas, las primeras y las segundas, después la publicación del libro, y cada vez, salvo al final, existe la posibilidad de hacer modificaciones, posibilidad de corrección, posibilidad de volver atrás. Con el «tratamiento de textos» también existe esa posibilidad de volver, pero en este caso, la posibilidad es inmediata. No se hace ya por etapas.

Son otros tiempos, es otro ritmo. En primer lugar, se corrige más deprisa y de forma casi indefinida. Antes tras cierto número de versiones (correcciones, tachaduras, pegaduras, pasta blanca), todo concluía, era suficiente. No es que el texto se considerase como perfecto, pero a partir de determinada duración de la metamorfosis, el proceso se interrumpía. Con el ordenador, todo es tan rápido y tan fácil que se está dispuesto a creer que la revisión puede ser indefinida. Una revisión interminable, un análisis infinito se anuncia ya, como guardado en reserva, detrás del análisis finito de todo lo que está en pantalla. En cualquier caso, puede prolongarse de forma más intensa en el mismo tiempo. En ese mismo tiempo ya no queda una mínima huella visible u objetiva de las correcciones de la víspera. Todo, el pasado y el presente, todo se halla encerrado para siempre. Antes, las tachaduras y las enmiendas dejaban una especie de cicatriz en el papel o una imagen visible de la memoria, había una resistencia del tiempo, un espesor en la duración de la tachadura. En lo sucesivo, el negativo se ahoga, se borra, se evapora inmediatamente, a veces en un instante. Es otra experiencia de la llamada memoria «inmediata» y del paso de la memoria al archivo. Otra provocación a lo que se llama la «crítica genética» que se ha desarrollado en torno a los borradores, a las versiones múltiples, a las pruebas, etc.

Esto, en resumidas cuentas, resulta demasiado fácil. La resistencia, porque en el fondo siempre hay resistencia, ya no tiene la misma forma. Da la impresión de que desde ahora existe un teatro que programa o que pone en escena esta resistencia, es decir, también la copia, la orden de cambiar, la de tachar, la de corregir, la de enmendar o la de borrar. Es como si, inmediatamente, el texto se nos presentase a modo de espectáculo en la pantalla. Vemos cómo se monta este espectáculo en la pantalla, de forma más objetiva y anónima que en una página escrita a mano, una página que «descendería» ante nosotros. De abajo arriba, las cosas se desarrollan así: este espectáculo está casi encima de nosotros, vemos cómo nos ve, cómo nos vigila, igual que el ojo del Otro, o más bien simultáneamente. Está también bajo el ojo del extraño sin nombre cuya vigilancia y espectro convoca inmediatamente. Nos reenvía mucho más deprisa la objetividad del texto y cambia así nuestra experiencia del tiempo, del cuerpo, de los brazos y de las manos, nuestra captación a distancia de la cosa escrita, que se convierte en algo más próximo y más lejano a la vez. Se presenta entonces otro alejamiento, con lo que quiero decir un «no-alejamiento», un distanciamiento de lo lejano. Otro alejamiento, por tanto, que supongo que altera cada signo. Esto no significa que pervierta o degrade el signo sino que hace que nuestra explicación sea «distinta» a la de ayer, distinto nuestro altercado familiar, nuestra escena de familia, si así puede decirse, a la llegada de la cosa escrita. No sabría precisar ahora en qué cambia esta hospitalidad. Es diferente cada vez y para cada uno de nosotros. Con frecuencia me hacen esta pregunta: ¿Ha cambiado su forma de escribir desde que escribe con ordenador? Soy incapaz de responder. No sé con qué criterio valorarlo. Hay, desde luego, un cambio pero no estoy seguro de que afecte al escrito, ni siquiera de que se note en la forma de escribir.

Yo le leo desde hace mucho tiempo y no veo un cambio sustancial.

Yo tampoco. Pero soy muy sensible a otra dramaturgia, por así decirlo. Cuando me siento y enciendo el ordenador, el escenario es diferente pero no sé si eso se traduce en un cambio en el escrito. Con los textos más desobedientes respecto a las normas de la escritura literaria, he experimentado mucho antes de trabajar con el ordenador. Ahora me resultaría mucho más fácil hacer ese trabajo de dislocación o de invención tipográfica, de traslado, de inserción, de cortar y pegar, pero eso ya no me interesa demasiado desde ese punto de vista y de esa forma. Es algo que se teorizó y se hizo -ayer-. Convertido hoy en algo común, el camino de estas novedades tipográficas fue abierto hace mucho de forma experimental. Hay que inventar ahora otros «desórdenes» más discretos, menos regocijantes y exhibicionistas y que sean a la vez contemporáneos del ordenador. Lo que yo he podido tratar de cambiar en la confección del texto, lo he hecho en la época arcaica, si puedo atreverme a decirlo así, cuando todavía escribía a mano o con la vieja máquina de escribir. En 1979, escribí *La carte postale* con una máquina eléctrica (aunque en esta obra hablo ya mucho del ordenador y de los programas), pero *Glas* cuya composición se presentaba además como un corto tratado de órgano en el que se esbozaba una historia de la organología hasta nuestros días, la escribí con una pequeña Olivetti mecánica.

Se habla de «tratamiento de textos». No es del todo inocente hablar de «tratamiento».

La palabra «tratamiento» se me impone al pensar en situaciones concretas. Por ejemplo, para mis clases, como las preparo con el ordenador, me resulta mucho más fácil, gracias al dispositivo «cortar y pegar», recomponer la sesión en el último momento, en unos segundos, y anunciar al comienzo, dejándolo como suspendido sobre la escena, un bloque, cuya necesidad no ha surgido hasta el final. Desplazo entonces un párrafo o una página entera para ajustar o articular los argumentos de forma económica. Todo eso era posible antes, lo sé, pero ese mismo proceso era lento, pesado y a veces desalentador. La máquina de tratar textos permite ganar muchísimo tiempo y concederme una libertad que tal vez no hubiera sido posible sin ella. Pero la transformación es económica, no estructural. Existen todos estos dispositivos de ahorro para el acabado o el pulido: el juego de itálicas, el recorte de los párrafos, las intervenciones directas en la estadística del léxico, por así decir, en la indicación de los distintos apartados. Utilizo desde hace poco el control mecánico de la ortografía y de las erratas. Es también instructivo: ¿Cuáles son las palabras que no se consideran normales o de uso aceptable en francés y que hoy siguen censuradas por el diccionario corriente incorporado a la máquina, lo mismo que por un determinado público lector, por un determinado poder mediático, por ejemplo?

Hacia usted alusión a los tiempos de las pruebas. Echo un poco de menos la duración, los intervalos, el ritmo que medía antes la historia de un escrito, todas las idas y venidas antes de la publicación. Era también la química de una maduración consciente o inconsciente, la posibilidad de cambios en nosotros mismos, en nuestro deseo, en el cuerpo a

cuerpo con nuestro propio texto en las manos del otro. Hoy, usted lo sabe, entregamos al editor un disquete junto con un manuscrito. Antes de que todo eso salga para la imprenta, un nuevo actor controla el disquete y hace proposiciones editoriales en el sentido americano del *editing*. La prueba de la prueba se comparte, en el disquete con ese intermediario invisible, pero no se plasma nunca sobre un soporte de papel en un intercambio con el impresor.

Usted es profesor, da conferencias. Cada conferencia la prepara en el ordenador y después la pronuncia. Hay en ese momento un eco de esa conferencia pero ese eco puede mezclarse con el de la máquina.

Cuando se prepara una clase o una conferencia, durante semanas, uno ve reaparecer ante sí, a la vez objetivo, estable, independiente y sin embargo flotante, un poco fantasmal, un conjunto de letras impreso y que ya no forma parte de uno, al menos completamente como sucede con la imagen más interior de esos borradores de escritura manual. Esa exposición reenvía, como un eco que viene de allá lejos, el murmullo de un texto, la ecografía de uno mismo como si fuese otro. Es el movimiento del que hablábamos antes, esa objetivación acelerada pero suspendida, fluida o aérea. (Señalo entre paréntesis que algunos colegas americanos van a clase o a un lugar de conferencias con su pequeño ordenador portátil. Ya no imprimen el texto, lo leen directamente ante el público en la pantalla. Acabo de verlo en el Centro Pompidou hace unos días. Un amigo daba allí una conferencia sobre la fotografía americana. Tenía ante sus ojos un pequeño portátil Macintosh, a modo de «apuntador»: Pulsaba una tecla para hacer avanzar el texto. Con este gesto demostraba una gran confianza en ese extraño apuntador. Yo no he llegado a eso, pero es un caso que se da).

Se llega a prescindir completamente del soporte de papel. Se llega incluso a prescindir del interlocutor. Lo único que existe ya es el texto.

El movimiento es aparentemente contradictorio: más lúcido, más atento, pero también más fantasmal o más onírico. El ordenador crea un nuevo lugar: en él se está más fácilmente proyectado hacia el exterior, hacia el espectáculo, hacia la cara del escrito arrancado así de la presunta intimidad de la escritura, conforme a una trayectoria de extrañamiento. Inversamente, debido a la fluidez plástica de las formas, a su flujo continuo, a su cuasi-impermeabilidad, también se está cada vez más resguardado en una especie de asilo protector. Ya no existe el exterior. O mejor dicho, en esta nueva experiencia de la reflexión especular, «hay más exterior» y a la vez ya no hay exterior. Uno se ve sin verse envuelto en la espiral de ese fuera / dentro, arrastrado por otra puerta giratoria del inconsciente, expuesto a otra llegada del otro. Esto se hace particularmente notable en la «web», esa «tela», ese *www* (*world wide web*) que una red de ordenadores teje alrededor de nosotros, a lo largo del mundo, pero alrededor de nosotros *en nosotros*. Tengamos presente la «adición / adición» de todos aquellos que viajan día y noche en la «dicción» silenciosa de ese *www*. No pueden ya prescindir de las travesías a vela y en vela por el mundo -ni del velo que, a su vez, les atraviesa o les recorre.

¿Con el ordenador, el tratamiento de textos, la inmediatez de la pantalla, no nos enfrentamos a un texto sin fin, indefinido? El libro, en cambio, tiene el mérito de terminar de golpe, de una vez.

Sí, no sé cómo será mañana, pero se percibe que la máquina editorial, el mercado del libro, el impresor, incluso la biblioteca, en una palabra, el mundo antiguo, desempeñan hoy todavía la función de elemento interruptor. El libro es a la vez el dispositivo y el resultado final que nos obligan a *interrumpir* el proceso del ordenador y a darle fin. Esta interrupción nos anuncia el final. La copia nos es arrebatada: «¡basta!, hay que terminarlo ya». Hay una fecha, un límite, una ley, un deber y una deuda. Aquello debe ser trasladado a otro soporte. Hay que imprimir. De momento, el libro representa el instante de esa detención, el trámite de la interrupción. Se aproxima el día, llegará, en que el elemento interruptor, que no desaparecerá nunca (eso es algo imposible por esencia), ya no será la orden de pasar a otro soporte, el papel, sino otro dispositivo audiovisual, el CD Rom tal vez. Será algo así como otro mercado de interruptores. La palabra «interruptor» no tiene para mí un significado negativo. Los interruptores son necesarios, constituyen la condición de toda forma.

Yo, por mi parte, puedo decir que al fin acepto el cambio. Y al mismo tiempo acepto el fetichismo que hay en torno al libro, al que el propio enrarecimiento sólo podrá beneficiar. En *De la gramatología* mencionaba y analizaba «el fin del libro» pero no lo hacía en absoluto para celebrarlo. Creo en el valor del libro, en lo que tiene de irremplazable y en la necesidad de luchar para que sea respetado. Afortunadamente, o desgraciadamente, no lo sé, asistiremos a lo que podríamos llamar, desplazando el significado, una nueva religión del libro, allá donde deba ceder su puesto a otros soportes.

¿Existirá el equivalente de la bibliofilia para el CD Rom o para los disquetes?

Probablemente. Se convertirán en fetiches un determinado borrador preparado o impreso en un determinado programa, o un determinado disquete en el que se haya archivado un *Work in progress*. Conozco ya escritores que guardan en disquetes las primeras versiones de un ensayo, de una novela o de un poema. Esos archivos de ordenador, una vez cerrados (pues siempre será más fácil manipularlos sin dejar huella), tendrán un aspecto muy diferente. Esto también lo podemos presentir. Incluso se convertirá en un fetiche el ordenador del «gran escritor» o del «gran pensador», como ha sucedido con la máquina de escribir de Nietzsche. Ninguna historia de las tecnologías ha olvidado esa fotografía de la máquina de escribir de Nietzsche. Por el contrario, cada vez es más valiosa, más sublime, más protegida por un nuevo aura, el aura de los medios de «reproductibilidad técnica», esta vez; y esto no tiene por qué contradecir necesariamente la teoría que sobre ello propuso Benjamin. Tales ordenadores se convertirán en piezas de museo. La pulsión fetichista, por definición, no tiene límite, no cesará nunca.

Los escritores próximos a nosotros que hoy día no utilizan ni la máquina de escribir ni el ordenador, se pueden contar con los dedos de una mano. Conozco...

Yo también... a nuestro amigo Pierre Vidal-Naquet...

A Hélène Cixous, Michel Deguy... Cuando se da a mecanografiar un texto, vuelve a establecerse, quiérase o no, una relación «maestro/secretario», en cierto modo. El procedimiento del dictado nos recuerda a Goethe, por ejemplo. Pero somos muchos los que prescindimos de secretario. Estructuralmente, ya no hay secretarios. Cuando alguien quiere, por

la función que desempeña, demostrar su autoridad, recurre a un secretario, aunque él sepa manejar un ordenador. No me imagino a un presidente de la república, a un alto funcionario o a un ministro tecleando en su ordenador. Ellos corrigen a mano, a la antigua, el discurso preparado por otro y se lo entregan para que lo rehaga «en limpio». Lo mismo que sucedió hace no mucho con la escritura alfabética, el uso de la máquina está viviendo hoy una cierta democratización. (¡Siempre que uno pueda comprarla!, los precios no bajan tan rápidamente...).

¿Se reconoce al maestro porque no tiene máquina en su despacho?

Esa es la vieja imagen del maestro político, del maestro pensador, del maestro poeta. Sin máquina. Sin relación directa con la máquina. Todo lo relacionado con la máquina es secundario, auxiliar, mediatizado por el secretario-esclavo, demasiado frecuentemente y de forma no fortuita por «la secretaria». Habría mucho que decir de la máquina de tratar textos, del poder y de la distinción de sexos. El poder debe poder mediatizarse, cuando no degradarse, para existir. En cualquier caso, lo que no siempre es diferente, se presenta como tal.

Podríamos decir que el texto que aparece en la pantalla es un texto fantasmal. Ya no tiene materia, tinta. Ya no hay luces y sombras, mientras que el libro es un objeto denso, material.

La imagen del texto «tratado» en ordenador es fantasmal en la medida en que es menos corpórea, más «espiritual», más etérea. Se produce en ella como una desencarnación del texto. Pero la silueta espectral permanece, y además, para la mayoría de los intelectuales y de los escritores, el programa, el *logiciel* [software] de las máquinas se somete todavía al modelo espectral del libro. Todo lo que aparece en la pantalla se dispone *con vistas* a un libro: escritura lineal, páginas numeradas, valores codificados de las grafías (itálica, negrita, etc.), diferencias tradicionales de cuerpos y de caracteres. Ciertas máquinas de telescritura no lo hacen, pero las «nuestras» respetan todavía la imagen del libro, están a su servicio y la imitan, se unen a ella de forma casi espiritual, «pneumática», próxima al soplo: como si bastase con hablar para que el texto se imprimiese.

Todo esto nos está alejando tal vez demasiado del tratamiento de texto, aun cuando, en cierto modo, prolonga su problemática. La cuestión original era: «¿qué representa para usted, filósofo, la máquina de tratamiento de textos?». La intervención de la máquina de escribir, usted mismo lo ha subrayado, no fue tan radical.

Respecto a la preocupación por saber cómo afecta todo esto a la filosofía, y no solamente (poco importa, desde luego) a mi trabajo, me pregunto continuamente cómo hubieran reaccionado Platón, Descartes, Hegel, Nietzsche o el mismo Heidegger (que en el fondo conoció el ordenador sin conocerlo), si se hubiesen topado con este «artilugio», no sólo como un instrumento disponible sino también como tema de reflexión. Desde Pascal, Descartes, Leibniz, a 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 hubieran interpretado ellos una cultura que tiende a ser dominada en su misma cotidianeidad, a través de todo el universo, por semejantes dispositivos técnicos de inscripción y de archivo? Pues se trata de las relaciones del pensamiento con la «imagen», con el lenguaje, con la idea, con el archivamiento, con el simulacro, con la representación. ¿Cómo hubiera debido escribir Platón lo que llamamos el «mito de la caverna» para tener en cuenta esas transformaciones? ¿Habría tenido que cambiar solamente la retórica de su pedagogía o debería haber organizado de otra forma la estructura ontológica de las relaciones entre las ideas, las copias, los simulacros, el pensamiento, el lenguaje, etc.?

Hasta una época relativamente reciente, que podemos situar a finales de la Edad Media, la transcripción que conservamos, el texto, no es nunca la del autor, la de su puño y letra. Con el manuscrito autógrafo aparece una nueva configuración que durará varios siglos y de la que ahora nos estamos apartando para retornar al punto de partida, a la separación de los poderes del pensamiento y de la escritura.

Desde luego, se produce entonces como un paréntesis que dura varios siglos. En la Grecia de los siglos V y IV en tiempos de Platón, no se valoraba el autógrafo, que hasta mucho más tarde no se empezó a idolatrar. Esta época no ha terminado pero estamos pasando, sin duda, a otro régimen de conservación, de reproducción y de valoración. Una gran época se acaba.

A nosotros, esto puede asustarnos. Debemos despedirnos de lo que ha sido nuestro fetiche. Las compensaciones, los suplementos de fetichismo confirman la destrucción en curso (ya sabe usted que no creo en los límites del fetichismo, pero eso es otra historia, otro tema). Somos testigos atemorizados y felices. Hemos conocido la transición de la pluma a la máquina de escribir, después 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...

El tratamiento de textos no plantea solamente problemas de escritura, sino también, a más corto o largo plazo, problemas de transmisión.

En efecto, es un problema grave. Debido a lo que comentábamos antes, que el texto se convierte instantáneamente en algo objetivado y transmisible, listo para su publicación, el texto es algo casi público y «listo para editar» desde el momento de su inscripción. Se supone, se tiende a creer o a hacer creer que todo lo que se registra tiene desde ese momento valor de publicación. Lo que circula en Internet, por ejemplo, pertenece a un espacio de publicación automática; la distinción entre lo público y lo privado tiende a borrarse, con los litigios, las alegaciones de derecho y de legitimación que ese sistema puede multiplicar, pero también con los movimientos de apropiación de la *res publica*.

Esta es hoy una de las grandes apuestas del político, de lo político mismo. Para bien o para mal, justificadamente en unos casos, menos en otros, la barrera, la «interrupción», la detención que supone el libro, aún protegía un proceso de legitimación. Un libro publicado, por malo que fuese, siempre era un libro evaluado por instancias supuestamente competentes; parecía legítimo, a veces sacralizado, por haber sido evaluado, seleccionado, consagrado. Hoy, todo puede ser lanzado al espacio público y ser considerado, al menos por algunos, como publicable, con lo que alcanza el valor clásico, virtualmente universal, incluso sacro de la cosa publicada. Esto puede dar lugar a toda clase de engaños y, de hecho,

es algo ya evidente, incluso para mí que tengo muy poca experiencia, en Internet. Estos enclaves internacionales dan acogida juntamente, por ejemplo a propósito de la deconstrucción, a discusiones extremadamente serias que merecerían ser publicadas, y a charlatanerías no sólo fastidiosas sino que además no tienen ningún porvenir. (Ciertamente que eso mismo puede suceder también, no lo olvidemos, en coloquios o en revistas, académicas o no. Existen ya revistas especializadas, en Internet; que reproducen todos los procedimientos de legitimación y de publicación tradicionales, no falta más que el papel; se economiza de este modo el coste de la impresión y de la difusión).

Inversamente, y esto sirve para los medios en general, como la discusión es más abierta y todo el mundo tiene acceso a ella, puede fomentarse y desarrollarse cierta posibilidad crítica allí donde los procedimientos de evaluación clásica ejercerían una función de censura: la elección de los editores no es siempre la mejor y se producen rechazos, se margina o se silencia el texto. Una nueva liberación del flujo puede a su vez dejar pasar cualquier cosa y abrir las puertas a posibilidades críticas limitadas o inhibidas en otros momentos por los viejos mecanismos de legitimación, que son también, a su manera, máquinas de tratamiento de textos.

Jacques Derrida

1996

ELIPSIS

Traducción de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 402-409.

a Gabriel Bounoure

Hemos discernido, aquí y allá, la escritura: una partición sin simetría dibujaba, por un lado, la clausura del libro, por otro, la abertura del texto. Por un lado la enciclopedia teológica y, según su modelo, el libro del hombre. Por el otro, un tejido de huellas que señalizan la desaparición de un Dios excedido o de un hombre borrado. La cuestión de la escritura sólo podía abrirse a libro cerrado. La gozosa errancia del *graphein* llegaba a ser, entonces, sin retorno. La abertura al texto era la aventura, el gasto sin reserva.

Y sin embargo, ¿acaso no sabíamos que la clausura del libro no era un límite entre otros? ¿Que es sólo en el libro, volviendo a él sin cesar, tomando de él todos nuestros recursos, como nos haría falta designar, indefinidamente, la escritura de ultra-libro?

Se da lugar entonces a que se piense *el Retorno al libro*¹. Bajo ese título, Edmond Jabès nos dice en primer lugar qué es «*abandonar el libro*». Si la clausura no es el fin, por más que protestemos o desconstruyamos,

«*Dios sucede a Dios y el Libro al Libro*».

Pero en el movimiento de esta sucesión, la escritura vela, entre Dios y Dios, entre el Libro y el Libro. Y si aquel movimiento se produce a partir de esa vela y a partir de la ultra-clausura, el retorno al libro no nos encierra en éste. Es un momento de la errancia, repite la *época* del libro, su totalidad de suspensión entre dos escrituras, su retirada y lo que se reserva en ésta. Vuelve hacia

«*Un libro que es el entredós del riesgo*»...

«... *Mi vida, a partir del libro, habrá sido, pues, una velada de escritura en el intervalo de los límites ...*»

La repetición no reedita el libro, describe su origen a partir de una escritura que no le pertenece todavía o que ya no le pertenece que finge, al repetirlo, dejarse comprender en él. Lejos de dejarse oprimir o envolver en el volumen, esta repetición es la primera escritura. Escritura de origen, escritura que vuelve a trazar el origen, acosando los signos de su desaparición, escritura loca de origen:

«*Escribir es tener la pasión del origen*.»

Pero lo que la afecta de esa manera, se sabe ahora, no es el origen sino lo que está en su lugar; no es tampoco lo contrario del origen. No es la ausencia en el lugar de la presencia, sino una huella que reemplaza una presencia que no ha sido presente jamás, un origen por el que nada ha comenzado. Ahora bien, el libro ha vivido de ese engaño; de haber dado lugar a creer que la pasión, al estar originalmente apasionada por *algo*, al final podía quedar apaciguada mediante el retorno de eso. Engaño del origen, del final, de la línea, del bucle, del volumen, del centro.

Como en el primer *Libro de las cuestiones*, unos rabinos imaginarios se responden en el canto sobre *el bucle*

«*La línea es el engaño*»

Reb Séab

.....

«*Una de mis grandes angustias, decía Reb Aghim, fue ver -y sin que yo pudiese detenerla- mi vida redondeándose hasta formar un bucle.*»

Desde el momento en que el círculo da vueltas, que el volumen se enrolla sobre sí mismo, que el libro se repite, su identidad consigo acoge una imperceptible diferencia, que nos permite salir eficazmente, rigurosamente, es decir, discretamente, de la clausura. Al redoblar la clausura del libro, se la desdobra. Escapamos de ella entonces furtivamente, entre dos pasos por el mismo libro, por la misma línea, según el mismo bucle, «*Velada de escritura en el intervalo de los límites*». Esta salida fuera de lo idéntico en lo mismo se mantiene muy ligera, no pesa nada por sí misma, piensa y pesa el libro *como tal*. El retorno al libro es entonces el abandono del libro, se ha deslizado entre Dios y Dios, el Libro y el Libro, en el espacio neutro de la sucesión, en el suspenso del intervalo. El retorno entonces no vuelve a tomar posesión. No vuelve a apropiarse del origen. Éste no está ya en sí mismo. La escritura, pasión del origen: eso debe entenderse también por el lado del genitivo subjetivo. Es el origen mismo lo que está apasionado, pasivo y sobrepasado, por ser escrito. Lo cual quiere decir inscrito. La inscripción del origen es, sin duda, su ser-escrito, pero es también su estar-inscrito en un sistema en el que es sólo un lugar y una función.

Entendiéndolo así, el retorno al libro es por esencia *elíptico*. Hay algo invisible que falta en la gramática de esta repetición. Como esa falta es invisible e indeterminable, como redobla y consagra perfectamente el libro, vuelve a pasar por todos los puntos de su circuito, nada se ha movido. Y sin embargo todo el sentido queda alterado por esa falta. Una vez repetida, la misma línea no es ya exactamente la misma, ni el bucle tiene ya exactamente el mismo centro, *el origen*

¹ Así se titula el tercer volumen del *Libro de las cuestiones* (1965). El segundo volumen, *El libro de Yukel*, apareció en 1964. Cf. *supra*, «Edmond Jabès y la cuestión del libro».

ha actuado. Falta algo para que el círculo sea perfecto. Pero en la *Elleipsis*, por el simple redoblamiento del camino, la sollicitación de la clausura, la rotura de la línea, el libro se ha dejado pensar como tal.

«Y Yukel dice:

El círculo ha sido reconocido. Romped la curva. El camino dobla el camino.

El libro consagra el libro.»

El retorno del libro anunciaría así la forma del eterno retorno. El retorno de lo mismo sólo se altera -pero lo hace absolutamente- por volver a lo mismo. La pura repetición, aunque no cambie ni una cosa ni un signo, contiene una potencia ilimitada de perversión y de subversión.

Esta repetición es escritura porque lo que desaparece en ella es la identidad consigo misma del origen, la presencia a sí de la palabra sedicente viva. Eso es el centro. El engaño del que ha vivido el primer libro, el libro mítico, el cuidado de toda repetición, es que el centro estuviese al abrigo del juego: irremplazable, sustraído a la metáfora y a la metonimia, especie de *pronombre invariable* que se pudiese invocar pero no repetir. El centro del primer libro no habría debido poder ser repetido en su propia representación. Desde el momento en que se presta una vez a una representación como esa -es decir, desde que se lo escribe-, cuando se puede leer un libro en el libro, un origen en el origen, un centro en el centro, eso es el abismo, el sin-fondo del redoblamiento infinito. Lo otro está en lo mismo,

«*El En otro lugar, dentro...*

.....

El centro es el pozo...

.....

«*¿Dónde está el centro? aullaba Reb Madiés. El agua repudiada le permite al halcón perseguir a su presa.*»

El centro es, quizás, el desplazamiento de la cuestión.

Ningún centro allí donde es imposible el círculo.

Ojalá pudiese mi muerte provenir de mí, decía Reb Bekri.

Yo sería, a la vez, la servidumbre del círculo y la cesura.»

Desde que surge un signo, comienza repitiéndose. Sin eso, no sería signo, no sería lo que es, es decir, esa no-identidad consigo que remite regularmente a lo mismo. Es decir a otro signo que, a su vez, nacerá al dividirse. El grafema, al repetirse de esta manera, no tiene, pues, ni lugar ni centro naturales. Pero ¿acaso se los perdió alguna vez? ¿Es su excentricidad un descentramiento? ¿No puede afirmarse la irreferencia al centro en lugar de llorar la ausencia del centro? ¿Por qué tendría uno que hacer su duelo del centro? ¿No es el centro, la ausencia de juego y de diferencia, otro nombre de la muerte? ¿La que tranquiliza, apacigua, pero desde su agujero, también angustia y pone en juego?

El paso por la excentricidad negativa es indudablemente necesario; pero es sólo liminar.

«*El centro es el umbral.*

Reb Naman decía: “Dios es el Centro; por eso, algunos espíritus fuertes han proclamado que Él no existía, pues si el centro de una manzana o de una estrella es el corazón del astro o del fruto, ¿cuál es el verdadero medio del vergel y de la noche?”

.....

Y Yukel dice:

El centro es el fracaso...

¿Dónde está el centro?

-Bajo la ceniza.»

Reb Selak

.....

«*El centro es el duelo.*»

Al igual que hay una teología negativa, hay una ateología negativa. Cómplice, sigue expresando la ausencia del centro cuando ya habría que reafirmar el juego. Pero ¿no es el deseo del centro, como función del juego mismo, lo indestructible? Y en la repetición o el retorno del juego, ¿cómo no iba a apelar a nosotros el fantasma del centro? Es aquí donde, entre la escritura como descentramiento y la escritura como afirmación del juego, la vacilación es infinita. Forma parte del juego, y liga éste a la muerte. Se produce en un «¿quién sabe?» sin sujeto y sin saber.

«*El último obstáculo, el último hito, es, ¿quién sabe?, el centro.*

Entonces, todo llegará a nosotros desde el fondo de la noche, de la infancia.»

Si el centro es realmente «*el desplazamiento de la cuestión*», es porque siempre se le ha dado un *sobrenombre* al innombrable pozo sin fondo del que él mismo era el signo; signo del agujero que el libro ha pretendido colmar. El centro era el nombre de un agujero; y el nombre del hombre, como el de Dios, expresa la fuerza de lo que se ha erigido para realizar ahí obra en forma de libro. El volumen, el rollo de pergamino, tenían que introducirse en el agujero peligroso, penetrar furtivamente en la vivienda amenazadora, mediante un movimiento animal, vivo, silencioso, liso, brillante, deslizante, a la manera de una serpiente o de un pez. Así es el deseo inquieto del libro. Igualmente, tenaz y parasitario, amando y aspirando por mil bocas que dejan mil marcas en nuestra piel, monstruo marino, *pólipo*.

«*Es ridícula esa posición boca abajo. Reptas. Horadas el muro en su base. Esperas escaparte, como una rata. Semejante a la sombra, por la mañana, en el camino.*

¿Y esa voluntad de permanecer de pie, a pesar de la fatiga y el hambre?

Un agujero, no era más que un agujero,

la ocasión del libro.

(Tu obra: ¿un agujero-pulpo?

El pulpo fue colgado del techo y sus tentáculos se pusieron a lanzar destellos.)

*No era más que un agujero
en el muro,
tan estrecho que jamás has
podido introducirte en él para huir.*

Desconfiad de las moradas. No siempre son hospitalarias.»

Extraña serenidad la de un retorno así. Desesperada por la repetición y gozosa sin embargo de afirmar el abismo, de habitar el laberinto poéticamente, de escribir el agujero, «*la ocasión del libro*» en el que no puede uno sino hundirse, que hay que guardar destruyéndolo. Afirmación danzante y cruel de una economía desesperada. La morada es inhospitalaria por seducir, como el libro, en un laberinto. El laberinto es aquí un enigma: se hunde uno en la horizontalidad de una pura superficie, que se representa a sí misma de rodeo en rodeo.

«El libro es el laberinto. Cuando crees que estás saliendo de él, te estás hundiendo ahí. No tienes ninguna ocasión de salvarte. Te hace falta destruir el artefacto. No puedes resolverte a eso. Advierto el lento pero seguro ascenso de tu angustia. Muro tras muro. ¿Quién te espera al final? -Nadie... Tu nombre se ha replegado sobre sí mismo, como la mano sobre el arma blanca.»

Así pues, *El libro de las cuestiones* culmina en la serenidad de este *tercer* volumen. Del modo que tenía que hacerlo, manteniéndose abierto, expresando la no-clausura, a la vez infinitamente abierta y reflejándose infinitamente sobre sí mismo, «*un ojo en el ojo*», comentario que acompaña hasta el infinito el «*libro del libro excluido y reclamado*», libro encentado sin cesar y recuperado desde un lugar que no está ni dentro del libro ni fuera del libro, expresándose como la abertura misma que es reflejo sin salida, remitir, retorno y rodeo del laberinto. Este es un camino que encierra en sí las salidas fuera de sí, que comprende sus propias salidas, que abre él mismo sus puertas, es decir, que, abriéndolas sobre sí mismo, se cierra pensando su propia abertura.

Esta contradicción se piensa como tal en el tercer libro de las cuestiones. Por eso la triplicidad es su cifra y la clave de su serenidad. También de su descomposición: El tercer libro dice,

«Soy el primer libro en el segundo»

.....

«Y Yukel dice:

*Tres cuestiones han
seducido al libro
y tres cuestiones
lo acabarán.*

*Lo que acaba
comienza tres veces.*

El libro es tres.

El mundo es tres.

*Y Dios, para el hombre,
las tres respuestas.»*

Tres: no porque el equívoco, la duplicidad del todo y nada, de la presencia ausente, del sol negro, del bucle abierto, del centro sustraído, del retorno elíptico, quedase al final resumido en alguna dialéctica, apaciguada en algún término reconciliador. El «*paso*» y el «*pacto*» del que habla Yukel en *Medianoche o la tercera cuestión* son otro nombre de la muerte afirmada a partir de *El alba o la primera cuestión* y *Mediodía o la segunda cuestión*.

Y Yukel dice:

*«El libro me ha llevado, del alba al crepúsculo,
de la muerte a la muerte, con tu sombra, Sarah,
en el número, Yukel,
al cabo de mis cuestiones,
al pie de las tres cuestiones...»*

La muerte está al alba porque todo ha comenzado por la repetición. Desde el momento en que el centro o el origen han comenzado repitiéndose, redoblándose, el doble no se añadía simplemente a lo simple. Lo dividía y lo suplía. Inmediatamente había un doble origen más su repetición. Tres es la primera cifra de la repetición. También la última, pues el abismo de la representación se mantiene siempre dominado por su ritmo, hasta el infinito. El infinito no es, indudablemente, ni uno, ni nulo, ni innumerable. Es de esencia ternaria. El dos, como el segundo *Libro de las cuestiones (El libro de Yukel)*, como Yukel, sigue siendo la juntura indispensable e inútil del libro, el mediador sacrificado sin el que la triplicidad no existiría, sin el que el sentido no sería lo que es, es decir, diferente de sí: en juego. La juntura es la rotura. Se podría decir del *segundo* libro lo que se dice de Yukel en la *segunda parte del Retorno al libro*:

«Fue la liana y la nevadura en el libro, antes de ser echado de él.»

Si nada ha precedido la repetición, si ningún presente ha vigilado la huella, si, de una cierta manera, es el «*vacío lo que se ahonda y se marca con señales*»², en ese caso el tiempo de la escritura no sigue la línea de los presentes modificados. El porvenir no es un presente futuro, ayer no es un presente pasado. El más allá de la clausura del libro no cabe ni alcanzarlo ni reencontrarlo. Está *ahí*, pero *más allá*, en la repetición pero sustrayéndose a ella. Está ahí como la sombra del libro, el tercero entre las dos manos que sostienen el libro, la diferencia en el ahora de la escritura, la separación entre el libro y el libro, esa otra mano...

Abriendo la tercera parte del tercer *Libro de las cuestiones*, el canto sobre *la separación y el acento*: se empieza de esta manera:

² Jean Catesson, «Journal non intime et points cardinaux» en *Mesures*, n.º 4, oct. 1937.

«*Mañana* (Demain) *es la sombra y la flexibilidad de nuestras manos* (de nos mains).»
Reb Dérissa.»

Entrevista con Christian Descamps

Realizada en enero de 1982 y publicada en VV.AA., *Entretiens avec Le Monde, I, Philosophies*, Paris, La Découverte/Journal Le Monde, 1984.

Más allá de la división entre filosofía y literatura, puede perfilarse una huella que no sea todavía lenguaje, ni habla, ni escritura, ni signo, ni siquiera «lo propio del hombre».

Escritor, profesor en l'École Normale Supérieure de la calle Ulm, Jacques Derrida trabaja la escritura. En libros difíciles, muestra cómo la tradición occidental privilegia la voz frente a la escritura. Formados y deformados por el modelo de la escritura alfabética, tendemos a considerar lo escrito sólo como el registro de la voz, del logos. Derrida, que analiza minuciosamente esa perspectiva irreflexiva, deshace ese pedestal de nuestra metafísica.

Tras haber participado en la fundación del Groupe de Recherche sur l'Enseignement de la Philosophie Derrida fue uno de los animadores de los États généraux de la philosophie, reunidos en la Sorbona en junio de 1979 para defender esta disciplina. Es director del Collège International de Philosophie, creado en 1983.

Su primer trabajo indicaba un interés en la fenomenología, y publicó usted una introducción a *El origen de la geometría de Husserl*.

Por esa época, la fenomenología se orientaba de forma más espontánea, en Francia, hacia los problemas de la existencia, de la consciencia perceptiva o precientífica. Se hacía también necesaria una lectura diferente de Husserl, que replantease cuestiones acerca de la verdad, la ciencia, la objetividad. ¿Cómo se constituye un objeto matemático a partir o sin el suelo de la percepción? ¿Cuál es la historicidad original de un objeto, de una tradición y de una comunidad científica...? Para los estudiantes de mi generación esos temas tenían también una implicación política; pienso que una señal de esto es la fascinación que ejercía en algunos de nosotros trabajos como los de Tran Duc Tao (*Fenomenología y materialismo dialéctico*).

Pero lo que ante todo me sedujo en el que casi fue el último texto de Husserl es lo que dice de la escritura, de forma a la vez nueva y confusa, un poco enigmática: la notación gráfica no es un momento auxiliar en la formalización científica, Aunque le hace correr un peligro aquélla es indispensable a la constitución misma de la objetividad ideal, a la idealización. Esto me llevó a lo que me parecía que era el límite mismo de la axiomática husserliana, de aquello que Husserl llama el «principio de los principios» intuicionista de la fenomenología. Luego seguí interpretando en ese sentido otros textos de Husserl, casi siempre privilegiando los temas del signo del lenguaje, de la escritura, de la relación con el otro, como en *La voz y el fenómeno*. Después me he alejado, si cabe decirlo así, de la fenomenología, sin duda injustamente y no sin remordimientos...

Por esa época los filósofos tenían muy en mente los famosos manuscritos inéditos, que sólo se podían consultar en Lovaina.

Fui allí intrigado también por el misterio que se había creado en torno a los inéditos sobre la temporalidad, la «génesis pasiva», el «alter ego». La obstinada minucia de Husserl se extenua en esas zonas en las que el «yo» queda desposeído de su dominio, de su consciencia e incluso de su actividad.

Su trabajo filosófico convierte la problemática de la escritura en una piedra esencial. Usted rompe las fronteras -que por otra parte no se sostienen bien- entre la literatura y la filosofía Para llevar a cabo eso, frecuenta usted muchos textos limítrofes como los de Mallarmé o de Blanchot.

En principio mi deseo iba por el lado en que el acontecimiento literario atraviesa y desborda incluso la filosofía. Ciertas «operaciones», diría Mallarmé, ciertos simulacros literarios o poéticos nos permiten a veces pensar lo que la teoría filosófica de la escritura ignora, eso que a veces dicha teoría prohíbe violentamente. Para analizar la interpretación tradicional de la escritura, su conexión esencial con la esencia de la filosofía, de la cultura e incluso del pensamiento político occidentales, era necesario no encerrarse ni en la filosofía como tal ni siquiera en la literatura.

Más allá de esa división puede prometerse o perfilarse una singularidad de la huella que no sea todavía lenguaje, ni palabra, ni escritura, ni signo, ni siquiera lo «propio del hombre». Ni presencia ni ausencia, más allá de la lógica binaria opositiva o dialéctica. De ahí que no sea ya cuestión oponer la escritura a la palabra, que no se trate de ninguna protesta contra la voz; me he limitado a analizar la autoridad que se le ha atribuido, la historia de una jerarquía.

Algunos comentaristas americanos han hablado de una influencia del Talmud.

Sí, uno puede divertirse preguntándose cómo puede ser influido alguien por aquello que éste no conoce. No lo excluyo. Si lamento tanto el no conocer el *Talmud*, por ejemplo, es quizás porque él sí me conoce, se conoce en mí. Una especie de inconsciente, ¿no?, y se pueden imaginar recorridos paradójicos. Desgraciadamente no sé hebreo. El medio de mi infancia en Argelia estaba demasiado colonizado, demasiado desarraigado. No recibí allí, sin duda en parte por

culpa mía, ninguna auténtica cultura judía. Pero como yo no llegué a Francia por primera vez hasta la edad de diecinueve años, algo de aquello debe quedar en mi relación con la cultura europea y parisina.

En los años sesenta se hablaba mucho del /final de la /filosofía. Para algunos eso implicaba que había llegado el momento de pasar a la acción; para otros, que la filosofía no era más que el mito de la etnia occidental. Ahora bien, para usted, sólo se puede actuar en el interior del campo de la razón. No hay exterioridad.

Yo entonces prefería hablar de «clausura de la metafísica». La clausura no es el final, es más bien, a partir de un cierto hegelianismo, la potencia forzada de una combinación a la vez agotadora e infatigable. Esta clausura no tendría la forma de un círculo (representación, para la filosofía, de su propio límite) o de un linde unilineal por encima del cual podría saltarse, hacia fuera, por ejemplo hacia una «práctica» ¡por fin no filosófica! El límite de lo filosófico singular, a mi juicio no se lo puede captar jamás sin una cierta reafirmación incondicional. Aunque no se le pueda llamar directamente ética o política, sin embargo con ello entran en juego las condiciones de una ética o de una política, y de una responsabilidad de «pensamiento», si usted quiere, que no se confunde estrictamente con la filosofía, la ciencia o la literatura en cuanto tales...

Acaba usted de mencionar la ciencia. El marxismo y el psicoanálisis han pretendido cada uno en su momento tercer vocación por la ciencia.

El medio en el que empecé a escribir estaba muy marcado, incluso «intimidado» por el marxismo y por el psicoanálisis, cuya reivindicación científica era tanto más violenta en cuanto que su cientificidad no estaba asegurada. Aquello se presentaba un poco como el antioscurantismo, las «luces» de nuestro siglo. Sin hacer nunca nada en contra de las «luces», he intentado, discretamente, no ceder a la intimidación. Por ejemplo, descifrando la metafísica que persiste todavía en el marxismo o en el psicoanálisis, bajo una forma que no era simplemente lógica o discursiva, sino a veces terriblemente institucional o política.

Intentemos señalar su distancia con respecto a Lacan.

El psicoanálisis debe a Lacan algunos de sus progresos más originales. Con ellos el psicoanálisis ha sido llevado a sus límites, a veces más allá de él mismo, y es sobre todo por eso por lo que conserva afortunadamente ese valor de provocación para lo que hay de más vivo en la filosofía actual, así como en la literatura y las ciencias humanas. Pero precisamente por eso el psicoanálisis requiere también la lectura más vigilante. Pues queda, como contrapartida, que toda una configuración sistemática del discurso lacaniano (sobre todo en los *Escritos*, pero también en otros lugares) me ha parecido que repite o que asume una gran tradición filosófica, justamente aquella que reclamaba cuestiones destructoras (acerca del significante, el logos, la verdad, la presencia, la palabra plena, un cierto uso de Hegel y de Heidegger ...). En *El cartero de la verdad* he propuesto una lectura de esa repetición del logocentrismo y del falocentrismo.

El seminario de Lacan acerca de *La carta robada* de Poe no se limita a reproducir un gesto de dominio, corriente en la interpretación de una escritura literaria con fines ilustrativos (anulación de la posición del narrador, desconocimiento de la formalidad literaria, recorte imprudente del texto...), sino que lo hace, como Freud, y, por servirme de la expresión del mismo Freud, en nombre de una «teoría sexual». Y ésta viene siempre acompañada -ahí está una de las implicaciones del tema- de una institución, una práctica y una política muy determinadas.

Señala usted que hablar contra Hegel sigue siendo confirmar a Hegel. Frente a las grandes confrontaciones, los abandonos las pseudo salidas, prefiere desplazamientos ínfimos pero radicales. Practica usted una estrategia del desplazamiento

Las críticas frontales y simples son necesarias siempre, son la ley de rigor en la urgencia moral o política, incluso si cabe discutir sobre la mejor formulación para este rigor. Tiene que ser frontal y simple la oposición a lo que pasa actualmente en Polonia o en Oriente Medio, en Afganistán, en El Salvador, en Chile o en Turquía, a las manifestaciones de racismo más próximas a nosotros, y a tantas cosas más singulares y sin denominación de Estado o de nación.

Pero es verdad -y hay que poner estas dos lógicas en relación- que las críticas frontales dejan siempre que se les dé la vuelta y se las reapropie en filosofía. La máquina dialéctica de Hegel es esa maquinación misma. Es lo que hay de más terrorífico en la razón. Pensar la necesidad de la filosofía sería, quizás, volverse hacia lugares inaccesibles a ese programa de reapropiación. No estoy seguro de que eso sea simplemente posible y calculable, es lo que se sustrae a toda seguridad, y a este respecto el deseo no puede hacer otra cosa que afirmarse, enigmático y sin término.

Eso que hemos heredado bajo el nombre de Platón y de Hegel se mantiene siempre intacto y provocador.

Ah sí, siempre he tenido el sentimiento de que, a pesar de siglos de lectura, estos textos se conservan vírgenes, replegados en una reserva, todavía por venir. Este sentimiento coexiste en mí con el de la clausura y el agotamiento combinatorio del que hablaba hace un momento. Sentimientos contradictorios, al menos aparentemente, pero así es la cosa, y no puedo hacer otra cosa que aceptarlo. Eso es en el fondo lo que intento explicarme. Hay el «sistema» y hay el texto, y en el texto fisuras o recursos que no se pueden dominar mediante el discurso sistemático: en un cierto momento, éste no puede responder ya de sí mismo. Empieza espontáneamente su propia desconstrucción. De ahí la necesidad de una interpretación interminable, activa, ligada a una micrología del escarpelo a la vez violenta y fiel.

Usted practica la desconstrucción no la destrucción. Esa palabra significa quizás una manera de deshacer una estructura para hacer que aparezca su esqueleto. La desconstrucción -que formaba parte de una cadena- ha estado muy en boga. Apareció en un contexto dominado por el estructuralismo. Permitió sin duda a algunos salir del «todo está dicho».

Sí, la palabra sólo pudo tener fortuna, cosa que me sorprendió, en la época del estructuralismo. Desconstruir es a la vez un gesto estructuralista y antiestructuralista: se desmonta una edificación, un artefacto, para hacer que aparezcan sus estructuras, sus nervaduras o su esqueleto, como decía usted, pero también, simultáneamente, la precariedad ruinosa de una estructura formal que no explicaba nada, ya que no era ni un centro, ni un principio, ni una fuerza, ni siquiera la ley de los acontecimientos, en el sentido más general de esa palabra.

La desconstrucción como tal no se reduce ni a un método (reducción a lo simple) ni a un análisis; va más allá de la decisión crítica, de la idea crítica misma. Justamente por eso no es negativa, aunque, a pesar de tantas precauciones, se la haya interpretado así frecuentemente. Para mí, va siempre junto con una exigencia afirmativa, diría incluso que no tiene lugar nunca sin amor...

Ha inventado usted también el concepto de *différance*. Diferir es no ser lo mismo pero es también remitir para más tarde. Toda una parte de su trabajo sobre la *différance* pone en cuestión las figuras de la presencia, de los objetos, de la consciencia, de sí para sí mismo, de la presencia de la palabra.

¿Cómo se podría destruir el deseo de presencia? Es el deseo mismo. Pero lo que lo da, le da su respiración y su necesidad -lo que hay y lo queda pues, por pensar- es aquello que en la presencia del presente no se presenta. La *différance*, donde la huella no se presenta, y ese «casi nada» de lo impresentable los filósofos intentan siempre borrarlo. Es sin embargo esa huella lo que marca y relanza todos los sistemas.

En usted todo signo es sentido gráfico, o más bien todo grafismo es signo Pero en eso no hay una inversión. No se trata de decir: hasta aquí la palabra ha dominado a la escritura, hagamos lo contrario.

Sin duda, pero el giro a la inversión clásica, como sugería hace un momento, es también ineluctable en la estrategia de las luchas políticas: por ejemplo, contra la violencia capitalista, colonialista, sexista... No consideremos eso como un momento o simplemente una fase: si desde el comienzo no se anuncian otra lógica u otro espacio con claridad, la inversión reproduce y confirma por el lado contrario lo que ha combatido.

En cuanto a lo que pone en juego la escritura, es algo que no cabe delimitar. Aunque se demuestre que no se deja someter a la palabra, se puede abrir y generalizar el concepto de escritura, extenderlo hasta la voz y a todas las huellas de la *différance*, a todas las relaciones con el otro. Esta operación no tiene nada de arbitraria, transforma en profundidad y concretamente todos los problemas.

En *De la gramatología* comentaba la lección de escritura de *Tristes Trópicos*. Lévi-Strauss mostraba cómo la escritura era cómplice de una cierta violencia política. En una sociedad «sin escritura», describía la aparición de ese «mal».

La posibilidad de ese «mal» no esperaba a la aparición de la escritura en el sentido corriente (alfabético, occidental) y de los poderes que ésta reafirma. No hay sociedad sin escritura (sin marca genealógica, contabilidad, archivamiento...), no hay siquiera sociedad llamada animal que no tenga huella, marcaje territorial... Para convencerse de lo cual basta con no privilegiar un cierto modelo de escritura. El paraíso de las sociedades sin escritura puede conservar sin embargo la función, tan necesaria, de los mitos y de las utopías. Vale lo que vale la inocencia.

La ampliación del concepto de escritura abre numerosas perspectivas antropológicas.

Y más allá de la antropología, por ejemplo en los dominios de la información genética. Desde este punto de vista hemos dedicado un trabajo de seminario al análisis de *La lógica de lo viviente*, de François Jacob.

Ha destacado usted unos textos excéntricos con respecto a la gran filosofía. Así, comenta un texto donde -a propósito de la crítica del juicio de gusto- Kant habla del vómito.

En cualquier caso, hace todo lo que hace falta para hablar de eso sin hablar de eso.

La institución filosófica privilegia necesariamente lo que ella misma viene a llamar los «grandes filósofos» y en ellos los «textos mayores». He querido también analizar esa evaluación, sus intereses, sus procedimientos internos, sus contratos sociales implícitos. Al entresacar unos textos menores o marginalizados, al leerlos o al escribir de una determinada manera, se proyecta a veces una luz violenta en el sentido y en la historia, en el interés de esa «sobrestimación».

Operaciones como éstas serían impracticables y en realidad ilegibles para una sociología como tal, quiero decir, en tanto no mida su competencia con el rigor interno de los textos filosóficos tratados y con las exigencias elementales, pero ¡qué difíciles!, del auto-análisis (filosofía o «sociología de la sociología»); en una palabra, un modo de proceder completamente diferente, una atención completamente diferente a los códigos de esta escritura y de esta escena.

Ha explicado usted también esos textos por contigüidad. Así, ha puesto juntos a Genet y a Hegel, a Heidegger y a Freud, en *Doblan campanas* y en *La tarjeta postal*.

Al trastornar las normas y el decoro de la escritura universitaria, cabe esperar que quede en evidencia su finalidad, lo que aquellas protegen o excluyen. La gravedad de la cuestión se mide a veces, como usted sabe, por el odio y el resentimiento que hace perder entonces, a un cierto poder universitario, todo control. Justo por eso es importante abordar eso que se llama equivocadamente la «forma» y el código, escribir de otra manera aun manteniéndose intransigentes en cuanto al saber-leer y la competencia filosóficas, simultáneamente, cosa que no hacen, a mi juicio, ni los proteccionistas del llamado análisis interno, ni los positivistas de las ciencias humanas, incluso cuando parece que se oponen entre sí. Se podría mostrar que se entienden muy bien en la división del territorio académico y que hablan el mismo idioma.

Aludía usted a *Doblan campanas* y a *La tarjeta postal*. Se los puede considerar también como dispositivos contruidos para leer, sin pretender en todo caso dominarlas, su propia lectura o no-lectura, las evaluaciones o los desconocimientos indignados a los que se exponen: ¿por qué tendría que ser ilegítimo y estar prohibido (y ¿quién decide eso?) el cruzar varios «géneros», escribir sobre la sexualidad al mismo tiempo que sobre el saber absoluto, y emparejar en él Hegel y a Genet, un texto de tarjeta postal y una meditación (en acto, por así decirlo) sobre qué quiere decir «destinar», entre Freud y Heidegger, en un momento determinado de la historia del correo postal, de la informática y de las telecomunicaciones?

Utiliza usted palabras indecidibles. Así, el himen en Mallarmé es a la vez la virginidad y el matrimonio el *Pharmakon* de Platón cura y envenena.

Palabras de ese tipo sitúan mejor, quizás, los enclaves donde el discurso ya no puede dominar, juzgar, decidir: entre lo positivo y lo negativo, lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. De ahí la tentación de excluirlos del lenguaje y de la ciudad, para reconstituir la homogeneidad imposible del discurso, de un texto, de un cuerpo político...

En cuanto al campo político, en él usted no ha adoptado nunca posiciones resonantes; ha practicado incluso eso que llama una especie de retirada.

¡Ah, el «campo político»! Pues el caso es que podría decirle que no pienso más que en eso, aunque no lo parezca. Sí, desde luego, hay silencios, y una cierta retirada, pero no exageremos. Suponiendo que se esté interesado, es muy fácil saber dónde están mis elecciones y mis solidaridades, sin la menor ambigüedad. Sin duda no lo manifiesto suficientemente, con seguridad, pero ¿dónde está aquí la medida si es que la hay? Frecuentemente me parece que no tengo nada que decir a no ser algo muy típico y común, y entonces yo sumo mi voz o mi voto, sin aspirar a ninguna autoridad, crédito o privilegio reservado a eso que se llama, tan vagamente, un «intelectual» o un «filósofo».

Siempre he tenido dificultades para reconocermé en los rasgos del intelectual (filósofo, escritor, profesor) que sostiene su papel político de acuerdo con la escenografía que usted conoce, y cuya herencia merece que se le planteen muchos problemas. No es que la desdeñe o que la critique en sí misma; y creo que en ciertas situaciones, hay ahí una función y una responsabilidad clásicas que no se deben eludir, aunque sea para llamar al buen sentido y a lo que considero que es el deber político elemental. Pero cada vez más soy sensible a una transformación que vuelve esa escena actualmente un poco aburrida, estéril, atravesada a veces por los peores procedimientos de intimidación (aunque sea por la buena causa), sin medida común con la estructura de lo político, con las nuevas responsabilidades que requiere el desarrollo de los medios de comunicación de masa (aun cuando no se intente explotar éstos para pequeños beneficios, hipótesis que no se formularía para reconciliarse con esa tipología clásica del intelectual).

Es uno de los problemas más importantes actualmente, esa responsabilidad ante las formas actuales de los mass media y sobre todo ante su monopolización, su encuadre, su axiomática. Pues la retirada de la que usted hablaba no significa en absoluto, a mis ojos, una protesta contra los media en general, al contrario, estoy resueltamente a favor de su desarrollo (nunca es suficiente) y sobre todo a favor de su diversificación, pero también resueltamente contra su normalización, contra inspecciones diversas a las que ha dado lugar el asunto, reduciendo a silencio de hecho todo lo que no se conforma con cuadros o códigos estrictamente determinados y muy potentes, o también con fantasmas de «receptibilidad». Pero el primer problema de los «media» se plantea para aquello que no se llega a traducir, o a publicar, en los lenguajes políticos dominantes, aquellos que dictan las leyes de receptibilidad, precisamente, en la izquierda tanto como en la derecha.

Por esa razón lo que hay de más específico y de más agudo en las investigaciones, las cuestiones o las tentativas que me interesan (junto con algunas otras) puede parecer políticamente silencioso. Es quizás porque se trata de un pensamiento político, de una cultura o de una contra-cultura, casi inaudibles en los códigos que acabo de evocar. Quizás, quién sabe, pues aquí sólo puede hablarse de ocasiones o de riesgos que correr, con o sin esperanza, siempre en la dispersión y la minoría.

Ahí coincide su compromiso militante en el seno del Greph, ese Grupo de investigación acerca de la enseñanza de la filosofía.

El Greph reúne a profesores, alumnos de institutos y a estudiantes que quieren precisamente analizar y cambiar la escuela, y en particular la institución filosófica, en primer lugar mediante la extensión de la enseñanza filosófica a todas las clases en las que se enseñan normalmente las demás disciplinas llamadas «fundamentales». François Miterrand asumió compromisos precisos en este sentido. Cosa que nos alegra, y haremos todo para que aquellos compromisos no se entierren como cabe temer desde hace algunos meses. De todas formas los problemas no se podrán olvidar, ni lo harán aquellos que miden su gravedad y se hacen cargo de ellos.

Todo esto reclama una transformación profunda de las relaciones entre el Estado, las instituciones de investigación o de enseñanza, sean o no universitarias, la ciencia, la técnica y la cultura. Los modelos que ahora se están viniendo abajo son en líneas generales aquellos mismos sobre los que tomaron partido, desde el comienzo de la sociedad industrial, los «grandes filósofos» alemanes, de Kant a Heidegger, pasando por Hegel, Schelling, Humboldt, Schleiermacher, Nietzsche, antes y después de la fundación de la Universidad de Berlín. ¿Por qué no releerlos, pensar con ellos contra ellos, pero tomando en cuenta la filosofía? Es indispensable, si es que se quieren crear otras relaciones entre la racionalización del Estado y el saber, la técnica, el pensamiento, establecer nuevas formas de contrato o incluso disociar radicalmente los deberes, los poderes y las responsabilidades. ¿Habría ahora quizás que intentar inventar lugares de enseñanza y de investigación fuera de las instituciones universitarias?

ENVÍO

Discurso inaugural del XVIII congreso de la Sociedad francesa de filosofía sobre el tema «la representación». Trad. de Patricio Peñalver, en DERRIDA, J., *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1996.

A principios de siglo, en 1901, el filósofo francés Henri Bergson, dedicó unas palabras a lo que llamó entonces «nuestra palabra *representación*», *nuestra* palabra *francesa* representación: «Muestra palabra *representación* es una palabra equívoca que, de acuerdo con su etimología, no debería designar nunca un objeto intelectual que se presente al espíritu por primera vez. Habría que reservarla...», etc.

Abandono de momento estas palabras de Bergson. Las dejo esperando en el umbral de una introducción que propongo titular de la manera más simple *envío*, en singular.

La simplicidad y la singularidad de este envío designarán quizá la última implicación de las cuestiones que quisiera proponer a ustedes para someterlas también a su discusión.

Imaginen que el francés sea una lengua muerta. También habría podido decir: represéntense esto, el francés, una lengua muerta. Y que en algún archivo de piedra o de papel, en alguna cinta de microfilm, pudiéramos leer una frase. La leo aquí, sería la primera frase del discurso de envío de este congreso, ésta por ejemplo: «Se diría entonces que estamos en representación». Repito: «Se diría entonces que estamos en representación».

¿Estamos realmente seguros de entender lo que quiere decir eso actualmente? No nos apresuremos a creerlo. Quizás habrá que inventarlo o re-inventarlo: descubrirlo o producirlo.

He empezado deliberadamente dejando aparecer la palabra «representación» ya engastada en un idioma, engarzada en la singularidad de una locución («estar en representación»). Su traducción a otro idioma resultaría problemática, dicho de otra manera, no podría evitar dejar residuos. No analizaré todas las dimensiones de este problema, me atengo a su señalización más aparente.

¿Qué sabemos, nosotros mismos, al pronunciar o al escuchar la frase que acabo de leer? ¿Qué sabemos de este idioma francés?

Al decir «nosotros», de momento, estoy designando la comunidad que se relaciona consigo misma como sujeto del discurso, comunidad de aquellos que dominan el francés, que se conocen como tales y se entienden hablando lo que llamamos *nuestra* lengua.

Ahora bien, lo que sabemos ya es que si estamos aquí, en Estrasburgo, *en representación*, este acontecimiento mantiene una relación esencial con un doble *cuerpo*, ya entiendan esa palabra en el sentido del corpus o en el de la corporación. Pienso por una parte en el cuerpo de la filosofía que a su vez puede considerarse como un corpus de actos discursivos o de textos, pero también como el cuerpo o la corporación de los sujetos, de las instituciones y de las sociedades filosóficas. Se considera que estamos aquí *representando* esas sociedades, de un modo o de otro, bajo tal forma o con tal grado de legitimidad. Nosotros seríamos sus *representantes*, más o menos bien acreditados, sus delegados, sus embajadores, sus emisarios, prefiero decir sus enviados. Pero por otra parte, esta representación mantiene también una relación esencial con el cuerpo o el corpus de la lengua francesa. El contrato que ha dado lugar a este XVIII congreso se estableció en francés entre sociedades filosóficas llamadas «de lengua francesa», y cuyo estatuto mismo se refiere a un área lingüística, a una diferencia lingüística que no coincide con una diferencia nacional.

Está claro que no podremos sustraer a nuestra discusión aquello que en esta circunstancia, en el acto filosófico o filosoficoinstitucional, depende de una lengua o de un grupo de lenguas llamadas latinas. Tanto menos debemos sustraerlo a la discusión porque el tema escogido por esta institución, *la representación*, no se puede, y aún menos que otros, desprender o disociar de su instancia lingüística, o lexical, y sobre todo nominal, otros se apresurarían a decir de su representación nominal.

De la frase con la que se habría abierto un discurso como ése («Se diría entonces que estamos en representación»), y de la que he dicho que no voy a analizar todos sus recursos idiomáticos, retengamos al menos todavía esto: a los representantes más o menos representativos, a los enviados que se considera que somos, los evoca la frase bajo el aspecto en el tiempo muy regulado de una especie de espectáculo, de exhibición o de *performance* discursiva, si no oratoria, en el curso de intercambios ceremoniosos, codificados, ritualizados. Estar en representación, para un enviado, es también en francés mostrarse, representar-de-parte-de, hacerse-visible-para, en una ocasión a la que se llama a veces manifestación para reconocer en ella, con esa palabra, algún tipo de solemnidad. El aparecer, entonces, no se produce sin aparato, en él se hace de repente señalable la presencia o la presentación, ésta se presta a quedar señalada en la representación. Y lo señalable produce un acontecimiento, una reunión consagrada, una fiesta o ritual destinada a renovar el pacto, el contrato o el símbolo. Pues bien, permítanme, al darle las gracias a nuestros anfitriones, que salude con alguna insistencia el lugar de lo que, aquí mismo, tiene lugar, el lugar de este tener-lugar. Este acontecimiento tiene lugar, gracias a la hospitalidad de una de nuestras sociedades, en una ciudad que, sin estar fuera de Francia, como fue a veces el caso, muy simbólicamente, no es tampoco sin embargo una ciudad cualquiera de Francia. Esta ciudad-frontera es un lugar de paso y de traducción, una marca, un sitio privilegiado para el cruce o la concurrencia entre dos inmensos territorios lingüísticos, dos de entre los mundos más habitados también por el discurso filosófico. Y se encuentra uno (al decir «se encuentra uno», dejo en reserva una ocasión del idioma que vacila entre el azar y la necesidad) con que al tratar de la representación, no podríamos en cuanto filósofos encerrarnos en la latinidad. No será ni posible ni legítimo ignorar el enorme alcance histórico de la traducción latino-germánica, de la relación entre la *re-praesentatio* y el *Stellen de la Vorstellung*,

de la *Darstellung* o del *Gestell*. Desde hace siglos, desde que un filósofo, cualquiera que sea su área lingüística, se pregunta por la *re-praesentatio*, el *Vor* o el *Dar-stellen*, y por cierto desde los dos lados de la frontera, en las dos orillas del Rin, se encuentra ya desde siempre cogido, sorprendido, precedido, prevenido por la co-destinación soldada, la co-habitación extraña, la contaminación y la co-traducción enigmática de esos dos léxicos. Lo filosófico -y son sociedades *filosóficas* las que nos envían aquí como sus representantes- no se puede encerrar ya en este caso en la clausura de un solo idioma, sin que sin embargo flote, neutro y desencarnado, lejos del cuerpo de toda lengua. Dicho sencillamente, lo filosófico se encuentra de antemano atrapado en un cuerpo múltiple, en una dualidad o en un duelo lingüístico, en la zona de un bilingüismo que aquello no puede ya borrar sin borrarse a sí mismo. Y uno de los numerosos pliegues suplementarios de este enigma sigue la línea de esta traducción, y de esta tarea del traductor. No es sólo que estemos en representación como representantes, delegados o lugartenientes enviados a una asamblea decidida a tratar de la representación. El problema de la traducibilidad, que no podremos evitar, será también un problema de la representación. ¿Pertenece la traducción al orden de la representación? ¿Consiste aquélla en representar un sentido, el mismo contenido semántico, por medio de otra palabra de otra lengua? ¿Se trata en ese caso de una sustitución de estructura representativa? Y como ejemplo privilegiado, suplementario y abismal, ¿desempeñan *Vorstellung*, *Darstellung*, el papel de representaciones alemanas de la representación francesa (o más generalmente latina) o viceversa, es «representación» el representante pertinente de *Vorstellung* o de *Darstellung*? ¿O bien escapa la relación llamada de traducción o de sustitución a la órbita de la representación, y entonces cómo hay que interpretar ésta? Volveré a esta cuestión, pero me contento con situarla aquí. Más de una vez, para entregar el envío, cumpliendo muy mal con la tarea que me han concedido el honor de asignarme, tendré que proceder así, y limitarme a reconocer, sin hacer más, ciertos *topoi* que actualmente me parece que no deberíamos evitar.

Supongan que el francés sea una lengua muerta. Creemos que sabemos distinguir una lengua muerta y que disponemos a este respecto de criterios lo suficientemente rigurosos. Confiando en esa muy ingenua presunción, representéense una escena de desciframiento en este caso: unos filósofos, atareados en torno a un corpus escrito, una biblioteca o un archivo mudo, tendrían no sólo que reconstruir una lengua francesa, re-inventada, sino que tendrían al mismo tiempo que fijar el sentido de ciertas palabras, establecer un diccionario, o al menos fichas de diccionario. Por ejemplo para la palabra *representación*, cuya unidad nominal habría quedado identificada en algún momento. Sin otro contexto que el de los documentos escritos, en ausencia de los sujetos llamados vivos e interviniendo en ese contexto, el lexicólogo tendría que elaborar un diccionario de palabras; se distinguen los diccionarios de palabras y los diccionarios de cosas, un poco como Freud había distinguido las representaciones de palabras (*Wortvorstellungen*) y las representaciones de cosas (*Sach- o Dingvorstellungen*). Confiando en la unidad de la palabra y en la doble articulación del lenguaje, un léxico así tendría que clasificar los diferentes ítems de la palabra «representación» en razón de su sentido y de su funcionamiento en un cierto estado de la lengua, habida cuenta de una cierta riqueza o diversidad de los corpus, de los códigos, de los contextos. Se tiene que presuponer entonces una unidad profunda de estos diferentes sentidos, y que una ley llega a regular esa multiplicidad. Un núcleo semántico mínimo y común justificaría cada vez la elección de la «misma» palabra «representación» y quedaría justamente «representado» por esa palabra en los contextos más diferentes. En el orden político, se puede hablar de representación parlamentaria, diplomática, sindical. En el orden estético, se puede hablar de representación en el sentido de la sustitución mimética, especialmente en las artes llamadas plásticas, y, de manera más problemática, de representación, teatral en un sentido que no es forzosamente ni únicamente reproductivo o repetitivo sino para nombrar la representación (*Darstellung*) de una noche, la sesión, una exhibición, una *performance*. Acabo de evocar dos códigos, el político y el estético, dejando provisionalmente en suspenso las demás categorías (metafísica, historia, religión, epistemología) inscritas en el programa de nuestro congreso. Pero hay también toda clase de sub-contextos y de sub-códigos, toda clase de usos de la palabra «representación» que parece entonces significar imagen, eventualmente no-representativa, no-reproductiva, no-repetitiva, simplemente *presentada* y puesta ante los ojos, la mirada sensible o la mirada del espíritu, según la figura tradicional que se puede también interpretar y sobredeterminar como una representación de la representación. Más ampliamente, se puede también buscar lo que hay de común entre las ocurrencias nominales de la palabra «representación» y tantas locuciones idiomáticas en las que el verbo «representar» o «representarse» no tiene el aire de modular simplemente, al modo del «verbo», un *núcleo* semántico que se podría identificar con el modo nominal de *la* representación. Si el nombre «representación», los adjetivos «representante», «representativo», los verbos «representar» o «representarse» no son sólo las modulaciones gramaticales de un único y mismo sentido, si núcleos de sentido diferentes están presentes, actuando o producidos, en esos modos gramaticales del idioma, entonces realmente se le puede desear suerte al lexicólogo, al semántico o al filósofo, que intentase clasificar esas variedades de «representación» y de «representar», y dar razón de las variables o de las separaciones en relación con la identidad de un sentido invariante.

La hipótesis de la lengua muerta me sirve solamente de revelador. Aquélla exhibe una situación en la que un contexto no llega nunca a ser saturable para la determinación o la identificación de un sentido. Ahora bien, a este respecto la llamada lengua viva está estructuralmente en la misma situación. Si hay dos condiciones para fijar el sentido de una palabra o para dominar la polisemia de un vocablo, a saber, la existencia de un invariante bajo la diversidad de las transformaciones semánticas por una parte, y la posibilidad de determinar un contexto de forma saturante por otra parte, esas dos condiciones me parecen en todo caso tan problemáticas para una lengua viva como para una lengua muerta.

Y ésa es un poco, aquí mismo, nuestra situación, la de los que estamos en representación. Se pretenda o no un uso filosófico de la lengua llamada natural, la palabra «representación» no tiene el mismo campo semántico y el mismo funcionamiento que una palabra aparentemente idéntica (*representation* en inglés, *Repräsentation* en alemán) o que las diferentes palabras a las que se considera equivalentes en las traducciones corrientes (y una vez más, volveré a ello, *Vors-tellung* no es aquí un ejemplo entre otros). Si queremos entendernos, si queremos saber de qué hablamos en torno a un

tema verdaderamente común, tenemos ante nosotros dos tipos de grandes problemáticas. Por una parte podemos preguntarnos qué significó en nuestra lengua común el discurso que se apoya en la representación. Y entonces tendremos que hacer un trabajo que no es fundamentalmente diferente del propio del lexicólogo semántico que proyecta un diccionario de palabras. Pero por otra parte podemos pensar, presuponiendo un saber implícito y práctico en ese punto, y apoyándonos en un contrato o en un *consensus* vivo, que a fin de cuentas todos los sujetos competentes de nuestra lengua entienden bien esa palabra, que las variaciones son solamente contextuales y que ninguna oscuridad esencial llega a ofuscar el discurso sobre la representación; intentaríamos hacer, como suele decirse, el balance acerca de la representación actualmente, acerca de la cosa o las cosas llamadas «representaciones» más que acerca de las palabras mismas. Tendríamos como objetivo una especie de diccionario filosófico razonado de las cosas más que de las palabras. Presupondríamos que no puede haber ningún malentendido en cuanto al contenido y al destino del mensaje denominado o del envío denominado «representación». En una situación «natural» (como se dice también lengua natural) siempre se podría corregir la indeterminación o el malentendido, quiero decir los malos efectos de la filosofía. Estos residirían en ese gesto tan corriente y aparentemente tan profundamente filosófico: pensar lo que quiere decir un concepto en sí mismo, pensar lo que es la representación, la esencia de la representación en general. En primer término este gesto lleva la palabra a su mayor oscuridad, de forma muy artificial, haciendo abstracción de todo contexto y de todo valor de uso, como si una palabra se regulase sobre un concepto al margen de todo funcionamiento conceptualizado y en el límite al margen de toda frase. Reconocerán ustedes ahí un tipo de objeción (llamémosle aproximadamente «wittgensteiniano»), y si quisiéramos desarrollarlo en el curso del coloquio, no olvidemos que, en Wittgenstein, en un momento dado de su trayectoria, ha ido acompañado de una teoría de la representación en el lenguaje, una teoría del cuadro que debe interesarnos aquí en lo que pueda tener de «problemática»). En esta situación, un coloquio de filósofos intenta siempre detener el vértigo filosófico que les afecta muy cerca de su lengua, e intenta hacerlo mediante un movimiento del que decía hace un momento que era filosófico (filosofía contra filosofía) pero que es realmente pre-filosófico, puesto que se actúa entonces como si se supiese lo que quiere decir «representación» y como si sólo hubiese que ajustar ese saber a una situación histórica presente, distribuir los artículos, los , tipos o los problemas de la representación en regiones diferentes pero pertenecientes al mismo espacio. Gesto a la vez muy filosófico y pre-filosófico. Se comprende la legítima preocupación de los organizadores de este congreso, más precisamente del Consejo científico que, para evitar, cito, «una dispersión demasiado grande», propone secciones para la distribución del tema (estética, política, metafísica, historia, religión, epistemología). «Evitar una dispersión demasiado grande» es aceptar una cierta polisemia con tal de que no sea excesiva y de que se preste a una regla, que se deje medir y dominar en esa lista de seis categorías o en esta enciclopedia como círculo de seis círculos o de seis jurisdicciones. Nada más legítimo, en teoría y prácticamente, que esa preocupación del Consejo científico. Sin embargo, esa lista de seis categorías resulta problemática, todo el mundo lo sabe. No se las puede colocar en el mismo plano, como si una no implicase o no recubriese nunca a otra, como si dentro de cada una de las categorías todo fuese homogéneo o como si esa lista fuese *a priori* exhaustiva. Y se representarán ustedes a Sócrates llegando en la madrugada de este simposio, ebrio, retrasado, y planteando su pregunta: «Me dice usted que hay la representación estética, y la política, y la metafísica y la histórica y la religiosa y la epistemológica, como si cada una fuese una entre otras, pero en fin, aparte de que quizás haya olvidado alguna, de que haya enumerado demasiado o demasiado pocas, no ha respondido a la cuestión: ¿qué es la representación *en sí misma en general*? ¿Qué es lo que hace que a todas esas representaciones se les llame con el mismo nombre? ¿Cuál es el *eidós* de la representación, el ser-representación de la representación?». Por lo que se refiere a ese esquema bien conocido de la cuestión socrática, lo que limita la posibilidad de esta ficción, es que por razones esenciales, cuestiones de lengua que no se pueden asignar a una simple región limitada, Sócrates no habría podido plantear ese tipo de cuestión acerca de la palabra «representación», y creo que tenemos que partir de esta hipótesis de que la palabra «representación» no traduce ninguna palabra griega de forma transparente, sin residuo, sin reinterpretación y reinscripción histórica profunda. Esto no es un problema de traducción, es el problema de la traducción y del pliegue suplementario que señalaba yo hace un momento. Antes de saber cómo y qué traducir por «representación», debemos preguntarnos por el concepto de traducción y de lenguaje, concepto dominado frecuentemente por el concepto de representación, ya se trate de traducción interlingüística, intralingüística, (dentro de una única lengua) o incluso, recurriendo aquí por comodidad a la tripartición de Jakobson, de traducción intersemiótica (entre lenguajes discursivos y lenguajes no-discursivos), en el arte por ejemplo. En cada caso nos volvemos a encontrar el presupuesto o el deseo de una identidad de sentido invariable, presente ya tras los usos y que regule todas las variaciones, todas las correspondencias, todas las relaciones interexpresivas (utilizo deliberadamente este lenguaje leibniziano, ya que lo que llama Leibniz la «naturaleza representativa» de la mónada constituye esa relación constante y regulada de interexpresividad). Esa relación representativa organizaría no sólo la traducción de una lengua natural o filosófica a otra, sino también la traducibilidad de todas las regiones, por ejemplo también de todos los contenidos distribuidos en las secciones previstas por el Consejo científico. Y la unidad de este tablero de las secciones estaría asegurada por la estructura representativa del tablero.

Esta hipótesis o este deseo serían justamente los de la representación, los de un lenguaje representativo cuyo destino sería representar algo (representar en todos los sentidos de la delegación de presencia, de la reiteración que hace presente una vez más sustituyendo con una presentación otra *in absentia*, etc.). Un lenguaje así representaría algo, una sentido, un objeto, un referente, o incluso ya otra representación en cualquier sentido que sea, los cuales serían *anteriores* y *exteriores* a ese lenguaje. Bajo la diversidad de las palabras de lenguas diversas, bajo la diversidad de los usos de la misma palabra, bajo la diversidad de los contextos o de los sistemas sintácticos, el mismo sentido o el mismo referente, el mismo contenido representativo conservarían su identidad ineludible. El lenguaje, todo lenguaje sería representativo, sistema de representantes, pero el contenido representado, lo representado de esta representación (sentido, cosa, etc.) sería una *presencia* y no una representación. Lo representado (el contenido representado) no tendría, a su vez, la estructura de

la representación, la estructura representativa del representante. El lenguaje sería un sistema de representantes o también de significantes, de lugartenientes que sustituyen aquello que dicen, significan o representan, y la diversidad equívoca de los representantes no afectaría a la unidad, la identidad, o incluso la simplicidad última de lo representado. Ahora bien, es sólo a partir de esas premisas -a saber, un lenguaje como sistema de representación- como se habría montado la problemática que nos preocupa. Pero determinar el lenguaje como representación, no es el efecto de un prejuicio accidental, una falta teórica o una manera de pensar, un límite o un cierre entre otros, justamente una forma de representación que ha sobrevenido un día y de la que podríamos deshacernos mediante una decisión llegado el momento. Se piensa mucho, actualmente, contra la representación. De forma más o menos articulada o rigurosa, se cede fácilmente a una evaluación: la representación es mala. Y eso sin que ni el lugar ni la necesidad de esa evaluación sean en última instancia determinables. Debemos preguntarnos cuál es ese lugar y sobre todo cuáles pueden ser los riesgos de todo orden (políticos en particular) para una evaluación tan repartida, repartida en el mundo pero también entre los campos más diversos, desde la estética a la metafísica (por volver a tomar las distinciones de nuestro programa), pasando por la política, donde el ideal parlamentario, con el que se vincula tan frecuentemente la estructura de la representación, no es ya muy movilizador, en el mejor de los casos. Y sin embargo, cualesquiera que sean la fuerza y la oscuridad de esta corriente dominante, la autoridad de la representación nos fuerza, se impone a nuestro pensamiento a través de toda una historia densa, enigmática, fuertemente estratificada. Esa autoridad nos programa, nos precede y nos previene demasiado como para que podamos hacer de ella un objeto, una representación, un objeto de representación frente a nosotros, ante nosotros como un tema. Incluso es bastante difícil plantear una cuestión sistemática e histórica a este respecto (una cuestión del tipo: «¿Cuál es el sistema y la historia de la representación?») desde el momento en que nuestros conceptos de sistema y de historia estarían precisamente marcados en su esencia por la estructura y el cierre de la representación.

Cuando se propone actualmente pensar qué pasa con la representación, al mismo tiempo la extensión de su reino y su puesta en cuestión, no se puede eludir, al margen de cómo se tenga en cuenta finalmente, ese motivo central de la meditación heideggeriana que intenta determinar una época de la representación en el destino del ser, época posthelénica en la que la relación con el ser habría sido fijada como *repraesentatio* y *Vorstellung*, en la equivalencia de una y otra. Entre los numerosos textos de Heidegger que tendríamos que releer aquí, tendré que limitarme a algún pasaje de *Die Zeit des Weltbildes* en los *Holzwege* («La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*). Ahí se pregunta Heidegger por qué es lo que mejor se expresa, qué significado (*Bedeutung*) alcanza expresión (*Ausdruck*) mejor que nada en la palabra *repraesentatio* así como en la palabra *Vorstellen* (pág. 84; trad. cast. pág. 81). Este texto data de 1938, y quisiera en primer término atraer vuestra atención hacia un rasgo particularmente actual de esta meditación. Conciérne a la publicidad y a la publicación, a los medios de comunicación, a la tecnificación acelerada de la producción intelectual o filosófica (esto es, a su carácter justamente productivo), en dos palabras, a todo aquello que se podría colocar actualmente bajo el título de sociedad de la productividad, de la representación y del espectáculo, con todas las responsabilidades que eso reclama. Heidegger esboza en ese mismo lugar un análisis de la institución de investigación, de la universidad y de la publicación en relación con la instalación dominante del pensamiento representativo, de una determinación del aparecer o de la presencia como imagen-ante-sí o de una determinación de la imagen misma como objeto instalado ante (*vorgestellt*) un sujeto. Reduzco y simplifico excesivamente un cambio de pensamiento que se interesa en el asunto de la determinación del ente como objeto y del mundo como campo de objetividad para una subjetividad, siendo impensable la institucionalización del saber sin ese poner en representación objetiva. De paso, Heidegger evoca por otra parte la vida del intelectual convertido en «investigador» y que tiene que participar en congresos programados, del investigador vinculado a los «encargos de los editores, siendo estos últimos en adelante los que deciden qué libros deben escribirse o no». Heidegger añade ahí una nota que quiero leer en razón de su fecha y puesto que forma parte con pleno derecho de nuestra reflexión sobre la época de la representación:

La creciente importancia de los editores tiene por fundamento no sólo la circunstancia de que ellos (quizás a través de los libreros) conozcan mejor que los autores el aspecto comercial. Más bien su propio trabajo tiene la forma de un proceder planificado que se organiza con vistas a cómo, mediante la edición solicitada y acordada de libros y obras, debe llevarse el mundo a la imagen de la publicidad (*ins Bild der Öffentlichkeit*) y mantenerse fijo en ella. El predominio de obras de recopilación, series de libros, entregas periódicas de libros y ediciones de bolsillo, es ya consecuencia de esa labor editorial que a su vez conviene a las intenciones del investigador, pues éste no sólo es conocido y apreciado más fácil y rápidamente en una serie o colección, sino que además puede influir en seguida en la orientación deseada en un frente más amplio (págs. 90-91; trad. cast., pág. 87).

He aquí ahora la articulación más sensible, que destaco de un largo y difícil trayecto que no puedo reconstituir aquí. Si se sigue a Heidegger, el mundo griego no tenía relación con el ente como con una imagen concebida o con una representación (aquí *Bild*). Allí el ente es presencia; y eso, en el origen, no por el hecho de que el hombre mirase al ente y tuviese de éste lo que se llama una representación (*Vorstellung*) como modo de percepción de un sujeto. Igualmente, otra época (y es acerca de esa secuencia de las épocas o de las edades, *Zeitalter*, ordenadas de forma no teleológica, ciertamente, pero ordenadas bajo la unidad de un destino del ser como *envío*, *Geschick*, sobre lo que quisiera plantear más adelante una cuestión), la Edad Media se relaciona esencialmente con el ente como con un *ens creatum*. «Ser-un-ente» significa pertenecer al orden de lo creado. Esto corresponde así a Dios según la analogía del ente (*analogia entis*) pero nunca, dice Heidegger, consiste el ser del ente en un objeto (*Gegenstand*) traído *ante* el hombre, fijado, detenido, disponible para el sujeto-hombre que tendría la representación de aquél. Eso será la marca propia de la modernidad. «Que el ente llegue a ser ente en la representación (literalmente en el ser-representando, *in der Vorgestelltheit*), es eso lo que hace que la época (*Zeitalter*) a la que le ocurre esto sea una época nueva en relación con la precedente.» Es, pues, sólo en la modernidad (cartesiana y poscartesiana) cuando el ente se determina como objeto *ante* y *para* un sujeto en la forma de la *repraesentatio* o del *Vorstellen*. Heidegger analiza, pues, la *Vorgestelltheit des Seienden*. ¿Qué quiere decir *Stellen* y qué quiere decir *Vorstellen*? Traduzco, o más bien, y por razones esenciales, tengo que acoplar las lenguas:

«Es algo completamente distinto lo que, a diferencia de la concepción griega, significa (*meint*) el representar moderno (*das neuzeitliche Vorstellen*), cuya significación (*Bedeutung*) llega a su mejor expresión (*Ausdruck*) en la palabra *repraesentatio*. *Vorstellen bedeutet hier*, representar significa aquí: *das Vorhandene als ein Entgegenstehendes vor sich bringen, auf sich, den Vorstellenden zu, beziehen und in diesen Bezug zu sich als den massgebenden Bereich zurückzwingen*, hacer venir ante sí lo existente (que es ya ante sí: *Vorhandene*) en cuanto algo que hace frente, relacionarlo consigo, con el que lo representa, y reflejarlo en esa relación consigo en cuanto región que establece la medida» (pág. 84). Es el sí mismo, aquí el sujeto-hombre, el que en esta relación es la región, el dominio y la medida de los objetos como representaciones, sus propias representaciones.

Así, pues, Heidegger se sirve de la palabra latina *repraesentatio* y se instala inmediatamente en la equivalencia entre *repraesentatio* y *Vorstellung*. Eso no es ilegítimo, todo lo contrario, pero requiere alguna explicitación. En cuanto que «representación», en el código filosófico o en el lenguaje corriente, *Vorstellung* parece no implicar inmediatamente el valor que se aloja en el *re-* de la *repraesentatio*. *Vorstellen* parece querer decir solamente, como subraya Heidegger, poner, disponer ante sí, una especie de tema sobre el tema. Pero ese sentido o ese valor del ser-ante está ya actuando en «presente». La *praesentatio* significa el hecho de presentar, y la *repraesentatio* el hecho de *volver* presente, de hacer-venir como poder-de-hacer-volver-a-venir, y ese poder-de-hacer-volver-a-venir-a-la-presencia de forma repetitiva, conservando la disposición de esa indicación, está marcado a la vez en el *re-* de la representación y en esa posicionalidad, ese poder-poner, disponer, colocar, situar, que se lee en el *Stellen* y que de golpe remite realmente a sí, es decir, al poder de un sujeto que puede hacer que de nuevo venga a la presencia y que puede volver presente, volver para sí presente, o simplemente volverse presente. El volver-presente se lo puede entender en dos sentidos al menos. Esta duplicidad trabaja la palabra representación. Por una parte, volver presente sería hacer venir a la presencia, en presencia, hacer o dejar venir presentando. Por otra parte, pero este segundo sentido habita el primero en la medida en que hacer o dejar venir implica la posibilidad de hacer o dejar venir de nuevo, volver presente, como todo «volver» («*rendre*»), como toda restitución, sería repetir, poder repetir. De ahí la idea de repetición y de retorno que habita el valor mismo de representación. Diré, en una palabra de la que no se hace uso nunca de forma temática en este contexto, que es el «volver» lo que se divide, significando *tan pronto*, en «volver presente», simplemente presentar, dejar o hacer venir a la presencia, en la presentación, *tan pronto* hacer o dejar venir de nuevo, restituir en un segundo momento a la presencia, eventualmente en efigie, espectro, signo o símbolo, lo que no estaba o ya no estaba ahí, pudiendo tener por otra parte ese *no* o *ya-no* una gran diversidad de modalidades. Ahora bien, ¿de dónde viene, en el lenguaje filosófico más o menos científico, esa determinación semántica de la *repraesentatio* como de algo que tiene su lugar *en el espíritu y para el espíritu*, en el sujeto y frente a él, en él y para él, objeto para un sujeto? Dicho de otro modo, ¿de qué forma sería contemporáneo de la época cartesiana y cartesiano-hegeliana del *subjectum* ese valor de *repraesentatio*, tal como lo afirma Heidegger? En la representación, el presente, la presentación de lo que se presenta vuelve a venir, retorna como doble, efigie, imagen, copia, idea, en cuanto cuadro de la cosa disponible en adelante, en ausencia de la cosa, disponible, dispuesta y predispuesta para, por y en el sujeto. *Para, por* y *en*: el sistema de estas *preposiciones* marca el lugar de la representación o de la *Vorstellung*. El *re-* marca la repetición *en, para* y *por* el sujeto, *a parti subjecti*, de una presencia que, de otro modo, se presentaría al sujeto sin depender de él o sin tener en él su lugar propio. Sin duda el presente que así vuelve a venir tenía ya la forma de lo que es ante y para el sujeto, pero no estaba a su disposición en esta preposición misma. De ahí la posibilidad de traducir *repraesentatio* por *Vorstellung*, palabra que, en su liberalidad, y aquí por metáfora, cabría decir un poco rápidamente (pero dejo en suspenso ese problema), señala el gesto que consiste en poner, en hacer mantenerse de pie ante sí, en instalar ante sí, en guardar a su disposición, en localizar en la disponibilidad de la preposición. Y la idealidad de la idea como copia en el espíritu es precisamente lo que hay de más disponible, de más repetible, aparentemente de más dócil a la espontaneidad reproductora del espíritu. El valor «*pre*», «estar ante», estaba ya ciertamente presente en «presente». Se trata sólo del poner a la disposición del sujeto humano que da lugar a la representación, y ese poner a la disposición es justamente lo que constituye al sujeto en sujeto. El sujeto es aquello que puede o cree poder darse representaciones, disponerlas y disponer de ellas. Cuando digo «darse representaciones», podría decir también, cambiando apenas de contexto, darse representantes (por ejemplo políticos) o incluso, volveré sobre ello, darse a sí mismo en representación o como representante. Esta iniciativa posicional -que estará siempre en relación con un cierto concepto muy determinado de la libertad- la vemos marcada en el *Stellen* de *Vorstellen*. Y tengo que contentarme con situar *aquí*, en este lugar preciso, la necesidad de toda la meditación heideggeriana sobre el *Gestell* y la esencia moderna de la técnica.

Si *volver presente* se entiende como la repetición que restituye gracias a un sustituto, nos reencontramos con el *continuum* o la coherencia semántica entre la representación como idea en el espíritu que enfoca la cosa (por ejemplo, como «realidad objetiva» de la idea), como cuadro en lugar de la cosa misma, en el sentido cartesiano o en el sentido de los empiristas, y por otra parte la representación estética (teatral, poética, literaria o plástica) o en fin la representación política.

El hecho de que haya representación o *Vorstellung* no es, según Heidegger, un fenómeno reciente y característico de la época moderna de la ciencia, de la técnica y de la subjetividad de tipo cartesiano-hegeliano. Lo que sí sería característico de esta época en cambio es la autoridad, la dominación general de la representación. Es la interpretación de la esencia del ente como objeto de representación. Todo lo que deviene presente, todo lo que *es*, es decir, todo lo que es presente, se presenta, todo lo que sucede es aprehendido en la forma de la representación. La experiencia del ente deviene esencialmente representación. *Representación* deviene la categoría más general para determinar la aprehensión de cualquier cosa que concierna o interese en una relación cualquiera. Todo el discurso poscartesiano e incluso posthegeliano, si no justamente el conjunto del discurso moderno, recurre a esa categoría para designar las modificaciones del sujeto en su relación con un objeto. La gran cuestión, la cuestión matricial, es entonces para esta época la del *valor* de la representación, la de su verdad o adecuación a lo que representa. E incluso la crítica de la representación o al menos su

delimitación y su desbordamiento más sistemático -en Hegel al menos- no parece poner en cuestión la determinación misma de la experiencia como subjetiva, es decir, representacional. Creo que esto se podría ver en Hegel, el cual sin embargo recuerda regularmente los límites de la representación en cuanto que ésta es unilateral, procede sólo del lado del sujeto («esto no es todavía más que una representación», dice siempre en el momento de proponer una nueva *Aufhebung*). Volveré a esto en unos instantes. *Mutatis mutandis*, Heidegger diría lo mismo de Nietzsche, el cual sin embargo se ha encarnizado contra la representación. ¿Hubiera dicho otro tanto, si lo hubiese leído, de Freud, en el que los conceptos de representación, de *Vorstellung*, *Repräsentanz* e incluso *Vorstellungsrepräsentanz* desempeñan señaladamente un papel tan organizador en la oscura problemática de la pulsión y de la represión, y en el que, a través de vías más apartadas; el trabajo del duelo (introyección, incorporación, interiorización, idealización, otros tantos modos de *Vorstellung* y de *Erinnerung*), las nociones de fantasma y de fetiche conservan una estrecha relación con una lógica de la representación o del representar? Dejo en suspenso esta cuestión todavía por un momento.

Claro está, este reino de la representación, Heidegger no lo interpreta como un accidente, aún menos como una desgracia ante la que hubiese que replegarse frioleramente. El final de *Die Zeit des Weltbildes* es muy nítido a este respecto, desde el momento en que Heidegger evoca un mundo moderno que empieza a sustraerse al espacio de la representación y de lo calculable. Se podría decir en otro lenguaje que una crítica o una desconstrucción de la representación resultaría débil, vana y sin pertinencia si llevase a algún tipo de rehabilitación de la inmediatez, de la simplicidad originaria, de la presencia sin repetición ni delegación, si indujese a una crítica de la objetividad calculable, de la ciencia, de la técnica o de la representación política. Ese prejuicio antirrepresentativo puede impulsar las peores regresiones. Volviendo al propio discurso heideggeriano, precisaré algo que debe preparar de lejos una cuestión orientada retrospectivamente al cambio o la trayectoria de Heidegger. Como no es un paso en falso accidental, ese reino de la representación debe haber sido destinado, predestinado, *geschickte*, es decir, literalmente enviado, dispensado, asignado por un destino como conjunción de una historia (*Geschick*, *Geschichte*). El advenimiento de la representación debe haber sido preparado, prescrito, anunciado de lejos, emitido, yo diría telefirmado en un mundo, el mundo griego, en el que sin embargo no reinaba la representación, la *Vorstellung* o la *Vorgestelltheit des Seienden*. ¿Cómo es posible eso? La representación es ciertamente una imagen o una idea como imagen en y para el sujeto, una afección del sujeto bajo la forma de una relación con el objeto que está en aquél en tanto que copia, cuadro o escena, una idea, si quieren ustedes, en un sentido más cartesiano que spinosista, y dicho sea de paso, es sin duda eso por lo que Heidegger se refiere siempre a Descartes sin nombrar a Spinoza -o a otros, quizá- para designar esta época. La representación no es sólo esa imagen, pero en la medida en que lo es, eso supone que previamente el mundo se haya constituido en mundo visible, es decir, en imagen no en el sentido de la representación reproductiva, sino en el sentido de la manifestación de la forma visible, del espectáculo formado, informado, como *Bild*.

Ahora bien, si para los griegos, según Heidegger, el mundo no es esencialmente *Bild*, imagen disponible, forma espectacular que se ofrece a la mirada o a la percepción de un sujeto; si el mundo era en primer lugar presencia (*Anwesen*) que tiene cogido al hombre o está prendado de éste, más que presencia que esté a la vista, intuida (*angeschaut*) por él; si es más bien el hombre el que está investido y preocupado por el ente, sin embargo ha sido realmente necesario que en los griegos se anunciase el mundo como *Bild*, y después como representación, y en eso consistió nada menos que el platonismo. La determinación del ser del ente como *eidōs* no es todavía su determinación como *Bild*, pero el *eidōs* (aspecto, vista, figura visible) sería la condición lejana, el presupuesto, la mediación secreta para que un día el mundo llegue a ser representación. Todo ocurre como si el mundo del platonismo (y, al decir el mundo del platonismo estoy excluyendo tanto que algo así como la filosofía platónica haya producido un mundo como que, a la inversa, aquélla haya sido la simple presentación como reflejo o como síntoma de un mundo que la sostiene) hubiese preparado, dispensado, destinado, enviado, puesto en vía o en camino el mundo de la representación: hasta nosotros, pasando por el relevo de las posiciones o de las posturas de tipo cartesiano, hegeliano, schopenhaueriano, nietzscheano incluso, etc., es decir, el conjunto de la historia de la metafísica en su *presunta* unidad como unidad indivisible de un envío.

En todo caso, y sin ninguna duda para Heidegger, el hombre griego antes de Platón no habitaba un mundo dominado por la representación; y es con el mundo del platonismo como se anuncia y se envía la determinación del mundo como *Bild* que, a su vez, prescribirá, enviará el predominio de la representación. «Frente a eso (*Dagegen*), el que para Platón el ser-ente del ente (*die Seiendheit des Seienden*) se determine como *eidōs* (aspecto, vista, *Aussehen*, *Anblick*) es el presupuesto, dispensado (enviado) con una gran anticipación (*die weit woraus geschickte Voraussetzung*), y que desde hace tiempo reina, domina mediatamente, de forma oculta (*lang im Verborgenen mittelbar waltende*), para que el mundo haya podido llegar a ser imagen (*Bild*)» (pág. 84).

Así, el mundo del platonismo habría hecho el envío para el reino de la representación, habría destinado a éste, lo habría destinado sin estar sometido a su vez a él. Habría sido, en el límite de este envío, como el origen de la filosofía. Ya y todavía no. Pero ese ya-todavía-no debería ser el ya-todavía-no dialéctico que organiza toda la teleología de la historia hegeliana y en particular el momento de la representación (*Vorstellung*) que es *ya* lo que *no* es *todavía*, su propio desbordamiento. El *Geschick*, el *Schicken* y la *Geschichte* de los que habla Heidegger no son envíos del tipo representativo. La historialidad que constituyen no es un proceso representativo o representable, y para pensar esto es necesaria una historia del ser, del *envío* del ser que no esté ya regulada o centrada en la representación.

Así pues, queda aquí por pensar una historia que no sea ya de tipo hegeliano o dialéctico en general. Pues la crítica hegeliana o neohegeliana de la representación (*Vorstellung*) parece que ha sido siempre un relevo (*Aufhebung*) de la representación que mantiene a ésta en el centro del devenir, como la forma misma, la estructura formal más general del relevo de un momento a otro, y esto además en la forma presente del-ya-todavía-no.

Así, aunque se podrían multiplicar los ejemplos entre la religión estética y la religión revelada, entre la religión Así, aunque se podrían multiplicar los ejemplos, entre la *Vorstellung* lo que marca el límite que hay que relevar. El sintagma

típico es entonces el siguiente: esto no es *todavía* más que una representación, es *ya* la etapa siguiente, pero está *todavía* en la forma de la *Vorstellung*, no es más que la unilateralidad subjetiva de una representación. Pero la forma «representativa» de esta subjetividad está solamente *relevada*, el caso es que sigue dándole su forma a la relación con el ser después de su desaparición. Es en este sentido y de acuerdo con esa interpretación del hegelianismo -al mismo tiempo fuerte y clásica- por lo que éste pertenecería a la época de la subjetividad y de la representacionalidad (*Vorgestelltheit*) del mundo cartesiano.

Lo que quiero retener de los dos últimos puntos que acabo de evocar demasiado superficialmente es que, para empezar a pensar las múltiples implicaciones de la palabra «representación» y la historia, si es que la hay y si es que ésta es unitaria, de la *Vorgestelltheit*, la condición mínima sería la de suprimir dos presupuestos, el de un lenguaje de estructura representativa o representacional y el de una historia como proceso escandido según la forma o el ritmo de la *Vorstellung*. No se debe ya pretender *representarse* la esencia de la representación, la *Vorgestelltheit* no es sólo una *Vorstellung*. Y no se presta a ésta. Es en cualquier caso por medio de un gesto de este tipo como Heidegger interrumpe o descalifica, en diferentes dominios, la reiteración especular o el remitir al infinito.

Este paso de Heidegger no conduce sólo a pensar la representación como lo que ha llegado a ser el modelo de todo pensamiento del sujeto, de toda idea, de toda afección, de todo lo que le sucede al sujeto y lo modifica en su relación con el objeto. El sujeto no está ya sólo definido en su esencia como el lugar y el emplazamiento de sus representaciones. El mismo, como sujeto y en su estructura de *subjectum*, queda aprehendido *como un representante*. El hombre, determinado en primer término y sobre todo como sujeto, como ente-sujeto, se encuentra a su vez interpretado de parte a parte según la estructura de la representación. Y a este respecto, aquél no es sólo sujeto representado por ejemplo en el sentido en que, todavía en la actualidad, y de un modo u otro, se puede decir del sujeto que está representado, por ejemplo por medio de un significante para otro significante: «El sujeto -dice Lacan- es aquello que el significante representa (...) para otro significante». «Posiciones del inconsciente», *Écrits*, pág. 835.) Toda la lógica lacaniana del significante trabaja también con esta estructuración del sujeto por medio de, y como, la representación: sujeto «enteramente calculable», dice Lacan, desde el momento en que «se reduce a la fórmula de una matriz de combinaciones significantes» («La ciencia y la verdad», *Écrits*, pág. 860). Lo que de tal manera asigna el reino de la representación al reino de lo calculable es, justamente, el tema de Heidegger, quien insiste en el hecho de que sólo la calculabilidad (*Berechenbarkeit*) garantiza la servidumbre anticipada de lo que hay *que representar (des Vorzustellenden)*; y es hacia lo *incalculable* adonde pueden ser desbordados los límites de la representación. Estructurado por la representación, el sujeto representado es también sujeto representante. Un representante del ente y en consecuencia también un objeto, *Gegenstand*. La trayectoria que lleva a este punto sería esquemáticamente la siguiente: por medio del *Vorstellen* o la *repraesentatio* «modernas» el sujeto hace que el ente vuelva a venir ante él mismo. El *re* que no tiene forzosamente valor de repetición significa al menos la disponibilidad del hacer-venir devenir-presente como lo que está ahí, delante, pre-puesto. El *Stellen* traduce el *re* en cuanto que designa la puesta a disposición o la colocación, mientras que el *vor* traduciría el *prae* de *praesens*. Ni *Vorstellung* ni *repraesentatio* podrían traducir un pensamiento griego sin arrastrar a éste a otra parte, cosa que por otro lado hace toda traducción. Se ha llegado a que, por ejemplo en francés, se traduzca *phantasia* o *phantasma* por representación; eso hace un léxico de Platón, por ejemplo, y habitualmente se traduce la *phantasia kataleptiké* de los estoicos por «representación comprensiva». Pero eso sería suponer anacrónicamente que el *subjectum* y la *repraesentatio* sean posibles y pensables para los griegos. Heidegger discute ese supuesto y el apéndice 8 de *Die Zeit des Weltbildes* tiende a demostrar que el subjetivismo era algo ajeno al mundo griego, incluida la sofística: en ese mundo el ser era aprehendido como presencia, el aparecer en la presencia y no en la representación. *Phantasia* designa un modo de ese aparecer que no es representativo. «En el desocultamiento (*Unverborgenheit*) *ereignet sich die Phantasie*, le alcanza a la *phantasia* su carácter propio, es decir, el llegar-a-aparecer (*das zum Erscheinen-Kommen*) del presente como tal (*des Anwesenden als Bines solchen*) para el hombre que, por su lado, está presente para aquello que aparece» (pág. 98). Este pensamiento griego de la *phantasia* (cuyo destino y cuyos desplazamientos tendríamos que seguir aquí en su totalidad, hasta llegar a la problemática llamada moderna de la «ficción» y del «fantasma») no se orienta más que hacia la presencia, presencia del ente para presencia del hombre, sin que el valor de re-producción representativa o el de objeto imaginario (producido o reproducido por el hombre como representación) llegue a marcar el sentido de la *phantasia*. La enorme cuestión filosófica de lo imaginario, de la imaginación productiva o reproductiva, incluso aunque recupere, como en Hegel por ejemplo, el nombre griego de *Phantasie*, no pertenece al mundo griego sino que sobreviene más tarde, en la época de la representación y del hombre como sujeto representante: «*Der Mensch als das vorstellende Subjekt jedoch phantasiert*. El hombre como sujeto representante, en cambio, se entrega a la fantasía, es decir, se mueve en la *imaginatio* [es siempre la palabra latina la que marca el acceso al mundo de la representación], en la medida en que su representación (*sein Vorstellen*) imagina al ente como lo objetivo en el mundo en cuanto imagen concebida [el alemán sigue siendo indispensable: *insofern sein Vorstellen das Seiende als das Gegenständliche in die Welt als Bild einbildet*]

¿Cómo es que el hombre que ha llegado a ser representante en el sentido de *Vorstellend* es también y al mismo tiempo representante en el sentido de *Repräsentant*, dicho de otro modo, no sólo alguien que tiene representaciones, que se representa, sino alguien que a su vez representa algo o alguna otra cosa? No sólo alguien que se envía o se da a sí objetos, sino que es el enviado de otra cosa o de lo otro. Cuando tiene representaciones, cuando determina todo lo que existe como representable en una *Vorstellung*, el hombre se establece dándose una imagen del ente, se hace una idea de éstos, está en él (*Der Mensch setzt über das Seiende sich ins Bild*, dice Heidegger). Desde ese momento él mismo se pone en escena, dice literalmente Heidegger, *setzt er sich selbst in die Szene*, es decir, en el círculo abierto de lo representable, de la representación común y pública. Y en la frase siguiente, la expresión *puesta en escena* queda desplazada o replegada; y, como en la traducción, *Übersetzen, la puesta (Setzen)* no importa menos que la escena. Poniéndose o situándose en escena, el hombre se pone, se representa a sí mismo *como* la escena de la representación (*Damit setzt sich*

der Mensch selbst als die Szene, in der das Seiende fortan sich vorstellen, präsentieren, d. h. Bild sein muss.): con ello, el hombre se pone a sí mismo como la escena en la que el ente debe en adelante representarse, presentarse, es decir, ser imagen. Y Heidegger concluye: «El hombre deviene el representante (esta vez *Repräsentant*, con toda la ambigüedad de la palabra latina) del ente en el sentido de objeto (*im Sinne des Gegenständigen*)».

Se vería así cómo se reconstituye la cadena consecuente que remite de la representación como idea o realidad o realidad objetiva de la idea (relación con el objeto) a la representación como delegación, eventualmente política, y en consecuencia a la sustitución de sujetos identificables los unos con los otros y tanto más reemplazables cuanto que son objetivables (y aquí tenemos el reverso de la ética democrática y parlamentaria de la representación, a saber, el horror de las subjetividades calculables, innumerables pero numerables, computables, las muchedumbres en los campos o en los ordenadores de las policías -estatales u otras-, el mundo de las masas y los *mass media* que sería también un mundo de la subjetividad calculable y representable, el mundo de la semiótica, de la informática y de la telemática). La misma cadena, *si se le supone su consecuencia* y si se sigue, desarrollándolo, el motivo heideggeriano, atraviesa un cierto sistema de la representación política, pictórica, teatral o estética en general.

Algunos de ustedes considerarán quizá que esta referencia reverente a Heidegger es excesiva y, sobre todo, que el alemán se está haciendo un poco invasor para abrir un congreso de filosofía en lengua francesa. Antes de proponer algunos tipos de cuestión para los debates que van a abrirse, quisiera justificar de tres maneras este recurso a Heidegger y al alemán de Heidegger.

Primera justificación. La problemática abierta por Heidegger es, que yo sepa, la única que trata actualmente de la representación en su conjunto. Y ya tengo que exceder incluso esa fórmula: el trayecto o el paso, el camino de pensamiento llamado heideggeriano es aquí más que una problemática (pues una problemática o una *Fragestellung* debe todavía demasiado a la pre-posicionalidad representativa; es justo el valor mismo de *problema* lo que se presta aquí a ser pensado). Tenemos ahí algo más que una problemática y ésta concierne más que a un «conjunto»; en cualquier caso aquélla no concierne al conjunto o a la conjunción solamente como *sistema* o como *estructura*. Ese camino de pensamiento heideggeriano es el único que pone en relación la conjunción de la representación con este mundo de la lengua o de las lenguas (griego, latín y alemán) en donde aquélla se ha desplegado y el único en hacer de las lenguas una cuestión, una cuestión que no esté pre-determinada por la representación. Que la fuerza de esa conjunción en el camino de pensamiento heideggeriano abra otro tipo de problema y siga dejando que pensar, es precisamente lo que voy a intentar sugerir en seguida, pero creo que no es posible hoy en día desconocer, como se hace con demasiada frecuencia en las instituciones filosóficas francófonas, el espacio al que ha abierto paso Heidegger.

Segunda justificación. Si, al designar -y más no lo he podido hacer- la necesidad de la referencia a Heidegger, he hablado alemán con frecuencia, ha sido porque unos filósofos francófonos que se planteen la cuestión de la representación, deben sentir la necesidad filosófica de salir de la latinidad para pensar ese acontecimiento de pensamiento que se produce bajo la palabra *repraesentatio*. No salir por salir, para descalificar una lengua o para exilarse, sino para pensar la relación con su propia lengua. Por no indicar más que este punto, es verdad que esencial, lo que Heidegger sitúa «antes», si puede decirse así, de la *repraesentatio* o de la *Vorstellung* no es ni una presencia ni una *praesentatio* simple, ni una *praesentatio* sin más. Lo que con frecuencia se traduce en este contexto por presencia es *Anwesen*, *Anwesenheit*, cuyo prefijo, *en este contexto* (debo insistir en este punto) anuncia el llegar a desocultamiento, a aparición, a patencia, a fenomenalidad, más bien que la preposicionalidad del estar-ante objetivo. Y es sabido cómo a partir de *Sein und Zeit* el cuestionamiento que concierne a la presencia del ser se relaciona profundamente con el de la temporalidad, movimiento éste que la problemática latina de la representación, dicho sea demasiado de prisa, ha inhibido sin duda por razones esenciales. No basta con decir que Heidegger no apela en nosotros a la nostalgia de una presentación oculta bajo la representación. Incluso si persiste la nostalgia, ésta no lleva de nuevo a la presentación. Ni siquiera, añadiría yo, a la presunta simplicidad de la *Anwesenheit*. La *Anwesenheit* no es simple, está ya dividida y es diferente, marca el lugar de una escisión, de una división, de una disensión (*Zwiespalt*). Implicado en la abertura de esta disensión, y más bien a través de ella, bajo su requerimiento, el hombre se ve preocupado por el ente, dice Heidegger, y ésa sería la esencia (*Wesen*) del hombre «durante la época griega». El hombre aspira entonces a reunir en el decir (*lesein*) y a salvar, a conservar (*sozein*, *bewahren*), aun quedando expuesto al caos de la disensión. El teatro o la tragedia de esta disensión no pertenecerían todavía ni al espacio escénico de la presentación (*Darstellung*) ni al de la representación, sino que el pliegue de la disensión abriría, anunciaría, enviaría todo lo que después llegará a determinarse como *mimesis*, y luego imitación, representación, con todo el cortejo de las parejas opositivas que constituirá la teoría filosófica: producción/reproducción, presentación/representación, originario/derivado, etc. «Antes» de todas esas parejas, si puede decirse así, no habría habido jamás simplicidad presentativa, sino otro pliegue, otra diferencia impresentable, irrepresentable, *yectiva* quizá, pero ni objetiva, ni subjetiva, ni proyectiva. ¿Qué pasa con lo impresentable o lo irrepresentable? ¿Cómo pensarlo? Esta es ahora la cuestión, a ella volveré dentro de un instante

Tercera justificación. Esta está flotando verdaderamente en el Rin. En principio, para este congreso de las sociedades de filosofía de lengua francesa en Estrasburgo sobre el tema de la representación, había pensado en tomar la medida europea del acontecimiento refiriéndome a lo que pasaba hace ochenta años, en el cambio de siglo, en el momento en que Alsacia estaba al otro lado de la frontera, si puede decirse así. En principio había pensado remitirme a lo que pasaba y a lo que se decía de la *representación* en la Sociedad francesa de Filosofía. En ésta el altercado lingüístico con el otro como alemán producía todo un debate para fijar el vocabulario filosófico francés, e incluso llegó a hacerse la propuesta de destruir la palabra filosófica francesa «representación», tacharla de nuestro vocabulario, ni más ni menos, ponerla fuera de uso puesto que no era más que la traducción de una palabra venida de más allá de la línea azul de los

Vosgos; o en rigor, y poniendo buena cara a la mala fortuna histórica, «tolerar» el uso de esa palabra que es, se decía entonces con cierto resentimiento xenófobo, «apenas francesa».

Se encuentra el archivo de este corpus galocéntrico en el Boletín de la Sociedad francesa de Filosofía, a la que remite lo que se llama justamente el Vocabulario técnico y crítico de la filosofía de Lalande. En el muy denso artículo sobre la palabra «presentación» se ve formarse la propuesta de un doble rechazo, de la palabra *présentation* y de la palabra *représentation*. En el curso de la discusión que tuvo lugar en la Sociedad de filosofía el 29 de mayo de 1901 a propósito de la palabra «*présentation*», Bergson escribió lo siguiente: «Nuestra palabra *présentation* es una palabra equívoca que, de acuerdo con su etimología, debería no designar nunca un objeto intelectual que se presente al espíritu por primera vez. Habría que reservarla para las ideas o las imágenes que llevan consigo la marca de un *trabajo* llevado a cabo con anterioridad por el espíritu. Eso permitiría entonces introducir la palabra *présentation* (empleada igualmente por la psicología inglesa) para designar de una manera general todo aquello que se le presenta pura y simplemente a la inteligencia». Esta propuesta de Bergson recomendando la autorización de la palabra *présentation* despertó dos tipos de objeciones del más alto interés. Leo: «No pongo objeción a que se emplee esa palabra (*présentation*); pero me parece muy dudoso que el prefijo *re-*, en la palabra francesa *représentation*, haya tenido primitivamente un valor duplicativo. Este prefijo tiene otros muchos usos, por ejemplo en *recoger*, *retirar*, *revelar*, *requerir*, *recurrir*, etc. ¿No es su verdadero papel, en *représentation*, más bien marcar la oposición del objeto y el sujeto, como en las palabras *revuelta*, *resistencia*, *repugnancia*, *repulsión*, etc.?» (Esta última cuestión me parece a la vez aberrante e hiperlúcida, ingenuamente genial.) Y así M. Abauzit rechaza, como va a hacer a continuación Lachelier, la propuesta de Bergson de introducir la palabra *présentation* en lugar de *représentation*. Aquél discute que el *re* de *représentation* implique un redoblamiento. Si hay duplicación, no es, dice, en el sentido que indica Bergson (repetición de un estado mental anterior), sino «reflejo, en el espíritu, de un objeto concebido, como existente en sí». Conclusión: «Así, pues, *présentation* no se justifica». En cuanto a Lachelier, éste preconiza una vuelta al francés, y el abandono puro y simple, en consecuencia, del uso filosófico de la palabra *représentation*:

Me parece que *représentation* no era primitivamente en francés un término filosófico, y que sólo ha llegado a serlo cuando se ha querido traducir *Vorstellung* [aquí Lachelier, aun cuando hasta cierto punto no esté completamente equivocado, parece al menos que no tiene en cuenta el hecho de que *Vorstellung* era también traducción del latín *repraesentatio*]. Pero sí se decía *représenterse* algo y creo que la partícula *re*, en esa palabra, indicaba, de acuerdo con su sentido ordinario, una reproducción de lo que estaba dado anteriormente, pero quizá sin que le prestase atención... La crítica de H. Bergson está justificada, pues, en rigor; pero no hay que ser tan rigurosos en la etimología. Lo mejor sería no hablar en absoluto en filosofía de *représentations*, y *contenterse* con el verbo *représenterse*; pero si se tiene absoluta necesidad de un sustantivo, más vale *représentation*, en un sentido ya consagrado por el uso, que *présentation*, que despierta en francés ideas de un orden completamente diferente.

Habría mucho que decir sobre los considerandos de esta conclusión, sobre la distinción necesaria, según Lachelier, entre el uso corriente y el uso filosófico, sobre la desconfianza frente al etimologismo, sobre la transformación del sentido y el convertirse en filosófico un sentido cuando se pasa de una forma verbal idiomática a una forma nominal, sobre la necesidad de hablar «filosofía» en la propia lengua y de desconfiar de las violencias introducidas por la traducción, sobre el respeto a los usos consagrados, sin embargo, como más válidos que el neologismo o el artificio de un nuevo uso decretado por la filosofía, etc. Quisiera solamente señalar que esta desconfianza propiamente xenófoba frente a la importación filosófica en el idioma no concierne sólo, en el texto sintomático de Lachelier, a la invasión del francés por el alemán, sino de manera más general y más intestina, a la contaminación violenta: el injerto mal soportado, y que a decir verdad habría que rechazar, de la lengua filosófica en el cuerpo de la lengua natural y ordinaria. Pues no es sólo en francés, y teniendo como procedencia la lengua alemana, como habría actuado ese mal y habría dejado malas huellas. El mal ha empezado ya en el cuerpo de la lengua alemana, en la relación consigo mismo del alemán, en el germano-germano. Y se ve cómo Lachelier llega a pensar en una terapéutica de la lengua que no sólo prevendría el mal francés procedente de Alemania, sino que se la exportaría bajo la forma de un consejo europeo de las lenguas. Pues, murmura aquél, nuestros amigos alemanes han sufrido quizás a su vez los efectos del estilo filosófico. Se han sentido quizá «chocados» por el uso filosófico de la palabra *Vorstellung*:

... En el sentido ordinario, *estar en lugar de...*, este prefijo (*re*) parece más bien expresar la idea de una segunda presencia, de una repetición imperfecta de la presencia primitiva y real. Esto ha podido decirse de una persona que actúa en nombre de otra, y de una simple imagen que nos vuelve presente a su manera una persona o una cosa ausente. De ahí el sentido de *représenterse* interiormente a una persona o una cosa imaginándola, de donde se ha pasado finalmente al sentido filosófico de *représentation*. Pero me parece que ese paso tiene algo de violento y de ilegítimo. Habría habido que poder decir *se-représentation*, y, al no poder, habría habido que renunciar a esa palabra. Además me parece probable que nosotros mismos no hayamos sacado *représentation* de *représenterse*, sino que hayamos calcado simplemente *Vorstellung* para traducirlo. Realmente estamos obligados, actualmente, a tolerar ese uso de la palabra, pero ésta apenas me parece francesa. (...)

Y tras unas interesantes alusiones a Hamelin, Leibniz y Descartes acerca del uso que éstos hacen, sin embargo, de la misma palabra, Lachelier concluye además:

Sería oportuno investigar si *Vorstellung* no ha salido de *sich etwas vorstellen* (representarse algo), y si los alemanes no se han visto «chocados» cuando se la ha empezado a emplear en el estilo filosófico.

Advierto de pasada el interés de esa insistencia en el *se* del *représenterse*, como también en el *sich* del *sich vorstellen*. Esa insistencia señala hasta qué punto es justamente sensible Lachelier a esa dimensión autoafectiva que es sin duda lo esencial de la representación y que se señala mejor en el verbo reflexivo que en el nombre. En la representación importa ante todo que un sujeto *se* dé, *se* procure, dé sitio para él y ante él a objetos: aquél se los representa y se los envía, y por eso es por lo que dispone de ellos.

Las reflexiones que acabo de presentarles, si bien las considero como considerandos (más o menos esperados), son los considerandos de cuestiones y no de conclusiones. He aquí, pues, sin embargo, para concluir, un cierto número de cuestiones que quisiera plantearles en su formulación más económica, o en el estilo telegráfico que corresponde a un envío así.

Primera cuestión. Afecta a la historia de la filosofía, de la lengua y de la lengua filosófica francesa. ¿La hay realmente? ¿Y es unitaria? ¿Qué ha pasado en ella o en sus bordes desde el debate de 1901 en torno a las palabras *presentación* y *representación* en la Sociedad francesa de Filosofía? ¿Qué supone la elaboración de esa cuestión?

Segunda cuestión. Se relaciona con la legitimidad misma de una interrogación general acerca de la esencia de la representación, dicho de otro modo, del uso del nombre y del título «representación» en un coloquio en general. Esa es mi cuestión principal, y aunque deba dejarla en estado de mínimo esquematismo, tendré que explicarla un poco más que la anterior, tanto más porque me llevará quizás a bosquejar otra relación con Heidegger. Sigue tratándose de lenguas y de traducción. Se podría objetar, y me tomo esta objeción en serio, que en las situaciones ordinarias del lenguaje ordinario (si las hay, como se cree de ordinario), la cuestión de saber a qué se apunta con el nombre de representación tiene pocas ocasiones de surgir, y si lo hace, no dura un segundo. Para esto basta con un contexto que esté, si no saturado, al menos razonablemente determinado como lo está justamente en lo que se llama la experiencia ordinaria. Si leo, si oigo en la radio, si alguien me dice que la representación diplomática o parlamentaria de un país ha sido recibida por el jefe de estado, que los representantes de los trabajadores en huelga o de los padres de alumnos han ido en delegación al ministerio, si leo en el periódico que esta tarde habrá una representación de la *Psyché* de Molière o que tal cuadro representa a Eros, etc., comprendo sin el menor equívoco y no me cojo la cabeza con la dos manos para entender lo que quiere decir eso. Basta evidentemente con que tenga una relación de competencia media exigida en un cierto estado de la sociedad, de su escolarización, etc. Y que el *destino* del mensaje enviado sea de una gran probabilidad, esté lo suficientemente determinado. Puesto que las palabras funcionan siempre en un contexto (supuesto) destinado a asegurar normalmente la normalidad de su funcionamiento, preguntarse qué pueden querer decir aquéllas antes y al margen de todo contexto determinado de esa manera, es interesarse (podría decir alguien quizá) por una patología o un disfuncionamiento lingüístico. El esquema es muy conocido. El cuestionamiento filosófico acerca del nombre y de la esencia de «representación» antes y al margen de todo contexto particular sería el paradigma mismo de este disfuncionamiento. Este llevaría necesariamente a aporías o a juegos de lenguaje sin importancia, o más bien a juegos de lenguaje que el filósofo se tomaría en serio sin darse cuenta de lo que, en el funcionamiento del lenguaje, hace posible ese juego. En esta perspectiva, no se trataría de excluir el estilo o el tipo filosófico fuera del lenguaje ordinario, sino de reconocerle un lugar entre otros. Lo que hacemos con la palabra «representación» como filósofos desde hace siglos o decenios vendría a integrarse, mejor o peor, en el conjunto de los códigos y de los usos. Esa sería también una posibilidad contextual entre otras.

Este tipo de problemática -respecto a la que no hago más que indicar su principal apertura- puede dar lugar, como se sabe, a los desarrollos más diversos, por ejemplo, por el lado *pragmático* del lenguaje, para el que el núcleo representacional o referencial de los enunciados no sería lo esencial, y es significativo que estos desarrollos hayan encontrado un terreno cultural favorable fuera del duelo, del diálogo o de la *Auseinandersetzung* galogermánica, de los anales francoalemanes en los que me he confinado un poco aquí. Cualesquiera que sean los representantes más o menos anglosajones, desde Peirce (con su problemática de lo representado como, también, del *representamen*) o de Wittgenstein, si éste fuese inglés, hasta los partidarios más diversos de la filosofía analítica o de la *speech act theory*, ¿no se produce ahí un descentramiento en relación con esa *Auseinandersetzung* que tenemos excesiva tendencia a considerar como un lugar de convergencia absoluta? Y en ese descentramiento, incluso si no se procede a él necesariamente según las vías anglosajonas a las que acabo de hacer simplemente alusión, incluso si se sospecha que éstas son todavía demasiado filosóficas en el sentido centralizador del término, y si, a decir verdad, la excentricidad comienza en el centro del continente, ¿no se podrá encontrar quizás una incitación hacia una problemática de otro estilo? No se trataría entonces simplemente de volver a llevar o de someter el lenguaje llamado filosófico a la ley ordinaria y de hacer simplemente que comparezca ante esta última instancia contextual, sino de preguntarse si, dentro incluso de lo que se ofrece como uso filosófico o simplemente teórico de la palabra *representación*, hay que presumir la unidad de algún centro semántico, que ordenaría toda una multiplicidad de modificaciones y de derivaciones. Pero, ¿no es acaso esa presunción eminentemente filosófica, justamente una de tipo representativo, en el sentido presuntamente central del término, a saber, la presunción de que una única misma presencia se delega en ese sentido, se envía, se junta, y finalmente se reencuentra? Esta interpretación de la representación presupondría una pre-interpretación representacional de la representación, seguiría siendo una representación de la representación. Esta presunción unificadora, conjuntadora, derivacionista, ¿acaso no sigue actuando hasta en los desplazamientos más fuertes y necesarios de Heidegger? ¿No podría verse una señal de eso en el hecho de que la época de la representación o de la *Vorstellung* aparezca en aquél como una época en el destino o en el envío conjuntado (*Geschick*) del ser? ¿Y en que el *Gestell* siga estando en relación con eso? Aunque la época no sea un modo, una modificación, en sentido estricto, de un ente o de un sentido sustancial, aunque no sea tampoco un momento o una determinación en el sentido hegeliano, realmente aquélla está anunciada por medio de un envío del ser que, en primer término, se desvela como presencia, más rigurosamente como *Anwesenheit*. Para que la época de la representación tenga su sentido y su unidad de época, es necesario que pertenezca a la conjunción de un envío más originario y más poderoso. Y si no se produjese la conjunción de ese envío, el *Geschick* del ser, si ese *Geschick* no se hubiese anunciado primero como *Anwesenheit* del ser, ninguna interpretación de la época de la representación llegaría a colocar a ésta en la unidad de una historia de la metafísica. Sin duda -y ahora habría que redoblar la prudencia y la lentitud, mucho más de lo que puedo hacerlo aquí- la conjunción del envío y de la destinalidad, el *Geschick*, no tiene la forma de un *telos*, todavía menos de una certeza (cartesiana o lacaniana) de la llegada a destino del envío. Pero al menos hay (*es gibt*) un envío. Al menos se

da un envío, el cual está en conjunción consigo mismo; y esa conjunción es la condición, el ser-en-conjunto de lo que se presta a ser pensado para que una figura epocal -aquí la de la representación- *se destaque* en su contorno y se coloque con su ritmo dentro de la unidad de un destinarse, o más bien de una destinalidad del ser. Sin duda, el ser-en-conjunto del *Geschick*, y esto puede decirse también del *Gestell*, no es ni el de una totalidad, ni el de un sistema, ni el de una identidad comparable a ninguna otra. Sin duda se deben tomar las mismas precauciones con respecto a la conjunción de toda figura epocal. Sin embargo persiste la cuestión: si, en un sentido que no es ni cronológico, ni lógico, ni intrahistórico, toda la interpretación historial o destinal coloca la época de la representación (dicho de otro modo, la modernidad, y en el mismo texto Heidegger traduce: la era del *subjectum*, del objetivismo y del subjetivismo, de la antropología, del humanismo esteticomoral, etc.) en relación con un envío originario del ser como *Anwesenheit* que a su vez se traduce en presencia, y después en representación según traducciones que son otras tantas mutaciones en lo mismo, en el ser-en-conjunto del mismo envío, entonces el ser-en-conjunto del envío originario llega de alguna manera hasta sí mismo, hasta lo más próximo de sí mismo, en la *Anwesenheit*. Incluso si hay disensión (*Zwiespalt*) en lo que Heidegger llama la gran época griega y en la experiencia de la *Anwesenheit*, esta disensión se reúne en el *legein*. Aquella se salva, se conserva, y asegura así una especie de indivisibilidad de lo destinal. Es apoyándose en esa especie de indivisibilidad reunida del envío como la lectura heideggeriana puede destacar épocas, y entre ellas la más poderosa, la más larga, la más peligrosa también de todas las épocas, la época de la representación en los tiempos modernos. Como no es una época entre otras, y puesto que *se destaca*, privilegiadamente, de un modo muy singular, ¿no tendrá alguien la tentación de decir que a su vez está destacada, enviada como delegada, sustituyendo aquello que se disimula, se queda en suspenso o se reserva en ella, contrayéndose o retirándose en ella, a saber, la *Anwesenheit* o incluso la presencia? De ese destacarse podrán encontrarse varios tipos (metáfora, metonimia, modo, determinación, momento, etc.), pero todos ellos serán insatisfactorios por razones esenciales. Pero difícilmente podrá uno evitar preguntarse si la relación de la época de la representación con la gran época griega no sigue siendo interpretada por Heidegger de un modo representativo, como si la pareja *Anwesenheit/repraesentatio* siguiese dictando la ley de su propia interpretación, de manera que ésta no haría otra cosa sino redoblar y reconocerse en el texto historial que pretende descifrar. Tras o bajo la época de la representación, estaría retirado lo que aquélla disimula, recubre, olvida como el envío mismo que sigue representando, la presencia o la *Anwesenheit* en su conjunción en el *legein* griego que la habrá salvado, y ante todo salvado de la dislocación. Mi cuestión es entonces la siguiente, y la formulo demasiado de prisa: allí donde el envío del ser se divide, desafía el *legein*, desbarata su destino, ¿no se hace, por principio, discutible el esquema de lectura heideggeriano, no queda historialmente desconstruido, y desconstruido en la historialidad que sigue implicando ese esquema? Si ha habido representación, es quizá porque, justamente (y Heidegger lo reconocería) el envío del ser estaba originariamente amenazado en su ser-en-conjunto, en su *Geschick*, por la divisibilidad o la disensión (lo que yo llamaría la diseminación). ¿No puede entonces concluirse que si ha habido representación, la lectura epocal que de ella propone Heidegger se convierte, *por ese hecho*, en problemática de entrada, al menos como lectura ordenadora (cosa que ésta pretende ser también), si no como cuestionamiento abierto de aquello que se presta a ser pensado más allá de la problemática e incluso *más allá de la cuestión del ser*, del destino conjuntado o del envío del ser?

Lo que acabo de sugerir no concierne sólo a la lectura de Heidegger, a la que éste hace del destino de la representación o a la que haríamos nosotros de su propia lectura. Esto no concierne sólo a toda la ordenación de las épocas o de los períodos dentro de la presunta unidad de una historia de la metafísica o de Occidente. Está ahí en juego también hasta el crédito que se quisiera conceder, como filósofos, a una organización centrada, centralizada, de todos los campos o de todas las secciones de la representación, alrededor de un sentido tutor y de una interpretación fundamental. Si ha habido representación, es que la división habrá sido más fuerte, lo bastante fuerte como para que ese sentido tutor no guarde, no salve, no garantice ya nada de forma lo bastante rigurosa.

Las problemáticas o las metamorfosis llamadas «modernas» de la representación no serían ya en absoluto representaciones de lo mismo, difracciones de un sentido único a partir de una sola encrucijada, de un solo lugar de encuentro o de cruce para trayectorias convergentes, a partir de una sola congresión o de un solo congreso.

Si no temiese abusar de su tiempo y de su paciencia, habría intentado quizá poner a prueba una diferencia así de la representación, una diferencia que no se ordenaría ya con la diferencia de la *Anwesenheit* o de la presencia, o con la diferencia *como* presencia, una diferencia que no representaría ya a lo mismo o la relación consigo del destino del ser, una diferencia que no sería repatriable al *envío de sí*, una diferencia como envío que *no sería* uno, *ni un envío de sí*. Sino envíos de lo otro, de los otros. Invenciones de lo otro. Habría intentado esta prueba no proponiendo algún tipo de demostración científica a través de las diferentes secciones previstas por nuestro consejo científico, a través de diferentes tipos de problemática de la representación. Más bien, y preferentemente, fijándome en el lado de lo que *no está representado* en nuestro programa. Dos ejemplos de lo que no está representado, y habré terminado.

Primer ejemplo. ¿Hay, en las diferentes secciones previstas, un *topos* al menos virtual para lo que, bajo el nombre de psicoanálisis y bajo la firma de Freud, nos ha legado un corpus tan extraño y tan extrañamente cargado de «representaciones» en todas las lenguas? En cuanto al léxico de la *Vorstellung*, del *Vorstellungsrepräsentant*, con su abundancia, su complejidad, las prolijas dificultades del discurso que lo sostiene, ¿manifiesta un episodio de la época de la representación, como si Freud se debatiese confusamente entre las imposiciones implacables de un programa y de una herencia conceptual? El concepto mismo de pulsión y de «destino de pulsión» (*Tribschicksal*), que Freud sitúa en la frontera entre lo somático y lo psíquico, parece que no puede construirse si no es recurriendo a un esquema representativo, y en primer lugar en el sentido de la delegación. Igualmente, el concepto de represión (originaria o secundaria, propiamente dicha) se construye sobre la base de un concepto de representación: la represión se refiere esencialmente a representaciones o a representantes, a delegados. Ese valor de delegación, si se quiere aquí a Laplanche y a Pontalis en su preocupación de sistematicidad, daría lugar a dos interpretaciones o a dos formulaciones por parte de Freud. Tan pronto

la pulsión misma sería un «representante psíquico» (*psychische Repräsentanz* o *psychischer Repräsentant*) de las excitaciones somáticas; tan pronto la pulsión sería el proceso mismo de excitación somática, y ella, la pulsión, sería representada por lo que Freud llama «representantes de la pulsión» (*Triebrepräsentanz* o *Triebrepräsentant*). Estos, a su vez, se enfocan o bien -principalmente- como representantes en la forma de la representación en el sentido de *Vorstellung* (*Vorstellungsrepräsentant* o *-repräsentant*), con una mayor insistencia en el aspecto ideativo, o bien bajo el aspecto del *quantum* de afecto del que Freud llegó a decir que era más importante en el representante de la pulsión que el aspecto representativo (intelectual o ideativo). Laplanche y Pontalis proponen superar las aparentes contradicciones u oscilaciones de Freud en lo que llaman sus «formulaciones» recordando que, sin embargo, «una idea se mantiene siempre presente: la *relación* de lo somático con lo psíquico no se concibe ni al modo del paralelismo ni al modo de una causalidad, sino que debe comprenderse comparándola con la relación que existe entre un delegado y su mandante». Y en nota: «Se sabe que, en un caso así, el delegado, aunque en principio no sea otra cosa que un “apoderado” de su mandante, entra en un nuevo sistema de relaciones que corre el riesgo de modificar su perspectiva y de desviar las directivas que le han sido dadas». Todo el problema reside en lo que Laplanche y Pontalis llaman una *comparación*. Si es a partir de esta comparación con la estructura de la delegación como se interpretan cosas tan escasamente descuidables como las relaciones del cuerpo y el alma, del destino de las pulsiones de la represión, etc., el término de la comparación no debe ya considerarse como una evidencia que cae por su propio peso. ¿Qué es legar o delegar, si ese movimiento no se puede derivar, interpretar o comparar a partir de ninguna otra cosa? ¿Qué es una misión o un desvío? Este tipo de cuestión puede tener como pretexto otros lugares del discurso freudiano, y más estrictamente otros recursos a la palabra o al concepto de representación (por ejemplo, la representación de finalidad [*Zielvorstellung*], o sobre todo la distinción entre representación de palabra y representación de cosa [*Wort-* y *Sach-* o *Dingvorstellung*], distinción de la que es sabido qué papel le asigna Freud entre el proceso primario y el proceso secundario, o en la estructura de la esquizofrenia). Cabe preguntarse, como sugieren en varias ocasiones, de forma un poco confusa, Laplanche y Pontalis, si la traducción de representación o de representante por «significante» permite una clarificación de las dificultades freudianas. Ahí está evidentemente el envite fundamental, hoy en día, de la herencia lacaniana de Freud. Ese envite, que he intentado situar en otro lugar, aquí no puedo hacer más que señalarlo. Y la cuestión que planteo a propósito de Freud (en su relación con la época de la representación) puede en principio valer también para Lacan. En todo caso, cuando Laplanche y Pontalis dicen a propósito de la palabra *Vorstellung* que «Freud no modifica su acepción en el punto de partida, pero el uso que hace de ella es original», el punto problemático está justamente en esa distinción entre la aceptación y el uso. ¿Cabe distinguir entre el contenido semántico (eventualmente estable, continuo, idéntico consigo) y la diversidad de los usos, de los funcionamientos, de las determinaciones contextuales, suponiendo que estos últimos no pueden desplazar o incluso desconstruir totalmente la identidad de los primeros? Dicho de otro modo, ¿acaso los desarrollos llamados «modernos» -como el del psicoanálisis freudiano, pero se podrían citar otros- sólo son pensables en relación con una tradición semántica fundamental, o incluso con una determinación epocal unificadora de la representación que aquellos desarrollos seguirían representando todavía? ¿O bien debemos encontrar en ellos una incitación que nos permita pensar de un modo completamente diferente la difracción de los campos, y en primer lugar de los envíos o de las remisiones? ¿Se está autorizado a decir, por ejemplo, que la teorización lacaniana de la *Vorstellung-repräsentanz* en términos de significativo binario que produce la desaparición, la *aphanisis* del sujeto, está contenida toda ella dentro de lo que Heidegger llama la época de la representación? Sólo puedo aquí designar el lugar de este problema. Este no trae consigo una respuesta simple. Remito especialmente a dos de los capítulos del seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (*Tuché y automaton*, por una parte; *La aphanisis*, por otra). Es muy importante que, en estos capítulos en particular, Lacan defina su relación con el *Yo pienso* cartesiano y con la dialéctica hegeliana, es decir, con las dos instancias mandatarias y mandantes más fuertes que Heidegger le atribuye al reino de la representación. Las nevaduras de la problemática a la que remito aquí han sido reconocidas por primera vez e interpretadas de forma fundamental en los trabajos de Lacoue-Labarthe y de Nancy, a partir de *El título de la letra*, su obra común, hasta sus últimas publicaciones, respectivamente *El sujeto de la filosofía* y *Ego sum*.

El *segundo* y *último ejemplo* anunciado concierne a la cuestión-límite de lo irrepresentable. Pensar el límite de la representación es pensar lo irrepresentado o lo irrepresentable. Hay aquí maneras muy numerosas de poner el acento. El desplazamiento de acento puede dar lugar a potentes desviaciones. Si pensar lo irrepresentable es pensar más allá de la representación para pensar la representación a partir de su límite, entonces puede entenderse esto como una tautología. Y ésa es una primera respuesta, que podría ser tanto la de Hegel como la de Heidegger. Los dos piensan el pensamiento, ése del que la representación tiene miedo (según la expresión de Heidegger, que se pregunta si, simplemente, no se tiene miedo de pensar), como lo que se abre o da un paso más allá o más acá de la representación. Esta es incluso la definición tanto de la representación como del pensamiento para Hegel: la *Vorstellung* es una mediación, un medio (*Mitte*) entre el intelecto no libre y el intelecto libre, dicho de otro modo, el pensamiento. Es una manera doble y diferenciada de pensar el pensamiento como lo más allá de la representación. Pero es la forma de ese paso, la *Aufhebung* de la representación, lo que Heidegger sigue interpretando como perteneciente a la época de la representación. Y, sin embargo, aunque Heidegger y Hegel no piensen aquí de la misma manera el pensamiento como más allá de la representación, me parece que a Hegel y Heidegger los aproxima una cierta posibilidad de la relación con lo irrepresentable (o al menos aquello a lo que remiten esos nombres propios, si no a lo que representan). Esta posibilidad no concerniría sólo a lo irrepresentable como aquello que es extraño a la estructura misma de lo representable, como lo que *no se puede* representar sino más bien, y además, a lo que *no se debe* representar, tenga o no esto la estructura de lo representable. Estoy nombrando aquí el inmenso problema de la *prohibición* que afecta a la representación, a lo que se ha podido traducir más o menos legítimamente (otro problema inaudito) a partir de un mundo judío o islámico por «representación». Ahora bien, este inmenso problema, ya concierna a la representación objetivadora, a la representación mimética o incluso a la simple

presentación, o hasta a la simple nominación, no diré que esté simplemente omitida por pensamientos de tipo hegeliano o heideggeriano. Pero me parece que en principio está secundarizado y derivado en Heidegger (en cualquier caso, que yo sepa al menos, no constituye el objeto de ninguna atención específica para él). Y en cuanto a Hegel, que habla del problema más de una vez, en particular en sus *Lecciones de Estética*, quizá no es injustificado decir que la interpretación de esa prohibición se encuentra derivada y reinscrita en un proceso más vasto, de estructura dialéctica, y en el curso del cual la prohibición no constituye un acontecimiento absoluto procedente de algo completamente otro, que desgararía de manera absoluta o que al menos le daría la vuelta disimétricamente a la trama de un proceso dialectizable. Eso no quiere necesariamente decir que los rasgos esenciales de la prohibición queden por eso ignorados o disimulados. Por ejemplo se toman en cuenta la desproporción entre la infinitud de Dios y los límites de la representación humana y en eso puede verse que se anuncia lo completamente-otro. A la inversa, si se concluyese en algún tipo de supresión dialéctica del corte de la prohibición, eso no implicaría que, a la inversa, toda toma en consideración de ese corte (por ejemplo, en un discurso psicoanalítico) no acabase en un resultado análogo, a saber, reinscribiendo la génesis y la significación de la prohibición sobre la representación, dentro de un proceso inteligible y más vasto en donde volvería a desaparecer lo irrepresentable como lo completamente-otro. Pero, ¿no es la desaparición, la no-fenomenalidad, el destino de lo completamente-otro y de lo irrepresentable, o de lo impresentable? Una vez más (y refiriéndome a un trabajo que se prolongó durante todo este año con estudiantes y colegas) aquí no puedo hacer otra cosa sino marcar la abertura y la necesidad de una interrogación para la qué nada está asegurado en lo más mínimo, y no lo está sobre todo por medio de lo que se traduce tranquilamente por prohibición o por representación.

¿Hacia qué, hacia quién, hacia dónde he remitido sin cesar, en el curso de esta introducción, de forma a la vez insistente y elíptica? Me atreveré a decir que hacia envíos, y hacia remisiones, ya, que no siguiesen siendo representativos. Más allá de una clausura de la representación cuya forma no podía ser ya lineal, indivisible, circular, enciclopédica o totalizante, he intentado retrazar una vía abierta a un pensamiento del envío que, aun siendo, como el *Geschick des Seins* del que habla Heidegger, de una estructura extraña todavía a la representación, no se conjuntaba todavía consigo mismo como envío del ser a través de la *Anwesenheit*, la presencia, y después la representación. Este envío pre-ontológico, de alguna manera, no se junta. No se junta más que dividiéndose, difiriéndose. No es originario u originariamente envío-de (envío de un ente o de algo presente que le precedería, todavía menos de un sujeto, o de un objeto por y para un sujeto). No constituye unidad y no comienza consigo mismo, aunque no haya nada presente que le preceda; no emite más que remitiendo ya, no emite más que a partir de lo otro, *de lo otro en él sin él*. Todo comienza con el remitir, es decir, no comienza. Desde el momento en que esa fractura o esa partición divide de entrada todo remitir, hay no un remitir sino, de aquí en adelante, siempre, una multiplicidad de remisiones, otras tantas huellas diferentes que remiten a otras huellas y a huellas de otros. Esta divisibilidad del envío no tiene nada de negativo, no es una falta, es algo completamente diferente del sujeto, del significante, o de esa letra/carta de la que Lacan dice que no soporta su partición y que llega siempre a su destino. Esta divisibilidad o esta *différance* es la condición para que haya envío, eventualmente un envío del ser, una dispensación o un don del ser y del tiempo, del presente y de la representación. Estas remisiones de huellas o estas huellas de remisiones no tienen la estructura de representantes o de representaciones, ni de significantes ni de símbolos, ni de metáforas ni de metonimias, etc. Pero como estas remisiones de lo otro a lo otro, estas huellas de *différance* no son condiciones originarias y trascendentales a partir de las cuales la filosofía pretende tradicionalmente derivar unos efectos, unas subdeterminaciones o unas épocas, no podrá decirse que, por ejemplo, la estructura representativa (o significante, o simbólica, etc.) les *sobrevenga*; no se podrá periodizar o hacer seguir a partir de esas remisiones alguna época de la representación. Desde que hay remisiones, y ya desde siempre las hay, algo así como la representación no espera más, y hay que arreglárselas quizá para contarse de otro modo esta historia, de remisiones a remisiones, en un destino que no está nunca seguro de juntarse, de identificarse o de determinarse. No sé si esto puede decirse con o sin Heidegger, e importa poco. Es la única ocasión -pero no es más que una ocasión- para que haya historia, sentido, presencia, verdad, habla, tema, tesis y coloquio. Todavía es necesario aquí pensar la ocasión dada y la ley de esta ocasión. Queda abierta la cuestión de saber si es lo irrepresentable de los envíos lo que produce la ley (por ejemplo la prohibición de la representación) o si es la ley lo que produce lo irrepresentable al prohibir la representación. Cualquiera que sea la necesidad de esa cuestión acerca de la relación entre la ley y las huellas (las remisiones de huellas, las remisiones como huellas), tal cuestión se sofoca quizá cuando se cesa de *representarse* la ley, de aprehender la ley misma bajo la especie de lo representable. Quizá la ley misma desborda toda representación, quizá no está jamás ante nosotros como aquello que se sitúa en una figura o se compone una figura. (El guardián de la ley y el hombre del campo sólo están «ante la ley», *Vor dem Gesetz*, dice el título de Kafka¹, al precio de no llegar jamás a verla, de no poder llegar jamás a ella. La ley no es ni presentable ni representable y la «entrada» en ella, según una orden que el hombre del campo interioriza y se da, se difiere hasta la muerte.) A menudo se ha pensado en la ley como en aquello mismo que pone, se pone y se junta en la composición (*thesis*, *Gesetz*, dicho de otro modo, lo que rige el orden de la representación) y la *autonomía* supone siempre la representación, como la tematización, el hacerse-tema. Pero la ley misma no llega quizá, *no nos llega*, sino transgrediendo la figura de toda representación posible. Cosa difícil de concebir, como es difícil de concebir cualquier cosa que esté más allá de la representación, pero que obliga quizás a pensar completamente de otro modo.

¹ Véase «Préjugés -devant la loi», en *La faculté de juger*, Minuit, 1985.

ESPERARSE (EN) LA LLEGADA

Traducción de Cristina de Peretti, en *Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 77-130.

No todos los hombres mueren igual, por así decirlo. No han muerto en todo tiempo de la misma manera. Aquí no se trata sólo de singularidades, sino ya de comunidades. ¿Hay que recordar todavía que hay culturas de la muerte? ¿y que de una cultura a otra, en el pasar las fronteras, la muerte cambia de rostro, de sentido, de lengua, e incluso de cuerpo?

«La muerte ha cambiado», escribe Philippe Ariès en sus *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*¹. Esto es de sentido común. Sin duda hay que ir más lejos: la cultura misma, la cultura en general, es esencialmente, ante todo, digamos incluso *a priori*, cultura de la muerte. Y, por consiguiente, *historia de la muerte*. No hay cultura sin culto a los antepasados, sin ritualización del duelo y del sacrificio, sin lugares y modos institucionales de sepultura, incluso para las cenizas de una incineración. Tampoco hay cultura sin medicina, ni hay medicina sin ese horizonte, sin ese límite tan singular que, desde Grecia, se denomina «horizonte» y que la muerte garantiza, por así decirlo, a la enfermedad. El concepto mismo de cultura puede parecer sinónimo de cultura de la muerte, como si, en el fondo, *cultura de la muerte* fuera un pleonasma o una tautología. Pero semejante redundancia es la única que puede hacer que se lea la diferencia cultural y el enrejado de las fronteras. Puesto que toda cultura significa un tratado o un tratamiento de la muerte, cada una de ellas trata del fin según diferentes repartos. El reparto, sin embargo, seguiría siendo puramente humano, intra-antropológico. La diferencia entre la naturaleza y la cultura, incluso entre la vida biológica y la cultura, más concretamente entre el animal y el hombre, es -como suele pensarse a menudo de acuerdo con la misma *doxa* filosófica- la relación con la muerte. Con la muerte *como tal*. La verdadera frontera estaría ahí.

Ahora bien, aunque Heidegger repite en profundidad esta tradición, propone una notable rearticulación de la misma. Los saberes antropológicos -suele decirse- tratan de la muerte según la cultura y la historia; se supone que los saberes biogénéticos tratan de la muerte según la naturaleza. Sin embargo, por necesarios y ricos que puedan ser, semejantes saberes deben presuponer, dice en resumidas cuentas Heidegger, un concepto de la muerte propiamente dicha. Éste sólo se lo proporciona la analítica existencial. Heidegger describe dicha relación de dependencia recurriendo a la idea clásica de un orden, orden de prelación, de precedencia y de presuposición (*vorliegen, voraussetzen*), orden asimismo de fundación: están los cimientos *fundadores* del fundamento y la estructura *fundada* que los presupone. La interpretación existencial de la muerte (por consiguiente, la analítica existencial del *Dasein*) «precede» (*liegt vor*) a toda biología y a toda ontología de la vida. Así mismo funda (*fundiert*) toda investigación sobre la muerte -y Heidegger enumera la serie de éstas: investigación histórica, biográfica, psicológica, etnológica-. Toda «tipología» de las formas del morir y de las modalidades según las cuales se vive (*erlebt*) el deceso (*Ableben*) «presupone ya el concepto de la muerte» (*setzt schon den Begriff des Todes voraus*). Este «ya» (*schon*) marca el tiempo de la clausura problemática: el campo de la antropología (historia y tipología de las formas del deceso) no puede establecer los linderos de su campo problemático si no es dando por supuesto ya, siempre ya, un concepto de la muerte. Éste sólo se lo proporciona la analítica existencial del *Dasein* -no sólo una antropología fundamental que también presupone, sino la analítica de un *Dasein* que todavía no está determinado como hombre (sujeto, *ego*, conciencia, persona, alma, cuerpo, etc.)-. A fin de identificar las diferentes maneras de vivir (*erleben*) el deceso (*Ableben*), dicho de otro modo, de vivir como tal el momento de «dejar de vivir», de franquear como ser vivo, en lo vivido (*Erleben*) del ser vivo, el paso fuera de la vida (*Ableben*); a fin de hablar competentemente de estos modos de pasar, del transeúnte o del que pasa, hay que saber ya lo que quiere decir muerte, así como en qué se reconoce la muerte propiamente dicha. Hay que disponer ya de una comprensión (*Verständnis*) de lo que es la muerte para el *Dasein*; se precisa una inteligencia de la palabra «muerte» como aquello que relaciona esta palabra con su sentido. Esta lógica de la presuposición consiste en preocuparse por lo que hace posible ya y de antemano cualquier enunciado, cualquier determinación, cualquier tema, cualquier proyecto, cualquier objeto. Dicha lógica de la presuposición también es, en este contexto, una lógica o una petición del fundamento: Heidegger dice que la interpretación existencial de la muerte precede, que es presupuesta pero también que fundamenta (*fundiert*) todos los demás discursos sobre la muerte.

Semejante petición del fundamento o de la condición de posibilidad habla a menudo el lenguaje de la metodología, del orden metódico («según el buen método», dice Heidegger, el análisis existencial viene, por orden, antes que la biología, que la psicología, y que otras disciplinas a las que aludiremos enseguida: dicho análisis, respecto de ellas, está «*methodisch vorgeordnet*»²). Ahí hay un *orden metodológico*, en todos los sentidos de esa palabra: por una parte 1) un orden en el sentido de la lógica de un conjunto, un elemento, un medio (en el sentido en que se dice: es del orden de -aquí, del orden del método-), pero asimismo 2) un orden como orden de marcha, de secuencia, de andadura o de procedimiento irreversible, un paso, una manera de proceder o de progresar, y por fin 3) un orden dado, la doble prescripción de seguir un orden y de seguir tal orden de encadenamiento secuencial o de consecuencia: ¡comienza aquí y finaliza allí! Orden de órdenes que pertenece a la gran tradición ontológico-jurídico-trascendental y que, creo -ésta es al menos la hipótesis que me orienta aquí-, es irrecusable, indismontable, invulnerable -salvo tal vez en este caso, el de aquello que

¹ *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, pág. 236 [Trad. cast.: *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, pág. 182]

² *Sein und Zeit*, § 49, pág. 248 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 271].

se denomina la muerte, el cual es más que un caso y cuya unicidad lo excluye del sistema de posibilidades, así como del orden, justamente, que quizás ésta a su vez condiciona-. Entiendo por ello una «lógica» totalmente distinta del orden: si hay cuestiones legítimas y poderosas acerca del fundamento y del «ya» de la condición de posibilidad, éstas resultan asimismo posibles y necesarias en virtud de una relación con la muerte, de un «la-vida-la-muerte» que no forma parte del caso de lo que éste hace posible. Es lo que yo denominaría la aporía, pero volveremos más concretamente sobre esta dificultad, tras haber acompañado a Heidegger lo más lejos posible.

Al estar seguro de esta lógica de la presuposición, me imagino que Heidegger sólo habría encontrado confirmaciones en algunas de las declaraciones de Ariès, por ejemplo. Ya que, a falta de haber basado sus investigaciones en una elucidación ontológica de lo que es y significa la muerte, Ariès no sabe de lo que está hablando, ni cómo reglamentar la clausura problemática de su ámbito. Y, en cierto modo, lo dice. El autor de los apasionantes *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours* reconoce, de esta forma, que no ha podido delimitar su campo. Lo confiesa con una honradez cuyo acento es a la vez el de una cortesía académica, siempre fingida y retorcida, y el de la ingenuidad filosófica más desarmante. En resumidas cuentas, Ariès jamás ha podido tener la garantía de una «frontera», ni -son palabras suyas- de una frontera cultural (tiempo y espacio histórico, área cultural y periodización), ni de esa frontera que es la línea de paso de la muerte, aquella que separa al moribundo del más allá de la vida: ambas fronteras se confunden la una con la otra y difuminan al mismo tiempo las del concepto mismo de la muerte:

Cada corpus, dice, me remitía a otro [¿se puede alguien sorprender por ello?]. La primera meta de mi investigación había perdido su poder motivador al desaparecer bajo otros problemas más esenciales que me llevaban al fondo del ser. Intuía relaciones entre la actitud ante la muerte [su verdadero tema, el cual, por lo tanto, no es **la muerte misma** sino el comportamiento frente al deceso], en su aspecto más general y común, y las variaciones de la conciencia de sí y del otro, el sentido del destino individual o del gran destino colectivo. Remontaba de este modo el curso de la historia, feliz de tropezarme en el ascenso con una **frontera cultural**, el entierro **ad sanctos**, **frontera** de otro mundo. Yo había prolongado su duración más allá de los límites permitidos por el uso histórico más liberal.³

Habría demasiado que decir acerca de los axiomas metodológicos o teórico-metafísicos que rigen el trabajo de Ariès Y señalar los límites del mismo -así como el límite de su pensamiento de los límites- no es en modo alguno denigrar el interés de su trabajo. Podemos hacernos una idea de todo esto si observamos lo que dice, de forma a la vez interesante y decepcionante, en su artículo «Inconsciente colectivo e ideas claras»⁴. Ahí también se trata de «frontera» y de «límite» -son las palabras de Ariès-, y esta vez de límite entre lo biológico y lo cultural, pero también de «hipótesis clasificadoras» y de lo que se bautiza tranquilamente y se remite para más tarde con el nombre de «!problema teórico y especulativo!», con signos de exclamación:

Tengo tendencia a menospreciar la influencia de los sistemas religiosos y culturales: ni el Renacimiento, ni la Ilustración aparecen en mi periodización como hitos decisivos. La Iglesia me interesa más como indicador y revelador de sentimientos desapercibidos que como grupo de presión que habría determinado los sentimientos desde sus fuentes. En mi opinión, las grandes derivas que arrastran a las mentalidades -actitudes ante la vida y la muerte- dependen de motores más secretos, más recónditos, en el límite de lo biológico y de lo cultural, es decir, del **inconsciente colectivo** [subrayado por Ariès quien cree poder disponer aquí de todos estos términos o conceptos -mentalidad, vida, muerte, límite, biológico y cultural, inconsciente colectivo- como si la inteligibilidad de éstos estuviese garantizada y no ocultase abismos o -si es que el historiador encuentra esto más tranquilizador- no ocultase montañas de archivos no clasificados y no clasificables hasta el día de hoy y todavía por algún tiempo]. Éste anima unas fuerzas psicológicas elementales que son conciencia de sí, deseo de ser más o, al contrario, sentido del destino colectivo, sociabilidad, etc.

Después, Ariès hace alusión a un debate que lo opone a Vovelle, el otro conocidísimo historiador de la muerte:

M. Vovelle admite también la importancia del inconsciente colectivo pero tiende a concederle, tal como ha mostrado en su hermoso *Mourir autrefois*, más peso a las costumbres de lo que yo le he otorgado a lo que hemos denominado, en nuestro brevísimo debate, las ideas claras: doctrinas religiosas, filosofías morales y políticas, efectos psicológicos de los adelantos científicos y técnicos y de los sistemas socioeconómicos [...] solamente hemos podido mostrar que ahí había un problema: !un problema que tal vez parecerá teórico o especulativo!

Después de lo cual, aunque no saca de ello ninguna consecuencia en su trabajo, Ariès reconoce en suma y confirma a su manera lo que Heidegger dice acerca de lo que condiciona y determina el saber y la investigación histórica (o antropológica en general):

Éste [«!el problema teórico o especulativo!»] determina de hecho la práctica del historiador dado que ¿cómo distinguir las cosas y organizarlas luego, sin una hipótesis clasificadora? y ¿cómo establecer dicha hipótesis sin una concepción de conjunto, declarada o no?⁵

Esta «concepción de conjunto» predetermina ocuramente al menos dos cosas

1. Por una parte, todo lo que compete a la división del campo problemático: ¿es «historia»? (¿historia de qué?) ¿de las «mentalidades», como suele decirse? (¿qué es eso?) ¿del «inconsciente colectivo»? (¿qué es eso?) ¿de la «conciencia de sí»? (¿qué es eso?) ¿de los «efectos»? (¿«efectos psicológicos de los adelantos científicos y técnicos», etc.? ¿es psicoanálisis, y de qué, de quién, exactamente?).

2. Por otra parte, en la hipótesis de que fuera historia, puesto que se presenta con ese nombre, la susodicha «concepción de conjunto» predetermina oscuramente, de forma confusa o desordenada, las divisiones intra-históricas, esa periodización que, según confiesa Ariès (aunque éste sea más modesto que Thomas y se atenga, por atrevernos a decirlo así, al Occidente cristiano desde la Edad Media hasta nuestros días le da tanto quehacer. Reconoce tener muchas dificultades, recordémoslo, con algunas fronteras de la periodización, pero existen muchas más de las que confiesa. A

³ *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, pág. 15. Soy yo quien subraya [Trad. cast.: *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, pág. 14].

⁴ *Op. cit.*, págs. 235-237 [Trad. cast., págs. 181-182].

⁵ *Op. cit.*, pág. 237 [Trad. cast., pág. 182].

veces pone en guardia contra el anacronismo⁶; aunque en muchas ocasiones no tiene más remedio que mencionar casos «anacrónicos», es decir, casos significativos que no pertenecen al tiempo en el que el historiador cree poder inscribirlos y supone que se pueden inscribir. Se tiene incluso la impresión de que, a la vista de estas divisiones, un cierto anacronismo es la regla. «La vida habrá sido tan corta» significa también que se muere siempre a contratiempo. El momento de la muerte no pertenece ya a su tiempo, al menos en algún aspecto que, sin embargo, no deja de historiarse y tal vez de dar lugar a la historia de la que se ocupan los historiadores. Habría que preguntarse por qué esta anacronía se hace insistente en lo que respecta a la muerte. Remito, en particular, a lo que Ariès juzga «próximo al erotismo moderno»⁷, aunque haya sobrevenido antes de la modernidad; a lo que describe también «La muerte del libertino», título de un capítulo de *L'homme devant la mort*⁸. Al hablar entonces de semejantes artes de morir (el *de arte bene moriendi* de Bellarmino) que son asimismo y ante todo artes de vivir, Ariès insiste en la recurrencia de ideas que *anuncian* la Ilustración antes de la Ilustración y que, por «anacrónicas» o «excepcionales» que parezcan, no por ello son menos recurrentes y están «confirmadas y ratificadas» por testimonios. Pienso sobre todo, por no multiplicar los ejemplos, en el extraordinario testamento de Sade. Éste merecería un análisis del que, desgraciadamente, hay que prescindir aquí. El historiador define dicho testamento, «redactado con seriedad y convicción» -apunta Ariès-, como «a la vez utópico para el siglo XVIII y ya anacrónico» [¿qué es esta categoría de «ya anacrónico»?] para el año 1806, «utópico ... y ya anacrónico» porque «da testimonio de una confusión total entre dos opiniones hasta entonces próximas pero separadas, el desprecio del cuerpo y el rechazo radical de la inmortalidad». Ante las contradicciones internas de este testamento que, como apunta el propio Ariès, pide tanto que se monumentalicen las huellas de ese borrarse que reclama como que se haga una ceremonia de la ausencia de ceremonia⁹, el historiador no se pregunta nunca si la anacronía o la aporía interna de dicho testamento significa otra cosa que no sea la intempestividad de un excéntrico que se equivoca de época.

De la misma manera en que dejaba de lado los problemas por «teóricos», por «especulativos» o por «su concepción de conjunto», Ariès no duda en denominar «metafísico», igual que lo hará Thomas, todo aquello ante lo cual el historiador ha de abstenerse con respeto por suponer que es accesible al sentido común o a la experiencia universal. *Metafísica, naturaleza metafísica de la muerte*: ésta sería la «razón más profunda» de los problemas de límite y de frontera con los que tropieza el historiador. Ahora bien, en lugar de preguntarse lo que significa aquí «metafísica», y sin dejar que esas «razones profundas» lo detengan, Ariès prosigue valientemente su investigación y describe lo que se atreve a llamar la «lentitud de su progresión», a saber, el hecho de haber tenido que consagrar «quince años» a esa tarea. ¡Quince años! Quince años: es algo que le parece enorme al historiador para escribir una historia de la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días, y dicha lentitud se explica finalmente, según él, por la oscuridad metafísica de la muerte, por la «naturaleza metafísica de la muerte»:

Podrá sorprender que haya hecho falta tanto tiempo para llegar hasta aquí: ¡quince años de investigaciones y de meditaciones sobre las actitudes ante la muerte en nuestras culturas cristianas occidentales! La lentitud de mi progresión hay que atribuírsela no sólo a los obstáculos materiales, ni a la falta de tiempo, ni al desánimo ante la inmensidad de la labor. Hay otra razón, más profunda, que concierne a la naturaleza metafísica de la muerte: el campo de mi investigación retrocedía cuando me parecía estar tocando sus límites, y cada vez me veía arrastrado más lejos, más arriba y más abajo de mi punto de partida.¹⁰

¿Por qué la pluma de Ariès ha subrayado la palabra «metafísica» -Ariès quien, por su parte, tiene el mérito de no citar a Heidegger allí donde Thomas, todos nos acordamos de ello-, le atribuye a diestro y siniestro lo que denomina la «verdad metafísica» de una frase que ni siquiera es de Heidegger? Volvamos un momento a la delimitación heideggeriana de las clausuras problemáticas. ¿Cuáles son aquí las disciplinas o las problemáticas que, según Heidegger, no dilucidan sus fundamentos presupuestos, aquellos mismos que la analítica existencial de la muerte justamente debe recordarles? No son sólo las ciencias antropológicas, la etnología, la psicología, la historia, en una palabra, todas las teorías que tratan de una cultura de la muerte. También es la metafísica, y asimismo la teología. Por razones de método, Heidegger

⁶ *Op. cit.*, pág. 17, por ejemplo [Trad. cast., pág. 15].

⁷ *L'homme devant la mort*, t. 2, pág. 85 [Trad. cast.: *El hombre ante la muerte*, pág. 312].

⁸ *Op. cit.*, t. 2, págs. 24-25 [Trad. cast., págs. 24-25].

⁹ Conviene citar, aquí mismo, un testamento por medio del cual Sade confía a la supervisión de un tal Le Normand tanto su cuerpo como la ceremonia de su entierro en cierto castillo. «Finalmente, un último caso, a la vez utópico para el siglo XVIII y ya anacrónico para el año 1806, es el del testamento redactado con seriedad y convicción por el divino Marqués. Éste da testimonio de una confusión total entre dos opiniones hasta entonces próximas pero separadas, el desprecio del cuerpo y el rechazo radical de la inmortalidad. Nada más morir, Sade pide “que se envíe una nota urgente al señor Le Normand, mercader de maderas [...] a fin de pedirle que vaya él mismo, seguido de una carreta, en busca de mi cuerpo para ser transportado, bajo su escolta y en la susodicha carreta, al bosque de mi tierra de Malmaison [...] cerca de Epernon donde quiero que sea depositado sin ninguna ceremonia, en el primer matorral espeso que se encuentra a la derecha del susodicho bosque, al entrar por el lado del antiguo castillo desde la gran avenida que lo divide. La fosa practicada en el matorral será abierta por el granjero de la Malmaison bajo la supervisión del señor Le Normand, quien no se separará de mi cuerpo hasta haberlo depositado en la susodicha fosa. Podrá hacer que le acompañen en dicha ceremonia, si quiere, aquellos parientes y amigos míos que, sin ningún tipo de parafernalia, hayan querido darme esa muestra de afecto. Una vez recubierta la fosa, encima se sembrarán bellotas, a fin de que, más adelante, una vez que el terreno de la susodicha fosa esté guarnecido y el matorral vuelva a ser tan espeso como antes, las huellas de mi tumba desaparezcan de encima de la tierra, igual que yo me precie de que mi memoria se borrrá del espíritu de los hombres [vanidad de querer imponerla con un monumento], con la excepción, no obstante, del reducido número de aquellos que han tenido a bien quererme hasta el último momento y de quienes me llevo un dulce recuerdo a la tumba”» (Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, t. 2, págs. 61-62 [Tra. cast.: *El hombre ante la muerte*, pág. 292]). La observación entre corchetes, como ya se habrá entendido, es de Ariès, quien concluye el capítulo del modo siguiente: «El testamento utópico del marqués de Sade indica una inclinación de la época que no se apurará nunca hasta el final, pero que atrajo incluso a algunos cristianos y proporcionó, a una parte de la sociedad, el vértigo de la nada».

¹⁰ *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, pág. 12 [Trad. cast.: *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, pág. 12].

distingue en efecto la analítica existencial de la muerte, que de derecho viene en primer lugar, de *cualquier otro* discurso sobre la muerte, los saberes biológicos y antropológicos, ciertamente, pero también la metafísica y la teología de la muerte. Respecto de todas estas problemáticas, la analítica existencial es a la vez anterior y libre, primera y neutra. Los saberes antropológicos pueden ser psicologías o etnologías de la muerte. Ahora bien, la psicología (y, sin duda, Heidegger incluiría dentro de ella, con o sin razón, al psicoanálisis) puede ser, en la mejor de las hipótesis, una psicología del *moribundo*, por lo tanto, del *ser vivo*, de aquél que está todavía de este *lado de aquí* de la muerte, mucho antes que un discurso sobre el morir. (Lo que apunta entonces Heidegger bien podría volverse contra la analítica existencial de la muerte. El *Dasein* tampoco puede *dar testimonio* de la muerte; asimismo sólo en tanto que ser vivo o moribundo -moribundo *que permanece* en vida- atestigua el ser-para-la-muerte.) Nos queda por el momento que, en opinión de Heidegger, si la susodicha psicología sigue siendo psicología de la vida, es decir del moribundo más que del morir, esto refleja simplemente, como un reflejo (*Widerschein*), el hecho de que el *Dasein* no muere o no muere propiamente (*nicht eigentlich stirbt*) en el curso de una experiencia, de un vivir, de una experiencia-vivida, como se dice a veces de manera un tanto ridícula para traducir *Erleben, Erlebnis*. El *Dasein* no tiene jamás el *Erleben* de su propio deceso (*Ableben*) ni de su propia muerte (*Sterben*). Esto no significa que no pueda *dar testimonio*, de acuerdo con un concepto del testimonio (*Bezeugung*) que habría que interrogar aquí, porque juega un papel primordial en *Sein und Zeit* y porque no es simplemente ni fenomenológico ni está libre de la fenomenología, si es que, al menos, el *Erlebnis* es la medida de lo fenomenológico.

Según un esquema análogo, lo que vale para la psicología, para el psicoanálisis, incluso para la psicología fenomenológica, vale también para la etnología, disciplina especializada en suma en el estudio de las fronteras culturales que separan la relación con la muerte, con el homicidio, con el sacrificio de la vida, con el duelo y con la sepultura. Heidegger no le dedica más que una frase en un párrafo que recuerda las presuposiciones y, por consiguiente, la clausura problemática de cualquier «tipología» del «morir». Tras haber evocado igual de rápidamente la psicología del moribundo, Heidegger hace constar que lo mismo ocurre con el estudio de la relación con la muerte «entre los primitivos» (*bei den Primitiven*), de sus actitudes, de su magia y de su culto. Todo esto esclarece, en primer lugar (*primär*), el hecho de que los «primitivos» en cuestión dispongan de un acceso al *Dasein*, a la muerte para el *Dasein*, una comprensión del *Dasein* (*Daseinsverständnis*) que requiere pues, asimismo, una analítica existencial y un concepto que corresponde a dicha comprensión. No hay, por consiguiente, límite alguno para la universalidad de esta analítica. Aun en el caso de que se la considerase una antropología -cosa que no es-, dicha analítica, al menos, sería en este aspecto general o fundamental, puesto que es universal.

La misma clausura problemática y, por lo tanto, las mismas presuposiciones metodológicas atañen a la «metafísica de la muerte» (*Metaphysik des Todes*). La analítica existencial de la muerte también es anterior, neutra e independiente respecto de todas las cuestiones y de todas las respuestas que dependen de una metafísica de la muerte: aquéllas que conciernen a la supervivencia, a la inmortalidad, al más allá (*das jenseits*) o al más acá de este lado (*das Diesseits*), a saber, lo que conviene hacer o pensar *aquí-abajo* ante la muerte (normas éticas, jurídicas, políticas). Dado que esta figura de la frontera y de la línea entre el más acá y el más allá nos interesa aquí muy particularmente, conviene apuntar que, tras haber excluido de la analítica existencial todas las consideraciones acerca del más allá y del aquí (el «de este lado», *das Diesseits*, que no hay que traducir por el aquí-abajo platónico o cristiano), con el pretexto de que son -respecto de la susodicha analítica- fundadas, dependientes y derivadas, Heidegger no por ello deja de subrayar que la analítica existencial se encuentra no ya en «la inmanencia», como traduce Martineau perdiendo el hilo, sino simplemente de este lado de aquí: ésta es «*rein "diesseitig"*». De este lado de aquí, del lado del *Dasein* y de su aquí, a saber, el nuestro, es donde se distinguen, después, las oposiciones del aquí y del allá, del más acá y del más allá. Podría decirse, en este mismo sentido, que siempre *a partir* del aquí idiomático de mi lengua, de mi cultura, de mis pertenencias es como me relaciono, después, con la diferencia del *allá*. Preguntarse qué hay después de la muerte no tiene sentido y no es posible de derecho (*mit Sinn und Recht*), no es «metódicamente seguro» (*methodisch sicher*). y rara vez tanto como en esas páginas habrá reivindicado Heidegger el orden del método y el derecho de la derivación), más que si se ha elaborado un concepto de la esencia ontológica de la muerte y si se recuerda que, en el fenómeno de la muerte, se halla empeñada, implicada, inscrita (*in dieses hereinsteht*), la posibilidad de ser de cada *Dasein*. Se podría discutir este metodologismo. Su axioma es que no se puede *partir* más que de *aquí*, de este *lado de aquí*: el mejor punto de partida es el punto del que podemos partir y éste es siempre aquí. ¿De dónde partir si no es de aquí? Ésta es la fuerza de una cuestión que tal vez no es tan invencible como parece. Su presuposición, a saber, que se parta de *aquí*, rige la axiomática que, al principio de *Sein und SEIT*¹¹, justifica la «primacía óntico-ontológica» del *Dasein*, el punto de partida «ejemplar» de la analítica existencial en el *Dasein*, en tanto que éste es *ese* poder de cuestionamiento que *nosotros* somos, nosotros *aquí*, que podemos pre-entender el ser, comprenderlo pre-ontológicamente, esperarnos, esperarnos-en, esperarnos-algo, y entendernos. Cuando se trate del análisis existencial de la muerte¹², se tomará la misma decisión respecto del punto de partida: ésta se toma *aquí*. La determinación de Heidegger parece a la vez decisoria, es decir, tajante, considerándose inmediatamente justificada por el hecho mismo de que ésta se toma *aquí* respecto del *aquí* -y, sin embargo, es bastante inestable-. Heidegger deja, en efecto, vislumbrar que algo indecidedo queda en suspenso respecto del punto de partida «de este lado de *aquí*» y no de ese lado de *allá* de una frontera posible. Porque entonces declara, tal vez a modo de confesión: «Que semejante cuestión representa una cuestión *teorética* posible [*theoretische* está subrayado], esto es lo que debe permanecer aquí indecidedo (*bleibe hier unentschieden*)». No lo dice en indicativo. No dice: esto permanece indecidedo (*bleibt unentschieden*), sino que, mediante otra decisión cuya tajante performatividad ha de quedar aún indiscutible, indiscutida (digamos más

¹¹ *Sein und Zeit*, § 2, 3, 4, [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*].

¹² *Op. cit.*, § 49.

bien, ya que se trata ante todo de una lógica del testimonio y no de la prueba: irrecusable o incontestada), dice en subjuntivo: «que esto permanezca indecيدido, esto debe permanecer indecيدido (subjuntivo: *bleibe unentschieden*, y “aquí”, *bleibe hier unentschieden*)»: la cuestión teórica respecto del aquí, de este lado de aquí como punto de partida, *debe* permanecer *aquí, de este lado de aquí*, indecيدida, es decir, decidida sin cuestión teórica, antes de toda cuestión teórica: sin prueba. Debe ser así porque no se puede hacer otra cosa, es necesario; y debe ser así porque, desde el momento en que no se puede hacer otra cosa, hay que hacerlo así, es mejor hacerlo así: *aquí en todo caso*. La cuestión teórica sólo puede ser ulterior y de naturaleza especulativa, no fenomenológica. Ésta es la conclusión autoritaria del párrafo: «*Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch -jenseitigen Spekulation-*»; «en tanto en cuanto opera de este lado de aquí [*citra, intra*, más acá de la frontera: *diesseitige*], la interpretación ontológica de la muerte precede a cualquier especulación óptica que opere más allá, del otro lado [en *ultra-, meta-, trans-*]»

No resulta posible exagerar la importancia de lo que *se decide* de forma a la vez tan autoritaria, tan decidida, en el momento mismo en que se trata de decidir acerca de lo que *debe quedar indecيدido*. Su significación parece justamente decisiva en relación con todas las fronteras de las que hablamos. Por *tres razones* al menos.

1. Por una parte, no hay límite en los efectos de una decisión semejante, la cual -presentándose como «metodológica»- organiza y jerarquiza, en suma, todas las delimitaciones que llamamos aquí clausuras problemáticas. Aquélla se hace extensiva a todas las problemáticas, a todas las disciplinas y a todos los saberes de la muerte. «El análisis existencial precede, en el orden del método (*ist methodisch vorgeordnet*), a la problemática (o a esas cuestiones: *den Fragen*) de una biología, de una psicología, de una teodicea y de una teología de la muerte.»¹³ Evidentemente, al preceder de este modo a todo contenido de saber, semejante analítica puede parecer formal y vacía. Al menos desde el punto de vista del contenido óptico, pues toda ontología parece entonces formal y vacía. Heidegger lo reconoce, pero no ve en ello sino una apariencia. Ésta no debería cegarnos respecto de la riqueza diferenciada de las estructuras fenomenales descritas por semejante analítica. Nos quedará preguntarnos, dentro de un momento, si el contenido así llamado ontológico, a fin de alimentar dicha analítica existencial, no reintroduce subrepticamente, a modo de repetición ontológica, unos teoremas o unos teologemas que competen a las disciplinas así denominadas fundadas y dependientes -entre otras, la teología judeo-cristiana, pero asimismo todas las antropologías que se enraízan en ella.

2. Por otra parte, no basta con decir que Heidegger interpreta la muerte a partir de una decisión consistente en privilegiar el «de este lado de aquí» (*das «Diesseits»*) de la línea, aun cuando neutralice al mismo tiempo el interés por el otro lado de un más allá que se opondría a este lado de aquí. Antes bien, hay que decir, en mi opinión, lo contrario: el carácter originario e inderivable de la muerte, como la finitud de la temporalidad en la que se enraíza, es el que decide y obliga a decidir que se parta, en primer lugar, de aquí, de este lado de aquí. Un mortal sólo puede partir de aquí, y de su mortalidad. Su eventual creencia en la inmortalidad, su irresistible interés por el más allá, los dioses o los espíritus, etc.; lo que hace que la supervivencia estructure cada instante en una especie de torsión irreductible, la de una anticipación retrospectiva que introduce el a-contratiempo y lo póstumo en lo más vivo del presente vivo, el retrovisor de un esperarse-(en)-la-muerte a cada instante, el futuro anterior que precede incluso al presente al que sólo parece modificar: todo esto, diría Heidegger, se debe ante todo a su mortalidad. Todo esto sería, por consiguiente, secundario, por grave que siga resultando, e incluso dicha secundariedad atestigua la primordialidad del ser-para-la-muerte, del ser-hasta-la-muerte o, como también podría decirse, del ser-relativamente-a-la-muerte. Sólo un ser-relativamente-a-la-muerte puede pensar, desear, proyectar, incluso «vivir» la inmortalidad como tal. (Hay ahí una afirmación de la finitud originaria que Hegel habrá creído poder, no sin poderosas razones, trastocar en Kant: no se puede pensar la finitud originaria sin retirarla de un fondo de infinito, ni se puede pensar el ser-relativamente-a-la-muerte sin partir de la inmortalidad. Como ocurre casi siempre, Heidegger está aquí del lado de Kant, de este *lado de aquí* de la finitud, y no del lado de Hegel. Pero acaso Hegel no es aquél que ha querido pensar la unilateralidad de la frontera y, para ello, ha querido mostrar que ya se está siempre del otro lado del aquí? Dejemos esta enorme cuestión entre paréntesis.) El tema de la inmortalidad, al igual que el de cualquier forma de supervivencia o de (re)aparición (y la sociedad, la cultura, la memoria, el espíritu y los espíritus, etc., no están hechos sino de esto -por/para esto mismo-), no se opone al ser-para-la-muerte, no lo contradice, no es simétrico a él pues está condicionado por el ser-para-la-muerte al que confirma a cada instante. La irrecusabilidad del ser-para-la-muerte, la no-derivación de la certeza al respecto, al menos tal y como Heidegger va a plantearla, no dejaría más elección metodológica rigurosa que la de partir de «este lado de aquí».

3. Finalmente, si ésta es *indiscutible* (¿quién podría testificar en contra? y desde dónde?), la prevalencia de «este lado de aquí» también es una cierta prevalencia, en esta analítica, de la tradición fenomenológica. Ésta va *de la mano*, y se trata de una indisociabilidad absoluta, de todo lo que en la analítica existencial se torna *la prevalencia misma*, no ya una prevalencia o una valoración jerarquizante entre otras, sino el prevalecer de toda evaluación y de toda posible jerarquía, el *pre-ferir* de la *pre-ferencia* misma, a saber, la originariedad pre-arquica de lo propio, de lo auténtico, de lo *ei-gentlich*.

Antes de llegar a esto, como a la ultimísima aporía, permítanme situar al menos, esquemáticamente y a título de indicación, unos cuantos corolarios. La decisión de decidir desde el *aquí* de este lado de aquí no es simplemente una decisión metodológica, ya que ésta decide el método mismo: de que un método es *pre-ferible* y vale más que un no-método. No resulta nada sorprendente ver que esta decisión absoluta, puesto que es una decisión incondicional respecto del lugar y del tener-lugar de la decisión, se invierte convirtiéndose en una no-decisión. No es siquiera, no es todavía o ya no es una decisión, puesto que remite a una prevalencia que se enraíza en aquello que no se decide, la muerte, y deja, por otra parte, indecيدidas (*unentschieden*), por ello mismo, las cuestiones teórico-especulativas que podrían imponerse entonces, esas cuestiones que harían dudar entre la decisión y la no-decisión como entre los dos polos de una alternativa. (Tal

¹³ *Op. cit.*, § 49, pág. 248 [Trad. cast., pág. 271]

vez se podría sacar la conclusión de que la esencia de la decisión, aquello que la convertiría en el objeto de un saber temático o de un discurso teórico, debe permanecer indecidible: para que haya, si es que la hay, decisión.)

¿Cuáles son esos corolarios? Atengámonos a aquello que enlaza con los temas de nuestra década.

1. Primer corolario: la muerte no tendría frontera. Conceder, de este modo, a la analítica existencial de la muerte una prioridad y una independencia absoluta respecto de cualquier otra problemática, disciplina, investigación, región, es, sin duda, la única manera consecuente de intentar un discurso efectivamente universal. Las estructuras existenciales entonces ya no dependen de ninguna cultura antropológica y no se detienen ni en la visión del mundo, ni en la lengua, ni en la religión de ninguna sociedad determinada, europea o no, en ninguna diferencia sexual. La analítica existencial del *Dasein*, en el fondo, sería la única disciplina para la que la muerte no conoce frontera alguna. Ningún límite histórico, ninguna periodización, vendría a afectar el principio de la misma. Los análisis heideggerianos desbordarían y condicionarían implícitamente tanto una historia del tipo de la que propone Ariès (historia de la muerte en Occidente, en el Occidente cristiano, desde la Edad Media hasta nuestros días) como una «antropo-tanatología» del tipo de la de Thomas, que pretende ser «comparativa» («cualquier antropología de la muerte sólo puede ser comparativa»)¹⁴. Por lo demás, el antropólogo historiador y el antropo-tanatologista comparativista multiplican, más allá de su saber supuestamente teórico y constataivo, las evaluaciones culturales y políticas. Ambos *deploran* y *denuncian* lo que creen que deben constatar, a saber, por así decirlo, una especie de desaparición de la muerte en el Occidente moderno y en las sociedades industrializadas. Ambos *declaran* incluso ese deplorar y ese denunciar, los sacan a relucir y reconocen en ellos una motivación determinante de sus investigaciones. Entre nosotros, en Occidente, dentro de nuestras fronteras, y cada vez más, la muerte estaría como vetada, disimulada, excluida, denegada: «Los vetos de la muerte, dice Ariès, nacidos en los Estados Unidos y al noroeste de la Europa del siglo XX, penetraban en lo sucesivo en Francia»¹⁵. Volvemos a encontrarnos con una afirmación tan masiva e imprudente en Thomas, a quien ésta inspira una nostalgia admirativa por el modelo de un África que él llama «tradicional». Ésta, según él, nos «ofrece un notable ejemplo de cómo resolver los problemas de la muerte, ejemplo que existe probablemente en otras poblaciones no industrializadas y que, tal vez, existió en el pasado de Europa»¹⁶. Porque Thomas quiere *resolver* el problema de la muerte, ni más ni menos. Al igual que Dalí, pensará sin duda hasta el final que «esto se va a arreglar». Al tiempo que deplora que se quiera denegar o mantener la muerte a raya, en el Occidente industrial, propone que se la conozca mejor para «reducir[la] a su justo lugar»: «Conocer mejor la muerte es *reducirla a su justo lugar* [el autor subraya esta increíble expresión], evitando a la vez el no querer tomarla en consideración (denegación), la fascinación obsesiva, que nos haría perder de vista el combate por una vida mejor y, por fin, la evasión hacia unas fantasías de consuelo (narcisismo) o de compensación (conductas mortíferas)»¹⁷.

La analítica existencial se encuentra mucho más acá de todas esas necedades de predicación comparativista, a pesar de que, en su raíz -sin duda volveremos sobre ello-, un juicio acerca de la pérdida de autenticidad en la relación con la muerte acusa asimismo, a su manera -la de Heidegger-, cierta incapacidad para mirar la muerte de frente, para asumir resueltamente el ser-para-la-muerte, cierta nivelación cotidiana que no siempre es ajena a lo que acentúa, en todo caso, una determinada modernidad de la ciudad industrial moderna. Brevemente, para todos, a través de todas las diferencias, el sentimiento que domina es que la muerte -ya lo ven- no es lo que era. ¿Y quién iba a negarlo?

¿Y quién, aquí, no reconocería en esto el pasar las fronteras? Ya que si la muerte figura como ese tema o ese concepto fundamental que garantiza a la analítica existencial su posibilidad misma, es también y ante todo porque adopta una figura. La muerte tiene un esquema privilegiado, el pasar la línea (entre la existencia y la no-existencia, entre el *Dasein* y el no-*Dasein* -por no decir entre el vivir y el morir-), del cual van a depender todos los hilos de la trenza de la que hablábamos hace un rato:

A. El hilo que pasa entre dos *fronteras* culturales o históricas: el ser-relativamente-a-la-muerte carecería aquí de frontera y sería, por lo tanto, universal, pero universal dentro de las fronteras que separan al *Dasein* de cualquier otro ente y de cualquier otro ser vivo, sobre todo, del animal;

B. el hilo entre dos *clausuras problemáticas* la diferencia entre la analítica existencial de la muerte y cualquier otro saber regional o disciplina general de la muerte;

C. el hilo que sigue, finalmente, la línea de *demarcación* lógica entre todos los conceptos que conducen a estas problemáticas.

2. Segundo corolario: una política de la muerte. Si la analítica existencial de la muerte quiere ser, a la vez, primera y universal (aunque Heidegger no utilice aquí dicha palabra cuyas connotaciones son demasiado humanistas, demasiado formales y tributarias de una cierta *Aufklärung*), si pretende seguir siendo neutra respecto de la cultura, de la moral, de la teología y de la metafísica, también ha de serlo, esto es algo que cae por su propio peso, respecto de toda política. No hay política de la muerte -de la muerte *propiamente dicha*-. La analítica existencial no aspira a ninguna competencia, y en efecto no tiene ninguna, para tratar de problemas políticos de la sepultura, del culto de los muertos y, sobre todo, de la guerra y de la medicina. Es verdad que las antropologías históricas no tienen tampoco mucho que decir al respecto, especialmente acerca de las formas más inéditas que dichos problemas pueden revestir hoy en día. Pensemos, por ejemplo, en la guerra de los rehenes, la cual parece ser (seguro?) uno de los datos irreductibles de la modernidad, ante todo, de la modernidad técnica y de su tratamiento de la velocidad: modos de transporte ([aviación], de comunicación [teléfono, *mass media*, televisión, etc.]). En la medida en que depende de esta modernidad técnica, la guerra de los rehenes implica también una heterogeneidad económico-cultural masiva entre varias experiencias de la relación con

¹⁴ L.-V Thomas, *Anthropologie de la mort*, pág. 531 [Trad. cast.: *Antropología de la muerte*, pág. 631].

¹⁵ *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, pág. 15 [Trad. cast.: *Ensayos sobre la historia de la muerte en Occidente*, pág. 14].

¹⁶ L.-V Thomas, *Anthropologie de la mort*, pág. 531 [Trad. cast.: *Antropología de la muerte*, pág. 631].

¹⁷ *Op. cit.*, pág. 534 [Trad. cast., pág. 634].

la muerte, con la mortalidad del individuo y con el lugar del individuo en la sociedad. Una sociedad no está en situación de tratar a sus sujetos individuales de la misma manera que otra. Aquí, lo único que se puede hacer es recordar, sin abusar de ningún *pathos*, ese espacio de una política de la muerte o de los exterminios masivos, los desarrollos de cierta guerra moderna de los rehenes que, sin duda, comenzó con el *kidnapping* (no hay *kidnapping*, en el sentido estricto, sin automóvil, sin un cierto estado del correo, teléfonos y telecomunicaciones, por ejemplo) y que, después, se ha desarrollado en Europa bajo el régimen nazi y, recientemente, ha adoptado formas mundiales. Esta diferencia en el tratamiento de la muerte individual o masiva afecta a la guerra moderna; no se bombardea de la misma manera, aunque sea de forma presuntamente «quirúrgica», Iraq y los alrededores de Sarajevo, en nombre del derecho internacional, y la desproporción en la evaluación de la muerte de los enemigos no deja de cambiar, al igual que ha cambiado todo el espacio del «morir por la patria». Esta misma mutación transforma la medicina y la biogenética moderna. En todos los sentidos de la palabra «tratar», no se trata el sida en las sociedades europeas industrializadas como se lo trata, sin tratarlo, en África; ni siquiera se tratan las estadísticas del sida de la misma manera; y el progreso de las investigaciones sobre el genoma así llamado humano (bancos de datos, medicina predictiva, por el momento, pues, sin seguridad social, etc., que no son o son poco transferibles a los países en vías de desarrollo) acentuará dramáticamente las diferencias entre los ricos y los menos ricos en nuestras sociedades, y más aún entre nuestros países y los países pobres. Y esto va a ser así respecto de la vida y de la muerte, de la enfermedad y de los seguros médico-sociales, de todos los datos de lo que se denomina la bioética que es también, al mismo tiempo, una tanato-ética -y una tanato-ética es, necesariamente, una eutanato-ética general, una filosofía de la eutanasia y del bien morir en general (*ars de bene moriendi*)-. No queda más remedio que morir (bien).

De hecho, si no de derecho, y al igual que las antropto-tanatologías que acabamos de evocar, la analítica existencial de la muerte no tiene nada que decir acerca de un asunto que no es el suyo -eso es lo que ella dice, ya que no es seguro que Heidegger no nos proponga, finalmente, un discurso sobre la *mejor* relación, a saber, *la más propia y la más auténtica*, con el morir: por consiguiente, *de bene moriendi*.

3. El tercer corolario puede ser también político. Nos haría pasar, en espíritu, del rehén al huésped/anfitrión y del huésped/anfitrión al fantasma (se trata de la serie *hospes, hostis, hostage, host, guest, ghost, holy ghost* y *Geist*). La analítica existencial no quiere saber nada del (re)aparecido ni del duelo¹⁸. Todo lo que de ella puede decirse, por interesante que a veces pueda parecer, tendría sin duda que ver, en opinión de Heidegger, con esas disciplinas derivadas que son la psicología o el psicoanálisis, la teología o la metafísica. Y esto concerniría más a las figuras o a las experiencias del deceso (*Ableben*) que a la muerte propiamente dicha. Eso es lo que Heidegger le respondería rápidamente, demasiado rápidamente en mi opinión, a cualquiera que se inclinase a considerar el duelo y la (re)aparición, la espectralidad o la super-vivencia, como unas categorías no derivables o como unos derivados no reductibles (y no reductibles al debate fundamental cuyos tres ángulos más determinantes -tal y como señalé a título de indicación permiten situar los nombres de Freud, Heidegger y Levinas): si la *Jemeinigkeit*, la del *Dasein* o la del yo (en el sentido corriente, en el sentido psicoanalítico o en el sentido de Levinas) se constituye en su *ipseidad* a partir de un duelo originario, entonces esa relación consigo acoge o implica al otro dentro de su ser-sí-mismo como diferente de sí. Y viceversa: la relación con el otro (en sí fuera de mí, fuera de mí en mí) no se distinguirá nunca de una aprehensión enlutada por el duelo. La cuestión de saber si la relación con la muerte o la certeza de la muerte se instaura a partir de la propia muerte o de la muerte del otro ve así que su pertinencia, de entrada, está limitada. Incluso allí donde se habla de *Jemeinigkeit*, esos límites serían los del *ego* y a veces, simplemente, los del yo consciente y de aquello de lo que cree poder *dar testimonio*. A cualquiera que tratase, como a mí me gustaría hacerlo, de sacar de ahí las consecuencias necesarias (éstas son incalculables, son lo incalculable mismo), se le acusaría de dar todavía por supuesta la analítica existencial del *Dasein* en el momento mismo en que, por el contrario, pretendería liberarla de las presuposiciones o liberarse de sus ya presupuestos axiomas. Pero, como también sería necesario lo contrario, dejemos este corolario en suspenso. Aunque, en cierto modo, éste lo abarque todo, señalo simplemente que también comporta una dimensión política. Tal vez implique incluso lo político en su esencia. No hay política -diremos de forma económica, elíptica y, por consiguiente, dogmática- sin organización del espacio y del tiempo del duelo, sin topología de la sepultura, sin relación anamnésica y temática con el espíritu como (re)aparecido, sin hospitalidad abierta al huésped como *ghost* al que nosotros mantenemos como rehén tanto como él nos mantiene a nosotros en calidad de tales. Se podría hacer extensiva al respecto, más allá de los límites que él le asigna, a saber, los «primitivos», una frase de Valéry con la que recientemente me he encontrado en su prefacio a *La crainte des morts* de Frazer (París, 1934). Al hablar de la «antigua creencia *de que los muertos no están muertos, o no están del todo muertos*», Valéry define el proyecto de Frazer del siguiente modo: «Representarnos, por medio de una cantidad de ejemplos, lo que podría denominar *la Política de los Primitivos en sus relaciones con los espíritus de muertos*». Esta «cantidad de ejemplos» apasionantes describe siempre una travesía *de las* fronteras: de la frontera que separa el mundo de los vivos del de los muertos ciertamente pero, desde el momento en que la travesía va en ambos sentidos, ida y vuelta, la misma frontera es más o menos que una, y más o menos que una de una cultura a otra.

Llego aquí, ahora, al final. Si es que es posible.

El concepto de *posibilidad* va a permitirnos, legítimamente o no, filtrar en la analítica existencial de la muerte, tal como ésta se inscribe en *Sein und Zeit*, un determinado número de motivos. La única regla sería aquí la de un título (*Aporías. Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»-*), allí donde éste suscribe el contrato de esta década.

¹⁸ Que yo sepa la palabra «fantasma» (*Phantom*) no aparece más que una vez en *Sein und Zeit* § 80, pág. 419 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 452]. ¿Es casualidad que se trate ahí de una cuestión -que algunos podrían considerar ficticia o «retórica»- acerca del tiempo? Si el tiempo no es presente, en la forma de la *Vorhandenheit*, ni dentro ni fuera, ni como «sujeto» ni como «objeto», si «es» más «antiguo» (*früher*) que la subjetividad y que la objetividad ¿tiene aún un «ser» en general? «Y, si no, ¿es, por ende, un *fantasma*, o bien es más «ente» (“seiender”) que cualquier ente posible?»

Un cierto pensamiento de lo *posible* está en el corazón de la analítica existencial de la muerte. (Éste, por lo demás, nunca está muy lejos del pensamiento del corazón para Heidegger). Esta posibilidad de lo posible acumula, *por una parte*, el sentido de la virtualidad o de la inminencia del porvenir, del «esto siempre puede suceder en todo momento», *hay que esperárselo, me lo espero, nos lo esperamos* y, *por otra parte*, el sentido del poder, de lo posible como de aquello de lo que soy capaz, aquello cuya potencia, cuyo poder o cuya potencialidad tengo. En *die Möglichkeit* cohabitan ambos sentidos de la posibilidad. Ahora bien, desde el final de esa «*Abgrenzung* (deslinde de la analítica existencial de la muerte respecto de otras interpretaciones)»¹⁹, por consiguiente, respecto de lo que hemos denominado las otras clausuras problemáticas, Heidegger propone una especie de diagnóstico. Al marcar la insuficiencia de todas estas problemáticas, dicho diagnóstico traza, pues, la línea general de una delimitación. Estas problemáticas descuidan, olvidan, desconocen la esencia del *Dasein*. Éste no es un ente ahí-delante o a-mano, como si fuera un objeto sustancial (*Vorhandensein*); la esencia de este ente que es el *Dasein* es, justamente, la *posibilidad*, el ser posible (*das Möglichsein*). Dicho de otro modo, porque excluyen o ignoran esta extraña dimensión de lo posible, todas esas clausuras problemáticas encierran al *Dasein* en una determinación ontológica que no es la suya, la del *Vorhandensein*. Y si éstas lo hacen es, ya, para ceder a una confusión entre la muerte y un fin nivelado por la cotidianidad media, mediocre y niveladora del *Dasein*. Dicha confusión hace que se diga cualquier cosa y empuja a todas esas problemáticas bio- o tanato-antrópico-teológicas hacia lo arbitrario. Para evitar lo arbitrario, hay que volver a una determinación ontológica del tipo de ser que es el *Dasein* y del límite que lo separa del *Vorhandensein* y del *Zuhandensein*. De manera que, dicho sea demasiado deprisa y en una palabra, si el límite que pasa entre esos tres tipos de ente que son el *Dasein*, el *Zuhandensein* y el *Vorhandensein* no estuviera garantizado (tal como he tratado de sugerirlo en otra parte, en *La main de Heidegger* sobre todo), todo este discurso sobre la muerte correría el riesgo de perder algo de su fundamentalidad; pero ahí dejo, por el momento, ese argumento que no se refiere a nuestro propósito sino de forma demasiado mediata.

Si el ser-posible es el ser propio del *Dasein*, entonces la analítica existencial de la muerte del *Dasein* tendrá que hacer de esta *posibilidad* su tema. La analítica de la muerte está sometida, como un ejemplo, a esa ley ontológica que regula el ser del *Dasein* y que tiene el nombre de «posibilidad». Pero, por otra parte, la muerte es la posibilidad por excelencia. Esta guía ejemplarmente la susodicha analítica existencial. Y eso es, precisamente, lo que pasa en las páginas que vienen inmediatamente después del deslinde (*Abgrenzung*).

En cuanto a la posibilidad, por consiguiente, hay que señalar *dos series típicas de enunciados ontológicos*. Éstos se articulan, se suplen y se engendran el uno al otro como los dos momentos de una misma frase de aspecto aporético.

Los unos, los primeros, si se quiere, son afirmativos. Caracterizan a la muerte como la posibilidad más propia del *Dasein*. El ser-posible es propio de ese ente que es el *Dasein* y la muerte es la posibilidad más propia de esa posibilidad. Este enunciado típico se distribuye, se matiza, se argumenta de múltiples maneras, pero su recurrencia marca el compás de todo el final del capítulo, es decir, de los cuatro grandes párrafos o sub-capítulos (50 a 53 inclusive). Esta posibilidad de ser no es un mero carácter que hay que constatar o describir. En su esencial y constante inminencia, ésta debe ser asumida, se puede y se debe dar testimonio de ella, y el testimonio no es aquí un mero levantar acta: los enunciados de la analítica existencial son originariamente prescriptivos o normativos. Más concretamente, éstos analizan, pero al modo de la atestiguación fenomenológica (éste es el temible problema de la *Bezeugung* que señalé demasiado deprisa un poco más arriba), una irreductible prescriptividad que, a su vez, está relacionada con el ser como ser-posible:

La muerte es una posibilidad de ser que el *Dasein* mismo tiene que asumir (*zu übernehmen hat*). Con la muerte, el *Dasein* se espera él mismo [y tiende, *s'at-tend*] en su poder ser *más propio*²⁰.

Qué es lo que traduzco así, de manera un poco insólita, por «*s'at-tendre*» («esperarse»)? En la gramática francesa del *s'attendre*, allí donde la intraducibilidad del idioma puede producir efectos de *schibboleth*, varias transitividades se entrecruzan y se fecundan en cierto modo. Una, poco corriente, parece ser reflexiva y carecer de objeto propiamente dicho; carece de cualquier objeto al que tender que no sea uno mismo (simplemente *se* espera uno mismo: me espero a mí mismo, y nada más, me espero yo mismo a mí mismo, y ésta es la relación consigo más identificable, la más identificante, la memoria o la promesa de sí); la otra sintaxis de la transitividad se refiere *a* alguna cosa, incluso a otra cosa totalmente distinta: uno se espera (*en algo* -y el subtítulo- (*Morir -esperarse (en) los «límites de la verdad»*)-) deja en movimiento esa inestabilidad: esperarse en los límites, esperarse a encontrarse con los límites y esperarse uno mismo en los límites, estar citado consigo mismo en ese lugar, en esos parajes que se denominan los «límites de la verdad», en las cercanías de esos límites. Pero dicha inestabilidad todavía puede llevarnos a otra parte y, en verdad, a los límites de donde procede la inestabilidad misma, al origen mismo del movimiento desestabilizador.

Cómo? Ante todo, recapitulemos.

1. Uno puede, pues, esperarse a sí mismo, esperarse *uno mismo a sí mismo*.

2. Desde el momento en que la espera sólo puede tender hacia el otro y hacia el arribante, se puede y se debe ante todo esperarse alguna otra cosa, por consiguiente, a algún otro, igual que se dice también esperarse *que* alguna cosa llegue o que algún otro llegue -y, en ambos casos, el *esperarse uno mismo* y el *esperarse-(en)-algo* o el *esperarse-que* pueden tener una relación insigne con la muerte, con lo que se denomina la muerte (ahí es, y tal vez sólo ahí, finalmente, donde uno *se espera* o *se espera-[en]-algo* o, sólo ahí, donde uno *se espera-que*, y donde el *esperarse uno mismo* no es sino el *esperarse al otro* o *que* el otro llegue).

3. Pero hay una tercera y tal vez primera posibilidad en esta gramática: uno (una) puede esperarse el *uno al otro* (*a la otra*), *la una a la otra* (*al otro*), y lo reflexivo del *esperarse* absoluto no sólo no es incompatible, sino que está inmediatamente en consonancia con la referencia más heterológica al cualquier/radicalmente otro; y dicha referencia es más heterológica que nunca, otros dirían también que está más cerca que nunca de los límites de la verdad, cuando el espe-

¹⁹ *Sein und Zeit* § 49, [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*].

²⁰ *Op. cit.*, § 50, pág. 250 [Trad. cast., pág. 273].

rarse el *uno al otro* tiene que ver con la muerte, con las fronteras de la muerte, allí donde se espera el uno al otro sabiendo *a priori* de forma absolutamente innegable que, al ser siempre la vida demasiado corta, el uno espera en ella al otro, pues el uno y el otro no llegan nunca juntos a aquélla, a aquella cita; la muerte, en el fondo, es el nombre de la simultaneidad imposible y de una imposibilidad que sabemos simultáneamente, que, sin embargo, nos esperamos juntos, al mismo tiempo, *ama*, como se dice en griego: al mismo tiempo, simultáneamente, nos esperamos esa anacronía y ese contra-tiempo; el uno y el otro no llegan nunca juntos a esa cita y el que allí espera al otro, en esa frontera, no es el que llega allí el primero o la que acude allí la primera. Para esperar allí al otro, en esa cita, hay que llegar a ella con retraso, por el contrario, y no con adelanto. Si se tomase en consideración la anacronía del esperarse en ese contratiempo del duelo, se cambiarían sin duda las premisas común y apresuradamente asumidas en el debate triangular al que dábamos los nombres de Freud, Heidegger y Levinas: respecto de la muerte, de la muerte de uno mismo y de la muerte del otro.

El «esperarse» con el que he traducido determinada frase de Heidegger implica la inminencia, ciertamente, la anticipación inquieta de algo pero también esa doble o, más bien, triple transitividad (no reflexiva y reflexiva) del «esperarse» algo que llegará como lo cualquier/radicalmente otro de uno mismo, pero del esperarse esperándose al tiempo uno mismo, precediéndose uno mismo como si tuviera una cita con un consigo mismo que uno es y que no se conoce. La frase en alemán dice «*Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor...*». Martineau traduce el «*steht sich bevor*» por «*se pré-cède*» («En la muerte, el *Dasein* se pre-cede él mismo en su poder-ser *más propio*»). Vezin traduce el «*steht sich bevor*» por «*a rendez-vous*» («En la muerte, el *Dasein* tiene una cita consigo mismo en su poder-ser *más propio*»). Macquarrie y Robinson recuerdan otra connotación del ser-ante-sí traduciendo más literalmente por «*stands before itself*» («*With death, Dasein stands before itself in its ownmost potentiality-for-Being*»). En la muerte, el *Dasein* está en efecto *ante* sí mismo, *antes* de sí mismo (*before, bevor*), a la vez, como delante de un espejo y ante un porvenir: el *Dasein* se espera, se precede, tiene una cita consigo mismo. *Tiende*, tiende *hacia* su poder-ser más propio, tiende su poder más propio, se lo tiende a sí mismo tanto como tiende hacia él, dado que aquél no es otro que él mismo. Lo más importante es ese «*in seinem eigensten Seinkönnen*» -y Heidegger subraya el *eigensten*, lo más propio-. Repite un poco más abajo la misma expresión; la subrayará de nuevo más adelante, cerca de la palabra *Bevorstand* que da un nuevo impulso al «*steht bevor*»: «*So enthüllt sich der Tod als die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit. Als solche ist er ein ausgezeichnete Bevorstand*»: «Así, la *muerte* se desvela como la *posibilidad más propia, absoluta (absolutamente sin comparación), insuperable*. Como tal, ésta es una inminencia *insigne*», la inminencia del esperarse. El desvelamiento de sí (*So enthüllt sich der Tod*) dice, en efecto, una verdad de la muerte, incluso una verdad como verdad de la muerte, cuyo límite interno volveremos a considerar dentro de un momento. La definición de la muerte como la posibilidad más propia es recordada con insistencia, y en los mismos términos, en los párrafos 51 y 52,²¹ a la vez para describir la angustia que ha de referirse a esta posibilidad más propia y el miedo que impide al «uno» de la cotidianidad tener el valor o las agallas (*Mut, coeur*, corazón) suficientes para acercarse o enfrentarse (*aufkommen*) a esa angustia ante la muerte. Una huida temerosa le hace desconocer el tipo de certeza no empírica que cerciora de la muerte. El *Dasein*, entonces, se refugia en la palabrería (*Gerede*), en el apaciguamiento, en el disimulo, en evitar el deceso, en la carrera hacia el anonimato del «se muere», lejos de la *Unheimlichkeit*, otras tantas modalidades, por lo demás estructurales y no accidentales, del *Verfallen*. Los valores de certeza y de verdad son esenciales en este análisis. No pudiendo adentrarnos en él aquí, señalemos solamente que la certeza de la muerte se describe como heterogénea a cualquier otra certeza (apodíctica, teórica o empírica, es decir, derivada o inducida -por ejemplo, ante el espectáculo del deceso del otro-). En cuanto a la existencia inauténtica, que huye de la posibilidad propia de la muerte, Heidegger la define como no-verdad (*Unwahrheit*), tanto en este contexto como en otros lugares²². Todo pasa, pues, cuando se habla de morir, en los límites de la verdad y de la no-verdad. Para acercarnos todavía más a ese límite, tenemos que pasar a la segunda serie de enunciados. La hemos definido, en su momento, como el suplemento aporético de la primera

Suplemento aporético porque en la misma frase, en cierto modo, en la unidad interrumpida de la misma sintaxis proposicional, la imposibilidad viene a añadir un complemento imposible, un complemento de imposibilidad a la posibilidad. En la medida en que es su posibilidad más propia, y justamente en cuanto tal, la muerte es también para el *Dasein*, dice en suma Heidegger, la posibilidad de una imposibilidad. Hay varios casos tipificados de esta proposición nuclear. Se la cita con frecuencia. Apenas se destaca en ella una paradoja sobrecogedora, sin calibrar quizá todas las explosiones en cadena que guarda en reserva en el subterráneo de la analítica existencial. Más vale citar algunos de esos casos. Éstos nos obligarán a preguntarnos: ¿es esto una aporía? ¿dónde situarla? ¿en la imposibilidad o, lo cual no viene a ser necesariamente lo mismo, en la posibilidad de una imposibilidad? qué puede ser la posibilidad de una imposibilidad? cómo *pensar* eso? ¿cómo *decirlo* en el respeto de la lógica y del sentido? cómo acercarse a ello, cómo vivirlo, cómo *existido*? cómo *dar testimonio* de ello?

El primer caso va inmediatamente después de la alusión al «esperarse», a la inminencia del *bevorstehen*, debido al cual el *Dasein se* espera (*en*) la muerte como su posibilidad más propia: «Con esta posibilidad, prosigue abruptamente Heidegger, de lo que va simplemente, para el *Dasein*, es de su ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Su muerte es la posibilidad del poder-no-estar-ya-ahí (*die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens*)». Heidegger no dice la posibilidad de ya no poder ser *Dasein* sino la posibilidad de poder no estar ya ahí o de ya no poder estar ahí. Es la posibilidad de un poder-no o de un ya-no-poder, pero en modo alguno la imposibilidad de un poder. El matiz es casi inconsistente. Su fragilidad misma es la que me parece a la vez decisiva y significativa; sin duda, ésta cuenta de forma esencial para Heidegger. La posibilidad más propia del *Dasein*, a saber, la muerte, es la posibilidad de un poder no-estar-ya-ahí o de un ya-

²¹ *Op. cit.*, págs. 255, 259, 260 [Trad. cast., págs. 275, 278, 279].

²² *Op. cit.*, por ejemplo, en el § 44, pág. 222 [Trad. cast., pág. 243].

no-poder-estar ahí como *Dasein*. Y, de eso, el *Dasein* tiene plena certeza, puede dar testimonio de ello como de una verdad única y no comparable con ninguna otra. El *Dasein* puede huir inauténticamente (impropiamente) de esta verdad o puede acercarse a ella auténticamente, *esperándosela* entonces propiamente, en la angustia y en la libertad. Esperándosela, es decir, esperándose (en) la muerte, y esperándose en ella a sí mismo:

En tanto que poder-ser, el *Dasein*, prosigue Heidegger, no puede sobrepasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del *Dasein*²³.

Ciertamente, habría que hacerlo, pero yo no puedo reconstruir aquí un determinado número de etapas, sobre todo, aquélla que concierne a los modos de la espera o de la anticipación y el «todavía no» propio del *Dasein*. Desde un punto de vista ontológico, ese «todavía no» no es la anticipación de una completud o de una realización plena. Hay que distinguirlo de lo que Heidegger denomina el *Ausstehen* del *Ausstand* (léxico tan difícil de traducir, entre la «prórroga», el resto [*Rest*] que es, por lo demás, un ejemplo de ello), lo «*restant en attente*» [lo «*restante en espera*»] [Vezin], el «*excédent*» [el «*excedente*»] [Martineau], el «*still outstanding*» [Macquarrie y Robinson]). Eso «*restante*», esa «*carencia como restante*» (*als Ausstand*) queda, en suma, por ser vivida, como el trozo de un conjunto del que es homogéneo, la parte aún ausente de un todo que hay que completar, una «suma», en suma. Por eso, y en tanto en cuanto todavía pertenece a la *Zuhandenheit*, aquello que se puede esperar, aquello con lo que se puede contar, aquello que podemos ver venir como un resto para ser vivido, forma parte de un orden totalmente distinto del «no todavía» del *Dasein*. El esperarse, en el «no todavía» que hace que tendamos hacia la muerte, es absolutamente incalculable, es decir, no se puede medir y es desproporcionado con todo el tiempo de lo que nos queda por vivir. Ya no se cuenta con ese «no todavía», y el suspiro que reclama no dice la medida sino la desmedida: ya dure todavía un segundo o un siglo, que corta habrá sido la vida. Por un camino muy interior, pero que Heidegger no indica, se pasa entonces necesariamente del «no todavía» (*Noch-nicht*) ontológico, en tanto que dice, en indicativo, lo que es, al «no todavía» de la oración o del deseo, a la exclamación murmurada, a la subjuntividad del suspiro: ¡que la muerte *no* llegue *todavía*!

Tras estas etapas, Heidegger vuelve dos veces más a la carga con la proposición que acabo de citar. Lo hace de acuerdo con un encadenamiento diferente, ciertamente, pero sin prestar jamás la más mínima atención o el más mínimo interés temático a la forma lógica de la contradicción, o a lo que aquí puede chocar con el sentido o con el sentido común. Heidegger parece ver, incluso, en la resistencia de esta contradicción aparentemente lógica (la posibilidad más propia como posibilidad de una imposibilidad), la condición de la verdad, la *condición de verdad* el desvelamiento mismo, en un sentido de la verdad que no se mide ya por la forma lógica del juicio.

Antes de repetir que la muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein* (*eigenste* está subrayado y la expresión «*die eigenste Möglichkeit*» abre, con un tono un tanto litúrgico, toda una serie de párrafos en el subcapítulo 53 consagrado, como su título indica, al auténtico [*eigentliche*] ser-para-la-muerte), Heidegger ya está subrayando:

La proximidad más próxima (*die nächste Nähe*) del ser-para-la-muerte como posibilidad está tan alejada como sea posible (*so fern als möglich*) de algo efectivo (*einem Wirklichen*)²⁴.

Esta proximidad absoluta es la propiedad más propia. Pero, como está tan alejada como sea posible (*so fern als möglich*) de toda realidad efectiva, es la posibilidad de un imposible, de un no-real como imposible. Ahora bien, tenemos -se trata de la frase siguiente- que el esquema del desvelamiento, a saber, la *verdad* de esta sintaxis, convierte lo imposible, en genitivo, en el complemento de nombre o en el suplemento aporético de lo posible (posibilidad *de* lo imposible), pero también en la manifestación de lo posible como imposible, tornándose el como (*als*) la figura enigmática de ese emparejamiento monstruoso:

Cuanto más se entiende esta posibilidad en su desvelamiento (*Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird*), tanto más puramente (*um so reiner*) penetra (avanza en el interior de, *dringt vor*) ese entendimiento en la posibilidad *como tal de la imposibilidad de la existencia en general* (Heidegger subraya: *als die den Unmöglichkeit den Existenz überhaupt*).

El «*ab*» significa que la posibilidad es a la vez desvelada y asumida como imposibilidad. No es sólo la posibilidad paradójica de una posibilidad de la imposibilidad, es la posibilidad como imposibilidad. Y esta posibilidad como imposibilidad, esa muerte como posibilidad más propia del *Dasein* en tanto que su propia imposibilidad, la vemos ahí a la vez desvelada (*unverhüllte*) y desvelada por, para, y en el transcurso de un penetrar en profundidad (*vordringen*). La singular moción así denominada, un penetrar en profundidad, da o da previamente acceso al sentido del morir. Gracias a ella, el *Dasein* está como de acuerdo (*Verstehen*) con su propia muerte. Ésta es, a la vez, su posibilidad *más propia* y esa misma posibilidad (más propia) en tanto que imposibilidad (por consiguiente, *la menos propia*, diría yo, pero Heidegger no lo dirá jamás de este modo). El «*als*» (como, en tanto que) guarda en reserva lo más impensable, pero todavía no es el «*als solche*» (en tanto que tal), pues tendremos que preguntarnos cómo puede todavía una posibilidad (la más propia), *en tanto que imposibilidad*, aparecer *en tanto que tal* sin desaparecer inmediatamente, sin que el «como tal» *se vaya a pique de antemano* y sin que su desaparición esencial haga que el *Dasein* pierda todo lo que lo distingue -tanto de otras formas de ente como, incluso, del ser vivo animal en general, del animal-. Y sin que su *morir propiamente* quede originariamente contaminado, parasitario, contrabandeado por el *perecer* y por el *fallecer*.

Por el momento, observemos cómo se traduce el «*als*» o cómo hace éste que el genitivo de un complemento de nombre tome su relevo. Se pasa insensiblemente de la posibilidad *como posibilidad de* la imposibilidad a la simple posibilidad *de* la imposibilidad. Dos ejemplos, por lo menos:

1. «La muerte como posibilidad no da al *Dasein* nada que haya que efectuar (*nichts zu "Verwirklichendes"*) ni nada que pueda *ser* él mismo en tanto que algo efectivo. Ella (la muerte) es la posibilidad de la imposibilidad (*die Möglichkeit der Unmöglichkeit*) de toda relación con ... algún existir».

²³ *Op. cit.*, § 50, pág. 250 [Trad. cast., pág. 274].

²⁴ *Op. cit.*, § 53, pág. 262 [Trad. cast., pág. 286].

2. Después: «En la carrera hacia delante (en la precursividad anticipadora, en el *tender-hacia* del *esperarse*, en cierto modo, *im Vorlaufen*) que precipita hacia esa posibilidad, aquélla se torna “cada vez mayor” (“*immer grösser*” entre comillas: extraña observación: ¿cómo es que la posibilidad de la muerte puede seguir creciendo siempre, y cuál es aquí la medida? pero ésta es, sin duda, la respuesta: a saber, lo “sin medida”, la desmesura incalculable de la verdad con la que se mide esa medida), es decir, se desvela (*sich enthüllt*) como tal, ésta que no tiene medida en general, sin más ni menos, pero significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia (*die Möglichkeit der masslosen Unmöglichkeit der Existenz*)»²⁵. Invirtiendo de nuevo el orden de presentación, Heidegger se preguntará más abajo²⁶ cómo se torna posible la simple imposibilidad de la existencia, a pesar de que el momento en que dicha imposibilidad se torna posible sigue siendo a la vez *absolutamente cierto y absolutamente indeterminado*.

Se aproxima el final. La precipitación y la prematuración son ley, aun cuando esto ya esté durando demasiado tiempo. Hay que interrumpir, pues, de forma sin duda injusta y arbitraria, la paciente e interminable lectura que aún requerirían *Sein und Zeit* y tantos otros textos, para precipitarnos sin más dilación hacia algunas cuestiones a modo de conclusión provisional o de llamadas para una discusión.

Hay varias maneras de pensar la posibilidad de la imposibilidad *como aporía*. Heidegger, sin duda, no aceptaría que convirtiésemos *esta* posibilidad de la imposibilidad, a saber, el morir, o lo que hemos llamado el «esperarse (en) la muerte», en un ejemplo más entre otros, en uno de esos casos en donde una extraña figura lógica de la contradicción tomaría la forma de una antinomia o de una aporía, de un problema lingüístico o lógico que hay que resolver. La muerte -(en la) que hay que esperarse- es el único caso de esta posibilidad de la imposibilidad. Porque de lo que se trata es de la imposibilidad de la existencia misma, no de esto o de aquello. Cualquier otra posibilidad o imposibilidad determinada tendría sentido y se definiría en sus límites a partir de esta posibilidad de la imposibilidad, de *esta* imposibilidad.

Teniendo en cuenta esa unicidad absoluta, desde la cual se define toda unicidad, en particular, toda *Jemeinigkeit* del *esperarse (en) la muerte*, se puede conservar, no obstante, el ímpetu de esta cuestión. Por qué no reclamar, en efecto, la misma excepcionalidad para la aporía de la que aquí hablamos? No es sólo un juego de lenguaje o de lógica, y no se la debe clasificar demasiado aprisa como tal. ¿Y no podemos preguntarnos también cuál es el lugar de esta única aporía en semejante «esperarse (en) la muerte» como la única posibilidad de lo imposible? ¿El lugar de este no-pasar es la imposibilidad misma o la *posibilidad de* la imposibilidad? ¿Y que lo imposible, entonces, sea posible? ¿Es la aporía lo imposible mismo? Se dice, en efecto, que la aporía es la imposibilidad, la impracticabilidad, el no-pasar: aquí, el morir sería la aporía, la imposibilidad de estar muerto, tanto la de vivir o, más bien, la de «existir» la muerte de uno mismo como la de existir una vez muerto, esto es, en el lenguaje de Heidegger, la imposibilidad para el *Dasein* de ser lo que es, ahí dónde es, ahí, *Dasein*. ¿O acaso dicha aporía es, por el contrario (¿pero, es esto lo contrario?), que semejante imposibilidad sea posible y aparezca *como tal* como imposible, como una imposibilidad que, sin embargo, puede aparecer o anunciarse *como tal*, una imposibilidad cuyo aparecer como tal sería posible (para el *Dasein* y no para el ser vivo animal), una imposibilidad que puede esperarse o (en) la cual, (en) los límites de la cual, puede uno esperarse, siendo esos límites del *como tal* como hemos visto, los límites de la verdad, pero asimismo la posibilidad de la verdad? La verdad y la no-verdad serían inseparables, y esa pareja sólo sería posible para el *Dasein*. No hay no-verdad, ni tampoco muerte o lenguaje, según Heidegger, para el animal. La verdad es la verdad de la no-verdad, y a la inversa. Desde *Sein und Zeit*, muchas declaraciones de Heidegger lo dan a entender²⁷.

Todo se concentra, por consiguiente, en ese enigma del «como tal» y del aparecer que *a la vez marca y borra* los tres tipos de límites que habíamos distinguido:

1. Las fronteras antropológico-culturales;
2. las delimitaciones de la *clausura problemática*;
3. las *demarcaciones conceptuales* de esa analítica existencial.

Marcar y borrar a la vez esas líneas que *no llegan sino a(l) borrarse* sigue siendo trazarlas como posibles, al tiempo que se introduce en ellas o que se deja que en ellas se infiltre el principio mismo de su imposibilidad, ese principio de ruina que también es su oportunidad y que promete la línea comprometiéndola en el parasitaje, el injerto, la divisibilidad. Ese principio de ruina no es sino la muerte, no el morir-propiamente sino -lo cual es totalmente distinto- el fin del propiamente-morir. Dicho fin amenaza y torna posible la *analítica* misma como discurso de la de-limitación, de la disociación garantizada, de la frontera o de la clausura determinada, en el doble sentido de la de-terminación, el de la lógica del término (*terma, peras, finis*) y el de la decisión resuelta, de la resolución (la analítica de *Sein und Zeit* es asimismo, no lo olvidemos, el gran discurso de la resolución determinada, de la *Entschlossenheit*).

Heidegger no dice esto, ni puede decirlo, en *Sein und Zeit* -y así hasta su interrupción-, aun cuando semejante forma (aporética) de lo no-dicho se puede interpretar siempre como revelación denegada: confesión, traición o transgresión sintomática, un secreto que no se puede guardar y que se expone en clave. *Muerte*, por lo demás, dice siempre el nombre de un secreto, puesto que firma la singularidad irremplazable; emite el nombre público, el nombre común de un secreto, el nombre común de un nombre propio sin nombre, por lo tanto, siempre un *schibboleth*, pues el nombre manifiesto de un secreto es, de entrada, un nombre privado, y convierte cualquier lenguaje sobre la muerte en una gran historia de sociedad secreta, ni pública ni privada, semi-privada, semi-pública, en la frontera entre ambas, una especie asimismo de religión oculta del *esperarse* (uno mismo como el uno al otro) con sus ceremonias, sus cultos, su liturgia o sus rituales de marrano. Marrano universal, por así decirlo, más allá de las formas hoy finitas, quizá, de la cultura marrana.

Para el *Dasein*, diría así Heidegger, la imposibilidad como muerte, la imposibilidad de la muerte, la imposibilidad de la existencia que tiene como nombre «muerte», puede aparecer como tal y anunciarse, puede *hacerse esperar o dejar*

²⁵ *Sein und Zeit*, § 53, pág. 262 [Trad. cast.: *El Ser y el tiempo*, pág. 286].

²⁶ *Op. cit.*, § 53, pág. 265 [Trad. cast., pág. 289].

²⁷ *Op. cit.*, § 44, pág. 229, por ejemplo [Trad. cast., pág. 250].

que se la espere como posible y como tal. Sólo el *Dasein* sería capaz de esta aporía, él solo tiene relación con la muerte como tal y esto no es dissociable de su poder-hablar, dado que el animal carece, según Heidegger, de ambos posibles o de ambos poderes. Y esta aporía como tal no se anunciaría como tal y puramente al *Dasein* como su posibilidad más propia, por consiguiente, como la esencia más propia del *Dasein*, su libertad, su poder de cuestionar, su apertura al sentido del ser, sino en la asunción auténtica (*eigentlich*) y resuelta, determinada, decidida, por medio de la cual aquél se haría cargo de la posibilidad de esa imposibilidad.

Ahora bien, éste es el esquema, al menos, de una cuestión posible-imposible: qué diferencia hay entre, por una parte, la posibilidad del aparecer como tal de la posibilidad de una imposibilidad y, por otra parte, la imposibilidad de aparecer como tal de la misma posibilidad? La imposibilidad del existir o del *Dasein* de la que habla Heidegger con el nombre de muerte es la desaparición, el fin, el aniquilamiento del como tal, de la posibilidad de la relación con el fenómeno como tal o con el fenómeno del «como tal». La imposibilidad, aquélla que es posible para el *Dasein*, es precisamente que no haya o que ya no haya *Dasein*, que él ya no lo sea más, que eso mismo que es posible se torne, imposible, dejando, a partir de entonces, de aparecer como tal: nada menos que el fin del mundo, en cada muerte, cada vez que nos esperamos no volver a poder esperarnos. Ni, por consiguiente, entendernos. La imposibilidad del «como tal», como tal, sería posible para el *Dasein* y no, según Heidegger, para cualquier otra forma de ente o de ser vivo. Pero si la imposibilidad del «como tal» es, en efecto, la imposibilidad del «como tal», también es lo que puede no aparecer como tal. Ahora bien, esa relación con el desaparecer como tal del «como tal», de ese «como tal» que Heidegger quiere convertir en la marca distintiva y en el poder propio del *Dasein*, es asimismo el rasgo común tanto de las formas inauténticas como de las formas auténticas de la existencia del *Dasein*, de todas las experiencias de la muerte (morir propiamente, perecer y fallecer) y luego, fuera del *Dasein*, de cualquier ser vivo en general. Rasgo común no significa homogeneidad, sino imposibilidad de un límite absolutamente puro y rigurosamente infranqueable (en términos de existencia o de conceptos) entre una analítica existencial de la muerte y una antro-po-teología fundamental y, seguidamente, entre unas culturas antropológicas y unas culturas animales de la muerte. En contra de Heidegger o prescindiendo de él, se podrían poner en evidencia mil signos que muestran que los animales también mueren. En medio de las innumerables diferencias estructurales que separan a una «especie» de otra y que deberían ponernos en guardia frente a cualquier discurso sobre la animalidad o la bestialidad en general los animales tienen una relación muy significativa con la muerte, con el asesinato y con la guerra (y, por lo tanto, con las fronteras), con el duelo y con la hospitalidad, etc., aun cuando no tengan relación con la muerte como tal ni con el «nombre» muerte como tal. Ni, por las mismas, con el otro como tal, con la pureza como tal de la alteridad del otro como tal.

Pero, ¡tampoco el hombre, precisamente!, ni el hombre en tanto que *Dasein*, suponiendo que, en adelante, se pueda decir el hombre, y el hombre en tanto que *Dasein*, de forma muy rigurosa. Quién nos asegurará que el nombre, el poder de nombrar la muerte (como lo otro, y es lo mismo) no participa tanto de la disimulación del «como tal» de la muerte como de su revelación, y que el lenguaje no es, justamente, el origen de la no-verdad de la muerte? ¿Y del otro?

Porque, al revés, si la muerte es la posibilidad de lo imposible y, por lo tanto, la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal, el hombre, o el hombre como *Dasein*, tampoco tiene nunca relación con la muerte como tal, solamente con el perecer, con el fallecer, con la muerte del otro que no es el otro. La muerte del otro vuelve así a ser «primera», siempre primera, como la experiencia del duelo que instaura mi relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* -ni interna ni externa- que la estructura, tanto la egoidad del *ego* como toda *Jemeinigkeit*. La muerte del otro, esa muerte del otro en «mí», es, en el fondo, la única muerte nombrada en el sintagma «mi muerte», con todas las consecuencias que se puedan sacar de ello. Es otra dimensión del esperarse como *esperarse el uno al otro*; uno mismo se espera (en) la muerte esperándose el uno al otro hasta la edad más avanzada en una vida que, de todos modos, habrá sido tan corta.

Ese no-acceso a la muerte como tal, sino sólo a aquello que no puede ser más que el umbral de la frontera, el paso -como suele decirse- de las cercanías de una frontera, es también lo que Heidegger denomina lo imposible, el acceso a la muerte como no-acceso a una no-frontera, como posibilidad de lo imposible. Pero se puede dar la vuelta en contra de todo el dispositivo de *Sein und Zeit*, en contra de la posibilidad misma de la analítica existencial, a lo que se encuentra así en el corazón de su posibilidad. Cuando Blanchot dice constantemente²⁸ -éste es entonces un largo lamento y no un triunfo de la vida- el imposible morir, la imposibilidad ¡desgraciadamente! del morir, dice a la vez la misma cosa y otra muy distinta que Heidegger. Se trata de saber solamente en qué sentido (en el sentido de la dirección y del trayecto) leemos la expresión «posibilidad de la imposibilidad».

Si la muerte, posibilidad más propia del *Dasein*, es la posibilidad de su imposibilidad, aquélla se convierte en la posibilidad más impropia y más ex-propiante, más inautenticadora. Desde ese momento, lo propio del *Dasein* se ve, desde el adentro más originario de su posibilidad, contaminado, parasitado, dividido por lo más impropio. Sin duda, Heidegger recuerda que la inautenticidad no es ni un accidente externo, ni un pecado ni un mal que sobreviene por sorpresa a la existencia auténtica. Ahí es donde pretende al menos dissociar el *Verfallen* del pecado original así como de toda moral y

²⁸ Véase sobre todo *L'attente l'oubli* (1962), *Le pas au-delà* (1973) [Trad. cast.: C. de Peretti, *El Paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994], *L'écriture du desastre* (1980) [Trad. cast.: P de Place, *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990], que ahora habría que releer y citar de parte a parte. Al no poder hacerlo aquí, remito al menos, de forma muy insuficiente, a las páginas de este último libro que empiezan por «Morir quiere decir: muerto, ya lo estás, en un pasado inmemorial, con una muerte que no fue la tuya [...] Esa muerte incierta, siempre anterior, testimonio de un pasado sin presente, nunca es individual [...]. La muerte imposible necesaria [...] sólo se vive y se habla matando al *infans* dentro de uno mismo (también en el otro), pero qué es el *infans*?» (pág. 108 y sigs. [Trad. cast., pág. 61 y sigs.]). Tanto aquí como en otros lugares, se puede reconocer la referencia a Heidegger, sobre todo, a ese pensamiento de la muerte como posibilidad de la imposibilidad» (pág. 114 [Trad. cast., pág. G4]). La aparente neutralidad de esta referencia (ni aprobación ni crítica) merecería un paciente y original tratamiento que no podemos emprender aquí.

de toda etología. Pero necesita esencialmente esa distinción entre lo auténtico y lo inauténtico, y asimismo entre las diferentes formas del *fin(a)liza)r* que son *el morir propiamente dicho, el perecer y el fallecer*.

Ahora bien, semejantes distinciones se hallan amenazadas en su principio, resultan en verdad impracticables desde el momento en que se admite que una posibilidad última no es sino la posibilidad de una imposibilidad -y que una cierta expropiación del *Enteignis* habrá habitado siempre lo propio de la *Eigentlichkeit* antes incluso de ser nombrada en ella-, tal como sucederá más tarde.

Esto, que habita salvo si porta el nombre, lo apodaremos: *marrano*, por ejemplo. Jugando con la arbitrariedad relativa de toda nominación, decidimos ese apodo, que un nombre siempre es, en memoria de y de acuerdo con una figura del marrano, de lo cripto-judaico y de lo cripto-X en general. Se dice que la historia de los marranos acaba de terminarse -como sugerimos hace un momento- con cierta declaración de la corte de España. Siempre cabe creérselo.

No despleguemos por más tiempo esta «lógica» aporética. El principio de todas las consecuencias que se puedan sacar de ella parece temible. Porque lo que garantiza su último recurso a la analítica existencial del *Dasein* (a saber, el «como tal» de la muerte) es asimismo lo que arruina desde dentro su posibilidad misma, comprometiendo: 1. *Tanto* el principio fenomenológico del «como tal» que regula su método; 2. *cómo* las clausuras problemáticas que ésta dibuja en su relación con otros saberes; 3. *como* los límites conceptuales que pone en marcha: por ejemplo, los límites entre el *Dasein* y el ser de otros entes (*Vorhandensein, Zuhandensein*) o los otros seres vivos, entre el ser hablante que tiene un mundo y el animal «pobre en mundo» (*weltarm*) (toda la diferencia del mundo; de lo que aquí va es de todas las fronteras del mundo), pero también los límites entre *fin(a)liza)r* y perecer (*enden/verenden*), morir y perecer (*sterben/verenden*), morir y fallecer (*sterben/ableben*).

Podríamos añadir, en el idioma escogido para esta sesión, la distinción entre: 1. El esperarse *uno mismo* ([en] la muerte) en una vida siempre demasiado corta; 2. el esperarse (*en*) la muerte y *que* la muerte venga (siempre demasiado pronto o demasiado tarde, a contratiempo) y 3. el esperarse *el uno al otro (en) la muerte como (en) los límites de la verdad*.

Lo que parece que se niega es la posibilidad pura de (re)cortar. Entre la *frontera*, la *clausura* y la *demarcación*, ¿quién sabría cortar esa trenza en la que me he dejado apresar y que aquí abandono? Dejándola abierta o que se deshila-che por todos sus extremos, describamos, para terminar, los tres movimientos de entorchado que la mantienen abierta y que, en el fondo, la hacen interminable, dicho de otro modo, *sin fin*.

De lo que va, en *primer lugar*, es de la aporía, puesto que ése era el tema.

Lo que acabamos, espero, de vislumbrar y la lección que de ahí saco para el uso que he podido o que podré hacer en adelante de la aporía es que, si hay que resistir la aporía, si ésta es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber, para todos los problemas de frontera que puedan presentarse alguna vez, *no se puede simplemente resistir la aporía como tal*. La aporía última es la imposibilidad de la aporía *como tal*. Las reservas de este enunciado parecen incalculables; éste se dice y cuenta con lo incalculable mismo.

La muerte, en tanto que posibilidad de lo imposible *como tal*, o también del *como tal* imposible: ésta es una figura de la aporía en la que «muerte» y la muerte pueden sustituir -metonimia que arrastra al nombre más allá del nombre y del nombre de nombre- a todo lo que no es posible, *si lo hay*, más que como lo imposible: el amor, la amistad, el don, el otro, el testimonio, la hospitalidad, etc.

En *segundo lugar*, de lo que aquí va es de lo que, de antemano, desbarata cualquier estrategia metodológica y cualquier estratagema de la delimitación. La circunscripción es lo imposible. Espero haber conseguido convencerlos de que mi propósito no era justificar un pasar más allá del saber, de la antro-po-tanatología, de la biología o de la metafísica de la muerte hacia un pensamiento más radical, originario o fundamental. Ya no podemos hacer como si el límite entre la antropología, por una parte, (aunque fuese una antropología fundamental) y una ontología, una analítica existencial y, de forma más general, un pensamiento más cuestionante de la muerte fuese una linde segura. Por el contrario, mi propósito consistía en sugerir, con el ejemplo de Heidegger o del debate virtual entre Heidegger, Levinas y Freud, que esa dimensión fundamentalista no se puede sostener, ni puede siquiera aspirar a coherencia o especificidad rigurosa alguna. Resulta insostenible, aun cuando se piensen de forma original los límites de dicha coherencia o de dicha especificidad bajo la forma del sistema, de la unidad de un campo o de una archi-región, etc. Si la antro-po-tanatología más rica o más necesaria no se puede fundamentar sino en unos presupuestos que no dependen de su saber ni de su competencia, y si estos últimos remiten, pues, a un estilo de cuestionamiento cuyos notables testigos son Heidegger, Freud o Levinas, dicho cuestionamiento fundamental, por el contrario, ya no puede protegerse contra una recóndita contaminación bio-antro-po-tana-to-teológica.

Finalmente, ese contrabando contaminante, al seguir siendo irreductible, se infiltra desde el idioma mismo de la analítica existencial. Siempre se podrá considerar a ésta como un *testigo* y le dejo a esta palabra de *testigo* la ambigüedad con la que, tal vez aún lo recuerden ustedes, hemos caracterizado aquella cláusula de pertenencia sin pertenencia que es la condición de todo testimonio. Y, en primer lugar, de su lengua. ¿Un testigo de qué? Pues bien, precisamente, de aquello mismo de lo que ésta se desmarca, aquí ante todo de la cultura marcada por las religiones así llamadas del Libro. Ya que, a pesar de todas las distancias adoptadas respecto de la antro-po-teología, incluso de la onto-teología cristiana, la analítica de la muerte, en *Sein und Zeit*, reinscribe o reimprime todos los motivos esenciales de la misma mediante una repetición que sigue excavando su originariedad hasta su fundamento ontológico, ya se trate de la caída o del *Verfallen* en la inautenticidad de la distracción o del divertimento, de la *sollicitudo* y de la *cura* o de la preocupación (*Sorge*), del pecado, de la culpabilidad originaria (*Schuldigsein*) o de la angustia y, en cuanto a los textos, tanto si se trata de san Agustín, del Maestro Eckhart, de Pascal, de Kierkegaard como de algunos otros. Cualquiera que sea el enigma de esa repetición, así como del concepto de repetición puesto en marcha por Heidegger, diremos solamente, sin podernos adentrar aquí en el corazón de las cosas, que ni el lenguaje ni la andadura de esa analítica de la muerte son posi-

bles sin la experiencia cristiana, incluso judeo-cristiano-islámica, de la muerte que aquélla atestigua. Sin dicho acontecimiento y sin la irreductible historicidad que éste atestigua. Lo mismo se podría decir de los pensamientos de Freud y de Levinas, *mutatis mutandis*. El único rasgo que aquí podemos retener, habida cuenta de lo que acabamos de vislumbrar respecto de las fronteras, demarcaciones y límites, es el de una inclusión irreductiblemente doble: el incluyente y el incluido intercambian con regularidad sus lugares en esa extraña topografía de los bordes. En lugar de desplegar más extensamente su concepto, indico solamente un ejemplo de ello.

Por una parte, se puede leer semejante historia de la muerte en el Occidente cristiano, por ejemplo la de Ariès, y cualesquiera que sean su riqueza o su novedad, como una pequeña monografía que viene a ilustrar en nota hasta qué punto ésta depende, en sus presupuestos, de la potente y universal delimitación que es la analítica existencial de la muerte en *Sein und Zeit*. Ésta desborda y, por consiguiente, incluye de antemano ampliamente el trabajo del historiador, por no decir del biólogo y del teólogo de la muerte. Y asimismo lo condiciona y está constantemente presupuesta en él.

Pero, *por otra parte*, se puede tener la tentación, por el contrario pero igual de legítimamente, de leer *Sein und Zeit* como un pequeño documento tardío entre tantos y tantos otros *en* el gran archivo en el que se acumula la memoria de la muerte en la Europa cristiana. Cada uno de estos dos discursos sobre la muerte es mucho más comprensivo que el otro, más grande y más pequeño que lo que trata de incluir o de excluir, más o menos originario, más o menos antiguo, joven o viejo.

Tal vez tengamos la edad, una edad entre otras, de esa anacronía.

Cómo se puede tener una edad entre otras? Cómo calcular la edad de un marrano, por ejemplo?

Si se llama marrano, figuradamente, a cualquiera que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido, allí mismo donde habita, en casa del habitante o del ocupante, en casa del primer o del segundo arribante, allí mismo en donde reside sin decir no pero sin identificarse con la pertenencia, pues bien, en la noche sin contrario en donde lo mantiene la ausencia radical de cualquier testigo histórico, en la cultura dominante que, por definición, dispone del almanaque, dicho secreto conserva al marrano antes incluso de que éste lo guarde a él.

Pues, ano se puede pensar que semejante secreto sustrae a la historia, a la edad y al envejecimiento?

En virtud de esta anacronía, marranos de todas formas, marranos que somos, lo queramos o no, lo sepamos o no, y disponiendo de un número incalculable de edades, de horas y de años, de historias intempestivas, a la vez más grandes y más pequeñas las unas que las otras, esperándose todavía la una a la otra, seríamos constantemente más jóvenes y más viejos, en una última palabra, infinitamente finitos.

Jacques Derrida

15 de Julio de 1992

ESPOLONES. LOS ESTILOS DE NIETZSCHE

Traducción de M. Arranz Lázaro en Pre-Textos, Valencia, 1981

LA CUESTIÓN DEL ESTILO

Desde Basilea, en el setenta y dos (Nacimiento de la tragedia), Nietzsche escribe a Malwida von Meysenburg. Considero, en su carta, las formas de un exergo -errático.

“... finalmente el pequeño paquete que os está destinado [o el pequeño pliego: **mein Bündelchen für sie**. ¿Se sabrá alguna vez lo que con estas palabras designaban entre ellos?] se encuentra listo y por fin me oiréis de nuevo después de haber estado sumido en un verdadero silencio sepulcral (**Grabesschweigen**)... podríamos celebrar un reencuentro del tipo de nuestro concilio basileense (**Basler Konzil**) del que conservo un grato recuerdo en mi corazón... La tercera semana de noviembre y por ocho días me anuncian una visita señorial (**ein herrlicher Besuch**) - ¡aquí; en Basilea! La ‘visita en sí’ (**der ‘Besuch an sich’**), **Wagner mit Frau**, Wagner y su mujer. Hacen una gira para visitar todos los teatros importantes de Alemania pero también, de paso, al celebre DENTISTA de Basilea con quien tengo una deuda de agradecimiento (**dem ich also sehr viel Dank schulde**). [En esta larga carta, **dentista** es una de las tres únicas palabras subrayadas] ... He llegado a convertirme efectivamente, con mi Nacimiento de la tragedia, en el filólogo más indecente hoy en día [el más escabroso, **der anstößigste Philologe des Tages**] y a hacer de la tarea de aquellos que querrían aliárseme un verdadero prodigio de temeridad, tanta unanimidad hay en darme a conocer mi sentencia de muerte (**über mich den Stab zu brechen**).”

(7 de noviembre de 1872)

El título propuesto para esta sesión habrá sido *la cuestión del estilo*.

Sin embargo - la mujer será mi tema.

Y queda por saber si esto viene a significar lo mismo - o bien todo lo contrario.

La “cuestión del estilo”, sin duda lo han reconocido, se trata de una cita.

He querido insistir en que no anticiparé aquí nada que no pertenezca al espacio liberado en el curso de estos dos últimos años por lecturas que abren una fase nueva en un proceso de interpretación deconstructora, es decir, afirmativa.

Si no cito esos trabajos, a los que debo mucho, ni siquiera *Versions du soleil* que me ha proporcionado el título, abriendo el campo problemático y hasta el margen en el que, cerca de la deriva, me mantendré, no será ni por omisión ni por presunción de independencia. Más bien para no fragmentar la deuda y presuponerla, a cada instante, en su totalidad.

DISTANCIAS

La cuestión del estilo es siempre el examen, la presión de un objeto puntiagudo.

A veces únicamente de una pluma.

Pero también de un estilete, incluso de un puñal. Con su ayuda se puede, por supuesto, atacar cruelmente lo que la filosofía encubre bajo el nombre de materia o matriz, para dejarla marcada con un sello o una forma, pero también para repeler una forma amenazadora, mantenerla a distancia, reprimirla, protegerse de ella -plegándose entonces, o replegándose, en retirada, detrás de los velos.

Dejemos flotar el élitro entre masculino y femenino.

Nuestra lengua nos asegura el goce, con tal de que no se articule.

Y en cuanto a los velos, ya se sabe, Nietzsche practicaría todos los géneros.

El estilo avanzará entonces como el *espolón*, el de un velero por ejemplo: el *rostrum*, ese saliente que en la parte exterior hende la superficie adversa.

Incluso, siempre en términos marinos, esa punta rocosa, llamada también espolón, que “rompe las olas a la entrada de un puerto”.

El estilo puede *también* protegerse con su espolón contra la amenaza aterradora, ciega y mortal (de lo) que se *presenta*, se ofrece a la vista con obstinación: la presencia, y por consiguiente, el contenido, la cosa misma, el sentido, la verdad - a menos que esto no sea *ya* el abismo desflorado en todo este desvelamiento de la diferencia.

Ya, nombre de aquello que se borra o se sustrae por adelantado dejando sin embargo una marca, una señal sustraída en aquello mismo de lo que se retira -el aquí presente- que habrá que tener en cuenta.

Cosa que haré, aunque el problema no es precisamente sencillo.

El espolón, en fránico o alto alemán *sporo*, en gaélico *spor*, en inglés se dice *spur*. En *les Mots anglais*, Mallarmé lo relaciona con *spurn*, despreciar, repudiar, rechazar con desprecio. No es una fascinante homonimia sino únicamente la operación, de una lengua a otra, de una necesidad histórica y semántica; el *spur* inglés, el espolón, es la “misma palabra” que el *Spur* alemán: traza, estela, indicio, marca.

El estilo espoleante, el objeto alargado, oblongo, arma de desfile, lo mismo que perfora, la punta oblonguifoliada extrayendo su potencia apotropaica de los tejidos, telas, velos que se enarbolan, se pliegan o despliegan a su alrededor, es también, no olvidarlo, el paraguas.

Es un ejemplo, pero no olvidarlo.

Y para insistir sobre lo que imprime la marca del espolón estilado en la cuestión de la mujer -no digo, según la locución tan a menudo usada, la *figura de la mujer*- pues aquí se tratará de *desvelarla*, dejando la cuestión de la figura abierta y cerrada a la vez por lo que se llama la mujer; para anunciar también, desde este momento, lo que regula el juego de las velas (por ejemplo de un navío) sobre la angustia antropopaica; para dejar por último traslucir cierta permeabilidad entre el estilo y la mujer de Nietzsche, he aquí algunas líneas de la *Gaya Ciencia*, en la bella traducción de Pierre Klossowski:

“Las mujeres y su operación a distancia (ihre Wirkung in die Ferne).”

“¿Tengo todavía oídos? ¿Seré yo todo oídos y nada más que oídos?”

[Todas las interrogaciones de Nietzsche, y las relativas a la mujer en particular, se encuentran alojadas en el laberinto de un oído, y apenas más lejos en la *Gaya Ciencia (Die Herrinnen der Herren, las dominadoras de señores)*, un telón o una cortina, una tela (*Vorhang*) se levanta (“sobre posibilidades en que no creemos de ordinario”) cuando se eleva tal voz de alto grave y poderosa (*eine tiefe mächtige Altstimme*) que parece, como lo mejor del hombre en la mujer (*das Beste vom Manne*), superar la diferencia de los sexos (*über das Geschlecht hinaus*) y encarnar el ideal. Pero cuando esas voces de contralto “representan el amante viril ideal, Romeo por ejemplo”, Nietzsche tiene sus reservas: “No convencen *tales* amantes: esas voces tienen siempre un matiz maternal y de ama de casa, tanto mayor cuanto su entonación es amorosa”].

“¿Seré yo todo oídos y nada más que oídos? En medio de la violencia de la resaca [juego de palabras intraducible, como suele decirse: *Hier stehe ich inmitten des Brandes der Brandung. Brandung*, en afinidad con la abrasión de *Brand*, que significa también la marca al rojo vivo, es la resaca como traduce justamente Klossowski, el retroceso de las olas cuando tropiezan contra las rocas o rompen contra los arrecifes, los acantilados, los espolones, etc.] cuyo espumoso retroceso de blancas llamas salpica hasta mis pies [soy por lo tanto también el espolón] -no son más que bramidos, amenazas, gritos estridentes que me asaltan, mientras que en su antro más profundo, el antiguo agitador de la tierra canta roncamente su melodía [su aria, *seine Arie singt*, Ariadna no anda lejos] como un mugiente toro : y al mismo tiempo, con su furioso pie, da tal cantidad de patadas que hace temblar el corazón de los demonios de las pulverizadas rocas. Entonces, como surgido de la nada, aparece, a las puertas de ese infernal laberinto, a sólo unas brazas de distancia, un gran velero (*Segelschiff*) que pasa, con silencioso y fantasmal deslizamiento. ¡Fantasmal hermosura! ¿Qué encantamiento no ejerce sobre mí? ¿Contendrá ese esquife [Klossowski concentra aquí en una sola palabra -esquife- todas las posibilidades de “*sich hier eingeschiff*”] el descanso taciturno del mundo? ¿Mi dicha misma sentada allá abajo, en aquel lugar tranquilo, mi yo más feliz, mi segundo yo-mismo eternizado? ¿Sin haber muerto todavía, pero sin vivir ya? ¿Deslizándose y flotando, un ser intermedio (*Mittelwesen*), espectral, silencioso y visionario? ¿Semejante a un navío que con sus blancas velas planea por encima del mar como una gigantesca mariposa? ¡Ah! ¡planear *por encima* de la existencia! (*Über das Dasein hinlaufen!*) ¡Eso, eso es lo que convendría! -¿ha hecho de mí ese tumulto (*Lärm*) un soñador (*Phantasten*)? Toda gran agitación (*Lärm*), nos lleva a imaginar la felicidad en la calma y en la lejanía (*Ferne*). Cuando un hombre, a merced de *su propio* tumulto (*Lärm*), se encuentra sumido en la resaca (*Brandung*, de nuevo) de sus “tensiones” y sus intenciones (*Würfen und Entwürfen*), sin duda ve también entonces cómo seres encantadores y silenciosos se deslizan ante él, seres cuya felicidad y retiro (*Zurückgezogenheit*: el repliegue sobre sí mismo) ambiciona *-son las mujeres (es sind die Frauen)*.

“Se complace en creer que allá abajo, cerca de las mujeres, habitaría su mejor yo (*sein besseres Selbst*) : en esos tranquilos lugares el tumulto (*Brandung*) más violento se apagaría en un silencio de muerte (*Totenstille*) y la vida se convertiría en el sueño mismo de la vida (*über das Leben*).”

[El fragmento precedente, *Wir Künstler!*, *¡Nosotros los artistas!*, que empieza con “Cuando amamos a una mujer”, describe el movimiento que contiene *simultaneamente* el riesgo somnambúlico de la muerte, el sueño de muerte, la sublimación y la disimulación de la naturaleza. El valor de disimulación no se disocia de la relación del arte con la mujer: “... nos invaden el espíritu y la fuerza del sueño, y así ascendemos por los caminos más peligrosos con los ojos abiertos, indiferentes ante el riesgo, por los tejados, por los acantilados y las torres de la fantasía (*Phantasterei*), sin sentir el menor vértigo, nacidos para trepar -nosotros los sonámbulos del día (*wir Nachtwandler des Tages!*) ¡Nosotros los artistas! ¡Nosotros los disimuladores de la naturaleza (*wir Verhehler der Natürlichkeit!*) ¡Nosotros lunáticos y perseguidores de Dios (*wir Mond- und Gottsüchtigen!*)! Nosotros viajeros en un silencio de muerte, viajeros infatigables (*wir totenstillen, unermüddlichen Wanderer*), sobre alturas que no reconocemos como alturas, que tomamos por nuestras llanuras, por nuestras certidumbres!”]

“¡Sin embargo! ¡Sin embargo! noble exaltado, hasta en los más hermosos veleros no es menor la bulla y el tumulto (*Lärm*), y desgraciadamente un tumulto tan deplorable (*kleinen erbärmlichen Lärm!*) El encanto más poderoso de las mujeres (*der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen*), consiste en hacer sentir su lejanía (*eine Wirkung in die Ferne*, una operación a distancia), Y para hablar el lenguaje de los filósofos, una *actio in distans*: pero para eso es necesario, en primer lugar y ante todo - ¡la distancia! (*dazu gehört abre, zuerst und vor allem - Distanz!*)”.

VELOS

¿Qué paso separa esta *Dis-tanz*?

La escritura de Nietzsche la mimetiza ya, gracias al efecto de un estilo indirecto *entre* la cita latina (*actio in distans*) parodiando el lenguaje de los filósofos y el signo de exclamación, el guión que deja en suspenso la palabra *Distanz*: que nos invita, mediante una pirueta o un juego de sombras, a mantenernos alejados de esos velos múltiples que nos producen un sueño mortal.

La seducción de la mujer opera a distancia, la distancia es el elemento de su poder.

Pero de ese canto, de ese encanto, hay que mantenerse a distancia; hay que mantenerse a distancia de la distancia, y no sólo, como podría suponerse, para protegerse contra esa fascinación, sino también para experimentarla.

Es *necesaria* la distancia (necesaria), hay que mantenerse a distancia (*Distanz!*), cosa que no hacemos, cosa que olvidamos hacer y esto se parece también a un consejo de hombre a hombre: para seducir y para no dejarse seducir.

Si hay que mantenerse a distancia de la operación femenina (de la *actio in distans*), lo que no se resuelve con una aproximación simplemente, salvo a arriesgar la muerte *misma*, es porque “la mujer” quizá no sea nada, la identidad determinable de una figura que se anuncia a distancia, a distancia de otra cosa, y susceptible de alejamientos y aproximaciones. Quizá sea, como no-identidad, no-figura, simulacro, el *abismo* de la distancia, el distanciamiento de la distancia, el corte del espaciamento, la distancia misma si además pudiera decirse, lo que es imposible, la distancia *ella misma*.

La distancia se distancia, la lejanía se aleja. Aquí hay que recurrir al uso heideggeriano de la palabra *Entfernung*: a la vez la separación, el alejamiento y el alejamiento del alejamiento, el alejamiento de la lejanía, el des-alejamiento, la destrucción (*Ent-*) constituyente de la lejanía como tal, el enigma velado de la proximidad.

La abertura separada de esta *Entfernung* da lugar a la verdad y la mujer se separa de ella misma.

No hay esencia de la mujer porque la mujer separa y se separa de ella misma.

Engulle, vela por el fondo, sin fin, sin fondo, toda esencialidad, toda identidad, toda propiedad. Al llegar a este punto el discurso filosófico, ciego, zozobra -se deja arrastrar a su perdición.

No hay verdad de la mujer porque esta separación abisal de la verdad esta no-verdad es la “verdad”. Mujer es un nombre de esta no-verdad de la verdad.

Fundamento esta proposición en algunos textos, entre otros muchos.

Por una parte, Nietzsche recoge por su cuenta, de un modo que habrá que calificar, esta figura apenas alegórica: la verdad como mujer o como el movimiento de velo del pudor femenino. Un fragmento raramente citado desarrolla la complicidad, más todavía que la unidad, de la mujer, de la vida, de la seducción, del pudor y de todos los efectos de velo (*Schleier, Enthüllung, Verhüllung*). Problema temerario de lo que sólo se desvela una vez, *das enthüllt sich uns einmal*. Veamos solamente las últimas líneas: “... pues la realidad no divina no nos muestra lo Bello o si nos lo entrega es sólo por una vez! Quiero decir que en el mundo abundan las cosas hermosas, pero no es menos pobre, muy pobre, en hermosos instantes y en bellas revelaciones (*Enthüllungen*) de semejantes cosas. Pero quizá en esto consista el encanto (*Zauber*) más poderoso de la vida: el estar cubierta de un velo tejido en oro (*golddurchwirkter Schleier*), un velo de bellas posibilidades, que le da un aspecto prometedor, insinuante, púdico, irónico, enternecedor, seductor, ¡Sí!, ¡la vida es mujer!”.

Pero por otra parte, el filósofo que *crea* en esta verdad que es mujer, crédulo y dogmático, tanto en la verdad como en la mujer, no ha comprendido nada.

No ha comprendido ni la verdad ni la mujer.

Pues si la mujer *es* verdad, *ella* sabe que no hay verdad, que la verdad no tiene lugar y que no estamos en posesión de la verdad. Es mujer en tanto que no cree, ella, en la verdad, y por tanto en lo que ella es, en lo que se cree que es, que sin embargo no es.

Así opera la distancia cuando sustrae la identidad propia de la mujer, desarzona al filósofo caballero, a menos que éste no reciba de la mujer dos espolones, golpes de estilo o puñaladas cuyo intercambio baraja entonces la identidad sexual: “Que alguien no pueda defenderse y por consiguiente no quiera hacerlo no es, a nuestros ojos, motivo de vergüenza. Pero no tenemos en ninguna estima a quien no tiene ni la facultad ni la voluntad de vengarse -poco importa que se trate de un hombre o de una mujer. ¿Podría retenernos una mujer (o como suele decirse, “fascinarnos”) si no la creyese-mos capaz, llegado el caso, de utilizar el puñal (no importa que clase de puñal, *irgendeine Art von Dolch*) *contra nosotros*?- o bien contra sí misma: lo que en ciertos casos constituiría una venganza más refinada (la venganza china).” (69) La mujer, la amante, la mujer amante de Nietzsche se asemeja a veces a Penthesilea. (Con Shakespeare, Kleist aparece citado, en la *Voluntad de poder*, a propósito de la violencia que se inflige al lector y del “placer de la disimulación”. Kleist había escrito también una “Oración de Zoroastro”.) Sexo velado en transparencia, la punta dirigida contra sí misma, es también la Lucrecia dagada de Cranach. ¿Cómo puede la mujer, siendo la verdad, no creer en la verdad? O lo que es lo mismo ¿cómo ser la verdad y continuar creyendo en ella?

Obertura del *Más allá*: “Suponiendo que la verdad sea una mujer-, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres (*sich schlecht auf Weiber verstanden*)?, ¿de que la estremeceadora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos (*ungeschickte und unschickliche Mittel*) para conquistar los favores precisamente de una mujer (*Frauenzimmer*, término despectivo: una mujer fácil)?”.

VERDADES

Nietzsche en este instante hace girar la verdad de la mujer, la verdad de la verdad: “Lo cierto es que ella no se ha dejado conquistar: -y hoy toda especie de dogmática está ahí en pie, con una actitud de aflicción y desánimo. ¡Si es que en absoluto permanece en pie! “.

La mujer (la verdad) no se deja conquistar.

A decir verdad la mujer, la verdad no se deja conquistar.

Lo que a decir verdad no se deja conquistar es *-femenino*, lo que no hay que traducir apresuradamente por la feminidad, la feminidad de la mujer, la *sexualidad femenina* y otros fetiches esencialistas que son precisamente lo que se cree conquistar con la necedad del filósofo dogmático, del artista impotente o del seductor inexperto.

Este distanciamiento de la verdad que se sustrae a sí misma, que aparece entre comillas (maquinación, grito, vuelo y garras de una grulla), todo aquello que va a forzar en la escritura de Nietzsche la puesta entre comillas de la “verdad” -y por consiguiente, en rigor, de todo el resto-, todo aquello que va por lo tanto a *inscribir* la verdad- y por consiguiente, en rigor, inscribir en general, constituye, no digamos siquiera lo femenino, sino la “operación” femenina.

Ella (se) escribe.

En ella revierte el estilo.

Más aún: si el estilo era el hombre (como el pene sería, según Freud, “el prototipo normal del fetiche”) la escritura sería la mujer.

Todas estas armas pasan de mano en mano, de un contrario a otro, mientras el problema sigue siendo el mismo: ¿Qué hago yo aquí, en este momento?

¿No habría que conciliar estas proposiciones *aparentemente* feministas con el enorme corpus del encarnizado anti-feminismo de Nietzsche? La congruencia, palabra que opongo aquí por convencionalismo a coherencia, es con mucho enigmática, pero también rigurosamente necesaria. Esta sería, al menos, la tesis de la presente comunicación.

Verdad, la mujer es el escepticismo y el velado disimulo, esto es lo que sería lícito pensar. La □□□□□□ de la “verdad” tiene la edad de la mujer! “Sospecho que las mujeres viejas (*altgewordene Frauen*), hasta en los más recónditos repliegues de su corazón, son más escépticas que todos los hombres juntos: ellas creen en la superficialidad de la existencia como si fuera su esencia, y toda virtud, toda profundidad no es para ellas más que velamiento (*Verhüllung*) de esta “verdad”, el velamiento deseado de algo *puendum* - una cuestión de convencionalismo y de pudor y nada más!” (*La Gaya Ciencia* (64), *Escépticas*. Cf. también el final del *Prólogo* de *La Gaya Ciencia*.)

Aunque la “verdad” no fuera más que una superficie, sólo llegaría a ser verdad profunda, cruda, deseable, bajo el efecto de un velo: que la cubra. Verdad no suspendida por las comillas y que recubre la superficie de un movimiento de pudor.

Bastaría con suspender el velo o dejarlo caer de otra manera para que no hubiera más verdad, o únicamente la “verdad” - escrita así. El velo/cae.

¿Por qué entonces el pánico, el miedo, el “pudor”?

La distancia femenina abstrae de sí misma la verdad *suspendiendo* la relación a la castración. Suspender como podría tenderse o extenderse una tela, una relación, etc., que se deja al mismo tiempo -suspendida- en la indecisión. En el □□□□□.

Relación suspendida a la castración: pero no a la verdad de la castración, en la que la mujer no cree, ni a la verdad como castración, ni a la verdad-castración. La verdad-castración es precisamente el *problema* del hombre, la *problemática* masculina que nunca es lo bastante vieja, escéptica ni disimulada, y que en su credulidad, en su estupidez (siempre sexual y que ocasionalmente se presenta como experta maestría), se castra secretando el señuelo de la verdad-castración. (En este punto sería lícito quizá interrogar -desacoplar- el despliegue metafórico del velo; de la verdad que habla, de la castración y del falocentrismo en el discurso lacaniano por ejemplo.)

La “mujer” -la palabra hace época- tampoco cree en el reverso puro de la castración, en la anti-castración. Es demasiado astuta para eso y sabe -de ella, de su operación al menos, deberíamos aprender nosotros, pero ¿quiénes nosotros?- que semejante inversión la privaría de toda posibilidad de simulacro, la devolvería verdaderamente al mismo estado y la instalaría más firmemente que nunca en la vieja máquina, en el falocentrismo asistido de su compadre, imagen inversa de las pupilas, alumno alborotador, es decir, discípulo disciplinado del maestro.

Así, pues, la “mujer” necesita del efecto de la castración, sin el cual no sabría seducir ni suscitar el deseo -pero evidentemente no cree en ello. “Mujer” es lo que no cree pero aparenta creer en el marco de un nuevo concepto o de una nueva estructura que persigue la risa. Del hombre - sabe, con un saber al que ninguna filosofía dogmática o crédula podría compararse, que la castración *no tiene lugar*.

Fórmula que habría que substituir con suma cautela. Indica, en principio, que el lugar de la castración no es determinable, marca indecidible o no-marca, discreto margen de consecuencias incalculables, una de las cuales he tratado de consignar en otro lugar¹, revirtiendo a la equivalencia estricta de la afirmación y de la negación de la castración, de la castración y de la anti-castración, de la asunción y de la denegación. A desarrollar más adelante bajo el título de *l' argument de la gaine*² renovado a partir del texto de Freud sobre el feticchismo.

¹ *La Dissémination* (Le Seuil, 1972), p. 47 etpassim.

² Cf. *Glas* (Galilée 1974), p. 234 sg., p. 252 sg.

ADORNOS

Si - hubiera tenido lugar, la castración habría sido esa sintáxis de lo indecible garantizando, anulándolos y asimilándolos todos los discursos en *pro y contra*. Es el golpe en falso que no se intenta nunca por otra parte sin interés. De ahí el extremo "*Skepsis des Weibes*".

Desde el momento en que desgarrar el velo de pudor o de verdad en el que se la ha querido envolver, manteniéndola "en la mayor ignorancia posible *in eroticis*", su escepticismo no tiene límite. Lease *Von der weiblichen Keuschheit (De la castidad femenina, La Gaya Ciencia)*: en la "contradicción entre el amor y el pudor", en "la cohabitación de Dios y de la Bestia", entre "el enigma de la solución" y "la solución del enigma" viene "a anclarse la extrema filosofía y el extremo escepticismo de la mujer". En ese vacío es donde ella echa su ancla (*die letzte Philosophie und Skepsis des Weibes an diesem Punkt ihre Anker wirft*).

La "mujer" se interesa tan poco en la verdad, cree tan poco en ella, que su propia verdad ni siquiera la concierne.

Es el "hombre" el que cree que su discurso sobre la mujer o sobre la verdad *concierna* - tal es la cuestión topográfica que apuntaba, y evitaba también como siempre, cuando más arriba me refería al contorno indecible de la castración - a la mujer. La circunscribe.

Es el "hombre" el que cree en la verdad de la mujer, en la mujer-verdad.

Y en verdad las mujeres feministas contra las que Nietzsche multiplica los sarcasmos, son los hombres.

El feminismo es la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, reivindicando la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, con toda la ilusión viril, el efecto de castración que conllevan.

El feminismo quiere la castración también de la mujer. Pierde el estilo

Nietzsche denuncia precisamente en el feminismo la falta de estilo: "¿No es de pésimo gusto que la mujer se disponga así a volverse científica (*wissenschaftlich*)? Hasta ahora, por fortuna, el aclarar las cosas (*Aufklären*) era asunto de hombres, don de hombres (*Männer-Sache, Männer-Gabe*) -con ello éstos permanecían 'por debajo de sí mismos' (*Jenseits*, 232, cf. también 233)

Verdad es que en otro lugar (206) - aunque esto no es en absoluto contradictorio -, el hombre de ciencia medio, aquel que no crea, que no da a luz, aquel que se contenta en suma con tener la ciencia en la boca, cuyo "ojo es como un lago liso y disgustado" pero que puede convertirse en "ojo de lince para ver cuanto de bajo hay en las naturalezas a cuyas alturas él no puede ascender", este hombre de ciencia estéril es comparado a una solterona.

Nietzsche es el pensador del embarazo. Esto puede verificarse en cualquier parte. Lo ensalza no menos en el hombre que en la mujer. Y teniendo en cuenta que lloraba con facilidad y hablaba de su pensamiento como una mujer encinta lo haría de su hijo, a menudo lo imagino vertiendo lágrimas sobre su vientre³.

"...con ello éstos permanecían por debajo de sí mismos; y, en última instancia, con respecto a todo lo que las mujeres escriban sobre la "mujer" es lícito reservarse una gran desconfianza acerca de si la mujer *quiere* [Nietzsche subraya] propiamente (*eigentlich*) aclaración (*Aufklärung*) sobre sí misma - y *puede* quererla (*will und wollen kann*)... si con esto la mujer no busca un nuevo *adorno* para sí (*einen neuen Putz für sich*) - yo pienso, en efecto, que el adornarse (*Sich-Putzen*) forma parte de lo eternamente femenino-, bien, entonces lo que quiere es despertar miedo de ella: -con esto quizá quiera dominio (*Herrschaft*). Pero no *quiere* la verdad (*Aber es will nicht Wahrheit*): ¡qué le importa la verdad a la mujer! Desde el comienzo nada resulta más extraño, repugnante, hostil en la mujer que la verdad, - su gran arte es la mentira, su máxima preocupación son la apariencia (*Schein*) y la belleza". (232)

LA SIMULACIÓN

Todo el proceso de la operación femenina está comprendido en esta aparente contradicción.

La mujer es contradictoriamente dos veces el modelo, se le alaba y condena al mismo tiempo. Como hace la escritora de forma sistemática y no azarosa, la mujer acomoda el argumento del fiscal a la *lógica del carbonero*. Modelo de la verdad, goza de un poder de seducción que subyuga al dogmatismo, extravía y espolea a los hombres, los crédulos, los filósofos. Pero en cuanto que no cree en la verdad, a pesar de ser esta verdad que no le interesa la que la hace interesante, se convierte en el modelo, buen modelo esta vez o mejor aún mal modelo en tanto que buen modelo: representa la disimulación, el adorno, la mentira, el arte, la filosofía artista. Es, en definitiva un poder de afirmación. Si se le llegara a condenar sería en la medida en que negara este poder afirmativo desde el punto de vista del hombre y mintiera creyendo todavía en la verdad, reflejando especularmente el dogmatismo pueril que provoca.

Mediante el elogio de la simulación, del "placer de simular" (*die Lust an der Verstellung*), del histrionismo, del "peligroso concepto de artista", la *Gaya Ciencia* incluye entre los artistas, que siempre son expertos en simulación, a los

³ "Las madres. Los animales consideran de modo distinto a las hembras que los hombres: para ellos la hembra es como la naturaleza productiva (*als das produktive Wesen*). No hay en ellos amor paternal, sino algo así como el amor que se tendría por los hijos de una amante y la manera en que uno se acostumbra a ellos. Las hembras encuentran en sus crías la satisfacción de su necesidad de dominio (*Herrschaft*), una propiedad (*Eigentum*), una ocupación, algo que les es perfectamente comprensible y con lo que pueden entretenerse: todo esto constituye el amor maternal - comparable al amor del artista por su obra. El embarazo torna a las mujeres más dulces, más pacientes, más temerosas, las dispone más que cualquier otra cosa a la sumisión; y de igual manera el embarazo espiritual desarrolla el carácter de los contemplativos, emparentado al carácter femenino - son las madres masculinas. - Entre los animales, el sexo masculino es el bello sexo." (*La Gaya Ciencia*, 72)

La imagen de la madre determina, por lo tanto, los rasgos de la mujer. Se asignan, se predestinan desde el seno: "Legado maternal (*Von der Mutter her*). Todo hombre tiene una imagen de la mujer que le viene de su madre: ella es la que le determina bien a respetar a las mujeres en general bien a despreciarlas o bien a no sentir por ellas más que indiferencia". (*Humano, demasiado humano*, 380).

Judíos y a las mujeres. La asociación del judío y de la mujer probablemente no es insignificante. Nietzsche los trata a menudo paralelamente, y esto nos remitirá una vez más al motivo de la castración y del simulacro, incluso del simulacro de castración del que la circuncisión sería la marca, el nombre de la marca. Final del fragmento sobre “el instinto histriónico” (361): “... ¿qué buen actor no es hoy judío? -El judío, lo mismo como literato, en tanto dominador efectivo de la prensa europea ejerce este poder que le es propio en virtud de sus dotes de comediante- representa, en efecto, el papel de “competente”, de “especialista”. -Por último *las mujeres*: piensese en toda la historia de las mujeres- [muy pronto leeremos esta historia, que es la historia alternada del histrionismo y del histerismo, como una página en la historia de la verdad] ¿no deben ser ante todo y por encima de todo - comediantes? Escúchese a los médicos que han hipnotizado a mujeres (*Frauenzimmer*): para terminar diciendo que las aman - ¡que se han dejado hipnotizar por ellas! ¿Qué es lo que ocurre siempre? Que son ellas las que “se dan por”, incluso cuando - se dan... [*Dass sie “sich geben”, selbst noch, wenn sie - sich geben...* Una vez más estudiar el juego de los guiones y no únicamente el de las comillas] . Das Weib ist so artistisch, la mujer es tan artista...”⁴

Para afinar la categoría debemos recordar a propósito de este equívoco elogio tan próximo a la requisitoria, que el concepto de artista se divide siempre.

Por una parte está el artista histrión, la disimulación afirmativa. Por otra el artista histérico, la disimulación reactiva privativa del “artista moderno”. Precisamente a este último Nietzsche lo compara a “nuestras pequeñas histéricas” y a las “mujercitas histéricas”. Parodiando a Aristóteles también Nietzsche ridiculiza a las mujercitas (*La Gaya Ciencia*, 75, *El tercer sexo*. “¡Y nuestros artistas están demasiado emparentados con las mujercitas histéricas! Pero esto no dice nada en contra del ‘artista’ sino de ‘los tiempos que corren’.” (Fragmento citado por Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*).

De momento me detengo en el juego sobre “dar”, “darse” y “darse por”. Más adelante veremos sus resultados.

Las cuestiones del arte, del estilo, de la verdad, no pueden disociarse, como hemos visto, de la cuestión de la mujer. De modo que la simple formación de esta problemática común deja en suspenso la cuestión de “qué es la mujer”. En adelante no podrá ya buscarse la mujer, la feminidad de la mujer o la sexualidad femenina. Al menos no podrán encontrarse mediante una modalidad conocida del concepto o del saber, incluso en el caso en que no se pueda dejar de buscarlas.

“HISTORIA DE UN ERROR”

Quisiera anunciar ahora que la cuestión del estilo, en su recorrido por el cuerpo de la mujer, el velo de la verdad y el simulacro de la castración, puede y debe confrontarse con la gran cuestión de la interpretación del texto de Nietzsche, de la interpretación de la interpretación, de la interpretación en una palabra, para resolverla o para desconceptuarla en su enunciado.

Si quiere medirse el alcance de esta cuestión, ¿cómo ahorrarse la lectura heideggeriana de Nietzsche, reconocida por fin, a pesar de los esfuerzos que se han hecho en Francia, por determinados motivos, para ocultarla, evitar o retardarla prueba?

A menudo he pronunciado la palabra castración sin apoyarla hasta ahora, al menos en apariencia, en ningún texto de Nietzsche. Ahora volveré a hacerlo.

A riesgo de sorprender retomo el tema a partir de cierto pasaje heideggeriano, con sus exuberancias y sus lagunas, sus salientes y sus entrantes. El gran libro de Heidegger es mucho menos sencillo en su tesis de lo que generalmente se tiene tendencia a decir. Como sabemos se abre sobre el problema de la voluntad de poder en tanto que arte y la cuestión del “gran estilo”.

A título de connotación o de acompañamiento, traigo a colación tres advertencias de Heidegger. Me parecen urgentes y no creo que hayan perdido nada de su valor.

1. Advertencia contra el confucionismo estetizante, ciego al arte tanto como a la filosofía, y que quisiera que sacáramos la conclusión de tales proposiciones nietzscheanas apresuradamente descifradas, que abierta en lo sucesivo la era del filósofo-artista, el rigor del concepto podría mostrarse menos intratable, y que iba a poder decirse cualquier cosa y militar por la no-pertenencia, lo que siempre viene a reafirmar y confirmar, fuera ya de alcance, el orden al que creía oponerse; por ejemplo la filosofía, pero también el poder, las fuerzas dominantes, sus leyes, su policía - a las que hay que guardarse muy mucho de decir la verdad.

2. Advertencia contra la confusión entre el “gran estilo” y el estilo “heroico-fanfarrón” (*heroisch-prahlerischen*) que es por otra parte, en su exuberancia pseudotransgresiva, el propio de la clase “cultivada”, dice Nietzsche, que entiende siempre con esta palabra la clase inculta de los filisteos wagnerianos, “necesidad de pequeños burgueses, comenta Heidegger, en vena de salvajismo”.

3. Necesidad de leer a Nietzsche interrogando constantemente la historia de Occidente, en cuyo defecto, sobre todo cuando se pretende acabar con las ilusiones seculares, no se hace más que rumiar ideas heredadas, “sin apelación”, “bajo el peso de la sentencia de la historia” (t. I, p. 117-184).

De ese mismo capítulo retengo ahora tres proposiciones que no detendrán el movimiento del análisis heideggeriano que hemos iniciado.

1. La vieja estética habrá sido siempre, según Nietzsche, una estética de consumidores: pasivos y receptivos. Habría, por lo tanto, que sustituirla por una estética de productores (*erzeugenden, zeugenden, schaffenden*). Así pues, a una estética femenina deberá suceder una estética masculina. Como atestigua, entre tantos otros textos, el fragmento 72 de *La Gaya Ciencia*, la producción es masculina tanto a los ojos de Nietzsche como de toda la tradición y una madre

⁴ Sobre la máscara de la mujer como deseo del hombre, ver el fragmento 405.

productora es una madre masculina. Heidegger cita este otro fragmento: “Nuestra estética era femenina (*eine Weibsaesthetik*) en el sentido en que sólo las naturalezas receptoras (*die Emphänlichen*) al arte han formulado su experiencia [del] ‘¿qué es lo bello?’. En toda la filosofía hasta nuestros días el artista brilla por su ausencia (*fehlt der Künstler*).” (Frr. 811 trad. fr. p. 70.)

Dicho de otro modo, o mejor dicho traducido (Heidegger no lo dice), hasta hoy frente al arte, el filósofo del arte que está precisamente siempre *frente al arte*, pero sin llegar a tocarlo nunca, que en ciertos casos se imagina artista y autor de obras cuando en realidad no hace más que parafrasear el arte, ese filósofo, es mujer: mujer estéril, por supuesto, y no “*männliche Mutter*”. Frente al arte, el filósofo dogmático torpe cortesano, es como el sabio de segundo orden, el impotente, una especie de solterona.

Nietzsche se sirve aquí del viejo filosofema denominado *producción*, con sus connotaciones más o menos imperceptibles e ingenuamente implícitas de creatividad, actividad, formación y puesta al día, en una palabra, presentación, acto de presencia manifiesta. Inscribe este concepto teñido de metafísica en la equivalencia tradicionalmente supuesta, de Aristóteles a Kant, e incluso a Hegel (en su conocido análisis de la pasividad del goce clitoridiano), entre la productividad activa o informativa por una parte y la virilidad por otra, entre la pasividad improductiva y material por una parte y la femineidad por otra. Lo que aparentemente contradice otras proposiciones sobre la mujer. Volveremos sobre ello.

2. El pensamiento de Nietzsche sobre el arte sería, siguiendo a Heidegger, “metafísico en su intención más íntima” pues el arte es para él “la manera esencial en que el ser ahí se crea en tanto que ser ahí” (trad. fr. p. 122).

3. Nietzsche parece proceder lo más a menudo, en lo que se refiere a la metafísica al platonismo, la relación platónica, a una simple “inversión (*Umdrehung*) que consistiría en dar la vuelta a las proposiciones platónicas es decir ponerlas al revés”. (trad. fr. p. 182).

Heidegger no se limita, como suele decirse, a este esquema. Tampoco es que lo abandone pura y simplemente. Tanto en él como en Nietzsche, el trabajo de lectura y de escritura no es homogéneo y no salta sin una estrategia previa del pro al contra. Y aunque Nietzsche parece practicar a menudo el *Umdrehung*, es obvio, observa Heidegger, que “busca otra cosa” (*etwas anderes sucht*) (trad. fr. p. 182).

Para anunciar ese otro que ya no forma pareja en una oposición de inversión, Heidegger se remite a ese relato, en lo sucesivo célebre, de una fabulación única, la *Historia de un error*, en el *Crepúsculo de los ídolos* (1888): *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*.

No voy a retomar el comentario de Heidegger, ni tampoco todos aquellos que, en Francia, nos han esclarecido este texto. Insistiré únicamente en uno o dos matices que no han sido, que yo sepa, explicados, en particular por Heidegger, y que se refieren precisamente a la mujer.

Heidegger plantea la mayor distorsión en cuanto a la problemática de la *Umdrehung*: la oposición que se prestaba a la inversión es suprimida: “¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!” dice el relato (*mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*) No sólo se ha invertido la jerarquía de los dos mundos, del sensible y del inteligible, sino que se afirma además una nueva jerarquía y una nueva posición de valor. La novedad no consiste en renovar el contenido de la jerarquía o la substancia de los valores, sino en transformar el valor mismo de jerarquía. “Una nueva jerarquía (*Rangordnung*) y una nueva posición de valor (*Wertsetzung*), esto quiere decir: transformar el *esquema* jerárquico (*das Ordnungs-Schema verwandeln*).” No suprimir toda jerarquía, la anarquía consolidada siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no cambiar ni invertir los términos de una jerarquía dada; sino transformar la estructura misma de lo jerárquico.

Heidegger sigue la operación de Nietzsche, en lo que puede tener de excesiva, por lo que concierne a la metafísica y al platonismo.

Pero, ¿no habría que preguntarse, al menos aquí, mediante una cuestión dependiente todavía de la hermenéutica y por lo tanto de la clase de filosofía que semejante operación debería sin embargo eludir, si Nietzsche ha *conseguido* lo que seguramente era su propósito, y “hasta qué punto” ha superado efectivamente el platonismo? Heidegger llama a esto una “pregunta crítica” (*Fragen der Kritik*) que debe dejarse guiar por el “re-pensamiento de la voluntad pensante más íntima de Nietzsche”, de su intención más profunda (*wenn wir Nietzsches innerstem denkerischen Willen nachgedacht haben*).

FEMINA VITA

Más tarde, terminando el rodeo que hemos iniciado, habrá que atravesar el horizonte de esta pregunta heideggeriana en el preciso instante en que orienta la lectura más exigente.

Lo que sin duda sólo podrá hacerse con la ayuda de algún práctico estilete. Práctica estilizada, pero ¿de qué clase?

Sólo gracias a la fabulación conjunta de la mujer y la verdad puede escribirse esto. Entre mujeres. A despecho de la profundidad que el pudor significa.

Algunos aforismos antes de entrar en la historia de la verdad, que preceden, en *el Crepusculo*, de algunas páginas:

“Sentencias y flechas (Sprüche und Pfeile).

16. Unter Frauen. “Die Wahrheit? O Sie kennen die Wahrheit nicht! Ist sie nicht ein Attentat auf alle unsere pudeurs?” “¿La verdad? ¡Oh, usted no conoce la verdad! ¿No es ella un atentado a todos nuestros pudeurs (pudores)?”

27. “Man hält das Weib für tief - warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach.” “Se considera profunda a la mujer - ¿por qué? porque en ella jamás se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera superficial.”

29. “Wie viel hatte ehemals das Gewissen zu beissen! welche guten Zähne hatte es! - Und heute? woran fehlt es?” - Frage Bines Zahnarztes.” “ ¡Cuán to tenía la conciencia en otro tiempo!, ¡qué buenos dientes tenía! Y hoy? ¿,qué es lo que falta? -Pregunta de dentista.”

La *Historia de un error*. En cada una de las seis secuencias, de las seis épocas, exceptuando la tercera, aparecen subrayadas algunas palabras. En la segunda época, las únicas palabras subrayadas por Nietzsche son *sie wird Weib*, ella [la idea] *se convierte en mujer*.

Heidegger cita esta secuencia, respeta el subrayado, pero su comentario, como ocurre siempre, evita a la mujer. Todos los elementos del texto son analizados sin excepción salvo el convertirse en mujer de la idea (*sie wird Weib*), que se encuentra así desamparado, un poco como se saltaría una imagen sensible en un libro de filosofía, o también como se arrancarían una página ilustrada o una representación alegórica en un libro serio.

Lo que permite ver sin leer, o leer sin ver.

Observando más de cerca el “*sie wird Weib*”, no vamos precisamente al encuentro de Heidegger, es decir, por el camino que abre su gesto. No vamos a hacer lo contrario de lo que él hace, lo que vendría a ser, una vez más, lo mismo. No vamos a coger una flor mitológica, esta vez para estudiarla aparte, recogerla en lugar de dejarla caer.

Tratemos más bien de descifrar esa inscripción de la mujer: su necesidad no es ni la de una ilustración metafórica o alegórica sin concepto ni la de un concepto puro sin esquema fantástico.

El contexto lo indica claramente, lo que se convierte en mujer es la idea. El devenir-mujer es un “proceso de la idea” (*Fortschritt der Idee*).

La idea es una forma de la representación de sí misma de la verdad. Por lo tanto la verdad no ha sido siempre mujer. Ni la mujer verdad. Una y otra tienen una historia, forman una historia - la historia misma quizá, si el valor estricto de historia estuviera siempre presente como tal en el movimiento de la verdad - que la filosofía no puede por sí sola descifrar, a pesar de estar ella misma comprendida.

Antes de este progreso en la historia del mundo-verdadero, la idea era platónica. Y el *Umschreibung* la transcripción, la perifrasis o a paráfrasis del enunciado platónico de la verdad en aquel momento inaugural de la idea, era “*Ich, Plato bin die Wahrheit*” “Yo, Platón, soy la verdad”.

El segundo tiempo, el del devenir-mujer de la idea como presencia o puesta en escena de la verdad es aquel momento en el que Platón ya no puede decir “yo soy la verdad”, en el que el filósofo deja de ser la verdad, se separa de ella como de sí mismo sólo la sigue de lejos, se exila o deja a la idea exilarse.

Entonces comienza la historia, comienzan las historias. Entonces la distancia - la mujer- destierra la verdad - el filósofo, produce la idea. Que se aleja, deviene trascendente, inaccesible seductora, reanuda y señala el camino a distancia, *in die Ferne*. Sus velos flotan en la lejanía, comienza el sueño de muerte eso es la mujer.

“El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (‘al pecador que hace penitencia’).”

“Progreso de la idea: se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, *-se convierte en mujer...*”

Todos los atributos, todas las cualidades, toda la fascinación que Nietzsche había reconocido a la mujer, la seductora distancia, la atrayente inaccesibilidad, la promesa infinitamente velada, la transcendencia que suscita el deseo, el *Entfernung*, pertenecen, de hecho, a la historia de la verdad como historia de un error.

Y como en aposición, como ara explicitar analizar el “se convierte en mujer”, Nietzsche añade “*sie wird christlich* ...” y cierra el paréntesis.

En el espacio de ese paréntesis puede intentarse guiar esta fabulación hacia el motivo de la castración en el texto nietzscheano, es decir, hacia el enigma de una no-presencia de la verdad. Voy a tratar de demostrar que lo que se expone en letras rojas en el “*se convierte en mujer*, se hace cristiana...”, es un “ella (se) castra”, castra porque está castrada, juega su castración en el espacio de un paréntesis, finge la castración - sufrida e infligida - para dominar al señor de lejos, para producir el deseo y al mismo tiempo, lo que viene a ser “lo mismo”, matarlo.

Fase y perifrasis necesaria en la historia de la mujer-verdad, de la mujer como verdad, de la verificación y de la feminización.

Volvamos la página. Pasemos, en el *Crepúsculo de los ídolos*, a la página que sigue a la *Historia de un error*. Se abre entonces *Moral als Widernatur, la moral como contranaturalidad*. El cristianismo se interpreta aquí como *castradismo* (*Kastratismus*). La extracción de un diente, la extirpación de un ojo, dice Nietzsche, son operaciones cristianas. Son las violencias de la idea cristiana, de la idea que se convierte en mujer. “Todos los viejos monstruos de la moral coinciden unánimemente en que *il faut tuer les passions* (es preciso matar las pasiones). La fórmula más famosa de esto se halla en el Nuevo Testamento, en aquel *Sermón de la Montaña* en el que, dicho sea de paso, las cosas no son consideradas en modo alguno *desde lo alto*. En él se dice, por ejemplo, aplicándolo prácticamente a la sexualidad, ‘si tu ojo te escandaliza, arráncalo’: por fortuna ningún cristiano actúa de acuerdo con ese precepto. *Aniquilar* las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que *extraen* (*ausreissen*, subrayado) los dientes para que no sigan doliendo”.

A la extirpación o a la castración cristiana, al menos a la de la “Iglesia primitiva” (aunque todavía no hemos salido de la Iglesia), Nietzsche opone la espiritualización de la pasión (*Vergeistigung der Passion*). Parece dejar implícito así que ninguna castración actúa en una tal espiritualización, cosa que no se da por supuesto. Dejo este problema abierto.

Así pues, la Iglesia, la primitiva, verdad de la mujer-idea, procede por ablación, extirpación, escisión. “La Iglesia combate la pasión con la extirpación en todos los sentidos de la palabra (*Ausschneidung*, el corte, la castración): su medicina, su ‘cura’ es el *castradismo*. No pregunta jamás: ‘¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?’ - en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (*Ausrottung*) de la sensualidad, del orgullo, del

ansia de dominio (*Herrschaft*), del ansia de posesión (*Habsucht*), del ansia de venganza (*Rachsucht*). - Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida* (*lebensfeindlich*).”

Hostil, por lo tanto, a la mujer que es la vida (*femina vita*): la castración es una operación de la mujer contra la mujer, no menos que de cada sexo contra sí mismo y contra el otro⁵.

“Ese mismo medio, la castración, el exterminio, es elegido instintivamente, en la lucha con un apetito, por quienes son demasiado débiles, por quienes están demasiado degenerados para poder imponerse moderación en el apetito... Echese una ojeada a la historia entera de los sacerdotes y filósofos, incluida la de los artistas: las cosas más venenosas contra los sentidos **no** han sido dichas por los impotentes, **tampoco** por los ascetas, sino por los ascetas imposibles, por aquellos que abrían tenido necesidad de ser ascetas...” [...] “La espiritualización de la sensualidad se llama **amor**: ella es un gran triunfo sobre el cristianismo. Otro triunfo es nuestra espiritualización de la **enemistad**. Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos: dicho con brevedad, en obrar y sacar conclusiones al revés (*umgekehrt*) de como la gente obraba y sacaba conclusiones en otro tiempo. La Iglesia ha querido siempre la aniquilación de sus enemigos: nosotros, nosotros los inmoralistas y anticristianos, vemos nuestra ventaja en que la Iglesia subsista... El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal...”

POSICIONES

La heterogeneidad del texto lo manifiesta bien. Nietzsche no se hacía la ilusión, la analizaba por el contrario, de saber qué era de los efectos llamados mujer, verdad, castración, o de los efectos ontológicos de presencia y ausencia. Se cuidó mucho de la precipitada negación que consistiría en espetar un discurso fácil contra la castración y su sistema.

Sin parodia discreta, sin estrategia de escritura, sin diferencia o espaciamento, sin el estilo, el gran estilo la inversión en la ruidosa declaración de la antítesis, viene a ser la misma cosa.

De ahí la heterogeneidad del texto.

Renunciando aquí a tratar el ingente número de proposiciones sobre la mujer, intentaré formalizar la regla reuniéndolas en un número finito de proposiciones matrices tipificadas. Después, señalaré el límite esencial de tal codificación y el problema de lectura que determina.

Tres tipos de enunciado, y por lo tanto tres proposiciones fundamentales, que son también tres posiciones de valor promovidas desde tres lugares diferentes. Estas posiciones de valor, después de determinado trabajo que no puedo más que insinuar aquí, quizá podrían tomar también el sentido que el psicoanálisis (por ejemplo) da a la palabra “*posición*”.

1. La mujer es condenada, humillada, despreciada como figura o potencia de mentira. La categoría de la acusación se produce entonces en nombre de la verdad, de la metafísica dogmática, del hombre crédulo que presenta la verdad y el falo como atributos propios. Los textos -falocéntricos- escritos desde esta instancia reactiva son muy numerosos.

2. La mujer es condenada, despreciada como figura o potencia de verdad, como ser filosófico y cristiano, ya sea que se identifique con la verdad, ya que, a distancia de la verdad, la represente todavía como un fetiche en su provecho, sin creer en ella, pero permaneciendo, por astucia e infantilismo (la astucia siempre está contagiada de infantilismo), en el sistema y en la economía de la verdad, en el espacio falocéntrico.

El proceso es visto ahora desde la perspectiva del artista travestido. Pero éste cree todavía en la castración de la mujer y se conforma con la inversión de la instancia reactiva y negativa. Hasta aquí la mujer es dos veces la castración: verdad y no-verdad.

3. La mujer es reconocida, más allá de esta doble negación, afirmada como potencia afirmativa, disimuladora, artista, dionisíaca. No es que sea afirmada por el hombre, sino que se afirma ella misma, en ella misma y en el hombre.

En el sentido que decía antes, la castración no tiene lugar. El anti-feminismo es a su vez invertido. Condenaba a la mujer sólo en la medida en que se encontraba y respondía al hombre desde las dos posiciones reactivas.

Para que estos tres tipos de enunciado formen un código exhaustivo, para intentar reconstruir su unidad sistemática, será necesario que la paródica heterogeneidad del estilo, de los estilos, sea gobernable y reductible al contenido de una tesis. Será necesario también, aunque estas dos condiciones son indisolubles, que cada valor implicado en los tres esquemas sea *decidible* en una pareja de oposiciones, como si hubiera un contrario para cada término: por ejemplo, para la mujer, la verdad y la castración.

Ahora bien, la gráfica del himen o del *pharmakon* que inscribe en ella, sin reducirlo, el efecto de castración y que se encuentra por doquier, en particular en el texto de Nietzsche, limita irremediabilmente la pertinencia de estas cuestiones hermenéuticas o sistemáticas. Sustrae siempre un margen al control del sentido o del código.

⁵ Desde el momento en que se determina la diferencia sexual como oposición, cada término invierte su imagen en el otro. Proposición en la que las dos *x* serían a la vez sujetos y predicados y la cópula un espejo. Tal es el mecanismo de la contradicción. Si Nietzsche sigue la tradición inscribiendo al hombre en el sistema de la actividad (con todos los valores que se le asocian), y a la mujer en el sistema de la pasividad, le sucede a menudo que invierte el sentido de la pareja, o mejor dicho que explicita el mecanismo de la inversión. *Humano, demasiado humano* (411) atribuye el entendimiento y el dominio a la mujer, la sensibilidad y la pasión al hombre, cuya inteligencia tiene “en sí algo de pasivo” (*etwas Passives*). Siendo el deseo pasional narcisista, la pasividad se ama como pasividad en el otro, la proyecta como “ideal”, determina la compañera que de rebote ama su propia actividad y renuncia, activamente, a producir el modelo y tomar el otro. La oposición activo/pasivo especula su obliteración homosexual al infinito, se releva en la estructura de la idealización o de la máquina deseante.

“Las mujeres se admiran a menudo interiormente de la gran veneración que los hombres tienen por su sensibilidad. Sobre todo cuando, en la elección de un conjunto, los hombres buscan ante todo un ser dotado de profundidad y de alma y las mujeres un ser brillante, dotado de presencia y de sagacidad de espíritu, se ve claramente que, en el fondo, el hombre busca al hombre ideal, y la mujer, la mujer ideal, es decir que ninguno busca su complemento (*Ergänzung*), sino el perfeccionamiento (*Vollendung*) de sus propias cualidades.”

No es que se imponga tomar pasivamente partido por lo heterogéneo o lo paródico (esto sería, una vez más, reducirlos). Ni concluir (porque el sentido maestro, el sentido único y fuera de injerto es imperceptible), a la maestría infinita de Nietzsche, a su poder inconquistable, a su impecable manipulación del cepo, a una especie de cálculo infinito, cuasi el del Dios de Leibniz, pero cálculo infinito de lo indecible esta vez, para desarmar la presa hermenéutica. Esto sería caer en la trampa infaliblemente por tratar de evitarla infaliblemente. Esto sería hacer de la parodia o del simulacro un instrumento de gobierno al servicio de la verdad o de la castración, reconstituir la religión, el culto a Nietzsche por ejemplo, en beneficio propio, prelado del intérprete en parodias, interpelado.

No, la parodia supone siempre en parte un infantilismo adosado a un inconsciente y el vértigo de un no-gobierno, una pérdida de conocimiento. La parodia absolutamente calculada sería una confesión o una tabla de la ley.

Hay que admitir torpemente que si no se pueden asimilar -entre ellos en primer lugar- los aforismos sobre la mujer y el resto, es también porque Nietzsche no lo veía muy claro a primera vista, y que semejante ceguera regular, rítmica, que no cesará nunca, tiene lugar en el texto. Nietzsche se encuentra un poco perdido. Siempre *hay* pérdida, puede afirmarse, desde el momento en que *hay* hymen.

En la tela del texto, Nietzsche se encuentra un poco perdido, como una araña desigual a lo que se produce a través de ella, y digo bien como una araña o como varias arañas, la de Nietzsche, la de Lautréamont, la de Mallarmé, las de Freud y de Abraham.

El era, él temía cual mujer castrada.

El era, él temía cual mujer castradora.

El era, él amaba cual mujer afirmativa.

Todo a la vez, simultánea o sucesivamente, según las zonas de su cuerpo y las posiciones de su historia.

¡En él, y fuera de él, estaban implicadas tantas mujeres

Como en Basilea durante el concilio.

LA MIRADA DE EDIPO

No hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí, eso dice al menos la tipología tan variada, la multitud de madres hijas, hermanas, solteras, esposas gobernantas prostitutas.. vírgenes, abuelas, niñas pequeñas Y grandes de su obra.

Por la misma razón, tampoco hay una verdad de Nietzsche o del texto de Nietzsche.

Cuando leemos en *Jenseits* “estas son *mis* verdades”, subrayando “*meine Wahrheiten sind*”, es precisamente en un párrafo sobre las mujeres. Mis verdades, esto implica sin duda que no se trata de *verdades*, ya que estas son múltiples, variopintas, contradictorias. No hay, por consiguiente, una verdad en sí, sino que por añadidura, e incluso para mí, la verdad es plural.

Ahora bien, este pasaje se encuentra entre el famoso párrafo sobre “*der schreckliche Grundtext homo natura*”, donde apela a los impertérritos ojos de Edipo (*unerschrocknen OEdipus-Augen*) contra los reclamos de los viejos capapájeros metafísicos (*die Lockweisen alter metaphysischer Vogelfänger*), Edipo desengañado que no niega menos que asume la cegadora carga, y la requisitoria contra el feminismo, el “eterno femenino”, la “mujer en sí”. Madame Roland, Madame de Staël, Monsieur George Sand, su “mal gusto”; al “¡mulier taceat in ecclesia!” de la Iglesia, al “¡mulier taceat in politicis!” de Napoleón, Nietzsche añade, como “auténtico amigo de la mujer”, “¡mulier taceat de muliere!”⁶.

No hay, por lo tanto, verdad en sí de la diferencia sexual en sí, del hombre o de la mujer en sí; por el contrario toda la ontología presupone, recela esta indecibilidad de la que es efecto de reconocimiento, de apropiación, de identificación, de verificación y de identidad.

Aquí, más allá de la mitología de la signatura, de la teología del autor, el deseo biográfico se inscribe en el texto, deja en él una marca irreductible, pero también irreductiblemente plural. La “roca granítica del *fatum* espiritual” de cada cual imprime y recibe las marcas, en forma de materia.

La erección decae.

El texto biográfico se fija, se estabiliza durante un tiempo incierto y constituye en lo sucesivo la estela inamovible, con todos los riesgos de esa “*monumentale Historie*” que *los Unzeitgemässe* habían reconocido desde hacía tiempo.

Esa roca granítica es un sistema de “decisiones y respuestas predeterminadas a preguntas predeterminadas y elegidas. En todo problema radical habla un inmodificable ‘*das bin ich*’, (‘esto soy yo’); acerca del varón y de la mujer, por ejemplo, un pensador no puede aprender nada nuevo (*umlernen*), sino sólo aprender hasta el final (*auslernen*), sólo descubrir hasta el final lo que acerca de esto ‘está fijo’... Teniendo en cuenta estas abundantes delicadezas que acabo de tener conmigo mismo [acaba de definir el *fatum* espiritual como nuestra estupidez] acaso me estará permitido enunciar algunas verdades acerca de la ‘mujer en sí’: suponiendo que se sepa de antemano, a partir de ahora, hasta qué punto son cabalmente nada más que - mis *verdades*” (231).

Y en *Ecce homo* (*Por qué escribo tan buenos libros*) hay dos párrafos seguidos (IV y V) en los que Nietzsche sostiene, sucesivamente, que hay en él “muchas posibilidades de estilo”, o que no hay “estilo en sí”, ya que él “conoce a las mujercitas” (*Weiblein*). “Esto forma parte de mi dote dionisiaca. ¿Quién sabe? Tal vez sea yo el primer psicólogo de lo eterno femenino. Todas ellas me aman - una vieja historia: descontando las mujercitas *lisiadas* (*verunglückten Weiblein*), las ‘emancipadas’, a quien les falta la tela para tener hijos -. Por fortuna, yo no tengo ningún deseo de dejarme desgarrar: la mujer perfecta desgarrar cuando ama...”

⁶ *Jenseits*... 232. Cf. también 230 a 239. Lo que no contradice, sino más bien confirma, tal enunciado: “*La mujer perfecta* . - La mujer perfecta (*das vollkommene Weib*) es un tipo de humanidad superior al hombre perfecto; es también algo más raro. - La historia natural de los animales ofrece un medio para hacer esta proposición verosímil.” (*Humano, demasiado humano*, 377.)

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

El espolón estilizado atraviesa el velo, no lo desgarrá únicamente para ver o producir la cosa misma, sino que deshace la oposición a sí, la oposición plegada sobre sí de lo velado/desvelado, la verdad como producción, desvelamiento/disimulación del producto en presencia. Ni retira ni deja caer el velo: delimita la suspensión - el periodo.

De-limitar, deshacer, deshacerse, tratándose del velo, ¿no significa la misma cosa que desvelar? ¿O sea, destruir un fetiche?

Esta cuestión, *en tanto que cuestión* (entre logos y teoría, decir y ver), permanece invariable.

EL GOLPE DE DON

La lectura heideggeriana quedaba abandonada en la rada - piénsese que hemos partido de los enigmas de la rada - en el momento en que excluía a la mujer en la fabulación de la verdad; no planteaba ya la cuestión sexual o al menos la sometía a la pregunta general de la verdad del ser. Y ¿no acabamos de ver que la cuestión de la diferencia sexual era una cuestión regional sometida a una ontología general primero, después a una ontología fundamental, y por último a la pregunta de la verdad del ser? ¿Y que no era ya siquiera una *pregunta*?

Las cosas quizá no son tan sencillas. Las significaciones o los valores conceptuales que forman, parece, la enjundia o el resorte de todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual, sobre la “eterna guerra entre los sexos”, el “odio mortal de los sexos”⁷, sobre el “amor”, el erotismo, etc., tienen todas por vector lo que podríamos llamar el proceso de *propiación* (apropiación, expropiación, toma, toma de posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.). Después de numerosos análisis que no podemos reproducir aquí, resulta, de acuerdo con la ley formalizada antes, que la mujer es mujer dando, *dándose*, en tanto el hombre toma, posee, toma posesión, o por el contrario, la mujer al darse, se *da-por*, simula y se asegura de este modo la dominación posesivas⁸.

El “darse-por”, el *por*, cualquiera que sea su valor, ya engañe con la apariencia o introduzca algún designio, finalidad o cálculo retorcidos, algún recoveco, amortización o beneficio en la pérdida de lo propio, el *por* conserva el don de una reserva y altera en lo sucesivo todos los signos de la oposición sexual. Hombre y mujer cambian de lugar, intercambian su máscara al infinito. “Las mujeres han sabido, con su sumisión (*Unterordnung*), procurarse la ventaja preponderante, hasta el dominio (*Herrschaft*).” (412)

Si la oposición del *dar* y el *tomar*, el *poseer* y *ser poseído*, es una especie de señuelo transcendental producido por la gráfica del hymen, el proceso de propiación escapa a toda dialéctica como a toda decibilidad ontológica.

Ya no tiene sentido preguntarse ¿qué *es* lo propio, la apropiación, la expropiación, el dominio, la servidumbre, etc.? En tanto que operación sexual - y nuestro saber acerca de la sexualidad no la *precede* - la propiación es más poderosa,

⁷ “-¿Se ha tenido oídos para escuchar mi definición del amor? Es la única digna de un filósofo. - Amor - en sus medios la guerra, en su fondo el odio mortal de los sexos. - ¿Se ha oído mi respuesta a la pregunta sobre cómo se *cura* (*huriet*) a una mujer, sobre cómo se la ‘redime’? Se le hace un hijo. La mujer necesita hijos, el hombre no es nunca nada más que un medio, así habló Zaratustra”. *Ecce homo, Por qué escribo tan buenos libros* (V). Habría que analizar todo el capítulo.

⁸ 1. “Todo lo que llamamos amor. Codicia (*Habsucht*) y amor. ¡Qué sentimientos tan diferentes no nos sugieren cada uno de estos términos! Y, sin embargo, puede que se trate de la misma pulsión, bajo dos nombres, difamada en un caso desde el punto de vista de aquellos que poseen ya (*bereits Habenden*), en los que esta pulsión se ha calmado un tanto y que temen por su “posesión”; en otro glorificada como ‘buena’ desde el punto de vista de los insatisfechos, de los ávidos. Nuestro amor al prójimo ¿no es un imperioso deseo de una nueva propiedad (*ein Drang nach neuem Eigentum*)? ¿Y no sucede lo mismo con nuestro amor a la ciencia, a la verdad?”

Y después de haber reconocido la motivación a poseer (*besitzen*) y a apropiarse bajo todos los fenómenos de desinterés y de renuncia, Nietzsche define su hipérbole y también aquello que orienta su primer movimiento: “Pero el amor sexual es el que más claramente se delata como deseo de adquirir una propiedad (*Eigentum*): el amante quiere la posesión incondicional (*unbedingten Alleinbesitz*) de la persona que desea...” *La Gaya Ciencia* (14). La amistad, que Nietzsche opone en este fragmento al amor, no “transciende” la pulsión apropiante, sino que pone *en común* los deseos, la codicia, las ansias y los orienta hacia un “bien” compartido, -el *ideal*.

Otra cita para ilustrar la organización sistemática de estos movimientos de propiación: “*Como los sexos tienen cada uno sus prejuicios acerca del amor*. A pesar de todas las concesiones que estoy dispuesto a hacer al prejuicio monogámico, jamás admitiré que se hable de *igualdad* de derechos en amor [...] Lo que la mujer entiende por amor está bastante claro: don perfecto (*vollkommene Hingabe*) (no únicamente abandono) (*nicht nur Hingebung*) del cuerpo y del alma [...] El hombre, cuando ama una mujer, le exige precisamente este amor [...] Un hombre que ame como una mujer se convierte en esclavo; pero una mujer que ame como una mujer se convierte en una mujer más perfecta (*vollkommenes*)... La pasión de la mujer en su incondicional renuncia a los derechos propios (*eigne Rechte*) supone precisamente que no *existe en absoluto* de la otra parte un pathos idéntico, una voluntad de renuncia idéntica: pues si ambos renunciasen por igual a sí mismos por amor resultaría - ¡Qué se yo! quizá un espacio vacío -. La mujer quiere ser tomada, aceptada como propiedad (*will genommen, angenommen werden als Besitz*), quiere dilatarse en la noción de ‘posesión’ (*in den Begriff ‘Besitz’*), de ‘ser poseída’ (*besessen*); por consiguiente desea un hombre que tome (*nimmt*), que no se dé ni se abandone él mismo [...] Tanto la mujer se abandona cuanto el hombre se crece - pienso que ningún contrato social, ni la mejor voluntad de justicia permitirán nunca superar este antagonismo natural: por deseable que pueda ser no tener siempre los ojos fijos en lo que este antagonismo tiene de duro, de terrible, de enigmático, de inmoral. Pues el amor concebido en su totalidad, su grandeza, su plenitud, es naturaleza y en tanto que naturaleza algo ‘inmoral’ por toda la eternidad.” Nietzsche saca entonces la consecuencia: la fidelidad es esencial al amor de la mujer, contradictoria con el del hombre (*ibid.*, 363).

por indecible, que la pregunta *ti esti*, que la cuestión del velo de la verdad o la pregunta por el sentido del ser. Tanto más - este argumento no es ni secundario ni suplementario - cuanto que el proceso de apropiación organiza la totalidad del proceso del lenguaje o de intercambio simbólico en general, comprendidos todos los *enunciados* ontológicos. La historia (de la) verdad (es) un proceso de apropiación. Lo propio no depende, pues, de una interrogación onto-fenomenológica o semántico-hermenéutica.

La pregunta del sentido o de la verdad del ser no es *susceptible* de la pregunta de lo propio, del intercambio indecible de mayor a menor, del dar-tomar, del dar-guardar, del dar-dañar, del *golpe de don*. No es susceptible porque se encuentra inscrita en él.

Cada vez que surge la pregunta de lo propio en los campos de la economía (en sentido restringido), de la lingüística, de la retórica, del psicoanálisis, de la política, etc., la forma onto-hermenéutica de la interrogación muestra su límite.

Este límite es singular. No determina un dominio óptico o una región ontológica, sino el límite del ser mismo. Sería apresurado, por consiguiente, suponer que va a poderse prescindir, pura y simplemente, de los recursos críticos de la pregunta ontológica, en general o en la lectura de Nietzsche.

Igualmente ingenuo sería suponer que, no formando parte la pregunta de lo propio de la pregunta del ser, debería abordársela directamente, como si se *supiera qué es* lo propio, la apropiación, el intercambio, el dar, el tomar, la deuda, el *coste*, etc. Manteniendo los discursos confortablemente instalados en tal o cual campo determinado, se permanecería, a falta de elaborar el problema, en la presuposición onto-hermenéutica, en la relación pre-crítica al significado, en el retorno a la palabra presente, a la lengua natural, a la percepción, a la visibilidad, en una palabra, a la conciencia y a todo su sistema fenomenológico. Este riesgo, aunque no es precisamente reciente, cobra actualidad día a día.

Indicaré esquemáticamente por qué, en el punto en que nos encontramos, la lectura de Heidegger (del Heidegger lector de Nietzsche, la lectura *de* Heidegger, aquella que él practica tanto como la que aventuramos aquí de su texto) no me parece *simplemente* errónea por relación a esta de-limitación de la problemática ontológica⁹

En efecto, en casi la totalidad de su trayecto se mantiene - esto es lo que a menudo se retiene como su tesis - en el espacio hermenéutico de la pregunta de la verdad (del ser). Y concluye, pretendiendo penetrar en lo más íntimo de la voluntad pensante de Nietzsche (ver más arriba), que ésta *pertenece* todavía, culminándola, a la historia de la metafísica.

Indudablemente, suponiendo que el valor de *pertenencia* tenga algún sentido único y no se implique a sí mismo.

Sin embargo, una cierta dehiscencia abre ésta lectura sin deshacerla, la abre sobre otra distinta que no se deja ya clausurar. Y no porque tenga, de rebote, un efecto crítico o destructor sobre lo que de este modo se somete tanto a la violencia como a la necesidad cuasi interna de esta dehiscencia. De hecho, transforma la figura y reinscribe a su vez el gesto hermenéutico. Por esta razón, al designar “la casi totalidad de un trayecto”, no adelantaba una apreciación cuantitativa; más bien anunciaba una forma distinta de organización que se esconde bajo esta consideración estadística.

Esta dehiscencia sobrevendría cada vez que Heidegger somete, abre la pregunta del ser a la pregunta de lo propio, de lo apropiado, de la apropiación (*eigen, eignen, ereignen, Ereignis* sobre todo). Esto no significa una ruptura o un giro en el pensamiento de Heidegger. Ya la oposición del *Eigentlichkeit* y del *Uneigentlichkeit* organizaba toda la analítica existencial de *Sein und Zeit*. Una cierta valorización de lo propio y del *Eigentlichkeit* - la valorización misma - no se interrumpe nunca. Ahí hay una constancia a tener en cuenta, cuya necesidad debe interrogarse incesantemente.

Sin embargo, un movimiento oblicuo desvía regularmente este orden e inscribe la verdad del ser en el proceso de la apropiación. Proceso que para estar imantado por la valorización de lo propio, por la preferencia inamovible por lo propio, no conduce menos a la estructura abisal de lo propio. Esta estructura abisal es una estructura no fundamental, a la vez superficial y sin fondo, siempre “plana”, en la que lo propio emerge por el fondo, se sumerge en el agua de su propio deseo sin hallarlo nunca, se levita y se sustrae - de sí mismo. Pasa a el otro.

Sin duda se tiene con frecuencia la impresión - y la masa de enunciados, la cualidad de sus connotaciones, lo confirman - de una nueva metafísica de la propiedad, de la metafísica en suma. Aquí es donde la oposición entre metafísica y no-metafísica encuentra, a su vez, su límite, que es el límite mismo *de* esta oposición, de la forma de la oposición. Si la forma de la oposición, la estructura oposicional, es metafísica, la relación de la metafísica a su otro no puede ser ya de oposición.

ABISMOS DE LA VERDAD

Cada vez que las cuestiones metafísicas y la cuestión de la metafísica se inscriben en la cuestión más poderosa de la apropiación, todo este espacio se reorganiza.

Esto sobreviene con bastante regularidad, si no de manera espectacular, y principalmente, lo que no es fortuito, en el último capítulo del *Nietzsche (Die Erinnerung in die Metaphysik)*.

Aquí se pasa de una proposición del tipo “*Das Sein selbst sich anfänglich ereignet*”, que, de acuerdo con Klossowski¹⁰, renuncio a traducir, a una proposición en la que el “ser” mismo se reduce (*das Ereignis er-ereignet*). Entre las dos: “... *und so noch einmal in der eigenen Anfangnis die reine Unbedürftigkeit sich ereignen lässt, die selbst ein Abglanz ist des Anfänglichen, das als Er-eignung der Wahrheit sich ereignet.*”

Y por último la cuestión de la producción del hacer y de la maquinación, del *acontecimiento* (este es uno de los sentidos de *Ereignis*), al haber sido erradicada de la ontología, la propiedad o la apropiación de lo propio, se nombra precisamente como aquello que no es propio a nada, ni por consiguiente a nadie, no decide ya de la apropiación de la verdad del ser, remite al abismo sin fondo la verdad como no-verdad, el desvelamiento como velamiento, el esclarecimiento

⁹ En cuanto a la lectura pre-textual de Nietzsche por Heidegger y al desplazamiento que la problemática de la escritura puede provocar en ella, retomo aquí el motivo de una cuestión planteada en *De la grammatologie* (1.1, L 'être écrit, p. 31 sq).

¹⁰ *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, t. 2, p. 391-2, nota 2 del traductor.

to como disimulación, la historia del ser como historia en la que nada, ningún ser ahí, acontece, sino únicamente el proceso sin fondo del *Ereignis*, la propiedad del abismo (*das Eigentum des Ab-grundes*) que es necesariamente el abismo de la propiedad y también la violencia de un acontecimiento que tiene lugar sin ser.

El abismo de la verdad como no-verdad, de la propiación como apropiación/ a-propiación, de la declaración como disimulación paródica, ¿no será esto lo que Nietzsche llama la forma del estilo y el no-lugar de la mujer?

El don -predicado esencial de la mujer- que aparecía en la oscilación indecible del darse/darse por, dar/tomar, dejartomar/apropiarse, tiene el valor o el coste del veneno. El coste del *pharmakon*. Véase el bello análisis de Rodolphe Gasché sobre la equivalencia indecible del *gift-gift* (don-veneno), *L'échange héliocentrique* (sobre Mauss, en *L Arc*).

A esta operación enigmática del don abisal (el don-se endeuda, el don sin deuda), Heidegger *somete* también la pregunta del ser en *Zeit und Sein* (1962). En el curso de una argumentación que no puedo reconstruir aquí, demuestra, a propósito del *es gibt Sein*, que el *dar* (*Geben*) y la *donación* (*Gabe*), en tanto que constituyen el proceso de propiación y que no pertenecen a nada (ni a un ser ahí-sujeto, ni a un ser ahí-objeto), ya no pueden pensarse en el ser, en el horizonte o a partir del sentido del ser, de la verdad.

Lo mismo que no hay ser ni esencia de *la* mujer o de *la* diferencia sexual, tampoco hay esencia del *es gibt* en el *es gibt Sein*, del don y de la donación del ser. Ese “lo mismo que” no es fortuito. No hay don del ser a partir del que algo como un don determinado (del sujeto, del cuerpo, del sexo y otras cosas por el estilo - la mujer, por lo tanto, no habrá sido mi tema) se deje aprehender y poner en oposición.

Esto no significa que haya que proceder a una simple inversión y hacer del ser un caso particular o una especie del género *propiar*, dar/tomar la vida/la muerte, un caso del acontecimiento en general denominado *Ereignis*. Heidegger previene contra la gratuidad de semejante inversión conceptual de la especie y del género¹¹.

Tal sería la pista, quizá, sobre la que proseguir la lectura de “Nietzsche” por Heidegger, sobrevolarla fuera del círculo hermenéutico, con todo lo que indica, un campo inmenso. Cuya medida sólo se da, sin duda, a paso de paloma.

Aquí podría iniciarse otro discurso sobre el palomar de Nietzsche.

“HE OLVIDADO MI PARAGUAS”

“He olvidado mi paraguas.”

Entre los fragmentos inéditos de Nietzsche se han encontrado estas palabras, solas, entre comillas¹².

Quizá una cita.

Quizá ha sido tomada de alguna parte.

Quizá ha sido oída acá o allá.

Quizá era la intención de una frase a escribir acá o allá.

No hay medio infalible de saber dónde ha tenido lugar la detracción, sobre qué hubiera prendido el injerto.

Jamás tendremos la *certidumbre* de saber lo que Nietzsche quiso hacer o decir al anotar esas palabras.

Ni siquiera si es que quiso alguna cosa. Suponiendo que no haya lugar a dudas sobre su signatura autógrafa y que se dé por sabido lo que significa el concepto de autografía y la forma de una grafía.

A este respecto, la nota de los editores que han clasificado estos inéditos es un monumento de somnambulismo hermenéutico, donde cada palabra encierra, con la tranquilidad más despreocupada, un hormiguero de cuestiones críticas. Habría que pasarla por la criba para hacer el inventario de todos los problemas que nos ocupan aquí.

Quizá sepamos un día cual es el contexto significativo de ese paraguas. Quizá los editores lo sepan aunque no lo digan; afirman no haber conservado, en su trabajo de selección y de ordenación de los manuscritos, más que aquéllos relacionados con lo que ellos juzgan un trabajo “elaborado” de Nietzsche¹³.

Quizá un día, con suerte y trabajo, se pueda reconstruir el contexto interno o externo de ese “he olvidado mi paraguas”. Ahora bien, esta posibilidad fáctica no impedirá nunca que esté implícito en la estructura de ese fragmento (aunque el concepto de fragmento no es suficiente aquí, pues mucho de su fractura se refiere al complemento totalizante), que pueda a la vez permanecer por entero y para siempre sin otro contexto, separado no sólo de su medio de produc-

¹¹ «Ser como *Ereignis*’ en otro tiempo la filosofía partiendo del ser ahí pensaba el ser como *idea*, como *actualitas*, como voluntad; y ahora ¡podrá creerse! - como *Ereignis*. Entendido de esta manera, *Ereignis* significa una declinación nueva en la serie de las interpretaciones del ser (*eine abgewandelte Auslegung des Seins*) - declinación que, en el caso de que se mantenga en pie, representa una continuación de la metafísica. El “en tanto que” (*als*) significa en este caso: *Ereignis* en tanto que género del ser (*als eine Art des Seins*), subordinado al ser que constituye el concepto de base, sustentando su hegemonía (*den festgehaltenen Leitbegriff*). Si, por el contrario, pensamos el ser -como se ha intentado - en el sentido de prolongación en la presencia (*Sein im Sinne von Anwesen und Anwesenlassen*) y de dejar-prolongar en la presencia que hay en la reunión de la destinación (*die es im Geschick gibt*) - que a su vez reposa en la protensión aclaratoria-circundante del tiempo verdadero (*das seinerseits im lichtend-verbergenden Reichen der eigentlichen Zeit beruht*), entonces el ser habita en el movimiento que hace que retorne a sí lo propio (*dann gehört das Sein in das Ereignen*). De él el dar y su donación (*das Geben und dessen Gabe*) acogen y reciben su determinación (*Bestimmung*). De modo que el ser sería un género de *Ereignis* y no *Ereignis* un género del ser. Pero la fuga que busca refugio en semejante inversión (*Umkehrung*) sería demasiado ventajosa. Deja de lado el verdadero pensamiento de la cuestión y su sostenedor (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). *Ereignis* no es el concepto supremo (*der umgreifende Obergriff*) que lo comprende todo, y susceptible de reunir ser y tiempo. Las relaciones lógicas de orden no quieren decir nada aquí. Pues, en la medida en que pensamos persiguiendo el ser mismo y seguimos aquello que tiene de propio (*seinem Eigenen*), se presenta como la donación, otorgada por la protensión del tiempo, de la destinación de parousía (*Gabe des Geschickes von Anwesenheit*). La donación de *presencia* es propiedad de *Ereignen* (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*)» (*Zeit und Sein*, trad. F. Fédier, en *L'endurance de la pensée*, p. 61-63).

¹² Fragmento clasificado con la cota 12, 175, trad. fr. de *La Gaya Ciencia*, p. 457.

¹³ Ver la *Nota justificativa (principio de los editores)*, traducción francesa p. 294.

ción sino de toda intención o querer-decir de Nietzsche, ese querer-decir y esa signatura apropiante manteniéndose, en principio, inaccesibles.

No es que ese inaccesible sea la profundidad de un secreto, puede ser inconsistente, insignificante. Nietzsche quizá no quiso decir nada, o bien poca cosa, o no importa qué, o incluso, fingir querer decir algo.

La frase quizá no sea de Nietzsche, aunque se crea estar seguro de reconocer su mano. ¿Qué significa escribir con la propia mano? ¿Se asume, se firma, todo lo que uno escribe con su mano? ¿Se asume incluso la “propia” signatura? La estructura misma de la signatura (la signatura/cae) descalifica la forma de estas cuestiones¹⁴.

Por otra parte la frase está entre comillas. Y ni siquiera hay necesidad de las comillas para suponer que no es, de cabo a rabo, “de él”, como suele decirse. Su simple legibilidad basta para expropiarla.

Nietzsche pudo también disponer de un código más o menos secreto que, para él o algún cómplice desconocido, podía dar sentido a ese enunciado.

Nunca lo sabremos. Al menos podemos no saberlo nunca y hay que tener en cuenta esta posibilidad, esta impotencia. Esta consideración se encuentra en la *restancia* de ese no-fragmento como traza, le sustrae a toda cuestión hermenéutica segura de su horizonte.

Leer, relacionarse con una escritura, es perforar ese horizonte o ese velo hermenéutico, deconducir todos los Schliermacher, todos los hacedores de velo, según la palabra de Nietzsche citada por Heidegger. Pues de lo que se trata es de *leer* ese inédito, *aquello por lo que* se da al ocultarse, como una mujer o una escritura.

Ahora bien, la frase es perfectamente legible. Su transparencia aparece sin pliegue, sin reserva. Su contenido parece de una inteligibilidad más que llana. Cualquiera comprende lo que quiere decir “he olvidado mi paraguas”. Tengo (verbo tener, aunque utilizado como auxiliar y que el tener de mi paraguas esté marcado en el adjetivo posesivo), un paraguas que es mío y que he olvidado. Puedo describir la cosa. Ahora ya no la tengo, en el momento presente, por lo tanto debo haberla olvidado en alguna parte, etc. Recuerdo mi paraguas, me acuerdo de mi paraguas. Es una cosa que se puede tener o *dejar de tener* en el momento en que más se necesita y volver a tener cuando ya no se necesita. Cuestión de tiempo.

Este estrato de legibilidad puede eventualmente dar lugar a traducciones sin pérdida en todas las lenguas que dispongan de cierto material. Bien es verdad que el material no se limita al signo “paraguas” (y a algunos otros) en la lengua, ni siquiera a la presencia de la “cosa” en la cultura, sino a un complejo funcionamiento. Este estrato de legibilidad puede también dar lugar a otras operaciones interpretativas más elaboradas. Se puede, por ejemplo, proponer una criptografía “psicoanalítica” ligándola, después del rodeo de una cierta generalización, al idioma nietzscheano. Se sabe, o se cree saber, cuál es la figura simbólica del paraguas: por ejemplo el espolón hermafrodita de un falo públicamente replegado en sus velos, órgano agresivo y apotropaico a la vez, amenazador y/o amenazado, objeto insólito que no se descubre todos los días por el encuentro fortuito de una máquina de coser sobre una mesa de castración.

No es únicamente un objeto simbólico para Freud, sino casi un concepto, la metáfora de un concepto metapsicológico próximo del famoso *Reizschutz* del sistema Percepción-Consciencia. Además, lo que se evoca no es únicamente el paraguas, sino el olvido de la cosa, y el psicoanálisis, ducho en olvidos y símbolos fálicos, puede esperar asegurarse el dominio hermenéutico de ese resto, o al menos sospechar, pues los psicoanalistas no son tan ingenuos como a menudo se pretende creer, que completando prudentemente el contexto, articulando y construyendo las generalidades, se podrá un día saturar la espera interpretativa.

Y de esta manera el o la psicoanalista se encontraría al principio, aunque menos ingenuamente, en la misma situación que el lector impulsivo o el hermeneuta ontologista, que piensan que ese inédito es un aforismo significativo, que debe querer decir algo, que debe surgir de lo más íntimo del pensamiento del autor, a condición que se olvide que se trata de un texto, de un texto en restancia, o sea olvidado, quizá de un paraguas. Que ya no se tiene a mano.

Esa restancia no entraña ningún trayecto circular, ningún itinerario propio entre su origen y su fin. Su movimiento no tiene ningún centro. Estructuralmente emancipada de todo querer-decir vivo, siempre puede no querer-decir nada, no

¹⁴ La signatura y el texto caen uno fuera del otro, se segregan, se separan y se excretan, se forman a partir del mismo corte que los decapita, los transforma en tronco sin cabeza desde el instante de su iterabilidad. Ahora bien, ésta comienza, los comienza por la expropiación y marca todo aquello que erige con una estructura de *cagajón*.

“Cagajón (é-tron), s.m. Término grosero. Materia fecal consistente y moldeada. • Cagajón de Suiza, pequeño cono que hacen los niños con polvora mojada y amasada y que encienden por la punta: Hist., S. XIII ‘Estrons sans ordure’ Jubinal, *Fatrasies*, t. 11, 222.

• S. XIV ‘Adonques, dit le veneur, tous les estrons que nos chiens font vous feussent en la gorge!’ *Modus*, f°CII. • S. XVI ‘Une tarte bourbonnoise composé... d’ estrones tout chaulx’, Rabelais, *Pantagruel* II, 16. - E. Wallon, *stron*; ital. *stronzo*, cagajón, y *stronzare*, cortar; bajo latín, *strundius*, *struntus*; flamenco, *stront*, inmundicia, basura; del alemán *strunzen*, trozo cortado; del alto alemán *strunzan*, desgajar cortando: propiamente, aquello que se desecha.” Littré.

Este es el lugar apropiado para algunos graffitis suplementarios. Tal prolífico poeta quisiera prohibir que se juegue, en particular con el Littré, y se muestra severo, en nombre de la ilitrefacción, obra de salubridad pública y revolucionaria (“Queda la ilusión substancialista del desarrollo sintagmático de todos los ‘sentidos’ de una palabra. Estamos asistiendo [de Ponge a Derrida] a la superstición esencialmente ideológica que consiste en citar el diccionario y particularmente Littré, tomado como referencia lingüística - lo que (aparte del problema en sí de la utilización de los diccionarios) testimonia un extraño retorno a la ideología tradicional de la burguesía, inmovilizando la lengua en el clasicismo de los siglos XVII-XVIII. Sólo habría una justificación histórica para leer Littré: por Mallarmé.”) Después de una sentencia tan severa (¿no se ha advertido recientemente, desde una cátedra eminente, que todo lo que se ha dicho de la escritura, en el curso de estos últimos años, debería ser denunciado “severamente”?) sólo repetiré que la *Dissémination*, que no es la polisemia, se ocupa todavía menos de “todos los ‘sentidos’ de una palabra”, del sentido y de la palabra en general, donde podrá leerse, entre otras cosas: “(Littré, a quien no pedimos aquí nada más que una etimología)”, p. 288; o también: “Littré, una vez más, a quien nunca se le habrá pedido, por supuesto, la ciencia” (p. 303).

tener ningún sentido decidible, jugar paródicamente al sentido, deportarse por injerto, sin fin, fuera de todo cuerpo contextual o de todo código finito.

Legible como un escrito, ese inédito puede permanecer secreto para siempre, y no porque guarde un secreto, sino porque siempre puede no haberlo y simular una verdad oculta entre sus pliegues.

Este límite está prescrito por su estructura textual y se confunde con ella; y es ella la que, con su juego, provoca y desazona al hermeneuta.

De esto no se desprende que haya que renunciar por las buenas a saber lo que *eso* quiere decir: ésta sería, una vez más, la reacción estetizante y oscurantista del *hermeneuein*.

Al contrario, para considerar lo más rigurosamente posible este límite estructural, la escritura como restancia marcante del simulacro, hay que llevar el desciframiento tan lejos como sea posible. Semejante límite no viene a abarcar un saber y anunciar un más allá, sino que atraviesa y divide un trabajo científico del que es la condición y que se abre a sí mismo.

Si Nietzsche quería decir algo ¿no será ese límite de la voluntad de decir, como efecto de una voluntad de poder necesariamente diferencial, y por lo tanto siempre dividida, plegada, multiplicada?

Nunca podrá invalidarse la hipótesis, por lejos que se lleve la interpretación concienzuda. Quizá la totalidad del texto de Nietzsche es enormemente del tipo “he olvidado mi paraguas”.

O lo que es lo mismo: no habría “totalidad del texto de Nietzsche”, ya fuera fragmentaria o aforística.

Para que exponerse a los relámpagos, o al rayo de una inmensa carcajada. Sin pararrayos y sin techo.

“*Wir Unverständlichen ... denn wir wohnen den Blitzen immer näher*”: “*Nosotros los incomprensibles* [título del fragmento 371 de la *Gaya Ciencia*] pues habitamos siempre más cerca del rayo!”. Remóntese, apenas más arriba, hacia el fragmento 365 que *concluye* así: (“...*wir posthumen Menschen!*”)

Un paso todavía.

Suponed que la totalidad, de alguna manera, de lo que, si puede decirse, acabo de decir, sea un injerto errático, quizá paródico, del tipo eventualmente de un “he olvidado mi paraguas”.

Si no lo es en su totalidad, al menos este texto que ya comenzáis a olvidar, puede serlo en algunos de sus movimientos, los más sinuosos, de manera que la indescifrabilidad se propague desmesuradamente.

Sin embargo mi discurso ha sido tan claro como “he olvidado mi paraguas”. Contiene incluso, me parece, algunas virtudes o torpezas retóricas, pedagógicas, persuasivas.

Suponed, no obstante, que sea críptico, que haya escogido tales textos de Nietzsche (por ejemplo “he olvidado mi paraguas”), tales conceptos o tales palabras (por ejemplo “espolón”) por razones cuya historia y código soy el único en conocer. Incluso siguiendo razones, historia y código que ni siquiera para mí mismo tienen transparencia. En último extremo, podrían decir que no hay código para uno solo. Pero podría haber una clave de este texto entre yo y yo, contrato por el que yo soy más de uno.

Pero como tanto yo como yo moriremos, no lo dudéis, aquí hay una necesidad estructuralmente póstuma de mi relación - y de la vuestra - al acontecimiento de este texto que no llega a producirse nunca.

El texto siempre puede permanecer a la vez abierto, expuesto e indescifrable, sin siquiera saberlo indescifrable.

Suponed entonces que yo no sea el único que pretende conocer el código idiomático (noción ya de por sí contradictoria) de este acontecimiento: que acá o allá se comparta presumiblemente este secreto de este no-secreto. Esto no cambiaría en nada la escena.

Los cómplices morirán, no lo dudéis, y este texto puede permanecer, si es críptico y paródico (ahora bien yo os digo que lo es, de cabo a rabo, y puedo decíroslo porque no os va a servir de nada, y puedo mentir al confesarlo porque sólo se puede disimular diciendo la verdad, diciendo que se dice la verdad), indefinidamente abierto, críptico y paródico, es decir, cerrado, abierto y cerrado a la vez o alternadamente. Plegado/desplegado, un paraguas, en suma, que no llegaréis a utilizar, que podríais olvidar de pronto, como si nunca hubieseis oído hablar de él, como si estuviése situado por encima de vuestras cabezas, como si en definitiva no me hubieseis oído, puesto que no he dicho nada que hayáis podido oír.

De este paraguas uno confía siempre poder desembarazarse, sobre todo porque no ha llovido.

La muerte de la que hablo no es la tragedia o la atribución referida a un sujeto al que habría que obedecer y sacar las consecuencias, por lo que a la escena que nos ocupa se refiere. No se trata de proceder de la manera: “yo soy mortal, luego, etc.” Por el contrario, la muerte - y el póstumo - sólo se enuncian a partir de la posibilidad de tal escena. Y lo mismo sucede, en cuanto a la tragedia y a la parodia, con el nacimiento.

Quizá es a esto a lo que Nietzsche llamaba el estilo, el simulacro, la mujer.

Pero parece bastante evidente, de una gaya ciencia, que por esta misma razón no ha existido nunca *el* estilo, *el* simulacro, la mujer.

Ni *la* diferencia sexual.

Para que el simulacro se produzca, hay que escribir en el intervalo entre varios estilos.

Si hay estilo, esto es lo que nos insinúa la mujer (de) Nietzsche, debe haber más de uno.

Dos espolones al menos, tal es lo convenido.

Entre ellos el abismo donde echar, aventurar, perder quizá el ancla.

P. -S. Roger Laporte me recuerda un encuentro borrascoso - hace ya más de cinco años y no puedo repetir aquí las circunstancias - en el que ambos nos opusimos, por distintas razones, a tal hermeneuta que, de paso, pretendía ridiculizar la publicación de todos los inéditos de Nietzsche: “Terminarán por publicar sus notas de lavandería y desechos del género ‘he olvidado mi paraguas’.”

Volvimos a hablar de ello, hay testigos que lo confirman.

Me aseguré, pues, de la veracidad de este relato, de la autenticidad de los “hechos” de los que, por otra parte, no tenía ninguna razón para dudar.

Sin embargo no conservo el menor recuerdo de ello. Ni siquiera hoy en día. (1.4.1973)

P. -S. II. No finjamos saber lo *que es* el olvido. ¿Se trata por tanto de cuestionar el sentido del olvido? ¿o de reconducir la cuestión del olvido a la cuestión del ser? Y el olvido de un ser ahí (por ejemplo el paraguas) ¿sería inconmensurable al olvido del ser? ¿del que sería, todo lo más, una mala *imagen*? Ciertamente.

Tenía olvidado este texto de Heidegger, extraído de *Zur Seinsfrage*, que sin embargo he leído y citado en otro lugar.

“En la fase de culminación del nihilismo parece que algo como el ‘ser de’ el ser ahí no tenga lugar, no sea nada (en el sentido del *nihil negativum*). Ser permanece ausente de una manera singular. Se mantiene en un retiro velado (*Verborgenheit*) que se vela a sí mismo. Ahora bien, la esencia del olvido, tal y como la experimentaban los Griegos, consiste en ese velamiento. No es, finalmente (es decir, según lo que finalmente es su esencia), nada negativo, sino, en tanto que retraimiento, es sin duda una retirada protectora que salvaguarda lo todavía Incólume. La representación corriente del olvido toma fácilmente la apariencia de la simple laguna, de la falta, de la incertidumbre. La costumbre considera que olvidar, ser olvidadizo, es exclusivamente ‘omitir’, y que la omisión es un estado del hombre (representado por sí mismo) que se encuentra con bastante frecuencia. Seguimos estando todavía muy lejos de una determinación de la esencia del olvido. Y allí donde la esencia del olvido se nos descubre en toda su extensión, nos exponemos fácilmente al peligro de no comprender el olvido más que como un hecho humano. Así, se ha representado de mil maneras el ‘olvido del ser’ (*Seinsvergessenheit*) como si el ser, por tomar una imagen, fuera el paraguas que la distracción de un profesor de filosofía habría dejado abandonado en alguna parte (*dass, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergesslichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen*).

“Ahora bien, el olvido no *asalta* únicamente, en tanto que es aparentemente distinto, a la esencia del ser (*das Wesen des Seins*). Es consubstancial al ser (*Sie gehört zur Sache des Seins*), y reina en tanto que Destino de su esencia (*als Geschick seines Wesens*).” (*Sobre la cuestión del ser*, trad. Germán Bleiberg. Revista de Occidente. Madrid, 1958) (17-5-1973).

Jacques Derrida

EXERGO

Traducción de O. Del Barco y C. Ceretti en DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 7-10.

1. Quien brille en la ciencia de la escritura brillará como el sol.

Un escriba (EP, p. 87)

Oh Samas (dios del sol), con tu luz escritas la totalidad de los países como si fueran signos cuneiformes (*Ibid.*).

2. Estas tres maneras de escribir responden exactamente a los tres diversos estados bajo los cuales se puede considerar a los hombres agrupados en nación. La pintura de los objetos es propia de los pueblos salvajes; los signos de las palabras y de las proposiciones, de los pueblos bárbaros; y el alfabeto, de los pueblos civilizados.

J. J. ROUSSEAU

Ensayo sobre el origen de las lenguas.

3. La escritura alfabética es en sí y para sí la más inteligente.

HEGEL

Enciclopedia.

Este triple exergo no está sólo destinado a llamar la atención sobre el *etnocentrismo* que tuvo que dominar siempre y en todas partes, al concepto de escritura. Ni sólo sobre lo que denominaremos el *logocentrismo*: metafísica de la escritura fonética (por ejemplo del alfabeto) que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que -por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico- el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta, y que en un único y mismo orden dirige:

1. El *concepto de escritura* en un mundo donde la fonetización de la escritura debe disimular su propia historia en el acto de su producción;

2. La *historia de la metafísica* que pese a todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando inclusive por Leibniz) sino también, más allá de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, asignó siempre al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, siempre fue, salvo por la diferencia representada por una diversión metafórica que tendremos que explicar, una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla “plena”;

3. El *concepto de la ciencia* o de la cientificidad de la ciencia -que siempre se determinó como *lógica*- concepto que siempre fue un concepto filosófico, aunque la práctica de la ciencia, de hecho, nunca dejó de impugnar el imperalismo del logos, apelando, por ejemplo, desde siempre cada vez más, a la escritura no fonética. Sin duda esta subversión estuvo siempre contenida en el interior de un sistema alocutorio que dio nacimiento al proyecto de la ciencia y a las convenciones de toda característica no-fonética¹. No pudo ser de otra manera. Sin embargo, es propio de nuestra época que en el momento en que la fonetización de la escritura -origen histórico y posibilidad estructural, tanto de la filosofía como de la ciencia, condición de la *episteme*- tiende a dominar la cultura mundial², la ciencia no pueda ya satisfacerse con ella en ninguna de sus avanzadas. Esta inadecuación había comenzado ya desde siempre, a otorgar el movimiento. Pero actualmente algo deja que aparezca como tal, permitiendo que, en cierto modo, nos hagamos cargo de ella, sin que pueda traducirse esta novedad en las nociones sumarias de mutación, explicitación, acumulación, revolución o tradición. Estos valores pertenecen, sin lugar a dudas, al sistema cuya dislocación se presenta actualmente como tal y describen estilos de movimiento histórico que sólo tenían sentido -como el propio concepto de historia- en el interior de la época logocéntrica.

¹ Cf., por ejemplo, las nociones de “elaboración secundaria” o de “simbolismo de segunda intención”, en E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, pp. 62 y 171. “EL simbolismo matemático es una convención de la escritura, un símbolo escriptural. Sólo por un abuso de vocabulario, o por analogía, se habla de un ‘lenguaje matemático’. El algoritmo es, en realidad, una ‘Característica’, consiste en caracteres escritos. No habla salvo por medio de una lengua que ofrece no sólo la expresión fonética de los caracteres, sino también la formulación de los axiomas que permiten determinar el valor de dichos caracteres. Es cierto que en rigor se podrían descifrar caracteres desconocidos, pero esto supone siempre un saber adquirido, un pensamiento ya formado mediante el uso del habla. Por lo tanto, en todas las hipótesis, el simbolismo matemático es el fruto de una elaboración secundaria, que presupone un previo uso del discurso y la posibilidad de concebir convenciones explícitas. No es menos cierto que el algoritmo matemático expresará leyes formales de simbolización, estructuras sintácticas, independientes de tal o cual medio de expresión particular”. Sobre estos problemas, cf. también G. G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l’homme* [hay edic. en esp.] pp. 38 y sgts. y, especialmente, pp. 43 y 50 sgts. (acerca del *Renversement des rapports de la langue orate et de l’écriture*).

² Todas las obras consagradas a la historia de la escritura conceden un lugar al problema de la introducción de la escritura fonética dentro de las culturas que hasta ese entonces no la practicaban. Cf. p. ej. EP, pp. 44 y sgts., o “La réforme de l’écriture chinoise”, en *Linguistique, Recherches internationales à la lumière du marxisme*, N° 7, mayo/junio 1958.

Mediante la alusión a una ciencia de la escritura dominada por la metáfora, la metafísica y la teología³, el exergo no sólo debe anunciar que la ciencia de la escritura -la *gramatología*⁴- da signos de su liberación, gracias a esfuerzos que son decisivos, en todo el mundo. Necesariamente estos esfuerzos son discretos y dispersos, casi imperceptibles: ello pertenece a su sentido y a la naturaleza del medio en el que producen su operación. Quisiéramos sugerir de manera particular que, por necesaria y fecunda que fuese su empresa e incluso si, en la hipótesis más favorable, superara todos los obstáculos técnicos y epistemológicos, todas las barreras teológicas y metafísicas que la han limitado hasta el presente, una ciencia de la escritura semejante corre el riesgo de no nacer nunca como tal y con ese nombre. De no poder definir nunca la unidad de su proyecto y de su objeto. De no poder escribir el discurso de su método ni describir los límites de su campo. Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no hacemos más que entrever y no decimos su *fin*. La idea de ciencia y la idea de escritura -por consiguiente también la idea de ciencia de la escritura- sólo tienen sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a los cuales ya han sido asignados un cierto concepto del signo (más adelante diremos el concepto de signo) y un determinado concepto de las relaciones entre habla y escritura.

Relación muy determinada, a pesar de su privilegio, su necesidad y la apertura de campo que ha regulado durante algunos milenios, especialmente en Occidente, hasta el punto de poder producir actualmente su dislocación y denunciar ella misma sus límites.

Tal vez la meditación paciente y la investigación rigurosa acerca de lo que aún se denomina, provisoriamente, la escritura, lejos de permanecer más acá de una ciencia de la escritura o de dejarla de lado apresuradamente con alguna reacción oscurantista, dejándola por el contrario desarrollar su positividad al máximo posible, sean el vagabundeo de un pensamiento fiel y atento al mundo irreductiblemente por venir que se anuncia en el presente, más allá de la clausura del saber. El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad. Para ese mundo que vendrá y para aquello que en él habrá conmovido los valores de signo, de habla y de escritura, para aquello que conduce aquí nuestro futuro anterior, aún no existe exergo.

³ No nos referimos aquí solamente a los “prejuicios teológicos” determinados que en un momento y en un lugar que es posible señalar han desviado o reprimido la teoría del signo escrito en los siglos XVII y XVIII. Tales prejuicios sólo son la manifestación más llamativa y mejor circunscripta, históricamente determinada de una presuposición constitutiva, permanente, esencial para la historia de Occidente, por lo tanto para la totalidad de la metafísica, incluso cuando ésta se hace pasar por atea.

⁴ *Gramatología*: “Tratado de las letras, del alfabeto, de la silabación, de la lectura y de la escritura”, Littré. Según nuestro conocimiento esta palabra sólo ha sido utilizada, en nuestros días y para designar el proyecto de una ciencia moderna, por I. J. Gelb. Cf. *A study of writing, the foundations of grammatology*, 1952 (el subtítulo desaparece en la reedición de 1963). A pesar del deseo de clasificación sistemática o simplificada, y de las hipótesis controvertidas acerca de la monogénesis o la poligénesis de las escrituras, este libro responde al modelo de las historias clásicas de la escritura.

FIRMA, ACONTECIMIENTO, CONTEXTO

Comunicación en el Congreso Internacional de Sociedades de Filosofía de lengua francesa (Montreal, 1971). El tema del coloquio era «La comunicación». Trad. C. González Marín en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 347-372.

Para sujetarnos siempre, por mor de la simplicidad, a la enunciación oral.

(AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*)

¿Es seguro que corresponda a la palabra *comunicación* un concepto único, unívoco, rigurosamente dominable y transmisible: comunicable? Según una extraña figura de discurso, debemos preguntarnos inicialmente si la palabra o el significante «comunicación» comunica un contenido determinado, un sentido identificable, un valor descriptible. Pero, para articular y proponer esta pregunta, ha sido ya preciso que yo anticipara algo sobre el sentido de la palabra *comunicación*: he debido predeterminar la comunicación como el vehículo, el transporte o el lugar de paso de un sentido y de un sentido *uno*. Si *comunicación* tuviera varios sentidos y si tal pluralidad no se dejara reducir, de entrada, no estaría justificado definir la comunicación como la transmisión de un sentido, incluso suponiendo que estuviéramos en situación de entendernos en lo que respecta a cada una de estas palabras (transmisión, sentido, etc.). Ahora bien, la palabra *comunicación*, que nada nos autoriza a despreciar como palabra inicialmente y a empobrecer en tanto que palabra polisémica, abre un campo semántico que precisamente no se limita a la semántica, a la semiótica, todavía menos a la lingüística. Pertenecer también al campo semántico de *comunicación* el hecho de que designa movimientos no semánticos. Aquí un recurso al menos provisional al lenguaje ordinario y a los equívocos de la lengua natural nos enseña, por ejemplo, que se puede comunicar un movimiento o que una sacudida, un choque, un desplazamiento de fuerza puede ser comunicado: entendámonos, propagado, transmitido. Se dice también que lugares diferentes o alejados se pueden comunicar entre ellos por cierto paso o cierta abertura. Lo que ocurre entonces, lo que se transmite, comunicado, no son fenómenos de sentido o de significación. En estos casos no tienen nada que ver ni con un contenido semántico o conceptual, ni con una operación semiótica, y menos todavía con un intercambio lingüístico.

No diremos, sin embargo, que ese sentido no semiótico de la palabra *comunicación*, tal como funciona en el lenguaje ordinario en una o varias de las lenguas llamadas naturales, constituya el sentido propio o primitivo y que en consecuencia el sentido semántico, semiótico o lingüístico corresponde a una derivación, una extensión o una reducción, a un desplazamiento metafórico. No diremos, como se podría estar tentado de hacer, que la comunicación semio-lingüística se titula *more metaphorico* «comunicación» porque, por analogía con la comunicación «física» o «real», da paso, transporta, transmite algo, da acceso a algo. No diremos tal cosa:

1) Porque el valor de sentido propio parece más problemático que nunca.

2) Porque el valor de desplazamiento, de transporte, etc., es precisamente constitutivo del concepto de metáfora por el cual pretenderíamos comprender el desplazamiento semántico que se opera de la comunicación como fenómeno no semio-lingüístico a la comunicación como fenómeno semio-lingüístico.

(Señalo entre paréntesis aquí que, en esta comunicación, va a tratarse, se trata ya del problema de la polisemia y de la comunicación, de la diseminación -que yo opondría a la polisemia- y de la comunicación. Dentro de un momento no podrá dejar de intervenir un cierto concepto de escritura para transformarse, y acaso para transformar, la problemática.)

Parece evidente que el campo de equivocidad de la palabra «comunicación» se deja reducir totalmente por los límites de lo que se llama un contexto (y anuncio todavía entre paréntesis que se tratará, en esta comunicación, del problema del contexto y de la cuestión de saber lo que ocurre con la escritura en cuanto al contexto en general). Por ejemplo, en un coloquio de filosofía de lengua francesa, un contexto convencional, producido por una especie de *consensus* implícito, pero estructuralmente vago parece prescribir que se propongan comunicaciones sobre la comunicación, comunicaciones de forma discursiva, comunicaciones coloquiales, orales, destinadas a ser oídas y a incitar o a proseguir diálogos en el horizonte de una inteligibilidad y de una verdad del sentido, de tal manera que se pueda finalmente establecer un acuerdo general. Estas comunicaciones deberían sostenerse en el elemento de una lengua «natural» determinada, lo que se llama el francés, que impone ciertos usos muy particulares de la palabra comunicación. Sobre todo, el objeto de estas comunicaciones debería, por prioridad o por privilegio, organizarse en torno a la comunicación como discurso o en todo caso como significación. Sin agotar todas las implicaciones y toda la estructura de un «acontecimiento» como éste, que merecería un análisis preliminar muy largo, el requisito que acabo de recordar parece evidente, y si dudásemos de ello, bastaría con consultar nuestro programa para estar seguros.

Pero ¿son las exigencias de un contexto alguna vez absolutamente determinables? Esta es en el fondo la pregunta más general que yo querría tratar de elaborar. ¿Existe un concepto riguroso y científico del contexto? La noción de contexto ¿no da cobijo, tras una cierta confusión, a presuposiciones filosóficas muy determinadas? Para decirlo, desde ahora, de la forma más escueta, querría demostrar por qué un contexto no es nunca absolutamente determinable, o más bien en qué no esta nunca asegurada o saturada su determinación. Esta no saturación estructural tendría como efecto doble:

1) Señalar la insuficiencia teórica del concepto ordinario de contexto (lingüístico o no lingüístico) tal como es recibido en numerosos dominios de investigación, con todos los conceptos a los que está sistemáticamente asociado.

2) Hacer necesarias una cierta generalización y un cierto desplazamiento del concepto de escritura. Este desde este momento no podría ser comprendido bajo la categoría de comunicación, si al menos se la entiende en el sentido restringido de transmisión de sentido. Inversamente, en el campo general de la escritura así definida es donde los efectos de comunicación semántica podrán determinarse como efectos particulares, secundarios, inscritos, suplementarios.

ESCRITURA Y TELECOMUNICACIÓN

Si se recibe la noción de escritura en su acepción corriente -lo cual sobre todo no quiere decir inocente, primitiva o natural-, es necesario ver en ella un medio de comunicación. Se debe incluso reconocer en ella un poderoso medio de comunicación que extiende muy lejos, si no infinitamente, el campo de la comunicación oral o gestual. Es esta una especie de evidencia banal sobre la cual parece fácil un acuerdo. No describiré todos los modos de esta extensión en el tiempo y en el espacio. Me voy a detener, en cambio, en este valor de extensión a la que acabo de referirme. Decir que la escritura extiende el campo y los poderes de una comunicación locutoria o gestual, ¿no es presuponer una especie de espacio homogéneo de la comunicación? El alcance de la voz o del gesto ciertamente encontrarían en ella un límite factual, un hito empírico en la forma del espacio y del tiempo, y la escritura vendría en el mismo tiempo, en el mismo espacio, a aflojar límites, a abrir el mismo campo a un alcance muy amplio. El sentido, el contenido del mensaje semántico sería transmitido, comunicado, por diferentes medios, mediaciones técnicamente más poderosas, a una distancia mucho mayor, pero en un medio fundamentalmente continuo e igual a sí mismo, en un elemento homogéneo, a través del cual la unidad, la integridad del sentido no se vería esencialmente afectada. Toda afección sería aquí accidental.

El sistema de esta interpretación (que es también, en cierto modo el sistema de la interpretación en todo caso de toda una interpretación de la hermenéutica), aunque corriente, o en tanto que corriente como el sentido común, ha estado representado en toda la historia de la filosofía. Diría que es incluso, en su fondo, la interpretación propiamente filosófica de la escritura. Tomaría un solo ejemplo, pero no creo que podamos encontrar en toda la historia de la filosofía en tanto que tal un solo contraejemplo, un solo análisis que contradiga esencialmente el que propone Condillac inspirándose muy de cerca en Warburton, en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*. He elegido este ejemplo porque una reflexión explícita sobre el origen y la función de lo escrito (esta explicitación no se encuentra en toda filosofía y sería preciso interrogar las condiciones de su emergencia o de su ocultación) se organiza aquí en un discurso filosófico que, esta vez, como toda filosofía, presupone la simplicidad del origen, la continuidad de toda derivación, de toda producción, de todo análisis, la homogeneidad de todos los órdenes. La analogía es un concepto capital en el pensamiento de Condillac. Elijo también este ejemplo porque el análisis «que dibuja» el origen y la función de la escritura se sitúa, de manera en cierto modo no crítica, bajo la autoridad de la categoría de comunicación¹. Si los hombres escriben es porque tienen algo que comunicar², porque lo que tienen que comunicar, es su «pensamiento», sus «ideas», sus representaciones. El pensamiento representativo precede y rige la comunicación que transporta la «idea», el contenido significado³, porque los hombres se encuentran ya en situación de comunicar y de comunicarse su pensamiento cuando inventan, de manera continua, este medio de comunicación que es la escritura. He aquí en pasaje del capítulo XVIII de la Segunda parte («Sobre el lenguaje y el método»), Sección primera («Sobre el origen y los progresos del lenguaje») (La escritura es entonces una modalidad del lenguaje y señala un progreso continuo en una comunicación de esencia lingüística), párrafo XIII, «Sobre la escritura»: «Los hombres en estado de comunicarse sus pensamientos por sonidos sintieron la necesidad de imaginar nuevos signos apropiados para perpetuarlos y para *hacerlos conocer* a las personas *ausentes*» (subrayo este valor de ausencia que, interrogado de nuevo, correrá el riesgo de introducir una cierta ruptura en la homogeneidad del sistema). Desde el momento en que los hombres están ya en estado de «comunicar sus pensamientos», y de hacerlo por medio de sonidos (lo cual es, según Condillac, una segunda etapa, cuando el lenguaje articulado viene a suplir al lenguaje de acción, principio único y radical de todo lenguaje), el nacimiento y el progreso de la escritura seguirán una línea recta, simple y continua. La historia de la escritura estará de acuerdo con una ley de economía mecánica: ganar el mayor espacio y tiempo por medio de la más cómoda abreviación; esto no tendrá nunca el menor efecto sobre la estructura y el contenido de sentido (de las ideas) a que deberá servir de vehículo. El mismo contenido, antes comunicado por gestos y sonidos, será transmitido en lo sucesivo por la escritura, y sucesivamente por diferentes modos de notación, desde la escritura pictográfica, hasta la escritura alfabética, pasando por la escritura jeroglífica de los egipcios y por la escritura ideográfica de los chinos. Condillac prosigue: «Entonces la imaginación no les representará sino las mismas imágenes que ya habían expresado por medio de acciones y por medio de palabras, y que desde el comienzo, habían hecho al lenguaje figurado y metafórico. *El medio más natural* fue, por tanto, dibujar las imágenes de las cosas. *Para expresar la idea* de un hombre o de un caballo, se representará la forma del uno o del otro, y el primer ensayo de escritura no fue sino una simple pintura.» (Subrayado mío).

¹ La teoría roussoniana del lenguaje y de la escritura es también propuesta a título general de la comunicación («Des divers moyens de communiquer nos pensées», título del primer capítulo del *Essai sur l'origine des langues*).

² El lenguaje suple la acción o la percepción, el lenguaje articulado suple el lenguaje de acción, la escritura suple el lenguaje articulado, etc.

³ «Hasta aquí hemos considerado las expresiones en la función comunicativa. Esta reposa esencialmente sobre el hecho de que las expresiones operan como índices. Pero un gran papel se asigna también a las expresiones en la vida del alma en tanto que ésta no es incluida en una relación de comunicación. Es claro que esta modificación de la función no toca a lo que hace que las expresiones sean expresiones. Tienen, como antes, sus *Bedeutungen* y los mismos *Bedeutungen* que en la colocación» (*Recherches Logiques*, I cap. 1, 8). Lo que yo avanzo aquí implica la interpretación que he propuesto del paso husserliano sobre este punto. Me permito, pues, remitir a «La Voz y el fenómeno».

El carácter representativo de la comunicación escrita -la escritura como cuadro, reproducción, imitación de su contenido- será el rasgo invariante de todos los progresos subsiguientes. El concepto de representación es indisoluble aquí de los de comunicación y de expresión que he subrayado en el texto de Condillac. La representación, ciertamente, se complicará, se darán descansos y grados suplementarios, se convertirá en representación de representación en las escrituras jeroglíficas, ideográficas, luego fonéticas-alfabéticas, pero la estructura representativa que señala el primer grado de la comunicación expresiva, la relación idea/signo, nunca será relevada ni transformada. Describiendo la historia de los tipos de escritura, su derivación continúa a partir de un común radical, que no es nunca desplazado y procura una especie de comunidad de participación analógica entre todas las escrituras, concluye Condillac (es prácticamente una cita de Warburton como casi todo el capítulo): «He aquí la historia general de la escritura conducida por una gradación simple, desde el estado de la pintura hasta el de la letra, pues las letras son los últimos pasos que quedan tras las marcas chinas, que, por una parte, participan de la naturaleza de los jeroglíficos egipcios, y, por la otra, participan de las letras precisamente de la misma manera que los jeroglíficos egipcios participan de las pinturas mejicanas y de los caracteres chinos. Estos caracteres son tan cercanos a nuestra escritura que un alfabeto disminuye simplemente la molestia de su número, y es su compendio sucinto.»

Habiendo puesto en evidencia este motivo de la reducción económica, homogénea y mecánica, volvemos ahora sobre esta noción de ausencia que he señalado de paso en el texto de Condillac. ¿Cómo está determinada en él?

1) Es inicialmente la ausencia de destinatario. Se escribe para comunicar algo a los ausentes. La ausencia del emisor, del destinatario, en la señal que aquél abandona, que se separa de él y continúa produciendo efectos más allá de su presencia y de la actualidad presente de su querer decir, incluso más allá de su misma vida, esta ausencia que pertenece, sin embargo, a la estructura de toda escritura -y añadiré, más adelante de todo lenguaje en general-, esta ausencia no es interrogada por Condillac.

2) La ausencia de la que habla Condillac está determinada de la manera más clásica, como una modificación continua, una extenuación progresiva de la presencia. La representación suple regularmente la presencia. Pero, articulando todos los momentos de la experiencia en tanto que se compromete en la significación («suplir» es uno de los conceptos operatorios más decisivos y más frecuentemente utilizado en el *Ensayo* de Condillac)⁴, esta operación de suplementación no es exhibida como ruptura de presencia sino como reparación y modificación continua, homogénea de la presencia en la representación.

No puedo analizar aquí todo lo que, en la filosofía de Condillac, y en otras partes, presupone este concepto de ausencia como modificación de la presencia. Observemos solamente aquí que rige otro concepto operatorio (opongo aquí clásicamente y por comodidad *operatorio* y *temático*) también decisivo del *Ensayo*: marcar y volver a marcar. De la misma manera que el concepto de suplencia, el concepto de marca podría estar determinado de otra manera que como lo hace Condillac. Marcar quiere decir, según él, expresar, representar, recordar, hacer presente («la pintura debe su origen probablemente a la necesidad de marcar así nuestros pensamientos, y esta necesidad sin duda ha cooperado a conservar el lenguaje de acción como aquel que podría ser más fácilmente pintado») («Sobre la escritura», pág. 128). El signo nace al mismo tiempo que la imaginación y la memoria, en el momento en que es exigido por la ausencia del objeto en la percepción presente («La memoria, como hemos visto, no consiste más que en el poder de recordarnos los signos de nuestras ideas, o las circunstancias que las han acompañado, y este poder no tiene lugar excepto por la *analogía* de los signos [subrayo: este concepto de analogía, que organiza todo el sistema de Condillac, asegura en general todas las continuidades y en particular la de la presencia en la ausencia] que hemos elegido y por el orden que hemos puesto entre nuestras ideas, los objetos que deseamos recordar, se refieren a algunas de nuestras presentes necesidades» (1, 11, cap. IV, 39). Esto es verdad en todos los órdenes de signos que distingue Condillac (arbitrarios, accidentales e incluso naturales, distinción que matiza Condillac y sobre ciertos puntos vuelven a ser el motivo de discusión en sus Cartas a Cramer). La operación filosófica que Condillac denomina también «volver a marcar» consiste en remontar por vía de análisis y de descomposición continua el movimiento de derivación genética que conduce de la sensación simple y de la percepción presente al edificio complejo de la representación: de la presencia originaria a la lengua del cálculo más formal.

Sería fácil mostrar que, en su principio, este tipo de análisis de la significación escrita no comienza ni termina con Condillac. Si decimos ahora que este análisis es «ideológico», no es inicialmente para oponer sus nociones a conceptos científicos o para referirse al uso a menudo dogmático -podríamos también decir «ideológico»- que se hace de esta palabra de ideología tan raramente interrogada hoy en su posibilidad y en su historia. Si yo defino como ideológicas las nociones de tipo condillaciano, es porque, sobre el fondo de una vasta, poderosa y sistemática tradición filosófica dominada por la evidencia de la idea (eidos, idea) cortan el campo de reflexión de los «ideólogos» franceses que, en el surco de Condillac, elaboran una teoría del signo como representación de la idea que en sí misma representa la cosa percibida. La comunicación desde este momento sirve de vehículo a una representación como contenido ideal (lo que se llamará el sentido); y la escritura es una especie de esta comunicación general. Una especie: una comunicación que comporta una especialidad relativa en el interior de un género.

Si ahora nos preguntamos cuál es, en este análisis, el predicado esencial de esta diferencia específica, volveremos a encontrar a la ausencia.

Adelanto aquí las dos proposiciones o las dos hipótesis siguientes:

⁴ «En la primera edición he hablado de «gramática pura», nombre que era concebido por analogía con «la ciencia pura de la naturaleza» en Kant, y expresamente designado como tal. Pero, en la medida en que no puede de ninguna manera ser afirmado que la morfología pura de las *Bedeutungen* englobe todo lo *a priori* gramatical en su universalidad, puesto que, por ejemplo, las relaciones de comunicación entre sujetos psíquicos tan importantes para la gramática, comportan un *a priori* propio, la expresión de gramática pura lógica merece la preferencia...» (*Recherches logiques*, t. 2, parte 2, cap. IV, tr. fr. Elie, Kelkel, Scherer, pág. 136).

1) Puesto que todo signo, tanto en el «lenguaje de acción» como en el lenguaje articulado (antes incluso de la intervención de la escritura en el sentido clásico), supone una cierta ausencia (que está por determinar), es preciso que la ausencia en el campo de la escritura sea de un tipo original si queremos reconocerle alguna especificidad al signo escrito.

2) Si por casualidad el predicado así admitido para caracterizar la ausencia propia a la escritura conviniese a todas las especies de signo y de comunicación, se seguiría un desplazamiento general: la escritura ya no sería una especie de comunicación y todos los conceptos a cuya generalidad se subordinaba la escritura (el concepto mismo como sentido, idea o incautación del sentido y de la idea, el concepto de comunicación, de signo, etc.) aparecerían como no críticos, mal formados o destinados más bien a asegurar la autoridad y la fuerza de un cierto discurso histórico.

Tratemos pues, tomando siempre como punto de partida este discurso clásico, de caracterizar esta ausencia que parece intervenir de manera específica en el funcionamiento de la escritura.

Un signo escrito se adelanta en ausencia del destinatario. ¿Cómo calificar esta ausencia? Se podrá decir que en el momento en que yo escribo, el destinatario puede estar ausente de mi campo de percepción presente. Pero esta ausencia ¿no es sólo una presencia lejana, diferida o, bajo una forma u otra, idealizada en su representación? No lo parece, o al menos esta distancia, esta separación, este aplazamiento, esta diferencia deben poder ser referidas a un cierto absoluto de la ausencia para que la estructura de escritura, suponiendo que exista la escritura, se constituya. Ahí es donde la diferencia como escritura no podría ser ya una modificación (ontológica) de la presencia. Es preciso si ustedes quieren, que mi «comunicación escrita» siga siendo legible a pesar de la desaparición absoluta de todo destinatario determinado en general para que posea su función de escritura, es decir, su legibilidad. Es preciso que sea repetible -reiterable- en la ausencia absoluta del destinatario o del conjunto empíricamente determinable de destinatarios. Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría de *itara*, «otro» en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, jeroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible -reiterable- más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura. Aunque esto sea, parece, una evidencia, no quiero hacerla admitir a este título y voy a examinar la última objeción que podría hacerse a esta proposición. Imaginemos una escritura cuyo código sea lo suficientemente idiomático como para no haber sido instaurado y conocido, como cifra secreta más que por dos «sujetos». ¿Diremos todavía que en la muerte del destinatario, incluso de los dos compañeros, la marca dejada por uno de ellos sigue siendo una escritura? Si, en la medida en que regulada por un código, aunque desconocido y no lingüístico, está constituida, en su identidad de marca, por su iterabilidad, en la ausencia de éste o aquél, en el límite, pues, de todo sujeto empíricamente determinado. Esto implica que no hay código-organon de iterabilidad que sea estructuralmente secreto. La posibilidad de repetir, y en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de éste una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general. Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la «muerte» o la posibilidad de la «muerte» del destinatario inscrita en la estructura de la marca (en este punto hago notar de paso que el valor o el efecto de transcendentalidad se liga necesariamente a la posibilidad de la escritura y de la «muerte» así analizadas). Consecuencia quizá paradójica del recurrir en este momento a la repetición y al código: la disrupción, en último análisis, de la autoridad del código como sistema finito de reglas; la destrucción radical, al mismo tiempo, de todo contexto como protocolo de código. Vamos a volver a ello en un instante.

Lo que vale para el destinatario, vale también por las mismas razones para el emisor o el productor. Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a reescribir. Cuando digo mi futura desaparición es para hacer esta proposición inmediatamente aceptable. Debo poder decir mi desaparición simplemente, mi no-presencia en general, y por ejemplo la no-presencia de mi querer-decir, de mi intención-de-significación, de mi querer-comunicar-esto, en la emisión o en la producción de la marca. Para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito, de lo que parece haber firmado, ya esté ausente provisionalmente ya este muerto, o en general no haya sostenido con su intención o atención absolutamente actual y presente, con la plenitud de su querer-decir, aquello que parece haberse escrito «en su nombre». Se podría volver a hacer aquí el análisis esbozado hace un momento sobre el destinatario. La situación del escritor y del firmante es, en lo que respecta al escrito, fundamentalmente la misma que la del lector. Esta desviación esencial que considera a la escritura como estructura reiterativa, separada de toda responsabilidad absoluta, de la conciencia como autoridad de última instancia, huérfana y separada desde su nacimiento de la asistencia de su padre, es lo que Platón condenaba en el Fedro. Si el gesto de Platón, es, como yo lo creo, el movimiento filosófico por excelencia, en él medimos lo que está en juego.

Antes de precisar las consecuencias inevitables de estos rasgos nucleares de toda escritura (a saber: 1) la ruptura con el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de la presencia o como transporte lingüístico o semántico del querer-decir; 2) la sustracción de toda escritura al horizonte semántico o al horizonte hermenéutico que, en tanto al menos que horizonte de sentido, se deja estallar por la escritura; 3) la necesidad de separar, de alguna manera, del concepto de polisemia lo que he llamado en otra parte diseminación y que es también el concepto de la escritura; 4) la descalificación o el límite del concepto de contexto, «real» o «lingüístico», del que la escritura hace imposibles la determinación teórica o la saturación empírica o insuficientes con todo rigor), yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, más allá de la comunicación

semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada «presencia».

¿Cuáles son, en efecto, los predicados esenciales en una determinación minimal del concepto clásico de escritura?

1) Un signo escrito, en el sentido corriente de esta palabra, es así, una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido. Por ello se distingue, tradicionalmente al menos, la «comunicación escrita» de la «comunicación oral».

2) Al mismo tiempo, un signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, el conjunto de las presencias que organizan el momento desde su inscripción. Esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental, sino la estructura misma de lo escrito. Si se trata del contexto denominado «real», lo que acabo de adelantar es muy evidente. Forman parte de este pretendido contexto real un cierto «presente» de la inscripción, la presencia del escritor en lo que ha escrito, todo el medio ambiente y el horizonte de su experiencia y sobre todo la intención, el querer decir, que animaría en un momento dado su inscripción. Perteneció al signo el ser lisible con derecho incluso si el momento de su producción se ha perdido irremediablemente e incluso si no sé lo que su pretendido autor-escritor ha querido decir en conciencia y en intención en el momento en que ha escrito, es decir, abandonado a su deriva, esencial. Tratándose ahora del contexto semiótico e interno, la fuerza de ruptura no es menor: a causa de su iterabilidad esencial, siempre podemos tomar un sintagma escrito fuera del encadenamiento en el que está tomado o dado, sin hacerle perder toda posibilidad de funcionamiento, si no toda posibilidad de «comunicación», precisamente. Podemos, llegado el caso, reconocerle otras inscribiéndolo o injertándolo en otras cadenas. Ningún contexto puede cerrarse sobre él. Ni ningún código, siendo aquí el código a la vez la posibilidad y la imposibilidad de la escritura, de su iterabilidad esencial (repetición/alteridad).

3) Esta fuerza de ruptura se refiere al espaciamiento que constituye el signo escrito: espaciamiento que lo separa de los otros elementos de la cadena contextual interna (posibilidad siempre abierta de ser sacado y de ser injertado), pero también de todas las formas de referente presente (pasado o por venir en la forma modificada del presente pasado o por venir), objetivo o subjetivo. Este espaciamiento no es la simple negatividad de una laguna, sino el surgimiento de la marca. No permanece, pues, como trabajo de lo negativo al servicio del sentido del concepto vivo, de telos, dependiente y reducible en el *Aufhebung* de una dialéctica.

Estos tres predicados con todo el sistema que aquí se adjunta, ¿se reservan, como tan a menudo se cree, a la comunicación «escrita», en el sentido estricto de esta palabra? ¿No los encontramos de nuevo en todo lenguaje, por ejemplo en el lenguaje hablado y en el límite en la totalidad de la «experiencia» en tanto que ésta no se separa de este campo de la marca, es decir, en la red de borrarse y de la diferencia, de unidades de iterabilidad, de unidades separables de su contexto interno o externo y separables de sí mismas, en tanto que la iterabilidad misma que constituye su identidad no les permite nunca ser una unidad de identidad consigo misma?

Consideremos un elemento cualquiera del lenguaje hablado, una unidad pequeña o grande. La primera condición para que funcione: su localización respecto a un código; pero prefiero no comprometer demasiado este concepto de código que no me parece seguro; digamos que una cierta identidad de este elemento (marca, signo, etc.) debe permitir el reconocimiento y la repetición del mismo. A través de las variaciones empíricas del tono, de la voz, etc., llegado el caso de un cierto acento, por ejemplo, es preciso poder reconocer la identidad, digamos, de una forma significante. ¿Por qué es esta identidad paradójicamente la división o la disociación consigo misma que va a hacer de este signo fónico un grafema? Esta unidad de la forma significante no se constituye sino por su iterabilidad, por la posibilidad de ser repetida en la ausencia no solamente de su «referente», lo cual es evidente, sino en la ausencia de un significado determinado o de la intención de significación actual, como de toda intención de comunicación presente. Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir, como ya hemos visto, la permanencia no-presente de una marca diferencial separada de su pretendida «producción» u origen. Y yo extendería esta ley incluso a toda «experiencia» en general si aceptamos que no hay experiencia de presencia pura, sino sólo cadenas de marcas diferenciales.

Quedémonos un poco en este punto y volvamos sobre esta ausencia de referente e incluso del sentido significado, por tanto de la intención de significación correlativa. La ausencia del referente es una posibilidad admitida con bastante facilidad hoy día. Esta posibilidad no es sólo una eventualidad empírica. Construye la marca; y la presencia eventual del referente en el momento en que es designado nada cambia de la estructura de una marca que implica que puede pasarse sin él. Husserl en sus Investigaciones lógicas, había analizado muy rigurosamente esta posibilidad. Se trata de una posibilidad doble:

1) Un enunciado cuyo objeto no es imposible, sino solamente posible puede muy bien ser proferido y oído sin que su objeto real (su referente) esté presente, ya sea ante el que produce el enunciado o ante quien lo recibe. Si mirando por la ventana digo: «El cielo es azul», este enunciado será inteligible (digamos provisionalmente, si ustedes quieren, comunicable) incluso si el interlocutor no ve el cielo; incluso si yo mismo no lo veo, si lo veo mal, si me equivoco o si quiero engañar a mi interlocutor. No es que siempre sea así; pero es algo propio de la estructura de posibilidad de este enunciado el poder formarse y poder funcionar como referencia vacía o separada de su referente. Sin esta posibilidad, que es también la iterabilidad general, generable y generalizadora de toda marca, no habría enunciado.

2) La ausencia del significado. También lo analiza Husserl. La juzga siempre posible, incluso si, según la axiología y la teleología que gobierna su análisis, juzga esta posibilidad inferior, peligrosa o «crítica»: abre el fenómeno de crisis del sentido. Esta ausencia del sentido se puede escalar según tres formas:

A) Puedo manejar símbolos sin animarlos, de manera activa y actual, de atención y de intención de significación (crisis del simbolismo matemático, según Husserl). Husserl insiste mucho sobre el hecho de que esto no impide que el

signo funcione: la crisis o la vaciedad del sentido matemático no limita el progreso técnico (la intervención de la escritura es decisiva aquí, como lo observa el propio Husserl en *El origen de la geometría*).

B) Ciertos enunciados pueden tener un sentido mientras que están privados de significación objetiva. «El círculo es cuadrado» es una proposición provista de sentido. Tiene suficiente sentido como para que yo pueda juzgarla falsa o contradictoria (*widersinnig* y no *sinnlos*, dice Husserl). Sitúo este ejemplo bajo la categoría de ausencia de significado, aunque aquí la tripartición significante/ significado/ referente no sea pertinente para dar cuenta del análisis de Husserl. «Círculo cuadrado» señala la ausencia de un referente, ciertamente, la ausencia también de cierto significado, pero no la ausencia de sentido. En estos dos casos, la crisis del sentido (no-presencia en general, ausencia como ausencia del referente-de la percepción -o del sentido- de la intención de significación actual) está siempre ligada a la posibilidad esencial de la escritura; y esta crisis no es un accidente, una anomalía factual y empírica del lenguaje hablado, es también la posibilidad positiva y la estructura interna, desde un cierto afuera.

C) Hay, por fin, lo que Husserl llama *sinmlosigkeit* o agramaticalidad. Por ejemplo, «el verde es o» o «abracadabra». En estos últimos casos, Husserl considera que no hay lenguaje, al menos ya no hay lenguaje lógico, ya no hay lenguaje de conocimiento, tal como Husserl lo comprende de manera teleológica, ya no hay lenguaje apropiado a la posibilidad de la intuición de objetos dados en persona y significados en verdad. Aquí nos hallamos ante una dificultad decisiva. Antes de detenerme en ella, notemos, como un punto que toca a nuestro debate sobre la comunicación, que el primer interés del análisis husserliano al que aquí me refiero (extrayéndolo precisamente, hasta cierto punto, de su contexto y de su horizonte teleológico y metafísico, operación de la cual debemos preguntarnos cómo y por qué es todavía posible), es pretender y, me parece, llegar, de una cierta manera, a disociar rigurosamente el análisis del signo o de la expresión (*Ausdruck*) como signo significante, que quiere decir (*bedeutsame Zeichen*), de todo fenómeno de comunicación.

Retomemos el caso de la *sinmlosigkeit* agramatical. Lo que interesa a Husserl en las *Investigaciones lógicas*, es el sistema de reglas de una gramática universal, no desde un punto de vista lingüístico, sino desde un punto de vista lógico y epistemológico. En una nota importante de la segunda edición, precisa que se trata aquí, para él, de gramática pura lógica, es decir de las condiciones universales de posibilidad para una morfología de las significaciones en sus relaciones de conocimiento con un objeto posible, no de una gramática pura en general. Considerada desde un punto de vista psicológico o lingüístico. Así pues, solamente en un contexto determinado por una voluntad de saber, por una intención epistémica, por una relación consciente con el objeto como objeto de conocimiento en un horizonte de verdad, en este campo contextual orientado «el verde es o» es inaceptable. Pero, como «el verde es o» o «abracadabra» no constituyen su contexto en sí mismos nada impide que funcionen en otro contexto a título de marca significante (o de índice, diría Husserl). No sólo en el caso contingente en el que, por la traducción del alemán al francés «el verde es o» podría cargarse de gramaticalidad, al convertirse o (*oder*) en la audición en dónde (marca de lugar): «Dónde ha ido el verde (del césped: dónde esta el verde)», «¿Dónde ha ido el vaso en el que iba a darle de beber?». Pero incluso «el verde es o» (*The green is either*) significa todavía ejemplo de agramaticalidad. Yo querría insistir sobre esta posibilidad; posibilidad de sacar y de injertar en una cita que pertenece a la estructura de toda marca, hablada o escrita, y que constituye toda marca en escritura antes mismo y fuera de todo horizonte de comunicación semiolingüístico; en escritura, es decir, en posibilidad de funcionamiento separado, en un cierto punto, de su querer-decir «original» y de su pertenencia a un contexto saturable y obligatorio. Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría siquiera tener un funcionamiento llamado «normal». ¿Qué sería una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?

LOS PARÁSITOS. ITER, LA ESCRITURA: QUE QUIZÁ NO EXISTE

Propongo ahora elaborar un poco más esta cuestión apoyándome -pero también para atravesarla igualmente- en la problemática de lo *performativo*. Esto nos interesa aquí por varios conceptos.

1) Inicialmente, Austin parece, por la insistencia que aporta al análisis de la perlocución y sobre todo de la ilocución, no considerar los actos de habla sino como actos de comunicación. Esto es lo que conserva su presentador francés al citar a Austin: «Al comparar la enunciación constativa (es decir, la afirmación clásica, concebida la mayoría de las veces como una «descripción» verdadera o falsa de los hechos) con la enunciación performativa (del inglés *performative*, es decir, la que nos permite hacer algo por medio de la palabra misma), Austin ha sido conducido a considerar toda enunciación digna de este nombre (es decir, destinada a comunicar lo que excluiría por ejemplo los tacos) como algo que es en primer lugar y antes que nada un acto de habla producido en la situación total en la que se encuentran los interlocutores (*How to do things with words*, pág. 147).» (G. Lang, Introducción a la traducción francesa a la que me referiré en adelante, página 19).

2) Esta categoría de comunicación es relativamente original. Las nociones austinianas de ilocución y de perlocución no designan el transporte o el paso de un contenido de sentido, sino de alguna manera la comunicación de un movimiento original (que se definirá en una teoría general de la acción), una operación y la producción de un efecto. Comunicar, en el caso del performativo, si algo semejante existe con todo rigor y en pureza (me sitúo por el momento en esta hipótesis y en esta etapa del análisis), sería comunicar una fuerza por el impulso de una marca.

3) A diferencia de la afirmación clásica, del enunciado constativo, el performativo no tiene su referente (pero aquí esta palabra no viene bien sin duda, y es el interés del descubrimiento) fuera de él o en todo caso antes que él y frente a él. No describe algo que existe fuera del lenguaje y ante él. Produce o transforma una situación, opera; y si se puede decir que un enunciado constativo efectúa también algo y transforma siempre una situación, no se puede decir que esto constituya su estructura interna, su función o su destino manifiestos como en el caso del performativo.

4) Austin ha debido sustraer el análisis del performativo a la autoridad del valor de verdad, a la oposición verdadero/falso⁵, al menos bajo su forma clásica y sustituirlo por el valor de fuerza, de diferencia de fuerza (*illocutionary o perlocutionary force*). (Esto es lo que, en este pensamiento que es nada menos que parece señalar hacia Nietzsche; éste se ha reconocido a menudo una cierta afinidad con una vena del pensamiento inglés).

Por estas cuatro razones, al menos, podría parecer que Austin ha hecho estallar el concepto de comunicación como concepto puramente semiótico, lingüístico o simbólico. El performativo es una comunicación que no se limita esencialmente a transportar un contenido semántico ya constituido y vigilado por una intención de verdad (de desvelamiento de lo que está en su ser o de adecuación entre un enunciado judicativo y la cosa misma). Y sin embargo -es al menos lo que ahora querría tratar de indicar-, todas las dificultades encontradas por Austin en un análisis paciente, abierto, aporético, en constante transformación, a menudo más fecundo en el reconocimiento de sus puntos muertos que en sus posiciones, me parece que tienen una raíz común. Esta: Austin no ha tenido en cuenta lo que, en la estructura de la locución (o sea, antes de toda determinación ilocutoria o perlocutoria), comporta ya este sistema de predicados que yo denomino gramáticos en general y trastorna por este hecho todas las oposiciones ulteriores cuya pertinencia, pureza, rigor, ha intentado en vano fijar Austin.

Para mostrarlo, debo considerar como conocido y evidente que los análisis de Austin exigen un valor de contexto en permanencia, e incluso de contexto exhaustivamente determinable, directa o teleológicamente; y la larga lista de fracasos (*infelicities*) de tipo variable que pueden afectar al acontecimiento del performativo viene a ser un elemento de lo que Austin llama el contexto total⁶ siempre. Uno de estos elementos esenciales -y no uno entre otros- sigue siendo clásicamente la conciencia, la presencia consciente de la intención del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locutorio. Por ello, la comunicación performativa vuelve a ser comunicación de un sentido intencional⁷, incluso si este sentido no tiene referente en la forma de una cosa o de un estado de cosas anterior o exterior. Esta presencia consciente de los locutores o receptores que participan en la realización de un performativo, su presencia consciente e intencional en la totalidad de la operación implica teleológicamente que ningún resto escapa a la totalización presente. Ningún resto, ni en la definición de las convenciones exigidas ni en el contexto interno y lingüístico, ni en la forma gramatical ni en la determinación semántica de las palabras empleadas; ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna «diseminación» que escape al horizonte de la unidad del sentido. Cito las dos primeras conferencias de *How to do things with words*: «Digamos, de una manera general, que es siempre necesario que las circunstancias en las que las palabras se pronuncian sean de una cierta manera (o de varias maneras) apropiadas, y que habitualmente es necesario que incluso el que habla, u otras personas, ejecuten también ciertas acciones -acciones «físicas» o «mentales» o incluso actos que consisten en pronunciar ulteriormente otras palabras. Así, para bautizar un barco, es esencial que yo sea la persona *designada* para hacerlo; que para casarme (cristianamente) es esencial que yo no esté ya casado con una mujer viva, mentalmente sano, y divorciado etc. Para que se formalice una apuesta, es necesario en general que la provisión de la apuesta haya sido aceptada por un interlocutor (que ha debido hacer algo, decir «De acuerdo», por ejemplo). Y difícilmente podríamos hablar de un don si yo digo «Te lo doy», pero no teniendo el objeto en cuestión. Hasta aquí todo va bien» (pág. 43). En la Segunda Conferencia, después de haber desechado, como hace con regularidad, el criterio gramatical, Austin examina la posibilidad y el origen de los fracasos o de las «desgracias» de la enunciación performativa. Define entonces las seis condiciones indispensables, si no suficientes, de éxito. A través de los valores de «convencionalidad», de «corrección» y de «integralidad» que intervienen en esta definición, encontramos necesariamente las de contexto exhaustivamente definible, de conciencia libre y presente en la totalidad de la operación, de querer-decir absolutamente pleno y señor de sí mismo: jurisdicción teleológica de un campo total en el que la intención sigue siendo el centro organizador⁸. El paso de Austin es bastante notable y típico de esta tradición filosófica con la cual él quería tener tan pocas ligaduras. Consiste en reconocer que la posibilidad de lo negativo (aquí, las *infelicities*) es una posibilidad ciertamente estructural, que el fracaso es un riesgo esencial de las operaciones consideradas; luego, en un gesto casi inmediatamente simultáneo, en el nombre de una especie de regulación ideal, en excluir este riesgo como riesgo accidental, exterior, y no decir nada sobre el fenómeno de lenguaje considerado. Esto es tanto más curioso, en todo rigor insostenible, cuanto que Austin denuncia con ironía el *fetich* de la oposición *value/fact*.

Así por ejemplo, a propósito de la convencionalidad sin la cual no hay performativo, Austin reconoce que todos los actos convencionales están expuestos al fracaso: «... parece inicialmente evidente que el fracaso -por más que haya comenzado a interesarnos vivamente (o no haya conseguido hacerlo) a propósito de ciertos actos que consisten (totalmente o en parte) en pronunciar palabras-, sea un mal al que están expuestos todos los actos que tienen el carácter de un rito o de una ceremonia: así pues, todos los actos convencionales. No es, por supuesto, que todo ritual esté expuesto a todas las formas de fracaso (además, todas las enunciaciones performativas no lo están tampoco)» (pág. 52. Subraya Austin).

⁵ «... deshacer dos fetiches (que soy bastante propenso, lo confieso, a maltratar), a saber:

1) el fetich verdad-falsedad y

2) el fetich valor-hecho (*value-fact*», pág. 153.

⁶ Págs. 113, 151, por ejemplo. Intr. fr., págs. 15, 16, 19, 20, 25, 26.

⁷ Lo que obliga a Austin a reintroducir a veces el criterio de verdad en la descripción de los performativos. Cfr., por ejemplo, págs. 73 y 107.

⁸ Págs. 48-50.

Además de todas las cuestiones que plantea esta noción históricamente tan sedimentada de «convención», es preciso subrayar aquí:

1) Que Austin no parece considerar en este lugar preciso más que la convencionalidad que forma la circunstancia del enunciado, su cerco contextual y no una cierta convencionalidad intrínseca de lo que constituye la locución misma, todo lo que se resumirá para ir aprisa bajo el título problemático de la «arbitrariedad del signo»; lo cual extiende, agrava y radicaliza la dificultad. El «rito» no es una eventualidad, es, en tanto que iterabilidad, un rasgo estructural de toda marca.

2) Que el valor de riesgo o de exposición al fracaso, por más que pueda afectar *a priori*, reconoce Austin, a la totalidad de los actos convencionales, no es interrogado, como predicado esencial o como ley. Austin no se pregunta qué consecuencias se derivan del hecho de que un posible -que un riesgo posible- sea siempre posible, sea de alguna manera una posibilidad necesaria. Y si, reconociéndole una posibilidad necesaria semejante de fracaso, éste es todavía un accidente. ¿Qué es un éxito cuando la posibilidad de fracaso continúa constituyendo su estructura?

La oposición éxito/fracaso de la ilocución o de la perlocución parece, pues, aquí muy insuficiente y muy derivada. Presupone una elaboración general y sistemática de la estructura de locución que evitaría esta alternancia sin fin de la esencia y del accidente. Ahora bien, esta «teoría general», es muy significativo que Austin la rechace, la aplase al menos dos veces, especialmente en la Segunda Conferencia. Dejo de lado la primera exclusión («No quiero entrar aquí en la teoría general, en muchos casos de este tipo, podemos decir incluso que el acto será “vacío” (o que se podría considerar como “vacío” por el hecho de la obligación o de una influencia indebida), etc.; y supongo que una teoría general muy sabia podría cubrir a la vez lo que hemos llamado fracasos y esos otros accidentes “desgraciados” que ocurren en la producción de acciones (en nuestro caso, los que contienen una enunciación performativa). Pero dejaremos de lado este género de desgracias; debemos solamente acordarnos de que pueden producirse siempre acontecimientos semejantes, y *se producen siempre, de hecho*, en algún caso que discutíamos. Podrían figurar normalmente bajo la rúbrica de “circunstancias atenuantes” o de “factores que disminuyen o anulan la responsabilidad del agente”, etc.»; pág. 54, subrayado mío). El segundo acto de esta exclusión concierne más directamente a nuestro propósito. Se trata justamente de la posibilidad para toda enunciación performativa (*y a priori* para cualquier otra) de ser «citada». Ahora bien, Austin excluye esta eventualidad (y la teoría general que daría cuenta de ella) con una especie de empeño lateral, lateralizante, pero por ello tanto más significativo. Insiste sobre el hecho de que esta posibilidad sigue siendo anormal, parasitaria, que constituye una especie de extenuación, incluso de agonía del lenguaje que es preciso mantener fuertemente a distancia o de la que es preciso desviarse resueltamente. Y el concepto de lo «ordinario», por tanto de «lenguaje ordinario» al que entonces recurre está muy marcado por esta exclusión. Se vuelve tanto más problemático, y antes de mostrarlo, sin duda, es preferible que lea simplemente un párrafo de esta Segunda Conferencia:

«II. En segundo lugar: en tanto que enunciación, nuestros performativos están expuestos igualmente a ciertas especies de males que alcanzan a toda enunciación. Estos males también -además de que pueden ser situados en una teoría más general-, queremos excluirlos expresamente de nuestro propósito presente. Pienso en éste, por ejemplo: una enunciación performativa será hueca o vacía de una manera particular, si, por ejemplo, es formulada por un actor en escena, o introducida en un poema, o emitida en un soliloquio. Pero esto se aplica de manera análoga a cualquier enunciación; se trata de un viraje (*sea-change*), debido a circunstancias especiales. Es claro que en tales circunstancias el lenguaje no se emplea *seriamente* [subrayado mío, J. D.], y de manera particular, sino que se trata de un uso *parasitario* con relación al uso normal -parasitismo, cuyo estudio depende del dominio de la decoloración del lenguaje. Todo esto lo excluimos, pues, de nuestro estudio. Nuestras enunciaciones performativas, felices o no, deben ser entendidas como pronunciadas en circunstancias ordinarias» (pág. 55). Austin excluye, pues, con todo lo que llama el *sea-change*, lo «no-serio», lo «parasitario», la «decoloración», lo «no-ordinario» (y con toda la teoría general que, al dar cuenta de ello, ya no estaría gobernada por estas oposiciones), aquello que reconoce, sin embargo, como la posibilidad abierta a toda enunciación. La escritura ha sido también tratada siempre como un «parásito» por la tradición filosófica, y la aproximación no tiene nada de aventurado.

Yo planteo entonces la siguiente pregunta: ¿es esta posibilidad general forzosamente la de un fracaso o de una trampa en la que puede caer el lenguaje o perderse como en un abismo situado fuera o delante de él? ¿Qué hay en esto el parasitismo? En otros términos, ¿la generalidad del riesgo admitido por Austin *rodea*? el lenguaje como una suerte de foso, de lugar de perdición externo del que la locución podría siempre no salir, cosa que podría evitar quedándose en su casa, al abrigo de su esencia o de su *telos*? ¿O bien este riesgo es, por el contrario su condición de posibilidad interna y positiva?, ¿este afuera su adentro?, ¿la fuerza misma y la ley de su surgimiento? En este último caso, qué significaría un lenguaje, «ordinario» definido por la exclusión de la ley misma del lenguaje. Al excluir la teoría general de este parasitismo estructural, Austin, que pretende, sin embargo, describir los hechos y los acontecimientos del lenguaje ordinario, ¿no nos hace pasar por lo ordinario una determinación teleológica y ética (univocidad del enunciado -de la que reconoce en otra parte que sigue siendo un «ideal» filosófico, pág. 93-, presencia ante sí de un contexto total, transparencia de las intenciones, presencia del querer-decir en la unicidad absolutamente singular de un *speechs act*, etc.)?

Pues, en fin, lo que Austin excluye como anomalía, excepción, «no-serio»⁹, la *cita* (en la escena, en un poema, o en un soliloquio), ¿no es la modificación determinada de una citacionalidad general -de una iterabilidad general, más bien- sin la cual no habría siquiera un performativo «exitoso»? De manera que -consecuencia paradójica pero ineludible- un performativo con éxito es forzosamente un performativo «impuro», para retomar la palabra que Austin avanzará más abajo cuando reconozca que no hay performativo «puro» (pág. 152, 144, 119)¹⁰.

⁹ El valor muy sospechoso de «no-serio» es un recurso muy frecuente (cfr., por ejemplo, págs. 116, 130). Tiene una ligadura esencial con lo que Austin dice en otra parte de la *oratio obliqua* (pag. 92) o del mimo.

Tomaré ahora las cosas del lado de la posibilidad positiva y no sólo ya del fracaso; un enunciado performativo ¿sería posible si un doble citacional no viniera a escindir, disociar de sí misma la singularidad pura del acontecimiento? Planteo la pregunta en esta forma para prevenir una objeción. Podrían, en efecto, decirme: usted no puede pretender dar cuenta de la estructura llamada grafemática de la locución a partir de la sola ocurrencia de los fracasos del performativo, por mucho que estos fracasos sean reales y por mucho que su posibilidad sea efectiva y general. No puede negar que también hay performativos que tienen éxito y también es preciso dar cuenta de ellos: se abren sesiones, Paul Ricoeur lo hizo ayer, se dice: «Planteo una pregunta», se apuesta, se desafia, se botan barcos e incluso se casa uno algunas veces. Acontecimientos semejantes, parece ser, se producen. Y aunque sólo uno de ellos hubiera tenido lugar una sola vez, sería todavía necesario poder dar cuenta del mismo.

Yo diría «quizá». Es necesario, inicialmente, entenderse aquí sobre lo que es «producirse» o sobre el carácter de acontecimiento de un acontecimiento que supone en su surgimiento pretendidamente presente y singular la intervención de un enunciado que en sí mismo no puede ser sino de estructura repetitiva o citacional, o más bien, dado que estas últimas palabras se prestan a confusión, iterable. Vuelvo, pues, a ese punto que me parece fundamental y que concierne ahora al status del acontecimiento en general, del acontecimiento de habla o por el habla, de la extraña lógica que supone y que sigue siendo a menudo desapercibida.

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado «codificado» o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, si por tanto no fuera identificable de alguna manera como «cita»? No es que la citacionalidad sea aquí del mismo tipo que en una obra de teatro, una referencia filosófica o la recitación de un poema. Es por lo que hay una especificidad relativa, como dice Austin, una «pureza relativa» de los performativos. Pero esta pureza relativa no se levanta contra la citacionalidad o la iterabilidad, sino contra otras especies de iteración en el interior de una iterabilidad general que produce una fractura en la pureza pretendidamente rigurosa de todo acontecimiento de discurso o de todo *speech act*. Es preciso, pues, no tanto oponer la citación o la iteración a la no-iteración de un acontecimiento sino construir una tipología diferencial de formas de iteración, suponiendo que este proyecto sea sostenible, y pueda dar lugar a un programa exhaustivo, cuestión que aquí reservo. En esta tipología, la categoría de intención no desaparecerá, tendrá su lugar, pero, desde este lugar, no podrá ya gobernar toda la escena y todo el sistema de la enunciación. Sobre todo, se tratará entonces de diferentes tipos de marcas o de cadenas de marcas iterables y no de una oposición entre enunciados citacionales por una parte, enunciados-acontecimientos singulares y originales por la otra. La primera consecuencia será la siguiente: dada esta estructura de iteración, la intención que anima la iteración no estará nunca presente totalmente a sí misma y a su contenido. La iteración que la estructura *a priori* introduce ahí una dehiscencia y una rotura esenciales. Lo «no-serio», la *oratio obliqua* ya no podrán ser excluidos, como lo deseaba Austin, del lenguaje «ordinario». Y si se pretende que este lenguaje ordinario, o la circunstancia ordinaria del lenguaje, excluye la citacionalidad o la iterabilidad general, ¿no significa que lo «ordinario» en cuestión, la cosa y la noción, amparan un señuelo, que es el señuelo teleológico de la conciencia cuyas motivaciones quedarían por matizar, la necesidad indestructible y los efectos sistemáticos? ¿deberían ser analizados? Sobre todo esta ausencia esencial de la intención en la actualidad del enunciado, esta inconsciencia estructural, si ustedes quieren, impide toda saturación de contexto. Para que un contexto sea exhaustivamente determinable, en el sentido exigido por Austin, sería preciso al menos que la intención consciente esté totalmente presente y actualmente transparente a sí misma y a los otros, puesto que ella es un foco determinante del contexto. El concepto o el requerimiento del «contexto» parece así, pues, sufrir aquí de la misma incertidumbre teórica e interesada que el concepto de lo «ordinario», de los mismos orígenes metafísicos: discurso ético y teleológico de la conciencia. Una lectura de las connotaciones esta vez del texto de Austin confirmaría la lectura de las descripciones; acabo de indicar su principio.

La diferencia, la ausencia irreductible de la intención o de la asistencia al enunciado performativo, en el más «acontecimental»* de los enunciados es lo que autoriza, teniendo en cuenta los predicados que he recordado ahora mismo, a plantear la estructura grafemática general de toda «comunicación». No extraeré como consecuencia de ello sobre todo que no existe ninguna especificidad relativa de los efectos de conciencia, de los efectos de habla (por oposición a la escritura en el sentido tradicional), que no hay ningún efecto de performativo, ningún efecto de lenguaje ordinario, ningún efecto de presencia y de acontecimiento discursivo (*speech act*). Simplemente, estos efectos no excluyen lo que en general se les opone término a término, lo presuponen, por el contrario, de manera disimétrica, como el espacio general de su posibilidad.

FIRMAS

Este espacio general es inicialmente el espaciado como disrupción de la presencia en la marcha, lo que yo llamo aquí la escritura. En un pasaje de la Quinta Conferencia donde surge la instancia dividida de *seeing* vería un indicio de que todas las dificultades encontradas por Austin se cruzan en el punto en que se trata a la vez de una cuestión de presencia y de escritura.

¹⁰ Se puede interrogar desde este punto de vista el hecho, reconocido por Austin (página 89), de que «la misma frase es empleada, según las circunstancias de dos maneras: performativa y constativa. Nuestra empresa parece, pues, desesperada desde el punto de partida, si nos atenemos a las enunciaciones tales como se presentan y partimos de ahí a la búsqueda de un criterio». Es la raíz grafemática de la citacionalidad (iterabilidad) lo que provoca este estorbo y hace que sea «que sería incluso imposible, sin duda, dice Austin, redactar una lista exhaustiva de todos los criterios» (ibíd.).

* *Evenementiel* es propiamente lo que posee el carácter o la calidad de acontecimiento (*N. del T.*)

Es una casualidad si Austin debe entonces anotar: «Sí, ya sé, nos atascamos de nuevo. Si sentir resbalar bajo los pies el terreno firme de los prejuicios es exaltante, hay que esperar alguna revancha» (pág. 85). Un poco antes había aparecido un «punto muerto», ése al que se llega «cada vez que buscamos un criterio simple y único de orden gramatical y lexicológico» para distinguir entre los enunciados performativos o constativos. (Debo decir que es esta crítica del lingüisticismo y de la autoridad del código, crítica llevada desde un análisis del lenguaje, lo que me ha interesado más y más me ha convencido en la empresa de Austin). Este trata de justificar entonces, por razones no lingüísticas, la preferencia que ha manifestado hasta este punto, en el análisis de los performativos por las formas de la primera persona, del indicativo presente, en la voz activa. La justificación de última instancia, es que allí se hace referencia a lo que Austin llama la fuente de la enunciación. Esta noción de fuente -cuyo juego es tan evidente- reaparece a menudo más adelante y gobierna todo el análisis en la fase que examinamos. Ahora bien, no sólo no duda Austin de que la fuente de un enunciado oral en primera persona del presente de indicativo (en voz activa) esté presente en la enunciación y en el enunciado (he tratado de explicar por qué teníamos razones para no creerlo), sino que no duda en mayor medida de que el equivalente de esta ligadura con la fuente en las enunciaciones escritas sea simplemente evidente y asegurado en la firma: «Cuando, en la enunciación, no hay referencia a quien habla (por tanto, a quien actúa) por el pronombre “yo” (o su nombre personal), la persona está a pesar de todo “implicada”, por uno u otro de los medios que siguen:

a) En las enunciaciones verbales, el autor es la persona que enuncia (es decir, la fuente de la enunciación-término generalmente empleado en los sistemas de coordinados orales).

b) en las enunciaciones escritas (o “inscripciones”), el autor firma. (La firma es evidentemente necesaria, dado que las enunciaciones escritas no están ligadas a su fuente como lo están las enunciaciones verbales») (págs. 83-84). Una función análoga reconoce Austin a la fórmula «por los presentes» en los protocolos oficiales.

Tratemos de analizar desde este punto de vista la firma, su relación con lo presente y la fuente. Considero como implicado en este análisis en lo sucesivo que todos los predicados establecidos también valdrán para esta «firma» oral, que es, que pretende ser la presencia del «autor» como «persona que enuncia» como «fuente», en la producción del enunciado.

Por definición, una firma escrita implica la no-presencia actual o empírica del signatario. Pero, se dirá, señala también y recuerda su haber estado presente en un ahora pasado, que será todavía un ahora futuro, por tanto un ahora en general, en la forma trascendental del mantenimiento. Este mantenimiento general está de alguna manera inscrito, prendido en la puntualidad presente, siempre evidente y siempre singular, de la forma de firma. Ahí está la originalidad enigmática de todas las rúbricas. Para que se produzca la ligadura con la fuente, es necesario, pues, que sea retenida la singularidad absoluta de un acontecimiento de firma y de una forma de firma: la reproductibilidad pura de un acontecimiento puro.

¿Hay algo semejante? La singularidad absoluta de un acontecimiento de firma ¿se produce alguna vez? ¿Hay firmas?

Sí, por supuesto, todos los días. Los efectos de firma son la cosa más corriente del mundo. Pero la condición de posibilidad de estos efectos es simultáneamente, una vez más, la condición de su imposibilidad, de la imposibilidad de su pureza rigurosa. Para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe poseer una forma repetible, iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción. Es su mismidad lo que, alterando su identidad y su singularidad, divide el sello. He indicado ya hace un instante el principio de este análisis.

Para concluir estas palabras sin rodeos:

1) en tanto que escritura, la comunicación, si se quiere conservar esta palabra, no es el medio de transporte del sentido, el intercambio de las intenciones y del querer-decir, el discurso y la «comunicación» de las consciencias. No asistimos a un final de la escritura que restauraría, siguiendo la representación ideológica de Mac Luhan, una transparencia o una inmediatez de las relaciones sociales, sino al despliegue histórico cada vez más poderoso de una escritura general de la cual el sistema del habla, de la consciencia, del sentido, de la presencia, de la verdad, etc., no sería sino un efecto, y como tal debe ser analizado. Este es el efecto puesto en tela de juicio que yo he llamado en otra parte logocentrismo.

2) el horizonte semántico que habitualmente gobierna la noción de comunicación es excedido o hecho estallar por la intervención de la escritura, es decir, de una diseminación que no se reduce a una polisemia. La escritura se lee, no da lugar, «en última instancia», a un desciframiento hermenéutico, a la clarificación de un sentido o una verdad.

3) a pesar del desplazamiento general del concepto clásico, «filosófico», occidental, etc., de escritura, parece necesario conservar, provisionalmente y estratégicamente, el viejo nombre. Esto implica toda una lógica de la que no puedo desarrollar aquí¹¹. Muy esquemáticamente: una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/ escritura, presencia/ ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que crítica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas. Cada concepto, por otra parte, pertenece a una cadena sistemática y constituye él mismo un sistema de predicados. No hay concepto metafísico en sí mismo. Hay un trabajo -metafísico o no- sobre sistemas conceptuales. La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual tanto como el orden no conceptual clásico, comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar. Son estos predicados (he recordado algunos de ellos) cuya fuerza de generalidad, de generalización y de generatividad se encuentra liberada, injertada sobre un «nuevo» concepto de escritura que corresponde también a lo que siempre ha resistido a la vieja organización de fuerzas dominante que organizaba la jerarquía -digamos, para ir deprisa, logocéntrica. Dejar a este

¹¹ Cfr. *La diseminación y Posiciones*.

nuevo concepto el viejo nombre de escritura, es mantener la estructura de injerto, el paso y la adherencia indispensable para una intervención efectiva en el campo histórico constituido. Es dar a todo lo que se juega en las operaciones de deconstrucción la oportunidad y la fuerza, el poder de la comunicación.

Pero habremos comprendido lo que es evidente, sobre todo en un coloquio filosófico: operación diseminante separada de la presencia (del ser) según todas sus modificaciones, la escritura, si hay una, comunica quizá, pero no existe, ciertamente. O apenas, para los presentes, bajo la forma de la más improbable firma.

Nota: El texto -escrito- de esta comunicación oral debía ser enviado a la Asociación de las sociedades de filosofía de lengua francesa antes de la sesión. Tal envío debía, por tanto, ser firmado. Lo que yo he hecho y remedado aquí. ¿Dónde? Allá. J. D.)

COGITO E HISTORIA DE LA LOCURA

Traducción de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89.

... El instante de la decisión es una locura...

KIERKEGAARD

En cualquier caso, este libro resultaba terriblemente arriesgado. Lo separa de la locura una hoja transparente.

J. JOYCE,
a propósito de Ulysse

Estas reflexiones tienen su punto de partida, como daba a entender claramente el título de esta conferencia¹, en el libro de Michel Foucault: *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*².

Libro admirable desde tantos puntos de vista, libro potente en su aliento y en su estilo: tanto más intimidatorio para mí, que, gracias a haber tenido la ocasión de recibir la enseñanza de Michel Foucault no hace mucho, conservo una consciencia de discípulo admirativo y agradecido. Pero la consciencia del discípulo, cuando éste empieza no digo que a discutir, pero sí a dialogar con el maestro, o más bien a proferir el diálogo interminable y silencioso que lo constituía en discípulo, entonces, la consciencia del discípulo es una consciencia desgraciada. Cuando ésta empieza a dialogar en el mundo, es decir, a responder, se siente ya desde siempre cogida en falta, como el niño, el infante, que, por definición, y como su nombre indica, no sabe hablar y así sobre todo no debe responder. Y cuando, como ocurre aquí, ese diálogo corre el riesgo de ser entendido -equivocadamente- como una discusión, el discípulo sabe que se queda solo, al encontrarse a raíz de tal circunstancia discutido ya por la voz del maestro que, en él, precede a la suya. Se siente indefinidamente discutido, o recusado, o acusado: como discípulo, lo es por el maestro que habla en él antes que él para reprocharle que levante esta discusión y para recusarla por anticipado, al haberla desarrollado antes que él; como maestro de la interioridad, es discutido en consecuencia por el discípulo que también es. Esta desgracia interminable del discípulo consiste quizás en que no sabe, o en que todavía se oculta a sí, que, como la verdadera vida, el maestro está quizás siempre ausente.

Así pues, hay que romper el hielo, o más bien el espejo, la reflexión, la especulación infinita del discípulo sobre el maestro. Y empezar a hablar.

Como el curso que seguirán estas consideraciones no será, ni de lejos, rectilíneo o unilineal, prescindiré de cualquier otro preámbulo e iré directamente a las cuestiones más generales que van a estar en el centro de estas reflexiones. Cuestiones generales que tendremos que determinar, que especificar, sobre la marcha, y de las que muchas o la mayor parte se mantendrán abiertas.

Mi punto de partida puede parecer ligero y artificial. En este libro de 673 páginas, Michel Foucault consagra tres páginas (54-57) -y además en una especie de prólogo a su segundo capítulo- a un cierto pasaje de la primera de las *Meditaciones* de Descartes, donde la locura, la extravagancia, la demencia, la insania parecen, y digo bien *parecen*, despididas, excluidas, condenadas al ostracismo, fuera del círculo de dignidad filosófica, privadas del derecho de ciudadanía filosófica, del derecho a la consideración filosófica, revocadas tan pronto como convocadas por Descartes ante el tribunal, ante la última instancia de un Cogito que, por esencia, no *podría* estar loco.

Al pretender -con razón o sin ella, habrá que verlo- que el sentido de todo el proyecto de Foucault puede concentrarse en estas pocas páginas alusivas y un poco enigmáticas, al pretender que la lectura que se nos propone aquí de Descartes y del Cogito cartesiano involucra en su problemática la totalidad de esta *Historia de la locura*, en el sentido de su intención y las condiciones de su posibilidad, voy a plantearme, así, dos series de cuestiones:

1. Primero, cuestión de alguna manera previa: ¿está justificada la *interpretación* que se nos propone de la intención cartesiana? Lo que llamo aquí interpretación es un cierto paso, una cierta relación semántica que propone Foucault entre, *por una parte*, lo que Descartes ha dicho -o lo que se cree que ha dicho o querido decir- y, *por otra parte*, digámos-

¹ Con la excepción de algunas notas y de un breve pasaje (entre corchetes), este estudio reproduce una conferencia pronunciada el 4 de marzo de 1963 en el Collège Philosophique. Cuando nos propuso publicarlo en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, el Sr. Jean Wahl quiso aceptar que este texto conservase su primera forma, que fue la de la palabra viva, con sus exigencias y sobre todo con sus desfallecimientos típicos: si ya en general, según la expresión del *Fedro*, lo escrito, privado de «la ayuda de su padre», «ídolo» frágil y caído del «discurso vivo y animado», no puede nunca «auxiliarse a sí mismo», ¿no estará más expuesto y más desasistido que nunca cuando, al simular la improvisación de la palabra hablada, tiene que prescindir hasta de los recursos y los juegos del estilo?

² Michel Foucault, *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961. (Trad. esp. *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, 1967.)

lo muy vagamente a propósito por el momento, una cierta «estructura histórica», como suele decirse, una cierta totalidad histórica llena de sentido, un cierto proyecto histórico total del que se piensa que se lo puede indicar *en particular* a través de lo que Descartes ha dicho -o lo que se cree que ha dicho o querido decir-. Al preguntarme si la interpretación está justificada, me pregunto, pues, ya dos cosas, me planteo dos cuestiones previas en una:

a) ¿Se ha comprendido bien el *signo* mismo, en sí mismo?

Dicho de otra manera, ¿se ha entendido bien lo que ha dicho y querido decir Descartes? Esta comprensión del signo en sí mismo, en su materia inmediata de signo, si puede decirse así, no es más que el primer momento, pero es también la condición indispensable de toda *hermenéutica* y de toda pretensión de pasar del signo al significado. En términos generales, cuando se intenta pasar de un lenguaje patente a un lenguaje latente, hay que asegurarse primero con todo rigor del sentido patente³. Por ejemplo, es necesario que el analista hable en primer lugar la misma lengua que el enfermo.

b) Segunda implicación de la primera cuestión: una vez entendida -como signo- la intención declarada de Descartes, ¿tiene en realidad la relación que se pretende asignarle con la estructura histórica total con la que se pretende ponerla en relación? ¿*Tiene la significación histórica que se le pretende asignar*?

«¿Tiene la significación histórica que se le pretende asignar?», es decir, de nuevo dos cuestiones en una:

- ¿Tiene *la* significación histórica que se le pretende asignar, tiene *esta* significación, *tal* significación histórica, la que Foucault pretende asignarle?

- ¿Tiene la significación *histórica* que se le pretende asignar? ¿Se agota esta significación en su historicidad? Dicho de otra manera, ¿es esta significación histórica, en el sentido clásico de la palabra, completamente, y de parte a parte?

2. Segunda serie de cuestiones (y aquí vamos a desbordar un poco el caso de Descartes, el caso del Cogito cartesiano, que no vamos a examinar por sí mismo, sino como el índice de una problemática más general): a la luz de la relectura del Cogito cartesiano, que nos veremos llevados a proponer (o más bien a recordar, pues, y lo digo inmediatamente, va a ser en cierto modo la lectura más clásica, la más banal, incluso si no es la más fácil), ¿acaso no será posible someter a interrogación *ciertos* presupuestos filosóficos y metodológicos de esta historia de la locura? Solamente *ciertos*, porque la empresa de Foucault es demasiado rica, señala hacia demasiadas direcciones como para dejarse preceder por un método o incluso por una *filosofía*, en el sentido tradicional de la palabra. Y si es verdad, como dice Foucault, como confiesa Foucault citando a Pascal, que sólo puede hablarse de locura en relación con esa «*otra* vuelta de locura» que permite a los hombres «no estar locos», es decir, en relación con la razón⁴, será quizás posible no ya añadir cualquier cosa a lo que dice Foucault, sino quizás *repetir* una vez más de nuevo, en el espacio de esa *partición* entre razón y locura, de la que tan bien habla Foucault, el sentido, un sentido de este Cogito, o de los «Cogito», pues el Cogito de tipo cartesiano no es ni la primera ni la última forma del Cogito; y será posible comprobar que se trata con esto de una experiencia que, en su punta más aguda, no es quizás menos aventurada, peligrosa, enigmática, nocturna y patética que la de la locura, y que es, respecto a ésta, creo, mucho menos *adversa* y acusadora, acusativa, objetivante, de lo que Foucault parece pensar.

En una primera etapa practicaremos el género *comentario*, acompañaremos o seguiremos tan fielmente como nos sea posible la intención de Foucault, reinscribiendo la interpretación del Cogito cartesiano en el esquema total de la *Historia de la locura*. Lo que tendría que mostrarse, pues, en el curso de esta primera etapa, es el sentido del Cogito cartesiano tal como es leído por Foucault. Para lo que hay que recordar el designio general del libro y abrir al margen algunas cuestiones destinadas a mantenerse abiertas y a mantenerse al margen.

Al escribir una historia de la locura, Foucault ha querido -y en eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro- escribir una historia de la locura *misma. Ella misma*. De la locura misma. Es decir, dándole la pala-

³ En la *Traumdeutung* (cap. II, 1), a propósito de la conexión entre el sueño y la expresión verbal, Freud recuerda esta observación de Ferenczi: toda lengua tiene su lengua onírica. El contenido latente de un sueño (y de una conducta o una consciencia en general) sólo puede ponerse en comunicación con el contenido manifiesto a través de la unidad de una lengua de una lengua, en consecuencia, que el analista debe hablar lo mejor posible. (Cf. sobre este tema, D. Lagache, «Sur le polyglottisme dans l'analyse», en *La Psychanalyse*, t. I, 1956.) *Lo mejor posible*: como el progreso en el conocimiento y en la práctica de una lengua está por naturaleza abierto al infinito (*primeramente* a causa de la equivocidad originaria y esencial del significante en el lenguaje, al menos el de la «vida cotidiana», a causa de su indeterminación y de su espacio de juego, que precisamente libera la diferencia entre lo oculto y lo declarado; *después*, a causa de la esencial y original comunicación de las diferentes lenguas entre sí a través de la historia; *finalmente*, a causa del juego, de la relación consigo misma o de la «sedimentación» de cada lengua), ¿no será el análisis por principio o irreductiblemente, inseguro o insuficiente? Y el historiador de la filosofía, cualesquiera que sean su método y su proyecto, ¿no se ve enfrentado a las mismas amenazas? Sobre todo si se tiene en cuenta un cierto enraizamiento del lenguaje filosófico en el lenguaje no-filosófico.

⁴ Lo que Foucault no podía dejar de experimentar, y volveremos a eso en un instante, es que toda historia no puede ser, en última instancia, sino historia del sentido, es decir, de la Razón *en general*. Lo que no podía dejar de experimentar es que la significación más general de una dificultad que él le atribuye a la «experiencia clásica» es válida realmente más allá de la «época clásica». Cf. por ejemplo, p. 628: «Y cuando, persiguiéndola hasta su más retirada esencia, se trataba de cercarla en su última estructura, para formularla no se descubría sino *el lenguaje mismo de la razón* desplegado en la impecable lógica del delirio, y aquello mismo que la hacía accesible, la esquivaba como locura». El lenguaje mismo de la razón... pero ¿qué es un lenguaje que no lo sea de la razón *en general*? Y si sólo hay historia de la racionalidad y del sentido en general, eso quiere decir que el lenguaje filosófico, desde el momento en que habla, recupera la negatividad -o la olvida, que es lo mismo- incluso cuando pretende confesarla, reconocerla. De forma todavía más segura, quizás, en ese caso. La historia de la verdad es, pues, la historia de esta *economía* de lo negativo. Así pues, hace falta, ha llegado el momento quizás de volver a lo «histórico en un sentido radicalmente opuesto al de la filosofía clásica: no para desconocer, sino, esta vez, para confesar -en silencio- la negatividad. Es ésta, y no la verdad positiva, la que constituye el fondo no histórico de la historia. Se trataría entonces de una negatividad tan negativa que ni siquiera se la podría llamar así. La negatividad ha sido determinada siempre por la dialéctica -es decir, por la metafísica- como *trabajo* al servicio de la constitución del sentido. Confesar la negatividad en silencio es acceder a una disociación de tipo no clásico entre el pensamiento y el lenguaje. Y quizás entre el pensamiento y la filosofía como discurso; sabiendo que este cisma sólo puede decirse, borrándose en ella, en la filosofía.

bra. Foucault ha querido que la locura fuese el tema, el «*sujeto*» de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro, la locura hablando de sí. Escribir la historia de la locura *misma*, es decir, a partir de su propio instante, de su propia instancia, y no en el lenguaje de la razón, en el lenguaje de la psiquiatría *sobre* la locura -de manera que la dimensión agonística y la dimensión retórica del *sobre* se recubren aquí-, sobre una locura ya aplastada bajo ella, dominada, abatida, recluida, es decir, constituida en objeto y exilada como lo otro de un lenguaje y de un sentido histórico que se ha querido confundir con el logos mismo. «Historia no de la psiquiatría, dice Foucault, sino de la locura misma, en su vivacidad antes de toda captura por el saber.»

Así pues, se trata de escapar a la trampa o a la ingenuidad objetivistas que consistiría en escribir, en el lenguaje de la razón clásica, utilizando los conceptos que han sido los instrumentos históricos de una captura de la locura, en el lenguaje pulido y policíaco de la razón, una historia de la locura salvaje misma, tal como ésta se mantiene y respira antes de ser cogida y paralizada en las redes de esta misma razón clásica. La voluntad de escapar a esta trampa es constante en Foucault. Es lo que tiene de más audaz, de más seductor esta tentativa. Lo que le da además su admirable tensión. Pero es también, y lo digo sin juego, lo que tiene su proyecto de *más loco*. Es notable que esta voluntad obstinada de evitar la trampa, es decir, la trampa que la razón clásica ha tendido a la locura, y la que le tiende ahora a Foucault, que quiere escribir una historia de la locura misma sin repetir la agresión racionalista, esta voluntad de soslayar la razón se expresa de *dos maneras* difícilmente conciliables a primera vista. Es decir que se expresa en medio del malestar.

Tan pronto Foucault rehúsa en bloque el lenguaje de la razón, que es el del Orden (es decir, a la vez del sistema de la objetividad o de la racionalidad universal, de la que quiere ser expresión la psiquiatría, y del orden de la ciudad, el derecho de ciudadanía filosófica que cubre el derecho de ciudadanía sin más, y funcionando lo filosófico, en la unidad de una cierta estructura, como la metáfora o la metafísica de lo político). Escribe entonces frases de este tipo (acaba de evocar el diálogo roto entre razón y locura a finales del siglo XVIII, ruptura que se habría saldado mediante la anexión de la totalidad del lenguaje -y del derecho al lenguaje- a la razón psiquiátrica, delegada por la razón social y la razón de estado. Se le ha cortado la palabra a la locura): «El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, sólo ha podido establecerse sobre un silencio así. No he querido hacer la historia de ese lenguaje; más bien la arqueología de ese silencio». Y a través de todo el libro circula este tema que liga la locura al silencio, a las «palabras sin lenguaje» o «sin sujeto hablante», «murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría por sí solo, sin sujeto hablante y sin interlocutor, aplastado sobre sí mismo, anudado a la garganta, hundiéndose antes de haber alcanzado formulación alguna y volviendo sin estrépito al silencio del que en ningún momento había desistido. Raíz calcinada del sentido». Así pues, hacer la historia de la locura misma es hacer la arqueología de un silencio.

Pero, en primer lugar, ¿tiene el silencio mismo una historia? Y luego, ¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una «obra»? ¿No será la arqueología del silencio el recomienzo más eficaz, más sutil, la repetición, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de la palabra, de la acción perpetrada contra la locura, y eso justamente en el momento mismo en que se lo denuncia? Sin contar con que todos los signos a través de los cuales se hace indicar Foucault el origen de este silencio y de esta palabra cortada, de todo lo que habría hecho de la locura esta palabra interrumpida y prohibida, desconcertada, todos esos signos, todos esos documentos se toman, sin excepción, de la zona jurídica de la prohibición.

Cabe entonces preguntarse, y en otros momentos que en aquellos en los que se propone hablar del silencio Foucault se lo pregunta también (en mi opinión demasiado lateralmente y demasiado implícitamente): ¿cuáles van a ser la fuente y el estatuto del lenguaje de esta arqueología, de este lenguaje que debe ser entendido por una razón que no es la razón clásica? ¿Cuál es la responsabilidad histórica de esta lógica de la arqueología? ¿Dónde situarla? ¿Basta con colocar en un taller cerrado con llave los instrumentos de la psiquiatría para volver a encontrar la inocencia y para romper toda complicidad con el orden racional o político que mantiene cautiva a la locura? El psiquiatra no es más que el delegado de ese orden, un delegado entre otros. No basta quizás con encerrar o exilar al delegado, con cortarle a su vez la palabra; no basta quizás con privarse del material conceptual de la psiquiatría para disculpar su propio lenguaje. *Todo* nuestro lenguaje europeo, el lenguaje de todo lo que ha participado, de cerca o de lejos, en la aventura de la razón occidental, es la inmensa delegación del proyecto que Foucault define bajo la forma de la captura o de la objetivación de la locura. *Nada* en este lenguaje y nadie entre quienes lo hablan puede escapar a la culpabilidad histórica -si es que la hay y si es histórica en un sentido clásico- que Foucault parece querer llevar a juicio. Pero es quizás un proceso jurídico imposible pues la instrucción y el veredicto reiteran sin cesar el crimen por el mero hecho de su elocución. Si el *Orden* del que hablamos es tan potente, si su potencia es única en su género, es precisamente por su carácter sobre-determinante y por la universal, la estructural, la universal e infinita complicidad en la que compromete a todos aquellos que lo comprenden en su lenguaje, incluso cuando éste les procura además la forma de su denuncia. El orden es denunciado entonces en el orden.

Igualmente desprenderse *totalmente* de la *totalidad* del lenguaje histórico que habría producido el exilio de la locura, liberarse de él para escribir la arqueología del silencio, eso es algo que sólo puede intentarse de dos maneras:

O bien callarse con un cierto silencio (un *cierto* silencio que, de nuevo, sólo podrá determinarse dentro de un *lenguaje* y un *orden* que le evitarán el que se contamine por no importa qué mutismo), *o bien* seguir al loco en el camino de su exilio. La desgracia de los locos, la interminable desgracia de su silencio, es que sus mejores portavoces son aquellos que los traicionan mejor; es que, cuando se quiere decir el silencio *mismo*, se ha pasado uno ya al enemigo y del lado del orden, incluso si, en el orden, se bate uno contra el orden y si se lo pone en cuestión en su origen. No hay caballo de Troya del que no dé razón la Razón (en general). La magnitud insuperable, irremplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura *de hecho*, una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio terreno, el recurso a la estratagema y a la estrategia. Lo cual da lugar a que se haga com-

parecer una determinación histórica de la razón ante el tribunal de la Razón en general. La revolución contra la razón, bajo la forma histórica de la razón clásica, sin duda (pero ésta es sólo un ejemplo determinado de la Razón en general. Y es a causa de esta unicidad de la Razón por lo que la expresión «historia de la razón» es difícil de pensar, y por consiguiente también una «historia de la locura»), la revolución contra la razón sólo puede hacerse en ella misma, según una dimensión hegeliana a la que, por mi parte, he sido muy sensible en el libro de Foucault, a pesar de la ausencia de referencia muy precisa a Hegel. Como no puede actuar más que en el *interior* de la razón desde el momento en que ésta se profiere, la revolución contra la razón tiene, pues, siempre la extensión limitada de lo que se llama, precisamente en el lenguaje del ministerio del *interior*, una agitación. Sin duda, no puede escribirse una historia, o incluso una arqueología contra la razón, pues, a pesar de las apariencias, el concepto de historia ha sido siempre un concepto racional. Es la significación «historia» o «arquía» lo que habría hecho falta someter a cuestión quizás en primer término. Una escritura que excediera, para cuestionarlos, los valores de origen, de razón, de historia, no podría dejarse encerrar en la clausura metafísica de una arqueología.

Como Foucault es el primero en tener consciencia, y consciencia muy aguda, de esta apuesta y de la necesidad de hablar, de tomar su lenguaje de la fuente de una razón más profunda que la que aflora en la edad clásica, como Foucault experimenta una necesidad de hablar que escapa al proyecto objetivista de la razón clásica, necesidad de hablar aunque sea al precio de una guerra declarada del lenguaje de la razón contra sí mismo, guerra en la que el lenguaje se recuperaría, se destruiría o recomenzaría sin cesar el gesto de su propia destrucción, entonces, el pretender la arqueología del silencio, pretensión purista, intransigente, no-violenta, no-dialéctica, esta pretensión, con mucha frecuencia en el libro de Foucault, viene a ser contrabalanceada, equilibrada, casi diría contradicha, por un tema que no es sólo el reconocimiento de una dificultad sino la formulación de *otro* proyecto; que no es un mal menor sino un proyecto diferente y quizás más ambicioso, más eficazmente ambicioso que el primero.

El reconocimiento de la dificultad se podría encontrar en frases como éstas, entre otras, que cito simplemente para no privaros de su densa belleza: «La percepción que pretende captar éstos (se trata de los dolores y los murmullos de la locura) en estado salvaje pertenece necesariamente a un mundo que los ha capturado ya. La libertad de la locura no se comprende más que desde lo alto de la fortaleza que la tiene prisionera. Pero ahí sólo dispone del moroso estado civil de sus prisiones, de su experiencia muda de perseguida, y por nuestra parte sólo tenemos de ella sus señas de evadida». Y más adelante, Foucault habla de una locura «cuyo estado salvaje no puede ser restituido jamás en sí mismo» y de una «inaccesible pureza primitiva» (p. VII).

Como esta dificultad o esta imposibilidad tiene que repercutir en el lenguaje en el que se describe esta historia de la locura, Foucault reconoce efectivamente la necesidad de mantener su discurso en lo que llama una «relatividad sin recurso», es decir, sin apoyo en lo absoluto de una razón o de unos logos. Necesidad e imposibilidad a la vez de lo que llama Foucault en otra parte «un lenguaje sin apoyo», es decir, uno que rehúsa en principio, si no de hecho, articularse en una sintaxis de la razón. En principio, si no de hecho, pero aquí el hecho no se deja poner entre paréntesis fácilmente. El hecho del lenguaje es sin duda el único que resiste finalmente a toda puesta entre paréntesis. «Ahí, en ese simple problema de elocución, dice de nuevo Foucault, se ocultaba y se expresaba la mayor dificultad de la empresa.» Quizás podría decirse que la solución de esta dificultad está más bien *practicada* que *formulada*. Necesariamente. Quiero decir que el silencio de la locura no está *dicho*, no puede ser dicho en los logos de este libro, sino que se hace presente indirectamente, metafóricamente, si se puede decir, en el *pathos* -tomo esta palabra en su mejor sentido- de este libro. Nuevo y radical elogio de la locura cuya intención no puede confesarse porque el *elogio* de un silencio se hace siempre *en los logos*, en un lenguaje que objetiva; «hablar bien de» la locura sería, todavía, anexionársela, sobre todo cuando este «hablar bien de» es también, en el caso presente, la sabiduría y la fortuna de un «hablar bien».

Ahora bien, decir la dificultad, decir la dificultad de decir, no es todavía superarla; al contrario. En primer término, con eso no se dice a partir de qué lenguaje, de qué instancia de habla se dice la dificultad. ¿Quién percibe, quién denuncia la dificultad? Esto no se puede hacer ni en el inaccesible y salvaje silencio de la locura, ni simplemente en el lenguaje del carcelero, es decir, de la razón clásica, sino en el de alguien *para quien* tiene un sentido y a *quien* aparece el diálogo o la guerra o el malentendido o la confrontación o el doble monólogo que oponen razón y locura en la época clásica. Es, pues, posible la liberación histórica de unos logos en el que los dos monólogos, o el diálogo roto o, sobre todo, el punto de ruptura del diálogo entre una razón y una locura *determinadas*, hayan podido producirse y puedan comprenderse y enunciarse hoy. (Suponiendo al menos que puedan serlo; pero aquí nos situamos en la hipótesis de Foucault.)

Así, pues, sí, a pesar de las imposibilidades y las dificultades reconocidas, el libro de Foucault ha podido escribirse, tenemos derecho a preguntarnos en qué, como último recurso, ha apoyado este lenguaje sin recurso y sin apoyo: ¿quién denuncia el no-recurso? ¿Quién ha escrito y quién debe comprender, en qué lenguaje y a partir de qué situación histórica del logos, quién ha escrito y quién debe comprender esta historia de la locura? Pues no es un azar el que sea hoy cuando haya podido formarse un proyecto como éste. Hay que suponer ciertamente -sin olvidar, *todo lo contrario*, la audacia del gesto de pensamiento en la *Historia de la locura*-, que ha empezado una cierta liberación de la locura, que la psiquiatría se ha abierto, por poco que sea, que el concepto de locura como sinrazón se ha dislocado, si es que alguna vez ha tenido una unidad. Y que es en el espacio abierto de esta dislocación donde ha podido encontrar su origen y su tránsito históricos un proyecto como éste.

Si Foucault está, más que otros, sensibilizado y atento a este tipo de cuestiones, parece, sin embargo, que no ha aceptado reconocerle un carácter de algo previo metodológico o filosófico. Es cierto que, una vez comprendida la cuestión, y la dificultad de derecho, consagrarle un trabajo previo habría llevado a esterilizar o a paralizar toda investigación. Ésta puede probar en su ejercicio que es posible el movimiento de la palabra a propósito de la locura. ¿Pero no sigue siendo todavía demasiado clásico el fundamento de esta posibilidad?

El libro de Foucault es de los que no se abandonan a esa alegría prospectiva en la investigación. Por eso, detrás de la confesión de la dificultad concerniente a la arqueología del silencio, hay que hacer aparecer un proyecto *diferente*, un proyecto que contradice quizás al de la arqueología del silencio.

Puesto que el silencio del que se pretende hacer la arqueología no es un mutismo o un sin-habla originario, sino un silencio que ha sucedido, un hablar interrumpido *por orden*, se trata, pues, dentro de un logos que ha precedido la separación razón-locura dentro de un logos que deja dialogar en él lo que se ha llamado más tarde razón y locura (sinrazón), que deja circular libremente en él, e intercambiarse, razón y locura, como se dejaba circular a los locos en la ciudad medieval, se trata, dentro de este logos del libre-cambio, de acceder al origen del proteccionismo de una razón que persiste en resguardarse y en constituir para ella unos parapetos, constituirse ella misma en parapeto (*garde-fou*). Se trata, pues, de acceder al punto en que el diálogo se ha roto, se ha partido en dos soliloquios: a lo que llama Foucault con una palabra muy fuerte la *Decisión*. La Decisión liga y separa al mismo tiempo razón y locura; tiene que entenderse aquí a la vez como el acto originario de una orden, de un *fiat*, de un decreto, y como una desgarradura, una cesura, una separación, una escisión. Diría más bien *disensión* para hacer notar que se trata de una división de sí mismo, de una partición y de un tormento interior del sentido *en general*, del logos en general, de una partición en el acto mismo del *sentire*. Como siempre, la disensión es interna. El afuera (es) el adentro, se encuentra en él y lo divide según la dehiscencia de la *Entzweiung* hegeliana.

Parece así como si el proyecto de requerir la disensión primera del logos fuese un proyecto diferente al de la arqueología del silencio, y plantea problemas diferentes. Esta vez se tendría que tratar de exhumar el suelo virgen y unitario en el que se enraíza oscuramente el acto de decisión que liga y separa razón y locura. Razón y locura en la época clásica han tenido una raíz común. Pero esta raíz común, que es un logos, este fundamento unitario es mucho más viejo que el período medieval brillantemente pero brevemente evocado por Foucault en su bello capítulo inicial. Tiene que haber ahí una unidad fundadora que sostenga ya el libre cambio de la Edad Media, y esta unidad es ya la de un logos, es decir, de una razón; razón ciertamente ya histórica, pero razón mucho menos determinada de lo que lo estará bajo su forma llamada clásica; aquélla no ha recibido todavía la determinación de «la época clásica». Es en el elemento de esta razón arcaica donde la escisión, la disensión van a sobrevenir como una modificación, o si se quiere como un trastorno, incluso una revolución, pero una revolución interna, sobre sí misma, en sí misma. Pues este logos que está al comienzo es no sólo el lugar común de toda disensión sino también -y eso no es menos importante- la atmósfera misma en la que se mueve el lenguaje de Foucault, en el que aparece *de hecho*, pero también en el que se diseña y se dibuja dentro de sus límites *de derecho* una historia de la locura en la época clásica. Es, pues, a la vez para dar cuenta del origen (o de la posibilidad) de la decisión y del origen (o de la posibilidad) del relato, por lo que habría hecho falta empezar reflejando ese logos originario en el que se ha representado la violencia de la época clásica. Esta historia del logos antes de la Edad Media y antes de la época clásica no es, hay que recordarlo, una prehistoria nocturna y muda. Cualquiera que sea la ruptura momentánea, si es que la ha habido, de la Edad Media con la tradición griega, esta ruptura y esta alteración llegan tarde y sobre-vienen respecto a la permanencia fundamental de la herencia lógico-filosófica.

El que el enraizamiento de la decisión en su verdadero suelo histórico lo haya dejado Foucault en la penumbra es de lamentar al menos por dos razones:

1. Es de lamentar porque Foucault hace al principio una alusión un poco enigmática al logos griego del que dice que, a diferencia de la razón clásica, «no tenía contrario». Leo: «Los griegos se relacionaban con algo que llamaban *hybris*. Esta relación no era sólo de condena; la existencia de Trasímaco o la de Calicles basta para probarlo, incluso si su discurso se nos ha transmitido envuelto ya en la dialéctica tranquilizadora de Sócrates. Pero el Logos griego no tenía contrario».

[Así, habría que suponer que el logos griego no tenía contrario, es decir, en una palabra, que los griegos se mantenían inmediatamente junto al Logos elemental, primordial e indiviso, en el que toda contradicción en general, toda guerra, en este caso toda polémica, sólo podrían aparecer ulteriormente. En esta hipótesis, habría que admitir, cosa que sobre todo no hace Foucault, que en su *totalidad*, la historia y la descendencia de la «dialéctica tranquilizadora de Sócrates» estuviese ya desposeída y exilada fuera de ese logos griego que no habría tenido contrario. Pues si la dialéctica socrática es tranquilizadora, en el sentido en que lo entiende Foucault, es porque ha expulsado ya, ha excluido, objetivado o, lo que curiosamente es lo mismo, ha asimilado a sí y dominado como uno de sus momentos, ha «envuelto» lo otro de la razón, y porque ella misma se ha serenado, se ha tranquilizado en una certeza pre-cartesiana, en una *sofrosyne*, en una sabiduría, en un sentido común y una prudencia razonable.

Por consiguiente, es necesario:

a) o bien que el momento socrático y toda su posteridad participen inmediatamente en ese logos griego que no tendría contrario; y en consecuencia que la dialéctica socrática no sea tranquilizadora (vamos a tener quizás enseguida la ocasión de mostrar que no lo es más que el Cogito cartesiano). En este caso, en esta hipótesis, la fascinación por los pre-socráticos, a la que Nietzsche, después Heidegger y algunos otros nos han provocado, comportaría una parte de mistificación, sobre cuyas motivaciones histórico-filosóficas habría que seguir indagando.

b) o bien que el momento socrático y la victoria dialéctica sobre la *Hybris* de Calicles señalan ya una deportación y un exilio del logos fuera de él mismo, y la herida de una decisión en él, de una diferencia; y entonces la estructura de exclusión que Foucault pretende describir en su libro no habría nacido con la razón clásica. Aquella se habría consumado y reafirmado y asentado desde hace siglos en la filosofía. Sería esencial a la historia de la filosofía y de la razón en su conjunto. A este respecto la época clásica no tendría ni especificidad ni privilegio. Y todos los signos que Foucault reúne bajo el título de *Stultifera navis* sólo se representarían en la superficie de una disensión inveterada. La libre circulación de los locos, además de que no era tan libre, tan simplemente libre como eso, no sería más que un epifenómeno socio-económico en la superficie de una razón ya dividida contra ella misma desde el alba de su origen griego. Lo que en

todo caso me parece seguro, cualquiera que sea la hipótesis en la que se sitúe uno a propósito de lo que no es sin duda más que un falso problema y una falsa alternativa, es que Foucault no puede salvar a la vez la afirmación concerniente a la dialéctica ya tranquilizadora de Sócrates y su tesis de suponer una especificidad de la época clásica cuya razón se tranquilizaría al excluir su otro, es decir, al *constituir* su contrario como un *objeto* para protegerse de él y deshacerse de él. Para encerrarlo.

Al querer escribir la historia de la decisión, de la partición, de la diferencia, se corre el riesgo de constituir la división en acontecimiento o en estructura que sobreviene a la unidad de una presencia originaria; y de confirmar así la metafísica en su operación fundamental.

A decir verdad, para que sea verdadera una u otra de estas hipótesis y para que haya que elegir entre una u otra, hay que suponer *en general* que la razón pueda tener un contrario, algún otro que la razón, que pueda constituirlo o descubrirlo, y que la oposición de la razón y de su otro sea de *simetría*. Ese es el fondo del asunto. Permittedme que por mi parte me mantenga a distancia.

Cualquiera que sea la manera como se interprete la situación de la razón clásica, en especial con respecto al logos griego, haya conocido éste o no la disensión, *en todos los casos*, la empresa de Foucault parece implicar previamente una doctrina de la *tradición*, de la tradición del logos (pero ¿hay otra?). Cualquiera que sea la relación de los griegos con la *Hybris*, relación que no sería sin duda simple... En este momento yo abriría un paréntesis y una cuestión: ¿en nombre de qué sentido invariante de la «locura» aproxima Foucault, y cualquiera que sea el sentido de esa aproximación, Locura e *Hybris*? Se plantea un problema de traducción, un problema filosófico de traducción -y que es grave- incluso si para Foucault la *Hybris* no es la Locura. Determinar la diferencia supone un paso lingüístico muy arriesgado. La frecuente imprudencia de los traductores a este respecto debe hacernos muy suspicaces. (Pienso, en particular, y de paso, en lo que se traduce por locura y furia en el *Filebo* [45e]⁵). Después, si la locura tiene tal sentido invariante, ¿cuál es su relación con esas modificaciones históricas, con estos *a posteriori*, con estos *acontecimientos* que regulan el análisis de Foucault? Éste procede, a pesar de todo, por más que su método no sea empirista, por información y averiguaciones. Lo que él hace es una historia y el recurso al acontecimiento es ahí en última instancia indispensable y determinante, al menos de derecho. Pero ese concepto de locura, que no se somete en ningún momento por parte de Foucault a una solitización temática, ¿no es hoy en día, al margen del lenguaje corriente y popular que se arrastra siempre más tiempo del que debiera tras su puesta en cuestión por la ciencia y la filosofía, no es este concepto un falso-concepto, un concepto desintegrado, de tal suerte que Foucault, al rehusar el material psiquiátrico o el de la filosofía que no ha dejado de apresar al loco, se sirve finalmente -y no tiene elección- de una noción corriente, equívoca, tomada de un fondo incontrolable? Esto no sería grave si Foucault sólo usase esta palabra entre comillas, como lenguaje de otros, de aquellos que, en el período que estudia, lo han usado como un instrumento histórico. Pero todo ocurre como si Foucault *supiese* lo que quiere decir «locura». Todo ocurre como si, permanentemente y de forma subyacente, fuera posible y estuviese adquirida una precomprensión segura y rigurosa del concepto de locura, o al menos de su definición nominal. De hecho, se podría mostrar que, en la intención de Foucault, si no en el pensamiento histórico que estudia, el concepto de locura se corresponde con todo lo que puede situarse bajo el título de *negatividad*. Cabe imaginar así el tipo de problemas que plantea un uso como ese de tal noción. Se podrían plantear cuestiones del mismo tipo a propósito de la noción de verdad que circula a través de todo el libro...) Cierro este largo paréntesis. Así pues, cualquiera que sea la relación de los griegos con la *Hybris*, y de Sócrates con el logos originario, en todo caso es cierto que la razón clásica y ya la razón medieval tienen, por su parte, relación con la razón griega, y que es un elemento de esa herencia más o menos inmediatamente apercibida, más o menos mezclada con otras líneas tradicionales, como se ha desarrollado la aventura o la desventura de la razón clásica. Si la disensión data de Sócrates, entonces la situación del loco en el mundo socrático y post-socrático -suponiendo que hubiese entonces algo que se pudiese llamar loco- merecía quizás que se la interrogase en primer lugar. Sin lo cual, y como Foucault no procede de forma puramente apriorística, su descripción histórica plantea los problemas banales pero inevitables de la periodización, de las limitaciones geográficas, políticas, etnológicas, etc. Si, a la inversa, se preserva la unidad sin contrario y sin exclusión del logos hasta la «crisis» clásica, entonces ésta es, si puedo decirlo así, secundaria y derivada. No compromete a la razón en su conjunto. Y en ese caso, dicho sea de paso, el discurso socrático no tendría nada de tranquilizador. La crisis clásica se desarrollaría a partir de y en la tradición elemental de un logos que no tiene contrario pero que lleva en sí y *dice* toda contradicción determinada. Esta doctrina de la tradición del sentido y de la razón habría sido tanto más necesaria porque sólo ella puede dar un sentido y una racionalidad *en general* al discurso de Foucault y a todo discurso acerca de la guerra entre razón y sinrazón. Puesto que estos discursos pretenden que se los entienda.]

2. Decía hace un momento que era de lamentar por *dos razones* el que se dejara en la penumbra la historia del logos preclásico, historia que no era una prehistoria. La segunda razón, que evocaré brevemente antes de pasar a Descartes, se basa en que Foucault liga profundamente la partición, la disensión, a la posibilidad misma de la historia. La partición es el origen mismo de la historia. «La *necesidad de la locura*, a todo lo largo de la historia de Occidente, está ligada a este gesto de decisión que destaca del ruido del fondo y de su monotonía continua un lenguaje significativo que se transmite y se consume en el tiempo; en una palabra, está ligada a la *posibilidad de la historia*.»

Por consiguiente, si la decisión por la que la razón se constituye excluyendo y objetivando la subjetividad libre de la locura, si esta decisión es realmente el origen de la historia, si es la historicidad misma, la condición del sentido y del lenguaje, la condición de la tradición del sentido, la condición de la obra, si la estructura de exclusión es estructura fundamental de la historicidad, entonces el momento «clásico» de esta exclusión, el que describe Foucault, no tiene ni privilegio absoluto ni ejemplaridad arquetípica. Es un ejemplo a título de muestra, no a título de modelo. En todo caso, para

⁵ Cf. también, por ejemplo, *Banquete*, 217e/218b, *Fedro*, 244bc/245a/249/265a ss., *Teeteto*, 257e, *El sofista*, 228d, 229a, *Timeo*, 86b, *República*, 382c, *Leyes* X, 888a.

hacer aparecer su singularidad que es, sin duda, profunda, habría hecho falta quizás subrayar no aquello en que tiene estructura de exclusión, sino aquello en lo que y sobre todo por lo que su estructura de exclusión *propia y modificada* se distingue históricamente de las otras, de cualquier otra. Y se tendría que haber planteado el problema de su ejemplaridad: ¿se trata de un «buen ejemplo», de un ejemplo revelador privilegiadamente? Problemas de una infinita dificultad, problemas formidables que obsesionan el libro de Foucault, que están más presentes en su intención que en su realidad.

Finalmente, *última cuestión*: si esa gran partición es la posibilidad misma de la historia, la historicidad de la historia, ¿qué quiere decir aquí «hacer la historia de esta partición»? ¿Hacer la historia de la historicidad? ¿Hacer la historia del origen de la historia? El «*hýsteron próteron*» aquí no sería una simple «falta de lógica», una falta dentro de una lógica, de una ratio constituida. Denunciarlo no es razonar. Si hay una historicidad de la razón en general, la historia de la razón no es jamás la de su origen, que la requiere *ya*, sino la historia de una de sus figuras determinadas.

Este segundo proyecto, que se esforzará hacia la raíz común del sentido y del sin-sentido, y hacia el logos originario en el que se parten *un* lenguaje y un silencio, no es en absoluto un mal menor con respecto a lo que podía resumirse bajo el título «arqueología del silencio». Arqueología que pretendía y renunciaba a la vez a decir la locura misma. La expresión «decir la locura misma» es contradictoria en sí misma. Decir la locura sin expulsarla en la objetividad es dejarla que se diga ella misma. Pero la locura es, por esencia, lo que no se dice: es, dice profundamente Foucault, «la ausencia de obra».

No es, pues, un mal menor, sino un proyecto diferente y más ambicioso, que tendría que conducir a un elogio de la razón (no hay elogio, por esencia, sino de la razón) pero esta vez de una razón más profunda que la que se opone y se determina en un conflicto históricamente determinado. De nuevo Hegel, siempre... No es, pues, un mal menor sino una ambición más ambiciosa, aunque Foucault escribe lo siguiente: «A *falta* de esta inaccesible pureza primitiva (de la locura misma), el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que liga y separa a la vez razón y locura; debe tender a descubrir el intercambio perpetuo, la oscura razón común, la confrontación originaria que da sentido a la unidad tanto como a la oposición del sentido y de lo insensato» [la cursiva es nuestra].

Antes de describir el momento en que la razón en la época clásica va a reducir la locura al silencio mediante lo que llama Foucault un «extraño golpe de fuerza», muestra éste cómo la exclusión y el encierro de la locura encuentran una especie de alojamiento estructural preparado por la historia de otra exclusión: la de la lepra. Desgraciadamente no puedo detenerme en estos brillantes pasajes del capítulo titulado *Stultifera navis*. Nos plantearían también muchas cuestiones.

Voy a parar, pues, al «golpe de fuerza», al gran encierro que, con la creación, a mediados del siglo XVII, de las casas de internamiento para los locos y algunos otros, sería el advenimiento y la primera etapa de un proceso clásico que Foucault describe a lo largo de su libro. Sin que se sepa por otra parte si un acontecimiento como la creación de una casa de internamiento es un signo entre otros, un síntoma fundamental o una causa. Este tipo de cuestiones podría parecer exterior a un método que pretende precisamente ser estructuralista, es decir, para el que en la totalidad estructural todo es solidario y circular de tal suerte que los problemas clásicos de la causalidad tendrían como origen un malentendido. Es posible. Pero me pregunto si, cuando se trata de historia (y Foucault pretende escribir una historia), es posible un estructuralismo estricto y, sobre todo, si puede evitar, aunque no fuera más que para el orden y dentro del orden de sus descripciones, toda cuestión etiológica, toda cuestión que alcance, digamos, el centro de gravedad de la estructura. Al renunciar legítimamente a un cierto estilo de causalidad, quizás no se tiene derecho a renunciar a toda indagación etiológica.

El pasaje consagrado a Descartes abre precisamente el capítulo sobre *El gran encierro*. Abre, pues, el libro mismo, y su situación en cabeza del capítulo es bastante insólita. Más que en cualquier otro lugar, la cuestión que acabo de plantear me parece aquí ineluctable. No se sabe si este pasaje sobre la primera de las *Meditaciones*, que Foucault interpreta como un encierro *filosófico* de la locura, está destinado a dar la nota, como preludio al drama histórico y político-social, al drama *total* que se va a representar. Este «golpe de fuerza», descrito en la dimensión del saber teórico y de la metafísica, ¿es un síntoma, una causa, un lenguaje? ¿Qué hay que suponer o esclarecer para que se anule esta cuestión o esta disociación en su sentido? Y si este golpe de fuerza tiene una solidaridad estructural con la totalidad del drama, ¿cuál es el estatuto de esa solidaridad? Finalmente, cualquiera que sea el lugar reservado a la filosofía en esta estructura histórica total, ¿por qué la elección del único ejemplo cartesiano? ¿Cuál es la ejemplaridad cartesiana cuando tantos otros filósofos se han interesado en la locura en la misma época o -cosa no menos significativa- se han desinteresado de ella de diversas maneras?

A ninguna de estas cuestiones, evocadas sumariamente pero inevitables, y que son más que metodológicas, responde Foucault directamente. Una sola frase, en su prefacio, regula este problema. La leo: «Hacer la historia de la locura querrá decir, pues: hacer un estudio estructural del conjunto histórico -nociones, instituciones, medidas jurídicas y políticas, conceptos científicos- que tiene cautiva a la locura, cuyo estado salvaje jamás puede ser restituido en sí mismo». ¿Cómo se organizan estos elementos en «el conjunto histórico»? ¿Qué es una «noción»? ¿Tienen un privilegio las nociones filosóficas? ¿Cómo se relacionan con los conceptos científicos? Otras tantas cuestiones que asedian esta empresa.

No sé hasta qué punto estaría Foucault de acuerdo en decir que la condición previa de una respuesta a tales cuestiones pasa primero por el análisis interno y autónomo del contenido filosófico del discurso filosófico. Es sólo cuando la totalidad de este contenido se me haya hecho patente en su sentido (pero eso es imposible) cuando podré situarla con todo rigor en su forma histórica total. Solamente entonces su reinserción no la violentará, será reinserción legítima de *ese* sentido filosófico *mismo*. En particular en lo que respecta a Descartes, no se puede responder a ninguna cuestión histórica que le concierna -que concierna al sentido histórico latente de su proyecto, que concierna a su pertenencia a una estructura total- antes de un análisis interno riguroso y exhaustivo de sus intenciones patentes, del sentido patente de su discurso filosófico.

En lo que nos vamos a interesar ahora es en ese sentido patente, que no es legible en un encuentro inmediato. Pero en primer lugar leyendo por encima del hombro de Foucault.

Torheit musste erscheinen, damit die Weisheit sie übenwinde...

HERDER

El golpe de fuerza habría sido llevado a cabo por *Descartes* en la primera de las *Meditaciones* y consistiría muy concisamente en una expulsión sumaria de la posibilidad de la locura fuera del pensamiento mismo.

Leo primero el pasaje decisivo de Descartes, el que cita Foucault. Después seguiremos la lectura de este texto por Foucault. Finalmente haremos dialogar a Descartes y a Foucault.

Descartes escribe lo siguiente (es en el momento en que procede a deshacerse de todas las opiniones que hasta entonces tenía «en su creencia» y a empezar completamente de nuevo desde los fundamentos: *a primis fundamentis*. Para lo que le basta con arruinar los fundamentos antiguos sin tener que dudar de sus opiniones una a una, pues la ruina de los fundamentos arrastra con ella todo el resto del edificio. Uno de esos fundamentos frágiles del conocimiento, el más naturalmente aparente, es la sensibilidad. Los sentidos me engañan algunas veces, así pues pueden engañarme siempre: voy a someter a duda también todo conocimiento de origen sensible): «Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez».

Descartes continúa en párrafo aparte.

«*Pero*» (*sed forte*... insisto en el *forte* que el duque de Luynes no había traducido, omisión que Descartes no consideró necesario corregir cuando revisó la traducción. Más vale, pues, como dice Baillet «cotejar el francés con el latín» al leer las *Meditaciones*. Es sólo en la segunda edición francesa de Clerselier cuando adquiere todo su valor el *sed forte* y se lo traduce por un «pero aunque quizás...». Señalo este punto que va a revelar enseguida toda su importancia). Prosigue, pues, mi lectura: «Pero, aunque quizás los sentidos nos engañen algunas veces acerca de cosas *poco sensibles, y muy alejadas* [el subrayado es nuestro], quizás haya otras muchas, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las conozcamos por medio de ellos...». Habría, pues, *habría quizás, pues*, conocimientos de origen sensible de los que no sería razonable dudar. «Por ejemplo, prosigue Descartes, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo. Y ¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser quizás que me compare a esos insensatos, cuyo cerebro está tan enturbiado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cántaros o que tienen el cuerpo de vidrio...?»

Y he aquí la frase más significativa a los ojos de Foucault: «Mas los tales son locos, *sed amentes sunt isti*, y no menos extravagante (*demens*) fuera yo si me rigiera por sus ejemplos».

Interrumpo mi cita no en ese final del párrafo, sino en la primera palabra del siguiente, que reinscribe las líneas que acabo de leer en un movimiento retórico y pedagógico cuyas articulaciones son muy rigurosas. Esta primera palabra es *Praeclare sane*... Traducido también por *sin embargo*. Y es el comienzo de un párrafo en el que Descartes imagina que siempre puede soñar y que el mundo puede no ser más real que su sueño. Y generaliza por hipérbole la hipótesis del dormirse y del sueño («Supongamos, pues, ahora, que estamos dormidos...»), hipótesis e hipérbole que le servirán para desarrollar la duda fundada en razones naturales (pues hay también un momento hiperbólico de esta duda), para no dejar fuera de su alcance más que las verdades de origen no sensible, especialmente las matemáticas, que son verdaderas «esté yo despierto o dormido» y que no cederán más que ante el asalto artificial y metafísico del Genio Maligno.

¿Qué lectura hace Foucault de este texto?

Según él, cuando Descartes encuentra así la locura *al lado* (la expresión *al lado* es la de Foucault) del sueño y de todas las formas de errores sensibles, no les aplicaría, si puedo decirlo de esta manera, el mismo tratamiento. «En la economía de la duda -dice Foucault- hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, y error, por otra parte...» (Hago notar de paso que en otro lugar Foucault denuncia con frecuencia la reducción clásica de la locura al error...) Y prosigue: «Descartes no evita el peligro de la locura del mismo modo que elude la eventualidad del sueño y del error».

Foucault pone en paralelo entonces los dos procedimientos siguientes:

1. aquel por el que Descartes mostraría que los sentidos no pueden engañarnos sino acerca de cosas «poco sensibles» y «muy alejadas». Este sería el límite del error de origen sensible. Y en el pasaje que acabo de citar, Descartes decía realmente: «Aunque los sentidos nos engañen algunas veces acerca de cosas poco sensibles y muy alejadas, hay muchas otras de las que no se puede razonablemente dudar...». A menos que se esté loco, hipótesis que Descartes parece excluir en principio en el mismo pasaje.

2. el procedimiento por el que Descartes muestra que la imaginación y el sueño no pueden crear los elementos simples y universales que hacen entrar en su composición, como, por ejemplo «la naturaleza corporal en general y su extensión, la cantidad, el número, etc.», todo aquello que precisamente no es de origen sensible y constituye el objeto de las matemáticas y de la geometría, invulnerables a la duda natural. Es, pues, tentador creer con Foucault que Descartes quiere encontrar en el *análisis* (tomo la palabra en su sentido estricto) del sueño y de la sensibilidad un núcleo, un elemento de proximidad y de simplicidad irreductible a la duda. Es *en* el sueño y *en* la percepción sensible como supero, o como dice Foucault, «eludo» la duda y reconquistó un suelo de certeza.

Así, Foucault escribe: «Descartes no evita el *peligro* de la locura del mismo modo que elude la *eventualidad* del sueño o del error... Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara consciencia de que los sentidos se equivocan pueden llevar la duda al punto extremo de su universalidad; admitamos que los ojos nos engañan, “supongamos ahora que estamos dormidos”, la verdad no se deslizará entera hacia la noche. Para la locura, las cosas son distintas». Más adelante:

«En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca. Sueños o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda».

Parece, sí, en efecto, que Descartes no ahonda en la experiencia de la locura hasta encontrar un núcleo irreductible pero interior a la locura misma. No se interesa por la locura, no acoge su hipótesis, no la considera. La excluye por decreto. Sería un extravagante si creyese que tengo un cuerpo de vidrio. Ahora bien, eso está excluido puesto que pienso. Anticipándose al momento del Cogito, que tendrá que esperar numerosas y muy rigurosas etapas en su consecuencia, escribe Foucault... «imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto que piensa». Es de la interioridad misma del pensamiento de donde la locura será expulsada, rehusada, denunciada en su misma posibilidad.

Foucault es el primero, que yo sepa, en haber aislado así, en esta *Meditación*, el delirio y la locura de la sensibilidad y de los sueños. En haberlos aislado en su sentido filosófico y su función metodológica. Ahí está la originalidad de su lectura. Pero si los intérpretes clásicos no habían considerado oportuna esta disociación, ¿es por falta de atención? Antes de contestar a esta cuestión, o más bien, antes de seguir planteándola, notemos con Foucault que este decreto de exclusión que anuncia el decreto político del gran encierro, o que le responde, o que lo traduce, o que lo acompaña, que le es, en todo caso, solidario, este decreto habría sido imposible para un Montaigne, por ejemplo, de quien se sabe que estaba obsesionado por la posibilidad de estar o de volverse loco, en el acto mismo de su pensamiento y de parte a parte. El decreto cartesiano marca, pues, dice Foucault, «el advenimiento de una ratio». Pero como el advenimiento de una ratio no «se agota» en «el progreso de un racionalismo», Foucault deja ahí a Descartes para interesarse en la estructura histórica (político-social) de la que el gesto cartesiano no es más que uno de los signos. Pues «más de un signo», dice Foucault, «delata el acontecimiento clásico».

Hemos procurado leer a Foucault. Vamos a intentar ahora releer ingenuamente a Descartes y ver, antes de repetir la cuestión de la relación entre el «signo» y la «estructura», vamos a intentar ver, como había anunciado, lo que puede ser el *sentido del signo mismo*. (Puesto que el signo tiene ya aquí la autonomía de un discurso filosófico, es ya una relación de significante a significado.)

Al releer a Descartes, hago notar dos cosas:

1. Que en el pasaje al que nos hemos referido y que corresponde a la fase de la *duda* fundada en razones *naturales*, Descartes *no elude* la eventualidad del error sensible y del sueño, no los «supera» «en la estructura de la verdad» por la sencilla razón de que, según parece, no los supera ni los elude en ningún momento y de ninguna manera; y de que no descarta en ningún momento la posibilidad del error total para *todo* conocimiento que tenga su origen en los sentidos y en la composición imaginativa. Hay que comprender bien aquí que la hipótesis del sueño es la radicalización o, si se prefiere, la exageración hiperbólica de la hipótesis de que los sentidos podrían engañarme *a veces*. En el sueño es ilusoria la *totalidad* de mis imágenes sensibles. De lo que se sigue que una certeza invulnerable al sueño lo sería *a fortiori* a la ilusión *perceptiva* de orden sensible. Así pues, basta con examinar el caso del sueño para tratar, en el nivel en el que estamos en este momento, el de la duda natural, del caso del error sensible en general. Pero, ¿cuáles son la certeza y la verdad que escapan a la percepción y en consecuencia al error sensible o a la composición imaginativa y onírica? Son certezas y verdades de origen no-sensible y no-imaginativo. Son las cosas *simples e inteligibles*.

Efectivamente, si estoy dormido, todo lo que percibo en sueños puede ser, como dice Descartes, «falsa ilusión», y en particular la existencia de mis manos, de mi cuerpo y el que abramos los ojos o movamos la cabeza, etc. Dicho de otra forma, lo que parecía excluir más arriba, según Foucault, como extravagancia se admite aquí como posibilidad del sueño. Y veremos por qué inmediatamente. Pero, dice Descartes, supongamos que todas mis representaciones oníricas sean ilusorias. Incluso, en este caso, hace falta realmente que haya representación, de cosas tan naturalmente ciertas como mi cuerpo, mis manos, etc., por ilusoria que sea esa representación, por falsa que sea en cuanto a su relación con lo representado. Pero en estas representaciones, estas imágenes, estas ideas en el sentido cartesiano, todo puede ser falso y ficticio, como las representaciones de esos pintores cuya imaginación, dice expresamente Descartes, es lo bastante «extravagante» como para inventar algo tan nuevo que no hayamos visto nunca nada parecido. Pero, en el caso de la pintura, hay al menos un elemento último que no se deja descomponer en ilusión, que los pintores no pueden fingir, que es el *color*. Esto es sólo una *analogía*, pues Descartes no plantea la existencia necesaria del color en general: es una cosa sensible entre otras. Pero *de la misma manera que* en un cuadro, por inventivo e imaginativo que sea, queda una parte de simplicidad irreductible y real -el color-, *del mismo modo* hay en el sueño una parte de simplicidad no fingida, sujeta por toda composición fantástica, e irreductible a toda descomposición. Pero esta vez -y por esa razón el ejemplo del pintor y del color sólo era analógico- esa parte no es ni sensible ni imaginativa: es *inteligible*.

Es un punto en que no se detiene Foucault. Leo el pasaje de Descartes que nos interesa aquí... «Pues, en verdad, aun cuando los pintores se aplican *con el mayor artificio* a representar sirenas y sátiros, mediante formas raras y extraordinarias, no les pueden atribuir, sin embargo, formas y naturalezas enteramente nuevas, sino que lo que hacen es solamente cierta mezcla y composición de miembros de diversos animales; o bien si *su imaginación es suficientemente extravagante* quizás para inventar algo tan nuevo que jamás podamos haber visto nada semejante, y que así su obra represente para nosotros algo puramente imaginado y absolutamente falso, por lo menos los colores con que los componen, deben ser, sin duda, verdaderos.

»Y por la misma razón, aunque estas cosas generales, es decir, un cuerpo, los ojos, una cabeza, manos y otras por el estilo, pueden ser imaginarias, es preciso reconocer que hay cosas aún más simples y más universales, que son verdaderas y existentes, de cuya mezcla, ni más ni menos que de la mezcla de algunos colores verdaderos, están formadas todas estas imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento, ya verdaderas y reales, ya fingidas y fantásticas. A este género de cosas pertenece la naturaleza corpórea en general, y su extensión, igualmente la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud, y su número; como también el lugar donde están, el tiempo que mide su duración y otras seme-

jantes. Por eso quizás no concluiremos erradamente si decimos que la Física, la Astronomía, la Medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas son muy dudosas e inciertas; pero que la Aritmética, la Geometría y las demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan si no de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado si se encuentran en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indudable. Pues, esté durmiendo o esté despierto, dos y tres juntos formarán siempre el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan claras puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna.»

Y hago notar que el párrafo siguiente comienza también con un «sin embargo» (*verumtamen*) en el que tendremos que interesarnos enseguida.

Así, la certeza de esta simplicidad o generalidad *inteligible* -que será sometida poco después a la duda metafísica, artificial e hiperbólica con la ficción del Genio Maligno- no se obtiene en absoluto por medio de una reducción continua que descubre al fin la resistencia de un núcleo de certeza sensible o imaginativa. Se da un paso a otro orden, y discontinuo. El núcleo es puramente inteligible y la certeza, todavía natural y provisional, que se alcanza así, supone una ruptura radical con los sentidos. En este momento del análisis, *no* se salva *ninguna* significación sensible o imaginativa, en tanto tal, *no* se experimenta *ninguna* invulnerabilidad de lo sensible a la duda. *Toda* significación, *toda* «idea» de origen sensible queda *excluida* del dominio de la verdad, *bajo el mismo título* que la locura. No hay en eso nada de qué extrañarse: la locura es sólo un caso particular, y no el más grave, por otra parte, de la ilusión sensible que le interesa aquí a Descartes. Se puede constatar así que:

2. la hipótesis de la extravagancia -en este momento del orden cartesiano- no parece que reciba ningún tratamiento privilegiado, ni que esté sometida a ninguna exclusión particular. Releamos, en efecto, el pasaje donde aparece la extravagancia y que cita Foucault. Situémoslo de nuevo. Descartes acaba de señalar que los sentidos nos engañan a veces, «y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado alguna vez». Pasa al párrafo siguiente y comienza con el *sed forte* hacia el que he atraído vuestra atención hace un momento. Pero todo el párrafo que sigue expresa no el pensamiento definitivo y en firme de Descartes, sino la objeción y la extrañeza del no-filósofo, del novicio en filosofía al que asusta esa duda, y que protesta, y dice: me parece bien que dudéis de algunas percepciones sensibles concernientes a cosas «poco sensibles y muy alejadas», pero ¡las otras!, ¡que estéis sentado aquí, cerca del fuego, sosteniendo este lenguaje, este papel entre las manos, y otras cosas de la misma naturaleza! Entonces Descartes asume la extrañeza de ese lector o de ese interlocutor ingenuo, finge hacerse cargo de ella cuando escribe: «¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? A menos quizás que me compare con esos insensatos, cuyo [...], etc. [...] Y yo no sería menos extravagante si me rigiera por su ejemplo...».

Se ve cuál es el sentido pedagógico y retórico del *sed forte* que rige todo este párrafo. Es el «pero quizás» de la objeción fingida. Descartes acaba de decir que todos los conocimientos de origen sensible pueden engañarlo. Finge dirigirse a sí mismo la objeción extrañada del no-filósofo imaginario a quien asusta una audacia como esa, y que le dice: no, no todos los conocimientos sensibles, si no estaríais loco, y sería irrazonable conducirse con arreglo a los locos, proponernos un discurso de loco. Descartes *se hace eco* de esta objeción: puesto que yo estoy ahí, escribo, vosotros me comprendéis, yo no estoy loco, ni vosotros, y estamos entre gentes sensatas. Así pues, el ejemplo de la locura no es revelador de la fragilidad de la idea sensible. De acuerdo. Descartes está de acuerdo con ese punto de vista natural o más bien finge apoyarse en esa comodidad natural, para desprenderse de ésta mejor, y más radicalmente y más definitivamente, e inquietar a su interlocutor. De acuerdo, dice, pensáis que estaría loco al dudar que estoy sentado cerca del fuego, etc., que sería extravagante regirme por el ejemplo de los locos. Voy a proponeros entonces una hipótesis que os parecerá mucho más natural, que no os extrañará, porque se trata de una experiencia más común, más universal también que la de la locura: y es la del dormir y soñar. Descartes desarrolla entonces esta hipótesis que arruinará *todos* los fundamentos *sensibles* del conocimiento y que pondrá al desnudo sólo los fundamentos *intelectuales* de la certeza. Esta hipótesis, sobre todo, no escapará a la posibilidad de extravagancias -epistemológicas- mucho más graves que las de la locura.

Esta referencia al sueño no se queda atrás, pues, todo lo contrario, en relación con la posibilidad de una locura, que Descartes habría mantenido a raya, o incluso excluido. Aquélla constituye, en el orden metódico en que nos mantenemos aquí, la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura. Ésta sólo afectaba, de manera contingente y parcial, a ciertas regiones de la percepción sensible. Aquí no se trata, por otra parte, para Descartes, de determinar el concepto de locura, sino de servirse de la noción corriente de extravagancia para fines jurídicos y metodológicos, para plantear cuestiones de derecho que conciernen solamente a la *verdad* de las ideas⁶. Lo que hay que retener aquí es que, *desde este punto de vista*, el durmiente, o el soñador, está más loco que el loco. O al menos, el soñador, con respecto al problema del conocimiento que le interesa aquí a Descartes, está más lejos de la percepción verdadera que el loco. Es en el caso del durmiente y no en el de la extravagancia donde la *totalidad absoluta* de las ideas de origen sensible se hace sospechosa, queda privada de «valor objetivo» según la expresión de M. Guérout. La hipótesis de la extravagancia no era, pues, un buen ejemplo, un ejemplo revelador; no era un buen instrumento de duda. Y esto al menos por dos razones.

a) No cubre la *totalidad* del campo de la percepción sensible. El loco no se equivoca siempre y en todo; no se equivoca suficientemente, no está jamás lo bastante loco.

b) Es un ejemplo ineficaz y desafortunado en el orden pedagógico pues encuentra la resistencia del no-filósofo, que no tiene la audacia de seguir al filósofo cuando éste admite que bien podría estar loco en el momento en que está hablando.

⁶ *La locura, tema o índice*: lo significativo es que Descartes no habla nunca de la locura misma en este texto. No es su tema. La trata como un índice para una cuestión de derecho y de valor epistemológico. Eso es quizás, se podrá decir, una señal de que se la excluye profundamente. Pero este silencio acerca de la locura misma significa simultáneamente lo contrario de la exclusión, puesto que en este texto *no se trata de la locura*, puesto que no es su tema, ni siquiera para excluirla. No es en las *Meditaciones* donde Descartes habla de la locura misma.

Devolvamos la palabra a Foucault. Ante la situación del texto cartesiano, cuyo principio acabo de indicar, Foucault -y por esta vez no hago más que prolongar la lógica de su libro sin apoyarme en ningún texto- podría recordarnos *dos verdades* que justificarían en segunda lectura su interpretación, de manera que ésta no diferiría más que en apariencia de la que acabo de proponer.

1. Lo que resulta, en esta segunda lectura, es que para Descartes la locura no se piensa más que como un caso, entre otros, y no el más grave, del error sensible. (Foucault se situaría entonces en la perspectiva de la determinación de hecho y no del uso jurídico del concepto de locura por Descartes.) La locura no es más que una falta de los sentidos y del cuerpo, un poco más grave que la que amenaza a todo hombre despierto pero normal, mucho menos grave, en el orden epistemológico, que aquella a la que estamos entregados siempre en el sueño. ¿No hay entonces, diría Foucault sin duda, en esa reducción de la locura a un ejemplo, a un caso del error sensible, una exclusión, un encierro de la locura, y sobre todo un ponerla al abrigo del Cogito y de todo lo que depende del intelecto y de la razón? Si la locura no es más que una perversión de los sentidos -o de la imaginación-, entonces es cosa del cuerpo, queda del lado del cuerpo. La distinción real de las sustancias expulsa la locura a las tinieblas exteriores al Cogito. Queda, por retomar una expresión que Foucault propone en otro lugar, encerrada en el interior del exterior y en el exterior del interior. Es lo otro del Cogito. Yo no puedo estar loco cuando pienso y cuando tengo ideas claras y distintas.

2. Aun instalándose en nuestra hipótesis, Foucault podría recordarnos también esto: en cuanto que inscribe su alusión a la locura en una problemática del conocimiento, en cuanto que hace de la locura no sólo un asunto del cuerpo sino un error del cuerpo, en cuanto que no se ocupa de la locura más que como una modificación de la idea, de la representación o del juicio, Descartes neutralizaría la locura en su originalidad. Estaría incluso condenado a hacer de ella, en el límite, no sólo, como de todo error, una deficiencia epistemológica, sino un desfallecimiento moral ligado a una precipitación de la voluntad, que es lo único que puede consagrar como error la finitud intelectual de la percepción. De ahí a hacer de la locura un pecado no habría más que un paso, que pronto fue alegremente franqueado, como muestra bien Foucault en otros capítulos.

Foucault tendría perfectamente razón al recordarnos estas dos verdades, si nos mantuviésemos en la etapa ingenua, natural y premetafísica del itinerario cartesiano, etapa marcada por la duda natural tal como interviene en el pasaje citado por Foucault. Pero parece que estas dos verdades se hacen a su vez vulnerables desde que se aborda la fase propiamente filosófica, metafísica y crítica de la duda⁷.

1. Notemos primero cómo, en la retórica de la primera de las *Meditaciones*, al primer *sin embargo* que anunciaba la hipótesis «natural» del sueño (cuando Descartes acababa de decir «pero son locos, y yo no sería menos extravagante», etc.) sucede, al comienzo del párrafo siguiente, otro «sin embargo». Al primer «sin embargo», que marca el *momento hiperbólico dentro de la duda natural*, va a responder un «sin embargo» que marca el *momento hiperbólico absoluto* que nos hace salir de la duda natural y acceder a la hipótesis del Genio Maligno. Descartes acaba de admitir que la aritmética, la geometría y las nociones primitivas escapaban a la primera duda, y escribe: «Sin embargo, hace mucho que tengo en mi espíritu cierta opinión, a saber, que existe un Dios que lo puede todo [...], etc.». Y ese es el comienzo del muy conocido movimiento que lleva a la ficción del Genio Maligno.

Pero el recurso a la hipótesis del Genio Maligno va a hacer presente, va a convocar la posibilidad de una locura *total*, de un enloquecimiento total que yo no podría dominar puesto que me es infligido -por hipótesis- y puesto que ya no soy responsable de él; enloquecimiento total, es decir, con una locura que no será ya sólo un desorden del cuerpo, del objeto, del cuerpo-objeto fuera de las fronteras de la *res cogitans*, fuera de la ciudad civilizada y confiada de la subjetividad pensante, sino con una locura que introducirá la subversión en el campo de las ideas claras y distintas, en el dominio de las verdades matemáticas que escapaban a la duda natural.

Esta vez la locura, la extravagancia no perdona nada, ni la percepción de mi cuerpo, ni las percepciones puramente intelectuales. Y Descartes admite sucesivamente:

a) lo que fingía no admitir cuando conversaba con el no-filósofo. Leo (Descartes acaba de evocar ese «cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso»): «Pensaré que el aire, el cielo, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos no son sino ilusiones y engaños de los que se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, como falto de todo sentido, pero en la creencia falsa de tener todo esto...». Este motivo se repetirá en la segunda de las *Meditaciones*. De manera que estamos muy lejos de la despedida que se le daba más arriba a la extravagancia...

b) lo que escapaba a la duda natural: «Puede ser que él [se trata aquí del Dios engañador antes del recurso al Genio Maligno] haya querido que yo me equivoque siempre que hago la suma de dos y tres, o que cuento los lados de un cuadrado, etc.»⁸.

⁷ Habría que precisar, para subrayar esta vulnerabilidad y hacer notar la mayor dificultad, que las expresiones «falta de los sentidos y del cuerpo» o «error del cuerpo» no tendrían ninguna significación para Descartes. No hay error del cuerpo, particularmente en la enfermedad: la ictericia o la melancolía no son más que las *ocasiones* de un error que surgirá sólo con el consentimiento o la afirmación de la voluntad en el juicio, cuando «juzgamos que todo es amarillo» o cuando «consideramos como realidades los fantasmas de nuestra imaginación enferma» (Regla XII. Descartes insiste mucho en esto: la experiencia sensible o imaginativa más anormal, considerada en sí misma, en su nivel y en su momento específico, no nos engaña nunca; no engaña nunca al entendimiento, «si éste únicamente intuye de modo preciso la cosa que le es objeto, en tanto que tiene esa intuición, o en sí mismo o en la imaginación, y si además no juzga que la imaginación ofrece fielmente los objetos de los sentidos, ni que los sentidos revisten las verdaderas figuras de las cosas, ni finalmente que las cosas exteriores son siempre tales como aparecen»).

⁸ Se trata aquí del orden de las razones que se sigue en las *Meditaciones*. Se sabe que en el *Discurso del Método* (4.a parte) la duda afecta de forma muy inicial a «las más simples cuestiones de geometría», en las que los hombres, a veces, «caen en paralosismos».

Así, ni las ideas de origen sensible, ni las ideas de origen intelectual estarán al abrigo en esta nueva fase de la duda, y lo que hace un momento era separado bajo el nombre de extravagancia es acogido ahora en la más esencial interioridad del pensamiento.

Se trata de una operación filosófica y jurídica (pero ya lo era la primera fase de la duda), de una operación que no nombra ya la locura y que pone al desnudo posibilidades de derecho. **Por derecho**, nada se opone a la subversión llamada extravagancia en la primera duda, aunque de hecho, y desde un punto de vista natural, para Descartes, para su lector y para nosotros, no sea posible ninguna inquietud natural en cuanto a esta subversión de hecho. (A decir verdad, para llegar al fondo del asunto, habría que abordar directamente por sí misma la cuestión del hecho y del derecho en las relaciones del Cogito y la locura.) Bajo esa comodidad natural, bajo esa confianza aparentemente pre-filosófica, se oculta el reconocimiento de una verdad de esencia y de derecho: a saber, que el discurso y la comunicación filosóficas (es decir, el lenguaje mismo), si han de tener un sentido inteligible, es decir, si han de conformarse a su esencia y vocación de discurso, tienen que escapar de hecho, y simultáneamente de derecho, a la locura. Tienen que llevar en ellos mismos la normalidad. Y esto no es un desfallecimiento cartesiano (aunque Descartes no aborda la cuestión de su propio lenguaje)⁹, no es una tara o una mistificación ligada a una estructura histórica determinada; es una necesidad de esencia universal a la que ningún discurso puede escapar porque pertenece al sentido del sentido. Es una necesidad de esencia a la que ningún discurso puede escapar, ni siquiera el que denuncia una mistificación o un golpe de fuerza. Y paradójicamente, esto que digo aquí es estrictamente foucaultiano. Pues ahora nos damos cuenta de la profundidad de esta afirmación de Foucault que curiosamente salva también a Descartes de las acusaciones lanzadas contra él. Dice Foucault: «La locura es la ausencia de obra». Es una nota básica en su libro. Pero la obra comienza con el discurso más elemental, con la primera articulación de un sentido, con la **frase**, con el primer esbozo sintáctico de un «como tal»¹⁰, puesto que hacer una frase es **manifestar** un sentido posible. La frase es por esencia normal. Lleva en sí la normalidad, es decir, **el sentido**, en todos los sentidos de la palabra, en particular el de Descartes. La frase lleva en sí la normalidad y el sentido, cualquiera que sea por otra parte el estado, la salud o la locura del que la profiera, o por quien aquélla pase, y sobre quien, en quien se articule. En su sintaxis más pobre, el logos es la razón, y una razón ya histórica. Y si la locura es, en general, por encima de cualquier estructura fáctica y determinada, la ausencia de obra, entonces la locura es efectivamente por esencia y en general el silencio, la palabra cortada, en una cesura y una herida que **encentan** realmente la vida como **historicidad en general**. Silencio no determinado, no impuesto en tal momento antes que en tal otro, sino ligado esencialmente a un golpe de fuerza, a una prohibición que inauguran la historia y el habla. **En general**. Es, en la dimensión de la historicidad en general, que no se confunde ni con una eternidad ahistórica, ni con algún momento empíricamente determinado de la historia de los hechos, la parte de silencio irreductible que lleva y encanta el lenguaje; sólo fuera de ésta y sólo **en contra de** ésta puede surgir el lenguaje; designando aquí «contra» a la vez el fondo contra el que se levanta la forma por fuerza y el adversario contra el que me afirmo y me aseguro por fuerza. Aunque el silencio de la locura sea la ausencia de obra, no es el simple exergo de la obra, no queda al margen como entrada para el lenguaje y el sentido. Es también el límite y el recurso de éstos, como el no-sentido. Claro está, al esencializar de esta manera la locura, se corre el riesgo de disolver su determinación de hecho en el trabajo psiquiátrico. Es una amenaza permanente, pero que no tendría que desanimar al psiquiatra exigente y paciente.

De tal forma que, por volver a Descartes, todo filósofo, todo sujeto hablante (y el filósofo no es sino el **sujeto hablante** por excelencia) que tenga que evocar la locura en **el interior** del pensamiento (y no sólo del cuerpo o de alguna instancia extrínseca) sólo puede hacerlo en la dimensión de la **posibilidad** y en el lenguaje de la ficción o en la ficción del lenguaje. Por eso mismo se reafirma en su lenguaje contra la locura de hecho -que puede a veces parecer muy parlanchina, pero eso es otro asunto-, toma sus distancias, la distancia indispensable para poder seguir hablando y viviendo. Pero no hay ahí un desfallecimiento o una búsqueda de seguridad propia de tal o cual lenguaje histórico (por ejemplo, la búsqueda de la «certeza» en el estilo cartesiano), sino propia de la esencia y el proyecto mismo de todo lenguaje en general; e incluso del de los más locos aparentemente. E incluso de aquellos que, mediante el elogio de la locura, mediante la complicidad con la locura, se miden con lo más próximo a la locura. Como el lenguaje es la ruptura misma con la locura, estará más de acuerdo con su propia esencia y con su vocación, romperá todavía mejor con la locura, si se mide con ella más libremente y se le aproxima más: hasta no estar ya separado de ella más que por la «hoja transparente» de que habla Joyce, por sí mismo, pues esta diafanidad no es ninguna otra cosa sino el lenguaje, el sentido, la posibilidad y la discreción **elemental** de una nada que lo neutraliza todo. En este sentido, estaría tentado por considerar el libro de Foucault como un potente gesto de protección y de encierro. Un gesto cartesiano para el siglo XX. Una recuperación de la negatividad. Aparentemente, lo que él encierra a su vez es la razón, pero, como ya hizo Descartes, es la razón de ayer la que elige como blanco, y no la posibilidad del sentido en general.

2. En cuanto a la segunda verdad que Foucault habría podido oponernos, también parece que sólo vale para la fase natural de la duda. No sólo no echa fuera Descartes a la locura en la fase de la duda radical, no sólo instala su posibilidad amenazante en el corazón de lo inteligible, sino que no permite que se le escape a dicha duda, de derecho, ningún conocimiento determinado. En cuanto que amenaza al conocimiento en su conjunto, la extravagancia -la hipótesis de la extravagancia- no es una modificación interna de aquél. Así pues, en ningún momento podrá el conocimiento por sí solo

⁹ Como Leibniz, Descartes confía en el lenguaje «científico» o «filosófico», que no es necesariamente el que se enseña en las escuelas (Regla III) y que hay que distinguir cuidadosamente de los «términos del lenguaje ordinario», que lo único que hacen es «engañarnos» (Meditaciones, II).

¹⁰ Es decir, desde que, más o menos implícitamente, apela al ser (incluso antes de su determinación en esencia y existencia); lo cual sólo puede significar **dejarse apelar por el ser**. El ser no sería lo que es si la palabra lo precediese o apelase a él **simplicemente**. El último parapeto del lenguaje es el sentido del ser.

dominar la locura y controlarla, es decir, objetivarla. Al menos hasta que no se levante la duda. Pues el final de la duda plantea un problema que vamos a volver a encontrar en un instante.

El acto del Cogito y la certeza de existir escapan bien, por primera vez, a la locura; pero además de que no se trata ya ahí, por primera vez, de un conocimiento objetivo y representativo, no se puede ya decir literalmente que el Cogito escape a la locura porque se mantenga fuera de su alcance, o porque, como dice Foucault, «yo que pienso, no puedo estar loco», sino porque en su instante, en su instancia propia, el acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte. Hay un valor y un sentido del Cogito así como de la existencia que escapan a la alternativa de una locura y una razón determinadas. Ante la experiencia aguda del Cogito, la extravagancia, como dice el *Discurso del método*, queda irremediamente del lado del escepticismo. El pensamiento, entonces, no le teme a la locura: «Las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverlo» (*Discurso del método*, IV parte). La certeza alcanzada de esta manera no está al abrigo de una locura encerrada, se la alcanza y se la asegura en la locura. Es válida *incluso si estoy loco*. Suprema seguridad que parece no requerir ni exclusión ni elusión. Descartes no encierra jamás a la locura, ni en la etapa de la duda natural ni en la etapa de la duda metafísica. *Simplemente simula que la excluye en la primera fase de la primera etapa, en el momento no-hiperbólico de la duda natural.*

La audacia hiperbólica del Cogito cartesiano, su loca audacia, que quizás no comprendemos ya muy bien como audacia porque, a diferencia del contemporáneo de Descartes, estamos demasiado confiados, demasiado rendidos a su esquema más que a su experiencia aguda, consiste, pues, en retornar hacia un punto originario que no pertenece ya a la pareja de una razón y una sinrazón *determinadas*, a su oposición o a su alternativa. Esté loco o no, *Cogito, sum*. En todos los sentidos de la palabra, la locura no es, pues, más que un *caso* del pensamiento (*en* el pensamiento). Se trata entonces de retroceder hacia un punto en el que puede aparecer cualquier contradicción *determinada* bajo la forma de tal estructura histórica de hecho, y aparecer como relativa a ese punto-cero en el que el sentido y el sin-sentido determinados se unen en su origen común. De ese punto-cero, determinado como Cogito por Descartes, se podría decir, desde el punto de vista que asumimos en este momento, lo siguiente.

Invulnerable a toda contradicción determinada entre razón y sinrazón, es el punto a partir del cual puede aparecer como tal, y llegar a expresarse, la historia de las formas determinadas de esta contradicción, de este diálogo entablado o roto. Es el punto de certeza inenunciable en que se enraíza la posibilidad del relato foucaultiano, como también el relato de la totalidad, o más bien de *todas* las formas determinadas de intercambios entre razón y locura. Es el punto¹¹ en el que se enraíza el proyecto de pensar la totalidad escapando a ésta. Escapando a ésta, es decir, excediendo la totalidad, lo cual sólo es posible -dentro de lo que existe- hacia el infinito o la nada: incluso si la totalidad del mundo no existe, incluso si el sin-sentido ha invadido la totalidad del mundo, incluido el contenido de mi pensamiento, pienso, existo *mientras que* pienso. Incluso si no accedo aquí *de hecho* a la totalidad, si no la comprendo ni la abrazo de hecho, formulo un proyecto como ese, y este proyecto tiene un sentido tal que no se define más que con respecto a una precomprensión de la totalidad infinita e indeterminada. Por eso, en ese exceso de lo posible, del derecho y del sentido sobre lo real, el hecho y lo existente, este proyecto es loco y reconoce la locura como su libertad y su propia posibilidad. Por eso no es humano en el sentido de la facticidad antropológica sino realmente metafísico y demoníaco; se reconoce en primer lugar en su guerra con el demonio, con el Genio Maligno del sin-sentido, y se mide con su altura, le resiste a aquél reduciendo en sí mismo al hombre natural. En este sentido, nada es menos tranquilizador que el cogito en su momento inaugural y propio. Este proyecto de exceder la totalidad del mundo, como totalidad de lo que puedo pensar en general, no es más tranquilizador que la dialéctica de Sócrates cuando ésta desborda también la totalidad de lo que existe al situarnos a la luz de un sol oculto que está *epékeina tes ousías*. Y Glaucón no andaba errado cuando exclamaba entonces: «Dios mío, ¡qué demoníaca hipérbole! “*daimonías hyperboles*”», que se traduce con bastante vaguedad como «maravillosa trascendencia». Esta hipérbole demoníaca va más lejos que la *hybris*, al menos si ésta se ve sólo como la modificación patológica del ente llamado hombre. Una *hybris* como esa se mantiene en el interior del mundo. Implica, suponiendo que sea alteración y desmesura, la alteración y la desmesura fundamental de la hipérbole que abre y funda el mundo como tal al excederlo. La *hybris* no es excesiva y excedente más que *dentro del* espacio abierto por la hipérbole demoníaca.

En la medida en que, en la duda y en el Cogito cartesiano, *despunta* este proyecto de un exceso inaudito y singular, de un exceso hacia lo no-determinado, hacia la Nada o lo Infinito, de un exceso que desborda la totalidad de lo que se puede pensar, la totalidad de lo existente y del sentido determinados, la totalidad de la historia de hecho, en esa medida, toda empresa que se esfuerce en reducirlo, en encerrarlo en una estructura histórica determinada, por comprensiva que sea, corre el riesgo de dejar perder lo esencial, de embotar su mismo *despuntar*. Aquella empresa corre el riesgo de hacerle violencia a su vez a este proyecto (pues hay también violencia frente a los racionalistas y frente al sentido, al *buen* sentido; y es eso, en definitiva, lo que enseña Foucault, pues las víctimas de las que nos habla son siempre los portadores del sentido, los *verdaderos* portadores del *verdadero* y *buen* sentido disimulado, oprimido por el «buen sentido» *determinado*, el de la «partición», el que no se reparte suficientemente y se determina demasiado deprisa), aquella empresa corre el riesgo de hacerle violencia a este proyecto, y una violencia de estilo totalitario e historicista que pierde el sentido y el origen del sentido¹². Entiendo «totalitario» en el sentido estructuralista de la palabra, pero no estoy seguro de que los dos sentidos de la palabra no se aludan el uno al otro en la historia. El totalitarismo estructuralista ejercería aquí un acto de encierro del Cogito que sería del mismo tipo que el de las violencias de la época clásica. No digo que el libro de Foucault sea totalitario, puesto que plantea al menos al principio la cuestión del origen de la historicidad *en general*, liberándose así del historicismo: digo que corre ese riesgo a veces al llevar a cabo su proyecto. Entendámonos bien: cuando digo que hacer entrar en el mundo lo que no está en él y que el mundo supone, cuando digo que el «compelle intrare»

¹¹ Se trata menos de un *punto* que de una originariedad temporal en general.

¹² Corre el riesgo de borrar el exceso mediante el que toda filosofía (del sentido) se pone en relación, en alguna zona de su discurso, con el desfondamiento del sin-sentido.

(exergo del capítulo sobre «el gran encierro») se convierte en *la violencia misma* cuando se vuelve hacia la hipérbole para hacerla entrar en el mundo, cuando digo que esta reducción a la intramundanía es el origen y el sentido mismo de lo que se llama violencia y hace posibles, después, todas las camisas de fuerza, no estoy apelando a *otro mundo*, a alguna coartada o trascendencia evasiva. Con eso estaríamos ante otra posibilidad de violencia, frecuentemente cómplice de la primera, por otra parte.

Creo, pues, que se puede reducir todo a una totalidad histórica determinada (en Descartes) salvo el proyecto hiperbólico. Pero este proyecto queda del lado del relato que relata y no del relato relatado de Foucault. Y no se deja contar, no se deja objetivar como acontecimiento en su historia determinante.

Comprendo bien que, en el movimiento que se llama el *Cogito cartesiano*, esta punta hiperbólica que tendría que ser, como toda locura pura en general, silenciosa, no es lo único. Una vez alcanzada esa punta, Descartes intenta reafirmarse, garantizar el Cogito mismo en Dios, identificar el acto del Cogito con el acto de una razón razonable. Y lo hace desde el momento que *profiere y refleja* el Cogito. Es decir, desde el momento en que tiene que temporalizar el Cogito, que en sí mismo no vale más que en el instante de la intuición, del pensamiento atento a él mismo, en ese punto o esa punta del instante. Es a ese lazo entre el Cogito y el movimiento de la temporalización a lo que habría que estar atento aquí. Pues si el Cogito vale incluso para el loco más loco, hace falta no estar loco de hecho para reflejarlo, retenerlo, comunicarlo, comunicar su sentido. Y es aquí, con Dios y con una cierta memoria¹³, donde comenzarían el «desfallecimiento» y la crisis esenciales. Y aquí comenzaría el repatriamiento precipitado de la errancia hiperbólica y loca que viene a abrigarse, a reafirmarse en el orden de las razones para volver a tomar posesión de las verdades abandonadas. Al menos en el texto de Descartes, el encierro se produce en este momento. Es aquí donde la errancia hiperbólica y loca se convierte en itinerario y método, camino «seguro» y «resuelto» sobre nuestro mundo existente que Dios nos ha dado como tierra firme. Pues es sólo Dios quien, finalmente, al permitirme salir de un Cogito que siempre puede persistir en su momento propio, como una locura silenciosa, es sólo Dios quien garantiza mis representaciones y mis determinaciones cognitivas, es decir, mi discurso contra la locura. Pues no hay ninguna duda de que para Descartes, es sólo Dios¹⁴ quien me protege contra una locura a la que el Cogito *en su instancia propia* no podría sino abrirse de la ma-

¹³ En el penúltimo párrafo de la sexta de las Meditaciones, el tema de la normalidad se pone en comunicación con el de la memoria, en el momento en que ésta, por otra parte, queda garantizada por medio de la Razón absoluta como «veracidad divina», etc.

Planteado de un modo general, ¿no significa la garantía del recuerdo de las evidencias mediante Dios, que sólo la infinidad positiva de la razón divina puede reconciliar absolutamente la temporalidad y la verdad? Sólo en el infinito, más allá de las determinaciones, de las negaciones, de las «exclusiones» y de los «encierros», se produce esta reconciliación del tiempo y del pensamiento (de la verdad), que era, según Hegel, la tarea de la filosofía desde el siglo XIX, mientras que el proyecto de los racionalismos llamados «cartesianos» habría sido la reconciliación entre el pensamiento y la extensión. El que la infinidad divina sea el lugar, la condición, el nombre o el horizonte de estas dos reconciliaciones, es algo que no ha discutido nunca ningún metafísico, ni Hegel ni la mayor parte de quienes, como Husserl, han pretendido pensar y nombrar la temporalidad o la historicidad esenciales de la verdad y el sentido. Para Descartes, la crisis de la que estamos hablando tendría finalmente su origen intrínseco (es decir, en este caso, intelectual) en el tiempo mismo como ausencia de conexión necesaria entre las partes, como contingencia y discontinuidad del paso entre los instantes; lo cual supone que aquí seguimos todas las interpretaciones que se oponen a la de Laporte, a propósito del papel del instante en la filosofía de Descartes. Sólo la creación continua, que aúna la conservación y la creación, las cuales «no difieren más que en relación a nuestra manera de pensar», reconcilia en última instancia la temporalidad y la verdad. Es Dios el que excluye la locura y la crisis, es decir, las «comprende» en la presencia que resume la huella y la diferencia. Lo cual viene a significar que la crisis, la anomalía, la negatividad, etc., son irreductibles en la experiencia de la finitud o de un momento finito, de una determinación de la razón absoluta, o de la razón en general. Querer negarlo y pretender asegurar la positividad (de lo verdadero, del sentido, de la norma, etc.) fuera del horizonte de esta razón infinita (de la razón en general y más allá de sus determinaciones) es querer borrar la negatividad, olvidar la finitud en el mismo momento en que se pretendería denunciar como una mistificación el teologismo de los grandes racionalismos clásicos.

¹⁴ Pero Dios es el otro nombre de lo absoluto de la razón misma, de la razón y del sentido en general. Y ¿qué es lo que podría excluir, reducir o, lo que viene a ser lo mismo, comprender absolutamente la locura, sino la razón en general, la razón absoluta y sin determinación, cuyo otro nombre para los racionalistas clásicos es Dios? No se les puede acusar a aquellos, individuos o sociedades que han recurrido a Dios contra la locura, el hecho de que aspiren a ponerse al abrigo, a asegurar parapetos, fronteras de asilos, a no ser que se tenga ese abrigo por un abrigo finito, en el mundo, a no ser que se tenga a Dios por un tercero o una potencia finita, es decir, a no ser equivocándose; equivocándose no acerca del contenido y la finalidad efectiva de este gesto en la historia, sino acerca de la especificidad filosófica del pensamiento y del nombre de Dios. Si la filosofía ha tenido lugar -cosa que siempre puede someterse a discusión- es sólo en la medida en que ha concebido el proyecto de pensar más allá del abrigo finito. Cuando se describe la constitución histórica de estos parapetos finitos, en el movimiento de los individuos, de las sociedades y de todas las totalidades finitas en general, en el límite puede describirse todo y se trata de una tarea legítima, inmensa, necesaria- salvo el proyecto filosófico mismo. Y salvo el proyecto de esa descripción a su vez. No se puede pretender que el proyecto filosófico de los racionalismos infinitistas ha servido de instrumento o de coartada a una violencia histórico-político-social finita (de lo cual, por otra parte, no cabe ninguna duda), sin tener *primeramente* que reconocer y respetar el sentido intencional de este proyecto mismo. Ahora bien, en su sentido intencional propio, aquél se ofrece como pensamiento de lo infinito, es decir, de lo que no se deja agotar por ninguna totalidad finita, por ninguna función o determinación instrumental, técnica o política. En ofrecerse bajo esa forma es donde está, se dirá acaso, su mentira, su violencia y su mistificación; o incluso su mala fe. Y sin duda hay que describir con rigor la estructura que liga esta intención excedente a la totalidad histórica finita, hay que determinar su economía. Pero estas astucias económicas sólo son posibles, como toda astucia, para palabras e intenciones finitas, sustituyendo una finitud por otra. No se miente cuando *no* se dice *nada* (finito o determinado), cuando se dice Dios, el Ser o la Nada, cuando no se modifica lo finito en el sentido manifiesto de su palabra, cuando se dice lo infinito, es decir, cuando se deja a lo infinito (Dios, el Ser o la Nada, pues forma parte del sentido de lo infinito el que no pueda ser una determinación óptica entre otras) decirse y pensarse. El tema de la veracidad divina y la diferencia entre Dios y el Genio Maligno se esclarecen así bajo una luz que sólo aparentemente es indirecta.

En resumen, Descartes sabía que el pensamiento finito no tuvo nunca -sin Dios- el *derecho* de excluir la locura, etc. Lo cual viene a querer decir que nunca la excluyó más que *de hecho*, violentamente, en la historia; o más bien, que esta exclusión, y esta *diferencia*

nera más hospitalaria. Y la lectura de Foucault me parece fuerte e iluminadora no en la etapa del texto que cita, y que es anterior e inferior al Cogito, sino a partir del momento que sucede inmediatamente a la experiencia instantánea del Cogito en su punta más aguda, en la que razón y locura no se han separado todavía, cuando tomar el partido del Cogito no es tomar el partido de la razón como orden razonable, ni el del desorden y la locura, sino recuperar la fuente a partir de la cual pueden determinarse y decirse la razón y la locura. La interpretación de Foucault me parece iluminadora a partir del momento en que el Cogito tiene que reflejarse y proferirse en un discurso filosófico organizado. Es decir, *casi todo el tiempo*. Pues si el Cogito vale incluso para el loco, estar loco -si, una vez más, esta expresión tiene un sentido filosófico unívoco, cosa que no creo: simplemente significa lo otro de cada forma determinada del logos- es no poder reflejar y decir el Cogito, es decir, hacerlo aparecer como tal para otro; otro que puede ser yo mismo. A partir del momento en que Descartes enuncia el Cogito, lo inscribe en un sistema de deducciones y protecciones que traicionan su fuente viva y constriñen la errancia propia del Cogito para eludir el error. En el fondo, al mantener en silencio el problema de habla que plantea el Cogito, Descartes parece sobreentender que pensar y decir lo claro y lo distinto es lo mismo. Se puede decir *lo que* se piensa y *qué* se piensa sin traicionarlo. De manera análoga -sólo análoga- san Anselmo veía en el *insipiens*, en el insensato, a alguien que no pensaba porque no podía pensarlo que decía. La locura era también para él un silencio el silencio charlatán de un pensamiento que no pensaba sus palabras. Este es también un punto sobre el que habría que extenderse más largamente. En todo caso, el Cogito es obra desde el momento en que se reafirma en su decir. Pero es locura antes de la obra. El loco, si bien podía recusar al Genio Maligno, en todo caso no podría decirselo a sí mismo. Así pues, no puede decirlo. En todo caso, Foucault tiene razón en la medida en que el proyecto de constreñir la errancia animaba ya una duda que se había propuesto siempre como metódica. Esta identificación del Cogito y de la razón razonable -normal- no tiene necesidad de esperar -de hecho, si no de derecho- las pruebas de la existencia de un Dios veraz como supremo parapeto. Esta identificación interviene desde el momento en que Descartes *determina* la *luz natural* (que en su fuente indeterminada tendría que valer incluso para los locos), en el momento en que se aleja de la locura al determinar la luz natural por medio de una serie de principios y axiomas (axioma de causalidad según el cual tiene que haber al menos tanta realidad en la causa como en el efecto; después, una vez que este axioma haya permitido probar la existencia de Dios, el axioma de «la luz natural que nos enseña que el engaño depende necesariamente de algún defecto» probará la veracidad divina). Estos axiomas, cuya determinación es dogmática, escapan a la duda, incluso no están nunca sometidos a ésta, sólo son fundados *de vuelta* a partir de la existencia y de la veracidad de Dios. De ahí que caigan bajo el peso de una historia del conocimiento y de las estructuras determinadas de la filosofía. Por eso, el acto del Cogito en el momento hiperbólico en que se mide con la locura, o más bien se deja medir por ésta, ese acto debe ser repetido y distinguido del lenguaje o del sistema deductivo en el que Descartes tiene que inscribirlo desde el momento en que lo propone a la inteligibilidad y a la comunicación, es decir, desde que lo refleja para el otro, lo cual significa para sí. Es en esa relación con el otro como otro sí mismo cómo se reafirma el sentido contra la locura y el sin-sentido... Y la filosofía es, quizás, esa seguridad que se adquiere en la mayor proximidad de la locura contra la angustia de estar loco. Se podría llamar *patético* a ese momento silencioso y específico. En cuanto al funcionamiento de la hipérbole en la estructura del discurso de Descartes y en el orden de las razones, nuestra lectura está, pues, a pesar de las apariencias, de acuerdo con la de Foucault. Es realmente Descartes -y todo lo que se indica bajo ese nombre-, es realmente el sistema de la certeza el que tiene, en primer lugar, como función, la de controlar, dominar, limitar la hipérbole, determinándola en el éter de una razón natural cuyos axiomas están sustraídos desde el principio a la duda hiperbólica, y convirtiendo su instancia en un punto de paso que se mantiene sólidamente en la cadena de las razones. Pero pensamos que ese movimiento sólo se puede describir en su lugar y su momento propios si previamente se ha despejado la punta de la hipérbole, cosa que, al parecer, no ha hecho Foucault. ¿No se deja repetir el Cogito cartesiano, hasta un cierto punto, por el Cogito husserliano y por la crítica de Descartes que aquél implica, en el momento, tan fugitivo y por esencia inaprehensible, en que sigue escapándose del orden lineal de las razones, del orden de la razón en general y de las determinaciones de la luz natural?

Esto sólo sería un ejemplo, pues un día se descubrirá cuál es el suelo dogmático e históricamente determinado -el nuestro- sobre el que han tenido que apoyarse la crítica del deductivismo cartesiano, el vuelo y la locura de la reducción husserliana de la totalidad del mundo, y decaer después para poder decirse. Se podrá volver a hacer con Husserl lo que Foucault ha hecho con Descartes: mostrar cómo la neutralización del mundo fáctico es una neutralización (en el sentido que neutralizar es también dominar, reducir, dejar libre en una camisa de fuerza), una neutralización del sin-sentido, la forma más sutil de un golpe de fuerza. Y verdaderamente, Husserl asociaba cada vez más el tema de la normalidad y el de la reducción trascendental. El enraizamiento de la fenomenología trascendental en la metafísica de la presencia, toda la temática husserliana del presente viviente es la *seguridad* profunda del *sentido* en su certeza.

Al separar, en el Cogito, *por una parte* la hipérbole (de la que digo que no se la puede encerrar en una estructura histórica de hecho y determinada, pues es proyecto de exceder toda totalidad finita y determinada) y por *otra parte* aquello que en la filosofía de Descartes (o también en la que sostiene el Cogito agustiniano o el Cogito husserliano) forma parte de una estructura histórica de hecho, no me estoy proponiendo separar en cada filosofía el grano bueno de la cizaña en nombre de cierta *philosophia perennis*. Es, incluso, exactamente lo contrario. Se trata de dar cuenta de la historicidad misma de la filosofía. Creo que la historicidad en general sería imposible sin una historia de la filosofía y creo que ésta sería imposible a su vez si no hubiese más que hipérbole, por una parte, o si no hubiese, por otra parte, más que estructuras históricas determinadas, *Weltanschauungen* finitas. La historicidad propia de la filosofía tiene su lugar y se constituye en ese pasaje, en ese diálogo entre la hipérbole y la estructura finita, entre el exceso sobre la totalidad y la totalidad cerrada, en la diferencia entre la historia y la historicidad; es decir, en el lugar, o más bien el momento, en que el Cogito y todo lo que éste simboliza aquí (locura, desmesura, hipérbole, etc.) se dicen, se reafirman y decaen, se olvidan,

entre el hecho y el derecho, constituyen la historicidad, la posibilidad de la historia misma. ¿Dice Foucault otra cosa? «*La necesidad de la locura* [...] está ligada a la *posibilidad de la historia*.» La cursiva es del autor.

de forma necesaria, hasta su reactivación, su despertar en otra ocasión de decir el exceso, que más tarde será también otra decadencia y otra crisis. Desde el primer aliento, el habla, sometida a este ritmo temporal de crisis y despertar, sólo puede abrir su espacio de habla en cuanto que encierra a la locura. Este ritmo, por otra parte, no es una alternancia, que sería, además, de carácter temporal. Es el movimiento de la temporalización misma en lo que la une al movimiento del logos. Pero esta liberación violenta del habla ni es posible ni puede proseguirse, a no ser en la medida en que se conserva, en que es la huella de ese gesto de violencia originaria, y en la medida en que se mantiene, resueltamente, en consciencia, en la mayor proximidad del abuso que es el uso de la palabra, justo lo bastante cerca para *decir* la violencia, para dialogar consigo misma como violencia irreductible, justo lo bastante lejos para *vivir*, y vivir como palabra. Se nota en eso que la crisis o el olvido no es quizás el lado accidental sino el destino de la filosofía hablante, que no puede vivir más que encerrando a la locura, pero que moriría como pensamiento y bajo una violencia aún peor, si a cada instante una nueva palabra, aun encerrando en ella misma, en su presente, al loco del momento, no liberase a la antigua locura. Es sólo gracias a esta opresión de la locura como puede reinar un pensamiento-finito, es decir, una historia. Sin atenerse a un momento histórico determinado, sino extendiendo esta verdad a la historicidad en general, se podría decir que el reino de un pensamiento-finito sólo puede establecerse sobre la base del encierro y la humillación y el encadenamiento y la irrisión más o menos disimulada del loco que hay en nosotros de un loco que sólo puede ser el loco de un logos, como padre, como señor, como rey.

Pero eso es otro tema y otra historia. Concluiré citando de nuevo a Foucault. Mucho después del pasaje sobre Descartes, unas trescientas páginas más adelante, Foucault escribe, susurrando un remordimiento, como anuncio de *El sobrino de Rameau*: «En el momento en que la duda arrostraba sus mayores peligros, Descartes tomaba consciencia de que no podía estar loco -aunque reconoció aún durante mucho tiempo que todas las potencias de la sin-razón, y hasta el Genio Maligno, rondaban alrededor de su pensamiento». Lo que hemos intentado hacer es instalarnos en el hueco de ese remordimiento, remordimiento de Foucault, remordimiento de Descartes según Foucault; en el espacio de ese «aunque reconoció aún durante mucho tiempo...», hemos intentado no apagar esa *otra luz*, esa luz negra y tan poco natural: el rondar las «potencias de la sin-razón» alrededor del Cogito. Hemos intentado *desquitarnos* frente al gesto mediante el que Descartes mismo se desquita respecto a las potencias amenazadoras de la locura como origen adverso de la filosofía.

Entre todos los motivos para mi reconocimiento a Foucault, está, pues, también el de haberme hecho presentir mejor, mejor por su libro monumental que por la lectura ingenua de las *Meditaciones*, hasta qué punto el acto filosófico no podía ya no ser en adelante cartesiano, no podía ya no mantener en su memoria el cartesianismo, si es que ser cartesiano es, como sin duda entendía el propio Descartes, querer ser cartesiano. Es decir, como al menos he intentado mostrar, querer-decir-la-hipérbole-demoníaca a partir de la cual el pensamiento se revela a sí mismo, *se asusta* de sí mismo y se *reafirma* en lo más alto de sí mismo contra su anulación o su naufragio en la locura y en la muerte. *En lo más alto de él mismo*, la hipérbole, la apertura absoluta, el gasto a-económico se recupera siempre, y se sorprende, en una *economía*. La relación entre la razón, la locura y la muerte es una economía, una estructura de diferencia cuya irreductible originalidad hay que respetar. Este querer-decir-la-hipérbole-demoníaca no es un querer entre otros; no es un querer que se completaría ocasional y eventualmente mediante el decir, como mediante el objeto, el complemento objetivo de una subjetividad voluntaria. Este querer decir, que no es tampoco el antagonista del silencio sino realmente su condición, es la originaria profundidad de todo querer en general. Nada, por otra parte, sería más incapaz de recobrar ese querer que un voluntarismo, pues ese querer, como finitud y como historia, es también una pasión primera. Guarda en él la huella de una violencia. Se escribe más que se dice, *se economiza*. La economía de esta escritura es una relación ajustada entre lo excedente y la totalidad excedida; la *diferancia* del exceso absoluto.

Definir la filosofía como querer-decir-la-hipérbole es confesar -y la filosofía es quizás esa gigantesca confesión- que, en lo históricamente dicho, con lo que la filosofía se sosiega y excluye la locura, aquélla se traiciona a sí misma (o se traiciona como pensamiento), entra en una crisis y en un olvido de sí que son un período esencial y necesario de su movimiento. Sólo hago filosofía en el *terror*, pero en el terror *confesado* de estar loco. La confesión es a la vez, en su estar presente, olvido y desvelamiento, protección y exposición: economía.

Pero esta crisis es la que la razón está más loca que la locura -pues es sin-sentido y olvido- y en que la locura es más racional que la razón, pues está más cerca de la fuente viva aunque silenciosa o murmuradora del sentido, esta crisis ha empezado ya desde siempre, y es interminable. Baste decir que si es clásica, no lo es quizás en el sentido de la *época clásica*, sino en el sentido de lo clásico esencial y eterno, aunque histórico en un sentido insólito.

Y en ninguna parte, y nunca, quizás, ha podido enriquecerse y reunir todas sus virtualidades y también la energía de su sentido, el concepto de *crisis*, tanto, como a partir del libro de Michel Foucault. Aquí la crisis es, por una parte, en el sentido husserliano, el peligro que amenaza a la razón y el sentido bajo la forma del objetivismo, del olvido de los orígenes, del redescubrimiento mediante el propio desvelamiento racionalista y trascendental. Peligro como movimiento de la razón amenazada por su propia seguridad, etc.

La crisis es también la decisión, la cesura de la que habla Foucault, la decisión en el sentido de *krinein*, de la elección y la partición entre los dos caminos separados por Parménides en su poema, el camino del logos y el no-camino, el laberinto, el «palintropo» donde se pierde el logos; el camino del sentido y el del sin-sentido; del ser y del no-ser. Partición a partir de la cual, después de la cual, el logos, en la violencia necesaria de su irrupción, se separa de sí como locura, se exila y olvida su origen y su propia posibilidad. Eso que se llama la finitud, ¿no será la posibilidad como crisis? ¿Una cierta identidad de la consciencia de la crisis y del olvido de la crisis? ¿Del pensamiento de la negatividad y de la reducción de la negatividad?

Finalmente, crisis de razón, acceso a la razón y acceso de razón. Pues lo que Foucault nos enseña a pensar es que existen crisis de razón extrañamente cómplices de lo que el mundo llama crisis de locura.

FREUD Y LA ESCENA DE LA ESCRITURA

Traducción de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 271-317.

Este texto es un fragmento de una conferencia pronunciada en el *Institut de psychanalyse* (Seminario del Dr. Green). Se trataba entonces de abrir un debate en torno a ciertas proposiciones expuestas en ensayos anteriores, especialmente en *De la grammatologie* (*Critique*, 223 y 224).

¿Tenían su lugar dentro del campo de una interrogación psicoanalítica tales proposiciones, que seguirán estando presentes aquí, en segundo plano? ¿Dónde se situaban aquéllas, en cuanto a sus conceptos y a su sintaxis, en relación con dicho campo?

La primera parte de la conferencia concernía a la más amplia generalidad de esta cuestión. Los conceptos centrales eran los de *presencia* y de *archihuella*. Indicamos secamente en sus títulos las etapas principales de esa primera parte.

1. A pesar de las apariencias, la desconstrucción del logocentrismo no es un psicoanálisis de la filosofía.

Estas apariencias: análisis de un rechazo y de una represión histórica de la escritura desde Platón. Este rechazo constituye el origen de la filosofía como *episteme*, de la verdad como unidad del *logos* y de la *phoné*.

Represión y no olvido; represión y no exclusión. La represión, dice bien Freud, no repele, ni rehuye, ni excluye una fuerza externa, sino que contiene una representación interna, diseña dentro de sí un espacio de represión. Aquí, lo que representa una fuerza, en la forma de la escritura -interna y esencial a la palabra-, ha sido contenido fuera de la palabra.

Represión no lograda: en vías de desconstitución histórica. Es esta desconstitución lo que nos interesa, es este no-estar-logrado lo que confiere a su devenir una cierta legibilidad y lo que limita su opacidad histórica. «La represión fallida tendrá más interés para nosotros que la que alcanza algún logro y que normalmente se sustrae a nuestro estudio», dice Freud (G. W., X, p. 256).

La forma *sintomática* del retorno de lo reprimido: la metáfora de la escritura que obsesiona el discurso europeo, y las contradicciones sistemáticas en la exclusión onto-teológica de la huella. La represión de la escritura como lo que amenaza la presencia y el dominio de la ausencia.

El enigma de la presencia «pura y simple» como duplicación, repetición originaria, auto-afección, diferencia. Distinción entre el dominio de la ausencia como palabra y como escritura. La escritura en la palabra. Alucinación como palabra y alucinación como escritura.

La relación entre *phoné* y consciencia. El concepto freudiano de representación verbal como preconsciencia. El logofonocentrismo no es un error filosófico o histórico en el que se habría precipitado accidentalmente, patológicamente la historia de la filosofía, o incluso del mundo, sino un movimiento y una estructura necesarias y necesariamente finitas: historia de la posibilidad simbólica *en general* (antes de la distinción entre el hombre y el animal, e incluso entre viviente y no-viviente); historia de la diferencia, historia como diferencia; que encuentra en la filosofía como *episteme*, en la forma europea del proyecto metafísico u onto-teológico, la manifestación privilegiada, dominante mundial de la disimulación, de la censura en general, del texto en general.

2. Ensayo de justificación de una reticencia teórica a utilizar los conceptos freudianos a no ser entre comillas: como que pertenecen todos ellos, sin excepción, a la historia de la metafísica, es decir, al sistema de represión logocéntrica que se ha organizado para excluir o rebajar, poner fuera y abajo, como metáfora didáctica y técnica, como materia servil o excremento, el cuerpo de la huella escrita.

Por ejemplo, la represión logocéntrica no es inteligible a partir del concepto freudiano de represión: por el contrario, permite comprender cómo una represión individual y original se hace posible en el horizonte de una cultura y un ámbito de dependencia histórica.

Por qué no se trata ni de seguir a Jung ni de seguir el concepto freudiano de huella mnémica hereditaria. Indudablemente el discurso freudiano -su sintaxis, o si se quiere, su trabajo- no se confunde con esos conceptos necesariamente metafísicos y tradicionales. Indudablemente, no se agota en esa relación de dependencia. Es lo que atestiguan ya las precauciones y el «nominalismo» con los que Freud maneja lo que llama las convenciones y las hipótesis conceptuales. Y un pensamiento de la diferencia se atiene menos a los conceptos que al discurso. Pero Freud no ha reflexionado jamás en el sentido histórico y teórico de estas precauciones.

Necesidad de un inmenso trabajo de desconstrucción de estos conceptos y de las frases metafísicas que se condensan y se sedimentan en ellos. Complicidades metafísicas del psicoanálisis y de las ciencias llamadas ciencias humanas (los conceptos de presencia, de percepción, de realidad, etc.). El fonologismo lingüístico.

Necesidad de una cuestión explícita sobre el sentido de la presencia en general: comparación entre la trayectoria de Heidegger y la de Freud. La época de la presencia, en el sentido heideggeriano, y su nervadura central, desde Descartes a Hegel: la presencia como consciencia, la presencia a sí pensada en la oposición consciente/inconsciente. Los conceptos de archi-huella y de diferencia: por qué no son ni freudianos ni heideggerianos.

La diferencia, pre-abertura de la diferencia óntico-ontológica (cf. *De la grammatologie*, p. 129) y de todas las diferencias que surcan la conceptualidad freudiana, tales como las que pueden, es sólo un ejemplo, organizarse alrededor de la diferencia entre el «placer» y la «realidad», o derivarse de ella. La diferencia entre el principio de placer y el principio de realidad, por ejemplo, no es sólo, ni en primer lugar, una distinción, una exterioridad, sino la posibilidad originaria, en la vida, del rodeo, de la diferencia (*Aufschub*) y de la economía de la muerte (cf. *Jenseits*. G. W., XIII, p. 6).

Diferencia e identidad. La diferencia en la economía de lo mismo. Necesidad de sustraer el concepto de huella y de diferencia a todas las oposiciones conceptuales clásicas. Necesidad del concepto de archi-huella y de la tachadura de la arquí. Como mantiene la legibilidad de la arquí, esta tachadura significa la relación de pertenencia pensada a la historia de la metafísica (*De la grammatologie*, II, p. 32).

¿En qué aspecto seguirían estando amenazados por la metafísica y el positivismo los conceptos freudianos de escritura y de huella? Sobra la complicidad de estas dos amenazas en el discurso de Freud.



Worin die Bahnung sonst besteht, bleibt dahingestellt.

Por otra parte, queda abierta la cuestión de en qué consiste el abrirse-paso (frayage).

Bosquejo de una psicología científica, 1895

Tenemos una ambición muy limitada: reconocer en el texto de Freud ciertos puntos de referencia y aislar, en el umbral de una reflexión organizada, aquello que en el psicoanálisis no se deja comprender bien dentro de la clausura logocéntrica, en tanto que ésta delimita no sólo la historia de la filosofía sino el movimiento de las «ciencias humanas», especialmente de una cierta lingüística. Si la irrupción freudiana tiene una originalidad, ésta no le viene de la coexistencia pacífica o de la complicidad teórica con esa lingüística, al menos en su fonologismo congénito.

Pero no es un azar que Freud, en los momentos decisivos de su itinerario, recurra a modelos metafóricos que no están tomados de la lengua hablada, de las formas verbales, ni siquiera de la escritura fonética, sino de una grafía que no está nunca sometida, como exterior y posterior, a la palabra. Freud apela con ella a signos que no vienen a transcribir una palabra viva y plena, presente a sí y dueña de sí. A decir verdad, y este va a ser nuestro problema, en esos casos Freud *no se sirve simplemente* de la metáfora de la escritura no fonética; no considera conveniente manejar metáforas escriturales con fines didácticos. Si esa metáfora es indispensable, es porque aclara, quizás, de rechazo, el sentido de la huella en general, y en consecuencia, articulándose con éste, el sentido de la escritura en el sentido corriente. Indudablemente Freud no maneja metáforas si manejar metáforas es hacer alusión con lo conocido a lo desconocido. Mediante la insistencia de su inversión metafórica, vuelve enigmático, por el contrario, aquello que se cree conocer bajo el nombre de escritura. Se produce aquí, quizás, un movimiento desconocido para la filosofía clásica, en alguna parte entre lo implícito y lo explícito. Desde Platón y Aristóteles no se ha dejado de *ilustrar* mediante imágenes gráficas las relaciones de la razón y la experiencia, de la percepción y la memoria. Pero jamás se ha dejado de reafirmar ahí una confianza en el sentido del término conocido y familiar, a saber, la escritura. El gesto que esboza Freud interrumpe esa seguridad, y abre un tipo nuevo de cuestión acerca de la metafóricidad, la escritura y el espaciamiento en general.

Nos dejamos guiar en nuestra lectura por esa inversión metafórica. Acabará invadiendo la totalidad de lo psíquico. El *contenido* de lo psíquico será *representado* por un texto de esencia irreductiblemente gráfica. La *estructura del aparato* psíquico será *representada* por una máquina de escribir. ¿Qué cuestiones nos impondrán estas representaciones? No habrá que preguntarse si un aparato de escritura, por ejemplo el que describe la *Nota sobre el bloc mágico*, es una *buena* metáfora para representar el funcionamiento del psiquismo; sino qué aparato hay que crear para representar la escritura psíquica, y qué significa, en cuanto al aparato y en cuanto al psiquismo, proyectar y liberar la imitación, en una máquina, de una cosa tal como la escritura psíquica. No si el psiquismo es realmente una especie de texto, sino: ¿qué es un texto y qué tiene que ser lo psíquico para ser representado por un texto? Pues si no hay ni máquina ni texto sin origen psíquico, no hay, tampoco, nada psíquico sin texto. ¿Cómo tiene que ser, finalmente, la relación entre lo psíquico, la escritura y el espaciamiento, para que sea posible ese paso metafórico, no sólo ni primeramente dentro de un discurso teórico, sino en la historia del psiquismo, del texto y de la técnica?

El abrirse-paso y la diferencia

Desde el *Proyecto* (1895) a la *Nota sobre el bloc mágico* (1925), tiene lugar un extraño avance: se va elaborando una problemática del abrirse-paso hasta conformarse cada vez más en una metáfora de la huella escrita. A partir de un sistema de huellas, funcionando según un modelo que Freud habría pretendido considerar natural, y del que la escritura está completamente ausente, se nos orienta hacia una configuración de huellas que no se puede representar ya más que por la estructura y el funcionamiento de una escritura. Al mismo tiempo, el modelo estructural de la escritura al que Freud apela inmediatamente después del *Proyecto* no cesa de diversificarse y de aguzar su originalidad. Se ensayarán y se abandonarán todos los modelos mecánicos hasta el descubrimiento del *Wunderblock*, máquina de escritura de una complejidad maravillosa, en la que se proyectará el conjunto del aparato psíquico. En él se representará la solución de todas las dificultades anteriores, y la *Nota*, signo de una tenacidad admirable, responderá muy exactamente a las cuestiones del *Proyecto*. En algunas de sus piezas, el *Wunderblock* realizará el aparato que Freud en el *Proyecto* juzgaba «de momento inimaginable» («De momento no podemos imaginar un aparato que cumpliera una operación tan complicada»), y que había suplido entonces por una fábula neurológica cuyo esquema y cuya intención en cierto modo no abandonará jamás.

En 1895 se trataba de explicar la memoria al estilo de las ciencias naturales, de «proponer una psicología como ciencia natural, es decir, de representar los hechos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales distintas». Ahora bien, «una de las propiedades principales del tejido nervioso es la memoria, es decir, de una manera muy general, la capacidad de ser alterado de manera duradera por hechos que sólo se producen una vez». Y «toda teoría psicológica digna de atención tiene que proponer una explicación de la “memoria”». La cruz de esa explica-

ción, lo que hace el aparato casi inimaginable, está en que le es necesario dar cuenta a la vez, como hará la *Nota*, treinta años más tarde, de la permanencia de la huella y de la virginidad de la sustancia que la acoge, del grabado de los surcos y de la desnudez siempre intacta de la superficie receptiva o perceptiva: aquí, de las neuronas. «Las neuronas tienen, pues, que ser impresionadas, pero quedar también inalteradas, no prevenidas (*unvoreingenommen*).» Al rechazar la distinción, corriente en su época, entre «células de percepción» y «células de recuerdos», Freud construye entonces la hipótesis de las «rejas de contacto» y del «abrirse-paso» (*Bahnung*), de la penetración del camino (*Bahn*). Sea lo que sea lo que se piense de la fidelidad o de las rupturas futuras, esta es una hipótesis notable, desde el momento en que se la considere como un modelo metafórico y no como una descripción neurológica. El abrirse-paso, el camino trazado abre una vía conductora. Lo cual supone una cierta violencia y una cierta resistencia ante la fractura. La vía es rota, quebrada, *fracta*, abierta. Pero habría dos tipos de neuronas: las neuronas permeables (□), que no ofrecen ninguna resistencia y que en consecuencia no retienen ninguna huella de las impresiones, serían las neuronas de la percepción; otras neuronas (□) opondrían rejas de contacto a la cantidad de excitación y conservarían así su huella impresa; éstas «ofrecen, pues, una posibilidad de representarse (*darzustellen*) la memoria». Primera representación, primera puesta en escena de la memoria. (La *Darstellung* es la representación, en el sentido vago de la palabra, pero también a menudo en el sentido de la figuración visual, y a veces de la representación teatral. Nuestra traducción variará según la inflexión del contexto.) Freud sólo atribuye cualidad psíquica a estas últimas neuronas. Éstas son las «portadoras de la memoria, y en consecuencia, probablemente, de los hechos psíquicos en general». La memoria no es, pues, una propiedad del psiquismo entre otras, es la esencia misma de lo psíquico. Resistencia y por eso mismo abertura a la huella que rompe.

Pero suponiendo que Freud no pretenda aquí hablar más que en el lenguaje de la cantidad plena y presente, suponiendo que, y eso al menos es lo que parece, pretenda instalarse en la oposición simple de la cantidad y la cualidad (quedando reservada ésta a la transparencia pura de una percepción sin memoria), el concepto de abrirse-paso se muestra ahí en su intolerancia. La igualdad de las resistencias al abrirse-paso o la equivalencia de las fuerzas del abrirse-paso reduciría toda *preferencia* en la elección de los itinerarios. La memoria quedaría paralizada. La diferencia entre los varios pasos-abiertos (*frayages*), tal es el verdadero origen de la memoria y, en consecuencia, del psiquismo. Sólo esta diferencia libera la «preferencia de la vía» (*Wegbevorzugung*): «La memoria está representada (*dargestellt*) por las diferencias de los actos de abrirse-paso entre las neuronas □». No hay que decir, pues, que el abrirse-paso sin la diferencia no basta para la memoria; hay que precisar que no hay abrirse-paso puro sin diferencia. La huella como memoria no es un abrirse-paso puro que siempre podría recuperarse como presencia simple, es la diferencia incapturable e invisible entre los actos de abrirse-paso. Se sabe ya, pues, que la vida psíquica no es ni la transparencia del sentido ni la opacidad de la fuerza, sino la diferencia en el trabajo de las fuerzas. Nietzsche lo decía bien.

Que la cantidad se convierta en *psyché* y *mnéme* más por las diferencias que por las plenitudes es algo que no deja de confirmarse en adelante, en el *Proyecto* mismo. La *repetición* no añade ninguna cantidad de fuerza presente, ninguna *intensidad*, reedita la misma impresión: tiene, sin embargo, poder de abrirse-paso. «La memoria, es decir, la fuerza (*Macht*), siempre en acción, de una experiencia, depende de un factor que se llama la cantidad de la impresión, y de la frecuencia de repetición de la misma impresión.» El número de repeticiones se añade, pues, a la cantidad (□□) de la excitación y estas dos cantidades son de dos órdenes absolutamente heterogéneos. Repeticiones sólo las hay discretas y no actúan como tales más que por el diastema que las mantiene separadas. Finalmente, si el abrirse-paso puede suplir la cantidad actualmente en acción o añadirse a ella, es porque ciertamente es análoga a ésta, pero también diferente: la cantidad «puede ser reemplazada por la cantidad más el abrirse-paso que de ahí resulte». No nos apresuremos a determinar como cualidad otra cosa que la cantidad pura: se transformaría la fuerza mnémica en consciencia presente y percepción translúcida de las cualidades presentes. Así, ni la diferencia entre las cantidades plenas, ni el intersticio entre las repeticiones de lo idéntico, ni el abrirse-paso mismo se dejan pensar en la oposición de la cantidad y de la cualidad¹. De ella no puede derivarse la memoria, éstas escapa a las posiciones tanto de un «naturalismo» como de una «fenomenología».

Todas estas diferencias en la producción de la huella pueden reinterpretarse como momentos de la diferencia. Según un motivo que no dejará de regir el pensamiento de Freud, se describe este movimiento como esfuerzo de la vida que se protege a sí misma *difiriendo* la inversión peligrosa, es decir, constituyendo una *reserva* (*Vorrat*). El gasto o la presencia amenazadores son diferidos con la ayuda del abrirse-paso o de la repetición. ¿No es ya esto el rodeo (*Aufschub*) que instaura la relación del placer con la realidad (*Jenseits*, ya citado)? ¿No es ya esto la muerte en el principio de una vida que no puede defenderse contra la muerte más que por la *economía* de la muerte, la diferencia, la repetición, la reserva? Pues la repetición no *sobreviene* a la impresión primera, su posibilidad está ya ahí, en la resistencia que ofrecen las neuronas psíquicas *la primera vez*. La resistencia misma no es posible más que si la oposición de fuerzas perdura o se repite originariamente. Lo que se vuelve enigmático es la idea misma de *primera vez*. Esto que anticipamos aquí no nos parece contradictorio con lo que Freud dirá más adelante: «... el abrirse-paso es probablemente el resultado del pasar único (*einmaliger*) de una gran cantidad». Aun suponiendo que esta afirmación no remita poco a poco al problema de la filogénesis y de los pasos-abiertos hereditarios, se puede seguir sosteniendo que en la *primera vez* del contacto entre *dos* fuerzas, la repetición ha comenzado. La vida está ya amenazada por el origen de la memoria que la constituye y por el abrirse-paso al que aquélla resiste, por la rotura que no puede contener más que repitiéndola. Es por la fractura que produce el abrirse-paso por lo que, en el *Proyecto*, Freud le reconocía un privilegio al dolor. De una cierta manera, no hay

¹ Aquí más que en cualquier otro lugar, y a propósito de los conceptos de diferencia, de cantidad y de cualidad, tendría que imponerse una confrontación sistemática entre Nietzsche y Freud. Cf. por ejemplo, entre muchos otros, este fragmento del *Nachlass*: «Nuestro “conocer” se limita al establecimiento de “cantidades”; pero no podemos evitar el experimentar esas diferencias-de-cantidad como *cualidades*. La cualidad es una verdad en *perspectiva* para *nosotros*; no “en sí”... Si nuestros sentidos llegasen a ser diez veces más agudos o más embotados, nos vendríamos abajo: es decir, que experimentamos también las *relaciones-de-cantidad* como cualidades en la medida en que las relacionamos con la existencia que hacen posible para nosotros» (*Werke* III, p. 861).

ningún abrirse-paso sin un comienzo de dolor y «el dolor deja tras de sí particularmente ricos pasos-abiertos». Pero más allá de una cierta cantidad, el dolor, origen amenazador del psiquismo, debe ser diferido, como la muerte, pues puede «hacer fracasar» «la organización» psíquica. A pesar del enigma de la «primera vez» y de la repetición originaria (antes, claro está, de toda distinción entre la repetición llamada normal y la repetición llamada patológica), es importante que Freud atribuya todo este trabajo a la función primaria y excluya de ella toda derivación. Atendamos a esa no-derivación, incluso si ésta no hace sino más densa la dificultad del concepto de «primariedad» y de intemporalidad del proceso primario, e incluso si esa dificultad no deja en ningún momento de agravarse en adelante. «Como a pesar suyo, piensa uno aquí en el esfuerzo originario del sistema de neuronas, esfuerzo que persevera a través de todas las modificaciones para ahorrarse la sobrecarga de cantidad (Q \square) o para reducirla en lo posible. Presionado por la urgencia de la vida, el sistema neuronal se ha visto forzado a conservar una reserva de cantidad (Q \square). Para este fin he tenido que multiplicar sus neuronas y éstas tenían que ser impermeables. Aquél se evita así el ser ocupado, investido por la *cantidad* (Q \square), al menos en cierta medida, en cuanto que instituye los *pasos-abiertos*. Se ve, pues, que los *pasos-abiertos sirven a la función primaria*.»

Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferancia. Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida primero presente, que *a continuación* llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferancia. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien, como la diferancia no es una esencia, como no es nada, *no es* tampoco la vida, si el ser se determina como *ousia*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida *es* la muerte, que la repetición y el más allá del principio del placer son originarios, y congénitos de aquello que precisamente transgreden. Cuando Freud escribe en el *Proyecto* que «los pasos-abiertos sirven a la función primaria», nos impide ya dejarnos sorprender por *Más allá del principio del placer*. Freud hace justicia a una doble necesidad: reconocer la diferancia en el origen, y al mismo tiempo tachar el concepto de *primariedad*: ya no habrá que sorprenderse por la *Traumdeutung* que lo define como una «ficción teórica» en un párrafo sobre el «retardo» (*Verspätung*) del proceso secundario. Así pues, es el retardo lo que es originario². Sin eso, la diferancia sería la demora que se le concede a una consciencia, a una presencia a sí del presente. Diferir no puede significar, pues, retardar un presente posible, suspender un acto, aplazar una percepción posible ya y ahora. Ese posible no es posible sino por la diferancia que hay que concebir, pues, de otro modo que como un cálculo o una mecánica de la decisión. Decir de ella que es originaria es al mismo tiempo borrar el mito de un origen presente. Por eso hay que entender «originario» *bajo tachadura*, si no fuera así se derivaría la diferancia de un origen pleno. Es el no-origen lo que es originario.

Más bien que renunciar a él, quizás hay que volver a pensar, pues, el concepto del «diferir». Eso es lo que quisiéramos hacer; y eso sólo es posible si se determina la diferancia fuera de todo horizonte teleológico o escatológico. No es fácil. Anotémoslo de paso: los conceptos de *Nachträglichkeit* y de *Verspätung*, conceptos rectores de todo el pensamiento freudiano, conceptos determinantes de todos los demás conceptos, están ya presentes, e invocados por su nombre, en el *Proyecto*. La irreductibilidad del «retardamiento»: éste es, sin duda, el descubrimiento de Freud. Este descubrimiento, Freud lo pone en práctica hasta en sus últimas consecuencias y más allá del psicoanálisis del individuo. Según él, la historia de la cultura tiene que confirmarlo. En *Moisés y el monoteísmo* (1937), la eficacia del retardamiento y del «a destiempo» (*l'après-coup*) cubre amplios intervalos históricos (*G. W.*, XVI, pp. 238 y 239). El problema de la latencia, por otra parte, se comunica ahí de manera muy significativa con el de la tradición oral y la tradición escrita (pp. 170 y ss.).

Aunque en ningún momento, en el *Proyecto*, se le llame al abrirse-paso escritura, las exigencias contradictorias a las que va a responder el *Bloc mágico* están ya formuladas en términos literalmente idénticos: «retener aun permaneciendo capaz de recibir».

Las diferancias en el trabajo del abrirse-paso no conciernen sólo a las fuerzas sino también a los lugares. Y Freud pretende ya pensar al mismo tiempo la fuerza y el lugar. Es el primero en no creer en el carácter descriptivo de esta representación hipotética del abrirse-paso. La distinción entre las categorías de neuronas «no tiene ninguna base reconocida, al menos en cuanto a la morfología, es decir, a la histología». Es el índice de una descripción tópica que el espacio exterior, familiar y constituido, la exterioridad de las ciencias naturales, no podría abarcar. Por eso, bajo el título de «punto de vista biológico», la «diferencia de esencia» (*Wesensverschiedenheit*) entre las neuronas es «reemplazada por una diferencia de ámbito de destino» (*Schicksals-Milieuverschiedenheit*): diferencias puras, diferencias de situación, de conexión, de localización, de relaciones estructurales, más importantes que los términos de soporte, y para los que la relatividad del afuera y del adentro es siempre arbitral. El pensamiento de la diferancia no puede ni prescindir de una tópica ni aceptar las representaciones corrientes del espaciamento.

Esta dificultad se agudiza todavía más cuando hay que explicar las diferancias puras por excelencia: las de la cualidad, es decir, para Freud, las de la consciencia. Hay que explicar «lo que conocemos, de manera enigmática (*rätselhaft*), gracias a nuestra “consciencia”». Y «puesto que esta consciencia no conoce nada de lo que hemos tomado en consideración hasta aquí, [la teoría] tiene que explicarnos precisamente esa ignorancia». Ahora bien, las cualidades son, ciertamente, diferencias puras: «La consciencia nos da lo que se llaman *cualidades*, una gran diversidad de sensaciones, que son *de otro modo* (*anders*) y cuyo ser *de otro modo* (*Anders*) se diferencia (*unterschieden wird*) según las referencias al

² Estos conceptos de diferancia y de retardo originarios son impensables bajo la autoridad de la lógica de la identidad o incluso bajo el concepto de tiempo. El absurdo mismo que se señala así *en los términos* permite pensar, con tal que esté organizado de una cierta manera, el más allá de esta lógica y de este concepto. Bajo la palabra *retardo*, hay que pensar otra cosa que una relación entre dos «presentes»; hay que evitar la representación siguiente: sólo ocurre en un presente B lo que debía (habría debido) producirse en un presente A («anterior»). Los conceptos de «diferancia» y de «retardo» originarios se nos impusieron a partir de una lectura de Husserl (*Introduction à l'Origine de la géométrie*, 1962, pp. 170 y 171).

mundo exterior. En este *de otro modo* hay series, semejanzas, etc., pero no hay propiamente ninguna cantidad. Cabe preguntarse *cómo* nacen estas cualidades y *dónde* nacen estas cualidades».

Ni fuera ni dentro. No puede ser en el mundo exterior donde el físico sólo conoce cantidades, «masas en movimiento y ninguna otra cosa». Ni en la interioridad de lo psíquico, es decir, de la memoria, pues la «reproducción y el recuerdo» están «desprovistos de cualidad» (*qualitätslos*). Como no es cosa de renunciar a la representación tópica, «hay que llegar a tener el valor de suponer que hay un tercer sistema de neuronas, neuronas perceptivas en cierto modo; este sistema, excitado con los otros durante la percepción, no lo sería ya durante la reproducción y sus estados de excitación proporcionarían las diferentes cualidades, es decir, serían las *sensaciones conscientes*». Anunciando cierta hoja intercalada del bloc mágico, Freud, molesto por su «jerga», dice a Fliess (carta 39, 1-1-96) que intercala, que «hace deslizar» (*schieben*) las neuronas de percepción (□) entre las neuronas □ y □.

De esta última audacia nace una «dificultad aparentemente inaudita»: acabamos de encontrar una permeabilidad y un abrirse-paso que no proceden de ninguna cantidad. ¿De qué, pues? Del tiempo puro, de la temporalización pura en lo que la une al espaciamiento: de la periodicidad. Sólo el recurso a la temporalidad y a una temporalidad discontinua o periódica permite resolver la dificultad, y habría que meditar pacientemente sus implicaciones. «No veo más que una salida... hasta aquí, no había considerado el flujo de la cantidad más que como la transferencia de una cantidad (Q□) de una neurona a otra. Pero ha de tener otra característica, una naturaleza temporal.»

Si la hipótesis discontinuista «va más lejos», lo subraya Freud, que la «explicación fiscalista», mediante el período, es porque aquí las diferencias, los intervalos, la discontinuidad son registrados, «apropiados» sin su soporte cuantitativo. Las neuronas perceptivas, «incapaces de recibir cantidades, se apropian del período de la excitación». Diferencia pura, de nuevo, y diferencia entre los diastemas. El concepto de *período en general* precede y condiciona la oposición de la cantidad y la cualidad, con todo lo que esa oposición rige. Pues «las neuronas tienen también su período, pero éste carece de cualidad, o mejor dicho, es monótono». Lo veremos, de este discontinuismo se hará cargo fielmente la *Nota sobre el bloc mágico*: como en el *Proyecto*, última punta de la audacia desatando una última aporía.

La continuación del *Proyecto* dependerá por completo de esta apelación incesante y cada vez más radical al principio de la diferencia. Constantemente se reencuentra ahí, bajo una neurología indicativa, que juega el papel representativo de un montaje artificial, el obstinado proyecto de dar cuenta del psiquismo por el espaciamiento, por una topografía de las huellas, por un mapa de los actos de abrirse-paso; proyecto de situar la consciencia o la cualidad en un espacio, cuya estructura y cuya posibilidad hay, pues, que volver a pensar; y proyecto de describir «el funcionamiento del aparato» por diferencias y situaciones puras, de explicar cómo «la cantidad de excitación se expresa en □ por la complicación, y la cualidad por la *tópica*». Es a causa de la naturaleza original de ese sistema de diferencias y de esta topografía, y de que no debe dejar nada fuera de sí, por lo que Freud multiplica durante el montaje del aparato los «actos de valentía», las «hipótesis extrañas pero indispensables» (a propósito de las neuronas «secretoras» o neuronas «clave»). Y cuando renuncie a la neurología y a las localizaciones anatómicas, no será para abandonar sino para transformar sus preocupaciones topográficas. Entonces, la escritura entrará en escena. La huella se hará grama; y el medio del abrirse-paso, un espaciamiento cifrado.

La lámina y el suplemento de origen

Unas semanas después del envío del *Proyecto* a Fliess, en el curso de una «noche de trabajo», todos los elementos del sistema se ordenan en una «máquina». No es todavía una máquina de escribir: «Todo parecía encajar en el lugar correspondiente; los engranajes ajustaban a la perfección y el conjunto semejaba realmente una máquina que pronto podría echar a andar sola»³. Pronto: a los treinta años. Sola: casi.

Poco más de un año después, la huella empieza a convertirse en escritura. En la carta 52 (6-12-96), todo el sistema del *Proyecto* se reconstituye dentro de una conceptualidad gráfica todavía inédita en Freud. No es sorprendente que eso coincida con el paso de lo neurológico a lo psíquico. En medio de esta carta, las palabras «signo» (*Zeichen*), inscripción (*Niederschrift*), transcripción (*Umschrift*). No sólo se define en ella explícitamente la comunicación de la huella y del retardo (es decir, de un presente no constituyente, originariamente reconstituido a partir de los «signos» de la memoria), sino que el sitio de lo verbal se le asigna ahí a la interioridad de un sistema de escritura estratificado que está muy lejos de dominar: «Como sabes, estoy trabajando sobre la hipótesis de que nuestro aparato psíquico se ha constituido por una superposición de estratos (*Aufeinanderschichtung*), es decir, que de tanto en tanto el material existente en forma de huellas mnémicas (*Erinnerungsspuren*) se somete a una *reestructuración* (*Umordnung*), según nuevas relaciones, a una *transcripción* (*Umschrift*). Lo esencialmente nuevo en mi teoría es la afirmación de que la memoria no está presente una sola y única vez sino que se repite, se consigna (*niederlegt*) en diferentes clases de signos... No sabría decir cuál es el número de estas inscripciones (*Niederschriften*). Por lo menos son tres, probablemente más... las inscripciones individuales están separadas (no necesariamente de manera tópica) en cuanto a las neuronas que son sus portadoras... *Percepción*. Son las neuronas en las que aparecen las percepciones, a las que se vincula la consciencia, pero que no retienen en sí mismas ninguna huella de lo que sucede. *Pues la consciencia y la memoria se excluyen mutuamente. Signo de percepción*. Es la primera inscripción de las percepciones, totalmente incapaz de acceder a la consciencia, y constituida mediante asociación simultánea... *Inconsciente*. Es la segunda inscripción... *Preconsciente*. Es la tercera inscripción, li-

³ Carta 32 (20-10-95). La máquina: «Los tres sistemas de neuronas, los estados “libre” y “ligado” de cantidad, los procesos primario y secundario, las tendencias principal y transaccional del sistema nervioso, las dos reglas biológicas de la atención y de la defensa, los signos de cualidad, realidad y pensamiento, el estado del grupo psicosexual -la determinación sexual de la represión y, finalmente, las condiciones de la consciencia como función perceptiva-: ¡todo eso concordaba y concuerda todavía hoy! Es natural que apenas pueda contenerme de alegría. Si hubiese esperado dos semanas más para comunicarte todo esto...».

gada a las representaciones verbales y correspondiente a nuestro yo oficial... esta consciencia pensante secundaria, que sobreviene con retraso en el tiempo, está probablemente ligada a la activación alucinatoria de representaciones verbales».

Es el primer indicio en dirección a la *Nota sobre el bloc maravilloso*. De ahora en adelante, a partir de la *Traumdeutung* (1900), la metáfora de la escritura se va a apoderar *a la vez del problema del aparato psíquico en su estructura y del problema del texto psíquico en su tejido*. La solidaridad de los dos problemas hará que estemos más atentos: las dos series de metáforas -texto y máquina- no entran en escena al mismo tiempo.

«Los sueños siguen en general antiguos pasos-abiertos», decía el *Proyecto*. Habrá que interpretar, pues, en adelante, la regresión tópica, temporal y formal, del sueño como camino de retorno dentro de un paisaje de escritura. No ya escritura simplemente transscriptiva, eco pedregoso de una verbalidad ensordecida, sino litografía anterior a las palabras: metafonética, no lingüística, a-lógica. (La lógica obedece a la consciencia, o a la pre-consciencia, lugar de las representaciones verbales; al principio de identidad, expresión fundadora de la filosofía de la presencia. «No era más que una contradicción lógica, lo cual no quiere decir gran cosa», se lee en *El hombre de los lobos*.) Como el sueño se desplaza por un bosque de escritura, la *Traumdeutung*, la interpretación de los sueños será, sin duda, en primera instancia, una lectura y un desciframiento. Antes del análisis del sueño de Irma, Freud entra en consideraciones de método. En un gesto familiar en él, opone la vieja tradición popular a la psicología llamada científica. Lo hace, como siempre, para justificar la intención profunda que anima a la primera. Ciertamente, ésta se extravía, cuando, siguiendo un procedimiento «simbólico», trata el contenido del sueño como una totalidad indescomponible e inarticulada que bastará con sustituir por otra totalidad inteligible y eventualmente premonitoria. Pero falta poco para que Freud acepte el «otro método popular»: «Se la podría llamar el “método del desciframiento” (*Chiffriermethode*), puesto que trata el sueño como una especie de escritura secreta (*Geheimschrift*) en la que cada signo es traducido, mediante una clave (*Schlüssel*) fija, a otro signo, cuya significación es conocida» (*G.W.* II y III, p. 102). Retengamos aquí la alusión al código permanente; es la debilidad de un método al que Freud reconoce al menos el mérito de ser analítico y de deletrear uno por uno los elementos de la significación.

Curioso ejemplo el que usa Freud para ilustrar ese procedimiento tradicional: un texto de escritura fonética es investido y funciona como un elemento discreto, particular, traducible y sin privilegio en la escritura general del sueño. Escritura fonética como escritura en la escritura. Supongamos, por ejemplo, que yo haya soñado en una carta (*Brief/epistola*), y después en un entierro. Abramos un *Traumbuch*, un libro donde están consignadas las claves de los sueños, una enciclopedia de los signos oníricos, ese diccionario del sueño que Freud va a rechazar enseguida. Ese diccionario nos enseña que hay que traducir (*übersetzen*) carta por despecho y entierro por noviazgo. Así, una carta (*epistola*) escrita con letras (*litterae*), un documento de signos fonéticos, la transcripción de un discurso verbal, puede ser traducida por un significante no verbal que, en tanto que afecto determinado, pertenece a la sintaxis general de la escritura onírica. Lo verbal queda investido, y su transcripción fonética encadenada, lejos del centro, en una red de escritura muda.

Freud toma entonces de Artemidoro de Daldis (siglo II), autor de un tratado de interpretación de los sueños, otro ejemplo. Usémoslo como pretexto para recordar que en el siglo XVIII, un teólogo inglés, desconocido por Freud⁴, se había referido ya a Artemidoro con una intención que merece sin duda que se la compare. Warburton describe el sistema de los jeroglíficos y discierne en ellos, con razón o sin ella, poco importa en este momento, diferentes estructuras (jeroglíficos propios o simbólicos, pudiendo ser cada especie curiológica o trópica, y las relaciones, de analogía o de la parte con el todo) que habría que confrontar sistemáticamente con las formas de trabajo del sueño (condensación, desplazamiento, sobredeterminación). Ahora bien, Warburton, preocupado, por razones apoloéticas, con dar así, en particular contra el padre Kircher, «la prueba de la gran antigüedad de esta Nación», escoge el ejemplo de una ciencia egipcia que encuentra su fuente en la escritura jeroglífica. Esta ciencia es la *Traumdeutung*, que se llama también onirocritia. Después de todo, ésta no era más que una ciencia de la escritura en manos de los padres. Dios, creían los egipcios, había donado la escritura de la misma manera que inspiraba los sueños. Así, los intérpretes no tenían más que recurrir, como el sueño mismo, al tesoro trópico o curiológico. Ahí encontraban, ya completamente preparada, la clave de los sueños, que después aparentaban adivinar. El código jeroglífico tenía por sí mismo valor de *Traumbuch*. Presunto don de Dios, constituido en verdad por la historia, se había convertido en el fondo común al que recurría el discurso onírico: el decorado y el texto de su puesta en escena. Al estar construido el sueño como una escritura, los tipos de transposición onírica correspondían a condensaciones y a desplazamientos ya practicados y registrados en el sistema de los jeroglíficos. El sueño no haría sino manipular elementos (*stoicheia*, dice Warburton, elementos o letras) encerrados en el tesoro jeroglífico, un poco como una palabra escrita recurriría a una lengua escrita: «...Hay que examinar qué fundamento puede haber tenido, originariamente, la interpretación que daba el Onirocrítico, cuando le decía a una persona que le consultaba sobre alguno de los sueños siguientes, que un *dragón* significaba la realeza, que una serpiente indicaba enfermedad...; que unas *ranas* representaban a impostores... ». ¿Qué hacían entonces los hermeneutas de la época? Consultaban la escritura como tal: «Ahora bien, los primeros Intérpretes de los sueños no eran en absoluto ni bribones ni impostores. Lo único que les pasaba era, igual que a los primeros astrólogos judiciales, el ser más supersticiosos que los demás hombres de su tiempo, y el ser los primeros en caer en la ilusión. Pero, aun cuando supusiéramos que hayan sido tan bribones como sus sucesores, al menos han hecho falta primero unos materiales propios para ser puestos en práctica; y esos

⁴ Warburton, autor de la *Misión divina de Moisés*. La cuarta parte de su obra fue traducida en 1744 bajo el título *Ensayo sobre los jeroglíficos de los egipcios, donde se ve el origen y el progreso del lenguaje y de la escritura, la antigüedad de las ciencias en Egipto y el origen del culto de los animales*. Esta obra, de la que volveremos a hablar en otro lugar, tuvo una considerable influencia. Marcó toda la reflexión de esta época acerca del lenguaje y de los signos. Los redactores de la *Enciclopedia*, Condillac y, por intermedio de éste, Rousseau se inspiraron en ella muy de cerca, tomando de ella, en particular, este tema: el carácter originariamente metafórico del lenguaje.

materiales no han podido ser nunca de tal naturaleza como para conmovér, de una manera tan extraña, la imaginación de cada particular. Aquellos que les consultaban habrán querido encontrar una analogía conocida, que sirviese de fundamento a su desciframiento; y ellos mismos habrán recurrido igualmente a una autoridad reconocida para sostener su ciencia. Pero ¿qué otra analogía y qué otra autoridad podía haber ahí sino los *jeroglíficos simbólicos*, que se habían convertido entonces en una cosa sagrada y misteriosa? He aquí la solución natural de la dificultad. La ciencia simbólica... servía de fundamento a sus interpretaciones».

Es aquí donde se introduce la ruptura freudiana. Indudablemente Freud piensa que el sueño se desplaza como una escritura original, que pone en escena las palabras sin someterse a ellas; indudablemente, piensa aquí en un modelo de escritura irreductible al habla y que comporta, como los jeroglíficos, elementos pictográficos, ideogramáticos y fonéticos. Pero convierte la escritura psíquica en una producción tan originaria que la escritura tal como se la cree poder entender en su sentido propio, escritura codificada y visible «en el mundo», no sería más que una metáfora de aquélla. La escritura psíquica, por ejemplo la del sueño que «sigue antiguos pasos-abiertos», simple momento en la regresión hacia la escritura «primaria», no se deja leer a partir de ningún código. Sin duda, aquélla trabaja con una masa de elementos codificados en el curso de una historia individual o colectiva. Pero en sus operaciones, su léxico y su sintaxis se mantiene irreductible un residuo puramente idiomático, que tiene que llevar todo el peso de la interpretación, en la comunicación entre los inconscientes. El soñador inventa su propia gramática. No hay material significativo o texto previo que se *contentaría* con utilizar, aunque en cualquier caso nunca se priva de ellos. Tal es, a pesar de su interés, el límite del *Chiffriermethode* y del *Traumbuch*. Tanto como a la generalidad y a la rigidez del código, este límite afecta al hecho de que en ellos hay una preocupación excesiva por los *contenidos*, e insuficiente por las relaciones, situaciones, funcionamiento y diferencias: «Mi procedimiento no es tan cómodo como el del método popular de desciframiento que traduce el contenido dado de un sueño según un código establecido; por mi parte estoy más bien inclinado a pensar que el mismo contenido del sueño puede albergar también otro sentido en personas diferentes y en un contexto diferente» (p. 109). Por otra parte, para sostener esta afirmación, Freud cree poder invocar la escritura china: «Éstos [los símbolos del sueño] tienen frecuentemente significaciones múltiples, de tal modo que, como en la escritura china, sólo el contexto hace posible en cada caso la comprensión correcta» (p. 358).

La ausencia de todo código exhaustivo y absolutamente infalible: lo que esto quiere decir es que en la escritura psíquica, que de esa manera anuncia el sentido de toda escritura en general, la diferencia entre significativo y significado no es nunca radical. La experiencia inconsciente, antes del sueño que sigue antiguos pasos-abiertos, no adopta, sino que produce sus propios significantes, ciertamente no los crea en sus cuerpos pero sí produce su significancia. Desde ese momento no son ya, propiamente hablando, significantes. Y la posibilidad de la traducción, si bien está lejos de quedar anulada -pues luego la experiencia no deja de tender distancias entre los puntos de identidad o de adherencia del significativo al significado- resulta, por principio y definitivamente, limitada. Es eso lo que Freud pretende, quizás, desde otro punto de vista, en el artículo sobre *La represión*: «La represión actúa de manera *completamente individual*» (G.W., X, p. 252). (La individualidad no es aquí, ni en primera instancia, la de un individuo, sino la de cada «ramificación de lo reprimido, que puede tener su destino propio».) No hay traducción, sistema de traducción, más que si un código permanente permite sustituir o transformar los significantes, conservando el mismo significado, *presente* siempre a pesar de la ausencia de tal o cual significativo determinado. La posibilidad radical de la sustitución estaría, pues, implicada por el par de conceptos significado/significante, en consecuencia, por el concepto mismo de signo. No cambia nada el hecho de que, de acuerdo con Saussure, no se distinga el significado del significativo más que como las dos caras de una misma hoja. La escritura originaria, si es que hay una, tiene que producir el espacio y el cuerpo de la hoja misma.

Se dirá: y sin embargo Freud está traduciendo continuamente. Cree en la generalidad y en la fijeza de un cierto código de la escritura onírica: «Cuando se está familiarizado con la sobreabundante explotación de la simbólica para la puesta en escena del material sexual en el sueño, tiene que preguntarse uno si buen número de estos símbolos no hacen su entrada como las “siglas” de la estenografía con una significación bien establecida de una vez por todas, y se encuentra uno ante la tentación de proyectar un nuevo *Traumbuch* según el método-del-desciframiento» (II/III, p. 356). Y de hecho, Freud no ha dejado de proponer códigos, reglas de una generalidad muy amplia. Y la sustitución de los significantes parece que es la actividad esencial de la interpretación psicoanalítica. Eso es cierto. No por ello deja de asignar Freud un límite esencial a esta operación. Más bien un doble límite.

Al considerar, primero, la expresión verbal, tal como ésta queda circunscrita en el sueño, se hace notar que su sonoridad, el cuerpo de la expresión, no se borra nunca ante el significado o al menos no se deja atravesar y transgredir como sí lo hace en el discurso consciente. Actúa como tal, según la eficacia que Artaud le destinaba en la escena de la crueldad. Ahora bien, un cuerpo verbal no se deja traducir o transportar a otra lengua. Es eso justamente lo que la traducción deja caer. Dejar caer el cuerpo: esa es, incluso, la energía esencial de la traducción. Cuando reinstituye un cuerpo, es poesía. En este sentido, como el cuerpo del significativo constituye el idioma para toda escena de sueño, el sueño es intraducible: «El sueño depende tan íntimamente de la expresión verbal que, Ferenczi ha podido hacerlo notar con razón, cada lengua tiene su propia lengua de sueño. Como regla general, un sueño es intraducible a otras lenguas, y un libro como éste no lo es más, eso pensaba yo al menos». Lo que vale aquí de una lengua nacional determinada vale a fortiori para una gramática individual.

Por otra parte, esta imposibilidad en cierto modo horizontal de una traducción sin pérdida, tiene su principio en una imposibilidad vertical. Nos referimos aquí al hacerse-conscientes pensamientos inconscientes. Si no se puede traducir el sueño en otra lengua, es también porque dentro del aparato psíquico no hay nunca relación de simple traducción. Se habla equivocadamente, nos dice Freud, de traducción o de transcripción para describir el paso de los pensamientos inconscientes a través de la preconsciousia hasta la consciencia. De nuevo aquí, el concepto metafórico de traducción (*Übersetzung*) o de transcripción (*Umschrift*) no es peligroso porque haga referencia a la escritura, sino en tanto que,

supone un texto ya ahí, inmóvil, presencia impasible de una estatua, de una piedra escrita o de un archivo cuyo contenido significado se transportaría sin daño al elemento de otro lenguaje, el de la pre-consciencia o la consciencia. No basta, pues, con hablar de escritura para ser fieles a Freud, se le puede traicionar de esa manera más que nunca.

Es eso lo que se nos explica en el último capítulo de la *Traumdeutung*. Se trata entonces de completar una metáfora puramente y convencionalmente tópica del aparato psíquico mediante la apelación a la fuerza y a dos especies de procesos o tipos de recorrido de la excitación: «Intentaremos ahora rectificar algunas imágenes [ilustraciones intuitivas: *Anschauungen*] que pudieron ser equivocadamente interpretadas mientras tuvimos ante la vista los dos sistemas como dos localidades dentro del aparato psíquico, imágenes que han dejado su huella en las expresiones “reprimir” y “penetrar”. Cuando decimos que un pensamiento inconsciente aspira a una traducción (*Übersetzung*) a lo pre-consciente, para penetrar después en la consciencia, no queremos decir que ha debido formarse un segundo pensamiento, situado en un nuevo lugar, una especie de transcripción (*Umschrift*) al lado de la cual se mantendría el texto original; asimismo queremos también separar cuidadosamente toda idea de cambio de lugar del acto de penetrar en la consciencia»⁵.

Interrumpamos por un momento nuestra cita. Así, pues, el texto consciente no es una transcripción, porque no ha habido que transponer, no ha habido que transportar un texto *presente en otra parte* bajo la forma de la inconsciencia. Pues el valor de presencia puede afectar también peligrosamente al concepto de inconsciente. Así, pues, no hay una verdad inconsciente que haya que volver a encontrar porque esté escrita en otra parte. No hay texto escrito y presente en otra parte, que daría lugar, sin que se modificara por ello, a un trabajo y a una temporalización (la cual pertenece, si nos atenemos a la literalidad freudiana, a la consciencia) que se mantendrían externos a él y que flotarían en su superficie. No hay, en general, texto presente, y ni siquiera texto presente-pasado, texto pasado como habiendo sido presente. El texto no se puede pensar en la forma, originaria o modificada, de la presencia. El texto inconsciente está ya tejido con huellas puras, con diferencias en las que se juntan el sentido y la fuerza, texto en ninguna parte presente, constituido por archivos que son *ya desde siempre* transcripciones. Láminas originarias. Todo empieza con la reproducción. Ya desde siempre, es decir, depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo, *suplementariamente: nachträglich* quiere decir también *suplementario*. La apelación al suplemento es aquí originaria y socava lo que se reconstituye con retardo como el presente. El suplemento, lo que parece añadirse como lo lleno a lo lleno, es también lo que suple. «Suplir: 1. añadir lo que falta, proporcionar lo que hace falta de excedente», dice Littré, respetando como un sonámbulo la extraña lógica de esta palabra. Es en esa lógica como hay que pensar la posibilidad del a-destiempo, y también, sin duda, la relación de lo primario con lo secundario en todos sus niveles. Anotémoslo: *Nachtrag* tiene también un sentido preciso en el ámbito de las letras; es el apéndice, el codicilo, el post-scriptum. El texto que se llama presente sólo se descifra a pie de página, en la nota o el post-scriptum. Antes de esta recurrencia, el presente no es más que una indicación de nota. Esto de que el presente en general no sea originario sino reconstituido, que no sea la forma absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, que no haya la pureza del presente viviente: este es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud nos invita a pensar a través de una conceptualidad desigual con la cosa misma. Es este pensamiento, sin duda, el único que no se agota en la metafísica o en la ciencia.

Puesto que el paso a la consciencia no es una escritura derivada y repetitiva, una transcripción que doble la escritura inconsciente, dicho paso se produce de forma original y, en su misma secundariedad, es originario e irreductible. Como la consciencia es para Freud una superficie expuesta al mundo exterior, aquí, en lugar de recorrer la metáfora en el sentido banal, hay que comprender, por el contrario, la posibilidad de la escritura a la que se denomina consciente y actuante en el mundo (exterior visible de la grafía, de la literalidad, del hacerse literaria la literalidad, etc.) a partir de ese trabajo de escritura que circula como una energía psíquica entre lo inconsciente y lo consciente. La consideración «objetivista» o «mundana» de la escritura no nos enseña nada si no se la refiere a un espacio de escritura psíquica (se diría de escritura trascendental en el caso de que, de acuerdo con Husserl, se viera la psique como una región del mundo. Pero como ese es también el caso de Freud, que quiere respetar a la vez el ser-en-el-mundo de lo psíquico, su ser-local, y la originalidad de su topología, irreductible a toda intramundanía ordinaria, hay que pensar quizás que lo que describimos aquí como trabajo de la escritura borra la diferencia trascendental entre origen del mundo y ser en-el-mundo. La borra al producirla: ámbito del diálogo y del malentendido entre los conceptos husserliano y heideggeriano de ser-en-el-mundo).

En cuanto a esta escritura no-transcriptiva, Freud añade, efectivamente, una precisión esencial. Ésta debe poner en evidencia: 1. el peligro que se produciría si se inmovilizase o se aplacase la energía en una metáfora ingenua del lugar; 2. la necesidad, no de abandonar sino de repensar el espacio o la topología de esta escritura; 3. que Freud, que insiste siempre en *representar* el aparato psíquico mediante un montaje artificial, no ha descubierto todavía un modelo mecánico adecuado a la conceptualidad grafemática que utiliza ya para describir el texto psíquico.

«Cuando decimos que un pensamiento pre-consciente queda reprimido y acogido después por lo inconsciente, estas imágenes, tomadas del ámbito metafórico (*Vorstellungskreis*) del combate para la ocupación de un terreno, podrían incitarnos a creer que realmente queda disuelta en una de las dos localidades psíquicas una ordenación (*Anordnung*) y sustituida por otra nueva en la otra localidad. En lugar de estas analogías, diremos ahora, en forma que corresponde mejor al verdadero estado de cosas, que una carga de energía (*Energiebesetzung*) es transferida o retirada de una ordenación determinada, de manera que el producto psíquico queda situado bajo el dominio de una instancia o sustraído al mismo. Sustituimos aquí, nuevamente, una representación tópica por una representación dinámica; lo que nos aparece dotado de movimiento (*das Bewegliche*) no es el producto psíquico sino su invención...» (*ibid.*).

Interrumpimos de nuevo nuestra cita. La metáfora de la traducción como transcripción de un texto original separaría la fuerza y la extensión, al mantener la exterioridad simple de lo traducido y de lo que lo traduce. Esta misma exterioridad, el estatismo y el topologismo de esta metáfora, asegurarían la transparencia de una traducción neutra, de un proceso

⁵ (P. 615), El yo y el ello (G.W., XIII, cap. 2) subraya también el peligro de la representación tópica de los hechos psíquicos.

foronómico y no metabólico. Freud lo subraya: la escritura psíquica no se presta a una traducción porque es un único sistema energético, por diferenciado que sea, y porque cubre todo el aparato psíquico. A pesar de la diferencia de las instancias, la escritura psíquica en general no es el desplazamiento de las significaciones en la limpidez de un espacio inmóvil, dado previamente, ni la blanca neutralidad de un discurso. De un discurso que podría ser cifrado sin dejar de ser diáfano. Aquí no se deja reducir la energía, y ésta no limita sino que produce el sentido. La distinción entre la fuerza y el sentido es derivada en relación a la archi-huella, depende de la metafísica de la consciencia y de la presencia, o más bien de la presencia en el verbo, en la alucinación de un lenguaje determinado a partir de la palabra, de la representación verbal. Metafísica de la preconsciencia, diría quizás Freud, puesto que el preconsciente es el lugar que le asigna a la verbalidad. Al margen de eso, ¿qué nos habría enseñado Freud realmente nuevo?

La fuerza produce el sentido (y el espacio) mediante el mero poder de «repetición» que habita en ella originariamente como su muerte. Este poder, es decir, este impoder que abre y limita el trabajo de la fuerza inaugura la traducibilidad, hace posible lo que se llama «el lenguaje», transforma el idioma absoluto en límite desde siempre ya transgredido: un idioma puro no es un lenguaje, sólo llega a serlo repitiéndose: la repetición desdobra ya desde siempre la punta de la primera vez. A pesar de las apariencias, esto no contradice lo que decíamos más arriba sobre lo intraducible. Se trataba entonces de invocar el origen del movimiento de transgresión, el origen de la repetición y del convertirse en lenguaje el idioma. Si nos instalamos *en lo dado o el efecto de la repetición*, en la traducción, en la evidencia de la distinción entre la fuerza y el sentido, no sólo se pierde la intuición original de Freud, sino que se borra lo virulento de la relación con la muerte.

Habría que examinar, pues, de cerca -cosa que no podemos hacer aquí, naturalmente- todo aquello que Freud nos da que pensar sobre la fuerza de la escritura como «abrirse-paso» en la repetición *psíquica* de esta noción hasta ahora *neurológica*: abertura de su propio espacio, rotura, penetración de un camino contra resistencias, ruptura e irrupción que *marca la ruta (rupta, via rupta)*, inscripción violenta de una forma, trazado de una diferencia en una naturaleza o una materia que no son pensables como tales más que en su *oposición* a la escritura. Se abre la ruta en una naturaleza o una materia, una selva o un bosque (*hylé*) y proporciona así una reversibilidad de tiempo y de espacio. Habría que estudiar juntas la historia de la ruta y la historia de la escritura, genéticamente y estructuralmente. Pensamos aquí en los textos de Freud acerca del trabajo de la huella mnémica (*Erinnerungsspur*) que, si bien no es ya la huella neurológica, no es todavía la «memoria consciente» (*El inconsciente*, G.W., X, p. 288) en el trabajo *itinerante* de la huella, que produce y no que recorre su ruta, de la huella que traza, de la huella que se abre ella misma su camino. La metáfora del camino por el que se abre uno paso, tan frecuente en las descripciones de Freud, se comunica siempre con el tema del *retardo suplementario* y de la reconstitución del sentido a destiempo, tras el trabajo de zapa de un topo, tras la labor subterránea de una impresión. Ésta ha dejado una huella productora que no ha sido *percibida* jamás, ni vivida en su sentido en presente, es decir, en consciencia. El post-scriptum que constituye el presente pasado como tal no se contenta, como quizás han pensado Platón, Hegel y Proust, con despertarlo o revelarlo en su verdad: lo produce. En cuanto al retardo sexual: ¿consiste aquí en el mejor ejemplo o en la esencia de este movimiento? Falsa cuestión, sin duda: el *tema* -presuntamente conocido- de la cuestión, a saber, la sexualidad, no está determinado, limitado o ilimitado más que de rechazo y mediante la respuesta misma. La de Freud, en todo caso, es tajante. Fijaos en el hombre de los lobos. Es sólo con retardo como llega a ser vivida en su significación la percepción de la escena primitiva -realidad o fantasma, poco importa-, y la maduración sexual no es la forma accidental de ese retardo. «Con un año y medio, recibió impresiones cuya comprensión diferida le fue posible en la época del sueño gracias a su desarrollo, su exaltación, y su investigación sexual.» Ya en el *Proyecto*, a propósito de la represión en la histeria: «Se descubre en todos los casos en que se reprime un recuerdo, que éste sólo se transforma en trauma retardadamente (*nur nachträglich*). La causa de esto es el retardo (*Verspätung*) de la pubertad en relación con el desarrollo del individuo en su conjunto». Esto tendría que llevar si no a la solución, sí al menos a un nuevo planteamiento del temible problema de la temporalización y de la llamada «intemporalidad» del inconsciente. Aquí, más que en otros lugares, se advierte la separación entre la intuición y el concepto freudianos. La intemporalidad del inconsciente está sin duda determinada sólo por oposición a un concepto corriente del tiempo, concepto tradicional, concepto de la metafísica, tiempo de la metafísica o tiempo de la consciencia. Habría que leer quizás a Freud como Heidegger ha leído a Kant: igual que el *yo pienso*, sin duda el inconsciente es intemporal sólo con respecto a un cierto concepto vulgar del tiempo.

La dióptrica y los jeroglíficos

No nos apresuremos a concluir que, al apelar a la energética contra la tópica de la traducción, Freud estaba renunciando a localizar. Si, como vamos a ver, se obstina en dar una representación proyectiva y espacial, incluso puramente mecánica, de los procesos energéticos, eso no se debe sólo al valor didáctico de la exposición: se mantiene irreductible una cierta espacialidad, de la que no podría separarse la idea de sistema; su naturaleza es tanto más enigmática cuanto que no se la puede considerar ya como el medio homogéneo e impasible de los procesos dinámicos y económicos. En la *Traumdeutung*, la máquina metafórica no está adaptada todavía a la analogía escritura) que rige ya, como se va a poner de manifiesto enseguida, toda la exposición descriptiva de Freud. Es una máquina *óptica*.

Retomemos nuestra cita. Freud no quiere renunciar a la metáfora tópica contra la que acaba de ponernos en guardia:

«Sin embargo, creo adecuado y justificado continuar empleando la representación intuitiva [la metáfora: *anschauliche Vorstellung*] de los dos sistemas. Evitaremos todo abuso de esta forma de exposición (*Darstellungsweise*) recordando que las representaciones (*Vorstellungen*), los pensamientos y los productos psíquicos en general no deben ser localizados en elementos orgánicos del sistema nervioso, sino, por decirlo así, *entre ellos*, en donde las resistencias y los pasos-abiertos conforman su correspondiente correlato. Todo aquello que puede devenir objeto (*Gegenstand*) de nuestra

percepción interior es *virtual*, como la imagen producida por la entrada de los rayos luminosos en el anteojo. Pero los sistemas, *que no son en sí nada psíquico* [el subrayado es nuestro] y no resultan nunca accesibles a nuestra percepción psíquica, pueden ser comparados a las lentes del anteojo, las cuales proyectan la imagen. Continuando esta comparación, correspondería la censura entre los dos sistemas a la refracción de los rayos [a la rotura de los rayos: *Strahlenbrechung*] al pasar a un medio nuevo» (pp. 615 y 616).

Esta representación no se puede comprender ya en un espacio de estructura simple y homogénea. El cambio de medio y el movimiento de la refracción lo señalan suficientemente. Después Freud, en otra referencia a la misma máquina, introduce una diferenciación interesante. En el mismo capítulo, en el párrafo sobre *la Regresión*, intenta explicar la relación de la memoria y la percepción en la huella mnémica: «La idea que así se nos ofrece es la de una *localidad psíquica*. Vamos ahora a prescindir por completo de la circunstancia de sernos conocido también el aparato psíquico como preparación [*Präparat*: preparación de laboratorio] anatómica y vamos a eludir asimismo toda posible tentación de determinar en dicho sentido la localidad psíquica. Permaneceremos, pues, en terreno psicológico y no pensaremos sino en obedecer a la invitación de representarnos él instrumento puesto al servicio de las funciones anímicas como un microscopio compuesto, un aparato fotográfico o algo semejante. La localidad psíquica corresponderá entonces a un lugar (*Ort*) situado en el interior de este aparato, en el que surge uno de los grados preliminares de la imagen. En el microscopio y en el telescopio son estos lugares puntos ideales; esto es, puntos en los que no se halla situado ningún elemento concreto del aparato. Creo innecesario excusarme por la imperfección de estas imágenes y otras que han de seguir» (p. 541).

Al margen de lo pedagógico, esta ilustración se justifica por la diferencia entre el *sistema* y lo *psíquico*: el sistema psíquico no es psíquico, y sólo se trata de él en esta descripción. Después, lo que le interesa a Freud es la puesta en marcha del aparato, su funcionamiento y el orden de sus operaciones, el tiempo reglado de su movimiento tal como queda *cogido* y marcado en las piezas del mecanismo: «En realidad, no necesitamos establecer la hipótesis de un orden verdaderamente espacial de los sistemas psíquicos. Nos basta con que exista un orden fijo de sucesión establecido por la circunstancia de que en determinados procesos psíquicos la excitación recorre los sistemas conforme a una sucesión temporal determinada». Finalmente, estos aparatos de óptica *captan* la luz; en el ejemplo fotográfico, la registran⁶. Freud quiere ya dar cuenta del clisé o la escritura de la luz, y he aquí la diferenciación (*Differenzierung*) que introduce. Ateñará las «imperfecciones» de la analogía y las «excusará» quizás. Sobre todo subrayará la exigencia, a primera vista contradictoria, que obsesiona a Freud desde el *Proyecto*, y que sólo podrá ser satisfecha por la máquina de escribir, por el «bloc mágico»: «Introduciremos ahora fundadamente una primera diferenciación en el extremo sensible (del aparato). Las percepciones que llegan hasta nosotros dejan en nuestro aparato psíquico una huella (*Spur*) a la que podemos dar el nombre de *huella mnémica (Erinnerungsspur)*. La función que a esta huella mnémica se refiere es la que denominamos memoria. Continuando nuestro propósito de adscribir a diversos sistemas los procesos psíquicos, observamos que la huella mnémica no puede consistir sino en modificaciones permanentes de los elementos del sistema. Ahora bien, como ya hemos indicado en otro lugar, el que un mismo sistema haya de retener fielmente modificaciones de sus elementos y conservar, sin embargo, una capacidad constante de acoger nuevos motivos de modificación supone no pocas dificultades» (p. 534). Así pues, serán necesarios dos sistemas en una sola máquina. Este nuevo sistema que conciliase la desnudez de la superficie y la profundidad de la retención no podría representarlo una máquina óptica a no ser de lejos y con muchas «imperfecciones». «Al proseguir el análisis del sueño, entrevemos un poco la estructura de este instrumento, el más maravilloso y el más misterioso de todos, solamente un poco, pero es un comienzo...» Esto podemos leer en las últimas páginas de la *Traumdeutung* (p. 614). Solamente un poco. La representación gráfica del sistema (no psíquico) de lo psíquico no está dispuesta en el momento en que la de lo psíquico ha ocupado ya, en la *Traumdeutung* misma, un terreno considerable. Midamos este retardo.

A lo característico de esta escritura lo hemos denominado en otra parte, en un sentido difícil de esta palabra, *espaciamento*: diastema y devenir-espacio del tiempo, también despliegue, en una localidad originaria, de significaciones que la consecución lineal irreversible, que va pasando de punto de presencia a punto de presencia, no podía hacer otra cosa que extenderlas y en cierto modo fallar su represión. Particularmente en la escritura llamada fonética. Entre ésta y el logos (o el tiempo de la lógica) dominado por el principio de no-contradicción, fundamento de toda la metafísica de la presencia, hay una connivencia profunda. Ahora bien, en todo espaciamento silencioso o no puramente fónico de las significaciones, son posibles encadenamientos que no obedecen ya a la linealidad del tiempo lógico, del tiempo de la consciencia o de la pre-consciencia, del tiempo de la «representación verbal». No hay frontera segura entre el espacio no fonético de la escritura (incluso en la escritura «fonética») y el espacio de la escena del sueño.

Así, no debemos sorprendernos cuando Freud apela constantemente, para sugerir la extrañeza de las relaciones lógico-temporales en el sueño, a la escritura, a la sinopsis espacial del pictograma, del jeroglífico, de la escritura no-fonética

⁶ La metáfora del clisé fotográfico es muy frecuente. Cf. *Sobre la dinámica de la transferencia* (G.W., VIII, pp. 364 y 365). Las nociones de clisé y de impresión son ahí los principales instrumentos de la analogía. En el análisis de Dora, Freud define la transferencia en términos de edición, de reedición, de reimpressiones estereotipadas o revisadas y corregidas. Las *Observaciones sobre el concepto de inconsciente en el psicoanálisis*, 1913 (G. W., X, p. 436) comparan las relaciones de lo consciente y lo inconsciente con el proceso fotográfico: «El primer estadio de la fotografía es el negativo; toda imagen fotográfica tiene que pasar por la prueba del “proceso negativo”, y de esos negativos, los que se hayan comportado bien en esa prueba son admitidos en el “proceso positivo” que culmina con la imagen». Hervey de Saint-Denys consagra todo un capítulo de su libro a la misma analogía. Las intenciones son las mismas. E inspiran también una precaución que volveremos a encontrar en la *Nota sobre el bloc mágico*: «La memoria, por otra parte tiene sobre el aparato fotográfico esa maravillosa superioridad que poseen las fuerzas de la naturaleza, renovar ellas mismas sus medios de actuación».

en general. Sinopsis y no estación: escena y no cuadro. El laconismo⁷, lo lapidario del sueño no es la presencia impasible de signos petrificados.

La interpretación ha deletreado los elementos del sueño. Ha hecho aparecer el trabajo de condensación y de desplazamiento. Todavía hace falta dar cuenta de la síntesis que compone y pone en escena. Hay que preguntarse por los recursos de la puesta en escena (*die Darstellungsmittel*). Un cierto policentrismo de la representación onírica es inconciliable con el desarrollo aparentemente lineal, unilineal, de las puras representaciones verbales. La estructura lógica e ideal del discurso consciente debe, pues, someterse al sistema del sueño, subordinarse a él como una pieza de su maquinaria. «Los diversos componentes de esta complicada formación muestran naturalmente las más variadas relaciones lógicas entre sí, constituyendo el primer término y el trasfondo, digresiones y aclaraciones, condiciones, demostraciones y objeciones. Cuando la masa total de estas ideas latentes es sometida luego a la presión de la elaboración onírica, bajo cuyos efectos los diversos fragmentos subvertidos quedan desmenuzados y soldados, como los témpanos de hielo a la deriva, surge la interrogación de cuál ha sido el destino de los lazos lógicos que hasta entonces habían mantenido la cohesión del discurso conjunto. ¿Qué representación alcanzan en el sueño los términos “si, porque, tan, aunque, o... o...” y todas las demás conjunciones sin las cuales nos es imposible comprender una oración o un discurso?» (pp. 316 y 317).

Esta puesta en escena puede compararse en primer lugar con esas formas de expresión que son como la escritura en la palabra: la pintura o la escultura de los significantes que inscriben en un espacio de cohabitación elementos que la cadena hablada tiene que reprimir. Freud las opone a la poesía que «puede servirse del discurso hablado» (*Rede*). Pero, ¿no se sirve el sueño de la palabra? «En el sueño, vemos pero no oímos», decía el *Proyecto*. En realidad, como hará Artaud, Freud apuntaba entonces menos a la ausencia que a la subordinación de la palabra en la escena del sueño. Lejos de desaparecer, el discurso cambia entonces de función y de dignidad. Queda situado, rodeado, investido (en todos los sentidos de esta palabra), constituido. Se inserta en el sueño como la leyenda en las historietas de dibujos, esa combinación picto-jeroglífica en la que el texto fonético es el complemento, no el centro del relato: «Antes que la pintura llegase al conocimiento de sus leyes de expresión, se esforzaba en compensar esta desventaja haciendo salir de la boca de sus personajes filacterias que llevaban como inscripción (*als Schrift*) el discurso que el pintor desesperaba de poder poner en escena en el cuadro» (p. 317).

La escritura general del sueño desborda la escritura fonética y pone la palabra en su sitio. Como en los jeroglíficos o los «rebus», la voz queda rodeada. Desde el inicio del capítulo sobre *El trabajo del sueño*, no se nos deja lugar alguno para la duda a este respecto, aunque Freud se sirve ahí todavía de ese concepto de traducción ante el que más adelante va a suscitar nuestras sospechas. «Las ideas latentes y el contenido manifiesto del sueño se nos muestran como dos puestas en escena del mismo contenido en dos lenguas diferentes; o mejor dicho, el contenido manifiesto se nos aparece como una transferencia (*Übertragung*) de las ideas latentes a una distinta forma expresiva, cuyos signos y reglas de construcción hemos de aprender por la comparación del original con la traducción. Las ideas latentes nos resultan perfectamente comprensibles en cuanto las descubrimos. En cambio el contenido manifiesto nos es dado como en una escritura figurativa (*Bilderschrift*), para cuya solución habremos de transferir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes.» *Bilderschrift*: no imagen inscrita, sino escritura figurada, imagen dada no a una percepción simple, consciente y presente, de la cosa misma -suponiendo que algo así exista- sino a una lectura. «Incurriríamos, desde luego, en error si quisiéramos leer estos signos dándoles el valor de imágenes y no según su referencia significativa (*Zeichenbeziehung*)... El sueño es este enigma figurativo (*Bilderrätsel*), y nuestros predecesores en la interpretación onírica han incurrido en la falta de considerar el jeroglífico como una composición pictórica.» El contenido figurado es, pues, ciertamente una escritura, una cadena significativa de forma escénica. En ese sentido, resume, ciertamente, un discurso, es la *economía de la palabra*. Lo deja ver bien todo el capítulo sobre *El cuidado de la puesta en escena (Darstellbarkeit)*. Pero la transformación económica recíproca, la recuperación total en el discurso, es, por principio, imposible o limitada. Esto depende en primer lugar de que las palabras son también, y «primariamente» cosas. De esa manera, son recuperadas, «agarradas» por el proceso primario en el sueño. No cabe, pues, contentarse con decir que en el sueño las «cosas» condensan las palabras; que inversamente los significantes no verbales se dejan interpretar, en cierta medida, mediante representaciones verbales. Hay que reconocer que las palabras, en tanto que en el sueño son atraídas, seducidas, hacia el límite ficticio del proceso primario, tienden a convertirse en puras y simples cosas. Límite por otra parte también ficticio. Palabras puras y cosas puras son, pues, como la idea del proceso primario y, en consecuencia, del proceso secundario, «ficciones teóricas». La separación en el «sueño» y la separación en la «vigilia» no se distinguen *esencialmente* en cuanto a la naturaleza del lenguaje. «Con frecuencia son tratadas las palabras como cosas por el sueño y sufren entonces los mismos montajes que las representaciones de las cosas.»⁸ En la *regresión formal* del sueño, la espacialización de la puesta en escena *no sorprende* a las palabras. Aquélla no podría ni siquiera conseguirse, por otra parte, si la palabra no estuviera desde siempre trabajada en su cuerpo por la marca de su inscripción o de su aptitud escénica, por su *Darstellbarkeit* y todas las formas de su espaciamento. Éste no ha podido dejar de ser reprimido por la llamada palabra viva y

⁷ «El sueño es parsimonioso, indigente, lacónico» (G.W. II y III, p. 284). El sueño es «estenográfico» (cf. más arriba).

⁸ El *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1916, G.W., II y III, p. 419) consagra un importante desarrollo a la regresión formal que, decía la *Traumdeutung*, hace que «modos de expresión y puesta en escena primitivos sustituyan a aquellos a los que estamos acostumbrados» (p. 554). Freud insiste ahí sobre todo en el papel que juega la representación verbal: «Es muy notable que el trabajo del sueño se atenga tan poco a las representaciones verbales; está siempre dispuesto a sustituir unas palabras por otras hasta encontrar la expresión que se deja manejar más fácilmente en la puesta en escena plástica». Este pasaje va seguido de una comparación, desde el punto de vista de las representaciones de palabras y de las representaciones de cosas, entre el lenguaje del soñador y el lenguaje del esquizofrénico. Habría que comentarlo de cerca. Se constataría quizás (¿contra Freud?) que ahí es imposible una determinación rigurosa de la anomalía. Sobre el papel de la representación verbal en el preconscious y el carácter en ese caso secundario de los elementos visuales, cf. *El yo y el ello*, cap. 2.

vigilante, por la consciencia, la lógica, la historia del lenguaje, etc. La espacialización no sorprende al tiempo de la palabra o a la idealidad del sentido, no les sobreviene a éstas como un accidente. La temporalización supone la posibilidad simbólica y toda síntesis simbólica, antes incluso de ir a caer en un espacio «exterior» a ella, comporta en sí misma el espaciamiento como diferencia. Por eso, la cadena fónica pura, en la medida en que implica diferencias, no es tampoco ella misma una continuidad o una fluidez puras del tiempo. La diferencia es la articulación del espacio y del tiempo. La cadena fónica o la cadena de escritura fonética están ya desde siempre distendidas mediante ese minimum de espaciamiento esencial con el que podrán iniciarse el trabajo del sueño y toda regresión formal en general. No se trata ahí de una negación del tiempo, de una detención del tiempo en un presente o una simultaneidad, sino de otra estructura, de otra estratificación del tiempo. De nuevo aquí la comparación con la escritura -con la escritura fonética esta vez- esclarece tanto la escritura como el sueño: «Éste [el sueño] reproduce la *coherencia lógica como simultaneidad*, y obrando así procede como el pintor que al representar en un cuadro la escuela de Atenas o el Parnaso reúne en su obra a un grupo de filósofos o poetas que realmente no se encontraron nunca juntos en un atrio o sobre una montaña... Esta forma de puesta en escena es la que sigue empleando el sueño para cada caso. Así, siempre que nos muestran dos elementos próximos uno a otro, nos indica con ello la existencia de una íntima conexión entre los que a ellos corresponden en las ideas latentes del sueño. Sucede aquí lo que en nuestro sistema de escritura; cuando escribimos *ab* indicamos que las dos letras han de ser pronunciadas como una sola sílaba; mas si vemos escrito primero *a* y luego *b* después de un espacio libre, lo consideraremos como indicación de que *a* es la última letra y *b* la primera de otra» (p.319)

El modelo de la escritura jeroglífica se asemeja de manera más llamativa a la diversidad de modos y de funciones del signo en el sueño, pero cabe encontrarla en toda escritura. Todo signo -verbal o no- puede utilizarse en niveles, funciones y configuraciones que no están prescritas en su «esencia» sino que nacen del juego de la diferencia. Resumiendo todas estas posibilidades, Freud concluye: «A pesar de esa multiplicidad de aspectos, puede decirse que la puesta en escena de la elaboración onírica, que *no tiene la pretensión de ser comprendida*, no plantea al traductor mayores dificultades que los antiguos jeroglíficos a sus lectores» (pp. 346 y 347).

Más de veinte años separan la primera edición de la *Traumdeutung* de la *Nota sobre el bloc mágico*. ¿Qué sucede si persistimos en seguir las dos series de metáforas, las que conciernen al sistema no psíquico de lo psíquico y las que conciernen a lo psíquico mismo?

Por una parte el alcance *teórico* de la metáfora *psicográfica* va a ser sometido a una reflexión cada vez mejor. En cierto modo se le dedica una cuestión metodológica. El psicoanálisis se ve llamado a colaborar más bien con una gramática futura que con una lingüística dominada por un viejo fonologismo. Freud lo recomienda *literalmente* en un texto de 1913,⁹ y en esto no hay nada que añadir, interpretar y renovar. El interés del psicoanálisis por la lingüística supone que se «transgreda» el «sentido habitual de lenguaje». «Bajo la palabra lenguaje, no hay que entender aquí sólo la expresión del pensamiento con palabras, sino también el lenguaje gestual y cualquier otro tipo de expresión de la actividad psíquica, como la escritura.» Tras recordar el arcaísmo de la expresión onírica, que admite la contradicción¹⁰ y privilegia la visibilidad, Freud precisa: «Nos parece más adecuado comparar el sueño con un sistema de escritura que con una lengua. En realidad la interpretación de un sueño es totalmente análoga a la de descifrar una antigua escritura figurada, como la de los jeroglíficos egipcios. En ambos casos hallamos elementos no destinados a la interpretación o, respectivamente, a la lectura, sino a facilitar, en calidad de determinativos, la comprensión de otros elementos. La múltiple significación de diversos elementos del sueño encuentra también su reflejo en estos antiguos sistemas gráficos... Si una tal concepción de la puesta en escena del sueño no ha sido más ampliamente desarrollada, ha sido tan sólo porque el psicoanalista carece de aquellos conocimientos que el filólogo podría aplicar a un tema como el de los sueños» (pp. 404 y 405).

Por otra parte, ese mismo año, en el artículo sobre *El inconsciente*, es ya la problemática del *aparato* como tal lo que empieza a recogerse en conceptos escriturales: ni, como en el *Proyecto*, en una topología de huellas sin escritura ni, como en la *Traumdeutung*, en el funcionamiento de mecanismos ópticos. El debate entre la hipótesis funcional y la hipótesis tópica concierne a lugares de *inscripción (Niederschrift)*: «Cuando un acto psíquico (limitándonos aquí a aquellos de la naturaleza de una *representación [Vorstellung]*. El subrayado es nuestro) pasa del sistema *Inc.* al sistema *Cc.*, ¿hemos de suponer que con este paso se halla enlazada una nueva fijación o, como pudiéramos decir, una segunda inscripción de la representación de que se trate, inscripción que de este modo podrá resultar integrada en una nueva localidad psíquica, y junto a la cual continúa existiendo la primitiva inscripción inconsciente? ¿O será más exacto admitir que el paso de un sistema a otro consiste en un cambio de estado, que tiene efecto en el mismo material y en la misma localidad?» (*G.W.*, X, pp. 272 y 273). La discusión que sigue no nos interesa directamente aquí. Recordemos sólo que la hipótesis económica y el difícil concepto de *contra-carga (Gegenbesetzung)*: «el único mecanismo de la represión primitiva», p. 280) que Freud introduce tras haber renunciado a decidirse, no elimina la diferencia tópica de las dos inscripciones¹¹. Y señalemos que el concepto de inscripción sigue siendo todavía el mero *elemento* gráfico de un aparato que no es a su vez él mismo una máquina de escribir. Sigue influyendo aquí la diferencia entre el sistema y lo psíquico: la grafía queda reservada a la descripción del contenido psíquico o de un elemento de la máquina. Cabría pensar que ésta se somete a otro principio de organización, a otro destino que la escritura. Está también quizás el hecho de que el hilo

⁹ *Das Interesse and der Psychoanalyse*, *G.W.*, VIII, p. 390. La segunda parte de este texto, consagrado a las «ciencias no psicológicas», concierne en primerísimo lugar a la ciencia del lenguaje (p. 493) antes que a la filosofía, la biología, la historia, la sociología, la pedagogía.

¹⁰ Es sabido que toda la nota *Über den Gegensinn der Urworte* (1910) tiende a demostrar, siguiendo a Abel, y con una gran abundancia de ejemplos tomados de la escritura jeroglífica, que el sentido contradictorio o indeterminado de las palabras primitivas tan sólo podía determinarse, obtener su diferencia y sus condiciones de funcionamiento a partir del gesto y la escritura (*G.W.*, VIII, p. 214). Sobre ese texto y la hipótesis de Abel, Cf. E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, cap. VII.

¹¹ P. 288. Es el pasaje que hemos citado más arriba, y en el que la huella mnémica se distinguía de la «memoria».

conductor del artículo sobre el *Inconsciente*, su *ejemplo*, como hemos subrayado, sea el destino de una *representación*, consecutiva a un primer registro. Cuando se describa la percepción, el aparato de registro o de inscripción originaria, el «aparato de percepción» no podrá ya ser otra cosa que una máquina de escritura. La *Nota sobre el bloc mágico*, doce años más tarde, describirá el aparato de percepción y el origen de la memoria. Tras tanto tiempo separadas y desfasadas entre sí, las dos series de metáforas llegarán a juntarse entonces.

El trozo de cera de Freud y las tres analogías de la escritura

En este texto de seis páginas, se va demostrando progresivamente la analogía entre un cierto aparato de escritura y el aparato de la percepción. La descripción pasa por tres etapas que le hacen ganar cada vez en rigor, en interioridad y en diferenciación.

Como se ha hecho siempre, y al menos desde Platón, Freud considera primero la escritura como técnica al servicio de la **memoria**, técnica exterior, auxiliar de la memoria psíquica y no ella misma memoria: *hypómnesis* más bien que *mnéme*, decía el *Fedro*. Pero aquí, cosa que no era posible en Platón, el psiquismo está cogido en un aparato, y lo escrito será representado más fácilmente como una pieza extraída y «materializada» de este aparato. Es la *primera analogía*: «Cuando desconfiamos de nuestra memoria -desconfianza que alcanza gran intensidad en los neuróticos, pero que también está justificada en los normales- podemos complementar y asegurar (*ergänzen und versichern*) esta función por medio de anotaciones gráficas (*schriftliche Anzeichnung*). La superficie que conserva estas anotaciones pizarra u hoja de papel, es entonces como una parte materializada (*ein materialisiertes Stück*) del aparato mnémico (*des Erinnerung-apparates*), que llevamos, invisible, en nosotros. Nos bastará, pues, saber el lugar en el que se halla el “recuerdo” así fijado para poderlo “reproducir” a voluntad, con la certeza de que ha permanecido invariable, habiendo eludido así las deformaciones que quizás hubiese sufrido en nuestra memoria» (*G.W.*, XIV, p. 3).

El tema de Freud no es aquí la ausencia de memoria, o la finitud originaria y normal del poder mnémico; todavía menos, la estructura de la temporalización que funda esta finitud o sus relaciones esenciales con la posibilidad de una censura y de una represión; no es tampoco la posibilidad y la necesidad de la *Ergänzung*, del *suplemento hipomnémico* que lo psíquico tiene que proyectar «en el mundo»; ni lo que se requiere en cuanto a la naturaleza de lo psíquico para que sea posible esa suplementariedad. Se trata en primer término, y simplemente, de considerar las condiciones que imponen a esta operación las superficies de escritura habituales. Éstas no responden a la doble exigencia establecida desde el *Proyecto*: conservación indefinida y poder ilimitado de recepción. La hoja conserva indefinidamente, pero se agota pronto. La pizarra, cuya virginidad puede reconstituirse siempre borrando los trazos, no conserva, en consecuencia, las huellas. Todas las superficies de escritura clásicas ofrecen sólo una de las dos ventajas, y presentan siempre el inconveniente complementario. Así es la *res extensa* y la superficie inteligible de los aparatos de escritura clásicos. En los procesos que sustituyen así a nuestra memoria, «parecen excluirse entre sí la capacidad receptora ilimitada y la conservación de huellas permanentes». Su extensión pertenece a la geometría clásica y es así inteligible como exterioridad pura y sin relación consigo misma. Hay que encontrar otro espacio de escritura: ésta lo ha reclamado siempre.

Los aparatos auxiliares (*Hilfsapparate*) que, advierte Freud, se han construido siempre bajo el modelo del órgano suplido (por ejemplo, las lentes, la cámara fotográfica, los amplificadores) parecen, pues, particularmente deficientes cuando se trata de nuestra memoria. Esta advertencia hace quizás todavía más sospechosa la apelación anterior a aparatos de óptica. Freud recuerda, de todas formas, que la exigencia contradictoria, enunciada aquí, había sido reconocida ya en 1900. Habría podido decir en 1895. «Ya en la *Traumdeutung* (1900) expusimos la sospecha de que esta facultad, poco común, correspondía a la función de dos distintos sistemas (órganos del aparato psíquico). Poseeríamos un sistema encargado de recibir las percepciones, pero no de conservar de ellas una huella duradera, conduciéndose así, con respecto a cada nueva percepción, como una cuartilla intacta. Tales huellas permanentes de los estímulos acogidos surgirían luego en los “sistemas mnémicos” situados detrás del sistema receptor. Más tarde (*Más allá del principio del placer*), agregamos la observación de que el fenómeno inexplicable de la consciencia nace en el sistema receptor *en lugar de las huellas duraderas*.»¹²

Doble sistema comprendido en un único aparato diferenciado, inocencia que se ofrece permanentemente y reserva infinita de huellas: es eso lo que, finalmente, ha podido conciliar ese «pequeño instrumento» que se «ha lanzado al mercado hace poco tiempo bajo el nombre de bloc mágico» y que «parece prometer mayor utilidad que la hoja de papel o la pizarra». Su apariencia es modesta, «pero si lo observamos más detenidamente, encontramos en su construcción una singular analogía con la estructura por nosotros supuesta de nuestro aparato receptor». Ofrece dos ventajas: «Una superficie receptora siempre disponible y huellas permanentes de las inscripciones hechas». He aquí su descripción: «El bloc mágico es una lámina de resina o cera de color oscuro, encuadrada en un marco de papel, y sobre la cual va una fina hoja transparente, sujeta en su borde superior y suelta en el inferior. Esta hoja es la parte más interesante de todo el aparato. Se compone a su vez de dos capas separables, salvo en los bordes transversales. La capa superior es una lámina transparente de celuloide, y la inferior, un papel encerado muy delgado y traslúcido. Cuando el aparato no es empleado, la superficie interna del papel encerado permanece ligeramente adherida a la capa superior de la lámina de cera. Para usar este bloc mágico se escribe sobre la capa de celuloide de la hoja que cubre la lámina de cera. Para ello no se emplea lápiz ni tiza, sino, como en la antigüedad, un estilo o punzón. Pero en el bloc mágico, el estilo no graba directamente la escritura sobre la lámina de cera, sino por mediación de la hoja que la recubre, adhiriendo a la primera, en los puntos sobre los que ejerce presión, la cara interna del papel encerado, y los trazos así marcados se hacen visibles, en un color más oscuro, en la superficie grisácea del celuloide. Cuando luego se quiere borrar lo escrito basta separar ligeramen-

¹² Pp. 4 y 5. Cf. el capítulo IV de *Más allá del principio del placer*.

te de la lámina de cera la hoja superior, cuyo borde inferior queda libre¹³. El contacto establecido por la presión del estilo entre el papel encerado y la lámina de cera, contacto al que se debía la visibilidad de lo escrito, queda así destruido, sin que se establezca de nuevo al volver a tocarse ambos, y el bloc mágico aparece otra vez virgen de escritura y dispuesto a recibir nuevas inscripciones» (pp. 5 y 6).

Anotemos que la *profundidad* del bloc mágico es a la vez una profundidad sin fondo, un infinito remitir, y una exterioridad completamente superficial: estratificación de superficies, cuya relación consigo, cuyo interior, no es más que la implicación de otra superficie igualmente expuesta. En él se juntan las dos certezas empíricas que nos constituyen: la de la profundidad infinita en la implicación del sentido, en el involucramiento ilimitado de lo actual y, simultáneamente, la de la esencia pelicular del ser, de la ausencia absoluta de fondo.

Al descuidar las «pequeñas imperfecciones» del dispositivo, al no interesarse más que en la analogía, Freud insiste en el carácter esencialmente protector de la hoja de celuloide. Sin ella, el papel de cera fina se rayaría o desgarraría. No hay escritura que no se construya una protección, *en protección contra sí misma*, contra la escritura según la cual el «sujeto» está él mismo amenazado al dejarse escribir: *al exponerse*. «La hoja de celuloide es, pues, un velo protector para el papel de cera.» Lo mantiene al abrigo de «las influencias amenazadoras que provienen del exterior». «Podemos ya recordar aquí que en *Más allá del principio del placer*¹⁴ expusimos que nuestro aparato perceptor se componía de dos capas: una protección exterior contra los estímulos, encargada de disminuir la magnitud de los mismos, y bajo ella, la superficie receptora» (p. 6).

Pero esto no concierne todavía más que a la recepción o a la percepción, a la abertura de la superficie más superficial a la incisión del punzón. No hay escritura todavía en la lisa llaneza de esta *extensio*. Hay que dar cuenta de la escritura como huella que sobrevive al presente del punzón, a la puntualidad, a la *stigmé*. «Esta analogía -prosigue Freud- no tendría mucho valor si terminase aquí.» He aquí la *segunda analogía*: «Si levantamos toda la cubierta -celuloide y papel encerado-, separándola de la lámina de cera, desaparece definitivamente lo escrito. La superficie del bloc queda virgen y dispuesta a acoger nuevas anotaciones. Pero no es difícil comprobar que la huella permanente de lo escrito ha quedado conservada sobre la lámina de cera, siendo legible a una luz apropiada». Las exigencias contradictorias quedan satisfechas mediante este sistema doble y «coincide exactamente con la hipótesis antes citada sobre la estructura de nuestro aparato psíquico. La capa que acoge los estímulos -el sistema perceptor- no conserva su huella permanente, y los fundamentos de nuestra memoria se producen en otros sistemas de suplencia». La escritura suple a la percepción antes incluso de que aquélla llegue a aparecer ante sí misma. La «memoria» o la escritura son la abertura de ese aparecer como tal. Lo «percibido» no se deja leer más que en pasado, por debajo de la percepción y después de ella.

Mientras que las demás superficies de escritura, en tanto responden a los prototipos de la pizarra o del papel, sólo podían representar una pieza materializada del sistema mnémico en el aparato psíquico, una abstracción, el bloc mágico lo representa en su integridad y no sólo en su capa perceptiva. La lámina de cera representa, efectivamente, el inconsciente. «No creo que sea demasiado aventurado comparar la lámina de cera con el inconsciente que se encuentra detrás del sistema perceptor.» El hacerse visible lo escrito, alternando con su desaparición, sería el brillo (*Aufleuchten*) y el desvanecimiento (*Vergehen*) de la consciencia en la percepción.

Así se introduce la *tercera y última analogía*. Es, sin ninguna duda, la más interesante. Hasta ahora no se trataba más que del espacio de la escritura, de su extensión y de su volumen, de sus relieves y de sus depresiones. Pero hay también un *tiempo de la escritura*, y éste no es otra cosa sino la estructura misma de lo que estamos describiendo en este momento. Hay que contar aquí con el tiempo de este pedazo de cera. Tiempo que no es exterior a él, y el bloc mágico abarca en su estructura lo que Kant describe como los tres modos del tiempo en las *tres analogías de la experiencia*: la permanencia, la sucesión, la simultaneidad. Cuando Descartes se pregunta *quaenam vero est haec cera*, puede reducir su *esencia* a la simplicidad intemporal de un objeto inteligible. Freud, como lo que reconstruye es una *operación*, no puede reducir ni el tiempo ni la multiplicidad de capas sensibles. Y procede a ligar un concepto discontinuista del tiempo, como periodicidad y espaciamiento de la escritura, con toda una cadena de hipótesis que van desde las *Cartas a Fliess* hasta *Más allá del principio del placer*, y que, una vez más, se encuentran construidas, consolidadas, confirmadas y solidificadas en el bloc mágico. La temporalidad como espaciamiento no será simplemente la discontinuidad horizontal en la cadena de los signos, sino la escritura como interrupción y restablecimiento del contacto entre las distintas profundidades de las capas psíquicas, el tejido temporal, tan heterogéneo, del propio trabajo psíquico. No se vuelve a encontrar ahí ni la continuidad de la línea ni la homogeneidad del volumen; sino la duración y la profundidad diferenciadas de una escena, su espaciamiento:

«Confieso que me siento inclinado a llevar más allá la comparación. En el bloc mágico lo escrito desaparece cada vez que suprimimos el contacto entre el papel receptor del estímulo y la lámina de cera que guarda la impresión. Esta circunstancia coincide con una idea que hace tiempo nos hemos formado sobre el funcionamiento del aparato psíquico, pero que nunca habíamos aún expuesto» (p. 7).

Esta hipótesis es la de una distribución discontinua, por medio de sacudidas rápidas y periódicas, de las «inervaciones de carga psíquica» (*Besetzungsinervationen*), desde dentro hacia afuera, hacia la permeabilidad del sistema P.Cc. Estos movimientos son, a continuación, «retirados» o «retraídos». La consciencia se extingue cada vez que se retira de esa manera la carga. Freud compara ese movimiento con antenas que el *inconsciente* dirigiría al exterior y que retiraría una vez que le han dado la medida de las excitaciones y le han advertido de la amenaza. (Freud había expuesto ya esta imagen de la antena -se la puede encontrar en *Más allá del principio del placer*, cap. IV¹⁵ y hemos advertido más arriba que también había expuesto la noción de periodicidad de las cargas.) El «origen de nuestra represen-

¹³ La *Standard Edition* advierte aquí una pequeña infidelidad en la descripción de Freud. «No afecta al principio general.» Estamos tentados de pensar que Freud deforma además por otra parte su descripción técnica por las exigencias de la analogía.

¹⁴ Sigue siendo en el capítulo IV de *Más allá del principio del placer*.

tación del tiempo» se atribuye a esta «no-excitabilidad periódica» y a esta «discontinuidad en el trabajo del sistema P.Cc.». El tiempo es la economía de una escritura.

Esta máquina no funciona completamente sola. Es menos una máquina que un útil. Y no se la sostiene con una sola mano. En eso se marca su temporalidad. Su *mantenerse* no es simple. La virginidad ideal del mantenerse, del ahora, se constituye mediante el trabajo de la memoria. Hacen falta al menos dos manos para hacer funcionar el aparato, y un sistema de gestos, una coordinación de iniciativas independientes, una multiplicidad organizada de orígenes. Con esa escena se cierra la *Nota sobre el bloc mágico*: «Si se imagina que mientras una mano escribe en el bloc mágico, hay otra que levanta periódicamente la cubierta, se tendrá una idea de la forma en que por nuestra parte hemos tratado de representar la función de nuestro aparato psíquico perceptor».

Así pues, las huellas sólo producen el espacio de su inscripción dándose a sí mismas el período de su desaparición. Desde el origen, en el «presente» de su primera impresión, aquéllas se constituyen por medio de la doble fuerza de repetición y de desaparición, de legibilidad y de ilegibilidad. Una máquina para dos manos, una multiplicidad de instancias o de orígenes, ¿no es eso la relación con lo otro y la temporalidad originarias de la escritura, su complicación «primaria»: espaciamiento, diferencia y desaparición originarias del origen simple, polémica desde el umbral de lo que se sigue llamando obstinadamente la percepción? La escena del sueño «que sigue antiguos pasos-abiertos» era una escena de escritura. Pero es que la «percepción», la primera relación de la vida con su otro, el origen de la vida había preparado ya desde siempre la representación. Hay que ser varios para escribir, y ya incluso para «percibir». La estructura *simple* del mantenerse y de la manuscritura, como de toda intuición originaria, es un mito, una «ficción» tan «teórica» como la idea del proceso primario. Ésta se contradice con el tema de la represión originaria.

La escritura es impensable sin la represión. Su condición es que no haya ni un contacto permanente ni una ruptura absoluta entre las capas. Vigilancia y fracaso de la censura. No es casual que la metáfora de la censura haya salido de lo que, en política, concierne a la escritura en sus tachaduras, sus blancos y deformaciones, por más que Freud parezca hacer a eso, en el comienzo de la *Traumdeutung*, una referencia convencional y didáctica. La aparente exterioridad de la censura remite a una censura esencial que liga al escritor a su propia escritura.

Si sólo hubiese percepción, permeabilidad pura a los pasos-abiertos, no habría ningún abrirse-paso. Estaríamos escritos, pero no se consignaría nada, no se produciría ninguna escritura, no se la retendría, no se repetiría como legibilidad. Pero la percepción pura no existe. Sólo llegamos a estar escritos escribiendo, por medio de la instancia que ya desde siempre vigila en nosotros la percepción, sea interna o externa. El «sujeto» de la escritura no existe si por ello se entiende tal soledad soberana del escritor. El sujeto de la escritura es un *sistema* de relaciones entre las capas: del bloc mágico, de lo psíquico, de la sociedad, del mundo. Dentro de esta escena, la simplicidad puntual del sujeto clásico es inencontrable. Para describir esta estructura no basta con recordar que siempre se escribe para alguien; y en cuanto a las oposiciones emisor-receptor, código-mensaje, etc., siguen siendo instrumentos muy groseros. Se buscaría en vano en el «público» el primer lector, es decir, el primer autor de la obra. Y la «sociología de la literatura» no se percata de la guerra y de las astucias, en las que de esa manera se pone en juego el origen de la obra, entre el autor que lee y el primer lector que dicta. La *socialidad* de la escritura como *drama* requiere una disciplina completamente diferente.

La máquina no funciona por sí sola: esto quiere decir además otra cosa: mecánica sin energía propia. La máquina está muerta. Es la muerte. No porque se arriesgue uno a la muerte al jugar con las máquinas, sino porque el origen de las máquinas es la relación con la muerte. En una carta a Fliess, se recordará, Freud, al evocar su representación del aparato psíquico, tenía la impresión de encontrarse ante una máquina que pronto funcionaría por sí sola. Pero lo que tenía que funcionar por sí solo era lo psíquico y no su imitación o su representación mecánica. Ésta no vive. La representación es la muerte. Lo cual se vuelve enseguida en la proposición siguiente: la muerte (no) es (más que) representación. Pero está unida a la vida y al presente viviente que repite originariamente. Una representación pura, una máquina no funciona jamás por sí misma. Este es, al menos, el límite que reconoce Freud en la analogía del bloc mágico. Como en la primera frase de la *Nota*, tiene ahí un gesto muy platónico. Sólo la escritura del alma, decía el *Fedro*, sólo la huella psíquica tiene la capacidad de reproducirse y de representarse por sí misma, espontáneamente. Nuestra lectura se había saltado esta advertencia de Freud: «Alguna vez ha de concluir la analogía de tal aparato auxiliar con el órgano que copia. El bloc mágico no puede tampoco “reproducir” las inscripciones borradas “desde el interior”. Sería realmente mágico si pudiera hacerlo así, como nuestra memoria». La multiplicidad de las superficies superpuestas del aparato resulta ser, si se la deja a su suerte, una complejidad muerta y sin profundidad. La vida como profundidad sólo pertenece a la cera de la memoria psíquica. Así pues, Freud sigue oponiendo, como Platón, la escritura hipomnémica a la escritura *en te psyché*, tejida ella misma a su vez con huellas, recuerdos empíricos de una verdad presente fuera del tiempo. Desde ese momento, el bloc mágico, separado de la responsabilidad psíquica, en cuanto representación dejada a su suerte, sigue dependiendo del espacio y del mecanicismo cartesianos: cera *natural*, exterioridad de la *memoria auxiliar*.

Y sin embargo todo lo que Freud ha pensado acerca de la unidad de la vida y de la muerte habría tenido que llevarle a plantear otras cuestiones. A plantearlas explícitamente. Freud no se pregunta explícitamente por el *status* del suple-

¹⁵ La volvemos a encontrar ese mismo año en el artículo sobre la *Verneinung*. En un pasaje que nos interesaría aquí por la relación que reconoce entre la negación pensada y la diferencia, la demora, el desvío (*Aufschuß*, *Denkaufschuß*) (la diferencia, unión de Eros y de Thanatos), la emisión de las antenas se le atribuye no al inconsciente sino al yo (*G.W.*, XIV, pp. 14 y 15). Acerca del *Denkaufschuß* acerca del pensamiento como retardo, prórroga, aplazamiento, tregua, desvío, *diferencia* opuesta a, o más bien diferenciadora del polo ficticio, teórico y ya desde siempre transgredido, del «proceso primario», cf. todo el capítulo VII (V) de la *Traumdeutung*. El concepto de «camino desviado» (*Umweg*) es ahí central. La «identidad de pensamiento», enteramente tejida de recuerdos, es el enfoque que ha sustituido ya desde siempre a una «identidad de percepción», enfoque del «proceso primario», y *das ganze Denken ist nur ein Umweg...* («El pensamiento, enteramente, es sólo un camino de desvío», p. 607). Cf. también los «Umwege zum Tode» en *Jenseits*, p. 41. El «compromiso», en el sentido de Freud, es siempre diferencia. Ahora bien, no hay nada antes del compromiso.

mento «materializado» necesario para la presunta espontaneidad de la memoria, por diferenciada en sí misma que fuese esa espontaneidad, interceptada por una censura o una represión que no podrían actuar, por otra parte, sobre una memoria perfectamente espontánea. Lejos de que la máquina sea pura ausencia de espontaneidad, su *semejanza* con el aparato psíquico, su existencia y su necesidad atestiguan la finitud, suplida de esa manera, de la espontaneidad mnémica. La máquina -y, en consecuencia, la representación- es la muerte y la finitud *en* lo psíquico. Freud no se sigue preguntando por la posibilidad de esta máquina que, en el mundo, ha empezado al menos a *asemejarse* a la memoria, y que se le asemeja cada vez más y cada vez mejor. Mucho mejor que ese inocente bloc mágico: sin duda éste es infinitamente más complejo que la pizarra o la hoja de papel, menos arcaico que el palimpsesto; pero en comparación con otras máquinas de archivos es un juguete para niños. Esta semejanza, es decir, necesariamente, un cierto ser-en-el-mundo del psiquismo, no le ha sucedido a la memoria, de la misma manera que la muerte no sorprende la vida: la funda. La metáfora, aquí la analogía entre los dos aparatos y la posibilidad de esta relación representativa, plantea una cuestión que, a pesar de sus premisas y por razones indudablemente esenciales, Freud no ha explicitado, aun cuando éste llevaba aquella cuestión hasta el umbral de su tema y de su urgencia. La metáfora como retórica o didáctica no es posible aquí sino mediante la metáfora sólida, mediante la producción no «natural», histórica, de una máquina *suplementaria, que se añade* a la organización psíquica para *suplir* su finitud. La idea misma de finitud es derivada respecto del movimiento de esta suplementariedad. La producción histórico-técnica de esta metáfora que sobrevive a la organización psíquica individual, incluso genérica, es de un orden completamente diferente que la producción de una metáfora intra-psíquica, suponiendo que ésta exista (para lo que no basta con hablar de ella) y cualquiera que sea el lazo que guarden entre sí las dos metáforas. Aquí la cuestión de la *técnica* (habría que encontrar quizás otro nombre para separarla de su problemática tradicional) no se deja derivar de una oposición, que se da como obvia, entre lo psíquico y lo no-psíquico, la vida y la muerte. La escritura es aquí la *téchne* como relación entre la vida y la muerte, entre el presente y la representación, entre los dos aparatos. La escritura abre la cuestión de la técnica: del aparato en general y de la analogía entre el aparato psíquico y el aparato no-psíquico. En este sentido la escritura es la escena de la historia y el juego del mundo. No se la puede reducir mediante una simple psicología. Lo que se plantea con el tema de la escritura en el discurso de Freud hace que el psicoanálisis no sea una simple psicología, ni un simple psicoanálisis.

Así se anuncian quizás, en la brecha abierta por Freud, el más-allá y el más-acá de la clausura que se puede llamar «platónica». En este momento de la historia del mundo, tal como ese momento se «indica» bajo el nombre de Freud, a través de una increíble mitología (neurológica o metapsicológica: pues nunca hemos pensado en tomar en serio la fábula metapsicológica salvo en la cuestión que desorganiza e inquieta su literalidad. Su ventaja respecto a las historias neurológicas que nos cuenta el *Proyecto* es, quizás, escasa), se ha dicho sin decirse, se ha pensado sin ser pensada una relación consigo de la escena histórico-trascendental de la escritura: se ha escrito y a la vez borrado, metaforizado, designado a sí misma indicando relaciones intramundanas, *representado* .

Esto puede reconocerse quizás (*por ejemplo, y con tal de que se nos entienda aquí prudentemente*) en este signo de que Freud, con una amplitud y una continuidad admirables, también él nos ha *montado la escena de la escritura* . Aquí hay que pensar esta escena de otro modo que en términos de psicología, individual o colectiva, esto es, de antropología. Hay que pensarla en el horizonte de la escena del mundo, como la historia de esta escena. El discurso de Freud está *cogido* ahí.

Así pues, Freud nos ha montado la escena de la escritura. Y como todos los que saben escribir, ha dejado que la escena se desdoble, se repita, y se denuncie ella misma en la escena. Es, pues, a Freud a quien dejaremos que diga la escena que nos ha montado. De él de quien tomaremos el exergo oculto que ha sostenido silenciosamente nuestra lectura.

Siguiendo los caminos de las metáforas del camino, de la huella, del abrirse-paso, de la marcha que pisotea una vía abierta por rotura a través de la neurona, la luz o la cera, la madera o la resina para inscribirse violentamente en una naturaleza, una materia, una matriz; siguiendo la referencia incansable a una punta seca y a una escritura sin tinta; siguiendo la inventividad inagotable y la renovación onírica de los modelos mecánicos, esta metonimia que actúa indefinidamente sobre la misma metáfora, que sustituye obstinadamente las huellas por las huellas y las máquinas por las máquinas, nos preguntábamos qué es lo que llevaba a cabo Freud.

Y pensábamos en aquellos textos en los que, mejor que en ninguna otra parte, nos dice *worin die Balmung sonst besteht* . En qué consiste el abrirse-paso.

En la *Traumdeutung* : «En el sueño, todas las maquinarias y aparatos son, probablemente, genitales -casi siempre masculinos-, en cuya descripción muestra el simbolismo onírico tan inagotable riqueza como chistoso ingenio (*Witzarbeit*)» (p. 361).

Después, en *Inhibición, síntoma y angustia* : «Cuando el acto de escribir, consistente en dejar fluir, de un mango de caña, un líquido, sobre un trozo de papel blanco, llega a tomar la significación simbólica del coito, o el de andar la de un sustitutivo simbólico de pisar el seno de la madre Tierra, se deja de escribir o de andar, porque al hacerlo es como si se realizara el acto sexual prohibido» (II, p. 32).



La última parte de la conferencia concernía a la archiescritura como borrarse: del presente, y así, del sujeto, de su propiedad y de su nombre propio. El concepto de sujeto (consciente o inconsciente) remite necesariamente al de sustancia -y, en consecuencia, de presencia- del que ha surgido.

En consecuencia, hay que radicalizar el concepto freudiano de huella y extraerlo de la metafísica de la presencia que lo sigue reteniendo (en particular en los conceptos de consciencia, inconsciente, percepción, memoria, realidad, es decir, también de algunos otros).

La huella es el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia, está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable de la desaparición de su desaparición. Una huella imborrable no es una huella, es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la *parousía* y no una semilla, es decir, un germen mortal.

Este borrarse es la muerte misma, y es en su horizonte como hay que pensar no sólo el «presente» sino también lo que Freud ha creído que es lo indeleble de ciertas huellas en el inconsciente, donde «nada acaba, nada pasa, nada se olvida». Este borrarse la huella no es sólo un accidente que puede producirse aquí o allí, ni incluso la estructura necesaria de una censura determinada que amenace tal o cual presencia: es la estructura misma que hace posible, como movimiento de la temporalización y como auto-afección pura, algo que puede llamarse la represión en general, la síntesis originaria de la represión originaria y de la represión «propiamente dicha» o secundaria.

Una radicalización como ésta del *pensamiento de la huella* (*pensamiento*, puesto que escapa al binarismo y lo hace posible a partir de *nada*) sería fecundo no sólo en la desconstrucción del logocentrismo, sino en una reflexión que se ejerza más positivamente en diferentes campos, en diferentes niveles de la escritura en general, en la articulación de la escritura en el sentido corriente y de la huella en general.

Estos campos, cuya especificidad estaría abierta así a un pensamiento fecundado por el psicoanálisis, serían numerosos.

El problema de sus límites respectivos sería tanto más temible porque no podría someterse a ninguna oposición conceptual admitida.

Se trataría en primer lugar:

1) de una *psicopatología de la vida cotidiana* en la que el estudio de la escritura no se limitaría a la interpretación del *lapsus calami*, y que, por lo demás, estaría más atento a éste en su originalidad de lo que ha estado el propio Freud («Los errores de escritura que paso a abordar ahora se parecen tanto a los lapsus orales que no pueden proporcionarnos ningún punto de vista nuevo» *G.W.*, II, cap. 1), lo cual no le ha impedido plantear el problema jurídico fundamental de la responsabilidad, ante la instancia del psicoanálisis, por ejemplo a propósito del *lapsus calami* mortífero (*ibíd.*);

2) de la *historia de la escritura*, campo inmenso en el que hasta ahora sólo se han hecho trabajos preparatorios; por admirables que sean, dan lugar todavía, más allá de los descubrimientos empíricos, a especulaciones desenfrenadas;

3) del *devenir-literario de lo literal*. En cuanto a esto, a pesar de ciertas tentativas de Freud y de algunos de sus sucesores, aún no se ha empezado un psicoanálisis de la literatura respetuoso de la *originalidad del significante literario*, y esto no es casual. Hasta ahora sólo se ha hecho el análisis de los *significados* literarios, es decir, *no literarios*. Pero las cuestiones de este tipo remiten a toda la historia de las formas literarias como tales, y a la de todo aquello que en estas formas estaba destinado precisamente a autorizar ese menosprecio;

4) finalmente, por seguir designando estos campos según fronteras tradicionales y problemáticas, de aquello que cabría llamar una nueva *grafología psicoanalítica* que tenga en cuenta la aportación de los tres tipos de investigación que acabamos de delimitar aproximativamente. En esto es quizás Melanie Klein quien abre camino. En cuanto a las formas de los signos, e incluso en la grafía alfabética, a los residuos irreductiblemente pictográficos de la escritura fonética, a las cargas psíquicas a las que están sometidos los gestos, los movimientos de las letras, de las líneas, de los puntos, a los elementos del aparato de escritura (instrumento, superficie, sustancia), etc., la dirección viene a indicarla un texto como *Role of the school in the libidinal development of the child* (1923) (cf. también Strachey, *Some unconscious factors in reading*).

Toda la temática de M. Klein, su análisis de la constitución de buenos y malos objetos, su genealogía de la moral, podría indudablemente empezar a aclarar, si se la sigue con prudencia, todo el problema de la archi-huella, no en su esencia (que no tiene) sino en términos de valorización o desvalorización. La escritura, dulce alimento o excremento, huella como simiente o germen de muerte, dinero o arma, desecho o/y pene, etc.

¿Cómo, por ejemplo, poner en comunicación, en la escena de la historia, la escritura como excremento separado de la carne viviente y del cuerpo sagrado del jeroglifo (Artaud), y lo que se dice en *Números* de la mujer sedienta que bebe el polvo de tinta de la ley; o en *Ezequiel*, de ese hijo del hombre que llena sus entrañas con el rollo de la ley, que se hace en su boca tan dulce como la miel?

DEL ESPÍRITU. HEIDEGGER Y LA PREGUNTA.

uno

Voy a hablar del espectro, de la llama y las cenizas. Y de lo que para Heidegger quiere decir *evitar*.

¿Qué es evitar? Heidegger utiliza en varias ocasiones la palabra corriente, *vermeiden*: evitar, huir, esquivar. ¿Qué es lo que habrá podido querer decir cuando se trata del «espíritu» o de lo «espiritual»? Precisemos cuanto antes: no del espíritu o de lo espiritual, sino de *Geist, geistig, geistlich*, pues esta cuestión va a ser, de parte a parte, la cuestión misma de la lengua. ¿Pueden traducirse estas palabras alemanas? Dicho de otro modo: ¿pueden evitarse?

Sein und Zeit (1927): ¿qué dice entonces Heidegger? Anuncia y prescribe. *Advierte*: deberá evitarse (*vermeiden*) determinado número de términos. Entre ellos, el espíritu (*Geist*). En 1953, más de veinticinco años más tarde, y aquél no fue un cuarto de siglo cualquiera, en el importante texto que dedica a Trakl, Heidegger menciona que éste ha procurado siempre evitar (*vermeiden*, una vez más) la palabra *geistig*. Y Heidegger está evidentemente de acuerdo con él, piensa lo mismo que él. Aunque esta vez ya no es *Geist*, ni siquiera *geistlich* lo que hay que tratar de evitar, sino *geistig*.

¿Cómo delimitar la diferencia y qué es lo que ha ocurrido? ¿Qué ha pasado en ese intervalo de tiempo? ¿Cómo explicar que en veinticinco años, entre esas dos señales de *advertencia* («evitar», «evitar usarlo»), Heidegger haya hecho un uso frecuente, regular, marcado, incluso remarcado, de todo ese vocabulario, incluido el adjetivo *geistig*? ¿Y que haya a menudo hablado, no únicamente de la palabra «espíritu», sino, dejándose en ocasiones arrastrar por el entusiasmo, en nombre del espíritu?

¿Habrá dejado de evitar lo que él sabía que debía evitar? ¿Aquello que de alguna manera se había prometido a sí mismo evitar? ¿Se habrá olvidado de evitarlo? ¿O bien, como puede suponerse, las cosas son más retorcidas, más complicadas sus relaciones?

Podríamos enzarzarnos aquí en la redacción de un capítulo destinado a otro libro. Me imagino el título: *¿Cómo no hablar? ¿Qué quiere decir «evitar»*, en Heidegger particularmente? pues no se trata necesariamente de la evitación o de la denegación. Estas últimas categorías son insuficientes en la medida en que el discurso que habitualmente las utiliza, por ejemplo el discurso del psicoanálisis, no toma en cuenta la economía del *vermeiden*, en aquellos lugares en que afronta la pregunta por el ser. De esta utilización, y es lo menos que podemos decir, estamos muy lejos. Lo único que me gustaría intentar hoy es aproximarme un poco a ella. Pienso en particular en todas aquellas modalidades del «evitar» que quieren decir sin decir, escribir sin escribir, utilizar las palabras sin utilizarlas: entre comillas, por ejemplo, bajo una tachadura no negativa en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*), o incluso en proposiciones del tipo: «Si tuviera que escribir una teología, como a veces estoy tentado de hacer, la palabra “ser” no aparecería para nada», etc. Sabemos que, en la fecha en que dice esto, Heidegger había hecho desaparecer ya esa palabra, dejándola a un tiempo que apareciera bajo una tachadura, lo que tal vez le había empeñado, tiempo atrás, en la vía de aquella teología de la que únicamente dice que le gustaría escribir, pero que no deja de escribir al mismo tiempo cuando dice que él no es quién para hacerlo, que no piensa hacerlo y que, si un día la fe le interpelara, cerraría su botica de pensamiento¹. ¿Acaso no está dejando de manifiesto, al decir esto, que podría hacerlo?, ¿y que pudiera ser incluso el único capaz de hacerlo?

El título, que no he podido evitar poner a esta conferencia, ha podido sorprender o chocar a alguno de ustedes, haya reconocido o no la cita -en esta ocasión sin afán paródico- de un libro escandaloso, en un principio anónimo y condenado al fuego².

¹ «En el interior del pensamiento, no hay nada verificable que pueda preparar o contribuir a determinar qué es lo que sucede con la fe y con la gracia. Si la fe llegara a interpelarme de esta manera, cerraría mi botica. Por supuesto, en el interior de la dimensión de la fe se continúa todavía pensando; pero el pensamiento como tal ya no tiene objeto». Informe de una sesión de la Academia evangélica en Hofgeismar, diciembre de 1953, trad. por J. Greisch, en *Heidegger et la question de Dieu*, p. 335.

² Puesto que todo este discurso girará en torno al fuego, quiero recordar brevemente que el libro de Helvétius, *De l'esprit*, fue quemado al pie de la escalinata del Palacio de Justicia el 10 de febrero de 1759, condenado por el Parlamento de París, después de que el Rey le hubiera retirado su privilegio y que el papa Clemente XIII hubiera prohibido su lectura *en cualquier lengua*. Conocemos la segunda retractación del autor, más o menos sincera. Citaré algunas líneas, que tienen algo que ver, aunque muy indirectamente, con lo que nos está ocupando aquí: «... no he pretendido explicar ni la naturaleza del alma, ni su origen, ni su espiritualidad, como creía haber dejado patente en varios lugares de esta obra: no he pretendido atacar ninguna de las verdades del cristianismo, que yo profeso sinceramente con todo el rigor de sus dogmas y de su moral, y al que me enorgullezco de someter todos mis pensamientos, todas mis opiniones y todas las facultades de mi ser, convencido como estoy de que todo aquello que no es conforme a su espíritu, no puede serlo a la verdad».

Se sabe también que Rousseau no estuvo de acuerdo ni con Helvétius ni con sus detractores. Una vez más nos volvemos a encontrar con el fuego: «Hace algunos años que recién aparecido un libro célebre (*De l'esprit*), resolví criticar su doctrina, que encontraba peligrosa. Me hallaba inmerso en la tarea cuando me enteré de que el autor estaba siendo perseguido. Sin pensármelo dos veces, arrojé mis páginas al fuego considerando que ningún deber podía autorizar la bajeza de unirse a la muchedumbre para aplastar a un hombre de honor oprimido. Cuando las aguas volvieron a su curso, tuve ocasión de expresar mi punto de vista sobre el mismo asunto en otros escritos; pero lo hice sin nombrar el libro en cuestión ni a su autor». (*Lettres de la Montagne*, 1764).

Del espíritu- al fuego: ya que este podría ser el subtítulo de esta nota, dediquemos un recuerdo a los herejes del Libre Pensamiento. La autora del *Mirouer des simples âmes*, Marguerite de Porette, fue quemada en 1310. Se quemaron también los escritos de los *Ranters* (Predicadores), contra quienes, en el siglo XVII, en Inglaterra, se esgrimían las mismas acusaciones que contra el Libre Pensamiento algunos siglos antes. Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. Payot, 1983, p. 158.

Este título nos parece hoy día anacrónico tanto en su gramática como en su léxico, como si nos devolviera a la época en que se escribían todavía tratados sistemáticos siguiendo el modelo de las composiciones latinas de estilo ciceroniano, *De spiritu*, que sirvieron al llamado materialismo francés del siglo XVIII o al espiritualismo francés de los siglos siguientes, para formular los más hermosos cánones de nuestra retórica escolar. La forma anacrónica, el «retro» provocativo de este *Del espíritu*, parece todavía más insólita en el contexto de este coloquio, a un tiempo por razones de estilo (no contiene nada que nos recuerde el estilo heideggeriano), y, me atrevería a decir, de semántica: el espíritu, al menos en apariencia, nunca fue palabra favorita de Heidegger. Nunca fue su tema. En consecuencia, habrá intentado evitarlo. ¿Y quién se atrevería a hacerle sospechoso de aquella metafísica -materialista o espiritualista- a la que la tradición francesa debe sus días de gloria y sus mejores momentos y que ha marcado durante tanto tiempo a nuestras instituciones filosóficas?

Puesto que esta sospecha parece absurda, ya que lleva implícita algo intolerable, y quizá también porque conduzca a los lugares más inquietantes del trayecto, de los discursos y de la historia de Heidegger, se ha evitado a su vez hablar *del espíritu* en una obra que, de la primera a la última palabra, está imantada por él.

¿No es significativo que a este tema, el espíritu, del que quisiera demostrar a continuación que ocupa un lugar de excepción, un lugar obvio en este recorrido del pensamiento, se le haya privado de su legado? Nadie quiere saber nada de él en toda la familia de los heideggerianos, ya sean ortodoxos o heréticos, neoheideggerianos o para-heideggerianos, discípulos o especialistas. Nadie habla jamás del espíritu en Heidegger. Más aún: incluso los anti-heideggerianos especializados no se interesan en esta temática del espíritu, ni siquiera para denunciarla. ¿Por qué? ¿Qué está sucediendo? ¿Qué se trata de evitar? ¿Por qué esta criba en el legado, y esta discriminación? ¿Por qué en el rechazo mismo del legado, el *Geist* no ocupa el lugar que le corresponde, junto a los grandes temas y las grandes palabras, el ser, el *Dasein*, el tiempo, el mundo, la historia, la diferencia ontológica, el *Ereignis*, etc.?

Tal vez habría que correr los riesgos del academicismo clásico para señalar, dejándola pendiente, pues no tengo intención de tratar de ella, la dimensión francesa, la crónica franco-alemana en la que *situamos* a Heidegger en el curso de este coloquio que podemos ver ahora también como una *Erörterung*, con la mirada puesta en las «cuestiones pendientes». *Del espíritu* es un título muy francés, demasiado francés para entender lo *geistige* o lo *geistliche* del *Geist*. Precisamente por eso, tal vez se lo entienda mejor en alemán. Quizá, en cualquier caso, seamos más sensibles a su germanidad si escuchamos su resonancia en un idioma extranjero para someterlo a la prueba de la traducción, o mejor aún, si ponemos a prueba su resistencia a la traducción. Y si sometemos nuestro idioma a la misma prueba.

Dejaremos de lado esta necesidad. No voy a confiar la justificación esencial de mi trabajo a una introducción o un prefacio. Sin embargo, expondré *tres* argumentos previos.

En primer lugar se encuentra la necesidad de esta *explicación* esencial, la altercación entre las lenguas, el alemán y Roma, el alemán y el latín, incluso el alemán y el griego, la *Übersetzung* como *Auseinandersetzung* entre *pneuma*, *spiritus* y *Geist*. Este último, en determinado momento, ya no es posible traducirlo por los dos primeros. «Dime lo que piensas de la traducción, y te diré quién eres», nos recuerda Heidegger a propósito de la *Antígona* de Sófocles³. En este título, *Del espíritu*, el *del* franco-latino anuncia también que, bajo la forma clásica de la encuesta, de la disertación incluso, me gustaría empezar a tratar *del espíritu*, del concepto y de la palabra, de los términos. *Geist*, *geistig*, *geistlich* en Heidegger. Empezaré por seguir modestamente sus trayectos, sus funciones, sus formaciones y transformaciones calculadas, sus presuposiciones y sus destinos. Este trabajo preliminar todavía no lo ha emprendido nadie sistemáticamente, y, que yo sepa, ni siquiera se ha llegado a plantear. Semejante silencio no puede ser insignificante. No se debe únicamente al hecho de que si el léxico del espíritu es más abundante de lo que se imagina en Heidegger, en cambio nunca lo ha tomado como título o tema principal de alguna de sus interminables meditaciones, de un libro, de un seminario, ni siquiera de una conferencia. Y, sin embargo, voy a tratar de demostrar que lo que permanece incuestionable, en la invocación del *Geist* por Heidegger, más que un abuso de autoridad, es la autoridad misma en su manifestación más extraordinaria. Pues *en el idioma alemán*, a este motivo del espíritu o de lo espiritual se le reconoce una extraordinaria autoridad. Precisamente en la medida en que no aparece en el primer plano de la escena, como si se sustrajera a cualquier destrucción o deconstrucción, como si no perteneciera a una historia de la ontología -y éste es precisamente el problema.

Por otra parte, y éste es el segundo argumento, este motivo se inscribe, por regla general, en los contextos de un alto contenido político, en los momentos en que el pensamiento se preocupa más que nunca por eso que llamamos la historia, el idioma, la nación, el *Geschlecht*, el griego o el alemán. Este léxico, al que no tenemos derecho a llamar espiritualista, ni siquiera espiritual -¿espiritualizado tal vez?-, Heidegger recurre constantemente a él durante los años 1933-1935, sobre todo en el *Discurso del Rectorado* y en la *Introducción a la metafísica* y, más tarde, de manera distinta, en el *Nietzsche*. Pero en el curso de los veinte años siguientes, y con una inflexión que intentaré analizar, este mismo léxico imanta, por ejemplo, los seminarios o los escritos sobre Schelling, Hölderlin y, sobre todo, Trakl. Se le adjudica un valor temático, en cierto modo novedoso.

Veamos por fin mi tercer argumento preliminar: si no es ni temático ni aтемático, si su modalidad requiere por tanto otra categoría, el pensamiento del *Geist* y de la diferencia entre *geistig* y *geistlich* no se inscribe únicamente en los contextos de alto contenido político, como acabo de decir de manera precipitada y un poco convencional. Tal vez decida el sentido de lo político como tal y, en cualquier caso, determinaría el lugar de semejante decisión, si ésta fuera posible. De ahí la situación privilegiada, cuyo alcance no se ha medido todavía, de eso que llaman las cuestiones políticas, o de la política, que hoy en día animan tantos debates en torno a Heidegger. Suscitados de nuevo, en Francia, principalmente

³ «*Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir wer du bist*». Se trata inmediatamente después de la traducción, en sí misma «*deinon*», de lo *deinon*: «*furchtbar*», «*gewaltig*», «*ungewöhnlich*» y, de manera menos «correcta» pero más «verdadera», dice Heidegger, «*unheimlich*». (*Die Bedeutung des deinon*, Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 74 y sig.) Evoco este pasaje porque el enigma de lo *deinon* deja su marca en todos los textos que vamos a manejar aquí.

por Lacoue-Labarthe, en relación con las grandes cuestiones del ser y de la verdad, de la historia, del *Ereignis*, del pensamiento o de lo impensado, o, prefiero decirlo en plural, de los pensamientos o de los impensados de Heidegger.

dos

Cuestiones pendientes, tengo presente el subtítulo propuesto para este coloquio. Antes de comenzar realmente, conviene que diga algunas palabras sobre lo que son para mí hoy en día las *cuestiones pendientes*: de Heidegger y en cuanto a Heidegger. Ello me permitirá describir la economía o la estrategia que me ha impuesto la elección de este tema hoy, en un determinado momento de mis lecturas, en un momento sin duda para mí de dudas y perplejidad graves. Estas pocas observaciones, por preliminares que sean todavía, aclararán tal vez el trayecto que ahora emprendemos.

La atención al *Geist*, que me orientó en otro tiempo en ciertas lecturas de Hegel⁴, se debe hoy a una investigación que llevo a cabo desde hace algunos años en un seminario sobre la nacionalidad y el nacionalismo filosóficos. Ciertos textos de Heidegger me proporcionan, a menudo, la prueba misma. Textos también puestos a prueba, particularmente cuando se trata de la lengua y del lugar. Continuando con el trabajo, del que he publicado un corto prefacio con el título de *Geschlecht, diferencia sexual, diferencia ontológica*⁵, intenté seguir la huella y los envites de *Geschlecht*, palabra terriblemente polisémica y poco menos que intraducible (raza, linaje, origen, generación, sexo), en el texto de *Unterwegs zur Sprache* sobre Trakl. Encontramos en él una distinción, que Heidegger pretende decisiva, entre *geistig* y *geistlich*, además de una curiosa división en el seno mismo de la palabra *geistlich*. Naturalmente, me propongo volver sobre esta distinción y sobre esta división que organizan el pensamiento del *Geschlecht* en esta etapa del camino heideggeriano.

Por otra parte, y me estoy refiriendo todavía al mismo seminario, una lectura lo más concienzuda posible del *Timéo*, particularmente en todo lo que hace referencia a la *chora*, me parecía que volvía cuanto menos problemática la interpretación que propone de ella Heidegger en la *Introducción a la metafísica*. Sobre este ejemplo podrían extenderse y articularse entre ellas otras cuestiones. Cuestiones que conciernen a la interpretación general de la historia de la ontología o a aquello que llamaré, con una palabra que Heidegger habría rechazado y que yo mismo utilizo provisionalmente por pura comodidad, la *axiomática* de la *Destruktion* y del esquema de la epojé en general. Aunque el uso de esta palabra, *axiomática*, sólo es sospechoso desde el punto de vista de ese esquema mismo de la epojé. En principio, uno no está obligado a prohibirse lo que Heidegger prescribe proscribir. ¿Por qué no preguntarse sistemáticamente por esta prescripción y esta proscripción?

El año pasado, como preparación a otro coloquio sobre Heidegger en la universidad de Essex (David Krell, que se encuentra hoy entre nosotros, fue el organizador y algunos de ustedes se encontraban entre los participantes), tuvimos en Yale una especie de seminario privado con algunos amigos americanos⁶. Respondiendo a sus preguntas o sugerencias, traté entonces de definir aquello que *me* parecía en suspensión, incierto, todavía en movimiento y por tanto, al menos para mí, *por venir* en el texto de Heidegger. Distinguía cuatro hilos conductores y, al final de la entrevista que he mencionado de Essex, me vi obligado a preguntarme: ¿qué es lo que mantiene unidos a esos cuatro hilos? ¿qué es lo que los entrelaza? ¿dónde está el nudo de esa *Geflecht*? si es que al menos hay uno, un único y sencillo nudo, lo que no es siempre seguro -y aquí nos encontramos de nuevo con la última o con la siempre penúltima pregunta.

Y ésta es la hipótesis que me gustaría poner hoy a prueba mientras os la expongo. Seguir al pie de la letra lo espiritual heideggeriano, puede llevarnos tal vez a aproximarnos, si no a un punto central de ese nudo, que yo creo que no existe, a algo que se asemeje a una resistencia nodal en su torsión más económica. Explicaré, como conclusión, por qué esto que presento educadamente como una hipótesis debe necesariamente confirmarse. Sé de antemano que esta hipótesis es verdadera, y su verificación se me antoja tan paradójica como fatal. Se trata de la verdad de la verdad para Heidegger, una verdad cuya tautología no hay ni siquiera que descubrir ni inventar. Pertenece al más allá y a la posibilidad de toda pregunta, a lo incuestionable incluso de toda pregunta. El *Geist* no puede más que reunir este trenzado en la medida en que para Heidegger, como tendremos ocasión de comprobar, no es más que otro nombre del Uno y de la *Ver-sammlung*, uno de los nombres del recogimiento y de la reunión.

El primero de los cuatro hilos conduce precisamente a la *pregunta*, a la pregunta por la pregunta, al privilegio aparentemente absoluto y durante mucho tiempo incuestionable del *Fragen*, de la forma, de la esencia y de la dignidad esencialmente cuestionadora, en última instancia, del pensamiento o de la senda del pensamiento. En muchas otras ocasiones, como tendremos ocasión de ver, Heidegger diferencia los modos del *cuestionar*, del *preguntar* o del *interrogar*, analizando incluso la repetición reflexiva de tal o cual pregunta: «¿por qué el porqué?» Aunque *casi* nunca, me parece, ha dejado de identificar lo más elevado y lo mejor del pensamiento con la pregunta, con la decisión, la apelación o la custodia de la pregunta, esa «devoción» del pensar.⁷ Esta decisión, esta apelación o esta custodia, ¿constituyen ya la pre-

⁴ «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel», en *Marges de la philosophie* (Minuit, 1972); (*Márgenes de la filosofía*, trad. de C. González Marín, Madrid: Cátedra, 1989). *Glas* (Galilée, 1974) trata de la palabra y del concepto de *Geist* en Hegel como su tema más explícito

⁵ Heidegger, *Cahiers de l'Herne*, 45, 1983. Retomado en *Psyché...*

⁶ Thomas Keenan, Thomas Levine, Thomas Pepper, Andrzej Warminski. Quiero expresarles aquí mi gratitud. Estas páginas les están dedicadas, lo mismo que a Alexander García Düttmann en recuerdo de «Schelling».

⁷ «Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens»: «Pues preguntar es la devoción del pensar». Esta es la última frase de *Die Frage nach der Technik*, 1953, en *Vorträge und Aufsätze*. Un poco más arriba, Heidegger acababa de precisar, en cierto modo, lo que entendía por la palabra «devoción» (*fromm*). Del arte, cuando sólo se conocía con el nombre de *tekhné*, escribía: «Era un descubrimiento a la vez único y múltiple (*einziges, vielfältiges Entbergen*). Era una devoción (*fromm*), *promos* [lo que está en primera fila, en punta], es decir, dócil al poder y a la custodia de la verdad (*fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit*)». (p. 38).

gunta? ¿Son también la pregunta? Y, ¿qué hay de esa «devoción»? ¿Por qué ese *casi* nunca? Debemos tener paciencia. Me hubiera gustado comprender hasta qué punto ese privilegio del cuestionamiento estaba fuera de duda. Evidentemente, no que estuviera fuera del alcance de una pregunta, ni de un pensamiento de lo impensado que viene a ser una vez más la determinación heideggeriana de lo impensado (un solo y único pensamiento por cada *gran* pensador, y por tanto *un* im-pensado, él mismo también *simple* y que no es *un-gedacht* más que en la medida en que, de forma no negativa, es un-*gedacht*⁸, por tanto un pensamiento todavía, como recalcan la entonación, la acentuación, el subrayado, esos modos del evitar o del inevitar de los que hablaba hace un momento). No fuera del alcance de una pregunta, por tanto, sino de otra cosa. Así pues, voy a tratar de demostrar que *Geist* es tal vez el nombre que Heidegger da, más allá de cualquier otro nombre, a esta posibilidad incuestionada de la pregunta.

Un *segundo hilo* conduce, particularmente en la gran cuestión de la técnica, a este enunciado típico y ejemplar: la esencia de la técnica no es técnica. Este enunciado matriz sigue siendo, al menos por una de sus caras, tradicionalmente filosófico. Conserva la posibilidad del pensamiento cuestionante, que es siempre pensamiento de la esencia, al abrigo de toda contaminación originaria y esencial de la técnica. Se trataba, pues, de analizar ese deseo de no-contaminación rigurosa y, desde ese momento, tal vez también de tomar en consideración la necesidad, podríamos decir la fatalidad de una *contaminación*, la palabra me parecía importante, de un contacto con la técnica que impurificara originariamente el pensamiento o el habla. Contaminación, por tanto, del pensamiento de la esencia por la técnica, y en consecuencia de la esencia pensable de la técnica por la técnica -e incluso de una pregunta de la técnica por la técnica, pues el privilegio de la pregunta tiene algo que ver ya, siempre lo ha tenido, con esa irreductibilidad de la técnica. Es fácil imaginar que las consecuencias de esta necesidad son ilimitadas. El *Geist*, me atrevo a sugerir, nombra también aquello que Heidegger quiere preservar de toda destitución (*Entmachtung*). Tal vez se trata incluso, más allá de aquello que hay que preservar, de aquello mismo que preserva (*rettet*). Y lo que preserva no se dejará preservar de esta contaminación. Las cosas transcurrirán aquí entre la diferencia entre la *Geistigkeit* y una cierta *Geistlichkeit* (no cristiana) del *Geist* del que Heidegger quiere preservar la pureza, una pureza interior al espíritu, incluso cuando reconoce que el Mal (*das Böse*) es espiritual (*geistlich*).

El *tercer hilo* reconduce a lo que sigue siendo para mí una vieja inquietud, una sospecha siempre persistente, concierne a Heidegger o a cualquier otro. Se trata del discurso sobre la animalidad y la axiomática, confesada o no, que la gobierna. Hace tiempo⁹ que vengo haciendo alusiones a este tema. Hace tres años, en el curso de aquel trabajo sobre *Geschlecht*, y en una conferencia que algunos de ustedes conocen¹⁰ propuse un extenso análisis del discurso heideggeriano sobre la mano, en todos aquellos lugares en que aparece; bien se tratase, temáticamente, de un pasaje de *Was heisst Denken?* (el mono posee órganos de prensión, pero únicamente el hombre «posee» la mano; o mejor aún: la mano - y no *las* manos- dispone de la esencia del hombre) bien se tratase, diez años antes, del seminario sobre Parménides que retoma la meditación en torno a *pragma, praxis, pragmata*. Estos términos se presentan como *vorhandene* o *zuhandene*, por tanto dentro del dominio de la mano (*im Bereich der Hand*)¹¹. Problema que concierne todavía a las relaciones entre el animal y la técnica. Esto ocurre particularmente a través de una oposición bastante problemática, me parece, entre *dar* y *tomar*. Organiza el pasaje de *Was heisst Denken?*; dicta las relaciones entre la prensión y la razón (*vernehmen, Vernunft*), las relaciones entre el habla y la mano, la esencia de la escritura como escritura manuscrita (*Handschrift*) ajena a cualquier mecanización técnica y a cualquier máquina de escribir. La interpretación de la mano, como la oposición entre el *Dasein* humano y el animal, domina de manera temática o no temática el discurso más ininterrumpido de Heidegger, desde la repetición de la pregunta por el sentido del ser, la destrucción de la onto-teología, y ante todo la analítica existencial que redistribuye los límites entre *Dasein, Vorhandensein* y *Zuhandensein*. En cuanto se trata de la mano y del animal, aunque estos temas no se pueden circunscribir, da la impresión de que el discurso de Heidegger se entrega a una retórica tanto más perentoria y autoritaria cuanto más trata de disimular su confusión. Deja intactos, al abrigo de la obscuridad, los axiomas del humanismo metafísico más profundo, y no exagero cuando digo más profundo. Esto es especialmente evidente en *los Conceptos fundamentales de la metafísica*¹² cuando trata de las tesis directrices sobre las que volveremos luego: la piedra no tiene mundo (*weltlos*), el animal es pobre en mundo (*weltarm*), el hombre es creador de mundo (*weltbildend*). He intentado despejar las implicaciones de estas tesis, su dificultad aporética y no disimulada o su carácter interminablemente preparatorio. ¿Por qué Heidegger presenta tales proposiciones en forma de «tesis», cosa que no hace prácticamente nunca en ninguna otra parte, ateniéndose a razones esenciales? ¿Acaso estas «tesis» no afectan a su vez a todos los conceptos que se encuentran implicados, empezando por los de vida y mundo? Es evidente que estas dificultades tienen que ver con la del *Fragen* (el animal no es realmente capaz), con la de la técnica y finalmente además con la del espíritu: ¿qué pasa con la relación entre espíritu y humanidad, espíritu y vida, espíritu y animalidad?

El *cuarto hilo*, en fin, conduce, a través del pensamiento de la *epojé*, en sí misma y por su aplicación, a lo que llamaré, un poco provocativamente, la teleología oculta o el orden narrativo. Ya he insistido sobre los ejemplos de la *cho-*

⁸ «Lo no-pensado en un pensar no es un defecto inherente a lo pensado. Lo *no*-pensado sólo es en cada caso como lo *no-pensado*». *Qu'appelle-t-on penser?* (1954) trad. A. Becker y G. Granel, PUF, 1959, p. 118. (¿Qué significa pensar? trad. Harald Kahnemann. Buenos Aires: Nova, 1972, p. 77). Cf. sobre este punto «Désistance», en *Psyché...*, p. 615 y sig.

⁹ Sin duda antes de *Glas*, del que es uno de sus temas. Cf. pp. 35, 163 y pássim. Cf. también *La carte postale...* p. 502 y *Psyché...*, p. 411.

¹⁰ Seminario dado en París y conferencia pronunciada en el transcurso de un coloquio en la universidad de Loyola (Chicago), publicada después en inglés: *Geschlecht II: Heidegger's Hand*, en *Deconstruction and Philosophy*, ed. John Sallis, University of Chicago Press 1987. La versión francesa de esta conferencia apareció simultáneamente en *Psyché...*

¹¹ *Parménides*, Gesamtausgabe, Bd. 54, p. 118 y sig.

¹² *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, § 44 y sig

ra, de la prescripción de determinados pensamientos, como el de Spinoza a propósito del Principio de razón, etc. Pero una vez más, veremos que la discriminación de la *epojé* puede ordenarse en torno a la diferencia -llamémosla intra-espiritual-entre la determinación platónico-cristiana, metafísica u onto-teológica de lo espiritual (*geistig*) y un pensamiento distinto de lo espiritual tal y como aparece por ejemplo en el *Gespräch* con Trakl: se trata de lo *geistliche*, esta vez sus-traído, como *quería* Heidegger, a su significación cristiana o eclesial.

He aquí, más o menos, donde me encontraba cuando decidí hablar del espíritu. Y voy a hacerlo con una certeza negativa y con una hipótesis: la certeza de no comprender del todo lo que regula finalmente el habla espiritual de Heidegger, la hipótesis de que cuanta más claridad, tal vez la claridad ambigua de la llama, más nos acercaremos, en la encrucijada de estos cuatro hilos al nudo de ciertos impensados.

Ni que decir tiene que esos impensados corren el riesgo de ser los míos, exclusivamente los míos. Y lo que todavía sería más grave, tajantemente más grave, que no conduzcan a nada. «Cuanto más primigenio sea un pensar, dice Heidegger, tanto más rico será su no-pensado. Lo no-pensado es el don (Geschenk) más sublime que un pensar tiene que ofrecer.»¹³

Tres

Que yo sepa, Heidegger no se ha preguntado nunca: «¿Qué es el espíritu?». Al menos no lo ha hecho nunca en el modo, en la forma, con los desarrollos que otorga a preguntas tales como: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?». «¿Qué es el ser?». «¿Qué es la técnica?». «¿Qué significa pensar?», etc. Tampoco ha hecho del espíritu uno de esos grandes polos que la metafísica habría opuesto al ser, en una especie de limitación (*Beschränkung*) del ser, tal y como la recusa la *Introducción a la metafísica*: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber o ser y valor. Tampoco ha opuesto el espíritu a la naturaleza, aunque no fuera más que dialécticamente, siguiendo el más poderoso y el más permanente de los requerimientos metafísicos.

¿A qué llamamos espíritu? ¿Qué significa el espíritu? *Was heisst der Geist?* He aquí el título de un libro que Heidegger no llegó a escribir nunca. Cuando tratan sobre el espíritu, los enunciados heideggerianos presentan *rara vez* la forma de una definición de esencia. Rara vez, es decir, excepcionalmente, y vamos a interesarnos por esas excepciones, por lo demás muy diferentes, e incluso opuestas entre sí. Lo más frecuente es que Heidegger *inscriba* el nombre (*Geist*) o el adjetivo (*geistig, geistlich*): bien en un encadenamiento de conceptos o de filosofemas pertenecientes a una ontología deconstruible, y lo más a menudo en una secuencia que va de Descartes a Hegel, bien en proposiciones que una vez más me arriesgaré a llamar axiomáticas, axiológicas o axio-poéticas: entonces lo espiritual ya no pertenece al orden de las significaciones metafísicas u onto-teológicas. Más que un valor, el espíritu parece designar, más allá de una deconstrucción, la fuente misma de toda deconstrucción y la posibilidad de toda evaluación.

¿Qué significa por tanto espíritu, *Geist*?

En *Sein und Zeit*, se trata en principio de una palabra cuyo significado permanece sumido en una especie de obscuridad ontológica. Heidegger nos lo recuerda y nos pide que en este asunto mantengamos la máxima vigilancia. Esta palabra remite a una serie de significados que tienen un rasgo en común: oponerse a la cosa, a la determinación metafísica de la coseidad, y, sobre todo, a la cosificación del sujeto, de la subjetividad del sujeto en su suposición cartesiana. Se trata de la serie del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona. El espíritu no es la cosa, el espíritu no es el cuerpo. Por supuesto, esta determinación *subjetiva* del espíritu, debe entenderse como una delimitación (*Abgrenzung*), incluso como una liberación de la analítica existencial del *Dasein*. Éste tiene asignada la tarea de preparar un tratamiento filosófico de la pregunta «¿Qué es el hombre?». Hay que recordar que precede (*liegt vor*, subraya Heidegger) a toda biología, a toda antropología y a toda psicología. Podría decirse incluso a toda *pneumatología*, ese otro nombre que Hegel da a la *psicología racional*, que por lo demás critica también como «metafísica abstracta del entendimiento»¹⁴.

La analítica existencial debe, en particular, guardar distancias respecto a dos tentativas, dos tentaciones también, pues corremos el riesgo de ver una genealogía allí donde habría más bien un salto, una ruptura, una problematización radical en cualquier caso.

Por una parte, nos equivocáramos -esto sería *irreführend*- si consideráramos el *cogito* cartesiano como el ejemplo histórico paradigmático, el precedente ejemplar que abre el camino a la analítica existencial. Esta plantea la cuestión ontológica del *sum* que Descartes *habría* dejado totalmente fuera de duda o fuera de lugar (*völlig unerörtet*)¹⁵. Tendría que haberse determinado el ser del *sum* para definir a continuación el modo de ser de sus *cogitationes*. Partiendo, como habría hecho Descartes, de un *ego* y de un sujeto inmediatamente dados, se deja escapar la fenomenalidad del *Dasein*¹⁶. La acusación apunta también a la fenomenología del espíritu y, de forma silenciosa, a la fenomenología trascendental y el *cogito* husserliano. Mientras no se la someta a una aclaración ontológica, la idea de sujeto continúa participando de la

¹³ *Qu'appelle-t-on penser?* tr. p. 118 (trad. Cast. p. 77)

¹⁴ *Introducción a la Filosofía del espíritu*, en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, § 378, tr. M. de Gandillac, Gallimard, p. 349. En la misma introducción, Hegel define la esencia del espíritu como *libertad* y como capacidad, en su determinación formal, de soportar el *sufrimiento infinito*. Creo conveniente citar este párrafo para anticipar lo que se dirá más adelante del espíritu, de la libertad y del mal respecto a Heidegger: «Por esta razón la esencia del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo mismo. Según esta determinación formal, el espíritu puede hacer abstracción de todo aquello que es exterior y de su propia exterioridad, de su presencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *sufrimiento* infinito, es decir, conservarse afirmativo en esta negación y ser idéntico para sí mismo. Esta posibilidad es en sí misma la universalidad abstracta del espíritu, universalidad que es para sí misma». (§ 382, trad. p. 352.)

¹⁵ § 10, p. 46; (trad. cast. p. 57).

¹⁶ *Ibid.*

posición (Ansatz) de un *subjectum* o de un *hypokeimenon*, y por tanto de alguna substancia o substrato, incluso cuando, en un plano exclusivamente óntico, se opone a lo que podríamos llamar «*Seelensubstanz*», al substancialismo psíquico o a cualquier reificación de la conciencia (*Verdinglichung des Bewusstseins*)¹⁷. Pues para rechazar la cosificación o la substancialización, gesto corriente en la época de *Sein und Zeit*, hay que aclarar antes la procedencia ontológica de lo que se entiende por «cosa», realidad o coseidad (*Dinglichkeit*). A falta de haber aclarado la procedencia ontológica de la coseidad, *a fortiori* de la substancialidad, todo lo que entendemos «positivamente» (*positiv*) cuando se habla del ser no cosificado (*dem nichtverdinglichten Sein*) del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona, etc., seguirá siendo ontológicamente problemático. A esta serie, Heidegger ya había añadido el yo y la razón. Ni que decir tiene que el inconsciente pertenece al mismo conjunto. Pero eso fue antes, en el § 6 titulado «El problema de una deconstrucción (*Destruktion*) de la historia de la ontología»¹⁸.

Geist forma parte, por tanto, de la serie de las no-cosas, de aquello que se pretende en general oponer a la cosa. Es lo que no se deja de ninguna manera cosificar. Pero en tanto el ser de aquello que entendemos por cosa no esté ontológicamente aclarado -y no lo será ni por Descartes ni por Husserl, ni por cualquiera que haya recomendado no cosificar el sujeto, el alma, la conciencia, el espíritu, la persona-, estos conceptos seguirán siendo problemáticos o dogmáticos. Al menos lo siguen siendo desde el punto de vista de una analítica existencial del *Dasein*. Todas estas palabras, y por tanto la de espíritu, pueden naturalmente designar los dominios de fenomenalidad que una fenomenología podría explorar. Pero no pueden utilizarse así más que permaneciendo indiferentes a toda pregunta sobre el ser de cada uno de esos entes.

Estos términos y estos conceptos no tienen por tanto cabida en una analítica del *Dasein* que trate de determinar el ente que somos nosotros mismos. Heidegger anuncia entonces que va a evitarlos (*vermeiden*). Para decir lo que somos y quienes somos, parece indispensable *evitar* todos los conceptos de la serie *subjektiva* o *subjetal*: y en particular el de espíritu (p. 46).

Entonces ¿quiénes somos nosotros? Aquí, no lo olvidemos, estamos, en principio y únicamente, determinados desde la apertura a la *pregunta por el ser*. Incluso si el ser debe sernos dado por eso, en este punto no somos ni sabemos de «nosotros» más que eso, el poder, o más bien la posibilidad, de preguntar, la experiencia del cuestionamiento.

Hablámbamos hace un instante de la pregunta. Ahora bien, precisamente ese ente que somos nosotros, ese «nosotros» que, al principio de la analítica existencial, no debe tener otro nombre que el de *Da-sein*, sólo es elegido como ente ejemplar por la pregunta sobre el ser después de la *experiencia de la pregunta*, la posibilidad del *Fragen*, tal y como se inscribe en la red del *Gefragte*, el ser, del *Erfragte*, el sentido del ser, del *Befragte der Seinsfrage*, a saber, del ente que nosotros somos y que deviene así el ente ejemplar o privilegiado por una *lectura* -la palabra es de Heidegger- del sentido del ser. El punto de partida en la analítica existencial se legitima, en principio y únicamente, después de la posibilidad, la experiencia, la estructura y las modificaciones reguladas del *Fragen*. Tal es la ejemplaridad del ente que *nosotros* somos, del *nosotros-mismos* en esta situación discursiva del *Mitsein* en que podemos, a nosotros-mismo y a los demás, decir *nosotros*. Esta ejemplaridad puede convertirse en problemática. Pero esto no debe disimular una problemática todavía más inaparente y que tal vez ni siquiera es, precisamente, una *problematicidad*. No podría siquiera determinarse como pregunta o como problema, pues tiene su punto de partida en una reflexión sobre la pregunta (mejor dicho sobre el *Fragen*) y sus componentes estructurales. ¿Cómo, sin confirmarla *a priori* y circularmente, *cuestionar* esta inscripción en la estructura del *Fragen* cuyo *Dasein* habrá recibido, al mismo tiempo que su privilegio (*Vorrang*), su primera, mínima y más segura determinación? Incluso suponiendo que esta estructura esté convenientemente descrita por Heidegger (lo que no es seguro, pero de momento dejo este asunto de lado), toda inquietud respecto a la legitimidad o a la necesidad axiomática de un punto de partida semejante en una reflexión sobre el poder-preguntar, no dejaría intactos ni el principio, ni el orden, ni finalmente el interés de la analítica existencial: para usar tres palabras de *Sein und Zeit*. Lo que Heidegger mismo dice, se vuelve contra él: por provisional que sea el análisis, requiere que se asegure previamente el justo punto de partida¹⁹.

Si insisto sobre este punto de partida en la posibilidad del *Fragen*, no es únicamente por las razones que indiqué en un principio. Algunos años más tarde, cuando las referencias al espíritu no aparezcan ya en el discurso de la *Destruktion* ni en la analítica del *Dasein*, cuando las palabras *Geist* y *geistig* ya no sean evitadas, sino incluso *celebradas*, el espíritu mismo será definido por esta manifestación y por esta fuerza de la pregunta.

Y por tanto de la pregunta *en cuyo nombre* las mismas palabras son evitadas en *Sein und Zeit*. Cuando entonces dice que debe evitarlas, Heidegger subraya con razón que no lo hace por capricho, empecinamiento o afán de singularidad terminológica²⁰. Los términos de esta serie, el espíritu, pero también el alma o la *psyché*, la conciencia, el *ego*, la razón, el sujeto -y Heidegger añade incluso la vida y el hombre- cierran el paso a toda interrogación sobre el ser del *Dasein*. Están todos ligados, como también lo estará el inconsciente, a la posición cartesiana del *subjectum*. E incluso cuando inspiran la modernidad de elocuentes discursos sobre la no-cosificación o la no-reificación del sujeto, revelan, en particular los de vida o de hombre, un desinterés, una indiferencia, una notable «falta de necesidad» (*Bedürfnislosigkeit*) por la pregunta sobre el ser del ente que nosotros somos.

Cada vez que tropezamos con la palabra «espíritu» en este contexto y en esta serie, deberíamos por tanto, según Heidegger, reconocer en ella la misma indiferencia: no únicamente por la pregunta por el ser en general, sino también por la del ente que nosotros somos, o más exactamente por esta *Jemeinigkeit*, este ser-en cada caso-mío del *Dasein* que no remite en principio a un yo o a un *ego* y que había justificado una primera referencia prudente y finalmente negativa

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Particularmente p. 22.

¹⁹ § 9, p. 43; (trad. cast. p. 55).

²⁰ § 10, p. 46; (trad. cast. p. 58)

a Descartes. El ser-mío hace del *Dasein* algo distinto a un caso o a un ejemplo del género del ser en cuanto *Vorhandene*. ¿Qué es lo que caracteriza, en efecto, la *Vorhandensein*? Pues bien, precisamente, el hecho de ser indiferente a su propio ser, a lo que ella es propiamente. Esta indiferencia la distingue del *Dasein* que, por lo que a él respecta, tiene al cuidado su ser. En realidad, al ente como *Vorhandene*, su ser no le es tampoco indiferente (*gleichgültig*). No puede decirse, sin caer en el antropomorfismo, que la piedra es indiferente a su ser. No es ni indiferente ni no indiferente (*weder gleichgültig noch ungleichgültig*). Heidegger no se pregunta en este punto (§ 9), de acuerdo con estas categorías, qué pasa con el animal. Sin duda, de haberlo hecho, se habría encontrado con algunas dificultades. Ya volveremos sobre esto. En cambio, tiene sentido decir del *Dasein* que puede ser indiferente a la pregunta por su ser, precisamente porque no lo es, porque *puede*, también, *no* serlo. Su indiferencia no es aquí más que una modalidad de su no-indiferencia. Para él, cuyo ser-mío no puede introducirse en el discurso más que apelando a los pronombres personales (*yo* soy, *tú* eres), la indiferencia (*Indifferenz*, esta vez y no *Gleichgültigkeit*) es todavía una manera de relacionarse, de interesarse en su propio ser, de no serle indiferente. Esta última indiferencia (*Indifferenz*) a su propio ser no tiene nada que ver con la de la piedra o la mesa. Es una indiferencia que caracteriza a la cotidianidad del *Dasein*, lo que reconduce todo al término medio, a ese *Durchschnittlichkeit* que Heidegger se niega a querer denunciar como un fenómeno negativo. La indiferencia en este caso «no es nada» más que un «carácter fenoménico positivo».

He aquí, pues, *tres tipos de indiferencia*. Tenemos, *primeramente*, la indiferencia absoluta del ente *vorhandene*: la piedra está incluso fuera de la indiferencia entre la indiferencia y su contrario. A *continuación* la indiferencia (*Indifferenz*) como fenómeno del *Dasein*. Y *en tercer lugar*, esta indiferencia que, en la historia de la metafísica, por ejemplo desde Descartes, manifiesta esa notable *Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein ... zu fragen*, esa falta de necesidad de preguntar por el ser. Y en principio sobre su propio ser, sobre el ser del ente que nosotros somos. Esta última indiferencia paraliza tanto ante el pensamiento de la coseidad de la cosa (*res, substantia*), como ante el pensamiento del sujeto (*hypokeimenon*). Por medio de esta indiferencia nos ponemos en contacto con conceptos como los de espíritu, alma, conciencia, persona. Aunque estas dos últimas manifestaciones de indiferencia tienen una analogía entre ellas, incluso una condición de posibilidad común. Y es que conducen necesariamente a limitar la pregunta por el ser, a interpretar el «quién» del *Dasein* como algo que perdura en una identidad substancial del tipo de *Vorhandensein* o de sujeto como *Vorhandensein*. Desde ese momento, por más que protestemos contra la substancialidad del alma, la cosificación de la conciencia o la objetividad de la persona, se continúa determinando ontológicamente el «quién» como sujeto subsistente en la forma de la *Vorhandenheit*. El «espíritu» que se le reconoce entonces está él mismo afectado por esta subjetividad substancial y esta *Vorhandenheit*. Ahora bien, ¿dónde está la raíz de esta interpretación que hace del «quién» una subsistencia perdurable? En una concepción vulgar del tiempo. El concepto de espíritu debe por tanto ser *evitado* en tanto se funde él mismo en una interpretación semejante del tiempo. Heidegger lo somete a la *Destruktion* en el curso de esta delimitación (*Umgrenzung*) de la analítica del ser ahí. Decir que la esencia de éste es «existencia», en el sentido que le da entonces Heidegger, es como decir que «la “*sustancia*” del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y de cuerpo, sino la *existencia*»²¹.

Subrayemos, de paso, que este concepto de la indiferencia no ofrece ningún medio de situar al animal. Éste, Heidegger lo reconoce en otra parte, no es un *Vorhandene*. No participa, por tanto, de la indiferencia absoluta de la piedra, pero tampoco participa del «nosotros» que pregunta, punto de partida de la analítica del *Dasein*. El animal no es *Dasein*. ¿Es indiferente o no indiferente? y ¿en qué sentido?

Descartes, por tanto, no ha desplazado a la ontología medieval. Esta, planteando la distinción entre *ens creatum* y *ens infinitum* o *increatedum*, habrá dejado sin interrogar al ser de ese *ens*. Lo que pasa por el renacimiento o la modernidad del pensamiento filosófico no es más que el «trasplante de un prejuicio fatal» que ha retrasado una analítica ontológica y temática del *Gemüt*²². En el horizonte, si no en el programa de toda esta deconstrucción (*Destruktion*) del espíritu, una tarea parece asignada, cuyo destino o ulterior devenir en la obra de Heidegger habrá que seguir: se trata de la «analítica ontológica y temática del *Gemüt*». ¿Hay algún equivalente francés para esta última palabra? ¿Una palabra que la traduzca literalmente? No se me ocurre ninguna. Si un día *Sein und Zeit* tenía que ser traducido, no sé qué término hubiera sido el menos inadecuado. Boehm y de Waelhens, con buen sentido, han llegado a la conclusión de que habría que evitar todas las palabras francesas que pudieran tentar, pero también confundir, al traductor: espíritu, alma, corazón. Han ideado entonces una extraña estratagema, un recurso extraño: recurrir a la palabra latina y cartesiana, *mens*, lo que no solamente no *traduce*, sino que reintroduce en el programa aquello mismo que había que evitar. Pero al menos el artificial rodeo por *mens* reconoce una dificultad y escapa a la peor confusión. ¿Y cuál sería la peor confusión? Pues bien, precisamente la traducción de *Gemüt* por «espíritu», en un momento en que Heidegger prescribe, precisamente en este contexto, evitar (*vermeiden*) esta palabra. Y sin embargo es sobre esta palabra sobre la que se precipita, para confundir más las cosas, la traducción Martineau-Vezin.

La misma de-limitación apunta también a las «ciencias del espíritu», a la historia como ciencia del espíritu (*Geisteswissenschaftliche Psychologie*), y todo el aparato conceptual que se organiza en torno de la *psyché* y de la vida en Dilthey, Bergson, en los personalismos o en las antropologías filosóficas. Heidegger tiene en cuenta las diferencias. Pero incluye en el mismo conjunto a todos aquellos que hacen referencia a la vida y a la estructura intencional. Ya se trate de Husserl o de Scheler, nos encontramos con la misma incapacidad para interrogar el ser de la persona. Análogos desarrollos se encuentran en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (§ 15). En resumidas cuentas, en este punto, el concepto de espíritu, *este* concepto del espíritu debe ser deconstruido. Lo que le falta, aparte de toda pregunta

²¹ § 25, p. 117; (trad. cast. p. 133).

²² § 6, p. 25; (trad. cast. p. 35).

ontológica sobre aquello que une al hombre (alma, conciencia, espíritu y cuerpo), es evidentemente una analítica del *Gemüt*.

cuatro

¿Deberemos cerrar, llegados a este punto, *Sein und Zeit*? ¿Los numerosos desarrollos consagrados a la herencia del injerto cartesiano no añaden nada a estas premisas? ¿Es esta la última palabra del libro sobre el tema del espíritu?

Sí y no.

Sí, en la medida en que las premisas y la deconstrucción no volverán a ser puestas en tela de juicio *jamás*. Ni en *Sein und Zeit* ni más tarde.

No, porque la estrategia retórica se desplaza cuando damos un paso en la dirección de esta analítica del *Gemüt*. A partir de *Sein und Zeit*, Heidegger vuelve a tomar en consideración el valor y la palabra «espíritu», sencillamente *entre comillas*. De esta forma la asume sin asumirla, la evita sin evitarla. Este no evitamiento, por cierto, supone ahora y mantendrá en lo sucesivo la delimitación anterior. No la contradice, por el contrario, confirma y reconduce la necesidad de evitar (*vermeiden*), y lo hará siempre. Pero, sin embargo, con la palabra, aunque esté encerrada entre comillas, algo del espíritu, y sin duda algo que apunta hacia el *Gemüt*, se deja sustraer a la metafísica cartesiano-hegeliana de la subjetividad. Algo que la palabra «espíritu» nombra todavía entre comillas se escapa de este modo. El espíritu vuelve de nuevo. La palabra «espíritu» vuelve a ser, de nuevo, aceptable. La catarsis de las comillas la libera de sus connotaciones vulgares, *uneigentlich*, en una palabra, latino-cartesianas. Comienza entonces, al otro extremo del mismo libro, el lento trabajo de reapropiación que se confundirá, y esto es algo que me gustaría demostrar, con una re-germanización.

Se trata esta vez del espacio y del tiempo.

En cuanto al espacio, en principio, Heidegger comienza, *únicamente en un primer tiempo*, por evitar pura y simplemente el concepto tradicional de espíritu. El *Dasein* no es una interioridad *espiritual* de la que habría que derivar la secundariedad de un devenir-espacial. Tiene su peculiar ser-en-el-espacio (ein eigenes «*im-Raum-sein*»). Pero este no es posible más que sobre la base de su ser-en-el mundo en general. No se puede decir que el ser-en-el mundo (*das In-Sein in einer Welt*) es una peculiaridad del espíritu (*eine geistige Eigenschaft*). No se puede decir que la espacialidad del hombre sea inherente únicamente a su cuerpo. Si se dijera, volveríamos a tropezarnos con el oscuro problema de un «ser ante los ojos juntas», en la forma de *Vorhandensein*, de una cosa corpórea (*Körperding*) y de una cosa espiritual (*Geistding*). La obscuridad de la cosa seguirá siendo total. Compartiríamos la ingenua opinión (*naïve Meinung*) según la cual el hombre sería ante todo una cosa espiritual puesta luego *a destiempo* (*nachträglich*), transferida, deportada (*versetzt*) en un espacio²³.

En cambio, en un *segundo tiempo*, la misma lógica impone esta vez el recurso a las comillas. La palabra «espíritu» regresa, ya no es rechazada, evitada, sino utilizada en su sentido deconstruido para designar algo distinto que se le parece y de lo que ella es como su fantasma metafísico, el espíritu de otro espíritu. Entre las comillas, a través de su rejilla, vemos anunciarse un doble del espíritu. Más exactamente, el espíritu visible en su letra, apenas legible, aparece como la silueta espectral, pero legible ya, de otro. La espectralidad sería tanto un accidente del espíritu como del *Geist*, de la cosa y de la palabra. A través de la palabra de la metafísica cartesiana o del injerto subjetivo, atravesándolo como un índice que señalara más allá de sí mismo, Heidegger va a nombrar entre comillas, es decir va a *escribir* -negativamente, indirectamente, silenciosamente- algo que no es, evidentemente, lo mismo que el discurso antiguo llamaba el «espíritu», pero que, *en cualquier caso, tampoco* es lo que él habría considerado como *lo contrario del espíritu*: la cosa espacial, el exterior, el cuerpo, lo inanimado, etc. Se trata entonces de señalar que la espacialidad no *sobreviene* a un *Dasein* espiritual que por medio del cuerpo caería luego en el espacio. Al contrario, es porque el *Dasein* no es una cosa *vorhandene* por lo que es espacial, pero espacial de forma distinta a como son las cosas físicas y extensibles. Por tanto, *porque* es «espiritual» (esta vez entre comillas, por supuesto) es espacial y su espacialidad sigue siendo original. Y es en razón de esta «espiritualidad» por lo que el *Dasein* es un ser de espacio y, Heidegger lo subraya, *únicamente en razón* de una tal «espiritualidad». Debemos prestar atención, ante todo, a estos signos mudos, las comillas y el subrayado:

La espacialidad del *Dasein* tampoco debe interpretarse como una imperfección que afecte a la existencia a causa del fatal «encadenamiento del espíritu a un cuerpo». Antes bien, por ser «espiritual» («*geistig*»), *y sólo por ello* (*und nur deshalb*), puede ser el *Dasein* espacial de un modo que resulta esencialmente imposible para un simple cuerpo extenso²⁴.

Más adelante en el libro, las comillas garantizan la misma vigilancia en torno a la palabra «espíritu» cuando se trata, no ya del espacio esta vez, sino del tiempo. Sin embargo, a pesar de la analogía del movimiento lógico o retórico, la postura no es simétrica. El desarrollo pertenece ahora a una verdadera temática del espíritu, más exactamente de la interpretación hegeliana de las relaciones entre espíritu y tiempo (§ 82). Si, como dice Hegel, «la historia, que es esencialmente historia del espíritu, transcurre “en el tiempo”», si por tanto «el desarrollo de la historia cae (*fällt*) en el tiempo», ¿cómo puede el espíritu caer en el tiempo, en ese sensible puro, ese «sensible no-sensible» (*das unsinnliche Sinnliche*)? Para que tal caída sea posible, la esencia del tiempo y la esencia del espíritu deben haber sido interpretadas de una cierta manera por Hegel. Esta doble interpretación, Heidegger dice que no quiere criticarla (*kritisieren*), ni tratarla como si sencillamente no fuera de su gusto. La argumentación se hace entonces tortuosa y merecería un minucioso análisis. ¿Qué es lo que hay que demostrar? que la idea de una caída del espíritu en el tiempo supone un concepto vulgar del tiempo. Y es «contra» (*gegen*) este concepto hegeliano del tiempo, contra este concepto vulgar, *en el fondo*, contra el que se alza la temporalidad auténtica, propia, no vulgar, la temporalidad que forma el horizonte transcendental de la pre-

²³ § 12, p. 56; (trad. cast. p. 69).

²⁴ 2§ 70, p. 368; (trad. cast. p. 398)

gunta por el ser en *Sein und Zeit*. Porque el concepto hegeliano del tiempo representa o presenta (*darstellt*) dice Heidegger, «la más radical y harto poco estudiada traducción en conceptos de la comprensión vulgar del tiempo»²⁵.

Si el espíritu «cae» en un tiempo para sí determinado en la negación de la negación, debe también definirse, para sí, como la negación de la negación. Su esencia es el concepto, es decir, la forma misma del pensar que se piensa a sí mismo, el concebir-se (*das sich Begreifen*) como un aprehender el no-yo (als Erfassen *des Nicht-Ich*), dicho de otro modo, un aprehender esta diferencia. Hay por tanto en el concepto puro, esencia del espíritu, una diferencia de la diferencia (*ein Unterscheiden des Unterschieds*). Esto da precisamente a la esencia del espíritu la determinación apofántico-formal requerida como negación de la negación. Y constituye la exégesis lógicamente formalizada del *cogito* cartesiano, es decir, de la consciencia como *cogito me cogitare rem*, un aprehenderse como un aprehender el no-yo. La determinación hegeliana del espíritu sigue estando regida, prescrita, reglamentada por la época del *cogito* cartesiano; y requiere la misma deconstrucción. ¿Acaso Hegel no saludó en Descartes al Cristóbal Colón de la modernidad filosófica?

Si hay una identidad de la estructura formal del espíritu y el tiempo como negación de la negación, queda por explicar que uno parezca «caer» en el otro. En su abstracción formal, espíritu y tiempo se encuentran fuera, exteriorizados, enajenados (*entäußert*), de ahí su afinidad (*Verwandtschaft*). Pero Hegel concibe siempre el tiempo vulgarmente, como «tiempo mundano absolutamente nivelado», su procedencia sigue estando encubierta. Interpreta todavía el tiempo como un *Vorhandenes*, como algo ante los ojos al espíritu, entendido éste en el sentido de la subjetividad. El tiempo, el ser ahí del concepto, y por tanto el ser ahí de la esencia del espíritu, estaría *ante los ojos* al espíritu, fuera de este y como haciéndole frente (*steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber*). Hay que ser tributario de esta interpretación vulgar para poder decir del espíritu que «cae en el tiempo», *en* un tiempo que está *ante* él, como si él le fuera exterior, le hiciera frente (*gegenüber*), presente a la manera de un ob-jeto. ¿Qué significan esta caída y esta efectuación (*Verwirklichung*) del espíritu en un tiempo que le es extraño o exterior, a la vez que ejerce sobre él sus potencialidades? Hegel no lo esclarece; tampoco examina la cuestión de si la constitución esencial del espíritu como un negar la negación, es posible en general de otra manera que sobre la base de la temporalidad original y no vulgar.

Ahora bien, es precisamente cuando trata de hacer explícita esta temporalidad original cuando Heidegger emplea por fin la palabra «espíritu» por su cuenta, en dos ocasiones, pero *en las dos ocasiones entre comillas*. Decíamos hace un instante que estas comillas, aunque análogas, no eran estrictamente simétricas de las que ceñían la palabra «*geistig*» en la analítica de la espacialidad del *Dasein*. Esto se debe al privilegio evidente del tiempo. Según el proyecto declarado de *Sein und Zeit*, sabemos que el tiempo forma el horizonte transcendental de la analítica existencial, de la pregunta por el sentido del ser y de toda cuestión que se plantee en este contexto.

Dos frases por tanto y dos veces «*Der "Geist"*» entre comillas. Veamos la primera frase al final del mismo § 82:

El «espíritu» no cae en el tiempo, sino que *existe (existiert, subrayado) como temporación (Zeitigung, subrayado)* original de la temporalidad. Ésta temporación el tiempo mundano, en cuyo horizonte puede «aparecer» la «historia» [también entre comillas, subrayo yo J.D.] como un gestarse intratemporal.

Ahora, siempre jugando con las comillas, Heidegger va a desplazar la caída. El *Fallen* ya no será más el *Fallen* del espíritu en el tiempo, sino el declinar, el descender o la degradación de una temporación original en una temporalidad nivelada, no auténtica, impropia, tal y como aparece representada por la interpretación vulgar del cartesianismo-hegeliano: como un *Vorhandenes*. Hay, por supuesto, entre comillas, un «espíritu», pero que no cae en el tiempo. Hay, por supuesto, una «caída», entre comillas, pero que hace caer de un tiempo a otro, no me atrevo a decir de tiempo en tiempo o de vez en cuando. No hay caída *del espíritu en el tiempo*. Sino del tiempo en el tiempo, de un tiempo en otro tiempo. Y si el «espíritu», entre comillas, deviene la temporación misma, deberíamos entonces hablar de la caída de un espíritu en otro. En la frase que voy a leer, el «*Fallen*» entre comillas (cita de Hegel) remite al *Verfallen* tal y como aparece escrito, sin comillas, en la analítica del *Dasein*:

El «*espíritu*» (*Der "Geist"*) no cae *en* el tiempo, sino que la existencia fáctica (*die faktische Existenz*) «cae» («*fällt*»), en la «caída» (als *verfallende*), *desde* (o fuera de, *aus*: subrayado) la temporalidad original y propia (auténtica: *ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit*). Pero este «caer» tiene él mismo su posibilidad existencial en un modo de la temporación de la temporalidad inherente a ésta.²⁶

En una palabra, en dos palabras, en una o dos palabras, el espíritu no cae en el tiempo, como decía Hegel. En un sentido distinto y con las comillas de rigor, el espíritu es esencialmente temporación. Si hay caída, como piensa también Heidegger, es por razones esenciales; las razones que forman en *Sein und Zeit* el horizonte mismo de la pregunta por el ser: la caída de un tiempo en otro tiempo. Esto no representa el mal, ni un accidente; tampoco un mal accidental. Pero empezamos a percibir ya, detrás o entre las comillas, ese espíritu que no es otro que el tiempo. Coincide en definitiva con el tiempo, con el movimiento de la temporación, se deja afectar en sí mismo y no accidentalmente, como desde el exterior, por algo así como la caída o la *Verfallen*. Más adelante, cuando Heidegger insista sobre la esencia espiritual del mal, tendremos que recordar esto. Pero entonces se tratará de la *Geistlichkeit* y no de la *Geistigkeit*. Esta espiritualidad determinará un valor semántico de la palabra *geistlich* que Heidegger querrá incluso descristianizar, a pesar de pertenecer normalmente al código eclesial. Un inmenso camino queda por recorrer.

Estamos todavía en 1926-1927. La palabra «espíritu», a pesar de su discreta turbulencia, a pesar de ese desdoblamiento que parece ya afectarla como un espectro obsesivo, Heidegger no la toma a su cargo; como mucho le da asilo. Una hospitalidad ofrecida no sin reservas. Incluso cuando se la acoge, la palabra se encuentra en el umbral de la puerta, retenida en la frontera, flanqueada por signos discriminatorios, mantenida a distancia por el procedimiento de las comillas. Mediante todos estos artificios de la escritura, es la misma palabra, evidentemente, pero también otra. Para describir esta situación recurramos un instante, por comodidad y provisionalmente, a la distinción propuesta por la *speech act*

²⁵ 3 § 82, p. 428; (trad. cast. p. 461)

²⁶ 1 § 82, p. 436; (trad. cast. p. 469).

theory entre *uso* y *mención*. Esto no le habría gustado a Heidegger, pero tal vez haya que poner a prueba los límites de semejante distinción.

Heidegger comenzó *utilizando* la palabra «espíritu». Más exactamente, en principio la *utilizó negativamente*, la mencionó como una palabra de la que no había que servirse. *Mencionó* su *uso* posible como algo que había que excluir. Después, en un segundo tiempo, se sirvió de ella para sus fines, pero entrecomillándola, como si estuviera citando el discurso de otro, como si citara o tomara prestada una palabra de la que él soliera hacer un uso distinto. Pero lo que cuenta más es la frase en la que se opera este entrelazamiento sutil, en verdad inextricable, entre «uso» y «mención». La frase transforma y desplaza el concepto. Desde sus comillas, como desde el contexto discursivo que las determina, apela a otra palabra, a otra apelación, a menos que no altere la misma palabra, la misma apelación, y no se parezca a la otra como si fuera la misma.

cinco

Es la ley de las comillas. De dos en dos montan guardia: en la frontera o delante de la puerta, agentes de aduana en cualquier caso, y ya se sabe que estos lugares son siempre dramáticos. El dispositivo se presta a la teatralización, a la alucinación también de una escena y de su tramoya: dos pares de pinzas mantienen en suspensión una especie de colgadura, un velo o un telón. No está cerrado, sino ligeramente entreabierto. Partimos del tiempo de esta suspensión, seis años, del suspense del espectador y de la tensión congénita a un género. Luego, de golpe -de un solo golpe y no de tres- la retirada de las comillas marca la subida del telón. Sorpresa desde la obertura: asistimos a la entrada en escena del espíritu en persona, a menos que no delegue, una vez más, en su espectro, es decir en su *Geist*.

En efecto, seis años después, 1933, aparece el *Discurso del Rectorado*: la subida del telón, el espectáculo también de la solemnidad académica, la brillantez de la puesta en escena para festejar la desaparición de las comillas. El espíritu entre bastidores esperaba su hora. Por fin aparece. Se presenta. El espíritu *en persona*, el espíritu en su espíritu y con todas las letras, el *Geist* se afirma sin comillas. Se afirma a través de la autoafirmación de la universidad alemana. La afirmación del espíritu se inflama. Y si digo que *se inflama* no es únicamente para evocar el énfasis del *Discurso del Rectorado* cuando celebra el espíritu, tampoco en razón de lo que una referencia a la llama pudiera aclarar del terrible momento que está a punto de invocar sus espectros en medio de este teatro, sino porque veinte años más tarde, exactamente veinte años, Heidegger dirá del *Geist*, sin el cual es imposible pensar el Mal, que no es *en principio* ni *pneuma* ni *spiritus*, de lo que no tenemos más remedio que sacar la siguiente conclusión: el *Geist* está tan ausente de la Grecia de los filósofos como de los Evangelios, por no hablar de la sordera romana: el *Geist* es llama. Y esto sólo puede decirse, y por lo tanto pensarse, en alemán.

¿Cómo explicar esta inflamación, y esta inflación repentina del *Geist*? *Sein und Zeit* era la prudencia retorcida, la severa economía de una escritura que mantenía la declaración en la disciplina de unas marcas muy controladas. ¿Cómo Heidegger cae ahora en el fervor elocuente, en la proclamación a veces un poco edificante que dedica a la autoafirmación de la universidad alemana? ¿Dónde está el salto de la una a la otra? ¿Qué es lo que, no obstante, se confirma y se continúa de una a otra?

Cada palabra del título, *die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, está atravesada, transida, iluminada, determinada (*bestimmt*), quiero decir a la vez definida y destinada, convocada por el espíritu. La autoafirmación, ante todo, sería imposible, no se entendería, no sería lo que es si no fuera del orden del espíritu, el orden mismo del espíritu. La palabra francesa «orden» designaría a la vez el valor de mandato, de ductor o conducción, la *Führung*, y el valor de misión: el acatamiento a la orden recibida. La autoafirmación *quiere* decir (y este querer hay que subrayarlo) la afirmación del espíritu a través de la *Führung*. Esta es una conducción espiritual, por descontado, pero el *Führer*, el guía -en este caso el Rector- declara su impotencia para conducir, en tanto no sea él mismo conducido por la inflexibilidad de una orden, por el rigor e incluso la rigidez *directriz* de una misión (*Auftrag*). Esta misión es ahora también una misión espiritual. Por consiguiente, conducida de guía en guía, la autoafirmación de la universidad alemana sólo será posible a través de aquellos que conducen porque ellos mismos son conducidos, dirigentes dirigidos por la afirmación de esta misión espiritual. Más adelante, descubriremos un vínculo entre esta *afirmación* y determinado pensamiento del consentimiento, del compromiso en forma de respuesta, de conformidad responsable, de acuerdo o de confianza (*Zusage*), una especie de reciprocidad de la palabra empeñada. Anterior a cualquier pregunta y para hacer posible la pregunta misma.

El carácter *alemán* de esta universidad no es un predicado secundario o contingente, como tampoco puede disociarse de esta afirmación del espíritu. Desde la más alta instancia de una institución erigida, desde esa «escuela superior» (*hohe Schule*) dirigida desde las alturas a los más altos fines, el espíritu no puede dejar de afirmarse a sí mismo. Y esto, como vamos a tener ocasión de oír, en el movimiento de una autentificación o de una identificación que *pretenden ser exclusivamente alemanas*.

Desde las primeras palabras del *Discurso*, Heidegger subraya él mismo el adjetivo «espiritual» (*geistig*). Pone así el primer acento sobre una palabra, que yo subrayaré a mi vez siguiendo la traducción de Gérard Granel: no sólo porque es la primera palabra acentuada por Heidegger, sino porque este adjetivo, *geistig*, es la palabra que, veinte años más tarde, será opuesta a *geistlich*. Esta última ya no tendrá nada ni de platónico-metafísica, ni de cristiano-metafísica, mientras que *geistig*, dirá entonces Heidegger, por su cuenta y no en el contexto de algún comentario sobre Trakl, continúa presa en las oposiciones metafísico-platónico-cristianas de uno y otro lado, de lo bajo y de lo alto, de lo sensible y de lo inteligible. Y sin embargo, en el *Discurso del Rectorado*, la *Geistigkeit* a la que hace referencia Heidegger se opone ya a «la interpretación teológico-cristiana del mundo que ha venido después» (*Die nachkommende christlich-theologische*

Weltdeutung)²⁷. Pero no se trata todavía de *Geistlichkeit*. ¿Es una simple incoherencia terminológica, un ajuste verbal que requiere cierto tiempo? En cierto modo, sin duda, pero no creo que las cosas sean tan sencillas.

Veamos, pues, el primer párrafo del *Discurso del Rectorado*, la retirada de las comillas que se produce, el levantamiento del telón que da paso al primer acto, la celebración inaugural del espíritu: cortejo, procesión académica, con el espíritu a la cabeza, y en lo más alto, pues él es el que guía a aquellos que están destinados a guiar. Precede, previene e indica la dirección a seguir -al *spiritus rector*- (cuyas directrices hoy se conocen mejor) y a aquellos que le siguen:

La aceptación del rectorado es el compromiso de dirigir *espiritualmente* esta escuela superior (*die Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule*). La comunidad de los que siguen, profesores y alumnos, sólo se despierta y fortalece arraigando auténticamente y en común en la esencia de la Universidad alemana. Pero esta esencia sólo alcanza claridad, el rango y el poder que le son propios, si ante todo y en todo momento los guías [Führer: prefiero «guía» a «guiador», palabra bastante rara, tal vez un neologismo, que corre el riesgo de hacer olvidar que *Führer* es una palabra muy común en Alemania] son ellos mismos guiados -guiados por lo inexorable de esa misión espiritual (*jenes geistigen Auftrags*) que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su historia²⁸

Esta última frase habla, por tanto, de la impronta (*Gepräge*) grabada en el destino del pueblo alemán. Motivo tipológico, y hasta onto-tipológico, diría Lacoue-Labarthe. Su recurrencia en el *Discurso del Rectorado* debe ser cuestionada retrospectivamente a la luz de la carta a Jünger (*Zur Seinsfrage*) y de todo aquello que se relacione con la actualización moderna de la subjetividad. No puedo enzarzarme ahora en este problema, pero sí observar que la figura de la impronta aparece aquí asociada, puntual y esencialmente, a la de la fuerza. Heidegger dice a menudo *Prägekraft*²⁹ o *prägende Kraft*³⁰. Por tanto, la fuerza aparecerá tan puntualmente, tan esencialmente asociada al espíritu, como éste aparece en lo sucesivo ensalzando sin comillas.

En medio del *Discurso*, por primera vez, que yo sepa, (sólo volverá a hacerlo - dos veces más, en los textos sobre Schelling y sobre Trakl), Heidegger propone una definición del espíritu. Convenientemente expuesta en los términos de una definición: S es P. Y sin ningún género de dudas, Heidegger asume la responsabilidad de la definición. No está mencionando el discurso del otro. Tampoco habla del espíritu según Descartes, Hegel o más tarde Schelling o Hölderlin, ligando esta determinación predicativa a una serie de razones de las que no necesito subrayar su importancia. Citaré *cuatro* para preparar la lectura de esta definición.

1. Tenemos, en principio, el *cuestionamiento*, el *Fragen* que manifiesta aquí -y *se* manifiesta *a sí mismo*- la voluntad, voluntad de saber y voluntad de esencia. Antes incluso que la definición del espíritu, que la reafirma, esta voluntad ya había sido afirmada previamente en el *Discurso*:

La voluntad de la esencia de la Universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán (*Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes*), pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán deben, en esta voluntad de esencia, llegar *al mismo tiempo* al poder (*Macht*) (p. 7)

2. A continuación, tenemos el *mundo*, tema central de *Sein und Zeit*. Como una instancia del *Fragen*, *marca* la continuidad profunda que hay entre *Sein und Zeit* y el *Discurso*.

3. Tenemos también, siempre ligado a la fuerza, el tema de *tierra-y-raza*: «*erd- und bluthaften Kräfte als Macht*» .

4. Tenemos por fin, y sobre todo, todavía en continuidad esencial e interior con *Sein und Zeit*, la *Entschlossenheit*: la *resolución*, la determinación, la decisión que da su posibilidad de apertura a la *Eigentlichkeit*, la propiedad auténtica del *Dasein*.

Veamos ahora este párrafo capital, con estas *cuatro determinaciones del espíritu*:

Si queremos la esencia de la ciencia, en el sentido de *ese firme mantenerse, cuestionando (fragenden) y al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente*, entonces esta voluntad esencial instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo *espiritual* (*seine wahrhaft geistige Welt*: *geistige* está subrayado). Pues «espíritu» [entre comillas, pero esta vez para recordar, en una definición todavía negativa, al espíritu del que hablan los otros], no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete [*Spiel des Witzes*: esta distinción entre el espíritu y el juego de palabras, entre *Geist* y *Witz*, recuerda al Kant de la *Antropología*, cuando observa que un rasgo del espíritu francés se manifestaba en que el idioma francés sólo cuenta con una palabra, la palabra «esprit» para designar *Witz* y *Geist*], ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal [probable alusión a Hegel], sino que espíritu es el decidirse por la esencia del ser (*ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins*), con una resolución originariamente templada y consciente. Y el *mundo espiritual* (*geistige Welt*, subrayado) de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita (*Macht der innersten Erregung*) y más ampliamente conmueve su existencia (*Dasein*). Sólo un mundo espiritual (*Eine geistige Welt allein*) garantiza al pueblo la grandeza; pues obliga a que la permanente decisión entre la voluntad de grandeza y el dejarse llevar a la decadencia (*des Verfalls*), sea la ley que rige la marcha que nuestro pueblo ha emprendido hacia su historia futura.³¹

El ensalzamiento corresponde propiamente, literalmente, a una *exaltación* de lo espiritual. Es una elevación. No se trata únicamente del tono kerygmático, de la proclamación o de la declamación; sino de una exaltación en la que se declara y se erige lo más alto. Como ha sucedido siempre, lo profundo y lo altivo se alían en lo más alto: lo más alto de

²⁷ *L'auto-affirmation de l'université allemande*, traducción de Gérard Granel, T. E. R. bilingüe, 1982, p. 10; (*La autoafirmación de la Universidad alemana*, trad. de Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1989, p. 11).

²⁸ P. 5; (trad. cast. p. 7)

²⁹ p. 5

³⁰ p. 20

³¹ Pp. 13-14; (trad. cast. pp. 12-13)

aquello que guía a los guías espirituales de *die hohe Schule* y la profundidad de las fuerzas de tierra y de raza. Pues es precisamente en ellas en lo que consiste el mundo espiritual. Y si hay algo claro en esta exaltación, es que el espíritu ya no tiene el sentido de la subjetividad metafísica. Ninguna contradicción, desde este punto de vista, con *Sein und Zeit*. El espíritu no pertenece a la subjetividad, *al menos* en su forma física o egológica, pues no es seguro que el tosco voluntarismo de ese *Discurso* no siga preso en la susodicha época de la subjetividad.

Otra cosa parece también clara: en un sentido que *se pretende* evidentemente no hegeliano, la historicidad está inmediata y esencialmente determinada como espiritualidad. Y lo que es válido para la historia es válido para el mundo. Heidegger asocia en varias ocasiones, mediante un guión, los adjetivos *geistig* y *geschichtlich*: *geistig-geschichtlich* es el *Dasein*³² *geschichtlich-geistig* el mundo³³. Esta asociación será constante, dos años más tarde, en la *Introducción a la metafísica*. Pero volviendo al *Discurso*, y para continuar siguiendo el rastro de la pregunta y de su privilegio, insistiré sobre este punto: la unión, el guión entre espíritu e historia juega un papel muy significativo en un pasaje que hace del *Fragen* la asignación misma del espíritu. La pregunta es pregunta *del espíritu* o no es:

Este concepto originario de ciencia obliga no sólo a la «objetividad» («*Sachlichkeit*»), sino, ante todo, a que sea esencial y sencillo el cuestionar (*des Fragens*) en medio del mundo histórico-espiritual del pueblo (*inmitten der geschichtlich-geistigen Welt des Volkes*). Más aún, sólo desde ahí es posible fundar auténticamente la objetividad, esto es, delimitar cuál es su tipo y cuáles sus límites (*ibid.*).

La autoafirmación de la Universidad alemana: cada palabra del título, decíamos, está transida por el ensalzamiento y la exaltación de ese espíritu. Acabamos de ver cómo la fuerza de su impronta marca la autoafirmación, sellando *al mismo tiempo* el ser-alemán del pueblo y de su mundo, es decir su Universidad como voluntad de saber y voluntad de esencia. Queda todavía por confirmar que la misma impronta espiritual se inscriba en la organización académica, en la legislación de las Facultades y los Departamentos, en la comunidad (*Gemeinschaft*) de profesores y alumnos:

La Facultad sólo es Facultad cuando desarrolla una capacidad de legislación espiritual (*gesitiger Gesetzgebung*), arraigada en la esencia de su ciencia, para integrar los poderes de la existencia (*Mächte des Daseins*), que la constriñen en ese único mundo espiritual del pueblo (*die eine geistige Welt des Volkes*) (*ibid.*).

En cuanto a lo que regula y encomienda *el espíritu*, este *Discurso* propone *al menos* tres lecturas, tres evaluaciones o, mejor aún, tres protocolos de interpretación.

1. En la medida en que él refrenda la asignación del espíritu, el autor de este discurso, como tal, no puede sustraerse a ninguna responsabilidad.

Su discurso es ante todo el de la respuesta y la responsabilidad. Responsabilidad convenientemente asumida, incluso reivindicada ante diferentes instancias. Éstas están todas asociadas entre sí, en tanto en cuanto se unan al espíritu. El espíritu se une a ellas por medio de un guión. Un guión con el mundo, la historia, el pueblo, la voluntad de esencia, la voluntad de saber, la existencia del *Dasein* en la experiencia de la pregunta.

2. Esta responsabilidad se ejerce, no obstante, siguiendo una estrategia. Retorcida, o al menos doble, la estrategia puede siempre reservar más de una sorpresa a aquel que cree controlarla.

Por una parte, Heidegger confiere así la legitimidad *espiritual* más tranquilizadora y más elevada a todo aquello y a todos aquellos con los que se compromete, a todo lo que garantiza y consagra de este modo a semejante altura. Podría decirse que espiritualiza el nacionalsocialismo. Y podría reprochársele, como él reprochará más tarde a Nietzsche el haber exaltado el espíritu de venganza en un «espíritu de venganza espiritualizado al extremo» (*ein höchst vergeistigter Geist der Rache*)³⁴.

Pero, por otra parte, corriendo el riesgo de espiritualizar el nazismo, tal vez quiso rescatarlo o salvarlo estigmatizándolo con esa afirmación (la espiritualidad, la ciencia, el cuestionamiento, etc.). Todo esto, al mismo tiempo, demarca el compromiso de Heidegger y suspende una adhesión. Este discurso *parece* no pertenecer ya únicamente al terreno «ideológico» en el que se convocan fuerzas oscuras, fuerzas que no serían espirituales, sino naturales, biológicas, raciales, de acuerdo con una interpretación, no precisamente espiritual, de «tierra y raza».

3. La fuerza a la que Heidegger alude, y a la que vuelve en la conclusión, cuando habla del destino de Occidente, es por tanto una «fuerza espiritual» (*geistige Kraft*). Por otra parte, volveremos a encontrar, aunque desplazada, esta temática del espíritu y de Occidente en el texto sobre Trakl.

¿Cuál es el precio de esta estrategia? ¿Por qué se vuelve fatalmente contra su «sujeto», si puede decirse así, que es precisamente como debe decirse? Porque uno no puede demarcarse del biologismo, del naturalismo, del racismo en su forma genética, uno no puede *oponerse* a ellos más que reinscribiendo el espíritu en una determinación oposicional, haciendo de él de nuevo una unilateralidad de la *subjetividad*, aunque sea en su forma voluntarista. La coacción de este programa sigue siendo muy fuerte. Gobierna la mayoría de los discursos que, hoy en día y seguramente por mucho tiempo todavía, se oponen al racismo, al totalitarismo, al nazismo, al fascismo, etc., y lo hacen en nombre del espíritu, inclu-

³² P. 17, (trad. cast. p. 15)

³³ P. 18; (trad. cast. p. 16)

³⁴ *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?* (p. 117; trad. A. Préau en *Essais et Conférences*, Gallimard, p. 140). Por supuesto, esto no es un «reproche», ni siquiera una refutación. Heidegger se guarda siempre de ello. Él no critica ni refuta jamás. Ese es un «entretenimiento de espíritus mediocres» (*Kleingeisterei*). Esto es lo que él explica precisamente después del pasaje que acabo de citar (p. 117; trad. p. 141) y la cuestión que plantea al respecto. En primer lugar, reconocía a Nietzsche el mérito de haber pensado «metafísicamente» la venganza, cuya dimensión no es, en principio, ni «moral» ni «psicológica» (p. 108; trad. p. 130). Después bosqueja ese movimiento que conduce al límite del pensamiento nietzscheano como a la culminación de la metafísica, en un lugar donde algo que no puede ya pensarse se hace patente en el pensamiento de Nietzsche. Y se trata precisamente del espíritu de venganza (*Geist der Rache*) que no será quizá superado (únicamente «espiritualizado en su grado máximo») por ese discurso sobre la marca (*Aufprägen*) del que habla Nietzsche: «*Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der höchste Wille zur Macht*».

so de la libertad del espíritu³⁵, en nombre de una axiomática -por ejemplo la de la democracia o la de los «derechos humanos»- que, directa o indirectamente, desemboca en esa metafísica de la subjetividad. Todas las trampas de la estrategia demarcadora pertenecen a este mismo programa, no importa el lugar que ocupen. Sólo puede elegirse entre las aterradoras contaminaciones que el programa establece. Y aunque todas las complicidades no sean equivalentes, son *irreductibles*. La cuestión de saber cuál es la menos grave de estas complicidades se plantea siempre, nunca se insistirá suficientemente sobre su urgencia y su gravedad, pero no suprimirá jamás la irreductibilidad de este hecho. Este «hecho», por descontado, no es únicamente un hecho. En principio, y aunque sólo fuera por eso, porque de hecho todavía no ha tenido lugar el *hecho*: exige más que nunca, después de los desastres pasados, y por lo que pudiera suceder, responsabilidades de «pensamiento» y de «acción» absolutamente inéditas. Y esto es lo que deberemos intentar designar, o incluso nombrar y empezar a analizar aquí.

En el *Discurso del Rectorado* no se corre únicamente este riesgo. Si su programa parece diabólico es porque, *sin que haya aquí nada fortuito*, capitaliza lo peor, a saber, los dos males a la vez: la caución con respecto al nazismo y el gesto todavía metafísico. Este equívoco se debe también, tras la trampa de las comillas de las que nunca tendremos la medida justa (siempre hay demasiadas o demasiado pocas), a que el *Geist* está permanentemente asediado por su *Geist*: un espíritu, dicho de otro modo, tanto en francés como en alemán, un fantasma sorprende siempre cuando aparece como ventrílocuo de otro. La metafísica regresa siempre, en el sentido de que resucita, y el *Geist* es la cara más fatal de esta resurrección. El doble que no podemos nunca separar del uno.

Lo que Heidegger finalmente no podrá nunca evitar (*vermeiden*), lo inevitable mismo, ¿no es acaso ese doble del espíritu, el *Geist* como *Geist* del *Geist*, el espíritu como espíritu del espíritu que acompaña siempre a su doble? El espíritu es su doble.

De cualquier manera que se interprete esta equivocidad temible, está inscrita, para Heidegger, *en el espíritu*. Es *del espíritu*, dirá hablando del mal espiritual en el texto sobre Trakl. Pero lo señala ya, de un modo distinto, al principio de la *Introducción a la metafísica*, dos años después del *Discurso del Rectorado*.

Del mismo modo que, a pesar de la sorpresa, del levantamiento del telón o la retirada de las comillas, el *Discurso* insiste y confirma lo esencial de *Sein und Zeit*, la *Einführung* (1935) repite la invocación del espíritu lanzada en el *Discurso*. Insiste en ella, la explica, la extiende, la justifica, la precisa, la rodea de precauciones inéditas.

La retórica, evidentemente, no es la de un tratado como *Sein und Zeit*, ni la de un discurso inaugural y enfático, como el *Rektorats Rede*. Se trata de un discurso didáctico que participa de los dos géneros a la vez. Lo mismo que en 1933, tampoco ahora rehabilita el concepto de espíritu deconstruido en *Sein und Zeit*. Pero es todavía en nombre del espíritu, de aquel que guía en la resolución hacia la pregunta, la voluntad de saber y la voluntad de esencia, como el otro espíritu, su doble malo, el fantasma de la subjetividad se encuentra conjurado por vía de la *Destruktion*.

Esta duplicidad ¿se confunde con la equivocidad o la ambigüedad que recuerda Heidegger al principio de la *Introducción*, cuando habla de la *Zweideutigkeit* en la que se mantiene «toda forma esencial del espíritu»?³⁶ Cuanto más singular es una cara del espíritu, más tentado está uno a dejarse engañar por ella, por comparación y por confusión. Ahora bien, la filosofía es una de las formas esenciales del espíritu: independiente, creadora, rara entre las posibilidades y las necesidades del *Dasein* humano en su historicidad. En razón mismo de su esencial rareza, una singularidad exige siempre las equivocaciones, como la *Zweideutigkeit* exige la *Missdeutung*. La primera falsa interpretación consiste en exigir en principio, conocemos bien este programa todavía hoy, que la filosofía procure al *Dasein* y a la época de un pueblo los fundamentos de una cultura, después en denigrar a la filosofía cuando deja de servir desde este punto de vista y deja de servir a esa cultura. Segunda expectativa, segunda equivocación: esta cara del espíritu, la filosofía, debe procurar por lo menos sistema, sinopsis, visión del mundo (*Weltbild*), mapamundi (*Weltkarte*), una especie de compás de orientación universal. Si la filosofía no puede fundar la cultura, que aligere al menos y facilite el funcionamiento técnico-práctico de las actividades culturales, que alivie también a la ciencia descargándola de una reflexión epistemológica sobre sus presupuestos, sus conceptos y sus principios fundamentales (*Grundbegriffe, Grundsätze*). ¿Qué se espera del filósofo? que sea el funcionario de lo fundamental. Más actuales que nunca, estos malentendidos son perpetrados, observa Heidegger (¿y quién se atreverá a negárselo?), por los profesores de filosofía.

Autoafirmación o autopresentación del espíritu: todo lo que el *Discurso del Rectorado* anuncia, vuelve a aparecer citado en la *Einführung*... Hasta el título mismo y el nombre de *Einführung*. ..., podría decirse. La asignación de la pregunta se asocia inmediatamente a la de la llamada *Führung espiritual*. La *Einführung*... se inicia con una meditación sobre la pregunta o, para ser más exactos, con una *introducción a la pregunta*, sobre aquello que introduce, induce y conduce más allá de la pregunta, el *Hineinführen in das Fragen der Grundfrage*³⁷.

No hay más cuestionamiento que en la *experiencia* de la pregunta. Las preguntas no son cosas, como el agua, la piedra, los zapatos, la ropa o los libros. El *Hineinführen* en la pregunta no conduce, no induce *algo*, sino que guía, conduce hacia la experiencia, el alumbramiento o la producción de la pregunta. Pero como nada debe dictar la pregunta, ni precederla en su *libertad*, el *Führen* es *ya* cuestionante. Previene, es un pre-venir ya cuestionante de la pregunta (*ein fragendes Vorangehen*), un pre-cuestionamiento, *ein Vor-fragen*. Si nada precede pues a la pregunta en su libertad, ni siquiera la introducción al cuestionamiento, entonces el espíritu de la guía espiritual (*geistige Führung*) del que hablan tanto el *Discurso del Rectorado* como la *Introducción a la metafísica* se puede interpretar, de parte a parte, como posibilidad del cuestionamiento. Responde y corresponde a esta posibilidad. A menos que ésta ya no le responda o corres-

³⁵ Esta libertad del espíritu corre siempre el riesgo rigurosamente determinado por el texto de Hegel que citamos antes en nota (p. 33): el de una libertad únicamente formal y de una universalidad abstracta.

³⁶ «jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit» (p. 7, trad. Gilbert Kahn, Gallimard, p. 16).

³⁷ P. 15; trad., p. 27

ponda, en los vínculos y obligaciones, o incluso en las alianzas de una correspondencia semejante, como en el ejercicio de esta corresponsabilidad. Este discurso sobre el espíritu es también un discurso sobre la libertad del espíritu.

Y puesto que nada lo precede, lo ductivo espiritual no tiene ductor; rompe así el círculo de la reflexión vacía que amenazaba a la pregunta por el ser en su formulación fundamental: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?» Esta era la primera frase del libro. La máquina reflexiva corría el riesgo de girar sobre sí misma al infinito con la pregunta por la pregunta: ¿por qué el por qué? etc. Heidegger habla más bien de un salto (*Sprung*) de la pregunta. El salto hace surgir, libera el surgimiento originario (*Ursprung*) sin que tenga que introducirse en la pregunta nada más que una guía ya cuestionante: *el espíritu mismo*. Éste despierta, se despierta antes bien -más bien antes- desde la *Vor-fragen* de la *Führung*. Nada hace presagiar esta potencia de despertar, en su libertad y su resolución (*Entschlossenheit*).

Lo que viene *antes y delante*, lo que previene y pregunta ante todo (*vor*), es el espíritu, la libertad del espíritu. Como *Führer*, está en camino, delante, en vanguardia, antes que cualquier política, cualquier psicagogía, cualquier pedagogía.

Pero, honestamente, debemos precisar: en el momento en que corre el riesgo de poner esta temática de la *Führung* al servicio de una política determinada, Heidegger da a entender que rompe por adelantado con dicho servicio. En su esencia espiritual, esta libre guía no debe dar lugar a ningún seguidismo, no debe reconocerse ningún séquito, ningún seguidor, ninguna *Gefolgschaft*, ninguna agregación de discípulos o de partidarios. Naturalmente puede extenderse al Partido lo que Heidegger dice, para excluirlas, de la Escuela como escolástica, aprendizaje técnico o formación profesional. Sin duda no es fácil entender lo que puede significar una *Führung* que manda, exige o dirige sin séquito, obediencia o audiencia de ninguna clase. Por espiritual que sea, se dirá, deberá ante todo guiar. Evidentemente, contestaría Heidegger, pero si no es fácil entenderlo, es porque seguimos prisioneros de una lógica del entendimiento y no accedemos a esa libertad de la escucha, a esa fidelidad o a esa modalidad del seguir que no tendría nada que ver con el seguidismo de la *Gefolgschaft*. Tal vez. Por otra parte, si no se reduce demasiado a sus modalidades discursivas o a sus enunciados interrogativos, este preguntar pertenece de parte a parte, es decir esencialmente, a la voluntad y a la voluntad como voluntad de saber. «*Fragen ist Wissen-wollen*»³⁸.

Todo esto reconduce la *Einführung*... al *Discurso del Rectorado*, y de nuevo a la temática de la resolución (*Entschlossenheit*). Ésta juega un papel decisivo, en realidad el de la decisión misma en *Sein und Zeit*. El párrafo que define el preguntar como voluntad de saber, recuerda también que la voluntad misma es un «estado de resuelto» (*Entschlossensein*).

Si en apariencia al menos, la apariencia de un tono menos enfático, la *Einführung*... comienza por marcar una retirada política con respecto al *Discurso del Rectorado*, propone en realidad una especie de diagnóstico *geopolítico* del que todos los recursos y todas las referencias pertenecen al espíritu, a la historicidad espiritual, con sus conceptos ya probados: *espirituales* son la caída o la decadencia (*Verfall*), *espiritual* es también la fuerza.

Geopolítica, por tanto: Europa, Rusia y América aparecen citadas, lo que sin duda quiere decir todavía únicamente Europa. Pero la dimensión sigue siendo realmente geopolítica. El pensamiento del mundo se determina como pensamiento terrestre o planetario.

Heidegger denuncia por tanto una «decadencia espiritual» (*geistige Verfall*). Los pueblos están en trance de perder sus últimas «fuerzas espirituales». Esta última expresión aparece frecuentemente. El *Verfall* del espíritu sólo puede pensarse en relación con el destino del ser. Si la experiencia del espíritu parece, en el preguntar, proporcional al «peligro», el pueblo alemán, «nuestro pueblo», ese «pueblo metafísico» (*das metaphysische Volk*) por excelencia, es a la vez el más espiritual (cosa que Heidegger precisará claramente más adelante, al hablar del idioma) y el más expuesto al peligro. Pues está atenazado³⁹, en medio (*in der Mitte*) entre sus vecinos europeos, Rusia y América⁴⁰. Él tiene la responsabilidad de la «gran decisión» (*die grosse Entscheidung*), que comprometerá el destino de Europa, el despliegue de «nuevas fuerzas *espirituales* a partir de ese centro» (*neuer geschichtlich geistiger Kräfte aus der Mitte*). Énfasis, *emphasis*: la palabra «espiritual» aparece, una vez más, *subrayada*, a la vez para marcar que ahí se encuentra la determinación fundamental de la relación con el ser y para conjurar una política que no fuera *del espíritu*. Se requiere un nuevo comienzo. Este comienzo es requerido por la pregunta «*Wie steht es um das Sein?*», ¿qué es lo que pasa con el ser? Y este comienzo, que es en principio un recomienzo, consiste en repetir (*wiederholen*) la historicidad espiritual de nuestra existencia (*Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins*). El «nosotros» implícito en ese «nuestra»...es el pueblo alemán. Me he precipitado hablando de un *diagnóstico* geopolítico donde el discurso no es ni el del conocimiento ni el de la clínica o la terapéutica. Pero la geopolítica nos trae de vuelta de la tierra y del planeta al mundo, y al mundo como mundo del espíritu. La geopolítica no es otra cosa que una *Weltpolitik* del espíritu. El mundo no es la tierra. Sobre la tierra sobreviene un obscurecimiento del mundo (*Weltverdünsterung*)⁴¹: la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación de los hombres, la preeminencia de la mediocridad.

Seis

¿A qué llamamos mundo? ¿Qué es el mundo si se oscurece de este modo? Respuesta: «El mundo siempre es mundo *espiritual*» (*Ibid.*).

³⁸ P. 16; trad., p. 29

³⁹ P. 29; trad., p. 47; (trad. cast. p. 76)

⁴⁰ La requisitoria contra América, su «pseudofilosofía» y su «psicología patentada», etc., es constante en su obra y alcanza sin duda su punto álgido en 1941. Cf. *Concepts fondamentaux*, traducción P. David, Gallimard, pp. 111, 120; (*Conceptos fundamentales*, trad. de Manuel E. Vázquez García., Madrid: Alianza Editorial, 1989, pp. 124, 133).

⁴¹ P. 35; trad. p. 54; (trad. cast. p. 75).

La palabra *geistig* aparece una vez más subrayada. No hace mucho excluida, «evitada», poco después vigilada de cerca, estrechamente, comprimida, bajo la presión de las comillas, ahora de repente se infla, clamada, aclamada, magnificada, a la cabeza, sin duda, de todas las palabras subrayadas.

A continuación Heidegger añade en la frase siguiente: «*Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt*», el animal carece de mundo, tampoco tiene mundo circundante. Consecuencia inevitable: el animal carece de espíritu, puesto que, acabamos de leerlo, todo mundo es espiritual. La animalidad no pertenece al *espíritu*. Y deberíamos sacar de esta proposición todas las consecuencias que se deducen en cuanto a la determinación del hombre como *animal racional*. Pero no podemos hacerlo aquí. Como tampoco tendremos tiempo de desarrollar el análisis que exigiría esta interpretación de la animalidad. Me limitaré al esquema más indispensable. Sin caer en lo que esta proposición pueda tener de dogmático en su forma, y de tradicional, casi estaríamos tentados de decir, aunque equivocadamente, de cartesiano en su contenido, podemos observar, en primer lugar, esta paradoja: a primera vista, parece contradecir expresamente las tres tesis meticolosamente elaboradas o problematizadas, aunque no refutadas, todo lo contrario, que Heidegger había presentado en las conferencias del semestre de invierno de 1929-1930 en Friburgo, para contestar a la pregunta «¿Qué es el mundo?».

Cito estas tres tesis. 1. La piedra carece de mundo (*weltlos*). 2. El animal es pobre en mundo (*weltarm*). 3. El hombre es conformador de mundo, si es que puede traducirse así *weltbildend*.

Estas tesis no sirven únicamente para preparar la pregunta «¿qué es el mundo?». Deben responder también a una cierta pregunta sobre la vida: ¿cómo la esencia de la vida puede ser accesible y determinable? Las ciencias biológica y zoológica presuponen el acceso a la esencia de lo viviente animal, pero no lo abren. Esto es al menos lo que afirma Heidegger, en un gesto clásico, sometiendo los saberes regionales a las ontologías regionales y éstas a una ontología fundamental, para después descalificar todas las lógicas del círculo vicioso y de la dialéctica a este respecto⁴². Estas tesis se presentan por tanto como «metafísicas» y no científicas⁴³. El acceso a esa dimensión *metafísica*, en el sentido positivo en que lo entendía entonces Heidegger, está cerrado tanto para las ciencias como para las antropologías filosóficas, como la de Scheler por ejemplo. Ciencias y antropologías deben, en cuanto tales, presuponer, sin poder exhibirlo, el mundo animal o humano del que hacen su objeto.

¿Qué quiere decir «*weltarm*»? ¿Qué quiere decir esta pobreza en mundo? Aquí no podremos hacer justicia al análisis paciente, laborioso, embarullado, a veces aporético de Heidegger. La palabra pobreza (*Armut*) podría, a primera vista, abarcar dos presuposiciones o dos hipótesis. Por una parte, la de una *diferencia de grado* que separaría la indigencia de la riqueza (*Reichtum*). El animal sería pobre, el hombre sería rico en mundo, y por tanto en espíritu, puesto que el mundo es espiritual: menos espíritu para el animal, más espíritu para el hombre. Por otra parte, si es pobre en mundo, el animal debe tener, a pesar de todo, *mundo*, y por lo tanto *espíritu*, a diferencia de la piedra que carece de mundo: *weltlos*. Heidegger rechaza pura y simplemente la primera hipótesis, a pesar de la dificultad que entraña mantener esta palabra aquí extraña, la «pobreza». La diferencia de la que habla, entre pobreza y riqueza, no es de grado. Precisamente, en razón de una diferencia de esencia, el mundo del animal -y si el animal es pobre en mundo, y por lo tanto en espíritu, se debería poder hablar de un mundo del animal, y por lo tanto de un mundo espiritual- no es una especie o un grado del mundo humano⁴⁴. Esta pobreza no es una indigencia, un poco de mundo. Tiene, sin duda, el sentido de una privación (*Entbehrung*), de una carencia: el animal no tiene bastante mundo, evidentemente. Pero esta carencia no se evalúa como una relación cuantitativa con los entes del mundo. El animal no tiene una relación menor, un acceso más limitado al ente, tiene una relación *diferente*, que calificaremos en un instante. Pero las dificultades se acumulan ya entre dos valores incompatibles en su «lógica», el de la carencia y el de la alteridad. La carencia de mundo para el animal no es una pura nada, pero tampoco debe estar referida, en una escala de grados homogénea, a una plenitud o a una no-carencia, en un orden heterogéneo, por ejemplo el del hombre. ¿Qué es lo que justifica por tanto este concepto de carencia o de privación, puesto que el mundo animal no es ya una especie del mundo humano? Pues si el animal está privado de mundo, si por tanto «carece de mundo», según la brutal fórmula de la *Introducción...*, es absolutamente necesario que su estar-privado, su carencia de mundo sea completamente diferente, por una parte de la de la piedra -que carece de mundo pero no está privada de él- y por otra del tener-un-mundo del hombre.

Este análisis, obviamente, tiene el interés de romper con la diferencia de grado. Respeta una diferencia de estructuras evitando el antropocentrismo. Pero sigue condenado a reintroducir la medida del hombre por la vía misma que pretendía sustraerla, es decir por el significado de la carencia o de la privación, que es antropocéntrico o al menos está referido al *nosotros* cuestionarte del *Dasein*. Sólo puede aparecer como tal y adquirir sentido desde un mundo no animal, y desde *nuestro* punto de vista. Por añadidura ¿no podría decirse con idéntica legitimidad que el tener-un-mundo tiene también para el hombre el significado de cierta *unheimliche* privación de mundo, y que estos dos valores no se oponen entre sí?

Prosigamos. Si el animal carece de mundo, y por lo tanto de mundo espiritual, si carece de espíritu, este no-tener-mundo (*Nichthaben von Welt*) tiene un sentido radicalmente diferente del de la piedra que, ella, carece de mundo (*weltlos*) pero no podría estar privada de él. El animal también carece de mundo, puesto que está privado de él, pero su privación significa que su no-tener es un modo de tenerlo, e incluso una cierta relación con tener-un-mundo. El *sin* de *sin-mundo* no tiene el mismo sentido, no conlleva la misma negatividad para el animal que para la piedra. Privación en un caso, pura y simple ausencia en el otro. El animal tiene un mundo en el modo de no-tener, o inversamente está privado de mundo porque *puede* tener un mundo. Heidegger habla de una «pobreza» (o privación) como de una forma de *no-tener* en el *poder-tener* (*Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen*)⁴⁵. Sin duda este poder, esta potencia o es-

⁴² Gesamtausgabe, Bd. 29/30, p. 276.

⁴³ P. 277

⁴⁴ P. 294

⁴⁵ § 50, p. 307.

ta potencialidad no tienen el sentido de una *dynamis* aristotélica. No es una virtualidad orientada por un *telos*. ¿Cómo evitar la circularidad de este esquema?

El animal *tiene* y *no tiene* un mundo. La proposición parece contradictoria y lógicamente imposible, Heidegger lo reconoce⁴⁶. Pero «la metafísica y la esencialidad, añade, tienen una lógica distinta al sano entendimiento del hombre». Por las razones que hemos visto, en realidad por desconfianza hacia la Razón hegeliana, Heidegger no se apresura a resolver estas contradicciones del entendimiento a partir de una potencia especulativa y dialéctica de la racionalidad absoluta. (Aquí, precisamente en torno al problema de la animalidad, habría que reelaborar la cuestión de la relación de Heidegger con Hegel. Una vez reconocidas y suavizadas las diferencias, podríamos descubrir turbadoras afinidades). La contradicción lógica entre las dos proposiciones (el animal tiene y no tiene mundo) significaría únicamente que todavía no hemos dilucidado suficientemente el concepto de mundo -del que estamos siguiendo aquí su hilo conductor, puesto que no es otro que el *del espíritu*. La espiritualidad, Heidegger insiste en ello, nombra aquello sin lo cual no puede haber mundo. Tenemos, por tanto, que ser capaces de pensar ese vínculo que entrelaza las dos proposiciones: el animal carece de mundo, el animal tiene un mundo. Así pues, el animal tiene y no tiene espíritu.

Decíamos hace un instante que la pobreza debía marcar una diferencia cualitativa, estructural y no cuantitativa. Con la piedra, la diferencia está clara. La piedra no tiene acceso al ente, la piedra no tiene experiencia. El animal, en cambio, accede al ente; pero, y esto es lo que le distingue del hombre, no accede al ente *en cuanto tal*. Esta privación (*Entbehmung*) no es la privación (*Privation*) que Heidegger sitúa en *Sein und Zeit*⁴⁷ en el interior de la estructura del «en cuanto tal», del «algo en cuanto algo» (*die Struktur des Etwas als Etwas*). Esta estructura de la «comprensión del mundo» (*Weltverstehen*) puede o debe dar lugar a una explicación (*Auslegung*) ante-predicativa y pre-verbal. No hay que confundirla con el «en cuanto tal» del enunciado. La experiencia de la «privación» que describe Heidegger en este contexto no es más original que la del «ver comprensor». Al contrario, la presupone y se deriva de ella. Lo que aquí vale para el *Dasein* no vale para el animal, pero la analogía desfasada de estas dos «privaciones» sigue siendo turbadora. El animal puede tener un mundo puesto que accede al ente, pero está privado de mundo porque no accede al ente *en cuanto tal* y en su ser. La abeja obrera, dice Heidegger, conoce la flor, su color y su perfume, pero no conoce el estambre de la flor *en cuanto* estambre, no conoce las raíces, el número de estambres, etc. El lagarto, del que Heidegger describe larga y laboriosamente su estancia sobre la roca, al sol (y no puedo evitar recordar aquí a Ponge), no se expone a la roca y al sol *en cuanto tales* como aquello a propósito de lo cual pueden plantearse preguntas, precisamente, y darse respuestas. Y sin embargo, por poco que podamos identificarnos con el lagarto, sabemos que tiene una relación con el sol y con la piedra que, ella, no tiene ninguna, ni con el sol ni con el lagarto.

Recordemos brevemente algo que no es únicamente divertido. Me parece algo que es significativo y que merecería más tiempo del que podemos dedicarle aquí. En *Zur Seinsfrage*, unos veinticinco años más tarde, como se sabe, Heidegger propone escribir la palabra «ser» bajo una tachadura en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). Esta cruz no representaba un signo negativo, ni siquiera un signo a secas, sino que debía recordar lo *Geviert*, lo cuatripartito, precisamente como «juego del mundo» reunido en su lugar (*Ort*), en la intersección de la cruz. El lugar siempre es, para Heidegger, lugar de reunión (*Versammlung*). La conferencia sobre *La cosa* (1950) descifra, en este juego del mundo evocado por una tachadura del «ser», el devenir-mundo del mundo, *das Welten von Welt*, el mundo que es en cuanto que (se) mundializa o se mundaniza (*Die Welt ist, indem sie weltet*). De sobra es conocido el tipo y la necesidad de esta formulación. Significa, en este caso, que el mundo no puede provenir ni pensarse desde algo distinto a él. Veamos ahora, veinticinco años antes, por tanto, otra proposición de tachadura (*Durchstreichung*). Esta vez concierne al mundo y a una cierta relación con el ser del ente. Heidegger escribe:

Quando decimos que el lagarto está tendido sobre la roca, deberíamos tachar (*durchstreichen*) la palabra «roca» para indicar que, sin duda, aquello sobre lo que el lagarto está tendido le está dado en *alguna manera* (*irgendwie*, subrayado) pero no es conocido [o reconocido] *como* (*als*, subrayado) roca. La tachadura no quiere decir únicamente: algo distinto es aprehendido como algo distinto, sino: ese algo no es, sobre todo, accesible *en cuanto ente* (*überhaupt nicht als Seiendes zugänglich*)⁴⁸

Tachadura del nombre, por tanto, y aquí del nombre de la roca que designaría la posibilidad de nombrar la roca misma, *en cuanto tal* y accesible a su ser de roca. La tachadura señalaría en *nuestro* lenguaje, evitando una palabra, esa incapacidad del animal para nombrar, incapacidad, en primer lugar, de abrirse al *en cuanto tal* de la cosa. No es de la roca *en cuanto tal* de lo que el lagarto tiene la experiencia. Esta es la razón por la que el nombre de la roca debe ser tachado cuando se quiere designar aquello sobre lo que el lagarto está tendido. En otro lugar, más tarde, en un texto que cita Michel Haar⁴⁹: «El salto del animal que vive al hombre que nombra es tan grande, si no más, como el de la piedra sin vida al ser viviente». Esta incapacidad para nombrar no es, en principio, únicamente lingüística, sino que se debe a la imposibilidad propiamente *fenomenológica* de nombrar el fenómeno cuya fenomenalidad en cuanto tal, cuyo *en cuanto tal* mismo no se manifiesta al animal y no desvela el ser del ente. En el lenguaje de *Sein und Zeit* (§ 31), se diría que se trata de una privación de *Weltverstehen* y no *en* el *Weltverstehen*. Aquí la tachadura del nombre significaría el no-acceso al ente en cuanto tal. Escribiéndose o no escribiéndose (pues al tachar, Heidegger deja leer lo que tacha y dice incluso que se «debería» tachar, pero él no lo hace, como si tachara la tachadura, evitara evitar, evitara sin evitar), todo sucede como si, para el animal que no tiene acceso al ente en cuanto tal, éste, el ser del ente, estuviera tachado por anticipado, pero con una tachadura absoluta, la tachadura de la privación. Y podemos evocar una tachadura, puesto que hay privación de aquello que, sin embargo, debería o podría ser accesible. No se habla de privación ni de tachadura respecto a la

⁴⁶ P. 293

⁴⁷ § 32, p. 149; (trad. cast. p. 168).

⁴⁸ Pp. 291-292

⁴⁹ *Le chant de la terre*, Cahiers de l'Herne, 1987, p. 70.

piedra. Pero insisto, pues quiero subrayar a la vez la sutileza del análisis y la dificultad a que apunta este equívoco de la terminología, hay que distinguir la privación (*Entbehrung*) para el animal, de la privación (*Privation*) en la comprensión del mundo para el *Dasein*. Por otra parte, en virtud de un quiasmo enigmático que tacha la tachadura, la *Durchstreichung* de la que aquí se trata tiene un sentido radicalmente diferente de aquel que oblitera la palabra «ser» en *Zur Seinsfrage*. ¿Qué señala esta tachadura animal, por decirlo de algún modo? ¿Qué señala, más bien, la palabra «tachadura» que escribimos a propósito del «mundo» animal y que debería, en buena lógica, extenderse a todas las palabras desde el momento en que dicen algo del mundo? La tachadura hace referencia a una torpeza (*Benommenheit*) del animal. Heidegger propone de ella una descripción minuciosa aunque, a mi entender, confusa. La torpeza parece cerrar el acceso al ente en cuanto tal. En realidad, ni siquiera lo cierra, ya que el cierre supone una apertura, una *Offenbarkeit* a la que el animal no tiene siquiera acceso. Habría que tachar también la palabra cierre. No puede decirse que el animal esté cerrado al ente. Está cerrado a la apertura misma del ente⁵⁰. No tiene acceso a la diferencia entre lo abierto y lo cerrado.

Por problemáticas, por aporéticas incluso que sigan siendo estas tesis, para nosotros, y también para Heidegger que parece reconocerlo, por ejemplo al final del § 63, su estrategia y su axiomática serán de una extraordinaria constancia. Se trata siempre de marcar un límite absoluto entre lo viviente y el *Dasein* humano, de tomar distancias, no únicamente con todo biologismo y toda filosofía de la vida (y en consecuencia con toda ideología política susceptible de inspirarse en ella más o menos directamente) sino también, como nos recuerda oportunamente Michel Haar, con relación a una temática rilkeana que liga lo abierto con la animalidad. Sin hablar de Nietzsche, pero volveremos sobre esto en un instante.

Sin duda hay que reconocer, hasta en sus menores detalles, la fuerza y la necesidad primordial de estos análisis que rompen con el antropomorfismo, el biologismo y sus efectos políticos, acogiendo a la estructura fenoménica, sutil pero decisiva, del «en cuanto tal». Sin embargo, a mi entender, fracasan ante las dificultades esenciales. Podríamos demostrar que todo se remite, una vez más, a lo que quiere decir la palabra «espíritu», a la semántica que regula el uso de este término. Si el mundo siempre es mundo espiritual, como Heidegger no cesa de repetir en la *Introducción...*; si, como Heidegger lo reconoce también al final de estos análisis, las tres tesis, sobre todo la central, siguen siendo problemáticas en tanto el concepto de mundo no esté aclarado, es porque el carácter espiritual del mundo continúa siendo él mismo obscuro. Ahora bien, no olvidemos que es en conexión con el análisis del mundo, y como predicado esencial del mundo, como la palabra «espíritu» se libera, por así decir, de sus comillas y debería transportarnos más allá de la época de la subjetividad cartesiano-hegeliana. De manera que del espíritu, habría que decir ahora lo que se dice del mundo para el animal: el animal es pobre en espíritu, tiene espíritu pero no tiene espíritu y este no-tener es un modo de su poder-tener espíritu. Por otra parte, si la pobreza privativa marca la cesura o la heterogeneidad entre lo no-viviente y lo viviente por un lado, entre el animal y el *Dasein* humano por otro, queda que la negatividad misma, cuyo residuo podemos leer en este discurso sobre la privación, no puede evitar una cierta teleología antropocéntrica, incluso humanista. Este es un esquema que la determinación de la humanidad del hombre desde el *Dasein* puede sin duda modificar, desplazar, desfasar pero no destruir.

Hablando de teleología, no creo que Heidegger comparta el concepto de progreso, concebido a la manera evolucionista, de una larga marcha que habría orientado la vida animal hacia el mundo humano siguiendo una escala determinada de seres. Sin embargo, las palabras pobreza y privación implican, se quiera evitarlo o no, jerarquización y evaluación. La expresión «pobre en mundo» o «sin mundo», como la fenomenología que la sustenta, encierra una axiología regulada no únicamente sobre una ontología sino sobre la posibilidad de lo *onto-lógico* en cuanto tal, sobre la diferencia ontológica, el acceso al ser del ente, la tachadura de la tachadura, a saber, la apertura al juego del mundo y, en primer lugar, al mundo del hombre como *weltbildend*. No pretendo criticar esta teleología humanista. Es más urgente, sin duda, recordar que, a pesar de todas las denegaciones o todas las evitaciones que se quiera, sigue siendo *hoy por hoy* (estamos hablando de la época y la situación de Heidegger, aunque las cosas no han cambiado mucho hoy día) el precio a pagar por la denuncia ético-política del biologismo, del racismo, del naturalismo, etc. Si analizo esta «lógica», las aporías o los límites, los presupuestos o las decisiones axiomáticas, las inversiones y las contaminaciones, fundamentalmente, en las que la vemos enredarse, es sobre todo para exhibir, y a continuación formalizar, los aterradores mecanismos de este programa y las múltiples coacciones que lo estructuran. ¿Se trata de una fatalidad? ¿Podemos escapar a ella? Nada permite suponerlo, ni en los discursos «heideggerianos» ni en los discursos «anti-heideggerianos». ¿Se puede modificar este programa? No lo sé. En cualquier caso, no se lo evitará fácilmente si antes no lo hemos reconocido hasta en sus trampas más retorcidas y sus resortes más sutiles.

¿Qué síntomas de esta situación pueden leerse ahora en el texto de Heidegger? Si el análisis propuesto deja bien a las claras que el animal no está en el mundo humano en el modo de la *Vorhandenheit*⁵¹, como tampoco el animal tiene el

⁵⁰ P. 361, por ejemplo.

⁵¹ Si el animal no puede propiamente cuestionar más allá de sus intereses vitales, ¿lo puede el *Dasein*, *propiamente y en rigor*? ¿No se puede demostrar que la pregunta no hace más que *diferir*, según los modos más sobredeterminados evidentemente (en la diferencia y la *différance* de la diferencia), la búsqueda y la información, no haciendo así más que *desviar* el interés vivo, la alteración, la mutación más discontinua que perdura como desvío? Únicamente el ser relativamente a la muerte *como tal* puede dar la impresión de dejar en el aire la pregunta y liberarla de su arraigo vital. Y sin duda esto es lo que diría Heidegger. Más tarde subrayará que el animal no podrá tener la experiencia (*erfahren*) de «la muerte en tanto que muerte». Y por eso es por lo que no podrá hablar (*Unterwegs zur Sprache*, p. 215). ¿Pero acaso el *Dasein* tiene la experiencia de la muerte *como tal*, aunque sea por anticipado? ¿Qué es lo que querría decir esto? ¿Qué es el ser relativamente a la muerte? ¿Qué es la muerte para un *Dasein* que no se define jamás de manera *esencial* como algo vivo? No se trata aquí de oponer la muerte a la vida, sino de preguntarse qué contenido semántico puede darse a la muerte en un discurso para el que la relación con la muerte, la experiencia de la muerte no tiene relación con la vida del ser vivo. (El problema de la vida fue abordado por Didier Franck en el transcurso de este coloquio. Cf. también *Geschlecht...*, en

ente, por lo general, en el modo de la *Vorhandenheit*, ya no se sabe entonces qué modalidad del ser reservar al animal -para sí mismo y para nosotros, para el *Dasein* humano-. No hay *Dasein* animal, puesto que el *Dasein* se caracteriza por el acceso al «en cuanto tal» del ente y a la posibilidad correlativa del preguntar. Está claro que el animal puede ir en busca de una presa, puede calcular, vacilar, seguir o intentar seguir una pista, pero no sabría preguntar con propiedad. Del mismo modo, puede servirse de las cosas, incluso instrumentalizarlas, pero no sabría acceder a una *tekhné*. Permítaseme anotar de pasada, que tres de mis hilos conductores se entrelazan en este nudo: la *pregunta*, el *animal* y la *técnica*.

Pero como, por otra parte, el animal, que no es un *Dasein*, no es tampoco para nosotros *Vorhandensein* ni *Zuhandensein*, como la posibilidad original de un *Mitsein* con él no puede ser seriamente considerada, no puede pensarse ni hablar de él ni en términos *existenciaris* ni en términos *categoriales*, para retomar la pareja de conceptos que estructuran la analítica existenciaris de *Sein und Zeit*. ¿No podría decirse entonces que toda la deconstrucción de la ontología, tal y como se lleva a cabo en *Sein und Zeit* y en tanto en cuanto renuncia, en cierto modo, al *spiritus* cartesiano-hegeliano en la analítica existenciaris, se encuentra aquí amenazada en su mismo orden, su puesta en escena, su dispositivo conceptual por aquello que llamamos, de forma un tanto obscura todavía, el animal? Comprometida más bien, por una *tesis* sobre la animalidad que supone, es la hipótesis irreductible y presumo que dogmática de la tesis, que hay algo, un dominio, un tipo de ente homogéneo, que llamamos la animalidad *en general* para el que cualquier ejemplo serviría. He aquí una tesis que, en su carácter *medianero*, tal y como es claramente subrayado por Heidegger (el animal *entre* la piedra y el hombre), sigue siendo fundamentalmente teleológica y tradicional, por no decir dialéctica.

Estas dificultades, tal es al menos la proposición que someto a discusión, no desaparecen nunca en el discurso de Heidegger, y hacen que pese sobre el conjunto de su pensamiento las consecuencias de una grave hipoteca. Hipoteca que encuentra su mayor concentración en la obscuridad de aquello que Heidegger llama el espíritu.

siete

Ateniéndonos a aquello que inspira o guía aquí a Heidegger, ¿podemos distinguir entre la obscuridad del concepto o de la palabra *Geist* y la obscuridad del espíritu mismo? Correlativamente, ¿podemos distinguir entre la obscuridad del concepto de mundo y la obscuridad, incluso el ensombrecimiento del mundo mismo (*Weltverdüstierung*), teniendo en cuenta que el mundo es siempre «mundo espiritual»? Quizá sea preferible hablar aquí de *ensombrecimiento* en vez de *obscurecimiento*. Esta última palabra, elegida por Gilbert Kahn para la traducción francesa, corre el riesgo de ser todavía demasiado intelectual y de comprometer, con un estilo cartesiano o valeryano, aquello que puede afectar a la claridad de la idea. Precisamente porque se trata del mundo (*Weltverdüstierung*) y no de la idea, ni siquiera de la razón; porque, con la *profundidad* de un énfasis más romántico, y a pesar de su recurso a los fundamentos (*Gründen*) y a las «profundidades» (*Tiefe*), este discurso sobre la *Führung* espiritual no establece «reglas para la dirección del espíritu» (*ad directionem ingenii*), tal vez la palabra ensombrecimiento le convenga más.

La pregunta parece inevitable, y precisamente en esos términos. Ya en el pasaje de la *Einführung*... del que partimos hace un instante, Heidegger meditaba, ante todo, sobre el ensombrecimiento del mundo mismo, y por lo tanto del espíritu. Si el concepto de mundo y el de espíritu, que le es indisoluble, son todavía oscuros, ¿acaso no es porque el mundo y el espíritu están ellos mismos -históricamente- ensombrecidos? ¿Ensombrecidos para el hombre y no para el animal? Asistimos a una *Entmachtung* del espíritu que se corresponde con este ensombrecimiento del mundo y destituye al espíritu privándole de su poder o de su fuerza (*Macht*), de su dinastía. Traduciré en adelante *Entmachtung* por destitución, puesto que el espíritu pierde en ella un *poder* que no es «natural». Semejante pérdida no tiene nada que ver con un retorno a la torpeza animal. Precisamente en el instante en que empieza a dilucidar esta destitución del espíritu, es cuando Heidegger declara, en el pasaje citado hace un instante, que «el animal carece de mundo»:

¿Qué significa «mundo» cuando hablamos de ensombrecimiento del mundo? El mundo siempre es mundo *espiritual* (*geistige Welt*). El animal carece de él; tampoco tiene, en manera alguna, mundo circundante. El ensombrecimiento del mundo implica esta *destitución (Entmachtung) del espíritu*, su disolución, consunción, desalojo y falsa interpretación (*Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Missdeutung*). Trataremos de aclarar (*verdeutliche*) tal destitución desde *una* perspectiva: *la de* su errada interpretación. Decíamos que Europa yace en medio de la tenaza formada por Rusia y América y que metafísicamente -es decir, con referencia a su carácter mundial [al carácter de su mundo, o más bien a su carácter-de-mundo, *Weltcharakter*] y en relación con el espíritu (*Verhältnis zum Geist*) - *ambos* países son iguales. El puesto de Europa es tanto más funesto por cuanto la destitución del espíritu procede de ella misma y -aunque preparada desde antes- se determinó definitivamente en la primera mitad del siglo XIX, a partir de su propia posición espiritual (*aus seiner eigenen geistigen Lage*). Entre nosotros se produjo alrededor de la época que se designa de buen grado y brevemente como «derrumbe» (*Zusammenbruch*) del idealismo alemán». Esta fórmula es, por así decirlo, un escudo protector, tras el cual se oculta y encubre la falta de espíritu que ya despuntaba (*die schon anbrechende Geistlosigkeit*), la disolución de los poderes espirituales (*die Auflösung der geistigen Mächte*), el rechazo de todo preguntar originario (*alles ursprünglichen Fragens*) por los fundamentos (*Gründen*) y sus condiciones. En efecto, no sólo se derrumbó el idealismo alemán, sino que la época (*Zeitalter*) ya no tuvo suficiente fuerza (*stark*) como para seguir acrecentando la grandiosidad, extensión y originalidad (*Ursprünglichkeit*) de ese mundo espiritual, o sea, como para realizarlo (*verwirklichen*) verdaderamente, lo que siempre significa otra cosa que la aplicación de proposiciones e intelecciones (de «puntos de vista»: *Einsichten*). El *Dasein* comenzó a deslizarse hacia un mundo que carecía de aquella profundidad (*Tiefe*), a partir de la cual en todo caso llegue y retorne lo esencial al hombre, pues ella es lo que lo constriñe a llegar a la superioridad y le permite obrar conforme a una jerarquía. Todas las cosas cayeron sobre un mismo plano [...] La dimensión predominante fue la de la extensión y la del número...⁵²

Psyché... p. 411).

⁵² PP. 34-35; trad. ligeramente modificada, pp. 54-55; (trad. cast. pp. 82-83).

Este discurso sobre la destitución del espíritu requiere algunas observaciones esenciales.

1. No es un discurso sobre la *crisis*. Sin duda Heidegger recurre a una *decisión* historial suponiendo la experiencia de un *krinein*. Sin duda se trata también para él de enfrentar Europa y la filosofía a su responsabilidad ante la misión de la pregunta y antela pregunta originaria por los fundamentos. Sin duda sospecha, en primer lugar, una cierta objetividad tecnocientífica de reprimir o de olvidar la pregunta. Sin duda Husserl se pregunta también: «¿Cómo se caracteriza la configuración espiritual de Europa (*die geistige Gestalt Europas*)?»⁵³ Y sin embargo, el discurso heideggeriano sobre la destitución del espíritu y sobre la responsabilidad de Europa sigue siendo, a pesar de tantas analogías no fortuitas y a pesar de su simultaneidad (1935), radicalmente heterogéneo a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* o a la *Crisis de la humanidad europea y la filosofía*. Podría incluso irse más lejos: por la referencia que hace Husserl a una subjetividad trascendental que sigue la tradición cartesiana, aunque se trate a veces de esgrimirla contra Descartes, este discurso sobre la crisis constituiría precisamente uno de los síntomas de la destitución. Y si hay una «debilidad» de la época que explique el pretendido «derrumbe del idealismo alemán» del que hablábamos hace un instante, se debería en parte a la herencia cartesiana tal y como fue interpretada en *Sein und Zeit*, a ese no-cuestionamiento del ser que supone la metafísica de la subjetividad, en particular en Hegel, pero también en Husserl.

Sin duda Heidegger habría denunciado la misma herencia cartesiana en *La crise de l'esprit* (1919), ese otro discurso de entreguerras donde Valéry, con un estilo muy diferente, se pregunta si puede hablarse de una «degradación» en la historia del «genio» o de la «Psique europea». Una vez más, no puede ignorarse el foco común hacia el que, entre 1919 y 1939, son atraídos los discursos sobre la inquietud: todos giran en torno a las mismas palabras (Europa, Espíritu) y con el mismo lenguaje. Pero equivocáramos la perspectiva y no veríamos la diferencia abismal que los separa, si nos limitamos a seleccionar ciertas analogías -turbadoras y significativas, pero parciales- entre todos estos discursos, con el pretexto, por ejemplo, de que Heidegger habría podido suscribir tal o cual afirmación. De este modo, Valéry se pregunta: «El fenómeno de la explotación generalizada del globo, el fenómeno de la equiparación de las técnicas y el fenómeno democrático, que hacen posible una *deminutio capitis* de Europa, ¿deben ser tomados como decisiones irrevocables del destino? ¿Disponemos de alguna libertad todavía *contra* esta amenazadora conjuración?»⁵⁴

⁵³ *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Husserliana Bd. VI, pp. 318 y sig.; trad. Gérard Granel, p. 352. Esta figura de Europa es precisamente «espiritual» en la medida en que no se le asigna ya una circunscripción geográfica o territorial. Da su título a la «unidad de una vida, de una acción, de una creación espirituales». Esta determinación «espiritual» de la humanidad europea ¿puede conciliarse con la exclusión de los «esquimales, de los indios de los circos ambulantes o de los gitanos en eterno vagabundo por toda Europa»? En efecto, inmediatamente después de haber hecho la pregunta «¿Cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa?», Husserl añade: «*Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmaktsmenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren*». La conservación de los dominios ingleses en la Europa «espiritual» testimoniaría, de forma bastante irrisoria considerando la comicidad que pesa sobre este siniestro pasaje, una inconsecuencia filosófica cuya gravedad se mide en dos dimensiones: 1. Para salvaguardar los dominios ingleses, el poder y la cultura que representan, habría que distinguir, por ejemplo, entre los indios buenos y los malos. Esto no parece muy «lógico», ni desde el punto de vista de la lógica «espiritualista» ni desde el de la «racista». 2. Este texto fue leído nada menos que en 1935 en Viena.

¿Por qué conviene recordar este pasaje, y citarlo hoy en día? Por varias razones. 1. Como modelo de discurso, en general poco sospechoso, es bueno recordar que la referencia al *espíritu*, a la *libertad* del espíritu y al espíritu como espíritu *europeo*, ha podido y puede todavía aliarse a las políticas a las que pretendía oponerse. Y esta referencia al espíritu, lo mismo que a Europa, ya no es un ornamento exterior o accidental del pensamiento de Husserl, como tampoco lo es del de Heidegger. Juega un papel capital y organizador en la teleología trascendental de la razón como humanismo europeocentrista. La cuestión del animal no anda lejos: «...lo mismo que el hombre, *e incluso el papú* [el subrayado es mío, J. D.], representa una nueva fase en la animalidad por oposición a la bestia, la razón filosófica representa una nueva fase en la humanidad y en su razón» (*La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, citado en mi *Introducción a El origen de la geometría* (p. 162) a la que me permito remitir aquí). La «nueva fase» es, evidentemente, la de la humanidad europea. Está (o debería estar) atravesada por el *telos* de la fenomenología trascendental, como debería estarlo, para Heidegger, por la responsabilidad del preguntar originario sobre el ser, más allá incluso de la subjetividad trascendental y del *animal rationale*. 2. Se opone a menudo, y con razón, Husserl a Heidegger, no sólo en su pensamiento, sino también en su historia política. Y a pesar de que él discuta los hechos o las habladurías, se acusa a menudo a Heidegger de haber participado en las persecuciones de las que Husserl fue víctima. Un hecho está claro al menos, fuera de toda posible refutación, y es que borró (no tachó esta vez, sino que borró) la dedicatoria de *Sein und Zeit* a Husserl para que el libro pudiera ser reeditado, con un gesto que convierte el borramiento en una imborrable, mediocre y repugnante tachadura. Este no es lugar para tratar estos problemas y estos hechos en profundidad. Pero sería bueno que *no* hubiera *demasiadas* lagunas o injusticias en este proceso interminable y continuamente renovado con nuevos testimonios. A propósito del espíritu y de Europa, ya que es lo único que nos preocupa aquí, no habría que olvidar lo que ciertas «víctimas» han escrito y pensado. Y siempre en nombre del espíritu. ¿Habría suscrito Heidegger lo que Husserl dijo sobre los gitanos?, ¿habría expulsado a los «no-arios» fuera de Europa, como lo hizo aquel que, sin embargo, tampoco era «ario» él mismo, es decir Husserl? Y si la respuesta es «no», con toda probabilidad «no», ¿podemos estar seguros de que fuera por razones distintas a aquellas que le alejaban del idealismo trascendental? ¿Lo que él hizo o escribió, es acaso lo peor? ¿Dónde está lo peor?, ésta es tal vez la pregunta *del espíritu*

⁵⁴ *Variété*, p. 32. El análisis comparativo de estos tres discursos, el de Valéry, Husserl y Heidegger, sobre la crisis o la destitución del espíritu como espíritu de Europa, hará aparecer una singular configuración, unos rasgos paradigmáticos que se intercambian siguiendo determinadas reglas. Valéry en ocasiones parece estar más cerca de Husserl, otras veces de Heidegger y otras lejos de ambos. Habla de «la ilusión perdida de una cultura europea» (p. 16). Comienza por la evocación de la ceniza y de los espectros. «Sabemos perfectamente que toda la tierra aparente está hecha de cenizas, que la ceniza significa algo. Percibimos, a través del espesor de la historia, los fantasmas de inmensos navíos que estuvieron un día cargados de tesoros y de espíritu» (pp. 11-12). Más adelante, sigue el célebre pasaje sobre la «inmensa terraza de Elsinor, que se extiende desde Bali a Colonia, que atraviesa las arenas de Nieuport, las marismas del Somme, las cuestas de Champagne, los granitos de Alsacia», todos esos lugares desde los que «el Hamlet europeo contempla a millones de espectros» (estamos todavía en 1919). Después Valéry distingue al Hamlet europeo de su doble, «un Hamlet intelectual» que «medita sobre la vida y la muerte de las verdades. Tiene como fantasmas a todos los motivos de nuestras controversias»

2. Si la *Entmachtung* condena al espíritu a la impotencia o a la incompetencia, si le priva de su fuerza y del nervio de su autoridad (la traducción de Gilbert Kahn dice «enervación» del espíritu), ¿qué puede significar esto respecto a la fuerza? que el espíritu *es* una fuerza y *no es* una fuerza, tiene y no tiene poder. Si fuera una fuerza en sí mismo, si fuera la fuerza misma, no la perdería, no habría *Entmachtung*. Pero si no lo fuera, esta fuerza o este poder, la *Entmachtung* no le afectaría esencialmente, no sería *del espíritu*. Por lo tanto, no puede decirse ni lo uno ni lo otro; debe decirse lo uno y lo otro, lo que desdobra cada uno de los conceptos: el mundo, la fuerza, el espíritu. La estructura de cada uno de estos conceptos está marcada por la relación con su doble: una relación obsesiva. Una obsesión que no se presta al análisis, ni a la descomposición, ni a la disolución en la simplicidad de una percepción. Y es precisamente esta presencia del doble *lo que* hace posible la *Entmachtung*. Únicamente posible, ya que los fantasmas no existen y no se prestan a ninguna percepción. Pero esta posibilidad es suficiente para que la destitución del espíritu se vuelva *a priori* fatal. Cuando se dice del espíritu o del mundo espiritual que tiene y no tiene fuerza -de ahí la obsesión y el doble- ¿se trata únicamente de enunciados contradictorios? ¿Se trata de esa contradicción del entendimiento en la que el pensamiento no debe detenerse, como decía Heidegger a propósito del animal, que tiene y no tiene mundo, espíritu, pregunta? ¿Se desvanecerá el fantasma ante el pensamiento, como si fuera un espejismo del entendimiento, o incluso de la razón?

3. Heidegger lo dice, la destitución es un movimiento propio del espíritu, procede de su interior. Pero es necesario que ese interior envuelva también la duplicidad espectral, un exterior inmanente o una exterioridad intestina, una especie de genio maligno que se introduce en el monólogo del espíritu para atormentarlo. Suplanta su voz, condenándolo así a una especie de desidentificación auto-persecutora. Heidegger nombra también, un poco más adelante en ese mismo pasaje, lo demoníaco. No se trata, evidentemente, del Genio Maligno de Descartes (en alemán, no obstante, *böse Geist*). La hipótesis hiperbólica del Genio Maligno, *por el contrario*, cede precisamente ante aquello mismo que representa el mal para Heidegger, lo que atormenta al espíritu en todas las formas de su destitución: la certidumbre del *cogito* en la posición del *subjectum* y por tanto la ausencia del preguntar originario, el metodologismo científico, el nivelamiento, el predominio de lo cuantitativo, de la extensión y del número, todos ellos motivos «cartesianos» en su forma típica. Todo esto, que se acomoda con la mentira y la destrucción, es el mal, lo extraño: extraño al espíritu *en* el espíritu. Cuando Heidegger nombra lo demoníaco⁵⁵, precisa en un breve paréntesis: en el sentido de lo malvado y destructor (*im Sinne*

y «no sabe muy bien qué hacer con tanto cráneo» (Leonardo, Leibniz, Kant, Hegel, Marx): «¡Adiós, fantasmas! El mundo ya no os necesita. Tampoco a mí. El mundo, que bautiza con el nombre de progreso su tendencia a una precisión fatal, trata de unir los beneficios de la vida con las ventajas de la muerte. Una cierta confusión reina todavía, pero dentro de poco todo se aclarará; veremos por fin cumplirse el milagro de una sociedad animal, un perfecto y definitivo hormiguero» (pp. 20-22). Más adelante, en 1932, en *La politique de l'esprit-notre souverain bien*, Valéry propondrá una definición, en definitiva bastante clásica, incluso neo-hegeliana, negativo-dialéctica del espíritu como aquello que, en resumidas cuentas, «dice siempre no», y en primer lugar a sí mismo. Esta definición, Valéry dice que no es «metafísica», con lo que sobreentendiendo, muy metafísicamente, poder físico, económico, energético de transformación y de oposición: «Pero ahora debo completar este cuadro del desorden y esta composición del caos, representándonos aquello que lo constata y lo alimenta, aquello que no puede ni soportarlo ni renegar de él, aquello que no cesa, por esencia, de dividirse en contra de sí mismo. Se trata del *espíritu*. Con este nombre de espíritu, no quiero dar a entender una entidad metafísica [he aquí las comillas invisibles de Valéry]; entiendo sencillamente una *potencia de transformación* que podemos aislar [...] considerando [...] ciertas modificaciones [...] que no podemos atribuir más que a una acción muy diferente a aquella de las energías de la naturaleza; pues consiste, por el contrario, en oponer unas a otras esas categorías que nos han sido dadas, o bien en conjugarlas. Esta oposición o esta coerción es tal que da como resultado o bien una ganancia de tiempo, o una economía de nuestras propias fuerzas, o un incremento de poder, o de precisión, o de libertad, o de duración de nuestra vida». (*Variété III*, pp. 216-217). La economía negativa del espíritu, que no es otra que el origen de su libertad, opone el espíritu a la vida y hace de la conciencia un «espíritu del espíritu». Pero este espíritu sigue siendo *del hombre*. Éste «actúa por tanto *contra natura*, y su acción es de aquellas que oponen el *espíritu a la vida* [...]. Ha adquirido, en diferentes grados, la *conciencia de sí mismo*, esa conciencia que hace que, apartándose momentáneamente de *todo lo que es*, pueda incluso apartarse de su propia personalidad; el yo puede, en ocasiones, considerar su propia persona como un objeto casi extraño. El hombre puede observarse (o cree poder hacerlo); puede criticarse, puede obligarse a algo; se trata de una creación original, de una tentativa para crear lo que me atreveré a denominar el *espíritu del espíritu*» (pp. 220-221). Es verdad que esta oposición del espíritu a la vida es a veces aprehendida como un simple fenómeno, incluso como una apariencia: «Así, el espíritu parece aborrecer y evitar el procedimiento mismo de la vida orgánica profunda [...]. El espíritu, de este modo, se opone por tanto al ritmo de la máquina vital [...] desarrolla [...] la ley fundamental [...] de la sensibilidad» (PP. 222-223).

Bajo la brillante extravagancia del aforismo o de la agudeza de espíritu de Valéry, distinguimos esas invariantes profundas, esas repeticiones que su autor opone precisamente como la naturaleza al espíritu. Los filosofemas dependen del mismo programa y de la misma combinatoria que los de Hegel, los de Husserl o los de Heidegger. Simple disociación o permutación de los trazos. Por ejemplo: 1. Si se opone a la naturaleza y a la vida, el espíritu es historia y «en general, *los pueblos felices no tienen espíritu*. No lo necesitan demasiado» (p. 237). 2. Europa no se define por la geografía o la historia empírica: «Espero que sepan disculparme por dar a estas palabras, Europa y europeo, un significado algo más que geográfico, algo más que histórico y, en cierto modo, *funcional*» (*Variété*, p. 41). Esta última palabra hubiera suscitado por sí sola, en el nutrido y fabuloso coloquio europeo, las protestas de los demás participantes, sobre todo de los alemanes: demasiado naturalista y demasiado tecnócrata a la vez, este funcionalismo, demasiado «objetivista», «mecanicista», «cartesiano», etc. 3. La crisis como destitución del espíritu: «¿Qué es por tanto este espíritu? ¿Cómo puede afectarle, afligirle, disminuirle, humillarle el estado actual del mundo? ¿De dónde viene esa gran devoción por las cosas del espíritu, ese desamparo, esa angustia de los hombres de espíritu?» (*Variété*, p. 34. Cf. también *La liberté de l'esprit*, 1939). Esto es lo que se preguntan todos, en este simposio imaginario, en esta universidad invisible donde se encuentran desde hace más de veinte años los mayores espíritus europeos. Se hacen eco unos de otros, discuten o traducen la misma angustia admirativa: ¿qué es lo que nos está pasando *por tanto*? ¿qué es lo que pasa *por tanto* a Europa? ¿qué es lo que pasa *por tanto* al Espíritu? ¿De dónde nos viene todo esto? ¿Se trata todavía *del espíritu*?

Y para terminar, la ceniza: «El conocimiento, una vez lo ha devorado todo y no sabiendo ya qué hacer, considera ese montoncito de cenizas y esa columnita de humo que ha hecho con el Cosmos y con un cigarrillo» (*Cahiers*, t. XXVI, p. 26)

⁵⁵ *Einführung*..., p. 35; trad., p. 56; (trad. cast. p. 83).

des zerstörerisch Bösartigen). Esencia espiritual del mal. Ciertas fórmulas de Heidegger son aquí literalmente schellingianas. Volveremos a encontrarlas en el texto sobre Trakl que está centrado en un pensamiento del mal como tormento *del* espíritu. La «noche espiritual», o el «crepúsculo espiritual» (*geistliche*) (expresiones de Trakl que Heidegger intentará sustraer tanto a la metafísica de la *Geistigkeit* como al valor cristiano de *Geistlichkeit* -palabra que, de este modo, va a encontrarse ella misma desdoblada) no son ajenas, en absoluto, a aquello que se dijo, veinte años antes, del ensombrecimiento del mundo y del espíritu. Del mismo modo, la *Entmachtung* del espíritu no es ajena, en la *Introducción...*, a la corrupción del hombre, o mejor dicho, a la «*verwesende Geschlecht*», el *O des Menschen verweste Gestalt* de Trakl, tal y como Heidegger lo interpretará en *Unterwegs zur Sprache*. Volveremos sobre esto.

La destitución del espíritu es así una destitución *de sí*, una dimisión. Pero es necesario que el otro del espíritu, que no obstante es el mismo, le afecte y lo divida. Esto Heidegger no lo dice, al menos de esta forma, a pesar de que debe, en mi opinión, implicar la aparición de este doble cuando habla de lo demoníaco.

4. La dimisión del espíritu produce y se produce como *Umdeutung* y *Missdeutung*: a la vez como diferencia o mutación interpretativa y como falsa interpretación del sentido del espíritu, del espíritu mismo. No podemos seguir aquí las páginas que analizan los cuatro grandes tipos de *Um-* y *Miss-* *deutungen*. Pero merecerían citarse con todas sus palabras.

a) Tenemos, en primer lugar, la dimisión del espíritu en la inteligencia (*Intelligenz*), el entendimiento (*Verständigkeit*), el cálculo (*Berechnung*), la vulgarización masiva (*massenhafte Verteilung*), el reino de los literatos y de los estetas, de aquello que es «*únicamente-espiritual*» (*das Nur-Geistreiche*: en el sentido del espíritu refinado, del «tener ingenio»). Esta pretendida cultura intelectual del espíritu, no pone de manifiesto más que disimulo y falta de espíritu. Ni que decir tiene que la forma de las proposiciones que he expuesto hace un momento (paradojas, contradicciones discursivas -y por tanto una estructura de obsesión) traicionaría, a los ojos de Heidegger, la dimisión misma del espíritu ante la autoridad calculadora del entendimiento. ¿Debo decir que yo no suscribiría semejante diagnóstico? Sin proponer uno distinto, todo lo que hago o me propongo hacer aquí es comenzar a pensar, ni siquiera a preguntar, la axiomática de esta diagnosis, el estatuto que asigna, de una manera todavía muy hegeliana e incluso imperativa, al entendimiento, o sea a la «devoción» del preguntar. Volveremos sobre esto.

b) Tenemos, a continuación, la instrumentalización del espíritu. Al igual que Bergson, sobre este punto al menos (hoy sabemos además que Heidegger lo leía bastante más de lo que sus textos hacen suponer), Heidegger asocia en este lugar la inteligencia (*Intelligenz*), esa falsificación del espíritu, al instrumento (*Werkzeug*) y a la instrumentalización. El marxismo aparece citado por dos veces en este párrafo: la transformación del espíritu en intelecto superestructural e impotente o, simétricamente, por decirlo de algún modo, la organización del pueblo como masa viva o como raza. Veamos al menos unas pocas líneas, para hacernos una idea del tono de esta enseñanza. Está apuntando al culto del cuerpo, tanto en Rusia como en Alemania. Creo que fue un año antes de los memorables juegos olímpicos de Berlín (una vez más el eje greco-alemán y la elevación hacia los «dioses del estadio») en el transcurso de los cuales un *Führer* rehusa estrechar la mano de Jesse Owen, el corredor negro:

...toda la fuerza y la belleza verdaderas del cuerpo, la seguridad y osadía de la espada (*Kühnheit des Schwer-tes*), así como la autenticidad (*Echtheit*) e ingenio del entendimiento, tienen su raíz en el espíritu y hallan su encumbramiento (*Erhöhung*) o decadencia (*Verfall*) en el correspondiente poder o impotencia del mismo (*Macht und Ohnmacht des Geistes*)⁵⁶

c) Cuando el mundo espiritual dimite ante el instrumento, se convierte en cultura o civilización (*Kultur*). Para explicarlo, Heidegger cita su conferencia inaugural de 1929 (*¿Qué es metafísica?*). Pone como ejemplo el pasaje que distingue entre la mala unidad de la universidad, la unidad técnica o administrativa, que no tiene de unidad más que el nombre, y la unidad *realmente* espiritual. Sólo esta última es una verdadera *unidad*, pues *lo propio* del espíritu es precisamente unir. Circunscribiéndose a lo que le falta a la universidad,

Heidegger da del espíritu una definición que, creo, será inamovible en su obra: «*eine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht*», una potencia espiritual que originariamente une y compromete, asigna y obliga.

d) Cuarta forma de la dimisión: la referencia al espíritu puede convertirse en tema de propaganda cultural o de maniobra política, especialmente cuando el comunismo ruso cambia de táctica y se encomienda al espíritu, después de haber militado contra él. El argumento de Heidegger parece aquí terriblemente equívoco: *mutatis mutandis*, ¿qué decir de su propia táctica -y esa táctica es también política- cuando cambia y pasa de una deconstrucción a una celebración del espíritu?

Después de haber denunciado esa cuarta falsa interpretación, Heidegger define, una vez más, el espíritu. Esta vez citando el *Discurso del Rectorado*. Pero ¿qué tiene de espectacular esta cita? ¿de tan discretamente espectacular, sin embargo, como para que no se haya reparado nunca en ello?⁵⁷ El mudo juego de las comillas. Pues nosotros nos tomamos en serio lo que se juega en ese juego. Seguimos interesados en esa dramaturgia -que también es una pragmática- de las señales de lectura, en el envite de esas marionetas tipográficas, en ese juego de manos, en una manuscrita artesanal y sorprendentemente ágil. La mano calcula muy rápido. Maquina en silencio, supuestamente sin máquina, la alternancia instantánea de un *fort/da*, la aparición repentina y luego la desaparición de esas pequeñas formas áfonas que dicen y ocultan todo, según se las muestre o se las oculte. Y cuando se las aparta, después de haberlas exhibido, puede ha-

⁵⁶ P. 36; trad. ligeramente modificada, p. 57; (traducción castellana pp. 84-85).

⁵⁷ Beda Allemann escribe por ejemplo: «*Espíritu* es una de esas palabras que, desde *Ser y Tiempo*, Heidegger no emplea más que entre comillas. Es una de las palabras fundamentales de la Metafísica absoluta». (*Hölderlin y Heidegger*, trad. F. Fédier, PUF, 1959, p. 219). Es precisamente todo lo contrario, y continuamente tenemos ocasión de verificarlo. Después de *Sein und Zeit*, precisamente, Heidegger no vuelve a escribir *espíritu* entre comillas. Dándose el caso incluso, como vamos a ver en un instante, de borrar *acto seguido* las comillas todavía presentes en una publicación anterior, el *Discurso del Rectorado*.

blarse de represión, de supresión, de denegación dirán algunos, pongamos de una *puesta a parte*. La operación es propiamente *conducción*, conducción de la mano del maestro. Recordemos que en alemán «comillas» se dice *Anführungsstriche* o *Anführungszeichen*. *Anführen*, conducir, tomar la cabeza, pero también engañar, tomar el pelo o calentar la cabeza a alguien.

¿Qué es lo que hay aquí de espectacular? Esto, sin duda: en esta única ocasión, la supresión, no nos atrevemos a decir la censura, de las comillas tiene lugar en la cita de un texto *ya* publicado. De un texto del mismo autor cuya única versión publicada incluye comillas, las mismas que la cita, del mismo autor por el mismo autor, retira inesperadamente. En la definición del espíritu propuesta por el *Discurso del Rectorado*, las comillas se mantenían todavía, como un residuo completamente excepcional. Desaparecen en la cita que da la *Introducción...* dos años después.

Esta es la única modificación, y Heidegger no la señala. Sin embargo, indica hasta la página del *Discurso del Rectorado* que acaba de citar. Hay que ser, por tanto, muy curioso para percibir una revisión silenciada de este modo. Opera, tal vez con la lucidez de la inadvertencia, la desaparición de un remordimiento y su substitución por otro: tachadura invisible, tachadura apenas perceptible de aquello que ya, como hacen siempre las comillas, bosqueja el esmerado movimiento de una tachadura. Veamos por tanto la definición del espíritu (abrid las comillas para la cita, retirad las comillas de *Geist* en la cita «actualizada» de este modo).

El espíritu [entre comillas en el *Discurso*] no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu [aquí las comillas ya habían desaparecido en el *Discurso*] es el decidirse [o la apertura determinada: *Entschlossenheit*], originariamente templado y consciente, por la esencia del ser⁵⁸

¿Cómo despertar al espíritu? ¿cómo conducirlo de la *dimisión* a la responsabilidad? haciéndolo volver al cuidado de la pregunta por el ser y, al mismo tiempo, a hacerse cargo del envío (*Sendung*), de una *misión*, la misión histórica de *nuestro pueblo*, en cuanto que se halla en el centro de Occidente:

El espíritu es la autorización concedida a los poderes del ente como tal y en totalidad (*die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen*). Cuando domina (*herrscht*) el espíritu, el ente como tal siempre y en todos los casos es más ente (*seiender*). Por eso, el preguntar por el ente como tal y en su totalidad, el preguntar de la pregunta ontológica, constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el despertar del espíritu (*Erweckung des Geistes*), y con ello del mundo originario de un ser-ahí historial, así como para refrenar el riesgo de ensombrecimiento del mundo, y hacerse cargo de la misión histórica (*geschichtliche Sendung*) de nuestro pueblo, en cuanto que se halla en el centro de Occidente⁵⁹

El despertar del espíritu, la reapropiación de su potencia pasa por tanto, una vez más, por la responsabilidad del preguntar, tal y como se encuentra confiada, asignada, destinada a «nuestro pueblo». Que el mismo capítulo se abra, en su conclusión, sobre el destino de la lengua (*Schicksal der Sprache*) en el que se funda la relación (*Bezug*) de un pueblo con el ser, muestra bien a las claras que todas estas responsabilidades están estrelazadas, la de nuestro pueblo, la de la pregunta por el ser y la de nuestra lengua. Sin embargo, al principio del capítulo sobre la gramática de la palabra «ser», sigue siendo la cualidad *espiritual* la que define el privilegio absoluto de la lengua alemana.

¿Por qué este privilegio inconmensurable de una lengua? ¿Y por qué este privilegio se determina respecto al espíritu? ¿Cuál sería la «lógica», si es que puede hablarse todavía de lógica en un ámbito en que se decide la originariedad del lenguaje y de la lengua?

La «lógica» que justifica semejante privilegio es insólita, naturalmente única, pero irrefutable también y confiada a una especie de paradoja cuya formalización merecería un desarrollo más amplio. Requiere, dependiendo del humor, las consideraciones más serias o las más divertidas. (Esto es lo que me gusta en Heidegger. Cuando pienso en él, cuando lo leo, soy sensible a estas dos vibraciones a la vez. Resulta siempre terriblemente peligroso y locamente divertido, ciertamente grave y algo cómico). En el conocido pasaje que voy a citar, subrayaré dos rasgos a los que quizá no se ha prestado la atención necesaria:

El hecho de que el desarrollo (*Ausbildung*) de la gramática occidental surgiera de la reflexión (*Besinnung*) griega sobre la lengua *griega* le dio a este proceso todo su significado. En efecto: esta lengua es, junto a la alemana (*neben der deutschen*) desde el punto de vista de las posibilidades del pensamiento, la más poderosa (*die mächtigste*) y al mismo tiempo la más espiritual (*geistigste*)⁶⁰

Dos rasgos a subrayar, por tanto, y dos *disimetrías* extremadamente singulares.

1. La primera disimetría desequilibra la relación entre el griego y el alemán por una parte y todas las lenguas del mundo por la otra. Heidegger no pretende únicamente recordar que se piensa siempre en una lengua, y que quienquiera que lo afirme debe hacerlo siempre en su lengua, sin poder ni deber instalarse en no importa qué neutralidad meta-lingüística. Y en efecto, este teorema uno tiene que firmarlo en su lengua. Semejante firma no es nunca individual. Compromete, a través de la lengua, a un pueblo o una comunidad. No, semejante proposición, que podría corresponder a una especie de relativismo lingüístico-cultural y antropológico -todas las comunidades piensan, y piensan asimismo en su lengua- no corresponde al pensamiento de Heidegger. No corresponde, diría él, al *pensamiento* por cuanto éste se *corresponde* únicamente con el ser, y no puede corresponderle más que mediante el acontecimiento singular de una lengua capaz de nombrar, de invocar el ser o, mejor aún, de ser invocada por el ser.

Que el privilegio conjunto del alemán y del griego sea aquí absoluto respecto al pensamiento, respecto a la pregunta por el ser, y por tanto por el espíritu, es lo que Heidegger presupone siempre. Y en la entrevista del *Spiegel* ya lo dice,

⁵⁸ Pp. 37-38. Cito la traducción de Gérard Granel (p. 13; trad. cast. p. 12) ya que hice lo mismo antes con este pasaje. Difiere bastante de la de Gilbert Kahn en la *Introducción...* (p. 59; trad. cast. p. 87). Aunque la diferencia no concierne, evidentemente, al juego de las comillas

⁵⁹ P. 38; trad. ligeramente modificada, pp. 59-60; (traducción castellana p. 87)

⁶⁰ P. 43; trad. ligeramente modificada, p. 67; (trad. cast. p. 93).

de una manera tranquilamente arrogante, tal vez un poco ingenua, moderada e inmoderadamente a la vez, y yo diría, en «nuestra» lengua, con bastante ligereza de espíritu. [*Sans beaucoup d'esprit*] Ante sentencias semejantes, uno se queda con ganas de añadirle un signo de exclamación, procedimiento este muy latino, a mi título: ¡un poco de espíritu, diablos! (en un momento volveremos al diablo y al doble en el seno del *Geist*).

Veamos esta faceta de Heidegger ante el micro, o ante el *Spiegel*.

Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua⁶¹

Podemos imaginar la escena de estas confidencias, o más bien de esta «confirmación». Heidegger, por supuesto, no lo ha inventado: «los franceses» van a quejarse de su lengua al maestro y, como puede suponerse, lo hacen en la lengua del maestro. En el fondo, esta declaración tiene algo de verdad, parece incluso una perogrullada, si se acepta una axiomática fundamental según la cual el sentido de *Geist*, *Denken*, *Sein* y de algunas otras palabras, es intraducible y sólo se pueden pensar en alemán, incluso cuando uno es francés. ¿Se puede decir o pensar algo distinto en alemán? Aunque la seguridad dogmática, agravada por el tono descortés de una declaración propiamente invasora, tanto en lo que dice como en lo que demuestra, bastará para hacernos dudar de su autoridad. La insolencia descansa en una tautología y ni siquiera es provocativa. Fichte decía cosas parecidas, en nombre de la misma «lógica», en su *Discurso a la nación alemana*: aquel que piense y en consecuencia quiera la «espiritualidad» en su «libertad» y en su «progreso eterno», es alemán, es de los nuestros (*ist unsers Geschlechts*) no importa dónde haya nacido ni la lengua que hable. Inversamente, aquel que no piensa ni quiere dicha «espiritualidad», incluso si es alemán y parece hablar el alemán, incluso si posee la llamada competencia lingüística del alemán, es «no alemán y un extranjero para nosotros» (*undeutsch und fremd für uns*). Y sería preferible que se separara de nosotros totalmente⁶².

2. Esta ruptura con el relativismo no es, sin embargo, un euro-centrismo. Hay varias formas de demostrarlo. Una de ellas consistiría en recordar que no es un euro-centrismo en razón de esta primera demagogia: es un *centro-euro-centrismo*. Algún día otra disimetría vendrá a romper el eje greco-alemán, y precisamente por el lado del *Geist*. Veinte años más tarde, Heidegger no tendrá más remedio que sugerir que la lengua griega no tiene una palabra para decir, ni por tanto para traducir *Geist*: al menos una cierta *Geistlichkeit*, si no la *Geistigkeit* del *Geist*. La lengua griega, es decir tanto la lengua de la filosofía como la lengua de los Evangelios. Ya que sí, en una lectura de Schelling, y desde el punto de vista de Schelling, Heidegger parece admitir que el *Geist*, que de cualquier modo no ha sido nunca el *spiritus*, nombra al menos lo mismo que *pneuma*⁶³; en su *Gespädch* con Trakl afirma que *Geist* y *geistlich*, en Trakl, nombran *en principio* la llama, y no el soplo o la inspiración pneumática. El adjetivo *geistlich* perdería entonces hasta la connotación de espiritualidad cristiana que le opone generalmente a lo secular o a la *Geistigkeit* metafísica. El *Geist* de esta *Geistlichkeit* sólo sería pensable en *nuestra lengua*.

Vemos, por tanto, que de las dos lenguas gemelas, el griego y el alemán, que tienen en común la mayor riqueza espiritual, únicamente una puede nombrar aquello que tienen y que son en común por excelencia, el espíritu. Y nombrar es dar a pensar. El alemán es, por tanto, la única lengua, a fin de cuentas y en definitiva, que puede nombrar esta excelencia máxima o superlativa (*geistigste*) que no comparte, en suma, más que *hasta cierto punto* con el griego. En última instancia, es la única lengua en que el espíritu llega a nombrarse a sí mismo. En última instancia, en último lugar, pues esta diferencia entre *Geist* y *pneuma* no se señalará hasta 1953, en el momento en que se señale también la diferencia entre *geistig* y *geistlich*, y más adelante, en el mismo *geistlich*, la diferencia entre el sentido tradicionalmente cristiano y un sentido más originario. Aunque en 1935, en la *Introducción a la metafísica*, lo que el griego y el alemán tiene en común, es todavía la mayor *Geistigkeit*, aquella que será definida en 1953, en realidad denunciada, como una herencia platónica.

Una vez más, la violencia de la disimetría no debe sorprender. Linda también con la perogrullada o la tautología. Decir, como hace todavía Heidegger en la *Introducción...*, que el privilegio *compartido* por el griego y el alemán es el del *Geist*, significa interrumpir *de antemano* el reparto y acentuar, por segunda vez, la disimetría. No puede pedirse su aprobación al griego. Si hubiera llegado a darla, al menos lo habría hecho en su lengua. Habría dicho: sí, *pneuma* en efecto, nuestras dos lenguas son, desde el punto de vista de la posibilidad de pensar (*noein?*), las más pneumáticas o pneumatológicas. Se habría servido tal vez de algunas palabras más, pero no hubiera dejado de reivindicar la prerrogativa del griego, la única lengua capaz de poder decir y pensar esto. Más verosímilmente, en la lógica de esta perogrullada

⁶¹ *Martin Heidegger interrogé par «Der Spiegel». Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. Jean Launay, Mercure de France, 1976, pp. 66-67; (*Martin Heidegger, Entrevista del Spiegel*, trad. de Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1989, pp. 80).

⁶² Séptimo discurso, p. 121; trad. ligeramente modificada, p. 164

⁶³ *Shellings Abhandlung*, p. 154; trad. J.-F. Courtine, Gallimard, 1977, p. 221.

fabulosa⁶⁴, puede apostarse que al griego no se le habría ocurrido nunca, y con razón, asociar el alemán con esta reivindicación. Ni un instante siquiera, ni siquiera provisionalmente, como hace todavía Heidegger en 1935.

ocho

En el curso de esos mismos años, como se sabe, la estrategia de la interpretación concierne también a Nietzsche. Esta estrategia de la interpretación, que es también una política, debía sustraerle a toda reapropiación biológica, zoologista o vitalista. La extrema ambigüedad del gesto consiste en salvar un pensamiento perdiéndolo. Descubrimos en él una metafísica, la última, que ordena todas las significaciones del texto nietzscheano. Como en Hegel, se trataría todavía de una metafísica de la absoluta subjetividad. Aunque aquí la subjetividad incondicionada ya no es la de la voluntad que *se conoce a sí misma*, a saber, del espíritu, sino la subjetividad absoluta del cuerpo, de los impulsos y de los afectos: la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder. La historia de la metafísica moderna, que determina la esencia del hombre como *animal rationale*, se reparte así. Dos vertientes simétricas de la subjetividad incondicionada: la racionalidad como espíritu por un lado, la animalidad como cuerpo por el otro:

La esencia incondicionada de la subjetividad de este hecho se despliega necesariamente en tanto que *brutalidades* de la *bestialitas*. [...] *Homo est brutum bestiale*⁶⁵.

Pero aquello que Nietzsche llama «la bestia rubia», deberemos pensarlo metafísicamente, sin precipitarnos hacia una filosofía de la vida, hacia un vitalismo o un biologismo, sin conferir la significación de «vital» o de «biológico» a la totalidad del ente. Habría que hacer lo contrario, que es al mismo tiempo algo diferente: reinterpretar lo vital a partir de la voluntad de poder. Ésta «no tiene nada de “vital” ni de “espiritual”, en revancha lo “vital” (lo “viviente”) y lo “espiritual” están, en tanto que pertenecen al ente, determinados por el ser en el sentido de la Voluntad de poder»⁶⁶.

Del mismo modo, el pensamiento de la raza (*Rassengedanke*) se interpreta de forma metafísica y no biológica⁶⁷. Invirtiendo así el sentido de la determinación, Heidegger ¿aligera o agrava este «pensamiento de la raza»? ¿Una metafísica de la raza, es más grave o menos grave que un naturalismo o un biologismo de la raza? Dejemos por el momento sin respuesta la cuestión de esta equívoca estrategia.

Nietzsche no propondrá, por tanto, una filosofía de la vida o una explicación darwinista de la racionalidad, y, por tanto, del espíritu en el sentido hegeliano, esa otra parte del animal racional. Sin embargo, Heidegger ataca a aquellos para los que el espíritu, según Nietzsche, sería «“el adversario del alma” y consiguientemente de la vida» («*Geist als*

⁶⁴ Ya lo sugeríamos antes todo esto parece «un poco cómico» a pesar de la gravedad de las posturas. Conservar la sensibilidad ante esta comicidad, saber reír todavía ante tal o cual maniobra, esto podría convertirse en un deber (ético o político, si se quiere) y una suerte, a pesar de la sospecha que tantos filósofos alemanes, desde Kant hasta Heidegger, han hecho caer expresamente sobre el *Witz*, el *wit* o el «esprit» («francés»), la suerte *del espíritu*. En este concierto de lenguas europeas, escuchamos ya el griego, el alemán, el latín, el francés. Pero aflojemos aquí lo que se encuentra tal vez demasiado cerca del *centro* europeo, constreñido, comprimido en la «tenaza», oprimido, incluso reprimido en el «centro». Para tomar aliento y respirar un poco, ¿acaso la *excentricidad* no es de rigor?

Traeré a colación, en su idioma, el espíritu inglés de Matthew Arnold. Aquellos que hayan leído *Friendship's Garland* se acordarán de «...the great doctrine of “Geist”», y de cómo en la carta 1, «I introduce Arminius and “Geist” to the british public». Citaré algunos fragmentos para invitar a leer o a releer a un autor que, ya en el siglo pasado, no permaneció sordo a una cierta intraducibilidad del *Geist*. Supo, en cualquier caso, dejar el *Geist* intocable en su lengua: «“Liberalism and despotism!” cried the Prussian; “let us go beyond these forms and words. What unites and separates people now is *Geist*. (...) There you will find that in Berlin we oppose” “Geist”, -*intelligence*, as you or the French might say-, to “Ungeist”. The victory of “Geist” over “Ungeist” we think the great matter in the world. (...) We North-Germans have worked for “Geist” in our way (...) in your middle class “Ungeist” is rampant; and as for your aristocracy, you know “Geist” is forbidden by nature to flourish in an aristocracy. (...) What has won this Austrian battle for Prussia is “Geist” (...) ... I will give you this piece of advice, with which I take my leave: “*Get Geist*”. “Thank God, this professor (to speak as Lord Palmerston) is now gone back to his own *Intelligenz-Staat*. I half hope there may next come a smashing defeat of the Prussians before Vienna, and make my ghostly friend laugh on the wrong side of his mouth”». Muy ligadas a *Culture and Anarchy*, estas 12 cartas ficticias fueron reunidas en un libro en 1871. Arnold disfrutaba representando el papel de *editor* y escribiendo las notas: «I think it is more self-important and *bête* if I put Ed. after every note. It is rather fun making the notes». Se trata de una carta a su editor: *bête* está en cursiva, puesto que está en francés en el texto, como *esprit*, por las mismas razones (ver más arriba), en la *Antropología* de Kant. Esto es lo que yo quería subrayar a mi vez. Y que esta fábula del *Geist* está puesta en boca de un espíritu, de un «fantasma amigo», ese «Ghostly friend» al que nos gustaría hacer sonreír, ambigua esperanza («half hope»), «con the wrong side of his mouth».

By the way, *Get Geist* es apenas traducible, y no únicamente a causa de *Geist*, sino a causa de *Get*. *Profundamente* intraducible, la profundidad inaparente de ese *Get* que dice a la vez *tenerlo, devenirlo y serlo*. *Get Geist*: 1. tener, saber adquirir, obtener, ganar o aprehender el *Geist*. 2. Sed o devenid, aprended a devenir *vosotros mismos Geist*. Y *Geist* funciona entonces como atributo (devenid «espíritu»), como se diría «get mad», «get drunk», «get married», «get lost», «get sick», «get well» o «get better») y como nombre («get religion»: convertíos), en una palabra, *devenid o tened, vosotros mismos, el espíritu mismo*. La resistencia de esta intraducibilidad, la mismidad en la relación consigo, en sí, de un *Geist* que es lo que tiene deviene lo que tiene o tendría que ser, ¿no la vemos ya transferida, mediante un trazo de espíritu y bajo la manga, al otro lado, a la izquierda, hacia la *primera palabra*, a saber, el *verbo* de la sentencia babélica: *Get Geist*? El espíritu participa de la forma performativa e inicial de estas dos palabras: exhortación, ruego, súplica, deseo, consejo, orden, prescripción. Ningún acta previene la marca de espíritu ninguna historia habrá podido preceder este extraordinario trazo de espíritu. Cultura y anarquía. En el principio -no hubo principio. El espíritu se apostrofa en *ese verbo*, se lo dirige y *se dice*, se lo dice, que se lo diga pues y que se dé por supuesto: en el principio, habrá habido, fantasma del futuro anterior, *Get Geist: del espíritu*.

⁶⁵ Nietzsche, t. II, p. 200; trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971, p. 160

⁶⁶ T. II, p. 300; trad., p. 241.

⁶⁷ T: II, p. 309; trad., p. 247

Widersacher der Seele», *d.h. des Lebens*)⁶⁸. No, Nietzsche no desaprueba, no niega el espíritu, no lo evita. El espíritu no es el adversario (*Widersacher*), sino el guía (*Schrittmacher*) que atrae y *conduce* al alma, digámoslo una vez más, abriéndole camino. Cuando se opone al alma, es decir a la vida, cuando lo hace enérgicamente, es a favor y no en detrimento de la vida.

Espíritu / alma / vida, pneuma / psyché / zoè o bios, spiritus / anima / vita, Geist / Seele / Leben, estos son los triángulos y los cuadrados en los que fingimos imprudentemente reconocer determinaciones semánticas estables, circunscribiendo o soslayando a continuación los abismos de aquello que ingenuamente llamamos traducción. Más adelante nos preguntaremos lo que podría significar la apertura de estos ángulos. Pero antes veremos qué es lo que pasa entre el espíritu y la *psyché*.

La relación del espíritu con el alma determinaría el centro, por decirlo de algún modo, de las *Lecciones* de 1942 reunidas bajo el título «La esencia del poeta como semidiós», particularmente en el capítulo consagrado a «el espíritu que funda historialmente» (*Der geschichtlich gründende Geist*)⁶⁹. Se trata de dilucidar ciertos versos de Hölderlin publicados en 1933 por Beissner:

nemlich zu Haus ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die
Heimat.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreuen und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.

No me arriesgaré a traducir estos versos, sobre todo por los dos primeros cuya sintaxis, el lugar y la entonación del «*nicht*» son, desde hace bastante tiempo, motivo de un debate en el que no parece indispensable que entremos ahora.

¿Quién es "el espíritu"? pregunta Heidegger⁷⁰.

¿Quién es el espíritu que « *zu Haus ist ... / nicht im*

Anfang, nicht an der Quell... » ?

En esa época, nos explica, la palabra «espíritu» tiene una significación unívoca, a pesar de no estar todavía plenamente desarrollada. Esta significación esencial, Hölderlin la toma del pensamiento de Hegel y de Schelling. Pero nos equivocáramos si sacáramos de esto la conclusión de que Hölderlin ha *tomado prestado* el concepto metafísico de espíritu para que la poesía lo asuma. Para empezar, un poeta, y un poeta del rango de Hölderlin, no *toma prestado*, no *asume* algo como un «concepto». Además, *su Auseinandersetzung* poético con el pensamiento metafísico le conduce a prescindir de él, a «superarlo» en esa relación misma. Si su palabra *Geist* puede estar determinada por la metafísica alemana, no por ello es idéntica, no se reduce a lo que ésta piensa, en el modo sistémico, en sus conceptos de espíritu subjetivo u objetivo⁷¹. Para estos sistemas metafísicos, el *Geist* es lo incondicionado absoluto que determina y reúne todo ente. Es por tanto, en tanto que espíritu, el «*gemeinsame Geist*», el espíritu de reunión (más bien que el espíritu común). En su concepto metafísico, en tanto que reúne, el espíritu es, por excelencia, el pensamiento, el pensar mismo (*Denken*). Es propiamente (*eigentlich*), es realmente el espíritu en tanto en cuanto, pensando lo esencial, reúne, cosa que hace *pensándose a sí mismo*, encontrándose en su casa, *junto a sí mismo (zu Haus)*. Sus pensamientos no le pertenecen exclusivamente, son -y éste es el verso de Hölderlin- pensamientos del espíritu que reúne en la comunidad:

des gemeinsamen Geistes Gedanken sind.

No debemos ver aquí una proposición metafísica «perdida» en un poema. El himno medita poéticamente el espíritu como lo que es; y lo que es asigna a todo ente el envío o el destino de su ser. Esta asignación o esta misión se nombra todo a lo largo de la cadena de *Geschick, Schickliche, Schicksal, Geschichte* cuya intraducibilidad no es ajena al hecho de que la lengua en la que esta cadena se despliega es ella misma el *lugar propio*, e incluso la lengua irremplazable de esta misión asignadora, de este envío de la historia misma. Teniendo el hombre una relación privilegiada con el ente en cuanto tal, su estado de abierto ante lo que le es enviado -dispensado, destinado- le confiere una *Geschichtlichkeit* esencial que le permite ser y tener una historia.

Supongamos que esta interpretación del espíritu -aquello que *reúne* o en lo que la reunión se reúne- no sea efectivamente una proposición metafísica *perdida* en el poema. Todavía habrá que tomar en serio al menos dos evidencias. Por un lado, la formulación heideggeriana es la misma, ya se trate, diez años más tarde, del espíritu en la obra de Trakl que pretende también sustraer a la pneumatología o a la espiritualidad metafísica y cristiana, ya se trate, algunos años antes de estas lecciones sobre Hölderlin, del curso sobre Schelling (*Tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana*). Este curso acentúa la esencia «unitaria» del espíritu que es «unidad originariamente unitaria» (*ursprünglich einigende Einheit*)⁷².

A propósito de *esta* unidad, Heidegger escribe entonces: «En tanto que unidad el espíritu es □□□□□□» (*Als solehe Einheit ist der Geist □□□□□□*).

Lo que él llama entonces *das Wehen* (palabra que sirve para nombrar el soplo, pero que no está lejos del sufrimiento o del suspiro, de la «spiration» sofocada o sofocante del espíritu) no es más que el soplo (*Hauch*) o la aspiración de aquello que propiamente une de la manera más original: el amor. Aunque para Schelling, el espíritu es menos elevado

⁶⁸ T, I, p. 581; trad., p. 451.

⁶⁹ Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 156 y sig.

⁷⁰ P. 157

⁷¹ «La labor del espíritu, según la enseñanza del idealismo moderno, es el acto de poner (*das Setzen*). Dado que se concibe el espíritu como sujeto, y es representado así (*vorgestellt*) en el esquema sujeto-objeto, el acto de poner (Thesis) debe ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos». (*Unterwegs zur Sprache*, p. 248; *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987, pp. 223-224).

⁷² P. 154; trad. J.-F. Courtine, ligeramente modificada, p. 221.

que el amor, del que no es más que el soplo. El espíritu manifiesta el soplo del amor, el amor en su respiración. Es más fácil de nombrar -y además él es quien profiere el Verbo- que el amor que, en cuanto a él, «estaba presente» (*da war*), por así decirlo, antes que el fondo y el existente se separen. ¿Cómo designar al amor? ¿Cómo nombrar lo Altísimo que está por encima del espíritu y que mueve al espíritu, lo inspira o lo exhala? ¿Cómo llamarlo (*bezeichnen*)? pregunta Schelling:

Pues incluso el espíritu no es todavía lo Más Alto; no es más que el espíritu, es decir, el soplo del amor. Y es el amor lo que es lo Más Alto. Es aquello que estaba presente antes que el fondo y antes que la existencia tuviesen lugar (en tanto que separados), no obstante, no estaba todavía presente en tanto que amor, pero... pero ¿cómo llamarlo? (pp. 405-406)⁷³

«Aquí el “verbo” (das Wort) abandona también al pensador», anota entonces Heidegger. «Aquí»: en este lugar donde se trata de decir el amor, lo Más Alto, el origen único y unificante del lenguaje, dicho de otro modo, del soplo. «También» al pensador, porque el verbo, la palabra (*das Wort*), es el momento del soplo o del espíritu que en un determinado punto carece de palabra. Pues, en tanto que lenguaje, no puede volverse o elevarse para nombrar aquello que, antes que él o por encima de él, lo pone en movimiento: su origen, el amor. Lo que dice aquí Schelling, y que comenta entonces Heidegger, del deseo infinito en Dios, de la separación, de la nostalgia (*Sehnsucht*) y del mal cuya posibilidad se debe a la divisibilidad del *Geist* en el hombre (y no en Dios)⁷⁴, todo esto deja huellas legibles en las lecturas de Trakl. Y ante todo de Hölderlin, al que volvemos por un instante.

Que el espíritu funde la historia y el envío siga siendo para el hombre un futuro, el venir de un porvenir o el por venir de un venir, es lo que Hölderlin piensa como poeta. Y teniendo en cuenta que, jugando con el significado de esta palabra en francés, he hablado tanto del espíritu como del *espectro*, Heidegger dirá ahora, con otro lenguaje, que hay que pensar la aparición a partir de un pensamiento siempre por venir del futuro. La aparición misma está por venir desde el pensamiento de lo viniente, de lo viniente en su venir mismo. Esto es lo que Hölderlin piensa, de lo que tiene la experiencia y la custodia como poeta. Ser poeta (*dichten*) en este sentido, es estar consagrado a esta experiencia y a esta custodia. En tanto en cuanto funda historialmente, el espíritu encuentra su lugar, tiene lugar en principio en el poeta, en el alma (*Seele*) del poeta. El alma es aquí un sinónimo, «otra palabra» para designar «*Mut*» o «*Gemüt*». El *Gemüt* no es el espíritu, pero el *Gemüt* del poeta acoge, alberga al espíritu, provoca en sí mismo la bienvenida del espíritu, del *Geist*, que viene a él, o que se aparece en él.

Das Kommende in seinem Kommen wird erfahren und bewahrt im Dichten. Der geschichtlich gründende Geist muss daher zuerst seine Stätte finden im «Mut» des Dichters. Das andere Wort für das «Gemüt» ist «Seele» (p. 160).

Lo que le falta a la metafísica de la subjetividad, leamos en *Sein und Zeit*, es una justa interpretación del *Gemüt*. No hay duda de que Heidegger pretende encontrarla aquí en la voz de Hölderlin⁷⁵. El alma no es el principio de la vida para los animales y las plantas, sino la esencia del *Gemüt* que acoge en sí misma los pensamientos del espíritu:

Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind
Still enden in der Seele des Dichters

Los pensamientos del espíritu habitan el alma del poeta, están en su casa, indígenas, *heimisch*. El poeta, más que dar vida, da alma. Es el *Beseeler*, no ya el animador o el organizador, sino aquel que insufla el alma. Da su espacio al espíritu, lo hace reinar en lo que es. Diciendo lo que es, lo presenta en su *Begeisterung*. La *Begeisterung* del poeta, su pasión, su entusiasmo, no me atrevo a decir su «inspiración» (lo mismo que con «animador», siempre nos traiciona la palabra latina), abre ese decir del espíritu: «*Dichten*» *ist das Sagen der Gedanken des Geistes: Dichten ist dichtender Geist*.

El espacio de una conferencia no permite analizar la lectura que nos propone Heidegger de los versos
nemlich zu Haus ist der Geist
nicht im An fang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimat.

Tendríamos que oír lo que dicen Adorno y Beda Allemann, que han criticado esta lectura. Tendríamos también que tomar en consideración la atención sutil que Heidegger presta a la *Betonung* (como en *Der Satz vom Grund*), a las diferentes posibilidades de marcar el acento tonal, el de *nicht* por ejemplo en los versos que acabo de citar⁷⁶. Pero debo conformarme con aislar en esta lectura las palabras o los motivos que podrían guiarnos en el reconocimiento de un trayecto. Este movimiento sigue una especie de lindero. Por consiguiente, topa con los dos bordes del lindero y hace el reparto prácticamente imposible. Se trata del límite entre un pensamiento metafísico del espíritu, como por ejemplo los filosofemas sistemáticos de Hegel o de Schelling, aunque también, en una cierta dimensión de su discurso, de Hölderlin, y, por otra parte, la otra parte del reparto, esos *Dichter* que son el mismo Hölderlin, el mismo pero también otro, y Trakl.

Las palabras o los motivos que podrían guiarnos en este trayecto son, en principio, precisamente las que nombran el *motivo*, el *movimiento* y el *trayecto*. Se trata siempre de un pensamiento, no ya del círculo sino del retorno, de una vuelta de la *Rückkehr* hacia su casa (*Heimat, heimisch, «nemlich zu Haus»*). Forma parte de la esencia del espíritu que propiamente (*eigentlich*) no sea más que si está junto a sí. Y únicamente así *der gemeinsame Geist* se reúne. Este deseo de reunión o de remembramiento instala en él la nostalgia, esa *Sehnsucht* de la que el curso sobre Schelling nos recuer-

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ P. 169; trad., p. 243.

⁷⁵ Tal vez también en la lectura constante del Maestro Eckhart. Éste escribe por ejemplo: «Ahora bien, Agustín dice que, en la parte superior del alma, llamada *mens* o *gemüte*, Dios ha creado, al mismo tiempo que el ser del alma, una potencia (*craft*) que los maestros denominan receptáculo (*sloz*) o cofre (*schrin*) de las formas espirituales o de las imágenes [«ideas»] formales». *Renovamini...spiritu mentis vestrae*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, en *Sermons*, Le Seuil, 1979, t. III, p. 151. Cf. también *Psyché...*, p. 583 y sig.

⁷⁶ P. 161

da que el término *Sucht* no tiene nada que ver, etimológicamente, con el *suchen* de la investigación, sino con el mal, *siech*, la enfermedad, la epidemia. Este mal se inscribe en el deseo, y, como el deseo mismo, lleva implícita una motivación, una «movilidad *ad-versa* (gegenwendige *Bewegtheit*): salir de sí y entrar en sí»⁷⁷. El mal de esta *Sehnsucht*, que empuja a salir de sí para entrar en sí o a entrar en sí para salir de sí, es la esencia del espíritu de la que Hölderlin habla como poeta. «En el espíritu, dice Heidegger, reina la nostalgia de su propia esencia»⁷⁸. Desde ese momento, en el comienzo de esa expropiación-reapropiación, en esa *ex-apropiación*, el espíritu deja de estar en su casa. Sólo después de esa especie de des-apropiación originaria Heidegger interpreta

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

Le gusta la colonia, y el valeroso olvido, al espíritu⁷⁹.

Habría que analizar otro motivo. Pero me limitaré a situarlo en el mismo camino. Es el motivo del *fuego*. Situado en la encrucijada del retorno, Heidegger lo interpreta a través de la experiencia de los alemanes, entre el primer verso de *Der Ister* que dice al fuego «ven», «¡ven ahora!», apóstrofe que, nombrando al fuego como lo que viene, en la llegada o en el por venir de lo que viene, viene él mismo, el apóstrofe, del fuego al que llama y que en realidad provoca, siempre lo habrá provocado, para que el poeta hable como el fuego:

jezt komme, Feuer!

¡Ahora ven, oh fuego!

y la carta a Böllendorf (4 XII, 1801) que habla de un «fuego del cielo» originariamente tan natural para los griegos como para nosotros la claridad de la *Darstellung*.

Hölderlin es aquel que ha sido tocado por el Dios de la luz. «*Está*, dice Heidegger, en el camino de vuelta (*auf der Rückkehr*) de su viaje hacia el fuego» (*von der Wanderung zum «Feuer»*)⁸⁰.

Y en ese proyecto de estrofa final para *Pan y vino*, el último de los cinco versos que repite aquí Heidegger, nombra la consumación, la quemadura, el incendio, incluso la cremación o la incineración del *Beseeler*, de aquel que anima, de aquel que es portador del alma, dicho de otro modo, del don del espíritu. Hölderlin, el *Beseeler*, es consumido por el fuego, próximo a convertirse en cenizas:

Unsere Blumen erfreuen und die Schatten unserer Wälder

den Verschmachteten. Fast wäre der Beseeler verbrannt

Nuestras flores encantan y las sombras de nuestros bosques

A aquel que se consume. A punto de convertirse en cenizas el que anima.

Por qué he dejado que se filtraran estas lecturas de Nietzsche, de Schelling y de Hölderlin? ¿No hubiera sido mejor dejar paso libre a ese fuego del espíritu? Porque se puede comenzar, tal es al menos mi hipótesis, por reconocer, en su equivocidad⁸¹ o en su indecisión misma, los lindes del camino divisorio que deberá pasar, según Heidegger, entre una determinación griega o cristiana, incluso onto-teológica del *pneuma* o del *spiritus*, y un pensamiento del *Geist* distinto y más originario. Secuestrado por el idioma alemán *Geist* daría a pensar antes bien, más bien antes, la llama (aquí falta un trozo de texto)

nueve

¿Qué es el espíritu?

Todo parece suceder como si, desde 1933, fecha en la que, retirando por fin las comillas, comienza a hablar *del espíritu* y en nombre *del espíritu*, Heidegger no hubiera dejado nunca de interrogar al ser del *Geist*.

¿Qué es el espíritu? Última respuesta, en 1953: el fuego, la llama, el abrasamiento, la conflagración.

Veinte años más tarde por tanto, ¡y qué años!

Pero vamos a hablar ahora del «año» (*Jahr*), y precisamente para aproximarnos a lo que ese «más tarde» significa a veces. Aquello que viene muy tarde, lo más tarde, puede también aproximarse a un origen, para *regresar* más bien al origen anterior al origen, mucho antes incluso que el comienzo.

El *Gespräch* con Trakl⁸², ese coloquio del *Denker* y del *Dichter*, acuña la respuesta. Entre el pensador y el poeta, el *Gespräch* no significa la entrevista, como se traduce a veces, ni el diálogo, ni el intercambio, ni la discusión, y todavía menos la comunicación. El habla de los dos que están hablando, la lengua que habla *entre* ellos se divide y se reúne según una ley, un modo, un régimen, un género que sólo pueden nombrarse con *aquello mismo* que se dice en ellos, a través de la lengua o del habla de ese *Gespräch*. La lengua habla *en* el habla. Habla de sí misma, se refiere a sí misma diferenciándose. Aquí no leeremos un *Gespräch* entre Heidegger y Trakl **a propósito del espíritu**. El *Gespräch* sólo será definido como un modo determinado del habla desde lo que se dice del espíritu, de la esencia del Geist tal y como se reparte y se reúne en la conflagración.

¿Qué es el espíritu?

La respuesta se inscribe en sentencias que traducen determinados enunciados poéticos de Trakl, en una forma que llamaríamos ontológica, si la ontología fuera todavía el régimen dominante de estos textos.

⁷⁷ Schelling..., p. 150; trad., p. 216.

⁷⁸ Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 163.

⁷⁹ *Il aime la colonie, et le vaillant oubli, l'Esprit*; trad. F. Fédier, en Beda Allemann, O.C., p. 219.

⁸⁰ Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 170.

⁸¹ Verdad de las comillas: este equívoco se concentra en la interpretación de las comillas con que Nietzsche acota la palabra «verdad» (cf. Nietzsche, t. I., p. 511 y sig.; trad., p. 397 y sig.).

⁸² *Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, 1953, en *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, p. 35 y sig.; trad. en *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, p. 39 y sig.; (*Georg Trakl. Una dilucidación de su Poema en De camino al habla*, versión castellana de Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987, p. 33 y sig.).

«*Doch was ist der Geist?*», pregunta en efecto Heidegger. ¿Qué es el espíritu? Respuesta: «*Der Geist ist das Flam-mende...*» (p. 59). Más adelante, «*Der Geist ist Flamme*» (p. 62).

¿Cómo traducir? ¿El espíritu es aquello que inflama? ¿O más bien aquello que se inflama, incendiando, incendiándose? El espíritu es llama. Una llama que inflama o que se inflama: las dos a la vez, una y otra. Conflagración de las dos en la conflagración misma.

Tratemos de aproximar nuestra lengua a ese abrasamiento. Abrasamiento *del* espíritu, en ese doble genitivo por el cual el espíritu afecta, *se* afecta y *se encuentra* afectado por el fuego. El espíritu *toma* el fuego y *da* el fuego, digamos que el espíritu *in-flama*, en una o dos palabras, verbo y sustantivo a la vez. Aquello que se toma y se da a la vez, es el fuego. El fuego del espíritu. No olvidemos lo que dijimos antes y que repetimos una vez más: el espíritu da el alma (*psyché*) y no la entrega únicamente en la muerte.

El espíritu *in-flama*, ¿cómo *entender* esto? No ya: ¿qué quiere decir esto? Sino ¿cómo suena esto, cómo resuena? ¿Qué hay de la consonancia, del canto, de la alabanza y del himno en ese *Gespräch* con un poeta? Y para plantear esta cuestión, tal vez haya que pensar lo mismo, lo mismo que aquellos de los que Heidegger dice «su canto es el decir poético» (*Ihr Singen ist das Dichten*). A lo que añade, volviendo a lanzar la pregunta: ¿cómo? ¿cuándo? ¿Qué quiere decir eso del decir poético? ¿A qué llamamos con ese nombre? ¿Qué es lo que (se) llama así? «*Inwiefern? Was heisst Dichten?*»⁸³

En ese *Gespräch*, no se determinará si el pensador habla en su nombre o en correspondencia con Trakl. Frente a tales enunciados, no se determinará si las comillas, visibles o invisibles, incluso las marcas todavía más sutiles, deben interrumpir la asignación de una *simple* responsabilidad. Para determinarlo, habría que hacer preceder una tal asignación de una larga meditación sobre lo que Heidegger dice, comenzando por el habla doble y doblemente dirigida, el *Gespräch* y la *Zwiesprache* entre el pensador y el poeta. Habría además que meditar la diferencia, aunque también la reciprocidad (*Wechselbezug*) entre el *Erörterung* (la situación, el pensamiento del lugar, *Ort*) y el *Erläuterung* (la lectura dilucidadora, la «explicación») de un *Gedicht*, la diferencia entre el *Gedicht* y los *Dichtungen*, etc. Por lo mismo que no puedo traducir estas palabras sin largos protocolos, debería, por falta de tiempo, atenerme a esta afirmación general, para mí indiscutible: los enunciados como los que acabo de citar y de traducir por *el espíritu in-flama* son, evidentemente, enunciados *de* Heidegger. No los suyos, productos del sujeto Martin Heidegger, sino enunciados que él suscribe, sin aparentemente la menor reticencia. Por una parte, los opone a todo aquello a lo que está en trance de oponerse, y que forma un contexto suficientemente determinante. Por otra parte, los sustenta en un discurso del que lo menos que se puede decir es que no contiene ni la más mínima sombra de reserva. No sería pertinente, por tanto, reducir estos enunciados de forma ontológica a «comentarios». Nada es más ajeno a Heidegger que el comentario en su sentido habitual, suponiendo que esta palabra tenga algún otro sentido cuyo concepto pudiera aspirar a algún rigor. No hay duda de que los enunciados heideggerianos se dejan aquí *llevar, conducir, iniciar* por los versos de Trakl que, sin embargo, parecen a su vez *preceder, atraer, guiar. Actuar* incluso. Pero es de la ida y la vuelta, de acuerdo con este doble movimiento (*ducere/agere*), de esta doble orientación, de lo que habla precisamente el *Gespräch*. El año, el espíritu, el fuego, todo será lo mismo, un regreso de ida y vuelta. Sin embargo, trataremos, *hasta cierto punto y a título provisional*, de discernir lo que pertenece a Heidegger. Lo que dice de la llama y del espíritu se inicia, sin duda, con los versos de Trakl. Versos que Heidegger aísla y escoge de manera discreta, pero activa. El espíritu y la llama se alían, por ejemplo, en el último poema, *Grodek*, que nombra «*Die heisse Flamme des Geistes*», «la llama ardiente del espíritu», o en el comienzo del poema *An Luzifer*: «*Dem Geist leih define Flamme, glühende Schwermut*». «Presta tu alma al espíritu, ardiente melancolía».

La cuestión que hay que tener presente, a partir de este momento, no consiste en saber quién dice «el espíritu-inflama» -lo dicen los dos, cada uno a su manera-, sino en reconocer lo que Heidegger, por su parte, dice *del espíritu* para *situar* ese habla, explicarla y reconducirla a su lugar -si es que tiene alguno que le pertenezca en propiedad.

El *Geist* del que habla Trakl como poeta, esta vez Heidegger no piensa deconstruir su sentido ni reinscribirlo en la metafísica, ni siquiera en la teología cristiana. Pretende mostrar, por el contrario, que el *Gedicht* de Trakl (su obra poéti-

⁸³ P. 70; trad., p. 72; (trad. cast. p. 65). La vía necesaria conduciría aquí de la palabra al habla (*Sagen*), del habla al habla poética (*Dichten*), de ésta al canto (*Singen, Gesang*), a la armonía de la consonancia (*Einklang*), de ésta a su vez al *himno* y por tanto a la *alabanza*. Pero no estoy estableciendo aquí un orden de consecuencia, ni la necesidad de *remontar* de una significación a otra. Se trata únicamente de plantear una problemática que no puedo abordar ahora (he intentado hacerlo en otra parte, cf. *Comment ne pas parler*, en *Psyché. Invention de l'autre*, p. 570 y sig.) en la que estas significaciones parecen indisociables para Heidegger. El himno supera al enunciado onto-lógico, teórico o verificable. Requiere la alabanza, canta la alabanza más allá de lo que es, tal vez incluso más allá, volveremos sobre esto, de esa forma de «devoción» del pensamiento con que Heidegger nombra en una ocasión la pregunta, el cuestionamiento (*Fragen*). En el texto que ahora comentamos, Heidegger confía toda su interpretación, en los momentos decisivos, al lugar y a la escucha de un tono, de una palabra que contenga el *Grundton*, y esta es la palabra subrayada (*betont*): «uno», *Ein*, en «*Ein Geschlecht...*» (*Dieses betonte «Ein Geschlecht» birgt den Grundton...*) (p. 78; trad. cast. p. 72). Nos llama continuamente a escuchar lo que dice el poema en tanto lo canta en un *Gesang*. Esta palabra se traduce a veces por *himno*, pero Heidegger insiste siempre sobre su valor de reunión. El *Gesang* es a la vez (*in einem*), dice, «*Lied*, tragedia y *epos*» (p. 65; trad. cast. p. 60). Algunos años más tarde, Heidegger vuelve a precisar este vínculo entre el canto (*Lied*) y el himno (el acto de rendir homenaje, de alabar, *laudare*, de cantar alabanzas). Una alabanza se canta siempre. A propósito de *Das Lied* de Stefan George: «Pensante-reuniente-amante, así es el decir: un quieto exuberante inclinarse, una jubilosa veneración (*ein jubelndes Verehren*), un rendir homenaje (*ein Preisen*) cantar alabanzas (*ein Loben*): *Laudare*. *Laudes* es el nombre latino para los cantos (*Laudes laudet der lateinische Name für die Lieder*). Recitar cantos significa cantar (*Lieder sagen heisst: singen*). Cantar (*der Gesang*) es el recogimiento del decir en el canto (*die Versammlung des Sagens in das Lied*).» (*Das Wort*, 1958, en *Unterwegs...*, p. 229; trad., p. 214; trad. cast. p. 205. Cf. también *Der Weg zur Sprache*, 1959, a propósito de Hölderlin esta vez, de *Gespräch* y de *Gesang*, p. 266; trad., p. 255; trad. cast. p. 241).

ca, si no sus poemas) no sólo ha franqueado los límites de la onto-teología: nos da a pensar un salto que es a la vez una liberación. Todavía equívoca en Hölderlin, como acabamos de ver, esta liberación es *unívoca* en Trakl. Por lo demás, nunca Heidegger ha tratado de salvar la univocidad poética como lo hace en el pasaje de este texto que me limitaré a citar: «El extraordinario rigor, en esencia plural, del habla de Trakl es, en un sentido más alto, tan unívoco (*eindeutig*) que permanece infinitamente superior a toda precisión técnica de los meros conceptos unívocos de la ciencia»⁸⁴.

Esta *Erörterung* del *Gedicht* de Trakl es, a mi juicio, uno de los textos más ricos de Heidegger: sutil, sobredeterminado, más intraducible que nunca. Y, por supuesto, de los más problemáticos. Con una violencia que no puedo ni disimular ni asumir, debería convocar al espectro que responde a los nombres y a los atributos del espíritu (*Geist, geistig, geistlich*). Pero como, por otra parte, continúo estudiando este texto, espero poder un día, con una paciencia más conveniente y con mayor detenimiento de lo que el espacio de una conferencia me permite hacer hoy día, hacerle justicia analizando a la vez su gesto, su modo o su estatuto (si es que tiene alguno), su relación con el discurso filosófico y con la hermenéutica o la poética; pero además lo que dice del *Geschlecht*, de la palabra *Geschlecht*, lo que dice del lugar (*Ort*) y lo que dice de la animalidad. De momento, me limitaré a exponer el pasaje del espíritu.

Heidegger parece confiar, en principio, en la palabra *geistlich* que encuentra en *Verklärter Herbst, Otoño transfigurado*. En el momento de este encuentro no fortuito, y desde las primeras páginas, ya están tomadas las decisiones determinantes. Estas decisiones tienen su fundamento en el idioma alto-alemán. Todo parece abrirse, en ese *Gespräch*, y dejarse guiar por la interpretación de un verso de *Frühling der Seele (Primavera del Alma)*:

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Algo extraño es el alma sobre la tierra.

Heidegger descalifica inmediatamente toda interpretación «platónica». Que el alma sea una «cosa extraña», esto no significa que debamos tenerla por prisionera, exilada, caída aquí abajo en la tierra, despojada, en un cuerpo condenado a la corrupción (*Verwesen*), de aquello que carece de ser y que realmente no es. Heidegger nos propone así un cambio de sentido en la interpretación. Este cambio de sentido está dirigido contra el platonismo, llegando a invertir, precisamente, el *sentido mismo*, la dirección o la orientación en el movimiento del alma. Esta inversión del sentido -y del sentido del sentido- pasa en principio por la atención a lo que dice la lengua. De la lengua alemana, Heidegger repatriará, en principio, la palabra *fremd*, reconduciéndola hacia su origen «*althochdeutsch*», *fram*, que, dice él, «significa propiamente» (*bedeutet eigentlich*): estar en camino hacia otra parte (*unterwegs nach*) y hacia adelante (*anderswohin vorwärts*), con el sentido de destino (*Bestimmung*) más que con el de andar errabundo. Y deduce que, lejos de estar exilada *sobre la tierra* como una extraña despojada, el alma se encuentra en camino *hacia la tierra*: *Die Seele sucht die Erde erst, flieht sie nicht*, el alma *busca* la tierra primeramente, no huye de ella. El alma es extraña porque no habita todavía la tierra -un poco como la palabra «*fremd*» es extraña porque su significado no habita todavía, o ha dejado ya de habitar, su lugar propio «*althochdeutsch*».

Desde ese momento, por una de esas metonimias que hacen los milagros del camino, Heidegger asigna al alma (*ein Fremdes* de *otro* poema, *Sebastian im Traum*) el declive al que llama un tordo. Después distingue este declive (*Untergang*) de cualquier catástrofe o de cualquier desaparición en el *Verfall*. Ahora bien, la palabra «espiritual» (*geistlich*) pertenece a la misma estrofa que el verso «Algo extraño es el alma sobre la tierra»:

... Geistlich dämmert

Bläue über dem verhauenen Wald...

Es por tanto *geistlich*, espiritualmente, como el azul azulado del cielo deviene crepuscular (*dämmert*). Esta palabra, *geistlich*, aparece a menudo en la obra de Trakl. Heidegger declara entonces que habrá que pensar en ella. Y éste será, en efecto, uno de los hilos maestros, si no el más visible, de este trenzado. El azul deviene crepuscular «espiritualmente», *geistlich*. Ahora bien, este devenir-crepuscular, esta *Dämmerung*, que no significa un ocaso (*Untergang*) ni una occidentalización, es de una naturaleza esencial (*wesentlichen Wesens*). ¿Cómo demostrarlo, según Heidegger? Pues bien, con *otro* poema de Trakl, precisamente titulado *Geistliche Dämmerung*, cuyo último verso dice la «noche espiritual» (*die geistliche Nacht*). A partir de ese crepúsculo o de esa noche espiritual, se determinará la espiritualidad del año (*das Geistliche der Jahre*) de la que habla *otro* poema, *Unterwegs*. ¿Qué es el año? El año, *das Jahr*, es una palabra de origen indoeuropeo. Nos recuerda la marcha (*ier, ienai, gehen*), en tanto que traduce el trayecto o el curso del sol. Es por tanto esa *Gehen*, ese recorrido del día o del año, mañana o tarde, aurora u ocaso (*Gehen, Aufgang, Untergang*) lo que Trakl determina en ese poema con la palabra de *das Geistliche*. El crepúsculo o la noche, en tanto que *geistlich*, no significa la negatividad de un ocaso sino aquello que da hospitalidad al año y oculta el curso del sol⁸⁵. Espiritual es el paso del año, la ida y vuelta revolucionaria de aquello mismo que pasa (*geht*).

Este recorrido espiritual permitiría interpretar la descomposición o la corrupción (*Verwesen*) de la forma humana de la que habla *Siebengesang des Todes (O des Menschen verweste Gestalt)*. Pero guía también, y por la misma razón, la interpretación de este segundo golpe (*Schlag*) que afecta al *Geschlecht*, es decir, a la vez la estirpe humana y la diferencia sexual. Este segundo golpe transforma la dualidad simple de la diferencia (*Zwiefache*) imprimiéndole la disensión agonística (*Zwietracht*). No se trata aquí de una historia del espíritu, en el sentido hegeliano o neo-hegeliano, sino de una espiritualidad del año: aquello que *pasa (geht, gehen, ienai, Jahr)* pero que pasa regresando más bien hacia la mañana, hacia lo más temprano. Precipitando inmoderadamente una cierta formalización, digamos que el discurso de Heidegger, a fin de cuentas, vendría a demostrar que la mañana y la noche de *esta* espiritualidad son más originales, en el *Gedicht* de Trakl así entendido, que el salir y el ponerse del sol, el Oriente y el Occidente, el origen y la decadencia corrientes en la interpretación dominante, es decir, metafísico-cristiana. Esa mañana y esa noche serían más originales

⁸⁴ P. 75; (trad. cast. p. 70)

⁸⁵ P. 47; (trad. cast. p. 38)

que cualquier historia onto-teológica, cualquier historia y cualquier espiritualidad aprendidas en un mundo metafísico-platónico o cristiano.

¿Qué significa entonces este suplemento de originariedad? ¿Tiene el menor contenido determinable? Ésta podría ser una de las formas de la pregunta hacia la que nos encaminamos. Pero también una primera señal de lo que precede o excede al preguntar mismo.

El *Geschlecht* es caída (*verfallene*). Su decadencia no sería ni platónica ni cristiana. Es caída porque ha perdido su certero golpe (*den rechten Schlag*). Se encontraría así en camino hacia el certero golpe de esa diferencia simple, hacia la serenidad de una dualidad simple (*die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt*) para liberar la dualidad (*Zwiefache*) de la disensión (*Zwietracht*). Es en camino, el camino de un retorno hacia ese certero golpe, como el alma resulta una cosa extraña (*ein Fremdes*), un extraño (*Fremdling*).

¿Quién es este extraño? Heidegger sigue sus pasos en el poema de Trakl. El extraño, el otro (*ener* «en la lengua arcaica») ⁸⁶ aquel (*Jener*), allá lejos, aquel de la otra orilla, es aquel que se pierde en la noche del crepúsculo espiritual. Por esta razón parte, se aparta, dice adiós, se retira, fallece. Es *der Abgeschiedene*. Esta palabra significa normalmente el solitario o el muerto (el difunto, el fallecido). Pero sin estar aquí sustraído a la muerte, se encuentra sobre todo marcado por la separación de aquel que se aleja hacia otro amanecer (*Aufgang*). Está muerto, por supuesto, y es el muerto que se separa en tanto que es también el demente: *der Wahnsinnige*, palabra que Heidegger quiere devolver a su significado corriente. En efecto, recuerda que *wana* «quiere decir» *ohne*, «sin», y que *Sinnan* «significa originariamente» (*bedeutet ursprünglich*): viajar, aspirar a, tomar una dirección. El sentido es siempre el sentido de un camino (*sent* y *set* en indoeuropeo): el extraño, aquel que ha fallecido, no está simplemente muerto, ni loco, está en camino hacia un más allá. Esto es lo que habría que entender cuando Trakl escribe: *Der Wahnsinnige ist gestorben* (El demente ha fallecido) o *Man begräbt den Fremden* (Se entierra al Extraño).

Este extraño, dirá la traducción corriente, está muerto, loco y enterrado. Sus pasos le encaminan en la noche, como un *espectro*, hacia los albores del alba de aquello que todavía no ha nacido, hacia lo no nato (*das Ungeborene*), Artaud diría, tal vez, lo *in-nacido*.

«Espectro» no es una palabra de Heidegger, y no le gustaría sin duda que se la impusieran, en razón de las connotaciones negativas, metafísicas o parapsíquicas que él se apresuraría a descubrir en ella. Sin embargo, no la borraré, en razón del espíritu, de todos los desdoblamientos del espíritu que nos esperan todavía y, sobre todo, en razón de aquello que, a mi parecer, la invoca en el texto de Trakl, al menos tal y como yo lo leo. Pero más aún por fidelidad a aquello que, en el texto mismo de Heidegger, presenta el ir y venir de esta palabra como un *re-tornar* de la noche hacia el alba, y finalmente como el retorno de un espíritu. Para comprender este re-torno que va hacia la mañana más matinal, para entender que el fin del «*verwesenden Geschlechtes*», de la estirpe en descomposición, *precede al comienzo*, que la muerte llega antes del nacimiento, y lo «más tarde» antes que lo «más temprano», hay que acceder precisamente a una esencia *más originaria* del tiempo. Hay que regresar a un «antes» de esta interpretación del tiempo que rige, al menos desde Aristóteles, nuestra representación. En cuanto fin del *verwesenden Geschlechtes*, el fin parece preceder al comienzo (*Anbeginn*) de la estirpe ingenerada (*des ungeborenen Geschlechtes*). Pero este comienzo, esta mañana más matinal (*die frühere Frühe*), se ha levantado ya, ha sobrepasado, en realidad precedido (*überholt*) al fin. Y la esencia originaria del tiempo (*das ursprüngliche Wesen der Zeit*) habrá sido precisamente preservada en este archi-origen. Si no se comprende cómo el fin parece preceder al comienzo, es porque esta esencia originaria ha permanecido oculta bajo un velo. Seguimos todavía prisioneros de la *representación* aristotélica del tiempo: sucesión, dimensión mediante un cálculo cuantitativo o cualitativo de la duración. Esta dimensión puede representarse de manera ya sea mecánica, ya sea dinámica, ya sea incluso en relación con la desintegración del átomo ⁸⁷.

Una vez más, después de un inmenso recorrido, es desde un pensamiento más originario del tiempo como nos abriremos a un pensamiento más apropiado del espíritu. Una pregunta se impone entonces a Heidegger, ante todas las significaciones que acabamos de reconocer y de desplazar, significaciones que todas ellas determinan el *Abgeschlossenheit* del Extraño: si el poeta dice del crepúsculo, de la noche, del año del extraño, de su itinerario, de su partida, de su fallecimiento (*Abgeschlossenheit*) en suma, que son *espirituales*, ¿qué quiere decir entonces esta palabra, *geistlich*?

Para un oído superficial, anota Heidegger, Trakl parece limitarse al sentido corriente de la palabra, a su sentido cristiano y hasta de una cierta sacralidad eclesial. Ciertos versos de Trakl parecen incluso favorecer esta interpretación. Sin embargo, otros versos manifiestan claramente, según Heidegger, que el sentido clerical no domina. El sentido dominante tiende más bien hacia lo «más temprano» de quien desde hace tiempo ya está muerto. Movimiento hacia esa *Frühe* más que matinal, esa iniciación más que primaveral, que viene antes incluso que los primeros albores de la primavera (*Frühling*), antes que el principio del *primun tempus*, en la antevíspera. Esa *Frühe* vela, en cierto modo, lo primaveral mismo y es ella la que promete el poema *Frühling der Seele* (*Primavera del alma*).

Hay que insistir sobre la promesa. La palabra *versprechen* (prometer) dice esa singular *Frühe* que promete (*verspricht*) un poema titulado *Frühling der Seele*. Pero la encontramos también cerca de la conclusión, veinte páginas más adelante, cuando Heidegger habla de Occidente (*Abendland* y *Abendländisches Lied* son los títulos de otros dos poemas). Refiriéndose al poema titulado *Herbstseele* (*Alma de Otoño*), distingue entre el Occidente en el que nos da que pensar Trakl y aquél de la Europa platónico-cristiana. Escribe de este Occidente algo que vale también para la *Frühe* archi o pre-oriental, y subraya una vez más la promesa: «Este Occidente es más antiguo, a saber, *früher*, más pre-

⁸⁶ P. 50 y sig.; (trad. cast. p. 47)

⁸⁷ P. 57; (trad. cast. p. 53).

coz [más inicial, aunque ninguna palabra resulta aquí apropiada] y por eso mismo promete más (*versprechender*) que el Occidente platónico-cristiano y que aquel que, pura y simplemente, se presenta a la europea»⁸⁸.

Versprechender: prometiendo más, no porque fuera más prometedor, porque prometiera más, más cosas, sino prometiendo mejor, más propio de la promesa, más próximo de la esencia de una auténtica promesa.

Esta promesa no plantea nada, no pro-mete, no da nada por adelantado, simplemente habla. De esta *Sprache verspricht*, podríamos decir, y yo lo diría (Heidegger no lo dice de esta manera) que es en la apertura de esta *Sprache* donde se cruzan el habla del *Dichter* y la del *Denker* en su *Gespräch o su Zwiesprache*. Naturalmente la promesa de este *Versprechen* puede corromperse, disimularse o perderse. Precisamente es sobre este mal de la promesa sobre el que medita aquí Heidegger cuando habla del Occidente europeo platónico-cristiano y del *Verwesen* de la humanidad, o incluso del *Geschlecht*. Este *Verwesen* es también una corrupción del *Versprechen*, una corrupción fatal que no sobreviene accidentalmente a la *Sprache*.

En otro contexto⁸⁹, simulando jugar sin jugar con la célebre fórmula de Heidegger (*Die Sprache spricht*), Paul de Man escribió: *Die Sprache verspricht*. Pero no estaba jugando, el juego trabaja en la lengua misma. Esta fórmula la precisó un día como *Die Sprache verspricht sich*: la lengua o el habla promete, *se* promete pero también se desdice, se deshace o se descompone, desvaría o delira, se deteriora, se corrompe muy pronto y esencialmente. Desde el momento en que habla, no puede dejar de prometer, como promesa que es, pero tampoco puede evitar el incumplirla -y esto tiene que ver tanto con la estructura de la promesa como con el acontecimiento que, a pesar de todo, funda-. El *Verwesen* es un *Versprechen*. Al decir esto, tal vez, sin duda incluso (¿cómo estar seguro de ello?), he alterado el orden del comentario, si es que algo semejante existe. ¿Suscribiría Heidegger una interpretación que hiciera de este *Versprechen* otra cosa que una modalidad o una modificación de la *Sprache*? El vería en ello antes bien, y cuanto antes, el acontecimiento mismo, en la promesa, para lo bueno y para lo malo, del *habla dada*. Queda por saber si este *Versprechen* no es la promesa que, abriendo todo habla, hace posible la pregunta misma, y por tanto la precede sin pertenecerle: la disimetría de una afirmación, de un sí anterior a toda oposición del *sí* y del *no*. Toda pregunta responde a la llamada del ser. Allí donde hay

⁸⁸ PP. 59-77. Cf. «Tierra y cielo de Hölderlin», a propósito de «La crisis del espíritu» de Valéry (1919), en *Approches de Hölderlin*, Gallimard, 1973, p. 231. Para todo lo que estamos debatiendo aquí, cf., en esta última obra. pp. 55-58, 66, 73-78, 83-87, 107-120, 154-157, 211, 229 y pássim.

⁸⁹ Paul de Man, *Allegories of Reading*, Yale University Press, 1979, cap. 11, *Promises (Social Contract), in fine*, p. 277. La traducción francesa está próxima a aparecer en Éditions Galilée. He abordado estos problemas y citado ciertas referencias de Heidegger a la promesa (cf. por ejemplo *Q'appelle-t-on penser?* p. 83; trad. A. Becker, G. Granel, PUF, 1959, p. 133; *¿Qué significa pensar?*, trad. cast. de Haraldo Kanhemann, 2ª ed., Buenos Aires: Nova, 1972) en *Mémoires for Paul de Man*, Columbia University Press, 1986, cap. 3, *Acts, the meaning of a given world; (Memorias para Paul de Man*, trad. de Carlos Gardini, Barcelona: Gedisa, 1989, cap. III, *Actos. El sentido de una palabra dada*). La versión francesa está próxima a aparecer en Éditions Galilée.

lenguaje, la promesa ya ha tenido lugar. El lenguaje siempre plantea la promesa, antes de formular cualquier pregunta⁹⁰ y en la pregunta misma. También esto sería una promesa *del espíritu*.

Prometiendo mejor, concordando con lo que es más esencialmente promesa en la mejor promesa, lo que es *versprechender* anuncia, por tanto, la antevíspera: aquello que ya ha tenido lugar, en cierto modo, antes incluso de lo que llamamos, en nuestra Europa, el origen o los albores de la primavera. Que una promesa anuncie o salude aquello que ha tenido lugar *con anterioridad* al «ente», es el estilo de la temporalidad o de la historicidad, un acontecer del acontecimiento, *Ereignis* o *Geschehen*, que hay que pensar para estar cerca de lo espiritual, de lo *Geistliche* disimulado bajo la representación cristiana o platónica. El «hay» de ese «hay que pensar» hace concordar, en realidad, su modalidad con la de la promesa. El pensamiento es la fidelidad a esta promesa. Lo que quiere decir que no es lo que debe ser si escucha -si a la vez oye y obedece.

Acabamos de ver por qué este uso de la palabra *geistlich* no podía ser cristiano. Y por qué, a pesar de las apariencias, Trakl, o al menos el *Gedicht* de Trakl, no *podía* ser esencialmente cristiano. Heidegger introduce aquí unas comillas invisibles en el uso de la *misma* palabra. De este modo, ésta se encuentra dividida por una diferencia interior. En cuanto al adjetivo *geistig* que, sin embargo, como hemos visto, ha utilizado ampliamente sin comillas y tomado por su

⁹⁰ Antes de formular cualquier pregunta, por lo tanto. Aquí es precisamente donde vacila la «pregunta por la pregunta» que nos acosa desde el principio de este trayecto. Vacila en el instante mismo en que deja de ser una pregunta. Y no es que se sustraiga a la legitimidad infinita del cuestionamiento, sino que se vuelca en la memoria de un lenguaje, de una experiencia del lenguaje más «antigua» que ella, siempre anterior y presupuesta, lo bastante antigua como para no haber estado jamás presente en una «experiencia» o un «acto de lenguaje» -en el sentido corriente de estas palabras-. Este momento -que no es un momento- está *marcado* en el texto de Heidegger. Cuando habla de la promesa y del «*es gibt*», por supuesto, y al menos implícitamente, aunque de forma literal y muy explícita en *Das Wesen der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, particularmente en la p. 174 y sig. (trad., p. 158 y sig.; trad. cast. p. 156). Todo parte del punto de interrogación (*Fragezeichen*) cuando se pregunta por la esencia del habla. ¿Qué es la esencia del habla? ¿La esencia (*das Wesen*)? ¿del habla (*der Sprache*)? Esquematicemos. En el momento en que hacemos la última pregunta, es decir, cuando planteamos (*Anfragen*) la posibilidad de toda pregunta, a saber, del habla, es preciso que nos encontremos *ya* en el elemento del habla. Es preciso que el habla hable ya por nosotros -que, en cierto modo, nos sea hablada y dirigida (*muss uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein*)-. *Anfrage* y *Nachfrage* presuponen esta antelación, esta intención solícita (*Zuspruch*) del habla. Ésta está *ya* allí, con antelación (*im voraus*) al momento en que puede plantearse cualquier pregunta referida a ella. Razón por la que excede la pregunta. Esta antelación es ante todo contrato, una especie de promesa o de alianza originaria a la que, en cierto modo, deberemos haber consentido ya, dicho sí, pignorado, cualquiera que sea la negatividad o la problematización del discurso que pueda resultar. Esta promesa, esta respuesta que se produce *a priori* en forma de consentimiento, este compromiso del habla con el habla, esta habla dada por el habla y al habla es lo que Heidegger llama puntualmente *Zusage*. Y es en nombre de esta *Zusage* como vuelve a plantear, digámoslo una vez más, la última autoridad, la pretendida última instancia de la actitud interrogadora. No traduciré la palabra *Zusage* porque aglutina significados que, por lo general, disociamos, los de promesa y consentimiento o aceptación, los de abandono originario a lo que se da en la promesa misma. «¿Qué descubrimos (*Was erfahren wir*), cuando pensamos adecuadamente (*bedenken*) el asunto? Que la verdadera actitud de pensar (*die eigentliche Gebärde des Denkens*) [la palabra *Geährde*, gesto y gestación, es en sí misma un tema de meditación anterior, p. 22, trad. cast. p. 201, no es plantear preguntas (*Fragen*), sino prestar oído a la *Zusage* de aquello que debe ponerse en cuestión» (p. 175; trad., p. 159; trad. cast. p. 157).

La pregunta no es, por lo tanto, la última palabra del lenguaje. En primer lugar porque tampoco es la primera. Y en cualquier caso, antes que la palabra, está esa palabra a veces sin palabra que llamamos el «sí». Una especie de prueba pre-originaria que precede a cualquier otro compromiso con el lenguaje o con la acción. Pero que preceda al lenguaje no quiere decir que le sea extraño. La prueba comprueba en la lengua -y por lo tanto, siempre en *una* lengua-. La pregunta misma está así probada, lo que no quiere decir atada o constreñida, reducida al silencio, más bien todo lo contrario, por la prueba de la *Zusage*. Responde por adelantado, haga lo que haga, a esa prueba y de esa prueba. Está comprometida con ella en una responsabilidad que ni siquiera ha escogido y que le asigna hasta su libertad. La prueba se habrá producido antes que cualquier otro acontecimiento. No obstante es, en su deferencia misma, un *acontecimiento*, pero un acontecimiento cuya memoria precede a todo recuerdo y al que nos liga una fe que desafía cualquier relato. Ninguna tachadura es posible con semejante prueba. Ninguna vuelta atrás.

Después de haber recordado que, en la historia de nuestro pensamiento, el cuestionamiento habrá sido el trazo (*Zug*) que da la medida del pensamiento, porque éste fue en principio fundador, siempre en busca de lo fundamental y de lo radical, Heidegger vuelve a uno de sus enunciados anteriores. No para cuestionarlo precisamente, y todavía menos para contradecirlo, sino para reinscribirlo en un movimiento que lo desborda: «Hace algún tiempo, al final de una conferencia titulada *La pregunta por la técnica*, se dijo: “Pues preguntar (*das Fragen*) es la devoción (*Frömmigkeit*) del pensar”. Devoción (*fromm*) se entiende aquí en el antiguo sentido de: obediencia (*fügsam*), en este caso a lo que el pensamiento tiene por pensar. Es de las experiencias estimulantes del pensamiento, que a veces no logra comprender del todo las nuevas visiones que acaba de alcanzar y que no las satisface en su justa medida. Tal es el caso de la frase que acabamos de recordar, pues preguntar es la devoción del pensar» (pp. 175-176; trad. cast. p. 157).

A partir de aquí, toda la conferencia *Das Wesen der Sprache* estará en función de este pensamiento de la *Zusage*. Se entiende que Heidegger evite proceder a un «trastorno» (*Umkehrung*) artificial y formal, «vacío». Pero hay que admitirlo, el pensamiento de una afirmación anterior a toda pregunta y más propio al pensamiento que cualquier pregunta, debe tener una incidencia ilimitada -no localizable, sin circunscripción posible- sobre la quasi-totalidad de su camino de pensamiento anterior. No es una *Umkehrung*, pero es algo distinto a una vuelta (*kehre*). La vuelta pertenece todavía a la pregunta. Heidegger lo dice expresamente. Este paso transforma o deforma, como se quiera, todo el paisaje en la medida en que éste se había constituido ante la ley inflexible del cuestionamiento más radical. Para limitarme a algunas indicaciones, entre las muchas que podrían hacerse, recuerdo que el punto de partida de la analítica del *Dasein* -y por tanto el proyecto mismo de *Sein und Zeit*- estaba emplazado por la apertura del *Dasein* a la pregunta; y que toda la *Destruktion* de la ontología apuntaba, particularmente en la modernidad post-cartesiana, a un cuestionamiento insuficiente del ser del sujeto, etc. Este trastorno retrospectivo puede dar la impresión de dictar un nuevo *orden*. Se diría, por ejemplo: ahora hay que volver a empezar todo de nuevo, tomando como punto de partida el com-promiso de la *Zusage* a fin de construir un discurso muy diferente, abrir otro camino diferente de pensamiento, proceder a una nueva *Kehre*, o tal vez incluso a una *Umkehrung* y arrancar, gesto este bastante ambiguo, ese resto de *Aufklärung* que se conservaba todavía en el privilegio de la pregunta. De hecho, sin creer que sea en lo sucesivo posible no tener en cuenta este profundo trastorno, no podemos, sin embargo, tomarnos en serio el imperativo de un re-comienzo semejante. Por varias razones.

cuenta, continuamente, desde 1933, de pronto lo despidió brutalmente, sin mediar ninguna explicación. De un modo que puede parecer una inconsecuencia flagrante, hace como si él no hubiera celebrado la *Geistigkeit* del *Geist* durante veinte años. Esta palabra, en cuyo nombre, y con cierta arrogancia, había denunciado todas las formas de la «destitución del espíritu», ahora la inscribe en la forma vulgar y groseramente tipificada de la tradición metafísico-platónica, la misma que será responsable o sintomática de ese *Verwesen* del *Geschlecht*: la corrupción de la estirpe humana en su diferencia sexual. Ahora *reconoce* en esta palabra todo el platonismo. Pero más vale citar aquí el pasaje donde reaparece el *vermeiden*, el gesto de *evitar* que mencioné al comenzar. Resuena como un eco retardado de la misma palabra en *Sein und Zeit*, un cuarto de siglo antes. Pero un abismo amplifica de ahora en adelante su resonancia. Heidegger acaba de anotar que *geistlich* no tiene el sentido cristiano. Finge entonces preguntarse por qué Trakl ha dicho *geistliche* y no *geistige Dämmerung* o *geistige Nacht*. Veámoslo:

¿Por qué evita (*vermeidet er*) la palabra «*geistig*»? Porque lo «*Geistige*» significa lo opuesto a lo material (*Stofflichen*). Esta oposición representa (*stellt... vor*) la diferencia de dos ámbitos y nombra, con un lenguaje platónico-occidental, el abismo (*Kluft*) que separa lo suprasensible (*noeton*) de lo sensible (*aistheton*).

1. Ante todo, significaría no entender nada de la necesidad irreversible de un camino que, desde el estrecho y peligroso pasaje por el que conduce a un pensamiento, permite, a última hora y en un momento dado, ver las cosas de otro modo, ver su único pasado (abriéndose camino, un camino de lengua y de escritura) que lleva inscrito en sí mismo todo lo demás, comprendido el pasaje en cuestión, el pasaje más allá de la cuestión. Incluso si uno puede volver sobre sus pasos, y precisamente gracias a ese pasaje descubierto, la vuelta no significa una nueva partida, desde un nuevo principio o algún grado cero.

2. Un nuevo punto de partida no sólo sería imposible, sino que tampoco tendría sentido para un pensamiento que no se ha sometido jamás a la ley del sistema, y que ha hecho incluso de lo sistémico en filosofía uno de sus temas y una de sus cuestiones más explícitas.

3. El orden al que se fía el camino de pensamiento de Heidegger no ha sido nunca un «orden de razones». Por ejemplo, el orden que se mantiene en Descartes y que requiere las preguntas de las que ya hemos hablado.

Razones para no re-comenzar cuando es demasiado tarde, siempre demasiado tarde. De modo que la estructura de esta prueba podría traducirse así: «es demasiado tarde, siempre es demasiado tarde». Una vez comprendidas estas razones, la retrospectiva puede, en realidad *debe*, conducir, en lugar de descalificarlo todo o de recomenzarlo todo, a una estrategia distinta y a una estratigrafía distinta. El recorrido de Heidegger atraviesa, constituye y deja ciertos estratos hasta ese momento poco visibles, menos toscos, a veces casi inaparentes, incluso para él, Martin Heidegger. En su rareza, su precariedad o incluso su discreción, estos estratos aparecen destacados a destiempo en la medida en que reestructuran un espacio. Pero sólo lo hacen asignando otros tantos nuevos objetivos, tanto al pensamiento como a la lectura. Y más todavía cuando, en el ejemplo que nos ocupa, se trata, precisamente, del origen mismo de la responsabilidad. Esto es mucho más que un ejemplo y también algo muy distinto. A partir del cual se puede buscar, en el conjunto de la obra de Heidegger, *antes* de que se plantee la cuestión de la prueba de la *Zusage* en el habla, *antes* de que se plantee la cuestión del *com-promiso*, *antes* de que el privilegio de la cuestión sea puesto en cuestión, *antes*, si es que quiere ponerse una fecha, de 1958, las señales y los signos que permitan situar, por adelantado y en su necesidad, el nuevo pasaje descubierto. Estos signos y estas señales existen, y hoy estamos mejor preparados para reconocerlos, para interpretarlos, para reinscribirlos. Y esto no es únicamente útil para leer a Heidegger y servir a alguna devoción hermenéutica o filológica. Más allá de una exégesis siempre indispensable esta re-lectura esboza una topología distinta para nuevos objetivos, para lo que queda por situar de las relaciones entre el pensamiento heideggeriano y otros lugares de pensamiento -o del com-promiso-, lugares que se representan como regiones, pero que no lo son (la ética o la política, pero también, una vez más, la filosofía, la ciencia, todas las ciencias y, de una manera inmediata, esos discursos inestables e insituables que son la lingüística, la poética, la pragmática, el psicoanálisis, etc.).

¿Cuáles podrían ser, retrospectivamente, estos signos y estas señales? En esta nota no puedo más que indicar, de forma sumaria, algunos de ellos.

A. Todo lo que concierne, en *Sein und Zeit* (§ 58, 59, 60) al sentido de la «invocación» (*Rufsin*) y a la imputabilidad (mejor que la responsabilidad o la culpabilidad), al «*Schuldigsein*» antes que a cualquier «conciencia moral».

B. Todo lo que concierne, en *Sein und Zeit* y en la *Introducción a la metafísica*, a la *Entschlossenheit* y a la posibilidad de asumir (*Übernehmen*) la misión (*Sendung*) (*Introducción...*, p. 38; trad., p. 59; trad. cast. p. 87) y por tanto al preguntar originario que asigna. La apertura a la asignación de la pregunta, la responsabilidad, la resolución con respecto a la pregunta están necesariamente presupuestas en el mismo preguntar. No se confunden con él. La pregunta no está suspendida, sino sostenida *por* esa otra devoción, retenida y suspendida *por* ella.

C. Todo lo que concierne a la *Verlässlichkeit*, a una cierta «fiabilidad» originaria, en *El origen de la obra de arte* (Me permito remitir aquí a *La Vérité en peinture*, Flammarion, 1979, p. 398 y sig.).

D. Todo lo que concierne al «sí» y al «no» cuyo decir (*Sagen*) no es, en principio, un enunciado (*Aussagen*) lógico o proposicional -en aquel pasaje del *Schelling* que trata, por lo demás simétricamente, de la afirmación y de la negación (p. 143; trad. J.-F. Courtine, p. 248).

E. Todo lo que concierne a la promesa (*Versprechen* o *Verheissen*) por ejemplo en *¿Qué significa pensar?* (ver más arriba, p. 150, n. 9).

Pero puesto que mi tema me comprometía a privilegiar las modalidades del «evitar» (*vermeiden*) -y particularmente la dramaturgia silenciosa de los signos pragmáticos (comillas o tachadura, por ejemplo)-, llegamos a ese tercer ejemplo de tachadura que es el signo de interrogación. Heidegger había sugerido en principio que el signo de interrogación, después de *Das Wesen?* o *der Sprache?*, atenuaba lo que un discurso sobre la esencia del habla pudiera tener de pretencioso o incluso de familiar en su título. Ahora bien, después de haber recordado que esta escucha confiada de la *Zusage* era el gesto mismo del pensamiento, su alcance o su comportamiento (*Gebärde*) más propios, concluye en la necesidad, una cierta necesidad (que no hay que confundir con la certidumbre dogmática), de tachar también los signos de interrogación (*die Fragezeichen wieder streichen*) (p. 180; trad. cast. p. 161).

[Hagamos una momentánea pausa para pensar en la imagen del corpus heideggeriano el día en que efectivamente se le someta, con toda la aplicación y las consecuencias requeridas, a las operaciones prescritas por él en un momento u otro: «evitar» la palabra «espíritu», ponerla al menos entre comillas, después tachar todos los nombres que se refieran al mundo cada vez que se hable de algo que, como el animal, no tiene *Dasein*, y por tanto no tiene o tiene poco mundo, tachar después, en todas partes donde aparezca, la palabra «ser» con una cruz, y finalmente tachar sin cruz todos los signos de interrogación siempre que se trate del lenguaje, es decir, indirectamente, de todo, etc. Ya puede imaginarse la superficie de un texto entregado a la voracidad roedora, rumiante y silenciosa de

Lo espiritual así entendido (*Das so verstandene Geistige*) que se ha convertido entretanto en lo racional, lo intelectual y lo ideológico pertenece, junto con sus contradicciones, al modo de ver el mundo (*Weltansicht*) del «*verwesenden Geschlecht*», del *Geschlecht* en descomposición⁹¹

La degradación de lo espiritual en «racional», «intelectual», «ideológico», es precisamente lo que Heidegger condenaba en 1935. Desde este punto de vista, la continuidad de su discurso parece indiscutible. Pero, en 1935, hablaba en nombre de la *Geistigkeit* y no de la *Geistlichkeit*, sobre todo no de aquella *Geistlichkeit* (no cristiana). Hablaba en nombre de lo que acaba de definir como el origen platónico de la falsa interpretación y de la degradación del espíritu. Hablaba al menos *literalmente*, puesto que se servía continuamente de la palabra «*geistig*», aunque la distinción entre la letra y cualquier otra cosa (por ejemplo el espíritu), no tiene precisamente ninguna otra pertinencia aquí más que la platónico-cristiana.

El espíritu *inflama*. ¿Cómo entender esto?

No es una imagen, tampoco es una metáfora. Heidegger, en cualquier caso, pondría en duda toda lectura retórica⁹². Aquí no podremos intentar afinar los conceptos de la retórica más que después de habernos cerciorado de algún sentido propio de una de estas palabras, el espíritu o la llama, en tal o cual lengua determinada, en tal o cual texto, en tal o cual frase. Pero estamos lejos de ello y todo reside en esta dificultad.

A falta de poder seguir aquí a Heidegger paso a paso, indicaré únicamente, con algunos *trazos*, la lectura que me gustaría proponer. ¿Y por qué precisamente trazos? porque el motivo del trazo va a hacer una incisión, por decirlo de algún modo, en el interior de la llama. Y se tratará de algo completamente distinto de lo que nosotros llamamos en francés agudeza.

1. Primer trazo. Heidegger no rechaza simplemente la determinación del espíritu como *spiritus* y *pneuma*, en el pasaje que voy a citar, sino que la deriva más bien, afirma la dependencia del soplo, del viento, de la respiración, de la inspiración, de la expiración y del suspiro respecto a la llama. Precisamente porque el *Geist* es llama hay en él *pneuma* y *spiritus*. Pero el espíritu no es *en principio*, no es originariamente *pneuma* ni *spiritus*.

2. Segundo trazo. En ese movimiento, el recurso a la lengua alemana parece irreducible. Parece hacer depender la semántica del *Geist* de una «significación originaria» (*ursprüngliche Bedeutung*) confiada al idioma alemán *gheis*.

3. Tercer trazo. En la determinación afirmativa del espíritu *-el espíritu in-flama-* se aloja ya la posibilidad interna de lo peor. El mal tiene su origen en el espíritu mismo. Proviene del espíritu, pero precisamente de un espíritu que no es la *Geistigkeit* metafísico-platónica. El mal no está del lado de la materia o de lo sensible material, que se opone generalmente al espíritu. El mal es espiritual, también él es el *Geist*, de ahí esa otra duplicidad interna que hace de un espíritu el

semejante animal-máquina, a su implacable «lógica»; que no sería una lógica simplemente «sin espíritu», sino una imagen del mal. La lectura perversa de Heidegger. Fin de la pausa].

En la medida en que, en esta situación singular que lo somete a semejante prueba, el pensamiento es una «escucha» (*Hören*) y un dejarse-decir (*Sichsagenlassen*) y no una interrogación (*kein Fragen*), «debemos, dice Heidegger, tachar incluso los signos de interrogación». Lo que no significa, añade, un retorno a la forma habitual del título. Esto ya no es posible. El «dejarse decir» que empuja a tachar el signo de interrogación no es una docilidad pasiva, y todavía menos un rumor. Pero tampoco es una actividad negativa que se emplee en someter todo a la denegación de la tachadura. Suscribe. Antes que nosotros, ante todo, por encima o por debajo de todo, inscribe la pregunta, la negación o la denegación, las compromete desmedidamente en su correspondencia con la lengua o el habla (*Sprache*). Ésta debe, en *primer lugar*, rogar, dirigirse, fiarse, confiarse, encomendarse a nosotros, incluso habérsenos confiado *ya (muss sich die Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben)*. El *ya* es aquí esencial, dice algo de la esencia de esta habla y de lo que com-promete en ella. En el momento en que, en la actualidad, se confía o se dirige a nosotros, *ya* lo ha hecho, y ese pasado no vuelve jamás presente, remite continuamente a un acontecimiento más antiguo que no habrá comprometido por adelantado en esta suscripción del com-promiso para con este decir confiado (*Zuspruch*). En dos ocasiones Heidegger escribe algo que parece precisamente desafiar la traducción: *Die Sprache west als dieser Zuspruch* (pp. 180-181). Con algunas líneas de intervalo, el traductor francés propone dos formulaciones diferentes: 1. «El habla adviene en tanto que este decir confiado». 2. «El habla adviene en tanto que esta confianza» (p. 165; trad. cast. pp. 161-162; [Yves Zimmermann repite, en cambio, la primera formulación en ambos lugares N. del T.]). Las dos traducciones son justas, incluso si están condenadas a permanecer incompletas y a intentar, en vano, completarse. Aquí la confianza es a la vez la dirección, la relación, casi el apóstrofe de la relación con (*zu*) y el contenido de lo que es confiado con *deferencia* (este es uno de los sentidos corrientes de *Zuspruch*: asistencia, consuelo, exhortación), en la deferencia siempre anterior a esta escucha que se dirige a nosotros. No únicamente en el habla (*Sprache*) sino en la lengua (*Sprache*), el com-promiso comprometedor en una lengua tanto como en el habla. El habla está comprometida en la lengua. Y lo que se «despliega» aquí (*west*), es la esencia (*Wesen*) de la *Sprache*. Todo lenguaje sobre el *Wesen* debe redespigarse de otro modo a partir de aquello que se escribe así «*Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*» (p. 181; trad. cast. p. 162). Los dos puntos borran una cópula y hacen las veces de tachadura. Tachadura del ser, de *Sein* y de *ist*, no de *Wesen*. En vez de esa tachadura o de esos dos puntos, la cópula «es» reintroduciría la confusión y volvería a formular la pregunta en el lugar de su desbordamiento.

El pensamiento del *Ereignis* se mide por este consentimiento que responde -com-promete- a la confianza. Y lo propio del hombre no sucede más que en esta respuesta o en esta responsabilidad. Lo hace al menos y únicamente cuando el hombre accede, consiente, se entrega a la confianza que se le confía, es decir a su confianza, aquella que no es propiamente suya más que en esa respuesta. Después de haber nombrado el *Ereignis* en este contexto, Heidegger recuerda que la *Zusage* no vaga en el vacío. «Ya ha sido hecha (*Sie hat schon getroffen*) ¿A quién sino al hombre? *Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist*». (p. 196; trad. p. 181; trad. cast. p. 161).

Durante el coloquio de Essex al que antes hice alusión, Françoise Dastur me trajo a la memoria este pasaje de *Unterwegs zur Sprache* que precisamente plantea la cuestión. Esta nota le está dedicada como prueba de reconocimiento.

⁹¹ P. 59; (trad. cast. p. 55)

⁹² Sobre este punto me permito remitir a «La mitología blanca», en *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972; (*Márgenes de la filosofía*, trad. de C. González Marín, Madrid: Cátedra, 1989) y a «La retirada de la metáfora», en *Psyché. Invention de l'autre*, Gallilée, 1987; (trad. cast. en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Paidós, 1989)

malicioso fantasma del otro. Esta duplicidad afecta, en el pasaje que voy a leer, hasta al pensamiento de la ceniza, esa blancura de la ceniza que pertenece al destino consumado, consumante, a la conflagración de la llama que se abrasa a sí misma. La ceniza, ¿es el Bien o el Mal de la llama?

Traduciré en principio algunas líneas, antes de aislar otros trazos:

¿Qué es entonces el espíritu? En *Grodek*, su último poema, Trakl habla de la «llama ardiente del espíritu» (*heissen Flamme des Geistes*) (201). El espíritu es llameante (*das Flammende*: el espíritu en llamas) y quizá sólo sea sopro en cuanto tal (es un sopro, *ein Wehendes*). Trakl no entiende el espíritu en primer término como *pneuma*, no espiritualmente (*nicht spirituell*: un caso raro es esta palabra en Heidegger), sino como la llama que inflama [o se inflama: *entflammt*: lo propio del espíritu es esta espontaneidad auto-afectiva que no necesita ninguna exterioridad para encenderse o para encender, para ponerse estáticamente fuera de sí; el espíritu se da el ser fuera de sí, como vamos a ver: el espíritu en llamas enciende y se enciende él solo, para lo bueno y para lo malo, puesto que soporta también el mal y es el paso fuera de sí], eleva [o remonta, *aufjgt*] desplaza [o deposita o espanta, transporta o transpone, deporta: *entsetzt*, una palabra, toda una semántica que juega un papel importante en este texto y reaparecerá muy pronto en la derivación etimológica de «*Geist*»], vuelve inasequible (*ausser Fassung bringt*). El llamear es el ardor luminoso. Lo llameante es lo fuera-de-sí (*das Ausser-sich*) que alumbraba y deja relucir, pero también (*indessen auch*) lo que puede continuar devorando, consumiéndolo todo en blanca ceniza (*in das Weisse der Asche verzehren kann*).

«Llama es el más pálido hermano», puede leerse en el poema *Verwandlung des Bösen* (129) (*Transformación del Mal*). Trakl entiende el «espíritu» en los términos en que se nombra la significación originaria (*in der ursprünglichen Bedeutung*) de la palabra «*Geist*»; pues *gheis* significa estar enojado (*aufgebracht*) transportado [o transpuesto, deportado: *entsetzt*, una vez más- y éste es, creo, el predicado más determinante], fuera de sí (*ausser sich*)⁹³

diez

Éste no es el lugar ni el momento, ya es muy tarde, de reavivar guerras de etimología, como tampoco, cosa que me tienta a menudo, todos los fantasmas que se afanan entre los bastidores de este «teatro alquímico», como diría Artaud. Y uno de los fantasmas más obsesivos, de entre todos los filósofos de esta alquimia, sería una vez más Hegel que, como he tratado de demostrar en otra parte⁹⁴, situaba el tránsito de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu en esta combustión desde la que, como el efluvio sublime de una fermentación, el *Geist* -el gas- se eleva o se levanta por encima de los muertos en descomposición para interiorizarse en el *Aufhebung*.

Dejemos de lado por tanto la etimología y los fantasmas -¿acaso no son la misma cuestión?- y limitémonos, provisionalmente, a la lógica interna de este discurso, o más exactamente a la manera en que se constituye esta interioridad, digamos más bien esta internalización *familiar*, esta domesticación en un lugar donde el pensamiento del espíritu parece el más idiomático, cuando la llama del *Geist* no arde, para lo bueno y para lo malo, más que en el hogar de una sola lengua. Hace un momento dije dos palabras para marcar la doble disimetría que determinaba la pareja greco-alemana. ¿Qué es lo que acaba de precisarse a este respecto? Tenemos, aparentemente, un triángulo de lenguas, el griego (*pneuma*), el latín (*spiritus*) y el alemán (*Geist*). Heidegger no descalifica la inmensa semántica del sopro, de la respiración o de la inspiración implícita en el griego o en el latín. Únicamente las declara menos originales⁹⁵. Pero este suplemento de origi-

⁹³ Pp. 59-60; (trad. cast. pp. 55-56).

⁹⁴ *Glas*, Galilée, 1974, particularmente las pp. 14, 20, 22, 31, 70, 106, 262-263. Puesto que se trata de la continuidad de una tradición en aquellos lugares donde se cruzan las temáticas del fuego, del hogar, de la custodia y de la nación, conviene volver a citar a Hegel: «*La historia de la filosofía* nos revelará cómo en los *otros países de Europa* en los que con tanto celo y prestigio se cultivan las ciencias y la formación del entendimiento, la filosofía, excepción hecha del nombre, *decae y desaparece para quedar convertida tan sólo en un recuerdo, en una vaga idea, y únicamente se conserva como una peculiaridad característica (Eigentümlichkeit) de la nación alemana*. La naturaleza nos ha asignado la *alta misión (den höheren Beruf)* de ser los guardianes de este fuego sagrado (*die Bewahrer dieses heiligen Feuers*), como el linaje de los Eumólpidas era, en Atenas, el custodio de los Misterios eleusinos y los vecinos de la isla de Samotracia tenían a su cargo la conservación y el cuidado de uno de los más altos cultos tributados a los dioses; como el Espíritu del Mundo (*der Weltgeist*) cultivó y salvaguardó en la nación judaica una conciencia superior a la de otros pueblos, para que pudiera surgir de ella, convertido en un nuevo Espíritu». *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. J. Gibelin ligeramente modificada, Gallimard, 1954, p. 14; (trad. cast. de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 3-4). El discurso había empezado por evocar, *él también*, «todas las fuerzas del espíritu», el «espíritu del mundo», y la «pura espiritualidad». En ese punto, al margen de su lección inaugural en la universidad, Hegel hacía alusión al «pálido fantasma» (*schale Gespenst*) que se opone a la seriedad y a la necesidad superior de la inteligencia prusiana. Sobre la interpretación del judaísmo por Hegel, cf. también *Glas*, pp. 43-105 y *pássim*. Y sobre lo que «nos pone en relación con el fantasma de Heidegger», o lo que puede pasar, por ejemplo al teléfono, «con el ghost o el Geist de Martín», cf. *La carte postale...*, pp. 25-26.

⁹⁵ Por una parte esto podría ligarse, hasta cierto punto y de una forma tradicional, a las reservas formuladas por Hegel con respecto a una *pneumatología* (cf. más arriba, p. 33). Pero por otra parte, podríamos también discutir la distinción entre el *pneuma* y la llama o el gas de un fuego cuya significación no apareciera más que en la palabra *Geist*. Las cosas son evidentemente más complicadas. Para empezar, debemos recordar que Aristóteles habla, en *De la respiration* (xv. 478 a 15), de un «fuego psíquico». Es verdad, sin embargo, que *psyché* no es *pneuma*; y Aristóteles asocia más bien el *pneuma* al fuego y al calor solares, al vapor y al gas que son sus efectos naturales. Pero sin tener en cuenta el difícil problema planteado aquí mismo por la determinación de la *physis*, no es fácil disociar el *pneuma*, de una manera absoluta, del calor y del fuego, a pesar de que su fuente sigue siendo algo tan «natural» como el sol. Remito aquí al interesante análisis de Hélène Ioannidi, «¿Qué es lo psíquico?», en *Philosophia*, n.º 15-16, Atenas, 1985-1986, p. 286 y sig. En él puede leerse a propósito de la relación entre el esperma y el alma, por ejemplo esto: «El calor animal no es un calor de fuego sino de *pneuma*, aire caliente, gas. La naturaleza del *pneuma* es análoga al elemento astral, «...el fuego no engendra ningún animal, y es evidente que ningún ser se forma de la materia en llamas, ya sea ésta húmeda o seca. Por el contrario, el calor solar tiene el poder de engendrar, lo mismo que el calor animal, no sólo aquello que se manifiesta por medio del esperma, sino que si se produjera

nalidad que él asigna al alemán sólo tiene sentido y sólo puede ser pronunciado en el interior de un triángulo o de una triada histórico-lingüística, y únicamente si se acredita una especie de *historia del sentido* de la «cosa» *pneuma-spiritus-Geist*, que es a la vez europea y lleva, a través de esta interpretación del *Geist*, más allá o más acá de la Europa occidental en su representación habitual.

A quien reprochara a Heidegger por no ocuparse de otras lenguas ¿qué es lo que éste podría contestar? En principio, tal vez esto: lo que él piensa en su lengua -y fuera de una lengua no puede pensarse- se mantiene en ese triángulo intra-traduccional. El *Geist* tendría un sentido más originario que *pneuma* y *spiritus*, pero sería mantenido historialmente en una relación de traducción tal y como el pensador alemán habita *ese* espacio, y únicamente en ese lugar triangular *fuera del cual* podemos encontrar, por cierto, toda clase de significaciones de igual dignidad, al menos, que presentan por sí mismas tentadoras analogías, pero cuya traducción por *pneuma*, *spiritus* o *Geist* testimoniaría una ligereza abusiva y en última instancia violenta con respecto a las lenguas así asimiladas.

Yo no discutiría la «lógica» poderosa de esta respuesta si el triángulo historial pudiera legítimamente cerrarse. Pero, al parecer, sólo se cierra cuando media una brutal prescripción. «Prescripción» aparece aquí como una palabra prestada a diferentes códigos (jurídico o psicoanalítico) para decir, de una manera rápida y sin titubeos, algo de ese *evitamiento* que estamos intentando aquí prudentemente pensar. Tal «prescripción», por tanto, parece sin duda significativa en sí misma, en su contenido, aunque ahora sólo me interesa resaltar su valor de síntoma, en cierto modo, y plantear una cuestión de derecho: ¿qué es lo que justifica «historialmente» el cierre de este triángulo? ¿Acaso no permanece abierto desde su origen y en razón de su estructura misma a lo que el griego y más tarde el latín de las Escrituras *debieron* traducir por *pneuma* y *spiritus*, a saber, la *ruah* hebraica?

Una observación preliminar: por lo que se refiere a las dimensiones últimas de esta pregunta, concierne menos a un *evitamiento historial*, como acabo de sugerir precipitadamente, que a la determinación misma de una historialidad en general dentro de los límites que un tal *evitamiento* vendría a detener. Lo que Heidegger llama *Geschichte*, con todas las significaciones que él asocia a esta palabra, se desplegaría en el advenimiento y como la institución misma de este triángulo.

No pudiendo invocar aquí el enorme corpus de los textos proféticos y de su traducción, limitándome a recordar aquello que permite leer todo un pensamiento judío como un inagotable pensamiento del *fuego*⁹⁶ sin citar, en los Evangelios, los indicios de una pneumatología que se halla en relación de traducción indeleble con la *ruah*, sólo me referiré a la distinción paulina, en la primera Epístola a los Corintios (II, 14) entre *pneuma* y *psyché*. Correspondiendo a la distinción entre *ruah* y *néphéch*, pertenece, si es que no es incluso su inicio, a la tradición teológico-filosófica en la que Heidegger interpreta todavía las relaciones entre *Geist* y *Seele*⁹⁷.

Una vez planteado este inmenso problema, ¿debemos preguntarnos por la legitimidad de la clausura historial del habla en la que Heidegger repite y pretende superar la carrera europea del Oriente en Occidente? Sin contar con que entre otros trazos, por ejemplo aquellos que hacen de ella, a veces, un «espíritu santo» (*ruah haggodech*, *ruah godech*), la *ruah* puede también, como el *Geist*, llevar implícito el mal. Puede convertirse en *ruah raa*, el espíritu maligno. Heidegger delimita, no ya sólo tal o cual falsa interpretación de la *Geistigkeit* en nombre de una auténtica *Geistigkeit*, como hacía en 1933-1935, sino todo el discurso europeo y cristiano-metafísico ligado a la palabra *geistig*, en lugar de pensar lo *geistliche* en el sentido que le diera Trakl. Desde ese momento, es su propia estrategia de 1935, toda ella ordenada por un uso todavía limitado de la palabra *geistig*, la que se cuestiona, comprendida, comprometida, incluso deconstruida por esta nueva delimitación.

Ahora bien, es en este momento cuando Heidegger cierra o encierra violentamente al Europeo entre los idiomas que habían *incorporado*, sin embargo, la traducción de una lengua al menos y de una historialidad que no aparece nombrada jamás, pensada jamás, y que tal vez, en efecto, no volverá a someterse ni a la epojé historial ni a la historia del ser.

cualquier otro residuo natural, poseería también él un principio vital». Emitido por el macho, el principio psíquico está contenido en el cuerpo seminal que el macho emite. El principio psíquico comprende a la vez aquello que es inseparable del cuerpo y ese algo de divino, de intelecto, que es independiente de él». (P. 294, la autora añade en nota: «Bajo este término [*pneuma*], dice una nota de P. Louis, Aristóteles entiende naturalmente vapor, gas, aire, fluido».)

⁹⁶ Las referencias serían quí demasiado numerosas. Una de las más singulares en este contexto, remitiría a Franz Rosenzweig, a lo que dice del fuego, del espíritu, de la sangre y de la promesa en *L'Etoile de la rédemption*, Le Seuil, coll. «Esprit», 1982, trad. A. Dezcanski y J.-L. Schlegel, p. 352 y sig.

⁹⁷ También aquí las referencias serían demasiado numerosas y sin duda inútiles. Precisemos, sin embargo, que Pablo distingue entre el «hombre psíquico» (*psychikos anthropos*) -que se traduce también por «*animalis homo*» u «hombre natural»y el «hombre espiritual» (*pneumatikos*) (*spiritualis*). El primero no recibe aquello que proviene del espíritu de Dios (*ta tou pneumatou tou theou*). Espíritu santo que puede ser también, como *pneuma*, una palabra inspirada. Mateo: «...No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre (*to pneuma tou patros*) el que hablará en vosotros». (10, 20, trad. J. Grosjean y M. Léturmy, Gallimard, 1971, p. 33; trad. cast. E. Nacar y A. Colunga., Madrid: B.A.C., 1983, p. 1.241). El *pneuma* (*spiritus*) puede ser santo (*agion, sanctus*) o impuro (*akatharton, immundus*) (cf. por ejemplo Mateo, XII, 43; Marcos, I, 26; III, 11, etc.).

Que yo sepa, Heidegger no hace alusión al espíritu santo (*pneuma agion*) más que una sola vez, en un contexto diferente. Pero el fuego no anda lejos. Se trata de *glossa, lingua, langue, language*, esta familia de palabras que hace por otra parte tan difícil, como se sabe, la traducción de *Sprache*, a la vez habla, lenguaje y lengua. Heidegger anota que, desde este punto de vista, «*Die Sprache ist die Zunge*», el habla -la lengua- es la lengua; y cita la traducción de la *Vulgata* por Lutero: «...»Y se les aparecieron lenguas (*Zungen*), divididas (*zerteilt*), como de fuego (*wie von Feuer*)... y *comenzaron* a predicar con otras lenguas (*mit anderen Zungen*)». De todos modos, no se concibe aquí el hablar (*Reden*) como mera locuacidad (*Zungenfertigkeit* 'lengua suelta') sino en la plenitud del *pneuma agion*, del sagrado aliento (*vom heiligen Hauch*)». (*Unterwegs zur Sprache*, p. 203; trad. ligeramente modificada, p. 189; trad. cast. p. 182).

¿Cuál sería entonces el lugar más apropiado para estas cuestiones? Tal vez el que el mismo Heidegger sitúa más allá de la historia o de la epojé del ser: un cierto pensamiento del *Ereignis*.

La alusión a la *ruah raa*, al espíritu maligno, me conduce hacia otro de los trazos que debo subrayar. El espíritu *-en llamas-* despliega su esencia (*west*), dice Heidegger, mediante la posibilidad de la ternura (*des San fien*) y de la destrucción (*des Zerstörerischen*). El blanco de la ceniza, podríamos decir, representa aquí esta destrucción mediante el mal radical. El mal y la maldad son espirituales (*geistlich*) y no únicamente sensibles o materiales, por simple oposición metafísica a lo que es *geistig*. Heidegger insiste en ello con fórmulas a veces literalmente schellingianas, en la misma dirección del *Tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana* y del *Curso* que le dedica en 1936. ¿Por qué esta continuidad puede parecer a la vez natural y turbadora? Las fórmulas «schellingianas» que avalan esta interpretación de Trakl parecen pertenecer, de acuerdo con el *Curso* de Heidegger mismo, a esa metafísica del mal y de la voluntad que él trataba entonces de delimitar más que de asumir. Además, Heidegger trataba también, en 1936, de sustraer este pensamiento schellingiano del mal, por metafísico que fuera todavía, o porque tenía la autenticidad de una gran metafísica, a un espacio puramente cristiano⁹⁸. Pero las distinciones nunca pueden ser tan simples en la enmarañada topología de estos desplazamientos. Determinadas fórmulas del ensayo sobre Takl recuerdan el *Curso* sobre Schelling, precisamente en ese gesto por ir, por decirlo de algún modo, más allá del cristianismo. Las mismas fórmulas confirman también una metafísica del mal, una metafísica de la voluntad, es decir, la misma metafísica de la *humanitas* y de la *animalitas* que encontramos en la enseñanza de esos años (*Introducción...*, 1935) y sobre la que Heidegger, que yo sepa, no volvió más⁹⁹. Veamos un ejemplo, entre tantos otros posibles, que elijo por razones de *proximidad*. Heidegger escribe a propósito de la *Transformación del Mal*, inmediatamente después de haber evocado la «significación original» de la palabra *Geist*:

Visto así, el espíritu tiene su esencia (*west*) en la doble posibilidad de la ternura y de la destrucción. La ternura no sofoca, en absoluto (*schlägt keineswegs nieder*) el estar-fuera-de-sí de lo inflamante (*des Entflammenden*), sino que lo recoge (*versammelt*) en la quietud de lo amistoso. La destrucción proviene de la desenfadada licencia que, en su propio tumulto, se consume (*verzehrt*) a sí misma, realizando así el mal (*das Bösertige betreibt*). La maldad es siempre maldad de un espíritu. La maldad y su malicia no son lo sensible, lo material. Como tampoco es algo de simple naturaleza inmaterial («*geistiger*» *Natur*). La maldad es espiritual (*geistlich*) [...]¹⁰⁰

Ahora bien, en su *Schelling* escribía:

... un animal no puede ser nunca «malo», incluso si a veces nos expresamos en estos términos. A la maldad pertenece en efecto el espíritu (*Denn zur Bosheit gehört Geist*). El animal no puede salir nunca de la unidad propia al grado determinado que le es propio en la naturaleza. Incluso cuando un animal es «astuto» o «malicioso», esta malicia está limitada a un campo perfectamente determinado, y cuando se manifiesta, es siempre en circunstancias igualmente muy determinadas; es decir, que entra en juego de una manera automática. El hombre es, por el contrario, un ser que puede trastocar los elementos que componen su esencia, que puede trastocar el ensamblamiento ontológico (*die Seynsfuge*) de su *Dasein* y desunirlo (*ins Ungefüge*). [...] Es por tanto al hombre al que está reservado el privilegio dudoso de poder caer más bajo que el animal, mientras que el animal no es capaz de esta in-versión (*Verkehrung*) de los principios. [...] El fundamento del mal reside por tanto en la manifestación de la voluntad primordial (*Urwillen*) del fondo primitivo¹⁰¹

Situemos finalmente un *último trazo, el trazo en sí mismo, Riss*. Esta palabra traza también la diferencia. Aparece a menudo para nombrar el retracto por el que el espíritu se refiere a sí mismo y se divide en esa especie de adversidad interna que da lugar al mal, inscribiéndolo, en cierto modo, en la misma llama. Se diría que es una escritura del fuego. Pero no es accidental. *No* sobreviene de repente y por añadidura la luz a la llama. La llama escribe, se escribe ella misma, en la misma llama. Trazo de conflagración, el espíritu inflama -traza la ruta, se abre camino-

En la medida en que la esencia del espíritu reside en su carácter inflamante (*in Entflammen*), abre camino (*bricht er Bahn*), lo ilumina y en-camina. Como llama, el espíritu es tormenta (*Sturm*) que «asalta el cielo» («*den Himmel stürmt*») y «da alcance a Dios» («*Gott erjagt*»). El espíritu empuja (*jagt*) el alma al camino (*in das Unterwegs*)... (*Unterwegs*..., p. 60).

La apertura de este trazo (traza, atracción, contracción) refiere así, en primer lugar, el espíritu al alma. El espíritu echa y persigue al alma en camino, en el camino abierto por su fuego, y es el estar-en-camino (*Unterwegs*) de la migra-

⁹⁸ Después de haber reconocido que es «tan imposible en filosofía volver de un sólo salto a la filosofía griega, como abolir por decreto el cristianismo tal y como ha hecho su entrada en la historia occidental y por consiguiente en la filosofía», después de haber precisado que el comienzo de la filosofía fue «grandioso» por haber «tenido que superar a su más poderoso antagonista, lo mítico en general y lo asiático en particular», Heidegger añade: «Con toda seguridad Schelling, a partir del tratado sobre la libertad, pone cada vez más el acento sobre la positividad del cristianismo; pero al decir esto, no hay nada decidido todavía sobre la esencia y la significación de su pensamiento metafísico, que sigue sin comprenderse, e incluso permanece incomprensible. [...] con esta interpretación [del mal como pecado] la esencia del mal aparece con mayor nitidez, incluso si es en una dirección completamente determinada. Pero el mal no se reduce al pecado y no se deja captar únicamente en calidad de pecado. En la medida en que nuestra interpretación se atiene a la verdadera pregunta metafísica fundamental, a la pregunta por el ser, no es bajo la imagen del pecado como cuestionamos el mal, sino en la óptica de la esencia y de la verdad del ser en la que intentamos situarlo. Por la misma razón se pone de manifiesto, de una manera mediata, que el horizonte ético no basta para concebir el mal, y lo que es más, que por el contrario la ética y la moral no tienden más que a legislar con vistas a fijar la actitud a adoptar frente al mal, en el sentido de la victoria a obtener frente a él, del rechazo o de la subestimación del mal». (*Schelling*, p. 175; trad. J.-F. Courtine, pp. 251-252).

⁹⁹ Incluso cuando, en la *Carta sobre el humanismo* por ejemplo, estas mismas tesis se refuerzan para oponerse a «la metafísica», a la metafísica de la voluntad o a aquella que «piensa el hombre desde la animalitas» y no «hacia la humanitas». «El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. El yerro del biologismo no se supera aún porque se le agregue gradualmente a lo corporal (*dem Leiblichen*) del hombre el alma y al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y se predique más alto que hasta ahora el alto valor del espíritu...» (trad. R. Munier, Aubier, p. 59; trad. cast. Rafael Gutiérrez Giradot, Madrid: Taurus, 1970, p. 20).

¹⁰⁰ Op. cit. p. 60; (trad. cast. p. 56).

¹⁰¹ Op. cit. pp. 173-174; trad. J.-F. Courtine, p. 249

ción, pero también de la antelación, de la precipitación o de la anticipación (*wo sich ein Vorauswandern begibt*) según esta temporalidad lo que hace aparecer el fin antes que el comienzo. De este modo el espíritu transpone, deposita y deporta en algo extraño (*versetzt in das Fremde*), transporta el alma. De este modo, una vez más, «*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*». Esta deportación es un don. «El espíritu es aquello que hace don del alma» (*Der Geist ist es, der mit Seele beschenkt*). Por eso es también el «*Beseeler*», fórmula ésta todavía hölderliniana. Inversamente, el alma custodia (*hütet*) al espíritu, lo «alimenta», y de una manera tan esencial que, podemos estar casi seguros, añade Heidegger, no habría espíritu sin alma. *Custodia* y *alimento* acentuarían además, siguiendo la tradición, la feminidad del alma. Se encuentra aquí indisolublemente emparejada, sin necesidad de que invoquemos la gramática de los géneros, a un espíritu masculino que arrastra, da alcance, persigue, mete en cintura y marca con su trazo -un trazo inflamado, por añadidura¹⁰².

Solitaria y viajera, el alma debe asumir el peso de su destino (*Geschick*). Necesita reunirse en el Uno, dirigir y dirigirse hacia la esencia que le está asignada, la migración -y no el vagabundeo-. Debe dirigirse *hacia delante, al encuentro* del espíritu (*dem Geist entgegen*). Fervor del *Gemüt*, llama o ardiente melancolía, debe consentir o prestarse al espíritu:

Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut

El alma es *grande* en la medida de esta llama y de su dolor:

O Schmerz, du flammendes Anschauen

Der grossen Seele! (Das Gewitter [183])

He aquí el *trazo*, el reparto o la adversidad incluso en lo más íntimo del dolor, pues el dolor tiene en sí mismo, en sentido propio, una esencia de adversidad (*Dem Schmerz eignet ein in sich gegenwärtiges Wesen*). Es en el trazo (*Riss*) de la llama donde el dolor arrebata, destroza o desgarrar el alma:

«“Flammend” reißt der Schmerz fort», dice Heidegger comentando Das Gewitter, «La tormenta». Sein Fortriß zeichnet die wandernde Seele in die Fuge des Stürmens und Jagens ein... La traducción es difícil. Como hago a menudo, prefiero parafrasear, y la palabra Fuge resiste mejor que las demás: el trazo que la arrebata inscribe al alma viajera en el reajuste, la conjunción de tempestad y caza que asaltando el cielo (den Himmel stürmend), quisiera dar alcance a Dios (Gott erjagen möchte). A través de todas sus modificaciones (Riss, Fortriß, Rückriß, pero también Zug, Bezug, Grundzug, ziehen), el trazo o el retrazo de aquello que se traza inscribe el mal. El trazo hace una incisión en el dolor, en la esencia de la relación consigo del espíritu que se reúne y se divide de este modo. En el dolor el espíritu entrega el alma, que a su vez lo lleva consigo. En el alma reina, por tanto, el trazo fundamental (Grundzug) del dolor. Es su esencia. Y es la esencia del Bien. De acuerdo con ese mismo trazo fundamental, el Bien no es el Bien más que en el dolor. Éste arrebata (fortreisst), arrebata propiamente (eigentlich) en el retrazo de su trazo desgarrador (als zurückreisender Riss).

Trazo doblemente señalado. Redoblado, doble marca él mismo, y en el mismo espíritu, es el espíritu en el que se inscribe, se traza, se retira o se retracta. Pertenece a la llama que él mismo reparte. Y tiene una afinidad esencial con el golpe, la marca, el cuño (*Schlag*) a partir de los cuales Heidegger interpreta, en su lengua, el *Geschlecht*, en su certero golpe y después en el mal golpe que lo depone o lo corrompe en *verwesende Geschlecht* cuya dualidad está condenada a la disensión (*Zwietracht*). El golpe, el certero, pero también el malo, el segundo, la herida, la maldición (éstas son palabras de Heidegger) que afligen al *Geschlecht* humano, son golpes del espíritu. El léxico parece todavía a menudo schellingiano¹⁰³. Sirva de ejemplo una sola cita: «¿Pero quién resguarda este inmenso dolor para que nutra la ardiente llama del espíritu? Lo que recibe su impronta de este espíritu (*Was vom Schlages dieses Geistes ist*) pertenece a lo que pone en camino. Lo que recibe su impronta de este espíritu se llama “*geistlich*”» (p. 66).

Por otra parte, la diferencia o la dualidad inscrita por el trazo, incluso por la impronta, Heidegger no la piensa como una *división*. Es la relación consigo mismo del espíritu mismo como *recogimiento*. El trazo reúne. La palabra *Versammlung* (reunión) atraviesa, domina y sobredetermina toda esta meditación. Recoge todo aquello que es recogimiento: el lugar (*Ort*), el de-ceso (*Abgeschiedenheit*), el alma que la soledad lleva hacia lo «único» y recoge en lo Uno (*in das Eine*)¹⁰⁴, el *Gemüt* y finalmente lo uno mismo (*Ein*) de *Ein Geschlecht*, ese Uno que será la única palabra subrayada en la obra de Trakl. Este Uno no es, dice Heidegger, la identidad, la indiferenciación o la uniformidad sexual, sino la mañana más madrugadora a la que el camino habrá destinado al Extraño. Sin embargo, la *Versammlung*, este recogimiento en lo Uno, Heidegger lo llama también *Geist*, y lo hace con unas fórmulas que, una vez más, recuerdan a menudo a Schelling. La separación de quien inicia su partida en el de-ceso no es otra cosa, en su abrasamiento mismo, que el espíritu, «*der Geist und als dieser das Versammelnde*»: el espíritu mismo y, como tal, lo recogedor¹⁰⁵.

Se ha hecho demasiado tarde y no quisiera retenerles hasta el amanecer.

¹⁰² Ver lo que dijimos más arriba (pp. 59-60) de la altura, de la dirección y de la erección. Para evitar, una vez más, cualquier asignación simple y unilateral, podríamos citar también a Emmanuel Levinas: «El problema, en cada uno de los apartados que comentamos en este momento, consiste en conciliar la humanidad de los hombres y de las mujeres con la hipótesis de una espiritualidad de lo masculino, no siendo lo femenino su correlato sino su corolario, y la especificidad femenina o la diferencia de los sexos que anuncia no situándose de entrada a la altura de las oposiciones constitutivas del Espíritu. Audaz pregunta: ¿cómo puede la igualdad de los sexos provenir de la prioridad de lo masculino?» («Y Dios creó a la mujer» en *Du sacré au saint*, Minuit, 1977, p. 141). He citado e interpretado este pasaje en «Heme aquí en este mismo momento y en esta obra», en *Psyché. Invention de l'autre*, p. 195. Esta interpretación concierne también a la cuestión de las comillas (p. 191 y pássim), de la ceniza (pp. 184-202), y del psiquismo (p. 166) en Levinas.

¹⁰³ Ver por ejemplo lo que se dice de lo disonante (*Zwietracht*), de la «“distinción” como impronta (carácter)» y del viraje como «*Umschlag*», *Schelling...*, pp. 215-217; trad. pp. 305-307

¹⁰⁴ Op. cit. p. 61; (trad. cast. p. 56)

¹⁰⁵ Op. cit. p. 66; (trad. cast. p. 62)

Esquematisando al máximo, quizá percibamos aquí *dos caminos* de pensamiento. Dos caminos que se cruzan bajo los pasos de Heidegger. Y sin afán crítico, sin siquiera plantear cuestiones para simular que concluimos, retendré únicamente, en la descripción sin rodeos de estos dos caminos, aquello que puede todavía decirnos algo, al menos eso pienso, de *nuestros* pasos, como si, en cierto modo, se cruzaran *nuestros* caminos. Un *nosotros* que tal vez no esté *dado*.

Uno de los caminos, al que puede seguirse la pista en la lectura de Trakl, reconduciría a la espiritualidad de una promesa que, sin oponerse, sería ajena al cristianismo, e incluso al origen del cristianismo (al que podemos llamar de diversas maneras), ajena incluso, de una manera más radical, a la metafísica platónica y a toda su herencia, ajena a una cierta determinación europea de la carrera entre Oriente y Occidente. La más madrugadora *Frühe*, en su mejor promesa, tendría en realidad *otro* nacimiento y otra esencia, *heterogénea en el origen* de todos los testamentos, de todas las promesas, de todos los acontecimientos, de todas las leyes y asignaciones que constituyen nuestra memoria misma. *Heterogénea en el origen*: esto se entiende a la vez, de una sola vez, en tres sentidos: 1. heterogénea desde el origen, originariamente heterogénea; 2. heterogénea con relación a aquello que se denomina origen, distinta al origen e irreductible a él; 3. heterogénea y o *en tanto que* en el origen, heterogénea en el origen (1 y 2) porque está en el origen del origen. Heterogénea *porque y puesto que* está en el origen. «*Porque*» y «*puesto que*» *a la vez*, he aquí la forma lógica de la tensión que hace vibrar todo este pensamiento. El círculo que, a través de la muerte, el declive, Occidente, retorna hacia lo más originario, el círculo al que nos convoca el *Gespräch* entre Heidegger y Trakl, sería muy distinto a los círculos o revoluciones análogos de los que hemos heredado el pensamiento, desde los así llamados Testamentos hasta Hegel o Marx, y algunos otros de entre los modernos. Desde entonces, estas palabras, el «círculo», la «muerte», el «declive», el «Occidente», serán paleonimas. No precisan más que las comillas necesarias para suspenderlas en una escritura o una lectura que debe llevarnos más allá. De esta pista, me atrevería a decir que, por una parte, parece prometer, acoger o salvar *más o mejor*, puesto que hace referencia a algo completamente distinto. Aviso más incitador, estremecedor, eruptivo. Pero, por otra parte, al menos por lo que la pone a prueba en la lectura de Trakl, esta pista parece poco practicable, como si fuese lo impracticable mismo. Hasta en el detalle de lo que me atreveré a llamar la explicación de texto, en cualquier caso la elucidación (*Erläuterung*, que Heidegger distingue de la *Efrterung*), las tentativas para arrancar a Trakl del pensamiento cristiano del *Geist* me parecen laboriosas, violentas, a veces simplemente caricaturescas, y, en general, poco convincentes. Trataré de explicar esto algún día. Heidegger puede pretender descristianizar el *Gedicht* de Trakl con referencia a una figura muy convencional y dóxica del cristianismo. Aquello que es *heterogéneo en el origen* no sería otra cosa entonces -aunque esto no es nada- que el origen del cristianismo: el espíritu del cristianismo o la esencia del cristianismo.

Podemos imaginar entonces una escena entre Heidegger y ciertos teólogos cristianos, los más exigentes tal vez, los más pacientes, los más impacientes. Por lo demás, en su programa o en su tipo, el encuentro no ha dejado de producirse. En cualquier caso su «lógica» parece prescrita. Se trataría en realidad de un singular *intercambio*. Queremos decir con esto que a veces pueden intercambiarse los lugares de manera turbadora. Y como desde el principio de esta conferencia no hablamos de otra cosa que de la «traducción» de estos pensamientos y de estos discursos, en lo que se llama comúnmente los «acontecimientos» de la «historia» y de la «política» (pongo entre comillas todas estas palabras oscuras), habría que «traducir» también lo que puede implicar tal intercambio de lugares en su posibilidad más radical. Dicha «traducción» parece a la vez indispensable y, por el momento, imposible. Depende de protocolos muy distintos; precisamente aquellos en vista de los cuales he propuesto esta lectura. Lo que apuntamos con esto, por supuesto, no tiene nada de abstracto. Se trata de «acontecimientos» pasados, presentes y futuros, de una composición de fuerzas y de discursos que parecen empeñados en una guerra sin tregua (por ejemplo desde 1933 hasta nuestros días). Se trata de un programa y de una combinatoria cuya potencia sigue siendo abismal, que declara culpables inapelablemente a todos los discursos que pueden intercambiar así su potencia. No deja ningún lugar libre para alguna instancia arbitral. El nazismo no ha surgido de la nada. Esto lo sabemos de sobra, pero conviene recordarlo. E incluso en el caso de que hubiera crecido como un champiñón en el silencio de un bosque europeo, habría crecido a la sombra de árboles frondosos, al abrigo de su silencio o de su indiferencia, pero en el mismo suelo. Pero no voy a hacer inventario ni a contar las especies de todos esos árboles que pueblan en Europa un inmenso bosque negro. Por razones esenciales su presentación desafía el espacio de un esquema. En su frondosa taxonomía llevarían nombres de religiones, de filosofías, de regímenes políticos, de estructuras económicas, de instituciones religiosas o académicas. En una palabra, de lo que se llama también confusamente la cultura o el mundo del espíritu.

Así pues, los primeros, aquellos que yo denominaba los teólogos y todos aquellos a los que estos representan, dirían a Heidegger: «Lo que usted llama el espíritu archioriginario y que pretende que es ajeno al cristianismo es, sin embargo, lo más esencial del cristianismo. Lo mismo que usted, es lo que quisiéramos despertar bajo los teologemas, los filosofemas o las representaciones corrientes. Le agradecemos lo que dice, merece todo nuestro respeto y consideración por sus enseñanzas y su pensamiento -que, en efecto, admiramos-. No otra cosa es lo que hemos estado buscando siempre. Y cuando habláis de la promesa, ese *Versprechen*, de un alba más que matinal más allá de un principio y de un fin de la historia, de un lado y otro tanto de Oriente como de Occidente, no sabéis hasta qué punto pensáis lo mismo que nosotros. Y más aún cuando habláis de caída (*Verfall*) y de maldición (*Fluch*). Y todavía más cuando habláis del mal espiritual. Y más si cabe, cuando, siguiendo los pasos del verso de Trakl.

Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen: O Mensch!
nombráis esta palabra de Dios, *su Sprechen* -que de buena gana relacionaríamos con el *Versprechen* del que hablábamos hace un instante-, que hacéis concordar con un *Zusprechen* o un *Zuspruch* (mandamiento, consuelo, exhortación)¹⁰⁶, que nos llama a la *Entsprechung*, a la correspondencia. Y muchísimo más todavía cuando habláis de la resurrección futura del *Menschenschlag* desde el alba (*in ein kommendes Auferstehen des Menschenschlages aus der*

¹⁰⁶ Op. cit. p. 79; (trad. cast. p. 73)

*Frühe*¹⁰⁷ o de la salvación y del golpe que salva (*rettet*); y cuando, precisando sobre todo que esta misión o este envío de la impronta (*das Geschick des Schlages*) imprime la diferencia (especifica separando: *verschlägt*) a la *Menschengeschlecht*, es decir, la salva (*d.h. rettet*)¹⁰⁸, decís que ese «es decir», ese ensamblaje del golpe y de la salvación en un acontecimiento archi-originario y todavía por venir, es un himno -digamos una alabanza- que el poeta canta, y no historias que cuentan los historiadores. Cuando decís todo eso, nosotros, que quisiéramos ser cristianos auténticos, pensamos que vais a lo esencial de lo que queremos pensar, despertar, restaurar en nuestra fe, e incluso si debemos hacerlo contra esas representaciones corrientes con las cuales pretendéis a toda costa confundir el cristianismo (que por otra parte conocéis muy bien), contra ciertos teologemas o ciertos filosofemas onto-teológicos. Lo que usted dice es lo más radical que puede decirse cuando se es cristiano hoy en día. En este punto, sobre todo cuando habláis de Dios, de retracto, de llama y de escritura inflamada en la promesa, en concordancia con la promesa del retorno hacia el país de la pre-archi-originaridad, no es seguro que no recibáis una respuesta análoga y un eco parecido de mi amigo y correligionario, el judío mesiánico. No estoy seguro que el musulmán y algunos otros no se unieran al concierto o al himno. Al menos todos aquellos que en las religiones y las filosofías han hablado de *ruah*, de *pneuma*, de *spiritus* y, por qué no de *Geist*».

Puestos a hacer las preguntas y a dar las respuestas, me imagino la réplica de Heidegger. Podemos reconstruirla a partir del programa de las estrategias típicas que, en definitiva, nos ha legado: «Pero al afirmar que el *Gedicht* de Trakl -y todo lo que digo con él- no es ni metafísico ni cristiano, no me estoy oponiendo a nada, y mucho menos al cristianismo, como tampoco a todos los discursos sobre el pecado, la maldición, la promesa, la salvación, la resurrección, ni a los discursos sobre *pneuma* y *spiritus*, ni siquiera, lo olvidaba, sobre la *ruah*. Trato únicamente, modestamente, discretamente, de pensar ese *a partir de* lo cual todo eso es posible. Este (ese a partir de lo cual. . .), por haber estado velado desde siempre, *no es todavía lo que lo hace posible*. Este «a partir de lo cual», esta *Frühe* más que originaria, no es todavía pensable, está por venir. Un círculo atrae a esta *Frühe* de la ante-víspera hacia esa mañana que no ha llegado todavía, y ese círculo no es -no es todavía o ya ha dejado de serlo- el círculo de las metafísicas europeas, de las escatologías, de los mesianismos o de los apocalípticos de cualquier especie. Yo no he dicho que la llama fuera *otra cosa* que el soplo pneumatológico o espiritual, he dicho que es a partir de la llama como se piensa *pneuma* y *spiritus*, o, ya que insistís, *ruah*, etc. Simplemente he dicho: «el *Geist* no es *en principio* esto, aquello o lo de más allá».

Este retracto de Heidegger, del que tenemos muestras puntuales, típicas y recurrentes en su texto, es uno de los dos caminos, en la encrucijada de la que hablaba hace un instante y que corre el riesgo todavía, encrucijada no es una palabra neutra, de recordar la tachadura en forma de cruz sobre la que se abandona a su sufrimiento al ser o a Dios¹⁰⁹. El retracto de Heidegger, en esta encrucijada, sería uno de los dos pasos, más bien el paso hacia lo «más madrugador». Este paso nos lleva a hacer de esta poderosa repetición pensante una retirada o una avanzada hacia lo más originario, lo pre-archi-originario que no piensa *más* -y por lo tanto mejor- que en *no* pensar *nada de más*, nada distinto en cualquier caso, ningún otro contenido más que el que se da, ya sea como promesa del futuro, en el legado de la metafísica o de las tradiciones -digamos de la religión-, o más ampliamente en ese mundo del que Heidegger decía en 1935 que es siempre mundo espiritual. Pero si se le objetara o reprochara esto a Heidegger, si se le dijera que esta repetición no añade, no inventa o no descubre nada, que no hace más que repetir, mediante una experiencia que es, en definitiva, la de la verdad como memoria y de la memoria como promesa, el acontecimiento de una promesa que ya ha tenido lugar, Heidegger, imagino, respondería: en lo que vosotros llamáis el camino de la repetición que no añade nada (¿pero por qué queréis añadir? ¿Pensáis acaso que no basta con lo que tenemos en la memoria, en el abismo de nuestra memoria?), el pensamiento de esta *Frühe* por venir, avanzando así hacia la posibilidad de lo que creéis reconocer, se dirige hacia algo que es completamente distinto de lo que creéis reconocer. En efecto, no se trata de un nuevo contenido. Pero el acceso al pensamiento, el acceso pensante a la *posibilidad* de las metafísicas o de las religiones pneumato-espiritualistas, se abre sobre algo completamente distinto de lo que la posibilidad hace posible. Se abre sobre lo que permanece *heterogéneo en el origen*. Lo que representáis como una simple réplica ontológica y trascendental es algo muy diferente. Por eso, sin oponerme a aquello de lo que trato de pensar su posibilidad más matinal, sin siquiera utilizar otras palabras que las de la tradición, soy el camino de una repetición que cruza el camino de algo muy diferente. Ese algo muy diferente se anuncia en la repetición más rigurosa. Ésta es también la más vertiginosa y la más abisal.

-Sí, precisamente, replicarían entonces sus interlocutores, es lo mismo que decimos nosotros, en la misma encrucijada de caminos, y esos caminos serían igualmente, aunque de forma distinta, circulares: recurrimos a ese algo diferente en la memoria de una promesa o en una promesa de la memoria. Esta es la verdad de lo que hemos dicho siempre, hemos querido decir, hemos tratado de dar a entender. El malentendido está en que usted nos entiende mejor de lo que imagina o aparenta imaginar. En cualquier caso, no hay ningún malentendido por nuestra parte, en adelante, basta con seguir hablando, con no interrumpir entre el poeta y usted, o lo que es lo mismo entre usted y nosotros, esta *Zwiesprache*. Basta con no interrumpir el coloquio, a pesar de que ya es muy tarde. El espíritu que vela resucitando hará siempre el resto. A través de la llama o de las cenizas, pero como si fuera otro, inevitablemente.

¹⁰⁷ *ibid.*

¹⁰⁸ Op. cit. p. 80; (trad. cast. p. 74)

¹⁰⁹ Cf. «Cómo no hablar», en *Psyché...*

HOY EN DÍA

Entrevista realizada por Thomas Assheuer, una primera versión, resumida, apareció como «Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft», *Die Zeit*, 5 de marzo, 1998. Publicado en forma íntegra en DERRIDA, J., *No escribo sin luz artificial*, traducción del original francés por Rosario Ibañez y María José Pozo, cuatro ediciones, Valladolid, 1999.

Usted siempre se ha comprometido políticamente, como filósofo, en los debates actuales, por ejemplo en las discusiones sobre la nueva derecha o en el Parlamento Internacional de los Escritores. ¿Puede decirse que tras las elecciones en Gran Bretaña y Francia el clima político ha cambiado? ¿Los intelectuales pueden recobrar su arrojo después de unos años en los que parecían estar paralizados por una actitud poshistórica o cínica?

¿Es que los «intelectuales» habían perdido su «arrojo»? No hay nada que permita afirmarlo. Con un ritmo sin precedentes, en el transcurso de los últimos decenios, han tenido que hacerse cargo de las profundas transformaciones en el espacio público. Las condiciones para hacer uso de la palabra en el campo mediático o tele-tecnológico se han visto perturbadas y expuestas a toda una serie de desvíos o de reapropiaciones, políticas o económicas. Antes al contrario, a cualquier ciudadano «responsable» le ha hecho falta mucha valentía para analizar tales evoluciones e intentar reaccionar evitando sus trampas. Tanto más cuanto que algunos de ellos han intentado explotar esos nuevos poderes mediáticos para promocionarse personalmente y, cuando lo hacían luchando por causas justas, esos vínculos resultaban a veces tan difíciles de asumir como de rechazar.

Los intelectuales han estado más presentes y han sido más activos de lo que su pregunta parece siquiera suponer, en todos los aspectos de la vida pública, en Europa y en otros lugares, allí donde las instancias políticas o gubernamentales a menudo se encontraban paralizadas por esquemas del pasado. Además, si bien el arrojo es una virtud, y también una virtud intelectual, no es la cualidad específica que más debe exigirse a un intelectual por el hecho de serlo. Un intelectual incompetente e irresponsable puede estar dotado de la peor de las valentías. En principio no creo que todos los «intelectuales» hayan estado, como usted sugiere, «paralizados por una actitud poshistórica o cínica». Me resulta muy difícil responder a esta pregunta en pocas palabras. Tendríamos que discutir lo que usted entiende por «poshistoria» o «cinismo» y también cuestionar, como me gustaría hacerlo si tuviera tiempo y espacio, las imprudentes comparaciones que circulan a este respecto. Prefiero, brevemente, reconocer mi malestar desde el comienzo de esta entrevista, y de una vez por todas, sin tratarlo más veces. Pues precisamente se trata de las condiciones creadas por los medios y por el espacio público para las intervenciones de los intelectuales. Si, por ejemplo, digo negarme a intervenir en un debate sobre este tema («cinismo», «poshistoria», «el estatuto del intelectual», etcétera) en cuatro o cinco frases, como se me ha propuesto, ¿me acusarán de refugiarme en el silencio o en el elitismo?, ¿será indulgente, condescendiente o poco periodístico aludir a textos ya publicados en los que abordo todas esas cuestiones? Al contrario, creo que esa sería la respuesta más «responsable». Y podría esclarecer la dificultad histórica a la que acabo de referirme. Son tales condiciones de la palabra pública las que cambian y las que hay que cambiar. Y con ella la propia figura del intelectual en el espacio público.

Para responder ahora de la forma más directa y simple a lo que es el núcleo de su pregunta, sí, las elecciones en Gran Bretaña y Francia son «una buena señal», al menos, la menos mala. Lo digo con mucha prudencia y moderación. Por añadidura, y a pesar de algunas analogías superficiales sobre las que a algunos les conviene insistir, el último «vuelco» inglés tiene otra significación histórica, otra «función» que la regular alternancia francesa. Los objetivos declarados de las dos nuevas mayorías (laborista y socialista), son además muy diferentes y quizá sean incompatibles hasta lo impensable. Así como las inquietudes y las esperanzas que puedan inspirar. Algunas, sin duda, pueden dejar atisbar una resistencia política y social más vigilante hacia el economicismo y el monetarismo que tienden a dominar en el nuevo espíritu europeo. Pero el «realismo» «pragmático» reivindicado por los dos gobiernos corre el peligro de reproducir todo eso con lo que pretendían romper. En cierto concepto de lo que equivocadamente llaman «mundialización», en la pretendida adaptación al «mercado», en la política de fronteras y de inmigración, en otras muchas cuestiones delicadas observo algunos matices de ajuste, sin duda alguna, ciertos cambios de retórica (y eso ya es algo), pero ninguna ruptura con el pasado inmediato. Confieso que me resulta muy difícil, todavía hoy, enjuiciar la puesta en marcha de las promesas electorales del gobierno francés, la estrategia de elecciones supuestamente «realistas» (el mantenimiento parcial y 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 la derecha, 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 cierto que el espacio *estará quizás un poco más* (¡cuidado!) abierto para otra discusión política y para su expresión pública. El «estilo» cambia un poco, es cierto, los «políticos» en el poder se muestran sin duda más abiertos hacia las cuestiones culturales, de investigación, de la enseñanza, se dicen más conscientes con sus apuestas. Esperemos...

¿Hay que criticar, como hace Richard Rorty, a la izquierda por haberse ocupado demasiado de cuestiones de identidad cultural y por haber olvidado cuestiones de justicia social? ¿Cómo plantea sus propias reflexiones sobre la justicia en estas dos corrientes en la que el problema de la relación o no relación domina actualmente algunas discusiones de la filosofía política?

Una vez más, habría que distinguir con precisión. No creo que *toda* la «izquierda» en general se haya ocupado más de la identidad cultural que de la justicia social. Pero si algunos, que se dicen estar en la izquierda, lo habían hecho,

habrán merecido las críticas de Rorty. Sobre este punto y en esta medida, estaría de acuerdo con él. Ya que se habrían desatendido **dos peligros graves**: 1) legítima en ciertas condiciones y ciertos límites, la reivindicación de la identidad cultural (y con esta palabra incluyo a todos los «comunitarismos», y hay muchos) puede alimentar a veces «ideologías» de derechas -nacionalistas, fundamentalistas, incluso racistas-. 2) puede pasar a segundo plano y descuidar gravemente otras luchas, solidaridades sociales, incluso civiles, y causas universales (trans-nacionales y no solamente cosmopolíticas, ya que la cosmopolítica supone aún la apelación del Estado y del ciudadano, aunque fuese ciudadano del mundo, ya volveremos a ello). Pero ¿por qué tendríamos que elegir entre esas dos inquietudes (identidad cultural, justicia social)? Son dos afanes de justicia, dos respuestas a opresiones o a violencias desiguales. Sin duda, es muy difícil situarlas en un frente común, y al mismo ritmo, pero se puede luchar, si se me permite decirlo, y se debe, en los dos frentes a la vez, el cultural y el social. La labor de un intelectual estriba en decirlo, en hacer escuchar sus discursos y en elaborar estrategias que resistan a cualquier elección simplista entre las dos. En los dos casos, la responsabilidad efectiva de un compromiso debería consistir en hacer todo lo posible para transformar el **estado del derecho existente** en los dos campos, entre uno y otro, del uno al otro, el cultural y el social, en inventar nuevos **derechos**, incluso si siguen siendo impropios para lo que yo llamo **justicia** -que no es el derecho, incluso si ella debe dirigir la historia y el progreso.

En su libro *El otro cabo, concibe Europa como un proyecto político. ¿Se puede y se debe continuar concibiéndola así tras largas y duras discusiones en torno al euro? ¿No sería mejor decir que Europa está a punto de convertirse en una empresa que no está definida más que por criterios monetarios, una especie de empresa de coordinación para el tráfico de mercancías?*

En efecto, ese es el peligro al que acabo de hacer alusión (economicismo, monetarismo, adaptación «conforme» a la competitividad en el mercado mundial, a menudo a partir de análisis romos y supuestamente científicos). Me parece que hay que oponer a esto un proyecto decididamente político. Es la puesta en juego de bastantes tensiones entre los diferentes gobiernos europeos, y en cada uno de ellos, pero también entre las fuerzas sociales que dominan Europa. Quiero hacer algunas precisiones, ya que desea que hablemos de los «intelectuales»: la resistencia que se requiere ante el economicismo y el monetarismo no debe tomar forma de conjuros mágicos, protestas diabolizantes, sobre un fondo de incompetencia, contra una entidad llamada «euro» o de malvados banqueros manipuladores. Aunque no se pueda creer no importa a quién ni a qué sobre el tema, tampoco hay que ignorar las limitaciones de las leyes del mercado; éstas existen, son complejas, requieren análisis a los que los «expertos» institucionales ni siquiera alcanzan. Quizás haya que oponer otra lógica política pero también otra lógica socio-económica (informada, demostrativa) a los dogmas actuales del «liberalismo». El «euro» no puede ser en sí mismo un «mal». Puede existir otra puesta en marcha social y política del «paso al euro». Cada Estado-nación de Europa se apoya en sus propios cálculos y en sus propias responsabilidades históricas a este respecto. Las de Alemania y Francia son particularmente serias, usted lo sabe. Finalmente, incluso si, como usted puede constatar, mi simpatía se acerca más a una resistencia política (la de una cierta Europa política) ante una Europa que no sería más que la simple gestora de su economía, el concepto de lo «político» que mantiene ese discurso no me satisface por completo. Transfiere a Europa y a las fronteras europeas, una tradición **de lo** político, del Estado nacional, que me inspira muchos interrogantes y reservas. Aún así, harían falta extensas discusiones. Le remito a otras publicaciones.

Usted mismo demostró perfectamente en *Espectros de Marx* que la teoría del final de la historia de Fukuyama había sido refutada desde y antes incluso de su divulgación. Las sociedades liberales que elogia, no pueden resolver sus problemas sociales. Además, la «mundialización» crea graves problemas sociales de todo tipo en el mundo. Y todavía hay más, el problema más importante es el de la justicia. Sobre todo, si echamos una ojeada a la situación mundial, ¿cuál podría ser la contribución de la filosofía? Usted habla en *Espectros de Marx* de la «nueva Internacional». ¿Podría precisar las ideas y los proyectos políticos relacionados con esta «nueva Internacional»?

Pienso en una solidaridad mundial, a menudo silenciosa; pero cada vez más efectiva. Ya no se definiría como la organización de las Internacionales Socialistas (pero conservo el antiguo nombre de «Internacional» para recordar algo del espíritu de revolución y de justicia que reunía a los trabajadores y a los oprimidos más allá de las fronteras nacionales). No se reconoce en los Estados o instancias internacionales dominadas por ciertos poderes estatales. Está más cerca de las organizaciones no gubernamentales, de ciertos proyectos llamados «humanitarios», pero los supera también y apela a un profundo cambio del derecho internacional y de su puesta en marcha. Esta Internacional cobra hoy la figura del sufrimiento y de la compasión, dadas esas diez llagas del «orden mundial» que enumero en ***Espectros de Marx***. Clama por lo que tan poco se habla, **tanto** en la retórica política oficial **como** en el discurso de los «intelectuales comprometidos», incluso entre los propios adalides profesionales de los derechos humanos. Para dar algunos ejemplos de macro-estadísticas con las que fácilmente uno puede olvidarse, pienso en los millones de niños que mueren cada año por problemas de agua, en el cerca de 50% de mujeres maltratadas 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 que el 90% están en África mientras que el presupuesto para las investigaciones sobre el SIDA no les consagra más que un 5% de sus recursos y la triterapia es inaccesible fuera de pequeños medios occidentales), pienso en los infanticidios selectivos de niñas en la India y pienso en las monstruosas condiciones de trabajo infantil en tantos países y en el hecho de que existen, creo, mil millones de analfabetos y 140 millones de niños sin escolarizar, pienso en el mantenimiento de la pena de muerte y en las condiciones de su aplicación en los EE.UU. (única democracia occidental en este caso, país que no reconoce tampoco la convención referente a los derechos de los niños y que procede, cuando llegan a la edad adulta, a la ejecución de penas dictadas contra menores, etc.). Cito de memoria estas cifras publicadas por informes oficiales para dar una idea del orden de la magnitud de los problemas que apelan a una solidaridad «internacional» y de la que ningún Estado, ningún partido, ningún sindicato, ninguna organización de ciudadanos se hace verdaderamente cargo. Pertenecen a esta Internacional todos aquellos que sufren y todos los que no permanecen impasibles ante la magnitud de estas

necesidades, todos los que, sea cual sea su condición cívica o nacional, están dispuestos a orientar hacia ellas la política, el derecho y la ética.

Todas estas reflexiones remiten a la cuestión de que si las categorías de derecha e izquierda tienen todavía validez. ¿Qué opina usted?

Creo que esta oposición es más necesaria y más efectiva que nunca, incluso si de hecho las valoraciones y las discrepancias se convierten en este respecto en algo muy complejo. Por ejemplo: *contra* Europa y *contra* el euro, tal como parecen anunciarse, es verdad que *cierta* izquierda y *cierta* derecha se alían objetivamente, a veces en nombre de valores «nacionales», otras en nombre de una política social, incluso de las dos a la vez. Con el mismo tipo de retórica, y con un discurso que se pretende tan respetuoso de lo «nacional» como de lo «social», *otra* izquierda y *otra* derecha, se unen también *por* Europa y *por* el euro. En los dos lados, las lógicas y las retóricas se asemejan mucho, incluso si las puestas en marcha, la práctica y los intereses difieren.

Entonces, para responder de forma breve y elíptica a un problema que exigiría extensas consideraciones diría que la izquierda, en mi opinión -aquella en la que a mí me gustaría decididamente reconocerme-, se sitúa del lado de quien *hoy* analiza la lógica desconcertante y *nueva* de este equívoco e intenta cambiar la estructura de una manera efectiva; y con ello la estructura misma de lo político, la reproducción de esta tradición del discurso político. Para ello, parto de un axioma mínimo: *en la izquierda* está el deseo de *preparar el futuro*, de *cambiar* y hacerlo en el sentido de *la mayor justicia posible*. No afirmo que toda la derecha sea insensible al cambio y a la justicia (sería injusto), pero nunca es el primer resorte o el axioma de su acción. Por retomar distinciones que no están obsoletas, pese a la profunda transformación del concepto mismo de *trabajo*, la izquierda siempre hará prevalecer el rendimiento del «trabajo» sobre el del «capital». La derecha alegrará siempre que el segundo es la condición del primero. Ser «de derechas» consiste en intentar *conservar*, ¿pero conservar qué? Más ansiosamente todavía que ciertos intereses, poderes, riquezas, capitales, normas sociales e «ideológicas», más vivamente que *una* política, la derecha siempre intentará conservar una cierta estructura tradicional de lo «político» en sí, de la relación entre sociedad civil, nación y Estado, etc. Si se acepta esta oposición entre izquierda y derecha, no es fácil, estoy seguro de ello, ser de izquierdas consecuentemente, ser de izquierdas todos los días. Difícil estrategia.

Dos claves de la «mundialización» son la desaparición del Estado y la debilitación de la política. En su texto reciente, ¿Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!, desarrolla ciertas ideas sobre un nuevo derecho de asilo y una nueva separación de poderes entre los diversos lugares de la política avizorando un posible nuevo estatuto de la ciudad. ¿La filosofía podría y debería reaccionar ante esos dos problemas con una especie de fantasía institucional?

No estoy seguro de entender lo que usted denomina «fantasía institucional». Al igual que esta iniciativa de ciudades-refugio, a pesar de sus limitaciones y de su carácter casi preliminar, *toda* experimentación política lleva consigo una dimensión filosófica. Obliga a interrogarse por la esencia y por la historia del Estado. Toda innovación política atañe *a la* filosofía. La «verdadera» acción política siempre supone una filosofía. Cualquier acción, cualquier decisión política debería inventar su norma o su regla. Semejante gesto transfiere o implica filosofía. Ahora bien, aun a riesgo de parecer contradecirme, creo que hay que luchar *a la vez* contra lo que usted llama la «desaparición del Estado» (pues el Estado puede aún limitar, a veces, fuerzas de apropiación privadas, concentraciones de poderes económicos, puede frenar una violenta despolitización que se establecería en nombre del «mercado»), *y sin embargo* oponerse al Estado allí donde se adhiera con demasiada frecuencia al nacionalismo del Estado-nación o a la representación de hegemonías socio-económicas. Una y otra vez es necesario analizar, inventar una regla nueva: aquí cuestionar al Estado, allí consolidarlo. Lo político no es coextensivo a lo estatal, contrariamente a lo que se piensa casi siempre. La necesaria re-politización no debe favorecer un nuevo culto al Estado. Hay que realizar nuevas disociaciones y aceptar prácticas complejas y diferenciadas.

Subraya a menudo que su filosofía procede mediante paradojas. Precisamente enseña cómo las filosofías conocidas de la justicia y de la amistad conducen a aporías, pero al mismo tiempo, la reivindicación de una justicia incondicional o la idea de una amistad «completamente otra» vuelven siempre al centro de sus argumentaciones. ¿No tiene miedo de que su filosofía desaliente desde el principio a cualquier proyecto político, al representar siempre el peligro de una aporía o de una paradoja? Y en lo que concierne a su propio compromiso político: ¿usted diría que se trata de un compromiso contra o a pesar de su filosofía, o hay que verlo más bien como un modo de hacer política propio de la deconstrucción?

Sí, hago todo lo posible para intentar conciliar mis «compromisos» a la afirmación incondicional que traspasa la «deconstrucción». No es fácil, uno nunca está seguro de conseguirlo. Nunca puede ser el objeto de un saber o de una certeza. El desaliento del que usted habla, lo sufro a veces como los demás, pero también es para mí una prueba necesaria. Si cualquier proyecto político fuese el objeto tranquilizador o la consecuencia lógica o teórica de un *saber* seguro (eufórico, sin paradoja, sin aporía, sin contradicciones, sin indecibilidad a la hora de zanjarlo), se trataría de una máquina que funciona sin nosotros, sin responsabilidad, sin decisión, en el fondo, sin ética, ni derecho, ni política. No existe decisión, ni responsabilidad sin la prueba de la aporía o de la indecibilidad.

La noción de «decisión» ocupa un lugar esencial en sus reflexiones: ¿Cuál es el lugar de la «decisión» en su concepción de la política? ¿Sustituye de alguna manera a la justicia?

No la reemplaza, por el contrario, es indisoluble de ella. No existe «política», derecho, ética sin la responsabilidad de una decisión que, para ser justos, no debe conformarse con *aplicar* las normas o las reglas existentes sino que debe arriesgarse por completo, en cada situación singular, justificándose por sí misma *como si fuese la primera vez*, incluso si se inscribe dentro de una tradición. No puedo, por falta de espacio, desarrollar aquí unos argumentos sobre la decisión que intento elaborar en otro lugar. Una decisión, aún siendo la *mía, activa y libre*, en su manifestación, no debe consti-

tuir el simple desarrollo de mis potencialidades o aptitudes, de lo que es «posible para mí». Para que sea una decisión, ha de interferir en ese «posible», romper con mi historia, y por tanto ser de antemano, *en cierta y extraña manera*, la decisión de «lo otro» en mí: proveniente de lo otro, encarando lo otro que hay en mí. Debe paradójicamente implicar cierta pasividad que no aligere en nada mi responsabilidad. Son paradojas difíciles de integrar en un discurso filosófico clásico pero no creo que una decisión, si es que hay alguna, sea posible de otro modo.

Si todo compromiso político corre el riesgo de sucumbir ante las aporías, ¿no sería más consecuente decir: olvidemos las aporías y seamos pragmáticos, hagamos lo que hay que hacer, pues el resto es una especie de metafísica política?

Lo que denomina «una especie de metafísica política» precisamente sería, para mí, el olvido incluso de las aporías, algo que a menudo intentamos hacer. Pero la aporía no se deja olvidar. ¿Qué sería una «pragmática» que consistiera en evitar las contradicciones, los problemas aparentemente sin solución, etc.?... ¿No cree que esta supuesta «pragmática» realista o empirista sería una especie de ensoñación metafísica, en el sentido más irrealista e imaginario que puede darse a estas palabras?

¿Debería decirse que las aporías que usted constata son trágicas? Y si es así, ¿no debería reconocer que todo discurso relativo a una historia siempre «trágica» implica connotaciones que son políticamente bastante problemáticas? ¿No es una especie de metafísica de la historia?

Es cierto, siento a menudo esas aporías como sufrimientos trágicos, en un sentido un poco impreciso y corriente del término (debates terroríficos; una contradicción que nos acecha; el sentimiento de que, haga lo que haga, no será satisfactorio, no en la medida de una exigencia infinita, y de cualquier manera se pagará un alto precio). Pero ahí, bajo ese «sentimiento trágico», se encuentra lo contrario de una «metafísica de la historia» y de una «tragedia» (en el sentido del fatalismo y de la sumisión al destino). Ahí experimento más bien la condición de la pregunta, de la acción y de la decisión, de la resistencia a la fatalidad, a la providencia o a la teleología.

Su filosofía se muestra ambigua hacia las esperanzas de la Aufklärung: por un lado, ha contribuido a una fuerte crítica de la noción de sujeto, de espíritu, etc., que usted prolonga en una problematización de las axiomáticas ligadas a estas nociones. Por otro lado, señala cada vez más a menudo la importancia de una cierta idea de emancipación que no duda en atribuir a la Aufklärung. ¿Observa una cierta ambigüedad en su pensamiento? ¿Cuáles son las consecuencias políticas de tal ambigüedad si es que existe? ¿La idea de la democracia se ve también sometida a esta ambigüedad?

Sí. Para precisar aún más, lo que es siempre ambiguo, es al menos una separación irreductible, la inadecuación siempre irrecusable entre la «idea de democracia» y lo que se presenta *en la realidad* con ese nombre. Esta «idea» no es sin embargo una «idea en el sentido kantiano», a la vez reguladora y alejada hasta el infinito. Gobierna la necesidad más perentoria aquí y ahora. No obstante, si mantengo este antiguo nombre de «democracia» y hablo tan a menudo de la «democracia por venir», es porque ese es el único nombre de régimen político que, entrañando en su concepto la dimensión de la *inadecuación* y del *porvenir*, declara su *historicidad* y su *perfectibilidad*. La democracia nos autoriza *en principio* a invocar *públicamente* estas dos zonas abiertas, con toda libertad, para criticar el estado actual de toda esa sedicente democracia.

Ha escrito un libro impresionante sobre los «espectros de Marx» que tiene como eje central el argumento de que esos espectros no sólo retornan, sino que siempre están entre nosotros. Si reconocemos que al menos una parte del marxismo ha consistido en una empresa totalitaria, ¿qué pueden enseñarnos los espectros? ¿No es de temer que esos espectros totalitarios vuelvan otra vez con los que nosotros quizá deseamos?

Por supuesto, hay que temerlo, es una de las lecciones que hay que extraer de la experiencia totalitaria y de los terribles fracasos del marxismo soviético. Pero esta vigilancia no debe convertirse en un pretexto o en una coartada para rechazar todo lo que Marx nos ha enseñado y puede enseñarnos todavía, si uno no quiere ceder a la facilidad y a la repetición inveterada. Me permito una vez más remitirle a *Espectros de Marx* y a otros libros (no sólo a los míos). Es verdaderamente demasiado difícil para una respuesta corta.

Tras la propia crítica de la izquierda, ya no existe el pensamiento utópico. La crítica conservadora de la cultura ha hecho el resto. Su filosofía, eso nos parece, no quiere renunciar por completo a la utopía sin, no obstante, llamarla por su nombre. ¿Habría que constatar en un suceso o en lo «totalmente otro» un nuevo nombre de utopía?

Aunque existan poderes *críticos* de la utopía a los que sin duda no hay que renunciar nunca, sobre todo cuando se puede hacer de ello un motivo de resistencia ante cualquier coartada y en todas las dimisiones «realistas» y «pragmáticas», no me fío nada de esa palabra. En ciertos contextos, la «utopía», la palabra en cualquier caso, se deja asociar demasiado fácilmente al sueño, a la desmovilización, a un imposible que empuja a la renuncia más que a la acción. Lo «imposible» de lo que hablo a menudo no es lo utópico, proporciona por el contrario movimiento incluso al deseo, a la acción y a la decisión, es incluso la figura de lo real. Conserva su dureza, su proximidad, su perentoria necesidad.

Entre los problemas mundiales del capitalismo que analiza en Espectros de Marx, el problema de los apátridas y de los refugiados parece ser uno de los más acuciantes. En sus textos recientes, se puede descubrir un tema que también ha sido central en Hannah Arendt (que aparece además en Le monolinguisme de l'autre): la estimación total de la hospitalidad incondicional. ¿De qué manera tal hospitalidad podría conducirnos a una respuesta a los problemas de los refugiados de la sociedad global?

La hospitalidad incondicional, inseparable de un pensamiento sobre la propia justicia, resulta sin embargo impracticable como tal. No se la puede inscribir dentro de unas reglas o de una legislación. Si alguien quisiera traducirla inmediatamente en una política, correría siempre el riesgo de suscitar efectos perversos. Pero aun vigilando esos riesgos, no podemos ni debemos renunciar a referirnos a la hospitalidad sin reservas. Es un polo absoluto, fuera del cual, el deseo,

el concepto y la experiencia, incluso el *pensamiento mismo* de la hospitalidad, no tendrían ningún sentido. Una vez más, ese «polo» no es una «idea en el sentido kantiano» sino el lugar desde el cual son dictadas esas exigencias inmediatas y concretas. La tarea política consiste en encontrar la mejor transacción «legislativa», las mejores condiciones «jurídicas» para hacer que, en una situación determinada, la ética de la hospitalidad no sea violada en su principio y sea respetada lo *mejor posible*. Para ello, es necesario cambiar las leyes, las costumbres, los fantasmas, toda una «cultura». Eso es lo que se busca ahora. La violencia de las reacciones xenófobas o nacionalistas son también el síntoma. La tarea es tan acuciante como difícil hoy: por todas partes, en particular en una Europa que tiende a cerrarse hacia el exterior en la medida que dice abrirse hacia adentro (acuerdos de Schengen). La legislación internacional requiere una refundación. El concepto y la experiencia de los «refugiados» en este siglo, han conocido una mutación que convierte a las políticas y al derecho en radicalmente arcaicos con respecto a sí mismas. Las palabras «refugiado» «exilado» «deportado», «persona desplazada», e incluso «extranjero» han cambiado de sentido; apelan a otro discurso, a otra respuesta práctica, y cambian todo el horizonte de lo «político», de la ciudadanía, de la pertenencia nacional y del Estado.

¿Qué sería necesario hacer si las «leyes de la hospitalidad» (si es que existen) no consiguen el estatuto de las leyes positivas? ¿En tal situación, no se trataría más que de un acto de gracia, serían ciudadanos sin derechos civiles?

Hay que hacer todo lo posible, precisamente, para que las leyes de la hospitalidad se inscriban en el derecho positivo. Cuando es imposible, cada uno debe, en su alma y en su conciencia, a veces de manera «privada», juzgar lo que hay que hacer (cuándo, dónde, cómo, hasta qué punto) *sin* leyes o *contra* las leyes.

Puntualicemos: cuando algunos de nosotros hemos apelado a la «desobediencia civil», en Francia, en el asunto de la acogida de los «indocumentados» (y un pequeño número de entre nosotros -por ejemplo en mi seminario, pero públicamente- *un año antes* de que la prensa hablase de ello y de que el número de contestatarios se volviese espectacular) no fue una llamada para transgredir *la ley en general*, sino para desobedecer leyes que nos parecerían en sí mismas contradictorias con los principios inscritos en nuestra constitución, con las convenciones internacionales y con los derechos del hombre, así pues, con una ley que juzgamos superior, incluso incondicional. Es *en el nombre de esta ley* superior a la que apelamos, con ciertas condiciones limitadas, a la «desobediencia civil». Pero no rechazaré la palabra «gracia» (de don sin condiciones y sin contrapartidas) que usted me acaba de ofrecer, con tal de que no se le asocie a oscuras connotaciones religiosas que, tan interesantes como puedan ser a veces, exigirían otros debates.

¿Cuál es la ventaja de un pensamiento de la hospitalidad comparado con otros conceptos morales universales? ¿Se podría decir que es menos abstracta y que es más apta para pensar en una justicia que debe siempre dirigirse a otra singular?

Sí, estaría de acuerdo con esta formulación. Teniendo en cuenta lo que sugería hace un momento (los nuevos problemas de fronteras, del Estado-nación, de los desplazamientos de población, etc.), el tema de la hospitalidad concentra hoy en ello las necesidades más concretas, y las más propias para articular la ética en el seno de lo político.

Si por razones de seguridad del derecho no se quisiera simplemente confiar en una hospitalidad como exigencia moral, ¿el pensamiento de la hospitalidad incondicional de qué manera está unida por un orden jurídico mundial? ¿Concibe una especie de derecho civil mundial (el derecho cosmopolita de Kant para todos los hombres)? ¿Cómo puede concebirse tal derecho sin haber recurrido a un Estado mundial donde se plantease enseguida la cuestión de la instancia legitimadora?

Son problemas en los que me empeño 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 llamaba una «hospitalidad universal» constituiría ya hoy la perspectiva de un inmenso progreso si nuestras instancias interestatales quisieran que fuese efectivo, lo que está lejos de ser el caso. Y, sin embargo, Kant sitúa perfectamente los límites y las condiciones para el ejercicio de este derecho, concedido únicamente a los *ciudadanos* como tales, por lo tanto de Estado a Estado, y solamente como derecho de visita (*Besuchsrecht*), no como derecho de residencia (*Gastrecht*), excepto un tratado particular entre Estados, como los acuerdos europeos de Schengen. Sería necesario inventar un derecho (pero también precisamente uno *más allá* del derecho) que superase esos límites. Habría que inventar instancias legitimadoras que no fuesen simplemente estatales o contratos inter-estatales que pudiesen luchar contra la hegemonía de ciertos Estados. ¡Pero, por supuesto, no un estado mundial, un solo estado mundial! Me remito a lo que decíamos del Estado hace un momento. Además, ni Kant ni Arendt -a los que usted ha citado- creían en la posibilidad o en la oportunidad de un único Estado mundial. Lo sé perfectamente, el empeño parece no tener solución. Pero un empeño cuya solución fuese a la vez el objeto de un *saber*, el empeño que hiciese *accesible* un mero *conocimiento*, ¿sería aún un empeño?

En su libro, El otro cabo, ha defendido claramente la democracia europea; sin embargo, muestra algunas reticencias con respecto a las instituciones de esta democracia. ¿Cuáles son las razones de tales reticencias? ¿Son más bien de orden estructural o se trata de una ubicación errónea de las «buenas ideas»?

Para decirlo todavía más deprisa y para resumir, estoy en «contra» de todos aquellos que están «contra» Europa. Mis inquietudes y mis reticencias ya las ha escuchado al principio: contra toda precipitación por adaptarse a un concepto todavía confuso y dogmático de lo que se llama «mundialización», *contra* un economicismo o un monetarismo demasiado confiados en sus conocimientos de expertos poco seguros, *contra* la reconstrucción de un Estado-nación a gran escala, bajo una hegemonía democristiana a veces declarada, otras rechazada pero profundamente adscrita en la axiomática europea, *contra* un eurocentrismo que no se «piensa» todavía lo bastante, pero *a favor* de tener en cuenta esta inadecuación entre la democracia de hecho y una democracia venidera de la que he hablado más arriba... Pero no creo que se requiriese, en nombre de esas reticencias, interrumpir el proceso de unificación europea, es necesario, como en la democracia, luchar *en* el transcurso del movimiento, *desde el interior*, para reorientarlo de otra manera.

El trasfondo ético de su teoría era siempre, aunque a veces quizás muy bien escondido, reconocible. Pero ¿por qué la justicia desde hace algún tiempo es el protagonista principal de sus textos? ¿Hay que afirmar que la necesidad de un pensamiento de la justicia y de su situación se ha agravado?

Lo que usted llama «trasfondo» era ya legible. Desde siempre. Pero para saber lo que era legible, hay que leerlo. Es cierto que bajo esas palabras y bajo esa forma, esos temas no podían aparecer en primer plano más que después de un cierto trayecto «teórico-crítico» destinado a limitar malentendidos. No creo que esos malentendidos hayan desaparecido, pero quizás se den menos fácilmente. En cualquier caso, una vez más, para los que leen... No, no creo que las cosas se hayan «agravado» en el mundo. Hace treinta y cinco años, los mismos males estaban ahí, quizá menos inmediatamente mediatizados...

¿Podría decirnos algunas palabras relativas a esa curiosa separación que le opone al pensamiento de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, tal como ha sido desarrollado por Jürgen Habermas? Como parece cada vez más evidente que, al menos en sus respuestas, existen paralelismos sorprendentes, nos preguntamos si no se trata más bien de un malentendido filosófico o político.

De nuevo daré una respuesta demasiado corta para una pregunta que exigirá y que exigirá, espero, largas respuestas, no solamente por mi parte. Es cierto, y me alegro de ello, que Habermas y yo nos encontramos a menudo del mismo lado y que somos solidarios ante las necesidades políticas. Compartimos la misma causa 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 haber comprendido siempre y aprobado la mayor parte de las intervenciones políticas de Habermas en Alemania. En cuanto a las hondas discrepancias «filosóficas» tan conocidas a las que hace alusión y sobre las que me he explicado hace unos años (sea directas o indirectas, se desarrollen o se «representen» en Europa o en otra parte), ¿esta solidaridad política inmediata las remite al rango de simples malentendidos? No estoy seguro de ello. Me pregunto si una discusión más profunda, minuciosa, rigurosa no haría resurgir diferencias políticas profundas, desacuerdos sobre la esencia misma de lo «político», del «lazo social» y del «lenguaje», desacuerdos a partir de los cuales nuevos esfuerzos, nuevas tareas estarían por determinar. Espero que estas discusiones tendrán lugar, mañana o pasado mañana, directamente o por medio de otros, y que serán tan cordiales como rigurosas.

Enmanuel Levinas ha sido uno de los filósofos más importantes para usted, eso nos parece. Actualmente, observamos una especie de apropiación de su pensamiento del lado del pensamiento católico y conservador en Francia. ¿Cómo puede explicar este interés por este flanco y cómo sitúa sus propias reflexiones actuales relativas a Levinas en relación con esas tentativas de apropiación? ¿Se trata de una postura propiamente filosófica o pueden advertirse implicaciones que nos informan también sobre la situación política de las universidades francesas o al menos las U.E.R. de filosofía?

Tiene razón, esta «postura» y esta «situación» exigen análisis muy cuidadosos. Ya conoce mi admiración y mi reconocimiento hacia Levinas. Considero su pensamiento como un inmenso acontecimiento en este siglo. Pero la inquietante «apropiación» de la que habla no es únicamente católica y conservadora, puede ser también la de un ingenuo moralismo o la de una mediatización insustancial y simplificadora... Para intentar resistirme a mi manera, en los textos que le dedico, siempre insisto, discreta pero claramente, en las reservas de cualquier especie, sobre todo en las inquietudes políticas (por ejemplo en el tema de la nación y de Israel, en *Adiós*) o sobre las paradojas de su concepto de «tercero» y de «justicia», sobre las perversiones siempre posibles de su ética, sobre un inevitable «perjurio» en el núcleo de la «rectitud». Pero todavía más, para no ser demasiado vago o injusto, ¿me permite remitirle a los textos publicados?

Jacques Derrida

1998

«GÉNESIS Y ESTRUCTURA» Y LA FENOMENOLOGÍA

Traducción de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, febrero de 1989. Barcelona, pp. 211-232.

Tengo que empezar con una *precaución* y con una *confesión*. Cuando, para acercarse a una filosofía, se está armado ya no solamente con un par de conceptos -aquí, «estructura y génesis»- que una larga tradición problemática ha establecido frecuentemente o ha sobrecargado de reminiscencias, sino también con una rejilla especulativa donde aparece ya la figura clásica de un antagonismo, el debate operatorio que se dispone uno a instituir dentro o a partir de esa filosofía corre el riesgo de parecer menos una escucha atenta que un someter a cuestión, es decir, una inquisición abusiva que introduce previamente aquello que pretende encontrar y hace violencia a la fisiología propia de un pensamiento. Sin duda, el tratamiento de una filosofía introduciendo en ella el cuerpo extraño de un debate puede ser eficaz, puede dar o liberar el sentido de un trabajo latente, pero empieza con una agresión y una infidelidad. No deberá olvidarse.

En este caso preciso, es todavía más verdadero que de costumbre. Husserl ha hecho notar siempre su aversión por el debate, el dilema, la aporía, es decir, por la reflexión en la forma alternativa, en la que el filósofo, al término de una deliberación, quiere concluir, es decir, cerrar la cuestión, clausurar la espera o la mirada en una opción, una decisión, una solución; lo cual procedería de una actitud especulativa o «dialéctica», al menos en el sentido que Husserl ha querido prestar siempre a esta palabra. Culpables de esa actitud son no solamente los metafísicos sino también, a menudo sin que lo sepan, los que se ocupan de las ciencias empíricas: unos y otros serían congénitamente culpables de un cierto pecado de explicativismo. El fenomenólogo, por el contrario, es el «verdadero positivista» que vuelve a las cosas mismas y desaparece ante la originalidad y la originariedad de las significaciones. El proceso de una comprensión o de una descripción fieles, la continuidad de la explicitación disipan el fantasma de la elección. Se podría decir, pues, previamente a todo juicio que, por su rechazo del sistema y de la clausura especulativa, Husserl está ya más atento, en su estilo de pensamiento, a la historicidad del sentido, a la posibilidad de su devenir, es más respetuoso de aquello que se mantiene abierto en la estructura. E incluso cuando se llega a pensar que la abertura de la estructura es «estructural» es decir, esencial, se ha pasado ya a un orden heterogéneo del primero: la *diferencia* entre la estructura menor -necesariamente cerrada- y la estructuralidad de una abertura, este es quizás el lugar insituable donde se enraíza la filosofía. Particularmente cuando expresa y describe estructuras. Así, la presunción de un conflicto entre aproximación genética y aproximación estructural parece, de entrada, que se sobrepone a la especificidad de lo que se ofrece a una mirada virgen. Y si se le hubiese expuesto a Husserl *ex abrupto* la cuestión «estructura o génesis», apuesto que se habría extrañado mucho de verse convocado a un debate como ese; habría contestado que eso dependería de sobre qué se quisiese hablar. Hay datos que deben describirse en términos de estructura, y otros en términos de génesis. Hay capas de significación que aparecen como sistemas, como complejos, configuraciones estáticas, dentro de las cuales, por otra parte, son posibles el movimiento y la génesis, los cuales tendrán que obedecer a la legalidad propia y a la significación funcional de la estructura considerada. Otras capas, bien más profundas, bien más superficiales, se dan en el modo esencial de la creación y el movimiento, del origen inaugural, del devenir o de la tradición, lo que requiere que a propósito de esas capas se hable el lenguaje de la génesis, suponiendo que haya uno, o que no haya más que uno.

La imagen de esta fidelidad al tema de la descripción la encontramos en la fidelidad, aparente al menos, de Husserl a sí mismo a todo lo largo de su itinerario. Para mostrarlo, tomaré dos ejemplos.

1. El paso desde las investigaciones genéticas, en el único libro del que Husserl ha renegado su método o ciertos presupuestos psicológicos (me refiero a *Philosophie der Arithmetik*) a las *Investigaciones lógicas* en particular, donde se trataba sobre todo de describir la objetividad de las objetividades ideales en una cierta fijeza intemporal y en su autonomía con respecto a un cierto devenir subjetivo; este paso tiene la continuidad de la explicitación, de eso está Husserl tan seguro que escribe cerca de cuarenta años después:

«En mi *Philosophie der Arithmetik* (1891) ya logré fijar la atención en lo formal y obtuve una primera comprensión de su sentido. Por más inmadura que fuera esa obra primeriza, representaba empero un primer intento de lograr claridad sobre el sentido propio y original de los conceptos fundamentales de la teoría de los conjuntos y de la teoría de los números, volviendo a las actividades espontáneas de coleccionar y numerar, en las que están dadas, como sus productos originales, las colecciones (“conjuntos”) y los números. Para expresarlo en mi forma de hablar ulterior: era una investigación fenomenológico-constitutiva... », etc.

Se objetará que aquí la fidelidad se explica fácilmente puesto que se trata de recuperar en la dimensión de la «génesis trascendental» una intención que se había ligado en primera instancia, más «ingenuamente» pero con una segura inquietud, a una génesis psicológica.

2. Pero no se puede decir eso a propósito del paso -esta vez dentro de la fenomenología- desde los análisis estructurales de constitución estática practicados en *Ideen I* (1913) a los análisis de constitución genética que siguieron y que a veces son muy novedosos en su contenido. Y sin embargo este paso sigue siendo un simple progreso que no implica ninguna «superación», como suele decirse, menos todavía una opción, y desde luego no un arrepentimiento. Es la profundización de un trabajo que deja intacto lo que ha sido descubierto, un trabajo de excavación en el que poner a la luz del

día las fundaciones genéticas y la productividad originaria no solamente no sacude ni arruina ninguna de las estructuras superficiales ya expuestas, sino que todavía hace aparecer de nuevo formas eidéticas, «apriori estructurales» -es la expresión de Husserl- de la génesis misma.

Así, en el espíritu de Husserl al menos, no habría habido jamás el problema «estructura-génesis», sino solamente privilegio de uno u otro de estos dos conceptos operatorios, según el espacio de descripción, el *quid* o el *quomodo* de los datos. En esta fenomenología, donde, a primera vista, y si se deja uno inspirar por esquemas tradicionales, parecen numerosos los motivos de conflictos o de tensiones (es una filosofía de las esencias consideradas siempre en su objetividad, su intangibilidad, su aprioridad; pero, en el mismo gesto, es una filosofía de la experiencia, del devenir, del flujo temporal de la vivencia, que es la última referencia; es también una filosofía en la que la noción de «experiencia trascendental» designa el campo mismo de la reflexión, en un proyecto que, a los ojos de Kant, por ejemplo, habría dependido de la teratología), no habría, pues, ningún desacuerdo, y el dominio del fenomenólogo en su trabajo habría asegurado a Husserl una serenidad perfecta en el uso de dos conceptos operatorios siempre complementarios. Así pues, la fenomenología, en la claridad de su intención, quedaría ofuscada por nuestra cuestión previa.

Una vez tomadas estas precauciones en cuanto al designio de Husserl, tengo ahora que confesar el mío. Quisiera, en efecto, intentar mostrar:

1.º que, por debajo del uso sereno de estos conceptos, se sostiene un debate que regula y ritma la marcha de la descripción, que le presta su «animación» y cuyo «inacabamiento», al dejar en desequilibrio cada gran etapa de la fenomenología, hace indefinidamente necesarias una reducción y una explicitación nuevas;

2.º que este debate, al poner en peligro en cada instante los principios mismos del método, parece -y digo «parece», pues se trata aquí de una hipótesis que, aunque no se confirme, podría al menos permitir que comparecieran los rasgos originales de la tentativa husserliana- parece, pues, obligar a Husserl a transgredir el espacio puramente descriptivo y la pretensión trascendental de su investigación, hacia una metafísica de la historia, en la que la estructura sólida de un *Te-los* le permitiría reapropiarse, esencializándola y prescribiéndole de alguna manera su horizonte, de una génesis salvaje que se iba haciendo cada vez más invasora, y que parecía acomodarse cada vez menos al apriorismo fenomenológico y al idealismo trascendental.

Seguiré alternativamente el hilo de un debate interno al pensamiento de Husserl, y el de un combate que Husserl, en dos ocasiones, ha tenido que sostener en los flancos de su campo de investigaciones, quiero hablar de dos polémicas en las que Husserl se ha opuesto a esas filosofías de la estructura que son el *diltheyanismo* y el *gestaltismo*.

Así pues, Husserl intenta sin cesar conciliar la exigencia *estructuralista* que conduce a la descripción comprensiva de una totalidad, de una forma o de una función organizada según una legalidad interna, y en la que los elementos no tienen sentido sino en la solidaridad de su correlación o de su oposición, con la existencia *genetista*, es decir, el requerimiento del origen y del fundamento de la estructura. Sin embargo, podría mostrarse que el proyecto fenomenológico como tal ha surgido de un primer fracaso de esa tentativa.

En *Philosophie der Arithmetik*, la objetividad de una estructura, la de los números y las series aritméticas -y, correlativamente, la de la actitud aritmética- se pone en relación con la génesis concreta que debe hacerla posible. En cuanto a la inteligibilidad y la normatividad de esta estructura universal, Husserl rehúsa ya y rehusará siempre aceptarlas como el maná caído de un «lugar celeste», o como una verdad eterna creada por una razón infinita. Esforzarse en dirección al origen subjetivo de los objetos y los valores matemáticos es aquí volver a descender hacia la percepción, hacia los conjuntos perceptivos, hacia las pluralidades y las totalidades que se ofrecen en aquéllos dentro de una organización pre-matemática. Por su estilo, esta vuelta a la percepción y a los actos de coligación o de numeración cede a la tentación, entonces frecuente, que se llama, con un nombre muy vago, el «psicologismo». Pero en más de un tema, marca sus distancias y jamás llega hasta el punto de dar la constitución genética *de hecho* por una *validación epistemológica*, cosa que tenían tendencia a hacer Lipps, Wundt y algunos otros (es cierto que, si se los leyera atentamente y por sí mismos, se revelarían más prudentes y menos simplistas de lo que se estaría tentado a pensar de acuerdo con las críticas de Husserl).

La originalidad de Husserl se reconoce en que: *a*) distingue el número de un concepto, es decir, de un *constructum*, de un artefactum psicológico; *b*) subraya la irreductibilidad de la síntesis matemática o lógica al *orden* -en los dos sentidos de esta palabra- de la temporalidad psicológica; *c*) apoya todo su análisis psicológico en la posibilidad *ya dada* de un *etwas überhaupt* objetivo, que Frege criticará bajo la apelación de un *espectro exangüe*, pero que designa ya la dimensión intencional de la objetividad, la relación trascendental con el objeto, que ninguna génesis psicológica podrá instaurar, sino sólo presuponer en su posibilidad. Por consiguiente, el respeto del *sentido* aritmético, de su *idealidad* y de su *normatividad*, prohíbe ya a Husserl toda deducción psicológica del número en el momento mismo en que su método declarado y las tendencias de la época tendrían que haberlo empujado a eso. Queda que la intencionalidad presupuesta por el movimiento de la génesis es pensada todavía por Husserl como un *rasgo*, una *estructura psicológica de la consciencia*, como el carácter y el estado de una factualidad. Ahora bien, el sentido del número puede prescindir muy bien de la intencionalidad de una consciencia de hecho. Este sentido, es decir, la objetividad ideal y la normatividad, es precisamente esa independencia con respecto a toda consciencia de hecho; y Husserl se verá obligado pronto a reconocer la legitimidad de las críticas de Frege; la esencia del número depende de la psicología lo mismo que de la existencia del mar del Norte. Por otra parte, ni la unidad ni el cero pueden engendrarse a partir de una multiplicidad de actos positivos, de hechos o de sucesos psíquicos. Lo que es cierto de la unidad aritmética lo es también de la unidad de todo objeto en general.

Si es verdad que ante todas estas dificultades para dar cuenta de una estructura de sentido ideal a partir de una génesis fáctica, Husserl renuncia a la vía psicologista no por eso se rehúsa menos a la conclusión logicista a la que lo querían llevar sus críticos. Ya fuese entonces de estilo platónico o kantiano, este logicismo se fijaba sobre todo en la autonomía de la idealidad lógica con respecto a toda consciencia en general o a toda consciencia concreta y no formal. Husserl, por

su parte, quiere *mantener* a la vez la autonomía normativa de la idealidad lógica o matemática con respecto a toda consciencia fáctica y su dependencia originaria con respecto a una subjetividad *en general; en general* pero *concreta*. Tenía que pasar entre los dos escollos del estructuralismo logicista y del genetismo psicologista (incluso bajo la forma sutil y perniciosa del «psicologismo trascendental» atribuido a Kant). Tenía que abrir una nueva dirección de la atención filosófica, y dejar que se descubriera una intencionalidad concreta, pero no empírica, una «experiencia trascendental» que fuese «constituyente», es decir, como toda intencionalidad, *a la vez* productora y reveladora, activa y pasiva. La unidad originaria, la raíz común de la actividad y de la pasividad: esa es, desde muy pronto para Husserl, la posibilidad misma del sentido. Se experimentará sin cesar que esta raíz común es también la de la estructura y de la génesis, y que está presupuesta dogmáticamente por todas las problemáticas y todas las disociaciones *sobrevenidas* a propósito de ellas. Es el acceso a esta radicalidad común lo que Husserl intentará procurar mediante las diversas «reducciones» que se presentan primero como neutralizaciones de la génesis psicológica e incluso de toda génesis fáctica en general. La primera fase de la fenomenología es, en su estilo y en sus objetos, más estructuralista porque pretende, primero y sobre todo, defenderse del psicologismo y del historicismo. Pero no es la descripción genética *en general* lo que se pone fuera de juego, es sólo aquella que toma sus esquemas del causalismo y del naturalismo, aquella que se apoya en una ciencia de «hechos», y así, en un empirismo; y así, concluye Husserl, en un relativismo incapaz de asegurar su propia verdad; y así, en un escepticismo. El paso a la actitud fenomenológica se hace necesario, pues por la impotencia o la fragilidad filosófica del genetismo cuando éste, por un positivismo que no se comprende a sí mismo, cree poder encerrarse en una «ciencia de hechos» (*Tatsachenswissenschaft*), sea ciencia natural o ciencia del espíritu. Es el dominio de estas ciencias lo que recubre la expresión «génesis mundana».

En tanto el espacio fenomenológico no esté descubierto, en tanto que no se haya emprendido la descripción trascendental, el problema «estructura-génesis» parece no tener ningún sentido. Ni la idea de estructura que aísla las diferentes esferas de significación objetiva, cuya originalidad estática respeta, ni la idea de génesis que efectúa pasos abusivos de una región a otra, parecen apropiadas para aclarar el problema del *fundamento de la objetividad*, que es ya el de Husserl.

Podría parecer que esto no es grave; ¿no cabe imaginar, en efecto, una fecundidad metodológica de estas dos nociones en los diversos dominios de las ciencias naturales y humanas, en la medida en que éstas, en su movimiento y en su momento propios, en su trabajo efectivo, no tienen que responder del sentido y del valor de su objetividad? De ninguna manera. La más ingenua puesta en práctica de la noción de génesis, y sobre todo de la noción de estructura, supone al menos una delimitación rigurosa de las regiones naturales y de los dominios de la objetividad. Ahora bien, esta delimitación previa, esta dilucidación del sentido de cada estructura regional depende necesariamente de una crítica fenomenológica. Ésta es siempre primera *de derecho* puesto que sólo ella puede responder, antes de toda inquisición empírica, y para que tal inquisición sea posible, a cuestiones de este tipo: ¿qué es la cosa física? ¿Qué es la cosa psicológica? ¿Qué es la cosa histórica?, etc. -cuestiones cuya respuesta estaba más o menos dogmáticamente implicada en las técnicas estructurales o genéticas.

No olvidemos que si *Philosophie der Arithmetik* es contemporánea de las tentativas psicogenéticas más ambiciosas, más sistemáticas y más optimistas, las primeras obras fenomenológicas de Husserl se desarrollan aproximadamente al mismo tiempo que los primeros proyectos estructuralistas, al menos aquellos que declaran la estructura como tema, pues no costaría ningún trabajo mostrar que un cierto estructuralismo ha sido siempre el gesto más espontáneo de la filosofía. Pero a estas primeras filosofías de la estructura, el diltheyanismo y el gestaltismo, presenta Husserl objeciones idénticas, en su principio, a las que había dirigido contra el genetismo.

El estructuralismo de la *Weltanschauungsphilosophie* es, a los ojos de Husserl, un historicismo. Y a pesar de las vehementes protestas de Dilthey, Husserl seguirá pensando que, como todo historicismo, y a pesar de su originalidad, aquél no evita ni el relativismo, ni el escepticismo. Pues resume la norma en una facticidad histórica, acaba confundiendo, por emplear el lenguaje de Leibniz y el de las *Investigaciones lógicas* (I, 146-148), las *verdades de hecho* y las *verdades de razón*. Se falta, y en su *sentido*, a la verdad pura o a la pretensión a la verdad pura, desde el momento en que se intenta, como hace Dilthey, dar cuenta de ella dentro de una totalidad histórica determinada, es decir, de una totalidad de hecho, de una totalidad finita, todas cuyas manifestaciones y producciones culturales son estructuralmente solidarias, coherentes, y están reguladas por la misma función, y por la misma unidad finita de una subjetividad total. Este sentido de la verdad o de la pretensión a la verdad es la exigencia de una omni-temporalidad y de una universalidad absolutas, infinitas, sin límites de ningún tipo. La Idea de la verdad, es decir, la Idea de la filosofía o de la ciencia, es una Idea infinita, una Idea en sentido kantiano. Cualquier totalidad, cualquier estructura finita es inadecuada a ella. Ahora bien, la Idea o el proyecto que animan y unifican toda estructura histórica *determinada*, toda *Weltanschauung*, son *finitos*: a partir de la descripción estructural de una *visión del mundo*, se puede, pues, dar cuenta de todo, salvo de la abertura infinita a la verdad, es decir, de la filosofía. Es, por otra parte, siempre algo así como una *abertura* lo que hará fracasar el diseño estructuralista. Lo que no puedo comprender jamás, en una estructura, es aquello por lo que ésta no está cerrada.

Si Husserl se ha encarnizado contra el diltheyanismo, es porque se trata ahí de una tentativa *seductora*, de una abe-ración tentadora. Dilthey, en efecto, tiene el mérito de levantarse contra la naturalización positivista de la vida del espíritu. El acto de «comprender», que aquél opone a la explicación y a la objetivación debe ser la vía primera y la vía mayor de las ciencias del espíritu. Husserl rinde homenaje, pues, a Dilthey, y se muestra muy acogedor: 1.º a la idea de un principio de «comprensión» o de re-comprensión, de «re-vivir» (*Nachleben*), nociones que tenemos que poner en conexión a la vez con la de la *Einfühlung*, tomada de Lipps y transformada por Husserl, y con la de *Reaktivierung*, que es el revivir activo de la intención pasada de otro espíritu y el despertar de una producción de sentido; se trata con eso de la posibilidad misma de una ciencia del espíritu; 2.º a la idea de que existen estructuras totalitarias dotadas de una unidad

de sentido interno, especies de organismos espirituales, mundos culturales todas cuyas funciones y manifestaciones son solidarias, y a las que corresponden correlativamente unas *Weltanschauungen*; 3.º a la distinción entre las estructuras físicas, en las que el principio de la relación es la causalidad externa, y las estructuras del espíritu, en las que el principio de relación es lo que Husserl llamará la «motivación».

Pero esta renovación no es fundamental, y no hace sino agravar la amenaza historicista. La historia no deja de ser ciencia empírica de los «hechos» porque haya reformado sus métodos y sus técnicas, y porque haya sustituido un causalismo, un atomismo, un naturalismo, por un estructuralismo comprensivo, y se haya vuelto más atenta a las totalidades culturales. Su pretensión de fundar la normatividad en una facticidad mejor comprendida no se vuelve más legítima, lo único que hace es acrecentar sus poderes de seducción filosófica. Bajo la categoría equívoca de lo histórico se alberga la confusión del valor y de la existencia; de manera aún más general, la de todos los tipos de realidades y de todos los tipos de idealidades. Así, hay que reconducir, reducir la teoría de la *Weltanschauung* a los límites estrictos de su propio dominio; sus contornos se dibujan mediante una cierta *diferencia* entre la sabiduría y el saber; y mediante una prevención, una precipitación ética. Esta *diferencia* irreductible depende de una interminable diferencia del fundamento teórico. Las urgencias de la vida exigen que se organice en el ámbito de la existencia histórica una respuesta práctica y que vaya por delante de una ciencia absoluta a cuyas conclusiones no puede esperar aquélla. El sistema de esta anticipación, la estructura de esta respuesta arrancada, es lo que llama Husserl *Weltanschauung*. Se podría decir, con algunas precauciones, que le reconoce la situación y el sentido de una «moral provisional», sea personal o comunitaria.

Hasta este momento nos hemos interesado en el problema «estructura-génesis» que se le ha impuesto a Husserl primeramente fuera de las fronteras de la fenomenología. Es la radicalización de los presupuestos de la psicología y de la historia lo que ha hecho necesario el paso a la actitud fenomenológica. Intentemos ahora sorprender el mismo problema en el campo de la fenomenología, teniendo en cuenta las premisas metodológicas de Husserl, y especialmente la «reducción» en sus formas eidética y trascendental. A decir verdad, no puede tratarse, lo veremos, del *mismo* problema; sólo de un problema análogo, Husserl diría «paralelo», y el sentido de esta noción que vamos a rozar inmediatamente no plantea los problemas menos difíciles.

Si la primera fase de la descripción fenomenológica y de los «análisis constitutivos» (fase de la que *Ideen I* es la huella más elaborada) es, en su propósito, resueltamente estática y estructural, eso, parece, obedece al menos a dos razones. A) En reacción contra el genetismo historicista o psicologista con el que sigue rompiendo sus lanzas, Husserl excluye sistemáticamente *toda* preocupación genética. La actitud contra la que se levanta de esa manera ha contaminado quizás y determinado indirectamente la suya: todo sucede como si considerase entonces *toda* génesis como asociativa, causal, fáctica y mundana. B) Interesado ante todo en ontología formal y objetividad en general, Husserl se atiene sobre todo a la articulación entre el objeto en general (cualquiera que sea la región a la que pertenece) y la consciencia en general (*Ur-Region*), define las formas de la evidencia en general, y pretende alcanzar así la última jurisdicción crítica y fenomenológica a la que se someterá más tarde la descripción genética más ambiciosa.

Así pues, si bien distingue entre estructura empírica y estructura eidética por una parte, entre estructura empírica y estructura eidético-trascendental por otra parte, en esta época Husserl no ha realizado todavía el mismo gesto en lo que concierne a la génesis.

Dentro de la trascendentalidad pura de la consciencia, durante esta fase de descripción, nuestro problema tomaría al menos -puesto que hay que elegir- dos formas. Y en los dos casos se trata de un problema de *clausura* y de *abertura*.

1. A diferencia de las esencias matemáticas, las esencias de la consciencia pura no son, no pueden por principio ser *exactas*. Es sabida la diferencia que reconoce Husserl entre *exactitud* y *rigor*. Una ciencia eidética descriptiva, como la fenomenología, puede ser rigurosa pero es necesariamente inexacta -yo diría más bien «anexacta»- y no hay que ver en eso ninguna imperfección. La exactitud es siempre el producto derivado de una operación de «idealización» y de «paso al límite» que sólo puede concernir a un momento abstracto, a un componente eidético *abstracto* (la espacialidad, por ejemplo) de una cosa materialmente determinada como cuerpo objetivo, haciendo abstracción, precisamente, de los demás componentes eidéticos de un cuerpo en general. Por eso la geometría es una ciencia «material» y «abstracta». De ahí se sigue que una «geometría de lo vivido», una «matemática de los fenómenos» es imposible: es un «proyecto falaz». En particular, esto significa, para lo que aquí nos interesa, que las esencias de la consciencia y así las esencias de los «fenómenos» en general no pueden pertenecer a una «multiplicidad» de tipo matemático. Ahora bien, ¿qué es lo que caracteriza una multiplicidad de ese tipo a los ojos de Husserl, y en esta época? En una palabra, la posibilidad de la *clausura*. No podemos entrar aquí en las dificultades intra-matemáticas que no ha dejado de suscitar esta concepción husserliana de la «definitud» matemática, sobre todo al ser confrontada con ciertos desarrollos ulteriores de la axiomática y con los descubrimientos de Gödel. Lo que Husserl quiere subrayar mediante esta comparación entre ciencia exacta y ciencia morfológica, lo que tenemos que retener aquí, es la imposibilidad por principio, la imposibilidad esencial, estructural, de cerrar una fenomenología estructural. Es la abertura infinita de su vivencia, significada en diversos momentos del análisis husserliano por medio de la referencia a una *Idea en el sentido kantiano* irrupción de lo infinito ante la consciencia, que permite unificar el flujo temporal de ésta, de la misma manera que ella unifica el objeto y el mundo, por anticipación y a pesar de un inacabamiento irreductible. Es la extraña *presencia* de esta Idea lo que permite además todo paso al límite y la producción de toda exactitud.

2. La intencionalidad trascendental se describe en *Ideen I* como una estructura originaria, una archi-estructura (*Ur-Struktur*) con cuatro polos y dos correlaciones; la correlación o estructura noético-noemática y la correlación o estructura morfo-hylética. El que esta estructura compleja sea la de la intencionalidad, es decir, la del origen del sentido, de la abertura a la luz de la fenomenalidad, que la oclusión de esta estructura sea el sin-sentido mismo, esto es algo que se advierte al menos en dos signos: A) La nóesis y el nóema, momentos intencionales de la estructura, se distinguen en que el nóema no pertenece *realmente* a la consciencia. Hay *en* la consciencia en general una instancia que *no* le pertenece

realmente. Es el tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (*reell*) del nóema. Éste, que es la objetividad del objeto, el sentido y el «como tal» de la cosa para la consciencia no es ni la propia cosa determinada, en su existencia salvaje, y cuyo nóema es precisamente su aparecer, ni un momento propiamente subjetivo, «realmente» subjetivo, puesto que se da indudablemente como objeto para la consciencia. No es ni del mundo ni de la consciencia, sino el mundo o algo del mundo *para* la consciencia. Sin duda sólo puede ser descubierto, de derecho, a partir de la consciencia intencional, pero no toma de ésta lo que se podría llamar metafóricamente, evitando hacer real a la consciencia, su «tejido». Esta no-per-tenencia real a una región sea ésta cual sea, ni aunque fuese a la archi-región, esta *anarquía* del nóema es la raíz y la posibilidad misma de la objetividad y del sentido. Esta irregionalidad del nóema, abertura al «como tal» del ser y a la determinación de la totalidad de las regiones en general, no puede describirse, *stricto sensu y simplemente*, a partir de una estructura regional determinada. De ahí que la reducción trascendental (en la medida en que tiene que mantenerse como reducción eidética para saber de qué se va a seguir hablando y para evitar el idealismo empírico o el idealismo absoluto) pudiera parecer disimuladora, puesto que sigue dando acceso a una región determinada, cualquiera que sea su privilegio fundador. Se podría pensar que, una vez claramente reconocida la no-realidad del nóema, hubiese sido consecuente la reconversión de todo el método fenomenológico, y el abandono, junto con la Reducción, del idealismo trascendental en su conjunto. Pero ¿no era eso condenarse entonces al silencio -cosa siempre posible por otra parte- y renunciar en todo caso a un rigor que sólo la *limitación* eidético-trascendental y un cierto «regionalismo» pueden asegurar? En todo caso, la trascendentalidad de la abertura es a la vez el origen y el fracaso, la condición de posibilidad y una cierta imposibilidad de toda estructura y de todo estructuralismo sistemático. B) Mientras que el nóema es un componente intencional y no-real, la hylé es un componente real pero no-intencional de la vivencia. Es la materia sensible (vivida y no real) del afecto antes de toda animación mediante la forma intencional. Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la consciencia no recibiría nada que fuese *otro* que ella, ni podría ejercer su actividad intencional. Esta receptividad es también una abertura esencial. Si Husserl, en el nivel en que se mantiene *Ideen I*, renuncia a describir y a interrogar la hylé por sí misma y en su genialidad pura, si renuncia a examinar las posibilidades llamadas *materias sin forma y formas sin materia*, si se atiene a la correlación hylemórfica constituida, es porque sus análisis se mueven todavía (y ¿no lo seguirán haciendo siempre de una cierta manera?) dentro de una temporalidad constituida. Pero, en su mayor profundidad y en su pura especificidad, la hylé es primeramente materia temporal. Es la posibilidad de la génesis misma. Así aparecería, en estos dos polos de abertura, y dentro mismo de la estructura trascendental de toda consciencia, la necesidad de pasar a una constitución genética y a esa nueva «estética trascendental» que continuamente será anunciada, pero siempre diferida y en la que los temas del Otro y del Tiempo tendrían que dejar aparecer su complicidad irreductible. Es que la constitución del otro y del tiempo remiten a la fenomenología a una zona en la que su «principio de los principios» (para nosotros su principio *metafísico*; la *evidencia originaria* y la *presencia* de la cosa misma en persona) viene a ser puesto radicalmente en cuestión. Se ve, en todo caso, que la necesidad de este paso de lo estructural a lo genético es cualquier cosa antes que la necesidad de una ruptura o de una conversión.

Antes de seguir este movimiento interno de la fenomenología y el paso a los análisis genéticos, detengámonos un instante en un segundo problema de frontera.

Todos los esquemas problemáticos que acabamos de señalar pertenecen a la esfera trascendental. Pero una descripción de ese tipo, y tales esquemas problemáticos, ¿no podría asumirlas por sí sola una psicología renovada bajo la doble influencia de la fenomenología y la *Gestaltpsychologie*, y que tomara sus distancias frente al asocianismo, el atomismo, el causalismo, etc.? En una palabra, ¿puede una psicología estructuralista, que aspire a la independencia respecto a una fenomenología trascendental, si no respecto a una psicología fenomenológica, hacerse invulnerable al reproche de psicologismo dirigido poco antes a la psicología clásica? Resultaba tanto más tentador creer eso porque Husserl mismo ha prescrito la constitución de una psicología fenomenológica, apriorística, sin duda, pero mundana (en cuanto que no puede excluir la posición de esta cosa del mundo que es la *psique*) y estrictamente *paralela* a la fenomenología trascendental. Pero el hecho de salvar esta invisible diferencia que separa unas paralelas no es inocente: es el gesto más sutil y más ambicioso del abuso psicologista. Ahí está el principio de las críticas que Husserl, en su *Nachwort* a las *Ideen I* (1930), dirige a las psicologías de la estructura o de la totalidad. Se apunta ahí expresamente a la *Gestaltpsychologie*. No basta con escapar al atomismo para evitar el «naturalismo». Para esclarecer la *distancia* que debe separar una psicología fenomenológica de una fenomenología trascendental, habría que interrogarse sobre esa *nada* que les impide juntarse, sobre esa paralelidad que libera el espacio de una cuestión trascendental. Esta *nada* es lo que permite la reducción trascendental. La reducción trascendental es aquello que reorienta nuestra atención hacia esa *nada* en que la totalidad del sentido y el sentido de la totalidad dejan que aparezca su origen. Es decir, según la expresión de Fink, el *origen del mundo*.

Si tuviéramos tiempo y medios para hacerlo, tendríamos ahora que acercarnos a gigantescos problemas de la fenomenología genética, tal como ésta se desarrolla después de *Ideen I*. Anotaré sólo los siguientes puntos.

La profunda unidad de esta descripción genética se difracta, sin dispersarse, según *tres direcciones*.

a) La vía *lógica*. La tarea de *Erfahrung und Urteil*, de *Lógica formal y lógica trascendental* y de numerosos textos conectados con esas obras, es deshacer, «reducir» no sólo las superestructuras de las idealizaciones científicas y los valores de exactitud objetiva, sino también cualquier sedimentación predicativa perteneciente a la capa cultural de las verdades relativo-subjetivas en el *Lebenswelt*. Y ello con el objeto de recobrar y de «reactivar» el surgimiento de la predicación en general -teórica o práctica- a partir de la más salvaje vida pre-cultural.

b) La vía *egológica*. En un sentido, subyace ya a la precedente. Primero, porque, dicho de la forma más general, la fenomenología no puede y no debe jamás describir más que modificaciones intencionales del *eidós ego* en general. Después, porque la genealogía de la lógica se mantenía en la esfera de los *cogitata* y los actos del *ego*, como su existencia y su *vida* propios, y aquellos no se leían más que a partir de los signos y de los resultados noemáticos. Ahora, como se dice en las *Meditaciones cartesianas*, se trata de volver a descender más acá, si cabe decir, de la pareja *cogito-cogitatum*

para recobrar la génesis del *ego mismo*, existiendo para sí y «constituyéndose continuamente él mismo como existente». Aparte de los delicados problemas de *pasividad y de actividad*, esta descripción genética del *ego* se encontrará con *límites* que nos tentarían juzgar definitivos pero que Husserl, desde luego, considera provisionales. Estos límites dependen, dice, del hecho de que la fenomenología no está más que en sus comienzos. La descripción genética del *ego* prescribe, efectivamente, a cada instante la tarea formidable de una fenomenología genética *universal*. Ésta se anuncia en la tercera vía.

c) La vía *histórico-teleológica*. «La teleología de la razón atraviesa de parte a parte toda la historicidad», y en particular «la unidad de la historia del ego». Esta tercera vía, que deberá dar acceso al *eidós* de la historicidad en general (es decir, a su *telos*, pues el *eidós* de una historicidad, y así, del movimiento del sentido, movimiento necesariamente racional y espiritual, sólo puede ser una norma, un valor más que una esencia), no es una vía entre otras. La eidética de la historia no es una eidética entre otras: abarca a la totalidad de los entes. Efectivamente, la irrupción del *logos*, el advenimiento a la consciencia humana de la Idea de una tarea infinita de la razón no se produce solamente por medio de series de revoluciones que son al mismo tiempo conversiones hacia sí mismo, las desgarraduras de una finitud anterior que ponen al desnudo una potencia de infinitud escondida y que devuelven su voz a la *dýnamis* de un silencio. Estas rupturas que son al mismo tiempo desvelamientos (y también recubrimientos, pues el origen se disimula inmediatamente bajo el nuevo dominio de objetividad descubierto o producido) *se anuncian ya desde siempre*, reconoce Husserl, «en la confusión y en la noche», es decir, no sólo en las formas más elementales de la vida y de la historia humana, sino también poco a poco en la animalidad y en la naturaleza en general. ¿Cómo puede estar totalmente asegurada una afirmación como esa, que se ha hecho necesaria *mediante* y *en* la fenomenología misma? Pues aquélla no concierne sólo a los fenómenos y evidencias vividas. El que sólo en el elemento de una fenomenología pueda *anunciarse* rigurosamente, ¿acaso le impide eso ser ya -o todavía- aserción metafísica, afirmación de una metafísica que se articula con un discurso fenomenológico? Son cuestiones que aquí me limito a plantear.

Así pues, la razón se desvela a sí misma. La razón, dice Husserl, es el *logos* que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí, con vistas a aparecerse a ella misma, es decir, como *logos*, a decirse y a oírse a ella misma. Es la palabra como auto-afección: el oírse-hablar. Sale de sí para recogerse en sí, en el «presente viviente» de su presencia a sí. Al salir de él mismo, el oírse-hablar se constituye en historia de la razón por el rodeo de una *escritura*. *Se difiere así para reapropiarse*. El origen de la *geometría* describe la necesidad de esta exposición de la razón en la inscripción mundana. Exposición indispensable para la constitución de la verdad y de la idealidad de los objetos, pero también amenaza del sentido por la exterioridad del signo. En el momento de la escritura, el signo puede siempre «vaciar», sustraerse al despertar, a la «reactivación», puede quedarse para siempre cerrado y mudo. Como para Cournot, la escritura es aquí «la época crítica».

Hay que estar aquí muy atentos al hecho de que este lenguaje no es *inmediatamente* especulativo y metafísico, como ciertas frases consonantes de Hegel parecían serlo para Husserl, con razón o sin ella. Pues este *logos* que se invoca y se interpela él mismo como *telos*, y cuya *dýnamis* tiende hacia su *enérgeia* o su *entelécheia*, este *logos*, pues, no se produce *en* la historia y no atraviesa el ser como una empiricidad extraña a la que su trascendencia metafísica y la actualidad de su esencia infinita descenderían y condescenderían. El *logos no es nada* fuera de la historia y del ser, puesto que es discurso, discursividad infinita y no infinitud actual; y puesto que es sentido. Ahora bien, la irrealidad o la idealidad del sentido ha sido descubierta por la fenomenología como sus propias premisas. A la inversa, ninguna historia como tradición de sí y ningún. ser tendrían sentido sin el *logos*, que es *el* sentido proyectándose y profiriéndose él mismo. A pesar de todas estas nociones clásicas, no hay, pues, ninguna *abdicación* de sí por parte de la fenomenología en beneficio de una especulación metafísica clásica que, por el contrario, según Husserl, tendría que reconocer en la fenomenología la clara energía de sus propias intenciones. Lo cual viene a querer decir que, al criticar la metafísica clásica, la fenomenología culmina en el proyecto más profundo de la metafísica. Husserl lo reconoce, o más bien lo reivindica él mismo, particularmente en las *Meditaciones cartesianas*. Los resultados de la fenomenología son «metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser. Pero lo que aquí está en cuestión no es nada metafísico en el sentido habitual del término, es decir, en el sentido de una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia, no estando ya en modo alguno de acuerdo con el sentido con que fue instituida originariamente la metafísica como *filosofía primera*»... «la fenomenología excluye sólo la metafísica ingenua... pero no excluye la metafísica como tal» (pars. 60 y 64). Pues dentro del *eidós* más universal de la historicidad espiritual, la conversión de la filosofía en fenomenología sería el último estadio de diferenciación (estadio, es decir, *Stufe*, estrato estructural o etapa genética). Los dos estadios anteriores serían, primero, el de una cultura pre-teorética, después, el del proyecto teorético o filosófico (momento greco-europeo).

La presencia a la consciencia fenomenológica del *Telos* o *Vorhaben*, anticipación teorética infinita que se ofrece simultáneamente como tarea práctica infinita, queda señalada cada vez que Husserl habla de la *Idea en el sentido kantiano*. Ésta se da en la evidencia fenomenológica como evidencia de un desbordamiento esencial de la evidencia actual y adecuada. Así pues, habría que examinar de cerca esta intervención de la Idea en el sentido kantiano en diversos puntos del itinerario husserliano. Aparecería quizás, entonces, que esta Idea es la Idea o el proyecto mismo de la fenomenología, lo que la hace posible al desbordar su sistema de evidencias o de determinaciones actuales, al desbordarlo como su fuente o su fin.

Como el *Telos* es totalmente abierto, como es la abertura misma, decir que es el más potente *apriori* estructural de la historicidad no es designarlo como un valor estático y determinado que daría forma y encerraría a la génesis del ser y del sentido. Es la posibilidad concreta, el nacimiento mismo de la historia y el sentido del devenir en general. Es, pues, estructuralmente la génesis misma, como origen y como devenir.

Todos estos desarrollos han sido posibles gracias a la distinción inicial entre diferentes tipos irreductibles de la génesis y de la estructura: génesis mundana y génesis trascendental, estructura empírica, estructura eidética y estructura trascendental. Plantearse la cuestión semántico-histórica siguiente: «¿Qué quiere decir, qué ha querido decir siempre la noción de génesis *en general* a partir de la cual ha podido surgir y ser comprendida la difracción husserliana? ¿Qué quiere decir y qué ha querido decir siempre, a través de sus desplazamientos, la noción de estructura *en general* a partir de la cual *opera* Husserl, y establece distinciones entre las dimensiones empírica, eidética y trascendental? ¿Y cuál es la relación semántico-histórica entre la génesis y la estructura *en general*?», no es plantear simplemente una cuestión lingüística previa. Es plantear la cuestión de la unidad del suelo histórico a partir del cual es posible, y llega a motivarse ella misma, una reducción trascendental. Es plantear la cuestión de la unidad del mundo, del que se libera, para hacer aparecer el origen de aquél, la libertad trascendental misma. Si Husserl no ha planteado estas cuestiones en términos de filología histórica, si no se ha preguntado primero acerca del sentido *en general* de sus instrumentos operatorios, no es por ingenuidad, por precipitación dogmática y especulativa, o porque haya descuidado la carga histórica del lenguaje. Es porque preguntar acerca del sentido de la noción de estructura o de génesis *en general*, antes de las disociaciones introducidas por la reducción, es preguntar acerca de lo que precede a la reducción trascendental. Ahora bien ésta no es sino el acto libre de la cuestión que se separa de la totalidad de aquello que la precede para poder acceder a esa totalidad y en particular a su historicidad y a su pasado. La cuestión de la posibilidad de la reducción trascendental no puede estar a la espera de su respuesta. Es la cuestión de la posibilidad de la cuestión, la abertura misma, el abrirse a partir del cual se convoca al *Yo trascendental*, que Husserl tuvo la tentación de llamar «eterno» (lo cual, de todas formas, no quiere decir en su pensamiento ni infinito ni ahistórico, muy al contrario), para preguntarse acerca de todo, en particular acerca de la posibilidad de la facticidad salvaje y desnuda del sin-sentido, en el caso, por ejemplo de su propia muerte.

Jacques Derrida

Implicaciones

Entrevista con Henri Ronsse. Traducción de M. Arranz, en DERRIDA, J., *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977.

-En una nota en conclusión a *La escritura y la diferencia*, usted declara: “lo que queda del desplazamiento de una cuestión forma ciertamente un sistema”. Esto, ¿no es igualmente verdad para el conjunto de sus libros? ¿Cómo se organizan entre ellos?

-Mis libros forman, en efecto, como desplazamiento y como desplazamiento de una cuestión, un cierto sistema abierto en alguna parte a algún recurso indecible que le da su juego. La nota a la que usted hace alusión recordaba también la necesidad de esos “blancos”, de los que se sabe, al menos después de Mallarmé, que en todo texto “asumen la importancia”.

-Y, sin embargo, esos libros no forman un solo Libro...

-No. En lo que usted llama mis libros, lo primero que se plantea es la unidad del libro y la unidad “libro” considerada como una bella totalidad, con todas las implicaciones de tal concepto. Y usted sabe que comprometen el todo de nuestra cultura, de cerca o de lejos. En el momento en que una tal clausura se delimita, ¿cómo osaría uno sostenerse como autor de libros, ya sean uno, dos o tres? Se trata solamente, bajo esos títulos, de una “operación” textual, si se puede decir, única y diferenciada, cuyo movimiento inacabado no se asigna ningún comienzo absoluto, y que, enteramente consumida en la lectura de otros textos, no remite no obstante, en cierto modo, más que a su propia escritura. Hay que arreglárselas para pensar juntos estos dos motivos contradictorios. Por lo tanto, no se podría dar de la organización interna de estas obras una representación lineal, deductiva, que respondiese a algún “orden de las razones”. Tal orden también se pone en duda, aunque, me parece, toda una fase o toda una faz de mis textos, se conforma a sus prescripciones, al menos por simulacro y para inscribirlas a su vez en una composición que ya no gobiernan. De hecho, usted sabe, hay que leer y releer sobre todo a aquellos en las trazas de los que escribo, los “libros” en los márgenes y entre las líneas de los que dibujo y descifro un texto que es a la vez muy parecido y distinto, que dudaría, incluso, por razones evidentes, en llamar fragmentario...

-Pero de hecho, si no de derecho, ¿por dónde comenzar tal lectura?

-Podemos considerar *De la gramatología* como un largo ensayo articulado en dos partes (cuya soldadura es teórica, sistemática y no empírica), *en medio* del que se podría encuadrar *La escritura y la diferencia*. *La gramatología* a menudo lo requiere. En este caso, la interpretación de Rousseau sería también la doceava tabla de la recopilación. Inversamente, podemos insertar *De la gramatología en medio* de *La escritura y la diferencia*, puesto que seis textos de esta obra son anteriores, de hecho y de derecho, a la publicación, hace dos años, en *Critique*, de los artículos anunciando *De la gramatología*; estando encuadrados los cinco últimos, a partir de *Freud y la escena de la escritura*, en la obertura gramatológica. Pero las cosas no son tan fácilmente reconstruibles como usted lo imagina. En cualquier caso, que dos “volúmenes” se inscriban *en medio* uno del otro, reconocerá que participa de una extraña geometría, de la que estos textos son, sin duda, los contemporáneos...

-¿Y La voz y el fenómeno?

-Lo olvidaba. Es quizá el ensayo que más estimo. Sin duda hubiera podido unirlo como una nota extensa a cualquiera de las otras dos obras. *De la gramatología* se refiere a él y economiza el desarrollo. Pero en una arquitectura filosófica clásica, *La voz* vendría en primer lugar: se sitúa en un punto que, por razones que no puedo explicar aquí, parece jurídicamente decisiva la cuestión del privilegio de la voz y de la escritura fonética en sus relaciones a toda la historia de Occidente, tal como se representa en la historia de la metafísica, y en su forma más moderna, más crítica, más vigilante: la fenomenología trascendental de Husserl. ¿Qué es el “querer decir”, cuáles son sus relaciones históricas con lo que se cree identificar bajo el nombre de “voz” y como valor de la presencia, presencia del objeto, presencia del sentido a la consciencia, presencia a sí en la palabra que se dice viva y en la consciencia de sí? El ensayo que plantea estas cuestiones puede también leerse como la otra cara (recto o dorso, como usted quiera) de otro ensayo, publicado en 1962, en introducción a *El origen de la geometría* de Husserl. La problemática de la escritura estaba ya presente, como tal, y relegada a la estructura irreductible del “diferir” en sus relaciones a la consciencia, a la presencia, a la ciencia, a la historia y a la historia de la ciencia, a la desaparición o al retardo del origen, etc...

-Le preguntaba por donde empezar y me ha encerrado en un laberinto.

-Todos estos textos, que son sin duda el prefacio interminable de otro texto que me gustaría tener un día la fuerza de escribir, o también el epígrafe a otro del que nunca habré tenido la audacia, no hacen, en efecto, más que comentar tal frase sobre un laberinto de cifras, colocada en exergo a *La voz y el fenómeno*...

-Esto me conduce a la cuestión que no puede evitarse al leerle, al leer sus “ejemplos” privilegiados (Rousseau, Artaud, Bataille, Jabés). Es la cuestión de las relaciones entre filosofía y no-filosofía. Lo que choca desde el principio, es la dificultad de situar su estilo de comentario. Parece casó imposible de definir el status de su discurso. Pero, ¿hay que intentar hacerlo? ¿Esta misma pregunta no recae en el interior del área metafísica?

-Trato de mantenerme en el *límite* del discurso filosófico. Digo límite y no muerte, pues no creo en absoluto en lo que llaman corrientemente hoy día la muerte de la filosofía (ni por otra parte en ninguna, ya sea del libro, del hombre o de dios; tanto más cuanto que, como cada uno sabe, la muerte detenta una eficacia muy específica). Límite, por lo tanto, a partir del cual la filosofía llega a ser posible, se define como *episteme*, funcionamiento en el interior de un sistema de

trabas fundamentales, de oposiciones conceptuales, fuera de las cuales se convierte en impracticable. En mis lecturas, intento, por lo tanto, por un gesto necesariamente doble...

-Usted dice en su Freud que se escribe con dos manos...

-Sí, por ese doble juego, marcado en ciertos lugares decisivos de una raspadura que deja leer lo que oblitera, inscribiendo violentamente en el texto lo que intentaba ordenarlo desde fuera, intento así respetar lo más rigurosamente posible el juego interior y regulado de estos filosofemas o epistemas haciéndolos deslizarse sin maltratarlos hasta el punto de su no-pertinencia, de su extinción, de su clausura. "Deconstruir" la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte. En ese momento, por esta circulación a la vez fiel y violenta entre el adentro y el afuera de la filosofía -es decir, Occidente-, se produce un cierto trabajo textual que provoca un gran placer. Escritura interesada en sí que da también a leer los filosofemas -y, por consiguiente, todos los textos pertenecientes a nuestra cultura- como especies de síntomas (palabra sospechosa, naturalmente, como lo explico en otro lugar) de algo que *no ha podido presentarse* en la historia de la filosofía, que no está además *presente en* ninguna parte, puesto que se trata, en todo este asunto, de cuestionar esa determinación mayor del sentido del ser como *presencia*, determinación en la que Heidegger ha sabido reconocer el destino de la filosofía. Así pues, se puede seguir el tratamiento de la escritura como un síntoma particularmente revelador, de Platón a Rousseau, a Saussure, a Husserl, en ocasiones a Heidegger mismo, y a *fortiori* en todos los discursos modernos, a menudo los más fecundos, que se consideran más acá de las cuestiones husserlianas y heideggerianas. Un tal síntoma está necesaria y estructuralmente disimulado, por razones y según vías que trato de analizar. Y si se descubre hoy día, no es de ninguna manera por algún hallazgo más o menos ingenioso y del que alguien, aquí o allá, podría tener la iniciativa. Es el efecto de una cierta transformación total (que ya no se puede siquiera llamar "histórica" o "mundial", puesto que arrebató hasta la seguridad de estas significaciones), y que se puede también localizar en campos determinados (formalización matemática y lógica, lingüística, etnológica, psicoanálisis, economía política, biología, tecnología de la información, de la programación, etc.).

-En sus ensayos se pueden distinguir por lo menos dos sentidos de la palabra escritura: el sentido corriente, que opone la escritura (fonética) a la palabra que presume representar (pero usted muestra que no hay escritura puramente fonética) y un sentido más radical, que determina la escritura en general ante todo lazo con que la glosemántica llama una "substancia de expresión", y que sería la raíz común de la escritura y de la palabra. El tratamiento de la escritura en el sentido corriente sirve de índice o de revelador de la represión ejercida contra la archi-escritura. Represión inevitable de la que se trata solamente de interrogar la necesidad, las formas, las leyes. Esta (archi)-escritura está tomada en toda una cadena de otros nombres: archi-traza, reserva, articulación, rotura, suplemento y la *différance*. Se ha especulado mucho sobre la *a* de esta *différance*. ¿Qué significa?

-No sé si *significa*, o, en todo caso, algo como la producción de lo que la metafísica llama signo (significado/ significante). Usted ha recalcado que esa *a* se escribe o se lee, pero que no se la puede oír. Me intereso mucho, en principio, a lo que en el discurso -por ejemplo el nuestro en este momento- sobre esta alteración o esta agresión gráfica y gramatical implica una referencia irreductible a la intervención muda de un signo escrito. El participio presente del verbo *diferir*, sobre el que se forma este sustantivo, asemeja una configuración de conceptos que tengo por sistemática e irreductible, cada uno de los cuales interviene, se acentúa más bien, en un momento decisivo del trabajo. *En primer lugar, différence* remite al movimiento (activo y pasivo), que consiste en diferir, por dilación, delegación, sobreseimiento, remisión, circunloquio, retraso, reserva. En este sentido, la *différance* no está precedida por la unidad originaria e indivisa de una posibilidad presente, que reservaría, como un gesto que yo aplazara, por cálculo o conciencia económica. Lo que difiere la presencia es, por el contrario, a partir de lo que la presencia es anunciada o deseada en su representante, su signo, su traza...

-Desde este punto de vista, ¿la diferencia es un concepto económico?

-Yo diría incluso que es *el* concepto de la economía, y puesto que no hay economía sin *différance*, es la estructura más general de la economía, siempre que se entienda bajo esta noción otra cosa que la economía clásica de la metafísica o la metafísica clásica de la economía. *En segundo lugar*, el movimiento de la *différance*, en tanto que produce los diferentes, en tanto que diferencia, es la raíz común de todas las oposiciones de conceptos que escanden nuestro lenguaje, tales como, para no tomar más que algunos ejemplos: sensible/inteligible, intuición/significación, naturaleza/cultura, etc. En tanto que raíz común, la *différance* es también el elemento de lo *mismo* (que se distingue de lo idéntico) en el que estas oposiciones se anuncian. *En tercer lugar*, la *différance* es también la producción, si todavía se puede decir, de estas diferencias, de esta diacriticidad de la que la lingüística que proviene de Saussure y todas las ciencias estructurales que la han tomado por modelo nos han recordado que eran la condición de toda significación y de toda estructura. Estas diferencias -y la ciencia taxonómica, por ejemplo, a la que pueden dar lugar- son los efectos de la *différance*, no están inscritas ni en el cielo ni en el cerebro, lo que no quiere decir que se produzcan por la actividad de algún sujeto parlante. Desde este punto de vista, el concepto de *différance* no es ni simplemente estructuralista, ni simplemente genetista, siendo tal alternativa ella misma un "efecto" de *différance*. Diría incluso, pero quizá volveremos sobre ello más tarde, que no es simplemente un concepto...

-Me chocó también ver cómo, ya en su ensayo sobre "Fuerza y significación"; la *différance* (aunque todavía no la llamaba así) le conducía de nuevo a Nietzsche (que religa el concepto de fuerza a la irreductibilidad de las diferencias), más tarde a Freud, del que mostraba que todas las oposiciones de conceptos están reguladas por la economía de la *différance*, en fin y siempre, y sobre todo, a Heidegger.

Sí, sobre todo. Nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas. Y, en principio, puesto que aquí debemos decir las cosas rápidamente, sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia

entre el ser y lo que es, la diferencia óntico-ontológica tal como ha permanecido de una cierta manera impensada por la filosofía. Pero, a pesar de esta deuda respecto al pensamiento heideggeriano, o más bien en razón de esta deuda, intento reconocer, en el texto heideggeriano, que no es ni más homogéneo ni más continuo que cualquier otro, ni por todas partes igual a la mayor fuerza ni a todas las consecuencias de sus cuestiones, intento reconocer en él signos de pertenencia a la metafísica o a lo que él llama la onto-teología. Heidegger reconoce, por otra parte, que ha debido, que se debe siempre tomar prestado, de manera económica y estratégica, los recursos sintácticos y léxicos del lenguaje de la metafísica en el momento mismo en que se la deconstruye. Debemos, por tanto, trabajar en el reconocimiento de esas influencias metafísicas y en reorganizar sin cesar la forma y los lugares de cuestionamiento. Ahora bien, entre esas influencias, la determinación última de la diferencia en diferencia óntico-ontológica -tan necesaria y decisiva como sea la fase- me parece retenida todavía, de una extraña manera, en la metafísica. Quizá entonces es necesario, según un gesto que sería más nietzscheano que heideggeriano, yendo al final de este pensamiento de la verdad y del ser, abrirse a una *différance* que no esté todavía determinada, en la lengua de Occidente, como diferencia entre el ser y lo que es. Tal gesto, sin duda, no es posible hoy día, pero se podría mostrar cómo se prepara. En Heidegger, ante todo. La *différance* -**en cuarto lugar**- nombraría, por lo tanto, por provisión, ese despliegue de la diferencia en particular, pero no solamente, ni ante todo, de la diferencia óntico-ontológica.

-El límite del que usted habla, ¿no comunica, en Heidegger, como parece usted sugerir a menudo, con un cierto "fonologismo"?

-No se trata de un límite o, en cualquier caso, como todo límite asegura un poder y unas influencias, y aquí es de una potencia irremplazable. Pero, sin duda, hay un cierto fonologismo heideggeriano, un privilegio no crítico que él acuerda, como en todo el Occidente, a la voz, a una "substancia de expresión" determinada. Este privilegio, cuyas consecuencias son considerables y sistemáticas, se deja reconocer, por ejemplo, en la prevalencia significativa de tantas metáforas "fónicas", en una meditación sobre el arte que conduce siempre, a través de ejemplos cuya selección está muy marcada, al arte como "la verdad puesta en obra". Ahora bien, la admirable meditación por la que Heidegger repite el origen o la esencia de la verdad, no pone jamás en duda el lazo al logos y a la foné. Así se explica que según Heidegger todas las artes se desplieguen en el espacio del poema que es "la esencia del arte", en el espacio de la "lengua" y de la "palabra". "La arquitectura y la escultura, dice, no sobrevienen nunca más que en la apertura del decir y del nombrar por las que se rigen y guían". Así se explica la excelencia reconocida de forma tan clásica a la Dicción (*Dichtung*) y al canto, el desprecio de la literatura. "Hay que liberar, dice Heidegger, la Dicción de la literatura", etc.

-Esta última observación traduce la atención que usted parece dirigir constantemente hacia una cierta irreductibilidad de la escritura o del espaciamento "literario". Por eso es por lo que sus trabajos parecen a menudo muy emparentados a los del grupo Tel Quel.

-Puedo decir, en cualquier caso, que el marco de las búsquedas actuales de ese grupo, como de toda búsqueda análoga, me parece de una extrema importancia, de una importancia que se mide bastante menos en Francia, parece, que en el extranjero, y, hecho significativo, bastante menos en el Oeste que en ciertos países del Este. Si tuviéramos tiempo, podríamos analizar las razones y preguntarnos también por qué la irreductibilidad de la escritura y, digamos, la subversión del logocentrismo, se anuncian mejor que en cualquier otra parte, hoy día, en un cierto sector y una cierta forma determinada de la práctica "literaria". Bien comprenderá por qué escribo esta palabra entre comillas, y qué equívoco hay que desvelar aquí. Esta nueva práctica supone una ruptura tal con lo que ha ligado la historia de las artes literarias a la historia de la metafísica...

-¿Puede haber en ella superación de esa metafísica? ¿Se puede oponer al logocentrismo un grafocentrismo? ¿Puede haber en ella transgresión efectiva de la clausura y cuáles serían entonces las condiciones de un discurso transgresivo?

-*No hay* una transgresión si se entiende por eso la instalación pura y simple en un más allá de la metafísica, en un punto que sería también, no lo olvidemos, y, en primer lugar, un punto de lenguaje o de escritura. Ahora bien, incluso en las agresiones o en las transgresiones, nos sostenemos con un código al que la metafísica está irreductiblemente ligada, de tal suerte que cualquier gesto transgresivo nos encierra, exponiéndonos, en el interior de la clausura. Pero, por el trabajo que se hace de una y otra parte del límite, el campo interior se modifica y se produce una transgresión que, por consiguiente, no está en ninguna parte presente como un hecho consumado. Uno no se instala nunca en una transgresión, ni habita jamás en otra parte. La transgresión implica que el límite esté siempre presente. Ahora bien, "el pensamiento-que-no-quiere-decir-nada", que excede, interrogándolos, el querer-decir y el querer-oírse-hablar, este pensamiento que se anuncia en la gramatología se da justamente por lo que no está de ninguna manera asegurado por la oposición entre el afuera y el adentro. Al término de un cierto trabajo, el concepto mismo de exceso o de transgresión podría parecer sospechoso.

Esta es la razón por la que jamás se planteó oponer un grafocentrismo a un logocentrismo, ni, en general, ningún centro a ningún centro. *De la gramatología* no es una defensa e ilustración de la gramatología. Todavía menos una rehabilitación de lo que siempre se ha llamado escritura. No se trata de devolver sus derechos, su excelencia o su dignidad a la escritura de la que Platón decía que era un huérfano o un bastardo, por oposición a la palabra, hijo legítimo y bien nacido del "padre del logos". En el momento en que tratamos de interrogar esta escena de la familia y encausar los investimentos, éticos y otros, de toda esta historia, nada sería más irrisoriamente mistificador que una tal subversión ética o axiológica, devolviendo una prerrogativa o algún derecho de primogenitura a la escritura. Creo que me he explicado claramente al respecto. *De la gramatología* es el título de una cuestión: sobre la necesidad de una ciencia de la escritura, sobre sus condiciones de posibilidad, sobre el trabajo crítico que debería abrir el campo y levantar los obstáculos epistemológicos; pero también cuestión sobre los límites de esta ciencia. Y estos límites, sobre los que no he insistido menos,

son también los de la noción clásica de ciencia, cuyos proyectos, conceptos y normas están fundamental y sistemáticamente ligados a la metafísica.

-En este sentido habría que leer también el motivo del fin del libro y del comienzo de la escritura que usted evoca en *De la gramatología* y que no es una constante positiva o sociológica.

-Quizá sea también eso, muy secundariamente. Hay un lugar, en ese ensayo, de derecho, dedicado a una encuesta positiva sobre las conmociones actuales de las formas de comunicación, sobre las nuevas estructuras que, en todas las prácticas formales, en el dominio del archivo y del tratamiento de la información, reducen masiva y sistemáticamente la parte de la palabra, de la escritura fonética y del libro. Pero sería erróneo en efecto concluir de lo que se titula “El fin del libro y el comienzo de la escritura” en la muerte del libro y el nacimiento de la escritura. En una página anterior al capítulo que lleva este título, se proponía una distinción entre la *clausura* y *el fin*. Lo que se encuentra en la clausura delimitada puede continuar indefinidamente. Siempre que uno no se contente con leer el título, éste anuncia precisamente que no hay fin del libro y que no hay comienzo de la escritura. Este capítulo muestra justamente que la escritura no comienza. Incluso es a partir de ella, si puede decirse, que se cuestiona la petición de un principio, de un comienzo absoluto, de un origen. La escritura, por lo tanto, no puede comenzar, como tampoco el libro acabar...

-Este movimiento propiamente infinito sería un poco como la metáfora paciente de su búsqueda.

Trato de *escribir* (en) el espacio en el que se plantea la cuestión del decir y del querer-decir. Trato de escribir la cuestión: ¿(qué es) querer-decir? Es, por lo tanto, necesario que, en un tal espacio y guiado por una tal cuestión, la escritura al pie de la letra no-quiera-decir-nada. No que sea absurda, de esa absurdidad que siempre ha hecho sistema con el querer-decir metafísico. Simplemente se intenta, se tiende, intenta mantenerse en el punto de sofoco del querer-decir. Arriesgarse a no-querer-decir-nada es entrar en el juego, y, en primer lugar, en el juego de la *différance*, que hace que ninguna palabra, ningún concepto, ningún enunciado mayor vengan a resumir y a ordenar, desde la presencia teológica de un centro, el movimiento y el espaciado textual de las diferencias. De ahí, por ejemplo, la cadena de substituciones de la que hablaba usted hace un momento (archi-traza, archi-escritura, reserva, rotura, articulación, suplemento, *différance*; y habrá otras) y que no son solamente operaciones metonímicas, dejando intactas las identidades conceptuales, las idealidades significadas que traducirían y pondrían en circulación. En este sentido es en el que me arriesgo a no-querer-decir-nada que pueda simplemente entenderse, que sea simple asunto de entendimiento. Embrollándose sobre cientos de páginas de una escritura a la vez insistente y elíptica, imprimiendo, como habrá visto, hasta sus raspaduras, transportando cada concepto en una cadena interminable de diferencias, de notas, de citas, de collages, de suplementos, ese “no-querer-decir-nada” no es, estará de acuerdo, un ejercicio de reposo.

PSYCHÉ: INVENCIONES DEL OTROÉ: INVENCIONES DEL OTRO

Traducción de Mariel Rodés de Clérico y Wellington Neira Blanco en AA. VV., *Diseminario. La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, XYZ Editores, Montevideo, 1987, pp. 49-106.

Qué voy a poder inventar todavía?.

Tenemos aquí, tal vez, un incipit inventivo para una conferencia. Un orador tiene el coraje de presentarse delante de sus invitados, parece no saber lo que va a decir. Declara con insolencia que se prepara para improvisar. Va a tener que inventar ahí mismo, en ese mismo lugar, se pregunta todavía: qué voy a tener que inventar?. Pero simultáneamente parece sobreentender, no sin suficiencia, que el discurso de improvisación permanecerá imprevisible, es decir, como de costumbre, “todavía” nuevo, original, singular, en una palabra, inventivo. Y de hecho un tal orador rompería bastante con las reglas, el consenso, la buena educación, la retórica de la modestia, en fin con todas las convenciones de la socialidad, por haber inventado por lo menos algo desde la primera frase. Una invención supone siempre alguna ilegalidad, la ruptura de un contrato implícito, introduce un desorden en el apacible orden de las cosas, perturba los bienestar.

1) La pregunta del hijo

Ciertamente, Cicerón no hubiese aconsejado a su hijo que comenzara así. Ustedes ya lo saben, es para responder a la pregunta y al deseo de su hijo que Cicerón definió un día, una vez entre otras, la retórica de la invención oratoria¹.

Aquí se impone una referencia a Cicerón. Para hablar de la invención, nos es necesario siempre recordar una latinidad de la palabra. Es la que marca la construcción del concepto y la historia de la problemática. Por otra parte, la primera pregunta del hijo de Cicerón lleva a la lengua -y sobre la traducción del Griego al Latín: “*Studeo, mi pater, Latine ex te audire ea quae mihi tu de ratione dicendi Graece tradisti, si modo tibi est otium et si vis*”. (Me ardo del deseo, padre, de escucharte decir en latín esas cosas que tú me has dado (dispensado, relacionado, entregado o traducido, legado) en griego, al menos, si tú tienes el placer y si tú lo quieres.)

Cicerón padre responde a su hijo. Le dice primeramente, como en eco o como en réplica narcisista, que su primer deseo de padre, es que su hijo sea lo más sabio posible (*doctissimum*). Por medio de su pregunta ardiente, el hijo ha ido más allá de la pregunta paterna, su deseo arde del deseo de su padre que no tiene pues dificultad en satisfacerlo y en apropiárselo satisfaciéndoselo. Luego el padre enseña a su hijo que la fuerza propia, la *vis* del orador, consiste en las cosas que él trata, (las ideas, los objetos, los temas) así como también en las palabras, hay que distinguir entre la *invención* y la *disposición*, la invención que encuentra o descubre las cosas, la disposición que las sitúa, las localiza, las pone disponiéndolas: “*res et verba inveniendae sunt et conlocandae*”. Sin embargo la invención se aplica “propiamente” a las ideas, a las cosas de las cuales se habla, y no a la elocución o las formas verbales. Con respecto a la disposición, que sitúa tanto las palabras como las cosas, la forma como el fondo, se la asocia a menudo con la invención; precisa entonces Cicerón padre: la disposición, la preparación de los lugares concierne pues tanto a las palabras como a las cosas. Tendríamos entonces, por una parte, la pareja “invención-disposición” para las ideas o las cosas, y por otra parte, la pareja “elocución, disposición” para las palabras o para la forma.

Se trata de poner en su lugar uno de los topoi filosóficos más tradicionales. El que nos recuerda Paul de Man en su muy hermoso texto titulado *Allegory of Persuasion* de Pascal. Quisiera dedicar esta conferencia a la memoria de Paul de Man. Permítanme hacerlo muy simplemente, tratando de pedirle prestado todavía, entre todas las cosas que nosotros hemos recibido de él, algún rasgo de la serena creación que marcaba la fuerza y el brillo de su pensamiento. Yo quería hacerlo extensivo también a Cornell porque fue donde enseñé y donde cuenta con muchos amigos y antiguos colegas o estudiantes. El año, pasado, en ocasión de una conferencia análoga, recordaba que fue uno de los primeros intermediarios entre esa universidad y yo, cuando dirigía en 1967 el programa de Cornell en París. Fue entonces que aprendí a conocerlo, a leerlo, a escucharle y comenzó una amistad entre nosotros cuya fidelidad no tuvo sombra y permanecerá como uno de los más raros y preciosos rasgos de luz.

En *Allegory of Persuasion* de Pascal, Paul de Man prosigue su incesante meditación sobre el tema de la alegoría. Y es así, más o menos directamente, de la invención como alegoría (invención del otro), como mito o como fábula que les hablaré hoy. Después de haber subrayado que la alegoría es “*sequential and narrative*”, tanto que “*the topic of its narration*” no sea “*necessarily temporal at all*”, Paul de Man insiste sobre las paradojas de lo que se podría llamar la tarea de la alegoría o la exigencia alegórica: “*Allegory is the purveyor of demanding truths, and thus its burden is to articulate an epistemological order of truths, and deceit with a narrative or compositional order of persuasion*”. Y en el mismo desarrollo cruza la distinción clásica de la retórica como invención y de la retórica como disposición:

“A large number of such texts on the relationship between truth and persuasion exist in the canon of philosophy and rhetoric, often crystallized around such traditional philosophical topoi as the relationship between analytic and synthetic judgments, between propositional and modal logic between logic and mathematics, between logic and rhetoric, between rhetoric as inventio and rhetoric as dispositio, and so forth”.

¹ cf. *Partitiones oratoriae*, 1-3 et *De inventione*, Capit. 1, VII.

Si tuviéramos tiempo, nos hubiéramos preguntado porqué y cómo, en el derecho positivo que se instituye entre los siglos XVII y XIX, el derecho de autor, o la propiedad de un inventor en el dominio de las artes y las letras no tiene en cuenta más que la forma y la composición. Este derecho excluye toda consideración de las “cosas”, del contenido, de los temas o del sentido. Todos los textos de derecho lo subrayan, al precio de dificultades o confusiones: la invención no puede marcar su originalidad más que en los valores de forma y composición. Las “ideas”, ellas, pertenecen a todo el mundo. Universales por esencia, no sabrían dar lugar a un derecho de propiedad. ¿Hay allí una traición, una mala traducción o un desplazamiento de la herencia ciceroniana?. Dejemos esta cuestión suspendida. Quería solamente comenzar por un elogio del padre Cicerón. Incluso si él no hubiera inventado jamás otra cosa, encuentro mucha *vis*, mucha inventiva, alguien que abre el discurso sobre el discurso, un tratado del arte oratorio y un escrito sobre la invención al que llamaré *la pregunta del hijo*, como pregunta *de ratione dicendi* que se encuentra: es también una escena de *traditio* en tanto que tradición, transferencia y traducción, se podría decir también una alegoría de la metáfora. El niño que habla, interroga, pregunta, con celo, (*studium*), ¿es el fruto de una invención?. ¿Se inventa un niño?. Esta pregunta va a resonar más lejos. ¿Concierne primero al hijo, legítimo y portador del nombre?. ¿Qué voy a poder inventar yo todavía?.

De un discurso sobre la invención, se espera ciertamente que responda a su promesa o que honre un contrato: deberá tratar de la invención. Pero se espera también -la letra del contrato lo implica- que proponga algo de inédito, en las palabras o en las cosas, en el enunciado o en la enunciación, sobre el tema de la invención. Por poco que sea, para no decepcionar, debería inventar. A pesar de todo lo equívoco de esta palabra o de este concepto, la invención, ustedes ya están comprendiendo algo de lo que quería decir. Por eso este discurso debe presentarse como una invención. Sin pretender ser inventivo del principio al fin y continuamente, debe explotar un fondo vagamente común de las fuentes y de las posibilidades reglamentadas para firmar, de alguna forma, una proposición inventiva, al menos una, y no podrá interesar el deseo del oyente más que en la medida de esta innovación firmada. Pero, es aquí donde la dramatización y la alegoría comienzan; tendrá también necesidad de la firma del otro, de su contrafirma, digamos aquí la del hijo que no es la invención del padre. Un hijo deberá reconocer la invención como tal, como si el heredero quedara sólo como juez (retengan esta palabra de juicio), como si la contrafirma del hijo detentara la autoridad legítimamente. Pero al presentar una invención y al presentárselo como una invención, el discurso del cual hablo, deberá hacer evaluar, reconocer y legitimar su invención por otro que no sea de la familia: por el otro como miembro de una comunidad social y de una institución. Pues una invención no puede jamás estar privada desde el momento que su estatuto de invención, digamos su “brevet”, su patente, su identificación manifiesta, abierta, pública, debe serle significada y conferida. Traduzcamos: hablando de la invención, ese viejo tema paternal que se tratará hoy de reinventar, debería acordársele un certificado de invención a este discurso. Supone contrato, promesa, compromiso, institución, derecho, legalidad, legitimación. No hay invención natural, y sin embargo la invención supone también originalidad, generación, engendramiento, genealogía, valores que asociamos a menudo a la genialidad, y por lo tanto, a la naturalidad. De ahí la pregunta del hijo, de la firma y del nombre. Vemos que ya se anuncia la estructura singular de semejante acontecimiento. ¿Quién la ve anunciarse?. ¿El padre, el hijo?. ¿Quién se encuentra excluido de esta escena de la invención?. ¿Quién es el otro de la invención?. ¿El padre, el hijo, la hija, la mujer, el hermano, la hermana?. Si la invención nunca es privada, ¿cuál es aún su relación con todas las escenas de la familia?.

Estructura singular, entonces, de un acontecimiento, porque el acto de palabra del cual hablo debe ser un evento²: en la medida de su singularidad, por otra parte, y sin embargo, por otra parte, esta unicidad hará venir o advenir algo nuevo. Debería hacer o hacer venir lo nuevo de una primera vez. Tantas palabras, lo “nuevo”, el “evento”, el “venir”, la “singularidad”, la “primera vez”, (“First time” donde el tiempo se marca en una lengua sin hacerlo en otra) que llevan todo el peso del enigma. Jamás una invención ha tenido lugar, jamás se dispone sin algún evento inaugural. No sin algún advenimiento, si entendemos por esta última palabra la instauración para el futuro de una *posibilidad* o de un *poder* que permanecerá a disposición de todos. Advenimiento, ya que el acontecimiento de una invención, su acto de producción inaugural debe, una vez reconocido, legitimado, refrendado por un consenso social, según un sistema de convenciones, valer *para el futuro*. No recibirá un estatuto de invención, por otra parte, más que en la medida en que esta socialización de la cosa inventada será garantida por un sistema de *convenciones* que le asegurará de la misma forma una inscripción en una historia común, la pertenencia a una cultura, herencia, patrimonio, tradición pedagógica, disciplina y cadena de generaciones. La invención *comienza* a poder ser repetida, explotada, reinscripta. Para atenernos a esta red que no es solamente léxica y que no se reduce a los juegos de una simple invención verbal, nosotros vemos que concurren varios modos de *venir* o de *la venida*, en la enigmática colusión del *invenir* o del *inventio*, del *evento* o del *advenimiento*, del *porvenir*, de la *aventura* y de la *convención*. Este enjambre lexical, cómo traducirlo fuera de las lenguas latinas guardando su unidad, la que liga la *primera vez* la invención, al *venir*, a la venida del porvenir, del evento, del advenimiento, de la convención o de la aventura?. Todas estas palabras de origen latino son ciertamente recogidas por ejemplo, en inglés (e incluso en su uso judicial muy codificado, muy estrecho, el de “venida”, el de “advento” reservado a la venida de Cristo), excepto, en el centro del hogar, *el venir* mismo. Sin duda una invención vuelve dice el *Oxford English Dictionary*, “the action of coming upon or finding”. (Pero ya imagino, en la gratitud y la culpabilidad, la invención que será necesaria a los traductores de este texto en todos los lugares donde él explota la institución de las lenguas latinas.)

Pero si esta colusión verbal parece aventurada y convencional también hace pensar. Qué hace pensar?. ¿Qué otra cosa?. ¿Cuál otro?. Qué es necesario todavía inventar en cuanto a venir?. Qué quiere decir venir?. ¿Venir una primera vez?. Toda invención supone que algo o alguien venga una *primera vez*. Algo a alguien, o alguien a alguien, y que sea otro. Pero para que la invención sea una invención, es decir *única*, incluso si esa unicidad debe dar lugar a la repetición, es necesario que esta primera vez sea también una última vez, la arqueología y la escatología haciéndose signo en la

² Se refiere evento a acontecimiento por la relación con venir y con todas las demás palabras de la familia que Jacques Derrida pone en juego. (N. del T.)

ironía de un solo instante. Estructura singular, pues, de un acontecimiento que parece producirse hablando de él mismo, **por el hecho de hablar de él**, desde el momento en que inventa el sujeto de la invención, abriéndose camino, inaugurando o firmando su singularidad, efectuándola de alguna manera en el mismo momento en que nombra y describe la generalidad de su género y la genealogía de su **topos: de inventione**, guardando en la memoria la tradición de un género y de quienes lo han ilustrado.

En su pretensión de inventar todavía, tal discurso, el comienzo inventivo hablando de sí mismo, en una estructura reflexiva que no solamente no produce coincidencia y presencia en sí, sino que proyecta más bien el advenimiento del sí, de “hablar”, o de “escribir” de sí mismo como otro, es decir, de la huella. Me contento aquí con nombrar este valor de “self-reflexivity” que estuvo a menudo en el centro de los análisis de Paul de Man. Es sin duda más retorcida de lo que parece. Ha dado lugar a los debates más interesantes, principalmente en los estudios de Rodolphe Gasché y de Suzanne Gearhardt. Trataré de volver yo mismo otra vez sobre este punto.

Hablando de él mismo, tal discurso intentaría que fuera admitido por una comunidad pública, no solamente el valor de verdad general de lo que presenta con respecto al tema de la invención (verdad de la invención e invención de la verdad) sino al mismo tiempo el valor operatorio de un dispositivo técnico desde entonces a disposición de todos.

2) **Fábulas: más allá del speech act.**

Sin haberlo citado todavía, describo desde hace rato, con un dedo apuntado hacia el margen de mi discurso, un texto de Francis Ponge. Es breve: seis líneas en **itálicos**, siete, si queremos incluir el título (vuelvo en un instante sobre el número siete), más un paréntesis de dos líneas en caracteres **romanos**. A pesar de que se inviertan de una edición a otra, itálicos y romanos, hacen quizá observar esta descendencia latina de la cual he hablado. Ponge nunca ha cesado de reivindicarla para él mismo y para su poética.

¿De qué género procede este texto?. Se trata quizás de una de esas piezas que Bach llamaba sus **invenciones**, piezas contrapuntísticas a dos o tres voces. Desarrollándose a partir de una corta célula inicial en la cual el ritmo y el contorno melódico son muy claros, esas “invenciones” se prestan a veces a una escritura esencialmente didáctica³. El texto de Ponge dispone de una célula inicial, en el sintagma “Par le mot par...” (Por la palabra por...) No designaré esta “invención” por su género, sino por su título, a saber, por su nombre propio, **Fábula**⁴.

Este texto se llama **Fábula**. Este nombre propio tiene, si podemos decir, un nombre de género. Un título, siempre singular como una firma, se confunde aquí con un nombre de género, como una novela que se llamara **novela**, o invenciones **invenciones**. Podríamos apostararlo, esta titulada **Fábula**, construida como una fábula hasta en la “moralidad” final, tratará de la fábula. La fábula, la esencia de lo fabuloso de la cual pretenderá decir la verdad, será también un tema general. **Topos: fábula**.

Leo entonces **Fábula**, la fábula **Fábula**.

FABULA

Par le mot par commence donc ce texte
Dont la première ligne dit la vérité,
Mais ce tain sous l'une et l'autre
Peut-il être toléré?
Cher lecteur déjà tu juges
La de nos difficultés...
(APRES sept ans de malheurs
Elle brisa son miroir).
Por la palabra por comienza pues este texto
En el que la primera línea dice la verdad,
Pero este estaño bajo una y otra
¿Puede ser tolerado?
Querido lector tú ya juzgas
De ahí nuestras dificultades...

³ Pensamos también en las **Invenciones musicales** de Clement Jannequin (1545 aproximadamente). Las de Bach no fueron solamente didácticas, incluso sí estaban destinadas a enseñar la técnica del contrapunto. Podemos, y se hace a menudo, tratarlas como ejercicio de composición (exposición del tema en su tonalidad principal, reexposición en la tonalidad dominante, nuevos desarrollos, exposición suplementaria o final en el tono indicado por la clave). Están las invenciones en **La mayor**, en **fa menor**, en **sol menor**, etc. Y a partir del momento en que se pone el título **invenciones** en plural, como lo hago aquí, se puede pensar en la virtuosidad técnica, en el ejercicio didáctico, en las variaciones instrumentales. Pero ¿es necesario dejarse llevar y pensar aquello que así se deja pensar?.

⁴ **Proèmes. Nature piscem doces**, Gallimard 1948. El término **proème** en su valor didáctico remarcado por el docto **doces**, dice algo de la invención, del momento inventivo de un discurso: comienzo, inauguración, incipit, introducción. Segunda edición de **Fable** (Fábula) (con inversión de las itálicas y del romano): **Tomo Primero**, Gallimard, 1965, p. 114.

Fábula encuentra y dice la verdad que ella encuentra encontrándola, es decir: diciéndola. Filosofema, teorema, poema. Un Eureka muy sobrio, reducido a la mayor economía de su operación. Prefacio ficticio de Eureka: “...ofrezco este libro de Verdades, no solamente por su carácter Verídico, sino debido a la Belleza que abunda en su Verdad, y que confirma su carácter verídico. Presento esta composición simplemente como un objeto de arte; -digamos como una Novela; o si mi pretensión no es juzgada como muy alta, como un Poema Lo que avanzo aquí es verdad; por lo tanto no puede morir...” (trad. Baudelaire, **Oeuvres en Prose (Obras en Prosa)**, Pléiade, p. 6971. Se puede decir que **Fábula** es un “espongismo” pues aquí la verdad se firma, **Eureka** es un poema. Quizás sea este el lugar para preguntarse, tratándose de **Eureka**, lo que sucede cuando se traduce **eureka** por **inventio**, **euretes**, por **inventor**, **euriskopor** “yo encuentro, encuentro buscando o por azar, después de una reflexión o por casualidad, descubro u obtengo...”

(DESPUES de siete años de desgracias
Ella quebró su espejo).

Por qué he deseado dedicar la lectura de esta fábula a la memoria de Paul de Man?

En primer lugar porque se trata de un escrito de Francis Ponge, Me acuerdo también de su comienzo. El primer seminario que di en Yale luego de la invitación y la presentación de Paul de Man, fue un seminario sobre Francis Ponge. Se titulaba “La Cosa”, duró tres años, y trató también de la deuda, de la firma, de la contrafirma, del nombre propio y de la muerte.

Además porque esta fábula constituye también, en el cruce singular de la, ironía y la alegoría, un poema de la verdad. Se presenta irónicamente como una alegoría “cuya primera línea dice la verdad”: verdad de la alegoría y alegoría de la verdad, verdad como alegoría. Las dos son invenciones fabulosas, entiéndase por eso invenciones del lenguaje (*fari* o *phanai*, es hablar) como invención del mismo y del otro, de sí mismo y del otro, de sí mismo como del otro. Es lo que vamos a tratar de demostrar.

Lo alegórico se marca aquí en el tema y en la estructura. *Fábula* dice la alegoría, el movimiento de una palabra para pasar a la otra, al otro lado del espejo. Esfuerzo desesperado de una palabra desgraciada por franquear lo especular que ella constituye en sí misma. Diríamos en otro código que *Fábula* formula *en acto* la cuestión de la referencia, de la especularidad del lenguaje o de la literatura y la posibilidad de decir el otro o de hablar al otro. Veremos como lo hace pero a partir de ahora sabemos que se trata justamente de la muerte, de ese momento de duelo donde la ruptura del espejo es a la vez lo más necesario y lo más difícil. Lo más difícil porque todo lo que nosotros decimos, hacemos, lloramos, tan tensos como nosotros estemos hacia el otro, permanece en nosotros. Una parte de nosotros está herida y nos toca mantenernos en el trabajo del duelo y de la *Erinnerung*. Incluso si esta metonimia del otro en nosotros constituyera ya la verdad y la posibilidad de la relación al otro vivo, la muerte la manifiesta en algo más de luz. Es por eso que la ruptura del espejo es allí todavía más necesaria, porque es el instante de la muerte, el límite de la reapropiación narcisista se vuelve terriblemente cortante, crece y neutraliza el sufrimiento: no lloremos más por nosotros, lamentablemente ya no se *puede* tratar más que del otro en *nosotros*. La herida narcisista se acrecienta hacia el infinito hasta no poder más ser narcisista y de no poder más apaciguarse en esta *Erinnerung* que llamamos trabajo del duelo. Más allá de la memoria interiorizante, es necesario entonces pensar otra manera de recordarse. Más allá de la *Erinnerung*, se trataría entonces de la *Gedächtnis*, para retomar esta distinción hegeliana sobre la cual Paul de Man no cesaba de volver en estos últimos tiempos para introducir la filosofía hegeliana como alegoría de un cierto número de disociaciones, por ejemplo, entre filosofía e historia, experiencia literaria y teoría literaria⁵.

Antes de ser un tema, antes de decirnos el otro, el discurso del otro o hacia el otro, la alegoría es aquí la estructura de un acontecimiento. Y eso, en primer lugar, por su forma narrativa. La “moralidad” de la fábula, si podemos decir, se parece al desenlace de una historia en curso. La palabra “después” viene en letras mayúsculas a secuencializar la singular consecuencia del “pues” -escansión lógica y temporal que aparece en primera línea para no concluir más que en un comienzo. El paréntesis que viene después marca el fin de la historia, pero en un momento, veremos invertirse los tiempos.

Fábula, esta alegoría de la alegoría, se presenta pues como una invención. En principio porque esta fábula se llama *Fábula*. Ante todo otro análisis semántico y sin desmedro de la justificación que se hará más tarde, adelanto aquí una hipótesis; en el interior de un área de discursos que casi se ha estabilizado desde alrededor de fines del Siglo XVII europeo, no hay más que dos grandes clases de ejemplos autorizados para la invención. Por una parte, se inventan *historias* (cuentos ficticios o fabulosos) y por otra, *máquinas*, dispositivos técnicos, en el sentido más amplio de esta palabra. Se inventa fabulando, por la producción de cuentos donde no corresponde “una realidad” fuera del cuento, (una coartada por ejemplo) o bien se inventa produciendo una nueva posibilidad operatoria, (la imprenta o un arma nuclear, y asocio a propósito de los dos ejemplos, la política de la invención -que será mi tema- que trata siempre a la vez política de la cultura y política de la guerra). Invención como producción en los dos casos -y dejo en esta última palabra una cierta indeterminación por el momento. *Fábula y fictio*, por una parte, *tekhné, epistemé, istoria, methodos* por la otra, es decir arte o saber-hacer, saber y búsqueda, información, procedimiento, etc.. He aquí decía yo, por el momento, sobre un modo un poco dogmático o elíptico, los dos únicos registros posibles y rigurosamente específicos para toda invención de hoy. Digo bien “hoy” pues toda esta determinación semántica parece relativamente moderna. El resto puede parecerse a la invención pero no es reconocido como tal. Y trataremos de comprender cuál puede ser la unidad o el acuerdo invisible entre estos dos registros.

Fábula, la fábula de Francis Ponge se inventa en tanto que fábula. Cuenta una historia aparentemente ficticia, que parece durar siete años. Y la octava línea la recuerda. Pero al principio *Fábula* cuenta una invención, se cuenta y se describe ella misma. Desde el principio se presenta como un principio, la inauguración de un discurso y de un dispositivo textual. Hace lo que dice, no contentándose por enunciar como lo hizo, creo, Valéry, “Au commencement était la fable” (“Al principio era la fábula”). Esta última frase, mimando pero también traduciendo las primeras palabras del Evangelio de Juan (“Al principio fue el logos”) es sin duda una demostración performativa de eso mismo que dice. *Y fábula*, como *logos*, dice bien decirlo, habla de la palabra. Pero *Fábula*, de Ponge, al inscribirse irónicamente en esta tradición

⁵ Hace algunas semanas, he recibido *La invención científica* de Gerald Holton (P.U.F. París 1982), *La invención intelectual*, de Judith Schalanger, Fayard, París 1983 y *La invención del racismo* de Christian Delacampagne, Fayard, París 1983. Vuelvo naturalmente a estos tres libros y a tantos otros. El último nos recuerda que hay una invención del mal. Ella es, como toda invención, asunto de cultura, de lenguaje, de institución, de historia y de técnica. En el caso del racismo en el sentido estricto, es sin duda una invención muy reciente a pesar de sus raíces antiguas. Delacampagne relaciona, al menos, ese significante a la *razón* y a la *razza*. El racismo es también una invención del otro, pero para excluirlo y encerrarse mejor sobre él mismo. Lógica de la psyché, el tópico de sus identificaciones y proyecciones merecía hacer allí su discurso.

evangélica, revela y pervierte o más bien aclara por una ligera perturbación, la extraña estructura del envío o del mensaje evangélico, en todo caso de su *incipit*, que dice que en el *incipit* está el logos. Fábula, es simultáneamente, gracias a un giro de la sintaxis una especie de performativo poético que describe y efectúa, sobre la misma línea, su propio engendramiento. Todos los performativos no son reflexivos, de alguna manera, no se describen, no se constatan como performativos en el momento en que ellos tienen lugar. Este lo hace, pero su descripción constativa no es otra que la performativa misma. **“Por la palabra por comienza pues este texto”**. Su comienzo, su invención o su primera venida no adviene antes de la frase que cuenta justamente este acontecimiento. El cuento (*le récit*) solo la venida de lo que él cita, recita, verifica o describe. Nos cuesta discernir -en verdad es indecible- la fase contada y la fase contante) que se inventa inventando el cuento de su invención. El cuento se da a leer, es una leyenda puesto que lo que cuenta no tiene lugar ni antes ni fuera de él, que produce el acontecimiento que cuenta: pero es una fábula legendaria o una ficción en un solo verso y dos versiones o dos vertientes del mismo. Invención del otro en el mismo -y hacia el mismo de todos los lados de un espejo cuyo estaño no puede ser tolerado. El segundo caso de la palabra “por”, cuya tipografía misma cita el primer caso, *incipit* absoluto de la fábula, instituye una repetición o una reflexibilidad originaria que, al dividir el acto inaugural al mismo tiempo es evento inventivo y relación o archivo de invención, permitiéndole también desplegarse para no decir nada más que lo mismo, él mismo, invención dehiscente y replegada del mismo, en el instante en que tiene lugar. Y ya se anuncia, como sufrimiento, el deseo del otro -y de romper un espejo. Pero el primer “por”, citado por el segundo, pertenece en verdad a la misma frase que él, es decir, a la que constata la operación o el evento: que sin embargo no tiene lugar más que por la cita descriptiva y en ningún otro lado, ni antes que ella. En esta terminología de la *speech act theory*, se diría que el primer “por” está utilizado (*used*), el segundo citado o mencionado (*mentioned*). Esta distinción parece pertinente cuando se la aplica a la palabra “por”. ¿Lo es todavía en la escala de la frase entera?. El “por” *utilizado* forma parte de la frase mencionante pero también mencionada, en un momento de la cita, y es así que está utilizado, lo que cita la frase, no es nada más, de por en por, que ella misma que está por citarse, y los valores de uso no son en ella más que sub-conjuntos del valor de mención. El acontecimiento inventivo es la cita y el cuento. Dentro del cuerpo de un solo verso, sobre una sola línea dividida, el acontecimiento de un enunciado confunde dos funciones absolutamente heterogéneas, “uso” y “mención”, pero también heterorreferencia y autorreferencia, alegoría y tautogoría. ¿No está ahí toda la fuerza inventiva, el golpe de esta fábula?. Pero esta *vis inventiva* no se distingue de cierto juego *sintáctico* con los lugares, es también un arte de la *disposición*.

Si Fábula es a la vez *performativa* y *constativa* desde su primera línea, este efecto se propaga dentro de la totalidad del poema así engendrado. Nos encargaremos de verificarlo, el concepto de invención distribuye sus dos valores esenciales entre los dos polos del constativo (descubrir o develar, manifestar o decir lo que es) y del performativo (producir, instituir, transformar). Pero toda la dificultad radica en la figura de la co-implicación de estos dos valores. En este sentido, *Fábula* es ejemplar desde su primera línea. Inventar por el solo acto de enunciación que a la vez hace y describe, opera y constata. La “y” no asocia dos gestos diferentes. La constatación es lo performativo mismo puesto que no constata nada que le sea anterior o extraño. Y performa constatación -y nada más. Relación consigo muy singular, reflexión que produce la auto-reflexión de sí mismo produciendo el acontecimiento por el gesto mismo que lo cuenta. Una circulación infinitamente rápida -tal es la *ironía* y el tiempo de este texto- hace pasar al *instante* el valor performativo al lado del valor constativo e inversamente. Paul de Man nos habla aquí o allá de la indecidibilidad como aceleración infinita y por lo tanto insoportable. Que la diga a propósito de la distinción imposible entre ficción y autobiografía, eso se relaciona con nuestro texto que juega así entre la ficción y la intervención implícita de un cierto yo del cual hablaré más adelante. Con respecto a la ironía, Paul de Man describe siempre la temporalidad propia como estructura del instante, de lo que se vuelve “shorter and shorter and always climax in the single brief moment of a final *pointe*” “La ironía es una estructura sincrónica” pero nosotros veremos más adelante cómo ella puede no ser más que la otra cara de una alegoría que aparece siempre desplegada en la diacronía del cuento. Y recién ahí *Fábula* sería ejemplar. Su primera línea no habla más que de sí misma, es inmediatamente metalingüística pero es un metalenguaje que no sobrepasa, un metalenguaje inevitable e imposible puesto que **no hay lenguaje anterior a él**, no hay objeto anterior, exterior o inferior para este metalenguaje. Aunque todo en esta primera línea -que dice la verdad de (la) *Fábula*- es a la vez lenguaje primero y metalenguaje segundo- y nada lo es. No hay metalenguaje, repite la primera línea, no hay más que eso dice el eco, o Narciso. La propiedad del lenguaje de siempre poder sin poder hablar de sí mismo, así queda demostrada en acto y según un paradigma. Me remito todavía a ese pasaje de *Allegories of Reading* en donde Paul de Man vuelve a tomar la cuestión de la metáfora y del Narciso de Rousseau. De ahí extraigo algunas proposiciones dejándoles a ustedes reconstituir la trama de una demostración compleja: “to the extent that all language is conceptual, it already speaks about language and not about things (...) All language is language about denomination, that is, a conceptual, figural, metaphorical language (...) If all language is about language, then the paradigmatic linguistic model is that of an entity that confronts itself”. La oscilación infinitamente rápida entre performativo y constativo, lenguaje y metalenguaje, ficción y no-ficción, auto y heterorreferencia, etc., no produce solo una inestabilidad esencial. Esta inestabilidad constituye el acontecimiento mismo, digamos la obra, cuya invención perturba normalmente, si podemos decir, las normas, los estatutos y las reglas. Allí llama a una nueva teoría y a la constitución de nuevos estatutos y de nuevas convenciones capaces de tomar en cuenta la posibilidad de tales acontecimientos y de medirse con ellos. No estoy seguro que en su estado actual la representación dominante del *speech act theory* sea capaz de hacerlo, no mucho más, por otra parte, que las teorías literarias de tipo formalista o hermenéutica (semantista, tematista, intencionalista, etc.).

Sin arruinarla totalmente puesto que tiene también necesidad de ella para provocar el cuento, la economía fabulosa de una pequeña frase muy simple (perfectamente inteligible y normal en su gramática) desconstruye espontáneamente la lógica oposicional que se establece en la distinción intocable del performativo y del constativo y de tantas otras distinciones anexas. ¿Es que en este caso el efecto de desconstrucción se establece a fuerza de un acontecimiento literario?.

¿Qué hay de la literatura y de la filosofía en esta escena fabulosa de la desconstrucción?. No abordaré aquí de frente este enorme problema. Me contentaré con hacer algunas observaciones.

1) Suponiendo incluso que sepamos qué es la literatura, e incluso si por la convención en uso se clasifique *Fábula* en la literatura, no es seguro que sea totalmente literaria (y por ejemplo no-filosófica: desde que ella habla de la verdad y pretende decirla expresamente), ni que su estructura desconstruccionista no pueda encontrarse en otros textos que no se consideran literarios. Estoy persuadido que la misma estructura, tan paradójica como parece, se encuentra en los enunciados científicos y sobre todo jurídicos, y entre los más doctos de ellos, por lo tanto entre los más inventivos.

2) Con respecto a este tema, citaré y comentaré brevemente otro texto de Paul de Man que cruza de manera muy densa todos los motivos que nos ocupan en este momento: performativo y constativo, literatura y filosofía, posibilidad o no de la desconstrucción. Es la conclusión de *Rhetoric of persuasion* (Nietzsche), en *Allegories of Reading*:

"If the critique of metaphysics is structured as an aporia between performative and constative language, this is the same as saying that it is structured as rhetoric. And since, if one wants to conserve the term "literature", one should hesitate to assimilate it with rhetoric, then it would follow that the deconstruction of metaphysics, or "philosophy", is an impossibility to the precise extent that it is "literary" this by no means resolves the problem of the relationship between literature and philosophy in Nietzsche, but it at least establishes, a somewhat more reliable point of "reference" from which to ask the question."

Este párrafo abriga demasiados matices, pliegues, reservas, para que podamos aquí, en tan poco tiempo, desplegar todo lo que ponen en juego. Arriesgaré solamente esta glosa un poco elíptica esperando volver ahí más pacientemente otra vez: hay sin duda más ironía de lo que parece, me parece a mí, habla de la imposibilidad de una desconstrucción de la metafísica "to the precise extent that it is literary". Al menos es por esta razón, pero habría otras, que la desconstrucción más rigurosa no se ha presentado jamás como extraña a la literatura, ni sobre todo como algo *posible*. Y yo diría que no pierde nada confesándose imposible, y quienes se regocijaron por eso demasiado rápido no perderían nada con esperar. El peligro para una tarea de desconstrucción, sería más bien la *posibilidad*, y el volverse un conjunto disponible de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la desconstrucción, de su fuerza y de su deseo si los tiene, es cierta experiencia de lo imposible: es decir, -volveré al fin de esta conferencia-, del otro, la experiencia del otro como invención de lo imposible, en otros términos como la única invención posible. Con respecto a saber dónde situar la insituable "literatura" a este respecto es también una cuestión que dejaré de lado por el momento.

Fábula se da pues, por sí misma, para sí misma, un "brevet" de invención. Y es la invención, su golpe doble. Esta singular duplicación de *por* en *por*, es aquí destinada a una especulación infinita, y la especularización parece en primer lugar tomar o helar [*glacer*] el texto. Lo paraliza o lo hace girar ahí mismo a una velocidad nula o infinita. Lo fascina en un espejo [*glace*] de desgracia. La ruptura de un espejo, dice la palabra de la superstición, anuncia la desgracia por siete años. Aquí, con otro carácter tipográfico y entre paréntesis, es después de siete años de desgracias que ella rompió el espejo. Después está en mayúsculas en el texto. Extraña inversión. Sería también un efecto de espejo, una suerte de reflexión del tiempo?. Pero si esta caída de *Fábula*, que asegura entre paréntesis el rol clásico de una especie de "moralidad", retiene algo de reversión en la primera lectura, no es solamente a causa de esa paradoja. No es solamente porque invierte el sentido o la dirección del proverbio supersticioso. A *la inversa* de las fábulas clásicas, esta "moralidad" es el único elemento de forma explícitamente narrativa (digamos pues alegórico). Una fábula de La Fontaine hace en general lo contrario: una narración, después una moralidad en forma de sentencia o de máxima. Pero en cuanto a la narración que aquí viene entre paréntesis y en conclusión, en lugar de la moralidad, no sabemos dónde situar el tiempo invertido al cual se refiere. Cuenta lo que hubiera pasado antes o lo que pasa después de la primera línea?. ¿O todavía sería el tiempo propio de todo el poema?. La diferencia de los tiempos gramaticales (Pasado simple de la "moralidad" alegórica después de un presente continuo) no nos permite decidir eso. Y no se sabe si la "desgracia", los siete años de desgracia que estamos tentados a sincronizar con las siete líneas precedentes se dejan contar por la fábula o se confunden simplemente con la desgracia del cuento, esta aflicción de un discurso fabuloso que no puede más que reflejarse sin salir de sí. En este caso, la desgracia sería el espejo mismo. Y lejos de dejarse anunciar por la ruptura de un espejo, consistiría, de ahí lo infinito de la reflexión, en la presencia misma y la posibilidad del espejo, en el juego especular asegurado por el lenguaje. Y jugando un poco con estas desgracias de performativos o de constativos que no lo son jamás porque se parasitan uno al otro, estaríamos tentados a decir que esta desgracia, es también la esencial "infelicidad" de estos *speech acts*.

En todo caso, por todas estas inversiones y perversiones, por esta revolución fabulosa, estamos en el cruce de lo que Paul de Man llama alegoría e ironía. Sin poder adentrarme aquí, situaré, en la relectura si es necesario de "The Rhetoric of Temporality", por ejemplo, tres momentos o tres motivos.

1) El de una conclusión provisoria ("Provisional conclusion" pág. 222) que liga la alegoría y la ironía en el descubrimiento, se puede decir la invención, "of a truly temporal predicament". Veamos algunas líneas que parecen escritas para *Fábula*.

"The act of irony, as we now understand it, reveals the existence of a temporality that is definitely *not organic*, in that it relates to its source only in terms of distance and difference and allows for *no end, for no totality* (es precisamente el espejo). Irony divides the flow of temporal experience into a past that is pure mystification and a future that remains harassed forever by a relapse within the inauthentic. It can know this inauthenticity but can never overcome it. It can only restate and repeat it on an increasingly conscious level, but it remains endlessly caught in the impossibility of making this knowledge applicable to the empirical world. It dissolves in the narrowing spiral of a linguistic sign that becomes more and more remote from its meaning. and it can find no escape from this spiral. The temporal void that it reveals is the same void we encountered when we found *allegory always implying an unreachable anteriority. Allegory and irony are linked in their common discovery of a truly temporal predicament*". (yo subrayo).

2) Un poco más lejos, Paul de Man presenta la ironía como la imagen especular invertida de la alegoría: “the fundamental structure of allegory reappears here (en uno de los poemas de Lucy Gray de Wordsworth) in the tendency of the language towards narrative, the spreading out along the axis of an imaginary time in order to give duration to *what is, in fact, simultaneous within the subject, the structure of irony, however, is the reversed mirror-image of this form*” (p. 225) (yo subrayo).

3) Y en fin, para reunir estas dos imágenes de espejo invertidas: “Irony is a synchronic structure, while allegory appears as a successive mode capable of engendering duration as the illusion of a continuity that it knows to be illusionary. *Yet the two modes, for all their profound distinction in mood and structure, are the two faces of the same fundamental experience of time.*” (p. 226) (yo subrayo). Dejemos a la palabra “predicamento” (y la palabra es un *predicamento*) y todas sus connotaciones, y hasta las más adventicias (*adventitious*). El espejo es aquí el *predicamento*: una situación necesaria o fatal, una casi naturaleza, de la cual podría definirse con toda neutralidad el predicado o la categoría, pero también el peligro amenazante de una situación tal, la maquinaria técnica, el artificio que la constituye: uno es presa de la trampa del espejo. Me gusta pronunciar aquí el vocablo “trampa”: fue, hace algunos años, un tema favorito de discusiones elípticas y divertidas entre Paul de Man y yo.

Fábula, pues: una alegoría que dice irónicamente la verdad de la alegoría que está presentando, y al hacerlo, decirlo a través de un juego de personas y de máscaras. Las cuatro primeras líneas: en la tercera persona del presente del indicativo (modo aparente del constativo, aunque es del “yo” que Austin nos dice que tiene en presente el privilegio del performativo, el que puede encontrarse aquí implícito). En estas cuatro líneas, las dos primeras son afirmativas, las otras dos interrogativas. Las líneas 5 y 6 podrían explicitar la intervención implícita de un “yo” en la medida en que dramatizan la escena al dirigirse al lector, por la desviación de un apóstrofe o parábasis. Paul de Man presta mucha atención a la parábasis principalmente tal como la evoca Schlegel en relación con la ironía. Lo hace aún en *Rhetoric of Temporality* (p. 222) y en otro lado. El “tu ya juzgas” es a la vez performativo y constativo, él también, y “nuestras dificultades”, son también las del autor y del “yo” implícito de un firmante, de la fábula que se presenta ella misma, o bien de la comunidad fábula-autor-lectores. Pues todos se complican con las mismas dificultades, todos las reflexionan y así todos pueden juzgar.

Pero quién es *ella*?. ¿Quien “rompió su espejo”? Quizás *Fábula*, la fábula en sí misma, que aquí es verdaderamente, el tema. Quizás la alegoría de la verdad, incluso la Verdad en sí misma, y es a menudo según la alegoría, una Mujer. Pero el femenino puede también refrenda la ironía del autor. Hablaría del autor, le diría o le mostraría a él mismo en su espejo. Se diría entonces de Ponge lo que Paul de Man, interrogándose sobre el “she” de uno de los poemas de Lucy Gray (*she sheemed a thing that could not feel*) dice de Wordsworth: “Wordsworth is one of the few poets who can write proleptically about their own death and speak, as it were, from beyond their own graves. The “she” in the poem is in fact large enough to encompass Wordsworth as well” (pag. 225).

A ella, en esta fábula, la llamaré Psyché. Ustedes saben que Psyché la amada de Cupido, desaparece cuando ve a Eros, al levantarse el sol. Ustedes conocen la fábula de Psyché de Rafael, se la encuentra en la Farnesina. Se dice también de Psyché que perdió a su marido al querer contemplarlo a pesar de que se le hubiera prohibido. Pero una psyché, homónima y no común, es también un espejo grande y doble instalado sobre un dispositivo giratorio. La mujer, digamos Psyché, su belleza o su verdad, puede reflejarse allí, admirarse, o adornarse de la cabeza a los pies. Psyché no es nombrada por Ponge que bien podría haber dedicado por ironía su fábula a La Fontaine, Ponge a menudo ha manifestado su admiración por quien supo ilustrar, la literatura francesa y la fábula de Psyché: “si prefiero a La Fontaine -su menor fábula- a Schopenhauer o Hegel, yo se bien porqué”. Es justamente en *Proèmes*.

Paul de Man nombra a Psyché, no al espejo, sino al personaje mítico. Y lo hace en un pasaje que nos importa mucho puesto que dice también la diferencia entre los dos “selves”, los dos yo-mismos, la imposibilidad de verse y de tocarse al mismo tiempo, la “parábasis permanente”, y la “alegoría de la ironía”: “...this successful combination of allegory and irony also determines the thematic substance of the novel as a whole (*La Cartuja de Parma*) the underlying *mythos* of the allegory, this novel tells the story of two lovers who like Eros and Psyché, are never allowed to come into full contact with each other. When they can touch, it has to be in a darkness imposed by a totally arbitrary and irrational decision, an act of the gods, the myth is that of the unovercomable distance which must always prevail between the selves, and it thematizes the ironic distance that Stendhal the writer always believed prevailed between his pseudonymous and nominal identities. As such, it reaffirms Schelegl's definition of irony as a “permanent parabasis” an singles out this novel as one of the few novel of novels, as the allegory of irony”. Estas son las últimas palabras de *The Rhetoric of Temporality. (Blindness and Insight* p. 228).

Así, al mismo tiempo, pero con un golpe doble, una fabulosa invención se hace invención de la verdad: de su verdad de fábula, de la fábula de la verdad: de la verdad de la verdad como *fábula*, y de lo que en ella hay de importante respecto al lenguaje, (*fari*, fábula). Es el duelo imposible de la verdad en y por la palabra. Pues ustedes lo han visto bien, el duelo no ha sido anunciado por la ruptura del espejo sino que consiste en el espejo; ocurre con la especularización, el espejo no adviene a él mismo más que por medio de la intercepción de la palabra. Es una invención y una intervención de la palabra, e incluso aquí de la palabra “palabra”. La palabra ella misma se refleja en la palabra “palabra” y en el nombre de nombre. El estaño que impide la transparencia y autoriza la invención del espejo, es una huella de lengua:

Por la palabra *por* comienza pues este texto
En el que la primera línea dice la verdad,
Pero este estaño bajo una y otra
¿Puede ser tolerado?
Par le mot *par* commence donc ce texte
Dont la première ligne dit la vérité,

Mais ce tain sous l'une et l'autre
Peut-il être toléré?"

Entre los dos "por", el estaño es "la palabra" que comparte, separa, una parte y otra de sí mismo, las dos apariciones de "por". Las opone, las pone en consideración o frente a frente, las liga indisolublemente pero las disocia también para siempre. Violencia insoportable, que la ley debería prohibir (¿este estaño puede ser tolerado debajo de las dos líneas o entre las líneas?), prohibir como una perversión de los usos, un desvío de la convención lingüística. Además se encuentra que esta perversión obedece a la ley del lenguaje, es completamente normal, ninguna gramática encuentra nada para objetar a esta retórica. Es necesario hacer un duelo, es lo que reconoce y ordena a la vez el *igitur* de esta fábula, el "pues" a la vez lógico, narrativo y ficticio de esta primera línea: "Por la palabra por comienza *pues* este texto...".

Este *igitur* habla para una psyché, a ella y frente a ella, con respecto a ella también, y psyché no sería más que el espéculo giratorio que viene a relacionar el mismo con el otro, esta relación del mismo con el otro podríamos decir jugando: no es más que una invención, un espejismo o un efecto de espejo admirable, su estatuto permanece como el de una invención, de una simple invención, sobreentiendan ustedes, técnica. La cuestión permanece: la psyché, ¿es una invención?

El análisis de esta fábula sería sin fin, lo abandono aquí. *Fábula* que dice la fábula no inventa sólo en la medida en que cuenta una historia que no tiene lugar, que no tiene lugar fuera de ella misma y que no es otra sino ella misma en su propia in(ter)vencción inaugural. Esta no es solamente una ficción poética cuya producción viene a hacerse firmar, certificar, conferir un estatuto de obra literaria a la vez por su autor y por el lector, por el otro que juzga ("querido lector tú ya juzgas...") pero que juzga a partir de su inscripción en el texto, lugar donde se refrenda y en principio asignado al destinatario. No tiene ese estatuto de invención más que en la medida que desde la doble posición del autor y del lector, del firmante y del refrendatario, propone también una máquina, un dispositivo técnico que debemos poder, en ciertas condiciones y dentro de ciertos límites, re-producir, repetir, reutilizar, transponer, comprometer en una tradición y un patrimonio público. Tiene pues el valor de un procedimiento, modelo o método, que provee reglas de exportación, de manipulación, de variación. Teniendo en cuenta otras variables lingüísticas, una invariante sintáctica puede, de modo recurrente, dar lugar a otros poemas del mismo tipo. Y esta factura *tipificada* que supone una primera instrumentalización de la lengua, es realmente una especie de *tekhné*. Entre el arte y las bellas-artes. Este híbrido de performativo y constativo que desde la primera línea (primer verso o first line) a la vez dice la verdad ("En el que la primera línea dice la verdad", según la descripción y el llamado de la segunda línea), una verdad que no es otra que la suya propia produciéndose, se trata de un acontecimiento singular pero también una máquina. Haciendo el mismo tiempo un llamado al fondo lingüístico preexistente (reglas sintácticas y -tesoro fabuloso de la lengua-, provee un dispositivo reglamentado regulado capaz de engendrar otros enunciados poéticos del mismo tipo, una especie de matriz de imprenta. Se puede decir también: "Con la palabra con se inaugura pues esta fábula", o bien, otras variantes reguladas, más o menos alejadas del modelo, y que no he tenido el tiempo de multiplicar aquí. Piensen también en los problemas de la citacionalidad a la vez inevitable e imposible de una invención auto-citacional, si por ejemplo digo, como ya lo he hecho: "Por la palabra por comienza pues este texto de Ponge intitolado *Fábula*, pues comienza así: Por la palabra por, etc...". Proceso sin comienzo ni fin que no hace sin embargo más que comenzar, pero sin poder hacerlo jamás puesto que su frase o su fase iniciadora es ya segunda, a la siguiente de una primera que ella describe antes incluso de que propiamente tenga lugar, en una especie de epígrafe tan imposible como necesario. Es necesario siempre volver a empezar para llegar a comenzar al fin, y reinventar la invención. Al borde del epígrafe, tratemos de comenzar.

Se había entendido que hablaríamos hoy del estatuto de la invención. Ustedes saben bien que había ahí un contrato que aparece trabajado por algún desequilibrio y que por eso mismo resulta algo provocativo. Es necesario hablar del estatuto de la invención pero es mejor inventar algo con respecto a eso. Sin embargo no estamos autorizados a inventar más que en los límites estatutarios asignados por el contrato y por el título (estatuto de la invención o invenciones del otro). Una invención que no se dejaría dictar, ordenar, programar por esas convenciones sería desplazada, fuera de puesto, fuera de propósito, impertinente, transgresiva. Y sin embargo, algunos se tentarían con cierta prisa afanosa, a replicar que justamente no habrá hoy invención más que a condición de esta desviación: incluso de esta inconveniencia, dicho de otro modo a condición que la invención transgreda, para ser inventiva, el estatuto y los programas que hubiésemos querido asignarle.

Ustedes sienten dudas, las cosas no son tan simples. Aunque sea poco lo que retengamos de la carga semántica de la palabra "invención", alguna indeterminación que le dejemos por el momento, tenemos al menos la impresión de que una invención no debería en tanto que tal y en su surgimiento inaugural, tener un estatuto.

En el momento en el cual hace irrupción, la invención instauradora debería desbordar, ignorar, transgredir, negar (o al menos la complicación suplementaria de negar) el estatuto que hubiésemos querido asignarle o reconocerle con anterioridad, incluso el espacio en el cual este estatuto, él mismo, toma su sentido y su legitimidad, es decir, todo el medio de *recepción* que por definición no debería nunca estar pronto para acoger una auténtica innovación. En esta hipótesis (que no es la mía por el momento) una teoría de la recepción debería aquí o bien encontrar su límite esencial o bien complicarse con una teoría de las desviaciones transgresivas sin saber muy bien si esa teoría sería todavía teoría y teoría de algo como la recepción. Quedémonos todavía un poco en esta hipótesis de buen sentido: una invención debería producir un dispositivo de desarreglo, abrir un lugar de perturbación o de turbulencia para todo estatuto que le fuera asignable en el momento en que sobreviene. ¿No es ella entonces espontáneamente desestabilizadora, incluso destructora?. La pregunta sería entonces la siguiente: cuáles pueden ser los efectos destructores de una invención?. O inversamente: ¿en qué, un movimiento de desconstrucción lejos de limitarse a las formas negativas o destrutturantes que se prestan a menudo con ingenuidad, puede ser inventivo en sí mismo o la señal de una inventividad en obra en un campo sociohistórico?. Y en fin, ¿cómo una desconstrucción del concepto mismo de invención a través de

toda la riqueza compleja y organizada de su red semántica, puede ella todavía inventar?, ¿Inventar más allá del concepto y del lenguaje mismo de la invención, de su retórica y de su axiomática?

Yo no trato de conformar la problemática de la invención a la desconstrucción. Mi pregunta está en otra parte: ¿Por qué la palabra “invención”, esta palabra clásica, gastada, cansada, conoce hoy una nueva vida, un nuevo modo, un nuevo modo de vida?. Un análisis estadístico de la *doxa* occidental, estoy seguro, lo haría aparecer: en el vocabulario, los “títulos” de libro, la retórica de la publicidad, de la crítica literaria, de la elocuencia política, e incluso en las consignas del arte, de la moral y de la religión. Vuelta extraña de un deseo de invención. “Es necesario inventar”: no tanto crear, imaginar, producir, instituir sino más bien inventar; y es en el intervalo entre estas dos significaciones (inventar/crear, inventar/producir, inventar/instituir, inventar/imaginar, etc.) que reside precisamente la singularidad de ese deseo de inventar. Inventar no es esto o aquello, tal *tekhné* o tal fábula, sino inventar el mundo, un mundo, no América, el Nuevo Mundo, sino un mundo nuevo, otro hábitat, otro hombre, otro deseo incluso, etc. Un análisis más fino debería mostrar por qué la palabra *invención* se impone más rápido y más frecuentemente que otras palabras vecinas (descubrir, crear, imaginar, producir, etc.). Y por qué este deseo de invención que va hasta el sueño de inventar un nuevo deseo, permanece contemporáneo ciertamente a una experiencia de fatiga, de agotamiento, de lo exhausto pero acompaña también un deseo de desconstrucción que va hasta a suspender la aparente contradicción que podría haber entre la desconstrucción y la invención.

La desconstrucción es inventiva o no es, no se contenta con procedimientos metódicos, se abre un camino, marcha y marca; su escritura no es solamente performativa, ella produce reglas -otras convenciones- para nuevas performatividades y no se instala nunca en la seguridad teórica de una oposición simple entre performativo y constativo. Su marcha compromete una afirmación, que se vincula al venir del acontecimiento, del advenimiento y de la invención. Pero no puede hacerlo sino desconstruyendo una estructura conceptual e institucional de la invención que había reconocido algo de la invención, de la fuerza de invención; como si fuese necesario, más allá de un cierto estatuto tradicional de la invención, reinventar el futuro porvenir.

3. Venir, Inventar, Encontrar, Encontrarse.

Extraña proposición. Acabamos de decir que toda invención tiende a desarreglar el estatuto y quisiéramos asignarle el momento en el cual ella tiene lugar. Decimos ahora que se trata para la desconstrucción, de acusar el estatuto tradicional de la invención misma. Qué hay que decir?.

¿Qué es una “invención”? ¿Qué hace?. Viene a *encontrar* por primera vez. Todo el equívoco se vuelca sobre la palabra “encontrar”. Encontrar es inventar cuando la experiencia de encontrar tiene lugar por primera vez. Evento sin precedente cuya novedad puede ser o bien de la cosa encontrada (inventada), (por ejemplo, un dispositivo técnico que no existía antes: la imprenta, una vacuna, una forma musical, una institución -buena o mala-, etc.); o bien el acto y no el objeto, el objeto de “encontrar” o de “descubrir” (por ejemplo un sentido ahora envejecido, la Invención de la Cruz⁶) o la Invención del Cuerpo de San Marcos del Tintoreto.) Pero en los dos casos, según los dos puntos de vista (objeto o acto), la invención no crea una existencia o un mundo como conjunto de los existentes. No tiene el sentido teológico de una creación de la existencia como tal *ex-nihilo*. Descubre por primera vez, revela lo que ya se encontraba allí, o produce lo que, en tanto que *tekhné*, no se encontraba ciertamente ahí y no es por lo tanto creada, en el sentido fuerte de la palabra, solamente agenciada a partir de una reserva de elementos existentes y disponibles, dentro de una configuración dada. Esta configuración, esta totalidad ordenada que hace posible una invención y su legitimación, plantea todos los problemas que ustedes saben y que se denominan totalidad cultural, *Weltanschauung*, época, episteme, paradigma, etc. Sea cual sea la importancia de estos problemas, y su dificultad, reclaman todos una elucidación de lo que inventar quiere decir o lo que implica. En todo caso la *Fábula* de Ponge no crea nada, en el sentido teológico del término (por lo menos en apariencia), no inventa más que recurriendo a un léxico y a reglas sintácticas, a un código en vigencia a convenciones a las cuales se somete de una cierta manera. Pero da lugar a un evento, cuenta una historia ficticia y produce una máquina introduciendo una desviación en el uso habitual del discurso, despistando en cierta medida el hábito de espera y recepción del cual tiene, sin embargo, necesidad; la fábula forma un comienzo y habla de este comienzo, y en este doble gesto indivisible, inaugura. Es ahí que residen esta singularidad y esta novedad sin las cuales no habría invención.

En todos los casos y a través de todos los desplazamientos semánticos de la palabra “invención”, esta permanece en *venir*, el evento de una novedad que debe sorprender puesto que en el momento en el que sobreviene, un estatuto no podía ser detenido para esperarla y reducirla al mismo.

Pero esta aparición de lo nuevo debe ser debido a una operación del sujeto humano. La invención vuelve siempre al hombre como sujeto⁷. He aquí una determinación de gran estabilidad, una casi-invariante semántica que deberemos tener en cuenta rigurosamente.

Cualquiera sea la historia o la polisemia del concepto de invención en tanto que se inscriba en la dependencia⁸ de la latinidad, incluso si no está en la propia lengua latina, nunca, me parece, se ha autorizado a hablar de invención sin implicar allí la iniciativa técnica de lo que se llama el hombre⁹. El hombre él mismo, y el mundo humano, se define por la actitud de inventar, en el doble sentido de la ficción narrativa o de la fábula historiante y de la innovación técnica o tec-

⁶ Por Helena, la madre del Emperador Constantino, en Jerusalem en el año 326.

⁷ Sujet, en francés, significa tanto “sujeto” como “tema”. (N. del T.)

⁸ Mouvance, en fr., significa “dependencia de un feudo”. (N. del T.)

⁹ Encontrar o inventar, encontrar e inventar. El hombre puede inventar encontrando, encontrando la invención, o bien inventar más allá de lo que él encuentra o que se encuentra ya allí. Dos ejemplos: “los sordos y los mudos encuentran la invención de hablarse con los dedos” (Bossuet). “Los hombres al encontrar el mundo tal como es, tuvieron la invención de convertirlo para sus usos” (Fenelon).

no-epistémica (incluso yo digo *tekhne* y *fábula*, digo aquí el lazo entre *historia* y *episteme*). Nunca se ha *autorizado* (de ahí el estatuto y la convención) a decir de Dios que inventa, incluso si su creación -se ha pensado- funda y garantiza la invención de los hombres; nunca se ha autorizado a decir del animal que inventa, incluso si su producción y su manipulación de instrumentos se parece, a veces se dice, a la invención de los hombres. Por el contrario los hombres pueden inventar dioses, animales, y sobre todo animales divinos.

Esta dimensión tecno-epistemo-antropocéntrica inscribe el valor de invención (entiéndase en su uso dominante y regulado por convenciones) en el conjunto de las estructuras que ligan, de una manera diferenciada, técnica y humanismo metafísico. Si es necesario hoy reinventar la invención, será a través de las preguntas y de las performances desconstruccionistas que nos llevan a este valor tradicional o dominante de la invención, que también nos lleva a su estatuto mismo y a su historia enigmática que liga, en un sistema de convenciones, una metafísica a la tecno-ciencia y al humanismo.

Alejémonos un poco de estas proposiciones generales, volvamos a la cuestión del estatuto. Si una invención parece sorprender o perturbar, las condiciones estatutarias, es muy necesario que ella implique o produzca otras condiciones estatutarias, no solamente para ser reconocida, identificada, legitimada, institucionalizada como tal (certificada, se podría decir) sino incluso para producirse, digamos para sobrevenir. Y ahí se sitúa el enorme debate que no es solamente el de los historiadores de las ciencias o de las ideas en general, alrededor de las condiciones de emergencia y de legitimación de las invenciones. ¿Cómo recortar y cómo nombrar estos conjuntos contextuales que vuelven posible y aceptable tal invención -desde el momento en que esta a su vez debe modificar la estructura de este contexto mismo?.

Ahí todavía debo contentarme con situar tantas discusiones que se han desarrollado en el curso de estos últimos decenios alrededor del “paradigma”, del “episteme” del “corte epistemológico” o de los “themata”. Por más inventiva que sea, y para serlo, la *Fábula* de Ponge, como toda fábula, requiere reglas lingüísticas, modos sociales de lectura y de recepción, un estado de las competencias, una configuración histórica del campo poético y de la tradición literaria, etc.

¿Qué es un estatuto?. Como “invención”, el vocablo “estatuto” y no es insignificante, se determina primeramente en el código latino del derecho y también de la retórica jurídico-política. Antes de pertenecer a este código designa la estancia o la estación de lo que, dirigiéndose de manera estable, (se) mantiene de pie, estabiliza o se estabiliza. En este sentido es esencialmente *institucional*. Define prescribiendo, determina según el concepto y la lengua lo que es establezable bajo forma institucional, en el interior de un sistema y de un orden que son los de una sociedad, de una cultura y de una ley humanas, incluso si esta humanidad se piensa a partir de otra cosa que ella misma, por ejemplo Dios. Un estatuto es siempre humano, siendo tal, no puede ser animal o teológico. Como la invención, lo decíamos hace un momento. Vemos pues afilarse la paradoja: toda invención debería burlarse del estatuto pero no hay invención sin estatuto. En todo caso ni la invención ni el estatuto pertenecen a la naturaleza, en el sentido corriente de este término, es decir en el sentido estatutariamente instituido por la tradición dominante de la metafísica.

¿Qué nos preguntamos cuando nos interrogamos sobre el estatuto de la invención?. Nos preguntamos desde el principio qué es una invención, y qué concepto conviene a su esencia. Más precisamente, nos interrogamos sobre la esencia que *otorgamos para reconocerla*, cuál es el concepto garantido, el concepto tenido por legítimo con respecto a ella. Este momento de reconocimiento es esencial para poder pasar de la esencia al estatuto. El estatuto, es la esencia considerada como estable, fijada y legitimada por un orden social o simbólico en un código, un discurso y un texto institucionalizables. El momento propio del estatuto es social y discursivo, supone que un grupo se entiende para decir, por un contrato al menos implícito: 1. la invención *en general* al ser esto o aquello, al reconocerse tales criterios y disponiendo de tal estatuto, muy bien, 2. este acontecimiento singular es exactamente una invención, tal individuo o tal grupo merece perfectamente el estatuto de inventor, habrá tenido una invención. Puede así tomar la forma de un premio Goncourt o de un premio Nobel.

4. Patentes¹⁰: la invención del título.

Estatuto se entiende pues a dos niveles, uno concierne a la invención en general, el otro, a tal invención determinada que recibe un estatuto o su premio por referencia al estatuto general. Siendo irreductible, la dimensión jurídico-política, el índice más útil aquí sería lo que quizás llamamos en francés el “brevet” de una invención, en inglés “patent”. Es primeramente un texto corto, un “breve”, acto escrito por el cual la autoridad real otorgaba un beneficio o un título, incluso un diploma (hoy incluso es significativo que se hable de “brevet” de ingeniero, o técnico para designar una competencia certificada), la patente, es pues, el acto por el cual las autoridades políticas confieren un título público, es decir un estatuto. La patente de invención crea un estatuto o un derecho de autor, un título -y es por eso que nuestra problemática debería pasar por una problemática muy compleja, la del derecho positivo de las obras, de sus orígenes y de su historia actual muy agitada por las perturbaciones de todo tipo, en particular las que vienen de las nuevas técnicas de reproducción o de la telecomunicación. La patente de inventor, *stricto sensu*, no sanciona más que invenciones técnicas dando lugar a instrumentos reproducibles pero se puede extenderlo a todo derecho de autor. El sentido de la expresión “estatuto de la invención” vine por supuesto de la idea de “patente” pero no se reduce a esa idea.

Por qué he insistido en esto último?. Quizás sea el mejor índice de nuestra situación actual. Si la palabra “invención” conoce una nueva vida, sobre fondo de agotamiento angustiado pero también a partir del deseo de reinventar la invención misma, y hasta su estatuto, es sin duda que en una escala sin medida común con la del pasado, lo que llamamos la “invención” a certificar se encuentre *programada*, es decir sometida a poderosos movimientos de prescripción y de anticipación autoritarios cuyos modos son múltiples. Y esto sucede también en los dominios del arte o de las bellas-artes así como en el dominio tecno-científico. Por todas partes el proyecto de saber y de investigación es en principio una programática de las invenciones. Podríamos evocar las políticas editoriales, los pedidos de los comerciantes

¹⁰ Traduce el fr. *brevets*. La traducción pierde la relación que Derrida establece entre este término y la cualidad de *breve*. (N. del T.)

de libros o de cuadros, los estudios de mercado, la política de la investigación y las “finalizaciones” como se dice ahora, que ella determina a través de las instituciones de investigación y de enseñanza, la política cultural, sea o no estatal; podríamos también evocar todas las instituciones, privadas o públicas, capitalistas o no, que se declaran ellas mismas como máquinas de producir y de orientar la invención. Pero a título de índice no consideremos más que la política de las patentes. Disponemos hoy de estadísticas comparativas con respecto a este tema de las patentes de invención depositadas todos los años por todos los países del mundo. La competencia que está en su pleno apogeo, por razones económico-políticas evidentes, determina decisiones a nivel gubernamental. En el momento cuando Francia, por ejemplo, consideraba que debe avanzar en esta carrera de las patentes de invención, el gobierno decide acrecentar tal puesto presupuestal e inyectar fondos públicos, vía tal ministerio, para ordenar, inducir, o suscitar las invenciones certificadas. Según trayectos más inaparentes o más sobredeterminados todavía sabemos que tales programaciones pueden investir la dinámica de la invención diciéndose más “libre”, la más salvajemente “poética” e inaugural. Esta programación, cuya lógica general, si hubiese una, no sería necesariamente la de representaciones conscientes, pretende, y allí logra llegar a veces hasta cierto punto, asignar hasta el margen aleatorio con el cual le es necesario contar y que ella integra en sus cálculos de probabilidades. Hace algunos siglos se representaba la invención como un acontecimiento errático, el efecto de un golpe de genio individual, de un azar imprevisible. Eso a menudo por una falta de conocimiento, desigualmente extendido, de las obligaciones efectivas de la invención. Hoy, es quizás debido a que conocemos demasiado la existencia, al menos, sin contar el funcionamiento de las máquinas de programar la invención, que soñamos con volver a inventar la invención más allá de las matrices del programa. Pues una invención programada, ¿es todavía una invención?. ¿Es un acontecimiento donde el porvenir viene a nosotros?.

Volvamos modestamente sobre lo andado. El estatuto de la invención en general, como de una invención particular, supone el reconocimiento público de un origen, más precisamente de una originalidad. Este debe ser asignable y volver a un *sujeto humano* individual o colectivo, responsable del *descubrimiento* o de la *producción* de una novedad a partir de entonces *disponible* para todos. Descubrimiento o producción?. Primer equívoco, si al menos no se reduce el *producir* en el sentido de puesta al día por el gesto de conducir o de adelantar, lo que volvería a develar o descubrir. En todo caso, descubrimiento o producción, pero no creación. Inventar, es venir a encontrar allí, descubrir, develar, producir *por primera vez* una cosa, que puede ser un artefacto, pero que en todo caso podía encontrarse allí de manera todavía virtual o disimulada. La primera vez de la invención no crea jamás una existencia y es sin duda por cierta reserva con respecto a una teología creacionista que se quiere hoy volver a reinventar la invención. Esta reserva no es necesariamente atea, puede al contrario, querer reservar justamente la creación a Dios y la invención al hombre. Ya no se dirá que Dios ha inventado al mundo, como una totalidad de las existencias. Podemos decir que Dios ha inventado las leyes, los procedimientos o los modos de cálculo para la creación (“*dum calculat fit mundus*”) pero no que ha inventado el mundo.

De la misma forma ya no se dirá que Cristóbal Colón ha inventado América, salvo en el sentido vuelto arcaico según el cual, como en la invención de la Cruz, esta vuelve solamente a descubrir una existencia que ya se encontraba ahí. Pero el uso o el sistema de convenciones modernas, relativamente modernas, nos prohibiría hablar de la invención cuyo objeto sería una existencia como tal. Si se hablara hoy de la invención de América o del Nuevo Mundo, se designaría más bien el descubrimiento o la producción de nuevos modos de existencia, de nuevas formas de aprehender, de proyectar o de habitar el mundo pero no la creación o el descubrimiento de la existencia misma del territorio llamado América.

Ustedes ven pues dibujarse una línea de división o de mutación en el porvenir semántico o en el uso reglamentado de la palabra “invención”. La describiré sin endurecer la distinción y manteniéndola en el interior de esta gran y fundamental referencia a la *tekhné* humana, a ese poder mitopoético que asocia la fábula, la narración histórica o epistémica. ¿Cuál es esta línea de división?. Inventar ha significado siempre “volver a encontrar por primera vez” pero hasta el alba de lo que podríamos llamar la “modernidad” tecno-científica y filosófica (a título de indicación empírica muy vulgar e insuficiente, digamos S. XVII), podríamos todavía hablar de invención con respecto a existencias o verdades que, sin ser, naturalmente, creadas por la invención, son descubiertas por ellas o develadas por primera vez; encontradas ahí. Ejemplos: Invención del cuerpo de San Marcos, todavía, pero también invención de verdades, de cosas verdaderas. Es así como la define Cicerón en el *De Inventione* (I-III). Primera parte del arte de oratoria, la invención es “*excogitatio rerum verarum, aut verisimilum, quae causam probabilem reddan*”¹¹ La “causa” en cuestión es la causa jurídica, el debate o la controversia entre las “personas determinadas”. Pertenece al estatuto de la invención que ella concierna también siempre a las cuestiones jurídicas de estatutos.

Luego, según un desplazamiento ya iniciado pero que me parece se estabiliza en el S. XVII, puede ser entre Descartes y Leibniz, casi ya no hablaremos más de la invención como descubrimiento develador de lo que se encontraba ya ahí (existencia o verdad) sino cada vez más, incluso únicamente, como descubrimiento productivo de un dispositivo que podemos llamar técnico en el sentido amplio, técnico-científico o técnico-poético. No se trata solamente de una tecnologización de la invención. Esta siempre estuvo ligada a la intervención de una *tekhné*, pero es a partir de esta *tekhné* que la producción -y no solamente el develamiento- de un dispositivo maquinal relativamente independiente; él mismo capaz de una cierta recurrencia autorreproductiva y también de una cierta simulación reiterante, va a dominar el uso de la palabra “invención”.

5. La invención de la verdad

A partir de entonces una desconstrucción de estas reglas de uso y por lo tanto de este concepto de invención, si quiere ser también una re-invención de la invención, supone el análisis prudente de la doble determinación de la cual

¹¹ Ver nota 15

aquí formulo la hipótesis. Doble determinación, doble inscripción, amplia y estrecha, que forma también una especie de escansión que titubeo en llamar “histórica” y sobre todo a fechar por razones evidentes. Lo que adelanto aquí no puede no tener efecto en el concepto y la práctica de la historia misma.

La “primera” línea de la división atravesaría la *verdad*: La relación con la verdad y el uso de la palabra “verdad”. La decisión radicaría ahí, así como toda la gravedad del equívoco. Una cierta polisemia de la palabra “invención” puede, gracias a ciertas obligaciones contextuales, dejarse dominar fácilmente. Por ejemplo, en francés, esta palabra designa al menos tres cosas, según los contextos y la sintaxis de la proposición. Pero cada una de estas tres cosas se deja a su vez golpear, incluso dividir por un equívoco más difícil de reducir, pues es esencial.

¿Cuáles son en principio estas tres primeras significaciones que se desplazan sin gran riesgo de un lugar a otro?. Podemos en primer lugar llamar invención a la capacidad de inventar, la aptitud supuesta natural y genial de inventar, la inventiva. Se dirá de un sabio o de un novelista que tiene invención. Podemos en seguida llamar invención al momento, al acto o a la experiencia, esta primera vez del acontecimiento nuevo, la novedad de esto nuevo (que no es forzosamente el otro, lo sugiero al pasar). Y luego, en tercer lugar, se llamará invención al contenido de esta novedad, la cosa inventada. Recapitulo en un ejemplo estos tres valores referenciales: 1. Leibniz tiene invención 2. su invención de la característica universal tuvo lugar en tal fecha y tuvo tales efectos, etc. 3. la característica universal fue su invención, el contenido y no solamente el acto de esta invención.

Si estos tres valores se dejan cómodamente discernir entre un contexto y otro, la estructura semántica general de la “invención”, anterior incluso a esta triplicidad, permanece más difícil de dilucidar. Antes de la división a la cual yo hacía alusión hace un momento, parecerían coexistir dos significaciones concurrentes 1) “Primera vez”, acontecimiento de un *descubrimiento*, invención de lo que ya se encontraba ahí y se devela como existencia y como sentido y verdad. 2. Invención productiva de un dispositivo técnico que no se encontraba ahí como tal. Entonces se le da *lugar encontrándolo* mientras que en el primer caso se encontraba en su lugar, allí donde ya se *encontraba*. Y la relación de la invención a la cuestión de lugar -en todos los sentidos de esta palabra- es evidentemente esencial. O bien, como ya he formulado esa hipótesis, el primer sentido de la invención, el que podríamos llamar “veritativo”, tiende a desaparecer a partir del S. XVII en provecho del segundo, nos sería necesario todavía encontrar el lugar donde esta división comienza a operarse, un lugar que no fuera empírico o histórico-cronológico. ¿De dónde viene que no se hable más de la invención de la Cruz o de la invención de la verdad (en cierto sentido de la verdad) para hablar cada vez más, incluso solamente, de la imprenta, de la navegación a vapor o de un dispositivo lógico-matemático, es decir de otra forma de relación a la verdad?. Como ustedes ven, a pesar de esta transformación tendencial, en los dos casos se trata de la verdad. Un pliegue o una coyuntura separan, a la vez que juntan, estos dos sentidos del sentido. Son también dos fuerzas o dos tendencias que se relacionan así, una con otra, una sobre otra, en su diferencia misma. Tenemos quizás una instantánea furtiva, y temblorosa en estos textos donde “invención” significa todavía invención de la verdad en el sentido del descubrimiento que devela lo que se encuentra ya ahí pero que, también, ya, es invención de otro tipo de verdad y de otro sentido de la palabra “verdad”: el de una proposición judicativa, por lo tanto de un dispositivo lógico-lingüístico. Se trata entonces de una producción, de la *tekhné*, la más apropiada, la construcción de una maquinaria que no estaba ahí, incluso si este nuevo dispositivo de la verdad debe darse todavía con el del primero tipo. Los dos sentidos permanecen muy cercanos, hasta parecer confundidos, en la expresión bastante frecuente de “invención de la verdad”. Los creo sin embargo heterogéneos. Y me parece también que ellos no han cesado nunca de acentuar lo que los separa, el segundo tendería desde entonces a una hegemonía sin divisiones. Es verdad que siempre ha animado y por lo tanto imantado el primero, toda la cuestión de la diferencia entre la *tekhné* pre-modernista y la *tekhné* moderna residen en el centro de lo que acabo de nombrar rápidamente como esa animación o imantación. No tengo tiempo de desarrollar aquí esta inmensa pregunta.

En los ejemplos que voy a recordar, podemos tener la impresión de que solo el primer sentido (descubrimiento develante y no descubrimiento productivo) es todavía determinante. Pero nunca es tan simple. Primero me limito a tal pasaje de la *Lógica o el arte de pensar* de Port Royal. Este texto fue escrito en francés y ustedes saben qué rol ha representado en la difusión del pensamiento cartesiano. Lo he elegido porque multiplica las referencias a toda una tradición que nos importa aquí, principalmente la de la *De Inventione* de Cicerón. En el capítulo que trata “*De los lugares o del método de encontrar argumentos*” (111, XVII), recordemos que “Lo que los Retóricos y los Lógicos llaman Lugares, *loci argumentorum*, son ciertas bases principales, que podemos relacionar con todas las pruebas de las que nos servimos en las diversas materias tratadas: y la parte de la lógica que ellos llaman *invención* es solo lo que muestran de estos Lugares.

Sobre este tema Ramus está en desacuerdo con Aristóteles y con los filósofos de la escuela, porque tratan los Lugares después de haber dado las reglas de los argumentos, y él pretende contra ellos, que es necesario explicar los Lugares y lo que concierne a la invención antes de tratar estas reglas. La razón de Ramus es que deberíamos haber encontrado la materia antes de pensar en disponer de ella. Ahora bien, la explicación de los Lugares enseña a encontrar esta materia, en vez de que las reglas de los argumentos no puedan enseñar sino la disposición. Pero esta razón es muy débil, porque todavía aunque sea necesario que la materia sea encontrada para disponer de ella, no es necesario sin embargo, aprender a encontrar la materia antes de haber aprendido a disponerla. Si tuviéramos tiempo para detenernos allí, veríamos mejor cómo este tema de la disposición o de la *collocatio* de la cual se debate para saber si debe o no proceder al momento en que *se encuentra la materia*, (también la verdad de la cosa, la idea, el contenido, etc.), no es otro que el de las dos verdades a inventar: verdad de develamiento, verdad como dispositivo proposicional.

Pero se trata siempre de encontrar, palabra de una enigmática y potente oscuridad, principalmente en la irradiación de sus relaciones con los lugares, con el lugar en el cual uno se encuentra, el lugar que se encuentra, o en el cual eso se encuentra. Qué quiere decir encontrar?. Por más interesante que sea la etimología de la palabra, la respuesta no se encuentra ahí.

Dejemos por un momento dormir esta cuestión que es también cuestión de lengua¹².

El *ars inveniendi* o el *ordo inveniendi* concierne tanto el *buscar* como el *encontrar* en el descubrimiento analítico de una verdad que ya se encuentra ahí. Para no encontrar al azar de un encuentro o de un “hallazgo” de una verdad que se encuentra ya ahí, es necesario un programa de búsqueda, un método y un método analítico, que se denomina método de invención. Sigue el *ordo inveniendi* (distinto del *ordo exponandi*), es decir, el orden analítico. “Hay dos clases de métodos: uno para descubrir la verdad, que llamamos análisis o *método de resolución*, y que podemos llamar también *método de invención*; el otro para hacerlo entender a los otros cuando se lo ha encontrado, que llamamos *síntesis*, o *método de composición*, y que también podemos llamar *método de doctrina*”. (*Lógica de Port Royal*, 1v, 11). Transpongamos: qué se dirá, a partir de este discurso de la invención, de una Fábula como la de Francis Ponge?. ¿Su primera línea descubre, inventa algo?. ¿O bien expone, enseña lo que acaba de inventar en ese instante?. ¿Resolución o composición?. ¿Invención o doctrina?. (continuará).

Se puede constatar en *La lógica de Port Royal* lo que podemos también verificar en Descartes o en Leibniz: incluso si debe regularse en una verdad “que debe encontrarse en la cosa misma independientemente de nuestros deseos” (111, XX, a 1-2), la verdad que nosotros debemos *encontrar* ahí donde se encuentre, la verdad a inventar, es ante todo el carácter de nuestra relación a la cosa misma y no el carácter de la cosa misma. Y esta relación debe estabilizarse en una proposición. La nombraremos a menudo “verdad”, sobre todo cuando pongamos esta palabra en plural. Las verdades son proposiciones verdaderas (11, 1X; 111, X, 111, xx, b, 1; IV, IX; V, XIII), dispositivos de predicación. Cuando Leibniz habla de “los inventores de la verdad”, es necesario recordarlo, como lo hace Heidegger en *Der Satz von Grund*, se trata de productores de proposiciones y no solamente reveladores. La verdad califica la conexión del sujeto y del predicado. Nunca se ha inventado algo, es decir una cosa. En suma jamás se ha inventado nada. Tampoco se ha inventado una esencia de las cosas, en este nuevo universo del discurso, solamente la verdad como proposición. Y este dispositivo lógico-discursivo puede ser llamado *tekhne* en el sentido amplio de la palabra. Por qué?. No hay invención sino a condición de una cierta generalidad, y si la producción de una cierta idealidad objetiva (u objetividad ideal) da lugar a operaciones recurrentes, por lo tanto a un dispositivo utilizable. Si el *acto* de invención no puede tener lugar más que una sola vez, el artefacto inventado, ese artefacto debe ser esencialmente repetible, transmisible y trasponible. Los dos tipos extremos de las cosas inventadas, el dispositivo maquinal por una parte, la narración ficticia o poética, por otra parte, implican a la vez la primera vez y todas las veces, el acontecimiento inaugural y la iterabilidad. Una vez inventada, si se puede decir, la invención no es inventada si en la estructura de la primera vez no se anuncia o se promete la repetición, la generalidad, la disponibilidad común y por lo tanto la publicidad. De ahí el problema del estatuto institucional. Si primero pudiéramos pensar que la invención cuestionara todo estatuto, veríamos también que no podría existir la invención sin estatuto. Inventar es producir la iterabilidad y la máquina de reproducir. En un número indefinido de ejemplares, utilizables fuera del lugar de invención, a disposición de sujetos múltiples en contextos variados. Estos dispositivos pueden ser instrumentos simples o complejos, así como también procedimientos discursivos, métodos, formas retóricas, géneros poéticos, estilos artísticos, etc. Y por eso, son todos los casos, “historias”: una cierta secuencialidad debe poder tomar una forma narrativa; al repetir, recitar, re-citar. Debemos poder contarla y rendir cuenta según el principio de razón. Esta iterabilidad se marca, y por lo tanto se observa, al origen de la instauración inventiva, la constituye, forma allí un recipiente desde el primer instante, una especie de anticipación retrovertida: “por la palabra por”....

A todo esto la estructura de la lengua -prefiero decir aquí, por razones esenciales, la estructura de la marca o de la huella- no es de ninguna manera extraña o inesencial. La articulación que junta los dos sentidos de la palabra “invención” en la expresión “invención de la verdad”, no es fortuito que la percibamos mejor que en otra parte, en Descartes o en Leibniz, cuando ambos hablan de la invención de una lengua¹³ o de una característica universal (sistema de

¹² No solamente es difícil traducir toda la configuración que se junta alrededor de la palabra “encontrar”. Es casi imposible reconstruir en dos palabras los usos del “encontrarse” francés en una lengua no latina (“il se trouve que... ; Je me trouve bien ici...” “La lettre se trouve entre les jambes de la cheminée...” etc. Ningún hallazgo de traducción se adecuará perfectamente. La traducción, ¿es invención?. Y la carta robada, donde se encuentre, y si se la encuentra ahí donde se encuentra, ¿la habremos descubierto develado o inventado?. ¿Inventando como el cuerpo de Cristo, ahí donde *se encontraba* ya, o como una fábula?. ¿como un sentido o como una existencia?. Como una verdad o como un simulacro?, ¿en su lugar o como un lugar?. Desde su *incipit*, *El cartero de la verdad* (en *La carta postal*) se liga de manera irreductible, por lo tanto intraducible, al francés del “encontrarse” y del “si eso se encuentra” en todos los estados de su sintaxis (p. 441 a 448). La cuestión de saber si la carta robada es una invención (¿y entonces en qué sentido?) no recubre exactamente, al menos no agota, el saber si la *carta robada* es una invención.

¹³ La invención del lenguaje y de la escritura -de la marca- es siempre, por razones esenciales, el paradigma mismo de la invención, como si se asistiera ahí a la invención de la invención. Se encontraría miles de ejemplos. Pero puesto que nosotros estamos en Port Royal: “La gramática es el arte de hablar. Hablar es explicar sus pensamientos por signos que los hombres han inventado con este propósito. Se ha encontrado que los más cómodos de estos signos eran los sonidos y las voces. Pero puesto que estos sonidos pasan, se han invertido otros signos para volverlos durables y visibles que son los caracteres de la escritura que los griegos llaman $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta$ de donde vino la palabra Gramática”. Arnauld y Lancelot, *Grammaire Générale et raisonnée*, 1660. Como siempre: la invención está en la unión de la naturaleza y de la Institución: “Los diversos sonidos de los cuales nos servimos para hablar y que llamamos *letras*, han sido encontrados de manera muy natural, y que es útil observar.”

Si prefiero decir “invención de la marca o de la huella” más que del lenguaje o de la escritura, para designar el paradigma de toda invención, es a la vez para situarla en la coyuntura de la naturaleza y de la cultura, como lo quiere toda originalidad supuesta, y también para no acreditar más a priori la oposición del animal y del hombre sobre el cual está constituido el valor corriente de invención. Si toda invención, como invención de huella se vuelve entonces movimiento de diferencia y de envío, como yo he intentado demostrar en otra parte, el dispositivo postal recibe así un privilegio que me contentaré con subrayar aquí, una vez más, e ilustrar según Montaigne, del cual citaré acá, suplemento destacado de *La tarjeta postal*, este fragmento (11.XXIII) que nombra la “invención” y la sitúa entre el socius animal y el socius humano: “En la guerra de los Romanos contra el Rey Antiochus, T. Sempronius Gracchus, dicta Tito Livio, “per dispositos equos prope incredibili celeritate ab Amphissa tertio dio Pellam pervenit”; “La invención de Cecinna

marcas independiente de toda lengua natural). Ambos justifican esta invención fundando el aspecto tecnológico o tecno-semiótico sobre el aspecto “veritativo”, sobre verdades que son verdades descubiertas y conexiones predicativas en proposiciones verdaderas. Pero este recurso común a la verdad filosófica de la invención técnica no opera en uno y en otro de la misma manera. Esta diferencia debería importarnos aquí. Ambos hablan de la invención de una lengua o de una característica universal. Ambos piensan en una nueva maquinaria que debería forjarse incluso si la lógica de este artefacto debe fundarse y en verdad *encontrarse* en la de una invención analítica. Descartes se sirve en dos oportunidades de la palabra “invención” en la célebre carta a Mersenne (20 de noviembre de 1629) con respecto a un proyecto de lengua y de escritura universal:

“...*la invención* de esta lengua depende de la verdadera filosofía; pues es imposible de otra manera enumerar todos los pensamientos de los hombres, y ponerlos en orden, ni siquiera distinguirlos de manera que sean claros y simples, que es a mi entender el mayor *secreto* que podemos tener *para adquirir la buena ciencia*... Ahora bien afirmo que esta lengua es posible y que podemos encontrar la ciencia de la que depende, por medio de la cual los campesinos podrían juzgar *la verdad de las cosas* mejor de lo que lo hacen ahora los filósofos...” (subrayo).

La invención de la lengua depende de la ciencia de las verdades, pero esta ciencia debe ella misma ser encontrada por aquella y gracias a la, invención de la lengua que esa ciencia habrá permitido, todo el mundo, incluidos los campesinos, podrá juzgar mejor la verdad de las cosas. La invención de la lengua supone y produce la ciencia, interviene entre dos saberes como un procedimiento metódico o tecno-científico.

Sobre este punto, Leibniz sigue a Descartes, pero si reconoce que la invención de esta lengua depende de la “verdadera filosofía”, no depende -agrega él- de su perfección. Esta lengua puede ser “establecida aunque la filosofía no sea perfecta: y a medida que la ciencia de los hombres se acrecienta esta lengua se acrecentará también. Mientras esperamos, será un auxilio maravilloso y para servirse de lo que sabemos, y para saber lo que nos falta y para inventarlos medios de llegar allí, pero sobre todo para exterminar las controversias en las materias que dependen del razonamiento. Entonces razonar y calcular será la misma cosa. (*Opúsculos y fragmentos inéditos*. ed. Couturat págs. 27 y 28).

La lengua artificial no se sitúa solamente en la llegada de una invención de la cual procedería, procede también de la invención, su invención sirve para inventar. La nueva lengua es ella misma un *ars inveniendi* o el código idiomático de este arte, su espacio de firma. Tal una inteligencia artificial, gracias a la independencia de cierto automatismo, preverá el desarrollo y precederá a la culminación del saber filosófico. La invención sobreviene y previene, excede el saber, al menos en su estado actual, en su estatuto presente. Esta diferencia de ritmo confiere al tiempo de la invención la virtud de una apertura productora, incluso si la aventura inaugural debe ser vigilada en última instancia teleológica, por un analitismo fundamental.

6. La firma, el arte de inventar, el arte de enviar.

Los inventores, dice Leibniz, “procesan la verdad”, inventan el camino, el método, la técnica, el dispositivo proposicional, dicho de otro modo, instalan e instituyen.

Son los hombres del estatuto tanto como los del camino cuando este se vuelve método. Y eso no sucede nunca sin posibilidad de aplicación reiterada, por lo tanto sin una cierta generalidad. En este sentido el inventor inventa siempre una verdad general, es decir, la conexión de un sujeto a un predicado.

En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Teófilo insiste “...si un inventor no encuentra más que una verdad particular, no es inventor más que a medias. Si Pitágoras solo hubiera observado que el triángulo, cuyos lados son 3, 4, 5, presenta la propiedad de que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los lados (es decir que $9 + 16$ da 25) ¿habría sido el inventor de esta gran verdad, que comprende a todos los triángulos y que ha pasado como una máxima a todos los géometras?.” (IV, VIII).

La universalidad, es también la objetividad ideal, por lo tanto la recurrencia ilimitada. Esta recurrencia establecida en la ocurrencia única de la invención es lo que confunde, en cierta medida, la firma de los inventores. El nombre de un individuo o de una singularidad empírica no puede estar allí asociada más que de manera inesencial, extrínseca, accidental. Se debería decir aleatoria, incluso. De ahí el enorme problema del derecho de propiedad de las invenciones a partir del momento en que, de hecho, muy recientemente, ha comenzado a inscribirse, bajo su firma legislativa, en la historia de Occidente, por lo tanto, del mundo. Celebramos también un centenario. Es en 1883 que ha sido firmada la primera gran convención internacional, la convención de París legislando sobre los derechos de propiedad industrial. No ha sido contrafirmada hasta 1964 por la Unión Soviética y está en plena evolución desde la segunda guerra mundial. Su complejidad, el retorcimiento de su casuística tanto como de sus presuposiciones filosóficas, lo hacen un objeto sospechoso apasionante. Desgraciadamente es imposible aquí intentar un análisis minucioso de estos dispositivos jurídicos que, son también, invenciones, convenciones inauguradas por actos performativos. En cuanto al punto en que estamos, retendré sobre todo dos distinciones esenciales que pertenecen a la axiomática de esta legislación; distinción entre el derecho de autor y el certificado, distinción entre la idea científica, el descubrimiento teórico de una verdad y la idea de su explotación industrial. Es solamente en el caso de una explotación de tipo industrial que podemos pretender tal certificado. Y eso supone que la invención literaria o artística cuando un origen o un autor le son asignables, no dan lugar a la explotación industrial; supone también que se debe poder discernir el descubrimiento teórico de los dispositivos técnico-industriales que puedan continuarlos. Estas distinciones no son solamente difíciles de poner en obra de donde proviene una

de volver a enviar novedades o noticias a los de su casa se hacía con más rapidez. Llevó, con él mismo, golondrinas y las soltaba hacia sus nidos cuando quería enviar sus noticias y las teñía con marcas de color destinadas a significar lo que había concertado con los suyos. En el teatro, en Roma, los jefes de familia tenían palomas en sus pechos a las que ataban cartas cuando querían enviar algo a su gente, en las casas; y estaban amaestradas para traer las respuestas”.

casuística muy refinada; se autorizan “filosofemas” en general, poco criticados; pero sobre todo, pertenecen a una nueva interpretación de la técnica como técnica industrial. Y es este nuevo régimen de la invención, el que abre la modernidad tecno-científica o tecno-industrial, y del cual tratamos aquí de observar su advenimiento, leyendo a Descartes o a Leibniz.

Firma aleatoria, decía yo hace un momento. Esta palabra no se encontraba ahí por azar. Toda la política moderna de la invención tiende a integrar lo aleatorio a sus cálculos programáticos. Tanto como política de la invención científica que como política de la cultura. Se trata, por otra parte, de soldar las dos, una a otra, y asociarlas las dos a una política industrial de los “certificados”,; lo que a la vez les permitiría apoyar la economía (“salir de la crisis por la cultura” o por la industria cultural) y dejarse mantener por ella. A pesar de la apariencia no contraviene el proyecto leibniziano: se entiende tener en cuenta lo aleatorio, dominándolo e integrándolo como un margen calculable. Concediendo que el azar puede, por azar, servir a la invención de una idea general, Leibniz no reconoce allí la mejor vía:

Es verdad que a menudo un ejemplo, entrevisto por azar, sirve **de ocasión** a un hombre **ingenioso** (subrayo) esta palabra con el límite de la genialidad natural y de la astucia técnica) para darse cuenta de **buscar** la verdad general, pero más que nada es el trabajo **de encontrar**; aparte que esta vía de invención no es la mejor ni la más empleada por aquellos que proceden por método y por orden, y no se sirven de ella más que en las **ocasiones** donde mejores métodos resultan limitados. Es así que algunos han creído que Arquímedes encontró la cuadratura de la parábola pesando un trozo de madera tallado parabólicamente y que esta experiencia particular le ha hecho encontrar la verdad general; pero los que conocen la penetración de este gran hombre ven bien que el no tenía necesidad de una **tal ayuda**. Aun cuando esta vía empírica de las verdades particulares hubiese sido la **ocasión** de todos los descubrimientos, ella no habría sido suficiente para darlos (...) Por otra parte confieso que hay a menudo diferencia entre el método del cual nos servimos para enseñar las ciencias y aquel que las ha hecho **encontrar** (. . .) A veces (. . .) **el azar ha dado ocasión** a invenciones. Si hubiésemos observado estas ocasiones y si hubiéramos conservado esa memoria en la posteridad (lo que habría sido muy útil), este detalle habría sido una parte muy considerable de la **historia de las artes** pero no hubiera sido adecuado para hacer de eso **los sistemas**. Algunas veces también los inventores han procedido razonablemente a la verdad, pero a través de grandes circuitos”.¹⁴

(Dicho sea entre paréntesis, si un expediente destructivo fuera la consecuencia de esta lógica, si lo que ella inventa fuera del orden de las “verdades generales” y del sistema de la ciencia, se debería aplicarle este sistema de distinciones, principalmente entre el azar y el método, el método de la invención y el de la exposición pedagógica. Pero es justamente esta lógica de la invención la que nos conduce a cuestiones destructivas. En esta medida incluso las cuestiones y la invención destructivas no se someten más a esta lógica o a su axiomática. “Por la palabra por” enseña, describe y performa a la vez.

Continuemos acompañando el pensamiento de Leibniz. Si el azar, la suerte o la ocasión no tienen relación esencial con el sistema de la invención sino solamente con su historia en tanto “historia del arte”, la suerte induce a la invención sólo en la medida en que allí la necesidad se revela, allí se encuentra. El papel del inventor (ingenuo o genial), es precisamente, tener esta suerte. Y para ello, no ha de caer por azar en la verdad, sino de alguna forma, conocer la suerte, saber tener la suerte, reconocer la suerte de la suerte, anticiparla, descifrarla, asirla, inscribirla en el cuadro de lo necesario y hacer así obra con un lance de dados. A la vez mantiene y anula un azar como tal, transfigurando hasta el estatuto de la suerte.

He aquí lo que intentan todas las políticas de la ciencia y de la cultura modernas cuando se esfuerzan -y cómo podrían hacer de otra cosa-, en programar la invención. El margen aleatorio que quieren integrar permanece homogéneo al cálculo, al orden de lo calculable, precede de una cuantificación probabilística y radica, se podría decir, en el mismo orden y en el orden de lo mismo. No hay sorpresa absoluta. Es lo que llamaré la invención del mismo. Es toda la invención, o casi. No lo opondré a la invención del otro (por otra parte no le opondré nada), pues la oposición, dialéctica o no, pertenece todavía a este régimen del mismo. La invención del otro no se opone a la invención del mismo, su diferencia indica otra sobrevenida, esta otra invención, con la que soñamos, esa del completamente otro, la que deja venir una alteridad todavía inanticipable y por la cual ningún horizonte de espera parece todavía pronto, dispuesto, disponible.

Sin embargo, es necesario prepararse para tal cosa, pues para dejar venir al que es completamente otro, la pasividad, una cierta especie de pasividad resignada por la cual todo vuelve a lo mismo, no es admisible. Dejar venir al otro, no es la inercia pronta a cualquier cosa. Sin duda la venida del otro, si debe permanecer incalculable y de cierta forma aleatoria (nos encontramos con el otro en el encuentro), se sustrae a toda programación. Pero esta aleatoria del otro debe ser heterogénea a lo aleatorio integrable en un cálculo, como a esta forma de indecible con la cual se miden las teorías de los sistemas formales. Más allá de todo estatuto posible, esta invención del completamente otro, la llamo aún invención porque nos preparamos para ello, hacemos ese paso destinado a dejar venir, **invenir** al otro. La invención del otro,

¹⁴ Ibid IV, VIII (subrayo) Es necesario citar la continuación para situar lo que podría ser una teoría leibniziana del aforismo. Ciertamente, pero también de la enseñanza y de un género que podríamos llamar memorias autobiográficas del inventor; el taller, la fábrica, la génesis o la historia de la invención. “Yo creo que en los encuentros de importancia los autores habrían sido útiles al público si ellos hubiesen querido marcar sinceramente las huellas de sus **ensayos**; pero sí el **sistema de la ciencia debiese ser fabricado** sobre este punto, sería como si en una casa terminada se quisiese guardar todo el aparato del cual el arquitecto ha tenido necesidad para construirla. **Los buenos métodos de enseñar** son tales que la ciencia habría podido ser encontrada ciertamente por su camino; entonces si no son empíricas, es decir, si las verdades son enseñadas por medio de razones o por pruebas sacadas de las ideas, será siempre por axiomas, teoremas, cánones y otras proposiciones generales. Otra cosa es cuando las verdades son **aforismos** como los de Hipócrates, es decir, verdades de hecho o generales o, al menos, verdades, lo más a menudo, aprendidas por la observación o fundadas en experiencias, y de las cuales no se tienen razones completamente convincentes. Pero no es de lo que se trata aquí, pues estas verdades no son conocidas por la relación de las ideas”.

(Leibniz no subraya más que la palabra **aforismo**, “Verdades de hechos o generales”, en este contexto. Se opone evidentemente a “verdades necesarias” o universales y conocidas **a priori**).

venida del otro, no se constituye ciertamente como un genitivo subjetivo, pero tampoco como un genitivo objetivo, incluso si la invención viene del otro, pues este no es ni sujeto ni objeto, ni un yo, ni una conciencia ni un inconsciente. Prepararse a esta venida del otro es lo que llamo la desconstrucción que desconstruye este doble genitivo y que vuelve ella misma, como invención desconstruccionista, al paso del otro. Inventar, sería entonces “saber” decir “ven” y responder al “ven” del otro. Sucede alguna vez?. De este evento no estamos nunca seguros.

Pero me estoy anticipando demasiado rápido.

Partamos nuevamente de los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento*. Desde la integración de la suerte bajo la autoridad del Principio de la Razón hasta la política moderna de la invención, la homogeneidad permanece profunda, ya se trate de búsqueda tecno científica civil o militar (y cómo distinguir hoy entre las dos?), ya se trate de programaciones estatales o no, de las ciencias o de las artes y todas estas distinciones hoy se borran. Esta homogeneidad, es la homogeneidad misma, la ley del mismo, la potencia asimiladora que neutraliza la novedad tanto como el azar. Esta potencia está en la obra incluso antes que la integración de la otra aleatoria, de la otra suerte, sea efectiva, alcanza solamente con que sea posible, proyectada, significativa. Alcanza con que ella adquiera sentido sobre el fondo de un horizonte económico (ley doméstica del oikos y reino de la productividad o de la rentabilidad). La economía política de la invención moderna, la que regula o domina su estatuto actual, pertenece a la reciente tradición de lo que Leibniz llamaba en su tiempo “una nueva especie de lógica”:

“...sería necesario una *nueva especie de lógica*, que tratara de los grados de probabilidad, puesto que Aristóteles en sus tópicos no ha hecho nada menos que eso Y se ha contentado con poner en cierto tipo de orden ciertas reglas populares, distribuidas según los lugares comunes, que pueden servir en algunas ocasiones donde se trate de amplificar el discurso y de darle apariencia, sin preocuparnos de darnos un balance necesario para pesar las apariencias y para formar ahí un juicio sólido. Sería bueno que eso que quería tratar de esta materia, continuara el examen de los *juegos de azar*, y generalmente yo desearía que un hábil matemático quisiese hacer una amplia obra circunstancial y bien razonada sobre toda clase de juegos, lo que sería de gran uso para perfeccionar el arte de inventar humano, apareciendo mejor en los juegos que en las materias más serias” (IV, XVI).

Estos juegos son juegos de espejos: el espíritu humano allí “aparece” mejor que en otra parte, tal es el argumento de Leibniz. Este juego tiene aquí el lugar de una psyché que volvería a enviar a la inventiva del hombre la mejor imagen de su verdad. Como a través de una fábula con imágenes, el juego dice o revela una verdad. No contradice el principio de racionalidad programática o del ars inveniendi como puesta en obra del principio de razón, pero ilustra la “nueva especie de lógica” la que integra el cálculo de probabilidades.

Una de las paradojas de este nuevo *ars inveniendi*, es que una vez que libera la imaginación, libera de la imaginación. Pasa la imaginación y pasa por ella. Tal vez sea el caso de la característica universal que no provee aquí un ejemplo entre otros. Ella

“ahorra el espíritu y la imaginación, de los que es necesario sobre todo cuidar el uso. Es el fin principal de esta gran ciencia que me he acostumbrado a llamar *Característica*, y la que acostumbramos a llamar Álgebra, o Análisis, no es más que una pequeña rama: puesto que es la que da las palabras al lenguaje, las letras a las palabras, las cifras a la Aritmética, las notas a la Música; es la que nos enseña el secreto de fijar el razonamiento, y de obliarlo a dejar como huellas visibles sobre el papel en pequeño volumen, para ser examinado con tiempo: es en fin la que nos hace razonar con pocos gastos, poniendo caracteres en lugar de cosas, para desembarazar la imaginación.” (*Opúsculos y fragmentos inéditos*, ed. Couturat, p. 98-9)

7. La invención de Dios (política de la investigación, política de la cultura)

Deberíamos seguir la historia de la economía de la imaginación que tenemos aquí. El estatuto de la imaginación se desplaza como sabemos, en Kant y después de Kant, y eso no puede no afectar al estatuto de la invención. Me refiero aquí a lo que podríamos llamar (demasiado rápido, demasiado someramente sin duda) una rehabilitación de la imaginación trascendental o de la imaginación productiva, de Kant¹⁵ a Schelling y Hegel. De esta imaginación productiva (*Einbildungskraft*, como *Produktive Vermögen*, que Schelling y Hegel distinguen de la *Imaginación* re-productiva), ¿se dirá que ella libera la inventiva filosófica y el estatuto de la invención de su subordinación a un orden de la verdad teológica o a un orden de la razón infinita, es decir a eso que siempre ya se encuentra ahí?. ¿Se dirá que ella interrumpe

¹⁵ Habría que estudiar aquí toda la Primera Parte de la *Didáctica* en la *Antropología desde el punto de vista práctico* de Kant, en particular en los párrafos 56-7. Contentémonos con citar este fragmento: “*Inventar (erfinden)* es algo muy distinto que descubrir (*entdecken*). Pues lo que se descubre es considerado como ya existente sin ser revelado, por ejemplo América antes de Colón; pero lo que se inventa, la pólvora por ejemplo, no era conocida antes del artesano que la fabricó. Ambas cosas pueden tener su mérito. Se puede encontrar algo que no se busca (como el Alquimista el Fósforo) Y no es un mérito. El talento del inventor se llama genio, pero nunca se aplica esta palabra más que a un creador (*Künstler*), es decir, aquel que se ocupa de hacer algo y no a quien se contenta con conocer y saber muchas cosas; no se aplica a quien se contenta con imitar, sino a quien es capaz de hacer en sus obras una producción original; en suma, a un creador, con esa condición de que su obra sea un modelo (*Beispiel*) (ejemplar). Entonces, el genio de un hombre es la originalidad ejemplar de su talento (*die musterhafte originalität seines talents*) (para tal o cual género de obra de arte) (*Kunstprodukten*). Pero también se llama genio a un espíritu que tiene una disposición similar; es que esa palabra no debe significar solamente los dones naturales (*Naturgabe*) de una persona, sino esa persona misma. Ser un genio en numerosos campos es ser un genio vasto (como Leonardo da Vinci)”. (Tr. M. Foucault). He recordado las palabras alemanas para subrayar en su lengua las oposiciones que nos importan aquí y sobre todo para hacer que parezca que la palabra “creador” no designa aquí a quien produce una existencia ex nihilo, cosa que el inventor, hemos insistido en ello, no sabría hacer, pero sí el artista, (*Künstler*). La continuación de este pasaje nos interesará más tarde. Conciernen la relación entre genio y verdad, la imaginación productiva y la ejemplaridad.

la invención del mismo, según el mismo y que somete el estatuto a la interrupción del otro? No lo creo. Una lectura atenta haría aparecer que el pasaje para la finitud, tal como es llamado por esta rehabilitación de la imaginación, permanece un *pasaje*, un pasaje obligado, ciertamente, pero un pasaje. No podemos decir sin embargo que nada sucede allí. y que el evento del otro esté allí ausente. Cuando (por ejemplo) Schelling llama a eso una poética filosófica, una “pulsión artística del filósofo”, a la imaginación productiva como necesidad vital para la filosofía; cuando volviendo contra Kant lo que él hereda de Kant, declara que el filósofo debe inventar formas y que “cada filosofía dicha nueva debe haber terminado un nuevo paso en la forma” (*einen neuen Schritt in der Form*), o todavía que un filósofo “puede ser original”¹⁶, es muy nuevo en la historia de la filosofía. Es un evento y una especie de invención, una reinención de la invención. Nadie había dicho antes que un filósofo pudiese y debiese, siendo tal, hacer prueba de originalidad creando nuevas formas. Es original decir que el filósofo debe ser original, que es artista y debe innovar en la forma, en la lengua y en una escritura a partir de entonces inseparable de la verdad en manifestación. Nadie había dicho que la invención filosófica fuese *ars inveniendi* poéticamente y orgánicamente llevado por la vida de una lengua natural. Descartes mismo no lo había dicho en el momento en que recomendaba la vuelta a la lengua francesa como lengua filosófica

Si yo hubiese tenido tiempo de desarrollar aquí este análisis, habría tentado a la vez afilar la originalidad del propósito schellingiano y de marcar lo que a pesar de todo retiene los límites paradójales de una invención de lo mismo bajo especie del *suplemento de la invención*.

Pues la invención es siempre suplementaria para Schelling, se agrega, y por lo tanto inaugura, se encuentra además para completar un todo, para venir al lugar de una falta y por eso, para llevar a cabo un programa. Programa aún teológico, el de un “saber original” (*Urwissen*) que es también un “saber absoluto”, “organismo” total que debe articular pero también representarse y *reflexionarse* en todas las regiones del mundo o de la enciclopedia, incluso en el Estado, en el Estado moderno, a pesar de la concepción aparentemente “liberal” de las instituciones filosóficas en estos textos de Schelling. Podríamos hacer aparecer en los *Vorlesungen* a los cuales acabo de referirme esta lógica del cuadro (*Bild*) y de la reflexión especular¹⁷ entre lo real y lo ideal. El saber total tiene la unidad de una manifestación absoluta (*absolute Erscheinung*, invención en el sentido del develamiento del descubrimiento) realmente terminada pero idealmente infinita, necesaria en su realidad, libre en su idealidad. La invención del otro, que es a la vez el límite y la suerte de un ser finito, se amortigua entonces al infinito. Y nosotros encontramos la ley del humanismo¹⁸ racionalista que nos retiene desde el principio aquí en la lógica espectacularmente *suplementaria* de un antropto-teo-centrismo:

“El hombre, el ser racional en general, está destinado debido su posición (*hineingestellt*) a ser un complemento (*Ergänzung*) de la manifestación del mundo: es de él, de su actividad, que debe desarrollarse lo que falta a la totalidad de la revelación de Dios (*zur Totalität der Offenbarung fehlt*) puesto que la naturaleza es ciertamente portadora de la esencia divina en su mayor parte pero solamente en lo real; el ser racional debe pues expresar la imagen (*Bild*) de esta misma naturaleza divina, tal como es en sí y por consecuencia en lo ideal”.¹⁹

La invención manifiesta es la revelación de Dios pero la completa llevada a cabo, la refleja suplantándola.

El hombre es la *psyché* de Dios, pero este espejo no capta el todo más que supliendo una falta. Este espejo total que es una *psyché* no consiste en lo que llamamos un suplemento de alma, es el alma como suplemento, el espejo de la invención humana como deseo de Dios, en este lugar en donde algo falta a la verdad de Dios, a su revelación: “*zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt*”. Dejando sobrevenir lo nuevo, inventando lo otro, la *psyché* refleja lo mismo, se tiende como un espejo para Dios. Lleva a cabo también, en esta especulación, un programa.

Esta lógica de *suplemento de invención* podría verificarse, más allá de Schelling, en toda filosofía de la invención, sin invención filosófica, en todas las economías políticas todas las programáticas de la invención, en la jurisdicción implícita o explícita que evalúa y estatuye hoy cada vez que se habla de invención. Cómo es posible?. ¿Es posible?.

La invención vuelve al mismo, y es siempre posible, desde el momento en que ella puede recibir un estatuto haciéndose así legitimar por una institución a la que a su vez remite. Pues lo que inventamos así son siempre instituciones. Las instituciones son invenciones y las invenciones, a las cuales se les confiere un estatuto, son a su vez instituciones. ¿Cómo una invención, puede *volver* al mismo, cómo el *inventir*, advenimiento del porvenir, puede venir y volver a venir, a replegar al pasado un movimiento que llamamos siempre innovador?. Es suficiente que la invención sea posible y que invente lo posible. Entonces desde su origen (“por la palabra *por* comienza pues este texto”), envuelve en ella una repetición, no despliega más que la *dynamis* de lo que ya *se encontraba allí*, conjunto de posibles comprensibles que se manifiestan como verdad ontológica o teológica, programa de una política cultural o tecno-científica (civil y militar), etc. Para inventar lo posible a partir de lo posible, relacionamos lo nuevo (es decir el completamente otro que puede ser archi-antiguo) a un conjunto de posibilidades presentes, al presente de lo posible que le asegura las condiciones de su estatuto. Esta economía estatutaria de la invención pública no rompe la *psyché*, no pasa más allá del espejo. Y sin embargo la lógica de la suplementariedad introduce hasta la estructura de la *psyché* una fabulosa complicación, la complicación

¹⁶ *Vorlesungen Ober die Methode des akademischen Studiums*, 1803. Cuarta lección. Tr. Fr. en *Philosophies de l'Université*, Payot 1979, p. 88.

¹⁷ Por ejemplo: “Así pues, poesía y filosofía, que otra clase de diletantismo opone, son semejantes en lo que una y otra exigen de un cuadro (*Bild*) del mundo, lo que se engendra a sí mismo y viene un día espontáneamente” (ibid. tr. fr. p. 101). “Las matemáticas pertenecen en efecto todavía al mundo de lo que es imagen reflejada (*abgebildete Welt*), en la medida en que ellas no manifiestan el saber original y la identidad absoluta más que en un reflejo...” (p. 80). “¡Sin intuición intelectual no hay filosofía!. Incluso la intuición pura del espacio y del tiempo no está presente en la conciencia común, como tal: pues ella es también intuición intelectual, pero que refleja (*reflektierte*) lo sensible.” (p. 81)

¹⁸ Con respecto a esta invariante “humanista” o “antropológica”, en este concepto de invención, quizás sea el lugar de citar aquí a Bergson (afinidad schellingiana obliga...): “La invención es el procedimiento esencial del espíritu humano, lo que distingue el hombre del animal”.

¹⁹ Ibid. p. 49-50.

de una fábula que hace más que lo que dice e inventa otra cosa que esa que da a certificar. El movimiento mismo de esta fabulosa repetición puede, según un cruce de suerte y necesidad, producir lo nuevo de un evento. No solamente por la invención singular de un performativo, pues todo performativo supone convenciones y reglas institucionales; sino invirtiendo estas reglas y respetándolas a fin de dejar venir o anunciarse al otro en la apertura de esta dehiscencia. Es quizás lo que llamamos desconstrucción. La performance de la Fábula respeta las reglas pero según un gesto extraño que otros juzgarían perverso cuando se vuelve fiel y lúcidamente a las condiciones mínimas de su propia poética. Este gesto consiste en desafiar y exhibir la estructura precaria de estas reglas: respetándolas y por la marca de respeto que inventa.

Singular situación. La invención siempre es posible, es la invención de lo posible, *tekhné* de un ser humano en un horizonte onto-teológico, invención en verdad de este sujeto y de su horizonte, invención de la ley, invenciones según la ley que confiere los estatutos, invención de instituciones y según las instituciones que socializan, reconocen, garantizan, legitiman, invención programada de programas, invención del mismo por lo cual el otro vuelve al mismo cuando su evento se refleja todavía en la fábula de una *psyché*. Así la invención no se conformaría a su concepto dominante, a su concepto y a su palabra más que en la medida en la que, paradójicamente, la invención no inventa nada, cuando a ella el otro no viene, y cuando nada viene al otro y del otro. Pues el otro no es lo posible. Sería necesario decir que la única invención posible sería la invención de lo imposible, pero la invención de lo imposible sería imposible, diría el otro. Ciertamente, pero es la única posible: una invención debe anunciarse como invención de lo que no parecía posible, sin lo cual ella no hace más que explicitar un programa de posibles en la economía del mismo²⁰.

En esta paradoja se comprometió una desconstrucción. De la invención del mismo y de lo posible, de la invención siempre posible es de lo que estamos fatigados. No es contra ella sino más allá de ella que nosotros buscamos reinventar la invención misma, otra invención, o más bien una invención del otro que vendría a través de la economía del mismo, mimándola o repitiéndola (“por la palabra *por*...”) dar lugar al otro, dejar venir al otro. Digo bien: dejar venir, pues si el otro es justamente lo que no se inventa, la iniciativa o la inventiva desconstruccionista solo pueden consistir en abrir, desestabilizar esa estructura de exclusiones para dejar el pasaje al otro. Pero no hacemos venir al otro, lo dejamos venir preparándonos para su venida. El venir del otro o su volver a venir, es la única sobrevenida posible, pero no se inventa, incluso si es necesario, la genialidad más inventiva que sea para prepararse a recibirlo. Afirmar la suerte de un encuentro que no solamente no sea más calculable sino que sea un incalculable todavía homogéneo al calculable, un indecidible todavía en trabajo de decisión. ¿Es posible?. No, por supuesto y por eso es la única invención posible.

Hace un momento, dije que nosotros buscamos re-inventar la invención. No, eso no puede proceder de la investigación en tanto tal, cualquiera sea la tradición griega o latina donde se encuentra esta palabra detrás de la política y los programas modernos de investigación.

No podemos tampoco decir que *nosotros* buscamos: lo que se promete aquí, ya no es o no es todavía, el “nosotros” identificable de una comunidad de individuos humanos, con los rasgos de todo lo que nosotros conocemos bajo los nombres de sociedad, de contrato, de institución, etc. Todos estos rasgos están ligados a este concepto de invención que queda por desconstruir. Es otro “nosotros” que se entrega a esta inventiva; después de siete años de desgracias, el espejo roto, él estaño atravesado, un “nosotros” que no se encuentra en ninguna parte, que no se inventa él mismo: solo puede ser inventado por el otro, desde la venida del otro que dice “ven” y al cual la respuesta del otro “ven” me parece ser la única invención deseable y digna de interés. El otro es verdaderamente lo que no se inventa, y es pues la única invención en el mundo, la única invención del mundo, la nuestra, la que nos inventa. Porque el otro es siempre otro origen del mundo y estamos para inventar. Y el ser de nosotros, y el ser mismo. Más allá del ser.

Por el otro, más allá de la performance y de la *psyché* de “por la palabra *por*”. Es necesario un performativo pero eso no es suficiente. En sentido estricto, un performativo supone todavía demasiadas instituciones convencionales como para romper el espejo. Yo hablo de una desconstrucción que no inventa y no afirma, no deja venir al otro más que en la medida en que, performativa, no lo es solamente sino continúa por perturbar las condiciones del performativo y de lo que lo distingue apaciblemente del constativo. Esta escritura es pasible del otro, abierta al otro y por él trabajada por ella, trabajando para no dejarse encerrar o dominar por esta economía del mismo en su totalidad, la que asegura a la vez la potencia irrefutable y la clausura del concepto clásico de invención, su política, su tecno-ciencia y sus instituciones. No deberían descartarse, ni criticarse, ni combatirse, nada de eso. Tanto menos cuando el círculo económico de la invención es sólo un movimiento para reapropiarse de eso mismo que lo pone en movimiento, la diferencia del otro. Y no se resume ni en el sentido, ni en la existencia, ni en la verdad.

Al pasar más allá de lo posible, carece de estatuto, sin ley sin horizonte de reapropiación, de programación, de legitimación institucional, pasa la orden del pedido, del mercado del arte o de la ciencia, no pide ningún certificado ni lo tendrá jamás. De ahí que permanezca muy dulce, extraña a la amenaza y a la guerra. Pero aún así no deja de ser sentida como peligrosa.

Como el porvenir, ya que es la única preocupación que tiene: dejar venir la aventura o el evento del completamente otro. De un otro tan otro que ya no puede confundirse con el Dios o el Hombre de la onto-teología ni con ninguna de las figuras de esta configuración (el sujeto, la conciencia, lo inconsciente, el yo, el hombre o la mujer, etc.). Decir que el único porvenir está ahí no es convocar a la amnesia. La venida de la invención no puede volverse extraña a la repetición y a la memoria. Puesto que el otro no es lo nuevo. Pero su venida lleva más allá de este presente pasado que ha podido

²⁰ Esta economía no se limita evidentemente a ninguna representación consciente ni a los cálculos que allí aparecen. Y si no hay invención sin el golpe de lo que llamaríamos genio, sin el relámpago de un *Witz* por el cual todo comienza, incluso es necesario que esta generosidad no responda más que a un principio de ahorro y a una economía restringida de la diferencia. La venida aleatoria del completamente otro, más allá de lo calculable como cálculo todavía posible, más allá del orden mismo del cálculo, he ahí la “verdadera” invención, que no es más invención de la verdad y no puede llegar más que para un ser finito: la *suerte* misma de la finitud. No inventa y no aparece más que lo que así *cae* en suerte.

construir (inventar, debemos decir) el concepto tecno-onto-antropo-teológico de la invención su convención misma y su estatuto, el estatuto de la invención y la estatua del inventor.

¿Qué puedo inventar todavía?, preguntaban ustedes al comienzo, cuando era la fábula.

Y claro que ustedes no han visto venir nada.

El otro, eso no se inventa más.

-¿Qué quiere decir usted con eso?, ¿que el otro no ha sido más que una invención, la invención del otro?.

-No, que el otro es lo que no se inventa nunca y que no habrá esperado nunca la invención de ustedes. El otro llama para venir y solo viene²¹ a varias voces.

Jacques Derrida

²¹ Traduce *arrive* que significa tanto “viene” como “sucede”, “ocurre”. (N del T).

IR DESPACIO

Entrevista de Yves Rocaute con Jacques Derrida, *L'évenement du jeudi*, 284, abril 1990, pp. 114-116. Trad. de R. Ibáñez y M. J. Pozo en DERRIDA, J., *No escribo sin luz artificial*, cuatro ediciones, Valladolid, 1999.

En 1967, Jacques Derrida, con treinta y siete años, se reveló a sus lectores con tres libros: *La escritura y la diferencia*, *La voz y el fenómeno* y *De la gramatología*. Era el comienzo de la aventura de la «deconstrucción», que le conducirá a interrogarse tanto por la droga como por la inmigración, a cofundar el Colegio Internacional de filosofía o a organizar seminarios clandestinos en Praga en 1981-1982, lo que le costará una detención. Su proyecto radicaba en deconstruir la metafísica y los lenguajes así como «las instituciones, sus fronteras, sus mura-las»... Y se mantiene intacto; pero en este nuevo libro, *Limited Inc.*, ya no intenta «desconcertar» al lector con su escritura, como lo hizo en *Glas* o en *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. En *Limited Inc.*, el estilo es «convencional». Derrida había publicado la primera parte de su libro en 1972, «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía*. La segunda parte, mucho más importante, se publicó en 1977 en inglés, y supone una violenta polémica con John R. Searle, a propósito de ese primer texto. Según Searle, un teórico, un discípulo del filósofo Austin que reflexiona sobre los «actos del lenguaje», no es necesario sobrecargar la cabeza con la historia de la filosofía para pensar. La tercera parte del libro aborda lo que debería ser una «ética de la comunicación».

Fundador del Colegio Internacional de Filosofía, ha expresado usted su voluntad de que la enseñanza de esta materia empiece con el Bachillerato. No obstante, usted y sus libros representan, para algunos, cierto modelo de «esoterismo».

Trato de ser lo más legible e inteligible que puedo. Pero sin sustraerme mucho a las exigencias filosóficas con el pretexto de «facilitar» la lectura de mis libros o de producir ilusión de sencillez. Esto sería irresponsable, demagógico, y supondría una falta de respeto hacia el lector. Prefiero siempre, a la vez, confiar en el lector y pedirle que haga un trabajo al leer o para leer.

El destinatario nunca no está *dado* antes de la lectura, no es inamovible: trabaja y se transforma leyendo, lo mismo que el que escribe. Y este problema, tan serio, tiene la misma edad que la filosofía. ¿Por qué hoy en día se revela más acuciante? Debemos alegrarnos de la democratización, y debemos sostenerla sin descanso. Pero algunos se aprovechan de la extensión de cierta «inmediatez mediática», si se puede decir así, para hacer creer que la comunicación debe ser fácil, rápida, sin pliegues. Se intenta transmitir la idea de que todos los «mensajes» pueden ser recibidos sin esfuerzo, sin traducción, sin preparación; es decir, sin vigilancia alguna.

De ahí la impaciencia que experimentan ante un lenguaje que parece reservado a quienes conocen cierto código y, por añadidura, se atreven a exigir a los demás un trabajo interminable. Se dice o se da a entender: «puesto que la filosofía aborda problemas universales, como la existencia y la muerte, la política y la moral, ¿por qué han de existir profesionales de la filosofía? ¿Por qué detentan su secreto? ¿No deberían ser considerados sospechosos, pues su «discurso» me bloquea la entrada a lo que tengo derecho a conocer?».

Le dirán que es una argumentación razonable.

Sí, en tanto que el populismo o el oscurantismo no se escondan detrás de ella. Desde luego que los filósofos han de hacer todo por ser accesibles. Hay sin duda, y esto lo afirma la propia filosofía, un derecho de todos a acceder a la filosofía. Pero suponer que existe un modelo de inteligibilidad *natural* e inmediatamente *dado* a todos, en la calle, por ejemplo, en la prensa o en la televisión, es un engaño y a veces un hondo falseamiento. ¡Aun en la calle y en los medios de comunicación, el lenguaje en apariencia más accesible está marcado por tantos códigos, subcódigos, y, en consecuencia, por tantas exclusiones! Quienes exigen a los filósofos que «hablen como todo el mundo» deberían reflexionar sobre ello.

¿No nos topamos así con una exigencia contradictoria?

Contradictoria y dolorosa: ser escuchado por el mayor número de personas y, a la vez, velar por la memoria o la herencia del pensamiento, por la complejidad de unos problemas que exigen análisis pacientes, refinados. Y, por añadidura, contando con limitaciones de tiempo y de espacio, como en este mismo momento.

Todo sería más fácil si no se estuviese obligado a ir deprisa: un libro, un artículo, una entrevista son siempre demasiado cortos. La solución a esta contradicción filosófica, ética, política, ¿no residiría acaso en cierto *relevo*? ¿No tomaría la forma de la mediación social, colectiva, institucional? Un solo autor no puede resolver ese problema. Ha de contar con aliados, en primer lugar con una escuela y con los medios de comunicación. Por tanto, no hay contradicción entre el hecho de escribir algo que se considera difícil y la reivindicación a que aludía usted: por ejemplo, la del GREPH, por el desarrollo de la enseñanza de la filosofía y por la ampliación de su período de estudio.

Searle admite en una de sus obras, *La intencionalidad*, que ignora la mayor parte de las obras de la tradición. ¿De ahí la incomunicación entre ustedes dos?

Limited Inc. atañe a la comunicación. La polémica se había iniciado por un ensayo, «Firma, acontecimiento, contexto», presentado en un Congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa [Montreal, 1971] cuyo tema era precisamente «La comunicación». La prueba de la comunicación no surge tan sólo entre dos partícipes a los que se

podría denominar, por una parte, «los filósofos» y, por otra, «el público», público a quien los periodistas creen ser los únicos en poder dirigirse o a hablar en su nombre. Del mismo modo que hay *públicos* y existen *evaluadores*, y entre éstos no siempre tienen más poder los que más aparecen en los medios de comunicación, así también hay comunidades, hay tradiciones, existen instituciones filosóficas entre las cuales es difícil a veces una traducción. Esta dificultad se confunde con la propia filosofía, que también supone una reflexión sobre las condiciones, institucionales o no, de su discurso, de su lenguaje y de su tipo de comunicación.

Por tanto, cuando Searle se atreve a escribir un libro sobre la intencionalidad, declarando que no conoce nada de la historia del problema, no sólo está confesando un fallo suyo. Está acusando a toda una tradición europea «continental» (y frecuentemente francesa), que, a su juicio, no aborda nunca un problema sin antes considerar su historia. De acuerdo con la lógica de esta acusación, debería empezarse, por el contrario, a tratarlo de inmediato y sin memoria alguna, con la urgencia de lo que está en juego hoy. Hay cierta afinidad entre la actitud de Searle y la de ciertos periodistas o la de ciertos filósofos apresurados.

Por lo pronto, sin embargo, el texto de Searle resulta ser tan difícil como el mío, aunque lo sea de distinta manera. Además, se halla tan lejos del foro público que nadie le ha planteado nada al respecto. Por otro lado, Searle está mucho más comprometido con supuestos históricos de lo que cree; y más que yo mismo. Es más «continental», más husserliano, por ejemplo, que yo. Cuando pretende que, para analizar los actos de habla performativos -una orden, una promesa, una amenaza-, hay que excluir metódicamente los hechos de ficción, los fenómenos anormales -parasitarios a causa de una cita, de la ficción, de la ironía o del injerto- y recobrar la pureza ideal y originaria de un enunciado que expresaría seriamente o propiamente lo que quiere decir, Searle hereda la axiomática más poderosa y fundamental de toda la tradición europea, desde Platón hasta Rousseau y Husserl.

Pero la «deconstrucción» también responde a esa misma tradición europea.

La «deconstrucción» supone, quizá, a la vez el respeto a esa tradición y el gesto de pensar en sus posibilidades y en sus límites, lo que implica asimismo transgresión y desplazamiento. Esto no se produce sólo en las especulaciones de los filósofos profesionales, es la experiencia misma, allí donde -a propósito del «parásito», del «inmigrante», del «marginal», del «injerto»- tengamos que preguntarnos: ¿Qué significan estas palabras? ¿Qué valor suponen? ¿Qué hacer con ellas? ¿Tenemos que excluir algo aunque fuese provisionalmente? ¿Existe un umbral para la tolerancia? ¿Qué se querría restaurar? Lo mismo sucede con el problema de *lo propio*, del cuerpo propio -individual, social o nacional-, del nombre propio y de la firma, de la autenticidad; con el de la propiedad del capital o de la tierra; con los de la identidad del sujeto, de la identidad nacional o lingüística, de la responsabilidad individual, del inconsciente y del derecho.

¿Y el problema de Europa?

La «deconstrucción» es, de antemano, una genealogía de Europa, un intento de pensar sobre la idea de Europa, sobre el sistema abierto de los conceptos o de los axiomas fundadores de la filosofía en tanto que aventura europea, más allá del etnoeurocentrismo o de su opuesto. Y la lógica de lo que relaciona a Europa con *su otro*, así como de lo que articula el nacionalismo en el cosmopolitismo o el universalismo, es un enjambre de las paradojas que se ofrecen para ser deconstruidos.

La «deconstrucción» no puede contentarse con hacer ataques primarios al eurocentrismo, como muy diversos signos lo muestran desde hace tiempo. Tampoco debe contentarse, sobre todo en este momento, con la buena conciencia o con la euforia «europea», cuyo narcisismo triunfa aquí o allá, proclamando a veces el «fin de la historia» e intentando limpiar de todo pecado, con el apresuramiento de un sonámbulo, el espíritu del capitalismo liberal. Y más aún por cuanto corre el riesgo de asociarse con algunas formas inquietantes de nacionalismo resentido o de dogmatismo religioso.

Contra el consenso, ¿se apresta usted a releer a Marx?

El gusto por lo intempestivo siempre ha caracterizado al cuestionamiento deconstrutivo. Contra la religión del consenso, contra la llana ortodoxia que ahora se está restaurando, no cabe duda de que hay que volver a leer a Marx, a Nietzsche, a Freud, ¡y a algunos más! Hay que hacerlo *con* los filósofos del Este, o, en caso de necesidad, *en contra* suya, pues las discusiones con ellos brotan y se desarrollan a toda marcha.

Jacques Derrida

1990

LA DEMOCRACIA COMO PROMESA

«A democracia é uma promessa» Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de octubre, 1994, pp. 9-10.

En esta entrevista concedida en Lisboa, durante el primer Encuentro del Parlamento Internacional de los Escritores¹, Jacques Derrida, poco traducido al portugués, nos habla de la situación mundial del presente, de la deconstrucción, del fin de la filosofía, así como de los posibles caminos para el pensamiento y sus líneas de fuerza, de la democracia por venir.

¿Qué hace un filósofo en el Parlamento de los Escritores?

No participo sólo como filósofo en el Parlamento. Sin duda soy un filósofo, mi profesión es enseñar Filosofía, pero mis intereses también se extienden a otras áreas, como la escritura literaria, los *media*, el espacio público o la vida cultural en general. Por otro lado, lo que durante mucho tiempo me interesó en tanto que filósofo es aquello que generalmente se denomina *deconstrucción*, lo que significa un conjunto de cuestiones en el ámbito de la filosofía, acerca de su historia y de su origen. Y para formular tales cuestiones se requiere una formación filosófica, aunque también hay que situarse en un lugar que casi no es el filosófico, toda vez que los problemas «deconstructivos» se despliegan en un terreno relativamente exterior al de la filosofía.

Estoy en el Parlamento como filósofo pero también como escritor, como ciudadano y como persona que participa en la vida político-cultural a lo largo del mundo. Tengo sin embargo que asumir en el interior del Parlamento mi cultura filosófica o mi interés por la filosofía. El propio Parlamento propuso cuestiones de filosofía política: ¿qué es un ciudadano?, ¿qué es un Estado?, ¿qué es la técnica?, ¿qué es la lengua?, ¿qué es la palabra? Y seguramente todos los miembros del Parlamento, ante unas cuestiones provistas de dimensión filosófica, tuvieron que hacer un verdadero esfuerzo filosófico.

En su libro *Du droit a la philosophie* se manifiesta en contra del enclaustramiento o la circunscripción de la filosofía. ¿Percibe la filosofía como una posibilidad de actuar y de transformar las cosas? ¿Cómo comparte la «deconstrucción» esa idea general de filosofía?

La deconstrucción comprende muchos aspectos y dimensiones, pero desde el punto de vista de su pregunta realizar un trabajo deconstructivo afecta no sólo a los conceptos filosóficos sino también a las propias instituciones filosóficas, dado que también deconstruye las instituciones, las estructuras sociales de enseñanza y de investigación. El libro que cita protesta contra las limitaciones institucionales en el aprendizaje de la filosofía. En el ámbito francés, por ejemplo, se enseña Filosofía en la secundaria y nunca antes de una determinada edad. Por añadidura, su enseñanza entre otras disciplinas del ámbito académico es insuficiente.

Un conjunto de personas creamos, en 1974, el Grupo de Investigación sobre la Enseñanza de la Filosofía (GREPH) que discute de forma práctica y teórica, al mismo tiempo, las limitaciones del universo académico con el objetivo de transformar la situación de la formación filosófica en Francia. Se trataba de un trabajo político y filosófico sobre las instituciones: era una tarea deconstructiva.

La deconstrucción se presenta, entonces, como un ejercicio crítico, como una acción. Mientras que, en los Estados Unidos, es cada vez más usada como un método. ¿No supone esto la cristalización de la antítesis de lo que pretende ser la deconstrucción?

Sí. Varias veces he insistido en que la deconstrucción no debe reducirse a un método, a una técnica con sus reglas y sus recetas. Cada vez que esto ocurre surge una faz negativa que personalmente crítico o denuncio. Ello no significa que se necesite prohibir todo tipo de enseñanza de la deconstrucción que emplee técnicas, como las tareas escolares, de modo que pueda ser aprendida, comprendida, leída y practicada. Existe un método, pero esto no es necesariamente el peligro. Afirmar que en los Estados Unidos la deconstrucción se transformó en un método supone generalizar algo que no es tan sencillo como parece. En varios sitios sufrió este efecto escolástico, transformándose en una especie de instrumento de aplicación mecánica; sin embargo, creo que la deconstrucción no puede reducirse a esos casos. Si fuese posible describir el complicado universo americano, captaríamos cómo la deconstrucción se modifica en consonancia con el lugar de que se trate. En algunas partes se percibe una apropiación transformadora, que inscribe la deconstrucción en nuevos campos que le son ajenos, como el derecho, la economía, la contabilidad, la empresa. Existen efectos negativos, aunque también hay transformaciones enriquecedoras que impiden que la deconstrucción adquiera esa arteriosclerosis metodológica que describió.

En la rueda de prensa, indicó que la deconstrucción no era simplemente una crítica, sino que es la justicia misma, y que ello era debido al ser posible una deconstrucción del derecho, a través de algo que, sin ser el derecho, solicitaba esa deconstrucción. ¿Qué es ese algo que fuerza la deconstrucción de las cosas?

Es lo *otro*; si podemos decirlo en una palabra es lo *otro*. Lo que llamo justicia es el peso de lo otro, que dicta mi ley y me hace responsable, me hace responder al otro, obligándome a hablarle. Así que es el diálogo con el otro, el respeto a la singularidad y la alteridad del otro lo que me empuja, siempre de una forma continua e inadecuada, a intentar ser justo con el otro (o conmigo mismo como otro). En consecuencia, me mueve no sólo a formular cuestiones sino para afirmar

¹ Esa sesión inaugural del Parlamento de los Escritores se celebró a finales de septiembre de 1994. Según expuso allí Derrida como vicepresidente, ante «el miedo a que se nos quiera reducir al silencio», se trata de inventar «un nuevo espacio en la historia y en el mundo».

el *sí* que se presupone en todas las interrogantes. La pregunta no es la última palabra del pensamiento, tras ser dirigida a alguien o al serme dirigida. Supone una afirmación *-sí-*, que no es positiva ni negativa, ni es un testimonio o declaración. Este *sí* consiste en comprometerse en oír al otro o hablar con él, es un *sí* más viejo que la propia pregunta, un *sí* que se presenta como una afirmación originaria sin la cual no es posible la deconstrucción.

En consecuencia, ¿estamos hablando de libertad?

Sí. Podemos llamarlo libertad, siempre que no se confunda con el concepto vulgar de libertad subjetiva. Pero existe ahí un momento de libertad.

Libertad, justicia, origen: ¿no son categorías metafísicas tradicionales?

No necesariamente. Ese puede ser el nombre de categorías metafísicas. Pero no hay categorías metafísicas en *sí*, sino que hay discursos...

Pero los discursos se sirven de categorías para elaborarse...

Hay un discurso metafísico sobre la justicia, sobre la libertad, y existe una forma de pensar la justicia que no es necesariamente metafísica. No hay conceptos que sean en *sí* mismos metafísicos o no metafísicos.

Cuando hablo de metafísica quiero decir la «tradición metafísica». ¿Todavía podemos operar con estas categorías filosóficas?

Pienso que la palabra justicia está aún viva, es operacional, siempre que se capte en determinado discurso. Pero no digo nada al pronunciar únicamente la palabra «justicia». Si me remito, por ejemplo, a mi libro *Políticas de la amistad*, lo que intento ahí es percibir ciertas facetas de Marx, comprender la palabra justicia en un sentido que espero que no sea vacío o sin valor, aunque éste dependa de la forma en que reinscribimos la palabra en nuestro discurso.

Entonces, ¿qué sería la justicia?

Es una relación que respeta la alteridad del otro y responde al otro, a partir del hecho de pensar que el otro *es otro*. Y no me parece poco este hecho: que el otro no es reducible a mí ni a mí mismo, lo que demuestra que hay una justicia irreducible a su representación jurídica o moral. Hay una larga historia del concepto griego de *dike* de sus interpretaciones. En algunos textos míos recorro otros muchos de Heidegger, Aristóteles o Nietzsche sobre la justicia, para sugerir que ésta no se reduce a la representación jurídica que le demos; y otro tanto sucede con las ideas de distribución, proporción y adecuación.

La justicia es algo interior a la justicia, de dentro [*dedans*], por eso no se reduce a la readecuación entre una falta y una condena. No es reducible, no es calculable, por oposición al Derecho: calcula con ese incalculable que es lo otro. No debemos pensar acaso en este otro como algo inefable; pues es preciso tener en cuenta el *cálculo* de manera que logremos contar mejor con lo incalculable. No quiero decir que sea preciso hacer estallar al Derecho para poder situarnos en la vida; lo que se requiere es transformarlo de modo que sea lo más justo posible. Y por esta razón existe una historia del Derecho, una historia política, y el concepto de derechos humanos...

Por eso existe un Parlamento de los Escritores.

Por ejemplo.

En la rueda de prensa, señaló que la palabra «parlamento» evocaba una solemnidad democrática, la de un lugar que surge ante la necesidad de crear un espacio público abierto y de discusión. ¿Nos enfrentamos con una época en la que es preciso crear una estructura, dentro de las existentes, para poder hablar?

Por eso se requiere volver a pensar (ya lo dije varias veces en el Parlamento) sobre el concepto actual de *espacio público*. El Parlamento, que no se instala en el espacio público, debe intentar pensar en la transformación que está ocurriendo, bien de la tecnología y los *media* o de otros factores, en el concepto de realidad del espacio público. Es preciso, por tanto, repensar sobre la *democracia*, una de las formas de tratar el espacio público, y sobre la *palabra*, el hecho de dirigirme libremente al otro, una de las condiciones del espacio público, que es lo que significa la palabra «parlamento».

¿Ello supone que conceptos democráticos como el de «parlamento» ya no se refieren a la situación presente y que usamos conceptos vacíos con respecto a su sentido originario?

No. Lo que quería decir con la palabra «parlamento», en el caso particular del Parlamento Internacional de los Escritores, es que se pide prestada a una tradición -a saber, el espacio de discusión, de deliberación democrática-, aunque, al mismo tiempo, cobra un sentido nuevo, a partir del momento en que existió el Parlamento Internacional de los Escritores... La palabra recibe la tradición pero la transforma.

Acaso podamos inferir la existencia de una democracia, cuando hablamos de espacio público y de parlamento. Así en el estado «espectacular-integrado» de Guy Debord. ¿Podemos hablar de democracia?

No. Es preciso transformarla. Creo que actualmente no hay democracia. Pero ella no existe nunca en el presente. Es un concepto que lleva consigo una promesa, y en ningún caso es tan determinante como lo es una cosa presente. Cada vez que se afirma que «la democracia existe», puede ser cierto o falso. La democracia no se adecua, no puede adecuarse, en el presente, a su concepto.

¿Por qué?

Desde luego, porque es una promesa, y entonces no puede ser sometida a cálculo, ni ser objeto de un juicio del saber que lo determine. Por otro lado, sería una cosa, aunque, partiendo de la libertad y del respeto a la singularidad del otro, el reto para la democracia es justamente no ser una cosa, sustancia y objeto. De ahí se deduce que no puede ser objeto de un juicio que lo predetermine. «La democracia que ha de venir», decimos siempre, y no «la democracia actual», que es inexistente. Esa promesa es lo que determina, por ejemplo, una institución como el Parlamento de los Escritores. Lo que no significa que la democracia vaya a estar presente mañana. Es algo que siempre está por venir.

Si no existe democracia y si es una promesa, ¿qué trabajo puede realizar la filosofía y la deconstrucción sobre la realidad?

Tenemos un poco de democracia, disponemos de una tradición y una idea de democracia. Cuando afirmo que nunca estuvo *presente*, actual y adecuadamente, ello no significa que no exista democracia. Hay una tendencia, signos, movimientos que sobresalen o dependen de la democracia. La palabra democracia no cayó del cielo. Tiene un sentido griego, tiene un sentido tomado de la historia, hubo revoluciones -lo que en absoluto es poco-, aunque esa palabra, actualmente, no corresponde a una situación plena y adecuada.

¿Es preciso transformar la realidad, es preciso «golpear» la realidad?

No existe acontecimiento sin un golpe [*coup*]. Un acontecimiento es algo que debe sorprender e interrumpir. Si no hay un corte [*coupe*] no hay decisión, y a partir de ese momento lo que aparece es el despliegue de un programa. Para que exista un acontecimiento es preciso que sea como un golpe, una interrupción, y que venga alguien a inscribirse y a marcar ese corte.

En *Du droit a la philosophie* escribió sobre la autonomía de la filosofía con respecto a toda finalidad externa, aunque al mismo tiempo abogaba por una filosofía crítica y activa. ¿Cómo es posible realizar este trabajo si tenemos unas instituciones mediadoras, si es preciso crear un parlamento; en suma, si no podemos actuar directamente sobre las cosas?

Pero la propia institución está hecha de un golpe y es un golpe: instituir cualquier cosa es lo que queda de una iniciativa absoluta [*un coup*]. Cuando se funda una institución se produce un acontecimiento que se prende en el pasado, que lo interroga, pero que, al mismo tiempo, inventa algo. Por lo demás, una institución no es una cosa. En su interior hay formas en conflicto que trabajan, y en la historia de la institución no existe sólo cierta conservación: cada momento institucional debe ser una refundación.

Comentó antes que no es suficiente ya el espacio público, ¿por qué el espacio público o el espacio de las instituciones ya no es satisfactorio?

Las instituciones no satisfacen porque son efectos de la censura, excluyen a las personas y las reducen al silencio. Por eso es preciso transformarlas.

¿Cómo?

¡Por favor! Consagro varias páginas y miles de minutos al día a esta cuestión. La transformación es diferente dependiendo del país y de la sociedad en cuestión; la situación francesa no es similar a la portuguesa, y es preciso tenerlo en cuenta. No puedo dar una receta general; supongo que debe darse el máximo de oportunidades al trabajo filosófico, lo que equivale a conocer la historia del país, la historia de su cultura y filosofía. Resulta complejo.

Entonces, ¿es posible transformar las instituciones a partir del pensamiento?

El pensamiento no es la palabra de la palabra. La palabra es pública, y todas las transformaciones políticas pasan por la palabra. ¿Conoce algún cambio político que no haya pasado por la palabra?

¿Qué podemos esperar de la deconstrucción o de la filosofía en general?

No puedo afirmar que la deconstrucción sea filosofía, como tampoco puedo decir que no lo sea. La deconstrucción mantiene con la filosofía una relación muy complicada que, al mismo tiempo, es de pertenencia y de herencia, de ruptura y de dislocación. De ahí que suponga una explicación con la filosofía. Ello implica que la deconstrucción interioriza la filosofía, a la vez que es una manera de hacer filosofía y no otra cosa. Hay aquí dos gestos que se entrelazan, uno muy filosófico y otro que no llamaré antifilosófico pero sí afilosófico. Si tiene un origen consiste en esta dualidad. La deconstrucción es muy filosófica y no es filosófica, y cuando digo esto no es para abusar de cierto virtuosismo sino porque es así.

¿Y la deconstrucción puede actuar sobre la realidad?

Espero que sea así. Heidegger sostiene que pensar es una *Handlung*, una acción. El pensamiento actúa si no lo reducimos a una mera representación especulativa. El pensamiento y también la palabra -esta última preformativa y, por tanto, transformadora-. Nunca opuse el pensamiento a la acción; y la distinción entre *theoría* y *praxis* es tardía... El pensamiento es un acto, lo que no quiere decir que este acto sea eficaz en el sentido de que, si yo quiero mover una silla, pienso: pensar en ella no basta, eso recibe el nombre de animismo. Pero no hay acción, sea política, científica o técnica sin pensamiento. Eso no es idealismo, y es difícil dar una respuesta aquí.

¿Y qué cabe esperar de la filosofía con respecto a este problema?

No es posible esperar una respuesta de la filosofía, si por respuesta se entiende una solución o una receta de la cual los filósofos afirman: «¡esta es la verdad, esto es lo que se requiere hacer!».

En el mundo de hoy, ¿qué lugar le corresponde entonces a la filosofía? ¿Qué le va a suceder a la filosofía?

La filosofía se transforma desde siempre, y va a continuar transformándose. Actualmente, después de cincuenta años en vías de una mudanza radical, se halla mucho más cerca de su fin... Con todo, la cultura no está finalizando. Pueden suceder muchas cosas en la filosofía. La deconstrucción es una de ellas.

Jacques Derrida
1994

La Différance

Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Société française de philosophie* (julio-septiembre, 1968) y en *Theorie d'ensemble* (col. Quel, Ed. de Seuil, 1968); en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1998

Hablaré, pues, de un letra.

De la primera, si hay que creer al alfabeto y a la mayor parte de las especulaciones que se han aventurado al respecto. Hablaré, pues, de la letra *a*, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différance*^{*}; y ello en el curso de una escritura sobre la escritura, de una escritura en la escritura y cuyos diferentes trayectos se encuentran, pues, pasando, en ciertos puntos muy determinados, por una suerte de gran falta de ortografía, por esa falta de ortodoxia que rige una escritura, una falta contra la ley que rige lo escrito y el continente en su decencia. Esta falta de ortografía, siempre puede ser borrada o reducida, de hecho y de derecho, y encontrarla según los casos que se analizan cada vez, pero que aquí vienen a ser lo mismo, grave, indecorosa, incluso en la hipótesis de la mayor ingenuidad, divertida. Aunque se trata de pasar en silencio tal infracción, el interés que en ello se pone se deja reconocer de antemano, asignar, como prescrito por la ironía muda, inaudible de esta permutación de letras, siempre podrá hacerse como si esto no señalara ninguna diferencia. Mi propósito de hoy, debo decir desde ahora, se dirigirá menos a pensar en justificar esta falta silenciosa de ortografía, menos todavía a excusarla, que a agravar el juego con una cierta insistencia.

A cambio, se me deberá excusar si me refiero, al menos implícitamente, a tal o cual texto que me he arriesgado a publicar. Es que yo querría precisamente intentar, en una cierta medida, y por más que esto sea en principio y al fin por razones esenciales de derecho, imposible, unir en un haz las diferentes direcciones en las que he podido utilizar o mejor me he dejado imponer en su neografismo por lo que provisionalmente llamaré la palabra o el concepto de *différance* y que no es, ya lo veremos, literalmente, ni una palabra ni un concepto. Me atengo a la palabra *haz*- por dos razones: por una parte no se tratará, cosa que también habría podido hacer, de describir una historia, de contar las etapas, texto a texto, contexto a contexto, mostrando cada vez qué economía ha podido imponer este desarreglo gráfico, sino más bien del *sistema general de esta economía*. Por otra parte, la palabra *haz* parece más propia para poner de manifiesto que la agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido -o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras.

Recuerdo, pues, de una manera completamente preliminar, que esta discreta intervención gráfica, que no se ha hecho en principio ni simplemente por el escándalo del lector o del gramático, ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura. Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la *a* en el lugar de la *e*), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento. Se propone por una marca muda, un monumento tácito, yo diría incluso por una pirámide, que piensa así no sólo en la forma de la letra cuando se imprime en capital o en mayúscula, sino también en ese texto de la *Enciclopedia* de Hegel en el que el cuerpo del signo se compara a la pirámide egipcia. La *a* de la *différance*, pues, no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba: *oikevis*. Señalaremos así por anticipación este lugar, residencia familiar y tumba de lo propio donde se produce en diferencia *la economía de la muerte*. Esta piedra no está lejos, siempre que se sepa descifrar la leyenda, de señalar la muerte del dinasta.

Una tumba que no se puede ni siquiera hacer resonar. En efecto, yo no puedo hacerles saber por mi discurso, por mi palabra proferida en este momento ante la Sociedad Francesa de Filosofía, de qué diferencia hablo en el momento en que hablo. No puedo hablar de esta diferencia gráfica sino sosteniendo un discurso muy desviado sobre una escritura y a condición de precisar, cada vez, que me refiero a la diferencia con una *e* o a la diferencia con una *a*. Lo cual no va a simplificar las cosas hoy y nos dará muchos problemas a ustedes y a mí si al menos queremos entendernos. De todas formas, las precisiones orales que haré, cuando diga «con *e*», o «con *a*» se referirán a un texto escrito, que vigila mi discurso, a un texto que tengo delante, que leeré y hacia el cual será preciso que intente conducir sus manos y sus ojos. No podemos evitar pasar por un texto escrito, ordenarnos sobre el desarreglo que se produce en él, y esto es lo que me importa antes que nada.

Sin duda este silencio piramidal de la diferencia gráfica entre la *e* y la *a* no puede funcionar sino en el interior del sistema de la escritura fonética, y en el interior de una lengua o de una gramática históricamente ligada a la escritura fonética así como a toda la cultura que le es inseparable. Pero diré que ello mismo -este silencio que funciona en el interior solamente de una escritura llamada fonética- señala o recuerda de manera muy oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, y no sólo por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma 'signos' no fonéticos (puntuación, espacios etc.) de los que se dará cuenta enseguida, al examinar

* Proponemos, de manera tentativa, una posible traducción: *diferancia*, que, si bien no suena igual que diferencia -como ocurre en el francés *différance*-, presenta, no obstante, la misma variación *e/a*, lo cual haría en todo caso inteligible cualquier discusión ulterior en el texto de Derrida. (N. del T.)

la estructura y la necesidad, que toleran muy mal el concepto de signo. Mejor, el juego de la diferencia del que Saussure sólo ha recordado que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso. Es inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales. Lo inaudible abre a la interpretación los dos fonemas presentes, tal como se presentan. Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética. La diferencia que hace separarse los fonemas y hace que se oigan, en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible.

Se objetará que por las mismas razones, la diferencia gráfica se sumerge también en la noche, nunca es plenamente un término sensible, sino que alarga una relación invisible, el trazo de una relación no aparente entre dos espectáculos sin duda. Pero que, desde ese punto de vista, la diferencia marcada en la 'diferencia' entre la *e* y la *a* se desnuda a la vista y al oído, sugiere quizá felizmente que es preciso dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad. Pero no pertenece más a la inteligibilidad, a una idealidad que no está fortuitamente afiliada a la objetividad del *theorein* o del entendimiento. Es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible. El orden que resiste a esta oposición, y la resiste porque la lleva (en sí), se anuncia en un movimiento de diferencia (con una *a*) entre dos diferencias o entre dos letras, diferencia que no pertenece ni a la voz ni a la escritura en el sentido ordinario y que se tiende, como el espacio extraño que nos reunirá aquí durante una hora, entre palabra y escritura, más allá también de la familiaridad tranquila que nos liga a la una y a la otra, a veces en la ilusión de que son dos.

¿Cómo me las voy a arreglar para hablar de la *a* de la diferencia? Está claro que esto no puede ser expuesto. Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la diferencia es (pongo el «es» bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo oculto de un no-saber o en un agujero cuyos bordes son determinables (por ejemplo, en una topología de la castración). En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer.

Sin embargo, los rodeos, los periodos, la sintaxis a la que a menudo deberé recurrir se parecerán, a veces hasta confundirse con ellos, a los de la teología negativa. Ya se ha hecho necesario señalar que la diferencia no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquier que éste sea; y se nos llevara a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. Y sin embargo, lo que se señala así de la diferencia no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable. No se trata aquí de un movimiento así, y ello se confirmará progresivamente. La diferencia es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica -ontoteología-, sino que, incluso abriendo el espacio en el que la ontoteología -la filosofía- produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno.

Por la misma razón, no sabré por dónde comenzar a trazar el haz o el gráfico de la diferencia. Puesto que lo que se pone precisamente en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor de *arkhé*. Lo que yo propondré aquí no se desarrollará, pues, simplemente como un discurso filosófico, que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones y se desplaza siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones. Todo en el trazado de la diferencia es estratégico y aventurado. Estratégico porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido en que se dice que la estrategia orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo. Estrategia finalmente sin finalidad, se la podría llamar táctica ciega, empírica, si el valor de empirismo no tomara en sí mismo todo su sentido de su oposición a la responsabilidad filosófica. Si hay un cierto vagabundeo en el trazado de la diferencia, ésta no sigue la línea del discurso filosófico-lógico más que la de su contrario simétrico y solidario, el discurso empírico-lógico. El concepto de juego está más allá de esta oposición, anuncia en vísperas y más allá de la filosofía, la unidad del azar y de la necesidad en un cálculo sin fin. También, por decisión y regla de juego, si así lo quieren ustedes, haciendo volver esta charla sobre sí misma, nos introduciremos en el pensamiento de la diferencia por el tema de la estrategia o de la estratagema. Con esta justificación, solamente estratégica, quiero subrayar que lo eficaz de esta temática de la diferencia puede muy bien, deberá ser relevado un día, prestarse él mismo, si no ya a su reemplazo, al menos a su encadenamiento en una cadena que en verdad no habrá gobernado nunca. Por lo que, una vez más, no es teológica.

Diré pues en principio que la diferencia, que no es ni un palabra ni un concepto, me ha parecido estratégicamente lo más propio para ser pensado, si no para ser dominado -siendo el pensamiento quizá aquí lo que hay en una cierta relación necesaria con los límites estructurales del dominio- lo más irreductible de nuestra «época». Parto, pues, estratégicamente, del lugar y del tiempo en que «nosotros» estamos, aunque mi overtura no sea en última instancia justificable y siempre sea a partir de la diferencia y de su «historia» como podemos pretender saber quiénes y dónde estamos «nosotros», y lo que podrían ser los límites de una «época».

Aunque diferencia no sea ni una palabra ni un concepto, tratemos no obstante de hacer un análisis semántico fácil y aproximativo que nos llevará a la vista del juego.

Sabido es que el verbo «diferir» (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos; son objeto, por ejemplo en el Littré, de dos artículos separados. En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diaphe-rein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para nosotros, que vinculamos esta charla a una lengua particular y una lengua que pasa por ser menos filosófica, menos originariamente filosófica que la otra. Pues la distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización. Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del «deseo» o de la «voluntad», efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto. Y veremos -más tarde- que esta temporización es también temporización y espaciamento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, «constitución originaria» del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza.

El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(te)/(cia)*, palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o una *d* final, ya sea cuestión de alteridad de semejanza o de alteridad de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, espaciamento.

Ahora bien, la palabra diferencia (con e) nunca ha pedido remitir así a diferir como temporización ni a lo diferente como polemos. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar -económicamente- la palabra diferancia (con a). Ésta puede remitir a la vez a toda la configuración de sus significaciones, es inmediatamente e irreductiblemente polisémica y ello no será indiferente a la economía del discurso que trato de sostener. Remite no sólo, por supuesto como toda significación, a ser sostenida por un discurso o un contexto interpretativo, sino también ya en alguna manera por sí misma, o al menos más fácilmente por sí misma que cualquier otra palabra, viniendo la *a* inmediatamente del participio presente (difiriendo) y aproximándonos a la acción en curso del diferir, antes incluso que haya producido un efecto constituido en diferente o en diferencia (con e). En una conceptualidad y con exigencias clásicas, se diría que «diferencia» designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, «diferencia» (con a) neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo, lo mismo que *mouvance* no significa en nuestra lengua el simple hecho de mover, de moverse o de ser movido. La resonancia no es en mayor medida el acto de resonar. Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ancia* permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo. Y veremos por qué lo que se deja designar como diferancia no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y *ancia* o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos términos. Ahora bien, la voz media, una cierta intransitividad, es quizá lo que la filosofía, constituyéndose en esta represión, ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva.

Diferancia como temporización, diferencia como espaciamento. ¿Cómo se conjugan? Partamos, puesto que ya estamos instalados en ella, de la problemática del signo y de la escritura. El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, «cosa» vale aquí tanto por el sentido como por el referente. El signo representa lo presente en su ausencia. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida. Bien se trate de signo verbal o escrito, de signo monetario, de delegación electoral y de representación política, la circulación de los signos difiere el momento en el que podríamos encontrarnos con la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla, tocarla, verla, tener la intuición presente. Lo que yo describo aquí para definir, en la banalidad de sus trazos, la significación como diferencia de temporización, es la estructura clásicamente determinada del signo: presupone que el signo, difiriendo la presencia, sólo es pensable a partir de la presencia que difiere y a la vista de la presencia diferida que pretende reapropiarse. Siguiendo esta semiología clásica, la sustitución del signo por la cosa misma es a la vez segunda y provisional: segunda desde una presencia original y perdida de la que el signo vendría a derivar; provisional con respecto a esta presencia final y ausente en vista de la cual el signo sería un movimiento de mediación.

Al tratar de poner en tela de juicio este carácter de secundariedad provisional del sustituto, sin duda veríamos anunciarse algo como una diferencia originaria, pero no se podrá siquiera llamarla originaria o final, en la medida en que los valores de origen, de *arkhé*, de *telos*, de *ekhatos* etc., siempre han denotado la presencia-*ousia*, *parousia*, etc. Cuestionar el carácter secundario y provisional del signo, oponerle una diferencia «originaria», tendría, pues, como consecuencias:

1. que ya no se podría comprender la diferencia bajo el concepto de «signo» que siempre ha querido decir representación de una presencia y se ha constituido en un sistema (pensamiento o lengua) regulado a partir y a la vista de la presencia;

2. que se pone así en tela de juicio la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta. Se interroga así el límite que siempre nos ha constreñido, que todavía nos constriñe a nosotros, los hablantes de una lengua y de un sistema de pensamiento -a formar el sentido del ser en general como presencia o ausencia, en las categorías del ser y de la entidad (*ousia*). Se ve ya que el tipo de pregunta al que de este modo hemos sido reconducidos es, digamos, el tipo heideggeriano, y la diferencia parece conducirnos a la diferencia óptico-ontológica. Se me permitirá

* Juega Derrida con la doble connotación diferente/diferencia y diferente/desavenencia, que, en castellano, está también incluida en el término «diferencias». (N. del T)

que posponga esta referencia. Señalaré solamente que entre la diferencia como temporización-temporalización, que ya no se puede pensar en el horizonte del presente, y lo que dice Heidegger en *El ser y el tiempo* de la temporalización como horizonte transcendental de la cuestión del ser, que es preciso liberar de la dominación tradicional y metafísica por el presente o el ahora, la comunicación es estrecha, incluso si no es exhaustiva e irreductiblemente necesaria.

Pero primero quedémonos en la problemática semiológica para ver conjugadas allí la diferencia como temporización y la diferencia como espaciamento. La mayoría de las investigaciones semiológicas o lingüísticas que hoy dominan el campo del pensamiento, sea por sus propios resultados, sea por la función de modelo regulador que ven reconocer por todas partes, conducen genealógicamente a Saussure, errada o acertadamente, como al común instaurador. Ahora bien, Saussure es inicialmente quien ha situado *lo arbitrario del signo y el carácter diferencial* del signo en el principio de la semiología general, singularmente de la lingüística. Y los dos motivos -arbitrario y diferencial- son a sus ojos, es sabido, inseparables. No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta de núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros. «Arbitrario y diferencial», dice Saussure, «son dos cualidades correlativas».

Ahora bien, este principio de la diferencia, como condición de la significación, afecta a la *totalidad del signo*, es decir, a la vez a la cara del significado y a la cara del significante. La cara del significado es el concepto, el sentido ideal; y el significante es lo que Saussure llama la «imagen», «huella psíquica» de un fenómeno material, físico, por ejemplo acústico. No vamos a entrar aquí en todos los problemas que plantean estas definiciones. Citemos solamente a Saussure en el punto que nos interesa: «Si la parte conceptual del valor está constituida únicamente por relaciones y diferencias con los otros términos de la lengua se puede decir lo mismo de la parte material...» Todo lo que precede viene a decir que en la lengua no hay más que diferencias. Aun más, una diferencia supone en general términos positivos entre los que se establece: pero en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema. «Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos.»

Extraeremos como primera consecuencia que el concepto significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la diferencia, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general. Por la misma razón, la diferencia, que no es un concepto, no es una mera palabra, es decir, lo que se representa como una unidad tranquila y presente, autorreferente, de un concepto y una fonía. Veremos más adelante lo que es una palabra en general.

La diferencia de la que habla Saussure no es en sí misma ni un concepto ni una palabra entre otras. Se puede decir esto a *fortiori* de la diferencia. Y así se nos conduce a explicitar la relación que une la una y la otra.

En una lengua, en el *sistema* de la lengua, no hay más que diferencias. Una operación taxonómica puede siempre proporcionar el inventario sistemático, estadístico y clasificatorio. Pero, por una parte, estas diferencias actúan: en la lengua, en el habla también y en el intercambio entre lengua y habla. Por otra parte, estas diferencias son en sí mismas *efectos*. No han caído del cielo ya listas; no están más inscritas en un *topos noetos* que prescritas en la cera del cerebro. Si la palabra «historia» no comportara en sí misma el motivo de una represión final de la diferencia, se podría decir que únicamente las diferencias pueden ser de entrada y totalmente «históricas».

Lo que se escribe como «diferencia» será así el movimiento de juego que «produce», por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la diferencia que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La diferencia es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de «origen», pues, ya no le conviene.

Puesto que la lengua, de la que Saussure dice que es una clasificación, no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa en general, un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de la diferencia. Si hubiera implicada una tal presencia, de la forma más clásica del mundo, en el concepto de causa en general, sería pues necesario hablar de efecto sin causa, lo que enseguida conduciría a no hablar más de efecto. La salida fuera del cierre de este esquema, he tratado de indicar su objetivo a través de la «marca», que ya no es un efecto que no tiene una causa, sino que no puede bastarse a sí misma, fuera de texto, para operar la transgresión necesaria.

Como no hay presencia antes de la diferencia semiológica y fuera de ella, se puede extender al signo en general lo que Saussure escribe de la lengua: «La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible, y produzca todos sus efectos; pero ésta es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el acto de habla la precede siempre.»

Reteniendo al menos el esquema, si no ya el sentido de la exigencia formulada por Saussure, designaremos como *diferencia* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye «históricamente» como entramado de diferencias. «Se constituye», «se produce», «se crea», «movimiento», «históricamente», etc., se deben entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado con todas sus implicaciones. Sería necesario mostrar por qué los conceptos de producción, como los de constitución y de historia, son desde este punto de vista cómplices del que aquí ponemos en cuestión, pero esto me llevaría hoy demasiado lejos -hacia la teoría de la representación del «círculo» en el cual parece que estamos encerrados nosotros mismos- y yo no los uso aquí, como muchos otros conceptos, sino por comodidad estratégica y para iniciar la deconstrucción de su sistema en el punto actualmente más decisivo. Se habrá en todo caso comprendido, por el círculo mismo en que parecemos inscritos,

que la diferencia, tal como se escribe aquí, no es más estática que genética, no es más estructural que histórica. O no menos, y es no leer, no leer sobre todo lo que aquí falta a la ética ortográfica, querer objetarla a partir de la más vieja de las oposiciones metafísicas, por ejemplo oponiéndole algún punto de vista generativo a un punto de vista estructuralista-taxonómico, o a la inversa. En cuanto a la diferencia, lo que sin duda hace el pensamiento incómodo y el confort poco seguro, estas oposiciones no tienen la más mínima pertinencia.

Si consideramos ahora la cadena en la que la «diferencia» se deja someter a un cierto número de sustituciones no sinónimas, según la necesidad del contexto, por qué recurrir a la «reserva», a la «archiescritura», al «archirrastró», al «espaciamiento», incluso al «suplemento», o al *pharmakon*, pronto al himen, al margen-marca-marcha, etc.

Recomencemos. La diferencia es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización). Y es esta constitución del presente, como síntesis «originaria» e irreductiblemente no-simple, pues, sensu estricto, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones (para reproducir aquí, analógicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo llamar archi-escritura, archirrastró o diferencia. Esta (es) (a la vez) espaciamiento (y) temporización.

Este movimiento (activo) de la (producción de la) diferencia sin origen, ¿no habríamos podido llamarla simplemente y sin neografismo, *diferenciación*? Entre otras confusiones, una palabra así hubiera dejado pensar en alguna unidad orgánica, originaria y homogénea, que en un momento dado viene a dividir, a recibir la diferencia como un acontecimiento. Sobre todo, formado sobre el verbo diferenciar, anularía la significación económica del rodeo, de la demora temporalizadora, del «diferir». Una nota, aquí, de paso. La debo a una lectura reciente de un texto que Koyré había consagrado en 1934, en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* a Hegel en Jena (reproducida en sus *Études d'histoire de la pensée philosophique*). Koyré hace ahí largas citas, en alemán, de la *Lógica* de Jena y propone su traducción. Ahora bien, en dos ocasiones encuentra en el texto de Hegel la expresión *differente Beziehung*. Esta palabra de raíz latina (*different*) es rara en alemán y también, creo, en Hegel, que más bien dice *verschieden, ungleich*, que llama a la diferencia *Unterschied*, y *Verschiedenheit* a la variedad cualitativa. En la *Lógica* de Jena, se sirve de la palabra *differente* en el momento en que trata precisamente del tiempo y del presente. Antes de llegar a una discusión preciosa de Koyré, he aquí algunas frases de Hegel, tal como las traduce: «El infinito, en esta simplicidad, es, como momento opuesto a lo igual consigo mismo lo negativo, y en sus momentos, mientras que se presenta a (sí mismo) y en sí mismo la totalidad, (es) lo que excluye en general, el punto o el límite, pero en ésta su acción de negar, se relaciona inmediatamente con el otro y se niega a sí mismo. El límite o el momento del presente (*der Gegenwart*), el «este» absoluto del tiempo, o el ahora, es de una simplicidad negativa absoluta, que excluye de sí absolutamente toda multiplicidad y, por esto mismo, está absolutamente determinado; es no un todo o un *quantum* que se extendería en sí (y) que, en sí mismo, también tendría un momento indeterminado, un diverso que, indiferente (*gleichgültig*) o exterior en el mismo, se relacionaría con otro (*auf ein anderer bezöge*), pero es ahí una relación absolutamente diferente del simple (*sonderns es ist absolut differente Beziehung*).» Y Koyré precisa de manera digna de mención en nota: «Relación diferente: diferente *Beziehung*. Se podría decir: relación diferenciante.» Y en la página siguiente, otro texto de Hegel, donde se puede leer esto: «*Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung*. (Esta relación es [el] presente como relación diferente).» Otra nota de Koyré: «El término *different* se toma aquí en un sentido activo.»

Escribir *diferente* o *diferencia* (con una a) podría ya tener la utilidad de hacer posible, sin otra nota o precisión, la traducción de Hegel en este punto particular que también es un punto absolutamente decisivo de su discurso. Y la traducción sería, como siempre debe serlo, transformación de una lengua en otra. Naturalmente, sostengo que la palabra *diferencia* puede también servir para otros usos: inicialmente porque señala no sólo la actividad de la diferencia «originaria», sino también el rodeo temporalizador del diferir; sobre todo porque a pesar de relaciones de afinidad muy profunda que la diferencia así escrita mantiene con el discurso hegeliano, tal como debe ser leído, puede en un cierto punto no romper con él, lo que no tiene ningún tipo de sentido ni de oportunidad, sino operar en él una especie de desplazamiento a la vez ínfimo y radical, cuyo espacio trato de indicar en otro lugar pero del que me sería difícil hablar muy deprisa aquí.

Las diferencias son, pues, «producidas» -diferidas- por la diferencia. ¿Pero *qué* es lo que difiere o quién difiere? En otras palabras, ¿*qué* es la diferencia? Con esta pregunta llegamos a otro lugar y otro recurso de la problemática.

Que es lo que difiere? ¿Quién difiere? ¿Qué es la diferencia?

Si respondiéramos a estas preguntas antes incluso de interrogarlas como pregunta, antes de darles la vuelta y de sospechar de su forma, hasta en lo que parece en ellas más natural y más necesario, volveríamos ya a caer de este lado de lo que acabamos de despejar. Si aceptáramos, en efecto, la forma de la pregunta, en su sentido y en su sintaxis («qué es lo que», «qué es quien» «quién es el que...»), sería necesario admitir que la diferencia es derivada, sobrevenida, dominada y gobernada a partir del punto de un existente-presente, pudiendo éste ser cualquier cosa, una forma, un estado, un poder en el mundo, a los que se podrá dar toda clase de nombres, un *que*, o un existente presente como sujeto, un *quien*. En este último caso especialmente, se admitiría implícitamente que este existente presente, como existente presente para sí,

como consciencia, llegaría en un momento dado a diferir de ella: ya sea a retrasar y a alejar la satisfacción de una «necesidad» o de un «deseo», ya sea a diferir de sí, pero, en ninguno de estos casos, un existente-presente semejante sería «constituido» por esa diferencia.

Ahora bien, si nos referimos una vez más a la diferencia semiológica, qué es lo que Saussure, en particular, nos ha recordado? Que «la lengua [que no consiste, pues, más que en diferencias] no es una función del sujeto hablante». Esto implica que el sujeto (identidad consigo mismo o en su momento, consciencia de la identidad consigo mismo, consciencia de sí) está inscrito en la lengua, es «función» de la lengua, no se hace sujeto hablante más que conformando su habla, incluso en la llamada «creación», incluso en la llamada «transgresión», al sistema de prescripciones de la lengua como sistema de diferencias, o al menos a la ley general de la diferencia, rigiéndose sobre el principio de la lengua del que dice Saussure que es «el lenguaje menos el habla». «La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos.»

Si por hipótesis tenemos por absolutamente rigurosa la oposición del habla a la lengua, la diferencia será no sólo el juego de las diferencias en la lengua, sino la relación del habla con la lengua, el rodeo también por el cual debo pasar para hablar, la prenda silenciosa que debo dar, y que igualmente vale para la semiología general que rige todas las relaciones del uso y al esquema del mensaje, el código, etc. (He tratado de sugerir en otra parte que esta diferencia en la lengua y en la relación del habla con la lengua impide la disociación esencial que en otro estrato de su discurso quería tradicionalmente señalar Saussure entre el habla y la escritura. La práctica de la lengua o del código que supone un juego de formas, sin sustancia determinada e invariable, que supone también en la práctica de este juego una retención y una protención de las diferencias, un espaciamento y una temporización, un juego de marcas, es preciso que sea una especie de escritura *avant la lettre* una archiescritura sin origen presente, sin *arkhe*. De donde la tachadura regida por la *arkhe* y la transformación de la semiología general en gramatología, operando ésta un trabajo crítico sobre todo lo que, en la semiología y hasta en su concepto matriz -el signo- retenía presupuestos metafísicos incompatibles con el motivo de la diferencia.)

Podríamos sentirnos tentados por una objeción: ciertamente, el sujeto no se hace «hablante» más que comerciando con el sistema de las diferencias lingüísticas; o incluso el sujeto no se hace significativo (en general, por el habla u otro signo) más que inscribiéndose en el sistema de las diferencias. En este sentido, ciertamente, el sujeto hablante o significativo no estaría presente para sí en tanto que hablante o significativo sin el juego de la diferencia lingüística o semiológica. Pero ¿no se puede concebir una presencia y una presencia para sí del sujeto antes de su habla o su signo, una presencia para sí del sujeto en una consciencia silenciosa e intuitiva?

Una pregunta semejante supone, pues, que antes del signo y fuera de él, con la exclusión de todo rastro y de toda diferencia es posible algo semejante a la consciencia. Y que, antes incluso de distribuir sus signos en el espacio y en el mundo, la consciencia puede concentrarse ella misma en su presencia. Ahora bien, ¿qué es la consciencia? ¿Qué quiere decir «consciencia»? Lo más a menudo en la forma misma del «querer decir» no se ofrece al pensamiento bajo todas sus modificaciones más que como presencia para sí, percepción de sí misma de la presencia. Y lo que vale de la consciencia vale aquí de la existencia llamada subjetiva en general. De la misma manera que la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *upokeimenon* o como *ousia*, etc., el sujeto como consciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. El privilegio concedido a la consciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente; e incluso si se describe, en la profundidad con que lo hace Husserl, la temporalidad transcendental de la consciencia es al «presente viviente» al que se concede el poder de síntesis y de concentración incesante de las marcas.

Este privilegio es el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que es tomado en la lengua de la metafísica. No se puede delimitar un tal cierre más que solicitando hoy este valor de presencia del que Heidegger ha mostrado que es la determinación ontoteológica del ser; y al solicitar así este valor de presencia, por una puesta en tela de juicio cuyo *status* debe ser completamente singular, interrogamos el privilegio absoluto de esta forma o de esta época de la presencia en general que es la consciencia como querer-decir en la presencia para sí.

Ahora bien, llegamos, pues, a plantear la presencia -y singularmente la consciencia, el ser cerca de sí de la consciencia- no como la forma matriz absoluta del ser, sino como una «determinación» y como un «efecto». Determinación o efecto en el interior de un sistema que ya no es el de la presencia, sino el de la diferencia, y que ya no tolera la oposición de la actividad y de la pasividad, en mayor medida que la de la causa y del efecto o de la indeterminación y de la determinación, etc., de tal manera que al designar la consciencia como un efecto o una determinación se continúa, por razones estratégicas, que pueden ser más o menos lúcidamente deliberadas y sistemáticamente calculadas, a operar según el léxico de lo mismo que se de-limita.

Antes de ser, tan radicalmente y tan expresamente, el de Heidegger, este gesto ha sido también el de Nietzsche y el de Freud; quienes, uno y otro, como es sabido, y a veces de manera tan semejante, han puesto en tela de juicio la consciencia en su certeza segura de sí. Ahora bien, ¿no es notable que lo hayan echo uno y otro a partir del motivo de la diferencia?

Este aparece casi señaladamente en sus textos y en esos lugares donde se juega todo. No podría extenderme aquí; simplemente recordaré que para Nietzsche la gran actividad principal es inconsciente y que la consciencia es el efecto de las fuerzas cuya esencia y vías y modos no le son propios. Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas; y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad, que la grandeza absoluta misma: «La cantidad misma no es, pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza. Soñar con dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentido, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico donde lo viviente se sumerge, pero que disipa la química» (G. Deleuze, *Nietzsche*

et la philosophie, pág. 49). Todo el pensamiento de Nietzsche ¿no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa ante la diferencia, como sistema de reducción o de represión a-diaforística? Lo cual no excluye que según la misma lógica, según la lógica misma, la filosofía viva *en y de* la diferencia, cegándose así a lo mismo que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la diferencia (con una a) como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la diferencia del otro, como el otro diferido en la economía del mismo (lo inteligible como diferenciando de lo sensible, como sensible diferido, el concepto como intuición diferida-diferente; la cultura como naturaleza diferida-diferente; todos los otros de la *physis-techné, nomos, thesis*, sociedad, libertad, historia, espíritu, etc., -como *physis* diferida o como *physis* diferente. *Physis* en diferencia. Aquí se indica el lugar de una reciente interpretación de la mimesis, en su pretendida oposición a la *physis*). Es a partir de la muestra de este mismo como diferencia cuando se anuncia la mismidad de la diferencia y de la repetición en el eterno retorno. Tantos temas que se pueden poner en relación en Nietzsche con la sintomatología que siempre diagnostica el rodeo o la artimaña de una instancia disfrazada en su diferencia; o incluso con toda la temática de la interpretación activa que sustituye con el desciframiento incesante al desvelamiento de la verdad como presentación de la cosa misma en su presencia, etc. Cifra sin verdad, o al menos sistema de cifras no dominado por el valor de verdad que se convierte entonces en sólo una función comprendida, inscrita, circuncrita.

Podremos, pues, llamar diferencia a esta discordia «activa», en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia.

Es históricamente significativa que esta diaforística en tanto que energética o economía de fuerzas, que se ordena según la puesta, en tela de juicio de la primacía de la presencia como consciencia, sea también el motivo capital del pensamiento de Freud: otra diaforística, a la vez teoría de la cifra (o de la marca) y energética. La puesta en tela de juicio de la autoridad de la consciencia es inicialmente y siempre diferencial.

Los dos valores aparentemente diferentes de la diferencia se anudan en la teoría freudiana: el diferir como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, *espaciamento*, y el diferir como rodeo, demora, reserva, *temporización*.

1. Los conceptos de marca (*Spur*), de roce (*Bahnung*), de fuerzas de roce son desde el *Entwurf* inseparables del concepto de diferencia. No se puede describir el origen de la memoria y del psiquismo como memoria en general (consciente o inconsciente) más que tomando en consideración la diferencia entre los razonamientos. Freud lo dice expresamente. No hay roce sin diferencia ni diferencia sin marca.

2. Todas las diferencias en la producción de marcas inconscientes y en los procesos de inscripción (*Niederschrift*) pueden también ser interpretadas como momentos de la diferencia, en el sentido de la puesta en reserva. Según un esquema que no ha cesado de guiar el pensamiento de Freud, el movimiento de la marca se describe como un esfuerzo de la vida que se protege a sí misma difiriendo la inversión peligrosa, constituyendo una reserva (*Vorrat*) y todas las oposiciones de conceptos que surcan el pensamiento freudiano relacionan cada uno de los conceptos a otro como los momentos de un rodeo en la economía de la diferencia. El uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro. El uno es el otro en diferencia, el uno es la diferencia del otro. Así es como toda oposición aparentemente rigurosa e irreductible (por ejemplo, la de lo secundario y lo primario) se ve calificar, en uno u otro momento, de «ficción teórica». Es también así, por ejemplo (pero este ejemplo gobierna todo, comunica con todo), como la diferencia entre el principio del placer y el principio de realidad no es sino la diferencia como rodeo (*Ausfschub*). En *Más allá del principio de placer* escribe Freud: «Bajo la influencia del instinto de conservación del yo, el principio del placer se borra y cede el lugar al principio de realidad que hace que, sin renunciar al fin último que constituye el placer, consintamos en diferir la realización, en no aprovechar ciertas posibilidades que se nos ofrecen de apresurarnos en ello, incluso en soportar, a favor del largo rodeo (*Aufschub*) que tomamos para llegar al placer, un momentáneo descontento.»

Aquí tocamos el punto de mayor oscuridad en el enigma mismo de la diferencia, lo que divide justamente el concepto en una extraña partición. No es preciso apresurarse a decidir. ¿Cómo pensar *a la vez* la diferencia como rodeo económico que, en el elemento del mismo, pretende siempre reencontrar el placer en el lugar en que la presencia es diferida por cálculo (consciente o inconscientemente) y por otra parte la diferencia como relación con la presencia imposible, como gasto sin reserva, como pérdida irreparable de la presencia, usura irreversible de la energía, como pulsión de muerte y relación con el otro que interrumpe en apariencia toda economía? Es evidente -es absolutamente evidente- que no se pueden pensar *juntos* lo económico y lo no económico, lo mismo y lo completamente distinto, etc. Si la diferencia es este impensable, quizá no es necesario apresurarse a hacerlo evidente, en el elemento filosófico de la evidencia que habría hecho pronto disipar la ilusión y lo ilógico, con la infalibilidad de un cálculo que conocemos bien, para haber reconocido precisamente su lugar, su necesidad, su función en la estructura de la diferencia. Lo que en la filosofía sacaría provecho ya ha sido tomado en consideración en el sistema de la diferencia tal como se calcula aquí. He tratado en otra parte, en una lectura de Bataille, de indicar lo que podría ser una puesta en contacto, si se quiere, no sólo rigurosa, sino, en un nuevo sentido, «científica», de esta «economía limitada» que no deja lugar al gasto sin reserva, a la muerte, a la exposición al sin sentido, etc., y de una economía general que toma en consideración la no-reserva, si se puede decir, que tiene en reserva la no-reserva. Relación entre una diferencia que encuentra su cuenta y una diferencia que fracasa en encontrar su cuenta, la apuesta de la presencia pura y sin pérdida confundiendo con la de la pérdida absoluta, de la muerte. Por esta puesta en contacto de la economía limitada y de la economía general se desplaza y se reinscribe el proyecto mismo de la filosofía, bajo la especie privilegiada del hegelianismo. Se doblaga la *Aufhebung* -el relevo- a escribirse de otra manera. Quizá, simplemente, a escribirse. Mejor, a tomar en consideración su consumación de escritura.

Pues el carácter económico de la diferencia no implica de ninguna manera que la presencia diferida pueda ser todavía reencontrada, que no haya así más que una inversión que retarda provisionalmente y sin pérdida la presentación de la presencia, la percepción del beneficio o el beneficio de la percepción. Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, «hegeliana» del movimiento económico de la diferencia, hay que admitir aquí un juego donde quien pierde gana y donde se gana y pierde cada vez. Si la presentación desviada sigue siendo definitiva e implacablemente rechazada, no es sino un cierto presente lo que permanece escondido o ausente; pero la diferencia nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad -Freud le da el nombre metafísico de inconsciente- es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo este nombre el inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda «exista», esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente. En este sentido, contrariamente a los términos de un viejo debate, el lado fuerte de todas las inversiones metafísicas que ha realizado siempre, el «inconsciente» no es más una «cosa» que otra cosa, no más una cosa que una consciencia virtual o enmascarada. Esta alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento. Y, para describirlos, para leer las marcas de las marcas «inconscientes» (no hay marca «consciente»), el lenguaje de la presencia o de la ausencia, el discurso metafísico de la fenomenología es inadecuado (pero el «fenomenólogo» no es el único que habla).

La estructura del retardamiento (*Nachträglichkeit*), impide en efecto que se haga de la temporalización una simple complicación dialéctica del presente vivo como síntesis originaria e incesante, constantemente reconducida a sí, concentrada sobre sí, concentrante, de rastros que retienen y de aberturas protencionales. Con la alteridad del «inconsciente» entramos en contacto no con horizontes de presentes modificados -pasados o por venir-, sino con un «pasado» que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo «por-venir» nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia. El concepto de rastro es, pues, incommensurable con el de retención, de devenir-pasado de lo que ha sido presente. No se puede pensar el rastro -y así la diferencia- a partir del presente, o de la presencia del presente.

Un pasado que nunca ha sido presente, esta es la fórmula por la cual E. Levinas, según vías que ciertamente no son las del psicoanálisis, califica la marca y el enigma de la alteridad absoluta: el prójimo. En estos límites y desde este punto de vista al menos, el pensamiento de la diferencia implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Levinas. Y el concepto de marca, como el de diferencia, organiza así a través de estas marcas diferentes y estas diferencias de marcas, en el sentido de *Nietzsche*, de Freud, de Levinas (estos «nombres de autores» no son aquí más que indicios), la red que concentra y atraviesa nuestra «época» como delimitación de la ontología (de la presencia).

Es decir, del existente o de la existencialidad. En todas partes, es la dominación del existente lo que viene a solicitar la diferencia, en el sentido en que *solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad. Es la determinación del ser en presencia o en existencialidad lo que es así pues interrogado, por el pensamiento de la diferencia. Una pregunta semejante no podría surgir y dejarse comprender sin que se abriera en alguna parte la diferencia del ser y el existente. Primera consecuencia: la diferencia no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o transcendental como se la desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la diferencia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino como se puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle querer reinar.

¿Es que, sin embargo, la diferencia se ajusta en la desviación de la diferencia óntico-ontológica tal como se piensa; tal como la «época» se piensa ahí en particular «a través», si aún puede decirse, de la meditación heideggeriana?

No hay respuesta simple a una pregunta semejante.

Por una cierta cara de sí misma, la diferencia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La *a* de la diferencia señala el *movimiento* de este despliegue.

Y sin embargo, el pensamiento del sentido o de la verdad del ser, la determinación de la diferencia en diferencia óntico-ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión del ser, ¿no es todavía un efecto intrametafísico de la diferencia? El despliegue de la diferencia no es quizá sólo la verdad del ser o de la epocalidad del ser. Quizá hace falta intentar pensar este pensamiento inaudito, este trazado silencioso: que la historia del ser, cuyo pensamiento inscribe al logos griego-occidental, no es en sí misma, tal como se produce a través de la diferencia ontológica, más que una época del *diapherein*. No podríamos siquiera llamarla desde aquí «época» perteneciendo el concepto de epocalidad al interior de la historia como historia del ser. No habiendo tenido nunca sentido el ser, no habiendo nunca sido pensado o dicho como tal más que disimulándose en el existente, la diferencia de una cierta y muy extraña manera, (es) más «vieja» que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. A esta edad se la puede llamar juego de la marca. De una marca que no pertenece ya al horizonte del ser sino cuyo juego lleva y cerca el sentido del ser: juego de la marca o de la diferencia que no tiene sentido y que no existe. Que no pertenece. Ningún mantenimiento, pero ninguna profundidad para este damero sin fondo donde el ser se pone en juego.

Es acaso así como el juego heracliteano del *en diapheron eauto*, del uno diferente de sí, difiriéndose consigo, se pierde ya como una marca en la determinación del *diapherein* en diferencia ontológica.

Pensar la diferencia ontológica sigue siendo sin duda, una tarea difícil cuyo enunciado ha permanecido casi inaudible. También prepararse más allá de nuestro logos, para una diferencia tanto más violenta cuanto que no se deja todavía reconocer como epocalidad del ser y diferencia ontológica, no es ni eximirse del paso por la verdad del ser ni de ninguna manera «criticarlo», «contestarlo», negar su incesante necesidad. Es necesario, por el contrario, quedarse en la difi-

cultad de este paso, repetirlo en la lectura rigurosa de la metafísica en todas partes donde normaliza el discurso occidental, y no solamente en los textos de la «historia de la filosofía». Hay que dejar en todo rigor aparecer/desaparecer la marca de lo que excede la verdad del ser. Marca (de lo) que no puede nunca presentarse, marca que en sí misma no puede nunca presentarse: aparecer y manifestarse como tal en su fenómeno. Marca más allá de lo que liga en profundidad la ontología fundamental y la fenomenología. Siempre difiriendo, la marca no está nunca como tal en presentación de sí. Se borra al presentarse, se ensordece resonando, como la *a* al escribirse, inscribiendo su pirámide en la diferencia.

De este movimiento siempre se puede descubrir la marca anunciadora y reservada en el discurso metafísico y sobre todo en el discurso contemporáneo que habla, a través de las tentativas en que nos hemos interesado hace un instante (Nietzsche, Freud, Levinas) del cierre de la ontología. Singularmente en el texto heideggeriano.

Este nos provoca a interrogar la esencia del presente, la presencia del presente.

Qué es el presente? Qué es pensar el presente en su presencia?

Consideremos por ejemplo, el texto de 1946 que se titula *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger recuerda ahí que el olvido del ser olvida la diferencia del ser y el existente: «Pero la cosa del ser (*die Sache des Seins*), es ser el *ser* del existente. La forma lingüística de este genitivo con multivalencia enigmática nombra una génesis (*Genesis*), una proveniencia (*Herkunft*) del presente a partir de la presencia (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). Pero, con la muestra de los dos, la esencia (*Wesen*) de esta proveniencia permanece secreta (*verborgen*). No solamente la esencia de esta proveniencia, sino también la simple relación entre *presencia* y *presente* (*Anwesen und Anwesendem*) permanece impensada. Desde la aurora, parece que la *presencia*, y el existente-*presente* sean, cada uno por su lado, separadamente algo. Imperceptiblemente, la presencia se hace ella-misma un presente... La esencia de la presencia (*Des Wesen des Anwesens*) y así la diferencia de la *presencia* y el *presente* es olvidada. *El olvido del ser es el olvido de la diferencia del ser y el existente* (traducción en *Chemins*, págs. 296-297).

Recordándonos la diferencia entre el ser y el existente (la diferencia ontológica) como diferencia de la presencia y el presente, Heidegger avanza una proposición, un conjunto de proposiciones que aquí no se tratará, por una precipitación propia de la necedad, de «criticar», sino de devolver más bien a su poder de provocación.

Procedamos lentamente. Lo que Heidegger quiere, pues, señalar es esto: la diferencia del ser y el existente, lo olvidado de la metafísica, ha desaparecido sin dejar marca. La marca misma de la diferencia se ha perdido. Si admitimos que la diferencia (es) (en sí misma) otra cosa que la ausencia y la presencia, si *marca*, sería preciso hablar aquí, tratándose del olvido de la diferencia (del ser y el existente), de una desaparición de la marca de la marca. Es lo que parece implicar tal pasaje de *La palabra de Anaximandro*. «El olvido del ser forma parte de la esencia misma del ser, velado por él. El olvido pertenece tan esencialmente al destino del ser que la aurora de este destino comienza precisamente en tanto que desvelamiento del presente en su presencia. Esto quiere decir: la historia del ser comienza por el olvido del ser en que el ser retiene su esencia, la diferencia con el existente. La diferencia falta. Permanece olvidada. Sólo lo diferenciado-el presente y la presencia (*das Anwesende und das Anwesen*) se desabriga, pero no en tanto que lo diferencia. Al contrario, la marca matinal *die frühe Spur* de la diferencia se borra desde el momento en que la presencia aparece como un existente-presente (*Des Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) y encuentra su proveniencia en un (existente)-presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*)».

No siendo la marca una presencia, sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se repite, no tiene propiamente lugar, el borrarse pertenece a su estructura. No sólo el borrarse que siempre debe poder sorprenderla, a falta de lo que ella no sería marca, sino indestructible, monumental substancia, sino el borrarse que la hace desaparecer en su aparición, salir de sí en su posición. El borrarse de la marca precoz (*die frühe Spur*) de la diferencia es, pues, «el mismo» que su trazado en el texto metafísico. Este debe haber guardado la marca de lo que ha perdido o reservado, dejado de lado. La paradoja de una estructura semejante, es, en el lenguaje de la metafísica, esta inversión del concepto metafísico que produce el efecto siguiente: el presente se hace el signo del signo, la marca de la marca. Ya no es aquello a lo que en última instancia reexpide toda devolución. Se convierte en una función dentro de una estructura de devolución generalizada. Es marca y marca del borrarse de la marca.

El texto de la metafísica es así *comprendido*. Todavía legible; y para leerse. No está rodeado, sino atravesado por su límite, marcado en su interior por la estela múltiple de su margen. Proponiendo a la vez el monumento y el espejismo de la marca, la marca simultáneamente marcada y borrada, simultáneamente viva y muerta, viva como siempre al simular también la vida en su inscripción guardada. Pirámide. No un límite que hay que franquear, sino pedregosa, sobre una muralla, en otras palabras que hay que descifrar, un texto sin voz.

Se piensa entonces sin contradicción, sin conceder al menos ninguna pertinencia a tal contradicción, lo perceptible y lo imperceptible de la marca. La «marca matinal» de la diferencia se ha perdido en una invisibilidad sin retorno y, sin embargo, su pérdida misma está abrigada, guardada, mirada, retardada. En un texto. Bajo la forma de la presencia. De la propiedad. Que en sí misma no es más que un efecto de escritura.

Después de haber hablado del borrarse de la marca matinal, Heidegger puede, pues, en la contradicción sin contradicción, consignar contrasignar el empotramiento de la marca. Un poco más lejos: -«La diferencia del ser y el existente no puede sin embargo, llegar luego a la experiencia como un olvido más que si se ha descubierto ya con la presencia del presente (*mit dem Anwesen des Anwesenden*), y si está así sellada en una marca (*so eine Spur geprägt hat*) que permanece guardada (*gewahrt bleibt*) en la lengua a la que adviene el ser.»

Más adelante de nuevo, meditando el *to khreon* de Anaximandro, traducido aquí como *Brauch* (conservación), Heidegger escribe esto:

«Disponiendo acuerdo y deferencia (*Fug und Ruch. verfügend*) la conservación libera el presente (*Anwesende*) en su permanencia y lo deja libre cada vez para su estancia. Pero por eso mismo, el presente se ve igualmente comprometido en el peligro constante de endurecerse en la insistencia (*in das blosze Beharren verbärtet*) a partir de su duración que

permanece. Así la conservación (*Brauch*) sigue siendo al mismo tiempo en sí misma des-poseimiento (*Aushändigung*: des-conservación) de la presencia (*des Anwesens*) *in der Un-fug*, en lo disonante (el desunimiento). La conservación añade el des- (*Der Brauch fügt das Un-*).»

Y es en el momento en que Heidegger reconoce la conservación como marca cuando debe plantearse la cuestión: ¿se puede y hasta dónde se puede pensar este marca y el des- de la diferencia como *Wesen des Seins*? ¿El des- de la diferencia no nos lleva más allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también y de todo lo que en ella puede nombrarse? ¿No apela, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esta lengua en una lengua totalmente diferente?

Precisemos esta cuestión. Y, para desalojar en ella la «marca» (y ¿quién ha creído que se ojeaba algo más que pistas para despistar?), leamos otra vez este pasaje:

«La traducción de *to khreon* como: «la conservación» (*Brauch*) no proviene de reflexiones etimológico-léxicas. La elección de la palabra «conservación» proviene de una traducción anterior (*Übersetzen*) del pensamiento que trata de pensar la diferencia en el despliegue del ser (*im Wesen des Seins*) hacia el comienzo historial del olvido del ser. La palabra «la conservación» es dictada al pensamiento en la aprehensión (*Erfahrung*) del olvido del ser. Lo que de esto propiamente hay que pensar en la palabra «la conservación», *to khreon* nombra propiamente una marca (*Spur*), marca que desaparece enseguida (*aisbald verschwindet*) en la historia del ser que se muestra histórico-mundialmente como metafísica occidental.»

¿Cómo pensar lo que está fuera de un texto? ¿Más o menos como su *propio margen*? Por ejemplo, ¿lo otro del texto de la metafísica occidental? Ciertamente la «marca que desaparece enseguida en la historia del ser... como metafísica occidental» escapa a todas las determinaciones, a todos los nombres que podría recibir en el texto metafísico. En estos nombres se abriga y así se disimula. No aparece ahí como la marca «en sí misma». Pero es porque no podría nunca aparecer en sí misma, como tal. Heidegger también dice que la diferencia no puede aparecer en tanto que tal: «*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint.*» No hay esencia de la diferencia, ésta (es) lo que no sólo no sabría dejarse apropiar en él *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia¹, de la diferencia, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la diferencia.

Para nosotros, la diferencia sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos. En particular cuando hablan de la determinación de la diferencia en diferencia de la presencia y el presente (*Anwesen/Anwesend*), pero sobre todo, y ya de la manera más general cuando hablan de la determinación de la diferencia en diferencia del ser y el existente.

Más «vieja» que el ser mismo, una tal diferencia no tiene ningún nombre en nuestra lengua. Pero sabemos ya que si es innombrable no es por provisión, porque nuestra lengua todavía no ha encontrado o recibido este nombre, o porque sería necesario buscarlo en otra lengua, fuera del sistema finito de la nuestra. Es porque no hay nombre para esto ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de diferencia, que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren.

«No hay nombre para esto»: leer esta proposición en su banalidad. Este innombrable no es un ser inefable al que ningún nombre podría aproximarse: Dios por ejemplo. Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal «diferencia» es él mismo acarreado, llevado, reinscrito, como una falsa entrada o una falsa salida todavía es parte del juego, función del sistema.

¹ La diferencia no es una «especie» del género «diferencia ontológicas. Si «la donación de presencia es propiedad del *Ereignen*» («Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens») («Zeit und Sein», en *L'endurance de la pensée*, Plon, 1968, tr. fr. Fédier, pág. 63), la diferencia no es un proceso de apropiación en cualquier sentido que se tome. No es ni la posición (apropiación) ni la negación (expropiación), sino lo otro. Desde este momento, parece, pero señalamos aquí nosotros más bien la necesidad de un recorrido que ha de venir, no sería más que el ser una especie del género *Ereignis*. Heidegger «... entonces el ser tiene su lugar en el movimiento que hace advenir a sí lo propio (*Dan gehört das Sein in dsr Ereignen*). De él acogen y reciben su determinación el dar y su donación. Entonces el ser sería un género del *Ereignis* y no el *Ereignis* un género del ser. Pero la huida que busca refugio en semejante inversión sería demasiado barata. Pasa al lado del verdadero pensamiento de la cuestión y de su paladín (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). *Ereignis* no es el concepto supremo que comprende todo, y bajo el que se podrían alinear ser y tiempo. Las relaciones lógicas de orden no quieren decir nada aquí. Pues, en la medida en que pensamos en pos del ser mismo y seguimos lo que tiene de propio (*seinem Eigenen folgen*), éste se revela como la donación, concedida por la extensión (*Reichen*) del tiempo, del destino de *parousia* (*gewährte Gabe des geschickes von Anwesenheit*). La donación de presencia es propiedad del *Ereignen* (*Die Dabe von Anweswn ist Eigentum des Ereignens*)».

Sin la reinscripción desplazada en esta cadena (ser, presencia, apropiación, etc.), no se transformará nunca de manera rigurosa e irreversible las relaciones entre lo ontológico, general o fundamental, y lo que ella domina o se subordina a título de ontología regional o de ciencia particular: por ejemplo, la economía política, el psicoanálisis, la semiolingüística, la retórica, en los que el valor de propiedad desempeña, más que en otras partes, un papel irreductible, pero igualmente las metafísicas espiritualistas o materialistas. A esta elaboración preliminar apuntan los análisis articulados en este volumen: Es evidente que una reinscripción semejante no estará nunca contenida en un discurso filosófico o teórico, ni en general en un discurso o un escrito: sólo sobre la escena de lo que he llamado en otra parte el texto general (1972).

Lo que sabemos, lo que sabríamos si se tratara aquí simplemente de un saber, es que no ha habido nunca, que nunca habrá palabra única, nombre-señor. Es por lo que el pensamiento de la letra *a* de la diferencia no es prescripción primera ni el anuncio profético de una nominación inminente y todavía inoída. Esta «palabra» no tiene nada de *kerygmática*, por poco que se pueda percibir la mayusculación. Poner en cuestión el nombre de nombre.

No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia*, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarla*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza.

Desde esta risa y esta danza, desde esta afirmación extraña a toda dialéctica, viene cuestionada esta otra cara de la nostalgia que yo llamaré la *esperanza* heideggeriana. No paso por alto lo que esta palabra puede tener aquí de chocante. Me arriesgo no obstante, sin excluir implicación alguna, y lo pongo en relación con lo que *La palabra de Anaximandro* me parece retener de la metafísica: la búsqueda de la palabra propia y del nombre único. Hablando de la «primera palabra del ser» (*das frühe Wort des Seins*), escribe Heidegger: «La relación con el presente, que muestra su orden en la esencia misma de la presencia, es única (*ist eine einzige*). Permanece por excelencia incomparable a cualquier otra relación, pertenece a la unicidad del ser mismo (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). La lengua debería, pues, para nombrar lo que se muestra en el ser (*das Wesende des Seins*), encontrar una sola palabra, la palabra única (*ein einziges, das einzige Wort*). Es aquí donde medimos lo arriesgado que es toda palabra del pensamiento [toda palabra pensante: *denkende Wort*] que se dirige al ser (*das dem Sein zugesprochen wird*). Sin embargo, lo que aquí se arriesga no es algo imposible; pues el ser habla en todas partes y siempre y a través de toda lengua.»

Tal es la cuestión: la alianza del habla y del ser en la palabra única, en el nombre al fin propio. Tal es la cuestión que se inscribe en la afirmación jugada de la diferencia. Se refiere a cada uno de los miembros de esta frase; «El ser/habla/en todas partes y siempre/a través de/ toda/lengua.»

Jacques Derrida

LA ESTRUCTURA, EL SIGNO Y EL JUEGO EN EL DISCURSO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Conferencia pronunciada en el College internacional de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore) sobre «Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre», el 21 de octubre de 1966. Traducción de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Presenta más problema interpretar las interpretaciones que interpretar las cosas.

MONTAIGNE

Quizás se ha producido en la historia del concepto de estructura algo que se podría llamar un «acontecimiento» si esta palabra no llevase consigo una carga de sentido que la exigencia estructural -o estructuralista- tiene precisamente como función reducir o someter a sospecha. Digamos no obstante un «acontecimiento» y tomemos esa palabra con precauciones entre comillas. ¿Cuál sería, pues, ese acontecimiento? Tendría la forma exterior de una *ruptura* y de un *redoblamiento*.

Sería fácil mostrar que el concepto de estructura e incluso la palabra estructura tienen la edad de la *episteme*, es decir, al mismo tiempo de la ciencia y de la filosofía occidentales, y que hunden sus raíces en el suelo del lenguaje ordinario, al fondo del cual va la *episteme* a recogerlas para traerlas hacia sí en un desplazamiento metafórico. Sin embargo, hasta el acontecimiento al que quisiera referirme, la estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura -efectivamente, no se puede pensar una estructura desorganizada- sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura. Indudablemente el centro de una estructura, al orientar y organizar la coherencia del sistema, permite el juego de los elementos en el interior de la forma total. Y todavía hoy una estructura privada de todo centro representa lo impensable mismo.

Sin embargo el centro cierra también el juego que él mismo abre y hace posible. En cuanto centro, es el punto donde ya no es posible la sustitución de los contenidos, de los elementos, de los términos. En el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, estructuras comprendidas en una estructura) está prohibida. Por lo menos ha permanecido siempre *prohibida* (y empleo esta expresión a propósito). Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura y *fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene su *centro en otro lugar*. El centro no es el centro. El concepto de estructura centrada -aunque representa la coherencia misma, la condición de la *episteme* como filosofía o como ciencia- es contradictoriamente coherente. Y como siempre, la coherencia en la contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de estructura centrada es, efectivamente, el concepto de un juego *fundado*, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego. A partir de esa certidumbre se puede dominar la angustia, que surge siempre de una determinada manera de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego. A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arkhé* o de *telos*, las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre *cogidas* en una historia del sentido -es decir, una historia sin más- cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia. Por esta razón, podría decirse quizás que el movimiento de toda arqueología, como el de toda escatología, es cómplice de esa reducción de la estructuralidad de la estructura e intenta siempre pensar esta última a partir de una presencia plena y fuera de juego.

Si esto es así, toda la historia del concepto de estructura, antes de la ruptura de la que hablábamos, debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro, un encadenamiento de determinaciones del centro. El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería -y se me perdonará aquí que sea tan poco demostrativo y tan elíptico, pero es para llegar más rápidamente a mi tema principal- la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidós*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.).

El acontecimiento de ruptura, la irrupción a la que aludía yo al principio, se habría producido, quizás, en que la estructuralidad de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada, es decir, repetida, y por eso decía yo que esta irrup-

ción era repetición, en todos los sentidos de la palabra. Desde ese momento ha tenido que pensarse la ley que regía de alguna manera el deseo del centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central; pero de una presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido. A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito. Este es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso -a condición de entenderse acerca de esta palabra-, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.

¿Dónde y cómo se produce este descentramiento como pensamiento de la estructuralidad de la estructura? Para designar esta producción, sería algo ingenuo referirse a un acontecimiento, a una doctrina o al nombre de un autor. Esta producción forma parte, sin duda, de la totalidad de una época, la nuestra, pero ya desde siempre empezó a anunciarse y a *trabajar*. Si se quisiera, sin embargo, a título indicativo, escoger algunos «nombres propios» y evocar a los autores de los discursos en los que se ha llegado más cerca de la formulación más radical de esa producción, sin duda habría que citar la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, que vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, de la consciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje -de ninguna sintaxis y de ningún léxico- que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar. Por tomar un ejemplo entre tantos otros: es con la ayuda del concepto de *signo* como se hace estremecer la metafísica de la presencia. Pero a partir del momento en que lo que se pretende mostrar así es, como acabo de sugerir, que no había significado trascendental o privilegiado, y que el campo o el juego de significación no tenía ya, a partir de ahí, límite alguno, habría que -pero es justo eso lo que no se puede hacer- rechazar incluso el concepto y la palabra signo. Pues la significación «signo» se ha comprendido y determinado siempre, en su sentido, como signo-de, significante que remite a un significado, significante diferente de su significado. Si se borra la diferencia radical entre significante y significado, es la palabra misma «significante» la que habría que abandonar como concepto metafísico. Cuando Lévi-Strauss dice en el prefacio a *Lo crudo y lo cocido* que ha «pretendido trascender la oposición de lo sensible y lo inteligible situándose de entrada en el plano de los signos», la necesidad, la fuerza y la legitimidad de su gesto no pueden hacernos olvidar que el concepto de signo no puede por sí mismo superar esa oposición de lo sensible y lo inteligible. Está determinado por esa oposición: de parte a parte y a través de la totalidad de su historia. El concepto de signo sólo ha podido vivir de esa oposición y de su sistema. Pero no podemos deshacernos del concepto de signo, no podemos renunciar a esta complicidad metafísica sin renunciar al mismo tiempo al trabajo crítico que dirigimos contra ella, sin correr el riesgo de borrar la diferencia dentro de la identidad consigo mismo de un significado que reduce en sí su significante o, lo que es lo mismo, expulsando a éste simplemente fuera de sí. Pues hay dos maneras heterogéneas de borrar la diferencia entre el significante y el significado: una, la clásica, consiste en reducir o en derivar el significante, es decir, finalmente en *someter* el signo al pensamiento; otra, la que dirigimos aquí contra la anterior, consiste en poner en cuestión el sistema en el que funcionaba la reducción anterior: y en primer lugar, la oposición de lo sensible y lo inteligible. Pues la *paradoja* está en que la reducción metafísica del signo tenía necesidad de la oposición que ella misma reducía. La oposición forma sistema con la reducción. Y lo que decimos aquí sobre el signo puede extenderse a todos los conceptos y a todas las frases de la metafísica, en particular al discurso sobre la «estructura». Pero hay muchas maneras de estar atrapados en este círculo. Son todas más o menos ingenuas, más o menos empíricas, más o menos sistemáticas, están más o menos cerca de la formulación o incluso la formalización de ese círculo. Son esas diferencias las que explican la multiplicidad de los discursos destructores y el desacuerdo entre quienes los sostienen. Es en los conceptos heredados de la metafísica donde, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Ahora bien, como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están cogidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica. Es eso lo que permite, entonces, a esos destructores destruirse recíprocamente, por ejemplo, a Heidegger, considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor como mala fe y desconocimiento, como el último metafísico, el último «platónico». Podría uno dedicarse a ese tipo de ejercicio a propósito del propio Heidegger, de Freud o de algunos otros. Y actualmente ningún ejercicio está más difundido.

¿Qué pasa ahora con ese esquema formal, cuando nos volvemos hacia lo que se llama las «ciencias humanas»? Una entre ellas ocupa quizás aquí un lugar privilegiado. Es la etnología. Puede considerarse, efectivamente, que la etnología sólo ha podido nacer como ciencia en el momento en que ha podido efectuarse un descentramiento: en el momento en que la cultura europea -y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos- ha sido *dislocada*, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia. Ese momento no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, es también un momento político, económico, técnico, etc. Se puede decir con toda seguridad que no hay nada fortuito en el hecho de que la crítica del etnocentrismo, condición de la etno-

logía, sea sistemáticamente e históricamente contemporánea de la destrucción de la historia de la metafísica. Ambas pertenecen a una sola y misma época.

Ahora bien, la etnología -como toda ciencia- se produce en el elemento del discurso. Y aquélla es en primer lugar una ciencia europea, que utiliza, aunque sea a regañadientes, los conceptos de la tradición. Por consiguiente, lo quiera o no, y eso no depende de una decisión del etnólogo, éste acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia. Esta necesidad es irreductible, no es una contingencia histórica; habría que meditar sobre todas sus implicaciones. Pero si nadie puede escapar a esa necesidad, si nadie es, pues, responsable de ceder a ella, por poco que sea, eso no quiere decir que todas las maneras de ceder a ella tengan la misma pertinencia. La calidad y la fecundidad de un discurso se miden quizás por el rigor crítico con el que se piense esa relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. De lo que ahí se trata es de una relación crítica con el lenguaje de las ciencias humanas y de una responsabilidad crítica del discurso. Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la desconstrucción de esa herencia misma. Problemas de *economía* y de *estrategia*.

Si ahora consideramos a título de ejemplo los textos de Claude Lévi-Strauss, no es sólo por el privilegio que actualmente se le atribuye a la etnología entre las ciencias humanas, ni siquiera porque se trate de un pensamiento que pesa fuertemente en la coyuntura teórica contemporánea. Es sobre todo porque en el trabajo de Lévi-Strauss se ha declarado una cierta elección, y se ha elaborado una cierta doctrina de manera, precisamente, *más o menos explícita*, en cuanto a esa crítica del lenguaje y en cuanto a ese lenguaje crítico en las ciencias humanas.

Para seguir ese movimiento en el texto de Lévi-Strauss, escogemos, como un hilo conductor entre otros, la oposición naturaleza-cultura. Pese a todas sus renovaciones y sus disfraces, esa oposición es congénita de la filosofía. Es incluso más antigua que Platón. Tiene por lo menos la edad de la sofística. A partir de la oposición *physis/nomos*, *physis/téchne*, aquélla ha sido traída hasta nosotros a través de toda una cadena histórica que opone la «naturaleza» a la ley, a la institución, al arte, a la técnica, pero también a la libertad, a lo arbitrario, a la historia, a la sociedad, al espíritu, etc. Ahora bien, desde el inicio de su investigación y desde su primer libro (*Las estructuras elementales del parentesco*) Lévi-Strauss ha experimentado al mismo tiempo la necesidad de utilizar esa oposición y la imposibilidad de prestarle crédito. En *Las estructuras...* parte de este axioma o de esta definición: pertenece a la naturaleza lo que es *universal* y espontáneo, y que no depende de ninguna cultura particular ni de ninguna norma determinada. Pertenece en cambio a la cultura lo que depende de un sistema de *normas* que regulan la sociedad y que pueden, en consecuencia, *variar* de una estructura social a otra. Estas dos definiciones son de tipo tradicional. Ahora bien, desde las primeras páginas de *Las estructuras*, Lévi-Strauss, que ha empezado prestando crédito a esos conceptos, se encuentra con lo que llama un *escándalo*, es decir, algo que no tolera ya la oposición naturaleza-cultura tal como ha sido recibida, y que parece requerir *a la vez* los predicados de la naturaleza y los de la cultura. Este escándalo es la *prohibición del incesto*. La prohibición del incesto es universal; en ese sentido se la podría llamar natural; -pero es también una prohibición, un sistema de normas y de proscipciones- y en ese sentido se la podría llamar cultural. «Supongamos, pues, que todo lo que es universal en el hombre depende del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, que todo lo que está sometido a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular. Nos vemos entonces confrontados con un hecho o más bien con un conjunto de hechos que, a la luz de las definiciones anteriores, no distan mucho de aparecer como un escándalo: pues la prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco, e indisolublemente reunidos, los dos caracteres en los que hemos reconocido los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: aquella prohibición constituye una regla, pero una regla que, caso único entre todas las reglas sociales, posee al mismo tiempo un carácter de universalidad» (p. 9).

Evidentemente sólo hay escándalo en el *interior* de un sistema de conceptos que preste crédito a la diferencia entre naturaleza y cultura. Al iniciar su obra con el *factum* de la prohibición del incesto, Lévi-Strauss se instala, pues, en el punto en que esa diferencia, que se ha dado siempre por obvia, se encuentra borrada o puesta en cuestión. Pues desde el momento en que la prohibición del incesto no se deja ya pensar dentro de la oposición naturaleza/cultura, ya no se puede decir que sea un hecho escandaloso, un núcleo de opacidad en el interior de una red de significaciones transparentes; no es un escándalo con que uno se encuentre, o en el que se caiga dentro del campo de los conceptos tradicionales; es lo que escapa a esos conceptos y ciertamente los precede y probablemente como su condición de posibilidad. Se podría decir quizás que toda la conceptualidad filosófica que forma sistema con la oposición naturaleza/cultura se ha hecho para dejar en lo impensado lo que la hace posible, a saber, el origen de la prohibición del incesto.

Evoco demasiado rápidamente este ejemplo, que es sólo un ejemplo entre tantos otros, pero que permite ya poner de manifiesto que el lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica. Ahora bien, esta crítica puede llevarse a cabo de acuerdo con dos vías y dos «estilos». En el momento en que se hacen sentir los límites de la oposición naturaleza/cultura, se puede querer someter a cuestión sistemática y rigurosamente la historia de estos conceptos. Es un primer gesto. Un cuestionamiento de ese tipo, sistemático e histórico, no sería ni un gesto filológico ni un gesto filosófico en el sentido clásico de estas palabras. Inquietarse por los conceptos fundadores de toda la historia de la filosofía, desconstituirlos, no es hacer profesión de filólogo o de historiador clásico de la filosofía. Es, sin duda, y a pesar de las apariencias, la manera más audaz de esbozar un paso fuera de la filosofía. La salida «fuera de la filosofía» es mucho más difícil de pensar de lo que generalmente imaginan aquellos que creen haberla llevado a cabo desde hace tiempo con una elegante desenvoltura, y que en general están hundidos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso que pretenden haber desprendido de ella.

La otra elección -y creo que es la que corresponde más al estilo de Lévi-Strauss- consistiría, para evitar lo que pudiera tener de esterilizante el primer gesto, dentro del orden del descubrimiento empírico, en conservar, denunciando aquí y allá sus límites, todos esos viejos conceptos: como instrumentos que pueden servir todavía. No se les presta ya

ningún valor de verdad, ni ninguna significación rigurosa, se estaría dispuesto a abandonarlos ocasionalmente si parecen más cómodos otros instrumentos. Mientras tanto, se explota su eficacia relativa y se los utiliza para destruir la antigua máquina a la que aquellos pertenecen y de la que ellos mismos son piezas. Es así como se critica el lenguaje de las ciencias humanas. Lévi-Strauss piensa así poder separar el *método* de la *verdad*, los instrumentos del método y las significaciones objetivas enfocadas por medio de éste. Casi se podría decir que esa es la primera afirmación de Lévi-Strauss; en todo caso, son las primeras palabras de *Las estructuras...*: «Se empieza a comprender que la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (hoy preferiríamos decir: estado de naturaleza y estado de cultura), a falta de una significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su utilización por parte de la sociología moderna, como un instrumento de método».

Lévi-Strauss se mantendrá siempre fiel a esa doble intención: conservar como instrumento aquello cuyo valor de verdad crítica.

Por una parte, efectivamente, seguirá discutiendo el valor de la oposición naturaleza/cultura. Más de trece años después de *Las estructuras...*, *El pensamiento salvaje* se hace eco fielmente del texto que acabo de leer: «La oposición entre naturaleza y cultura, en la que hemos insistido en otro tiempo, nos parece hoy que ofrece sobre todo un valor metodológico». Y este valor metodológico no está afectado por el no-valor ontológico, cabría decir si no se desconfiase aquí de esa noción: «No bastaría con haber reabsorbido unas humanidades particulares en una humanidad general; esta primera empresa es el punto de partida de otras... que incumben a las ciencias exactas y naturales: reintegrar la cultura en la naturaleza, y finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» (p. 327).

Por otra parte, siempre en *El pensamiento salvaje*, presenta Lévi-Strauss bajo el nombre de «*bricolage*» lo que se podría llamar el discurso de este método. El «*bricoleur*» es aquel que utiliza «los medios de a bordo», es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hace que sirvan, y a la que se los intenta adaptar por medio de tanteos, no dudando en cambiarlos cada vez que parezca necesario hacerlo, o en ensayar con varios a la vez, incluso si su origen y su forma son heterogéneos, etc. Hay, pues, una crítica del lenguaje en la forma del «*bricolage*» e incluso se ha podido decir que el «*bricolage*» era el lenguaje crítico mismo, singularmente el de la crítica literaria: pienso aquí en el texto de G. Genette, *Estructuralismo y crítica literaria*, publicado en homenaje a Lévi-Strauss en *L'Arc*, y donde se dice que el análisis del «*bricolage*» podía «ser aplicado casi palabra por palabra» a la crítica, y más especialmente a «la crítica literaria» (Recogido en *Figures*, ed. du Seuil, p. 145).

Si se llama «*bricolage*» a la necesidad de tomar prestados los propios conceptos del texto de una herencia más o menos coherente o arruinada, se debe decir que todo discurso es «*bricoleur*». El ingeniero, que Lévi-Strauss opone al «*bricoleur*», tendría, por su parte, que construir la totalidad de su lenguaje, sintaxis y léxico. En ese sentido el ingeniero es un mito: un sujeto que sería el origen absoluto de su propio discurso y que lo construiría «en todas sus piezas» sería el creador del verbo, el verbo mismo. La idea de un ingeniero que hubiese roto con todo «*bricolage*» es, pues, una idea teológica; y como Lévi-Strauss nos dice en otro lugar que el «*bricolage*» es mitopoético, todo permite apostar que el ingeniero es un mito producido por el «*bricoleur*». Desde el momento en que se deja de creer en un ingeniero de ese tipo y en un discurso que rompa con la recepción histórica, desde el momento en que se admite que todo discurso finito está sujeto a un cierto «*bricolage*», entonces, es la idea misma de «*bricolage*» la que se ve amenazada, se descompone la diferencia dentro de la que aquélla adquiriría sentido.

Lo cual hace que se ponga de manifiesto el segundo hilo que tendría que guiarnos dentro de lo que aquí se está tramando.

La actividad del «*bricolage*», Lévi-Strauss la describe no sólo como actividad intelectual sino como actividad mitopoética. Se puede leer en *El pensamiento salvaje* (p. 26): «Del mismo modo que el “*bricolage*” en el orden técnico, la reflexión mítica puede alcanzar, en el orden intelectual, resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, se ha advertido con frecuencia el carácter mitopoético del “*bricolage*”».

Ahora bien, el notable esfuerzo de Lévi-Strauss no está sólo en proponer, especialmente en sus investigaciones más actuales, una ciencia estructural de los mitos y de la actividad mitológica. Su esfuerzo se manifiesta también, y yo diría casi que en primer lugar, en el estatuto que le atribuye entonces a su propio discurso sobre los mitos, a lo que llama él sus «mitológicas». Es el momento en que el mito reflexiona sobre sí y se critica a sí mismo. Y ese momento, ese período crítico interesa evidentemente a todos los lenguajes que se distribuyen el campo de las ciencias humanas. ¿Qué dice Lévi-Strauss de sus «mitológicas»? Aquí es donde vuelve a encontrarse la virtud mitopoética del «*bricolage*». En efecto, lo que se muestra más seductor en esta búsqueda crítica de un nuevo estatuto del discurso es el abandono declarado de toda referencia a un *centro*, a un *sujeto*, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a una arquía absoluta. Se podría seguir el tema de ese descentramiento a través de toda la *Obertura* de su último libro sobre *Lo crudo y lo cocido*. Me limito a señalar ahí algunos puntos.

1. En primer lugar, Lévi-Strauss reconoce que el mito bororo que utiliza aquí como «mito de referencia» no merece ese nombre ni ese tratamiento, que esa es una apelación engañosa y una práctica abusiva. Ese mito no merece, al igual que ningún otro, su privilegio referencial: «De hecho, el mito bororo, que de ahora en adelante será designado con el nombre de “mito de referencia”, no es, como vamos a intentar mostrar, nada más que una transformación, impulsada con más o menos fuerza, de otros mitos que provienen o de la misma sociedad o de sociedades próximas o alejadas. En consecuencia, hubiera sido legítimo escoger como punto de partida cualquier otro representante del grupo. El interés del mito de referencia no depende, desde este punto de vista, de su carácter típico, sino más bien de su posición irregular en el seno de un grupo» (página 10).

2. No hay unidad o fuente absoluta del mito. El foco o la fuente son siempre sombras o virtualidades inaprehensibles, inactualizables y, en primer término, inexistentes. Todo empieza con la estructura, la configuración o la relación.

El discurso sobre esa estructura a-céntrica que es el mito no puede tener a su vez él mismo ni sujeto ni centro absolutos. Para no dejar escapar la forma y el movimiento del mito, tiene que evitar esa violencia que consistiría en centrar un lenguaje que describe una estructura a-céntrica. Así pues, hay que renunciar aquí al discurso científico o filosófico, a la *episteme*, que tiene como exigencia absoluta, que es la exigencia absoluta de remontarse a la fuente, al centro, al fundamento, al principio, etc. En contraposición al discurso *epistémico*, el discurso estructural sobre los mitos, el discurso *mito-lógico* debe ser él mismo *mitomorfo*. Debe tener la forma de aquello de lo que habla. Es eso lo que dice Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido*, del que quisiera ahora leer una extensa y hermosa página:

«Efectivamente, el estudio de los mitos plantea un problema metodológico por la circunstancia de no poder conformarse al principio cartesiano de dividir la dificultad en tantas partes cuantas se requiera para resolverla. No existe, en el análisis mítico, un verdadero término, no existe unidad secreta alguna que se pueda aprehender al cabo del trabajo de descomposición. Los temas se desdobl原因 hasta el infinito. Cuando cree uno que los ha desenredado unos de otros y que los mantiene separados, es sólo para constatar que vuelven a soldarse, en respuesta a solicitaciones de afinidades imprevisibles. Por consiguiente, la unidad del mito es sólo tendencial y proyectiva, no refleja nunca un estado o un momento del mito. Fenómeno imaginario implicado por el esfuerzo de interpretación, su papel es el de dar una forma sintética al mito, e impedir que se disuelva en la confusión de los contrarios. Se podría decir, pues, que la ciencia de los mitos es una *anaclástica*, tomando este antiguo término en el sentido amplio autorizado por la etimología, y que admite en su definición el estudio de los rayos reflejados junto con el de los rayos rotos. Pero, a diferencia de la reflexión filosófica, que pretende remontarse hasta su fuente, las reflexiones de las que se trata aquí conciernen a rayos privados de cualquier foco que no sea virtual... Al querer imitar el movimiento espontáneo del pensamiento mítico, nuestra empresa, también ella demasiado breve y demasiado larga, ha debido plegarse a sus exigencias y respetar su ritmo. Así, este libro sobre los mitos es, a su manera, un mito.» Afirmación que se repite un poco más adelante (p. 20): «Como los mitos mismos, por su parte descansan en códigos de segundo orden (dado que los códigos de primer orden son aquellos en los que consiste el lenguaje), este libro ofrecería entonces el esbozo de un código de tercer orden, destinado a asegurar la traducibilidad recíproca de varios mitos. Por ese motivo no sería equivocado considerarlo un mito: de alguna manera, el mito de la mitología». Es por medio de esa ausencia de todo centro real y fijo del discurso mítico o mitológico como se justificaría el modelo musical que ha escogido Lévi-Strauss para la composición de su libro. La ausencia de centro es aquí la ausencia de sujeto y la ausencia de autor: «El mito y la obra musical aparecen así como directores de orquesta cuyos oyentes son los silenciosos ejecutantes. Si se pregunta dónde se encuentra el foco real de la obra, habrá que responder que su determinación es imposible. La música y la mitología confrontan al hombre con objetos virtuales, de los que tan sólo su sombra es actual... los mitos no tienen autores... » (p. 25).

Es, pues, aquí donde el «bricolage» etnográfico asume deliberadamente su función mitopoética. Pero al mismo tiempo, aquél hace aparecer como mitológico, es decir, como una ilusión histórica, la exigencia filosófica o epistemológica del centro.

Sin embargo, aunque se admita la necesidad del gesto de Lévi-Strauss, sus riesgos no pueden ignorarse. Si la mitológica es mito-mórfica, ¿vienen a resultar lo mismo todos los discursos sobre los mitos? ¿Habrá que abandonar toda exigencia epistemológica que permita distinguir entre diversas calidades de discursos acerca del mito? Cuestión clásica, pero inevitable. A eso no se puede responder -y creo que Lévi-Strauss no responde a eso- hasta que no se haya planteado expresamente el problema de las relaciones entre el filosofema o el teorema por una parte, y el mitema o el mito-poema por otra. Lo cual no es un asunto menor. Si no se plantea expresamente ese problema, nos condenamos a transformar la pretendida transgresión de la filosofía en una falta desapercibida en el interior del campo filosófico. El empirismo sería el género del que estas faltas continuarían siendo las especies. Los conceptos trans-filosóficos se transformarían en ingenuidades filosóficas. Podría mostrarse este riesgo en muchos ejemplos, en los conceptos de signo, de historia, de verdad, etc. Lo que quiero subrayar es sólo que el paso más allá de la filosofía no consiste en pasar la página de la filosofía (lo cual equivale en casi todos los casos a filosofar mal), sino en continuar leyendo de *una cierta manera* a los filósofos. El riesgo del que hablo lo asume siempre Lévi-Strauss, y es ese el precio mismo de su esfuerzo. He dicho que el empirismo era la forma matricial de todas las faltas que amenazan a un discurso que sigue pretendiéndose científico, particularmente en Lévi-Strauss. Ahora bien, si se quisiese plantear a fondo el problema del empirismo y del «bricolage», se abocaría sin duda muy rápidamente a proposiciones absolutamente contradictorias en cuanto al estatuto del discurso en la etnología estructural. Por una parte, el estructuralismo se ofrece, justificadamente, como la crítica misma del empirismo. Pero al mismo tiempo no hay libro o estudio de Lévi-Strauss que no se proponga como un ensayo empírico que otras informaciones podrán en cualquier caso llegar a completar o a refutar. Los esquemas estructurales se proponen siempre como hipótesis que proceden de una cantidad finita de información y a las que se somete a la prueba de la experiencia. Numerosos textos podrían demostrar este doble postulado. Volvamos de nuevo hacia la *Obertura en Lo crudo y lo cocido*, donde aparece realmente que si ese postulado es doble es porque se trata aquí de un lenguaje sobre el lenguaje. «Las críticas que nos reprochaban no haber procedido a un inventario exhaustivo de los mitos sudamericanos antes de analizarlos, cometerían un grave contrasentido acerca de la naturaleza y el papel de estos documentos. El conjunto de los mitos de una población pertenece al orden del discurso. A menos que la población se extinga físicamente o moralmente, este conjunto no es nunca un conjunto cerrado. Valdría lo mismo, pues, reprocharle a un lingüista que escriba la gramática de una lengua sin haber registrado la totalidad de los actos de habla que se han pronunciado desde que existe esa lengua, y sin conocer los intercambios verbales que tendrán lugar durante el tiempo en que aquélla exista. La experiencia prueba que un número irrisorio de frases... le permite al lingüista elaborar una gramática de la lengua que estudia. E incluso una gramática parcial, o un esbozo de gramática, representan adquisiciones preciosas si se trata de lenguas desconocidas. La sintaxis, para manifestarse, no espera a que haya podido inventariarse una serie teóricamente ilimitada de acontecimientos, puesto que aquélla consiste en el cuerpo de reglas que presiden el engendramiento de esos acontecimientos. Ahora

bien, es realmente de una sintaxis de la mitología sudamericana de lo que hemos pretendido hacer el esbozo. Si nuevos textos llegan a enriquecer el discurso mítico, esa será la ocasión para controlar o modificar la manera como se han formulado ciertas leyes gramaticales, para renunciar a algunas de ellas, y para descubrir otras nuevas. Pero en ningún caso se nos podrá oponer la exigencia de un discurso mítico total. Pues se acaba de ver que esa exigencia no tiene sentido» (pp. 15 y 16). A la totalización se la define, pues, tan pronto como *inútil*, tan pronto como *imposible*.

Eso depende, sin duda, de que hay dos maneras de pensar el límite de la totalización. Y, una vez más, yo diría que esas dos determinaciones coexisten de manera no-expresa en el discurso de Lévi-Strauss. La totalización puede juzgarse imposible en el sentido clásico: se evoca entonces el esfuerzo empírico de un sujeto o de un discurso finito que se sofoca en vano en pos de una riqueza infinita que no podrá dominar jamás. Hay demasiadas cosas, y más de lo que puede decirse. Pero se puede determinar de otra manera la no-totalización: no ya bajo el concepto de finitud como asignación a la empiricidad sino bajo el concepto de *juego*. Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo -a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito- excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones. Se podría decir, sirviéndose rigurosamente de esa palabra cuya significación escandalosa se borra siempre en francés, que ese movimiento del juego, permitido por la falta, por la ausencia de centro o de origen, es el movimiento de la *suplementariedad*. No se puede determinar el centro y agotar la totalización puesto que el signo que reemplaza al centro, que lo *suple*, que ocupa su lugar en su ausencia, ese signo se añade, viene por añadidura, como *suplemento*. El movimiento de la significación añade algo, es lo que hace que haya siempre «más», pero esa adición es flotante porque viene a ejercer una función vicaria, a suplir una falta por el lado del significado. Aunque Lévi-Strauss no se sirve de la palabra *suplementario* subrayando como yo hago aquí las dos direcciones de sentido que en ella se conjuntan de forma extraña, no es casual que se sirva por dos veces de esa palabra en su *Introducción a la obra de Mauss*, en el momento en que habla de la «sobreabundancia de significante con respecto a los significados sobre los que aquélla puede establecerse»: «En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre dispone, pues, siempre, de un exceso de significación (que reparte entre las cosas según leyes del pensamiento simbólico que corresponde estudiar a los etnólogos y a los lingüistas). Esta distribución de una ración suplementaria -si cabe expresarse así- es absolutamente necesaria para que, en conjunto, el significante disponible y el significado señalado se mantengan entre ellos en la relación de complementariedad que es la condición misma del pensamiento simbólico». (Sin duda podría mostrarse que esta *ración suplementaria* de significación es el origen de la *ratio* misma.) La palabra reaparece un poco más adelante, después de que Lévi-Strauss haya hablado de «ese significante flotante que es la servidumbre de todo pensamiento finito»: «En otros términos, e inspirándonos en el precepto de Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden asimilarse al lenguaje, vemos en el *mana*, el *wakan*, el *oranda*, y otras nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una *función semántica*, cuyo papel es permitir el ejercicio del pensamiento simbólico a pesar de la contradicción propia de éste. Así se explican las antinomias aparentemente insolubles, ligadas a esa noción... Fuerza y acción, cualidad y estado, sustantivo y adjetivo y verbo a la vez; abstracta y concreta, omnipresente y localizada. Y efectivamente, el *mana* es todo eso a la vez; pero precisamente, ¿no será, justo porque no es nada de todo eso, una simple forma o, más exactamente, símbolo en estado puro, capaz, en consecuencia, de cargarse de cualquier contenido simbólico? En ese sistema de símbolos que constituye toda cosmología, aquél sería simplemente un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico *suplementario* [el subrayado es nuestro] sobre aquel que soporta ya el significado, pero que puede ser un valor cualquiera con la condición de que siga formando parte de la reserva disponible y que no sea, como dicen los fonólogos, un término de grupo». (Nota: «Los lingüistas han llegado ya a formular hipótesis de ese tipo. Así: “Un fonema cero se opone a todos los demás fonemas del francés en que no comporta ningún carácter diferencial y ningún valor fonético constante. Pero en cambio el fonema cero tiene como función propia oponerse a la ausencia de fonema” (Jakobson y Lotz). Casi podría decirse de modo semejante, y esquematizando la concepción que se ha propuesto aquí, que la función de las nociones de tipo *mana* es oponerse a la ausencia de significación sin comportar por sí misma ninguna significación particular».)

La *sobreabundancia* del significante, su carácter *suplementario*, depende, pues, de una finitud, es decir, de una falta que debe ser *suplida*.

Se comprende entonces por qué el concepto de juego es importante en Lévi-Strauss. Las referencias a todo tipo de juego, especialmente en la ruleta, son muy frecuentes, en particular en sus *Conversaciones*, *Raza e historia*, *El pensamiento salvaje*. Pero esa referencia al juego se encuentra siempre condicionada por una tensión.

Tensión con la historia, en primer lugar. Problema clásico, y en torno al cual se han ejercitado las objeciones. Indicaré sólo lo que me parece que es la formalidad del problema: al reducir la historia, Lévi-Strauss ha hecho justicia con un concepto que ha sido siempre cómplice de una metafísica teleológica y escatológica, es decir, paradójicamente, de esa filosofía de la presencia a la que se ha creído poder oponer la historia. La temática de la historicidad, aunque parece que se ha introducido bastante tarde en la filosofía, ha sido requerida en ésta siempre por medio de la determinación del ser como presencia. Con o sin etimología, y a pesar del antagonismo clásico que opone esas significaciones en todo el pensamiento clásico, se podría mostrar que el concepto de *episteme* ha reclamado siempre el de *istoria*, en la medida en que la historia es siempre la unidad de un devenir, como tradición de la verdad o desarrollo de la ciencia orientado hacia la apropiación de la verdad en la presencia y en la presencia a sí, hacia el saber en la consciencia de sí. La historia se ha pensado siempre como el movimiento de una reasunción de la historia, como derivación entre dos presencias. Pero si bien es legítimo sospechar de ese concepto de historia, al reducirlo sin plantear expresamente el problema que estoy señalando aquí, se corre el riesgo de recaer en un ahistoricismo de forma clásica, es decir, en un momento determinado

de la historia de la metafísica. Tal me parece que es la formalidad algebraica del problema. Más concretamente, en el trabajo de Lévi-Strauss, hay que reconocer que el respeto de la estructuralidad, de la originalidad interna de la estructura, obliga a neutralizar el tiempo y la historia. Por ejemplo, la aparición de una nueva estructura, de un sistema original, se produce siempre -y es esa la condición misma de su especificidad estructural- por medio de una ruptura con su pasado, su origen y su causa. Así, no se puede describir la propiedad de la organización estructural a no ser dejando de tener en cuenta, en el momento mismo de esa descripción, sus condiciones pasadas: omitiendo plantear el problema del paso de una estructura a otra, poniendo entre paréntesis la historia. En ese momento «estructuralista», los conceptos de azar y de discontinuidad son indispensables. Y de hecho Lévi-Strauss apela frecuentemente a ellos, como por ejemplo para esa estructura de las estructuras que es el lenguaje, del que se dice en la *Introducción a la obra de Mauss* que «sólo ha podido nacer todo de una vez»: «Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo ha podido nacer todo de una vez. Las cosas no han podido ponerse a significar progresivamente. A continuación de una transformación cuyo estudio no depende de las ciencias sociales, sino de la biología y de la psicología, se ha efectuado un paso desde un estado en que nada tenía un sentido a otro en que todo lo poseía». Lo cual no le impide a Lévi-Strauss reconocer la lentitud, la maduración, la labor continua de las transformaciones fácticas, la historia (por ejemplo en *Raza e historia*). Pero, de acuerdo con un gesto que fue también el de Rousseau o de Husserl, debe «apartar todos los hechos» en el momento en que pretende volver a aprehender la especificidad esencial de una estructura. Al igual que Rousseau, tiene que pensar siempre el origen de una estructura nueva sobre la base del modelo de la catástrofe -trastorno de la naturaleza en la naturaleza, interrupción natural del encadenamiento natural, separación *de* la naturaleza.

Tensión del juego con la historia, tensión también del juego con la presencia. El juego es el rompimiento de la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva inscrita en un sistema de diferencias y el movimiento de una cadena. El juego es siempre juego de ausencia y de presencia, pero si se lo quiere pensar radicalmente, hay que pensarlo antes de la alternativa de la presencia y de la ausencia; hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego, y no a la inversa. Pero si bien Lévi-Strauss ha hecho aparecer, mejor que ningún otro, el juego de la repetición y la repetición del juego, no menos se percibe en él una especie de ética de la presencia, de nostalgia del origen, de la inocencia arcaica y natural, de una pureza de la presencia y de la presencia a sí en la palabra; ética, nostalgia e incluso remordimiento, que a menudo presenta como la motivación del proyecto etnológico cuando se vuelve hacia sociedades arcaicas, es decir, a sus ojos, ejemplares. Esos textos son muy conocidos.

En cuanto que se enfoca hacia la presencia, perdida o imposible, del origen ausente, esta temática estructuralista de la inmediatez rota es, pues, la cara triste, *negativa*, nostálgica, culpable, rousseauiana, del pensamiento del juego, del que la otra cara sería la *afirmación* nietzscheana, la afirmación gozosa del juego del mundo y de la inocencia del devenir, la afirmación de un mundo de signos sin falta, sin verdad, sin origen, que se ofrece a una interpretación activa. *Esta afirmación determina entonces el no-centro de otra manera que como pérdida del centro*. Y juega sin seguridad. Pues hay un juego *seguro*: el que se limita a la *sustitución* de piezas *dadas y existentes, presentes*. En el azar absoluto, la afirmación se entrega también a la indeterminación *genética*, a la aventura *seminal* de la huella.

Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego y al orden del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, dado que el nombre del hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego. Esta segunda interpretación de la interpretación, cuyo camino nos ha señalado Nietzsche, no busca en la etnografía, como pretendía Lévi-Strauss, de quien cito aquí una vez más la *Introducción a la obra de Mauss*, «la inspiración de un nuevo humanismo».

Se podría advertir en más de un signo, actualmente, que esas dos interpretaciones de la interpretación -que son absolutamente inconciliables incluso si las vivimos simultáneamente y las conciliamos en una oscura economía- se reparten el campo de lo que se llama, de manera tan problemática, las ciencias humanas.

Por mi parte, y aunque esas dos interpretaciones deben acusar su diferencia y agudizar su irreductibilidad, no creo que actualmente haya que *escoger*. En primer lugar porque con todo esto nos situamos en una región -digamos todavía, provisionalmente, de la historicidad- donde la categoría de «elección» parece realmente ligera. Y después, porque hay que intentar pensar en primer lugar el suelo común, y la *diferencia* de esta diferencia irreductible. Y porque se produce aquí un tipo de cuestión, digamos todavía histórica, ante la que apenas podemos actualmente hacer otra cosa que entrever su *concepción, su formación, su gestación, su trabajo*. Y digo estas palabras con la mirada puesta, por cierto, en las operaciones del parto; pero también en aquellos que, en una sociedad de la que no me excluyo, desvían sus ojos ante lo todavía innombrable, que se anuncia, y que sólo puede hacerlo, como resulta necesario cada vez que tiene lugar un nacimiento, bajo la especie de la no-especie, bajo la forma informe, muda, infante y terrorífica de la monstruosidad.

Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la Universidad*

Traducción de Cristina de Peretti, en DERRIDA, J., *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Barcelona, 1997.

¿Cómo no hablar, hoy, de la Universidad?

Le doy una forma negativa a mi pregunta: ¿cómo no...? Por dos razones. Por una parte, como todo el mundo sabe, resulta más imposible que nunca disociar el trabajo que realizamos, en una o en varias disciplinas, de una reflexión acerca de las condiciones político-institucionales de dicho trabajo. Esta reflexión es inevitable; no es ya un complemento *externo* de la enseñanza y de la investigación, sino que ha de atravesar, incluso afectar a los objetos mismos, a las normas, a los procedimientos, a los objetivos. No se puede no hablar de ella. Pero, por otra parte, mi «cómo no...» anuncia el carácter *negativo*, digamos mejor *preventivo*, de las reflexiones preliminares que desearía exponerles aquí. Debería contentarme, en efecto, a fin de iniciar las discusiones venideras, con decir cómo no habría que hablar de la Universidad; y para ello cuáles son los riesgos típicos que hay que evitar, los unos por su forma de vacío abisal, los otros por la del límite proteccionista.

¿Existe hoy en día, en lo que respecta a la Universidad, lo que se llama una «razón de ser»? A sabiendas confío mi pregunta a una locución cuyo idioma es, sin duda, más bien francés. En dos o tres palabras, nombra todo aquello de lo que hablaré: la razón y el ser, por supuesto, la esencia de la Universidad en Su relación con la razón y con el ser, pero también la causa, la finalidad, la necesidad, las justificaciones, el sentido, la misión, en una palabra, la *destinación* de la Universidad. Tener una «razón de ser» es tener una justificación para existir, tener un sentido, una finalidad, una destinación. Es asimismo tener una causa, dejarse explicar, según el «principio de razón», por una razón que es también una causa (*ground, Grund*), es decir también un fundamento y una fundación.

En la expresión «razón de ser», dicha causalidad tiene sobre todo el sentido de causa final. Está dentro de la tradición de Leibniz, el cual firmó la formulación, que fue más que una formulación, del Principio de Razón. Preguntarse si la Universidad tiene una razón de ser es preguntarse «¿por qué la Universidad?», pero con un «por qué» que se inclina más bien del lado del «¿con vistas a qué?». ¿La Universidad *con vistas* a qué? ¿Cuál es esta vista, cuáles son las vistas de la Universidad? O también: ¿qué se ve desde la Universidad, ya se esté simplemente en ella o embarcado en ella, ya se esté, al interrogarse acerca de su destinación, en tierra o en alta mar? Ya lo han oído ustedes, al preguntar «cuál es la vista desde la Universidad», imitaba el título de una impecable parábola, la que James Siegel publicó hace dos años en *Diacritics* en la primavera de 1981: «Academic Work: The view from Cornell». En suma, no haré más que descifrar dicha parábola a mi manera. Más concretamente, transcribiré según otro código lo que se habrá podido leer en ese artículo: el carácter dramáticamente ejemplar de la topología y de la política de dicha Universidad en lo que respecta a sus vistas y a su situación, la topolitología desde el punto de vista cornelliano.

Desde sus primeras palabras, la Metafísica asocia la cuestión de la vista con la del saber, y la del saber con la del saber-aprender y con la del saber-enseñar. Para mayor precisión: la *Metafísica* de Aristóteles y ya desde las primeras líneas. Estas tienen un alcance político sobre el que volveré más adelante. Por el momento retengamos lo siguiente: «*pantes anthropoi tou eidenai oregontai phusei*». Es la primera frase (980a): todos los hombres, por naturaleza, tienen el deseo de saber. Aristóteles cree descubrir el signo (*semeion*) de ello en el hecho de que las sensaciones proporcionan placer «al margen mismo de su utilidad» (*khoris tes khreias*). Este placer de la sensación inútil explica el deseo de saber por saber, de saber sin finalidad práctica. Y ello resulta más cierto para la vista que para los demás sentidos. Preferimos sentir «con los ojos» no sólo para actuar (*prattein*) sino, incluso, cuando no tenemos en vista ninguna praxis. Este sentido naturalmente teórico y contemplativo excede la utilidad práctica y nos permite conocer más que otro, descubre en efecto numerosas diferencias (*pollas deloi diaphoras*). Preferimos la vista al igual que preferimos el desvelamiento de las diferencias.

Pero cuando se tiene la vista ¿se tiene suficiente? Saber desvelar las diferencias ¿acaso basta para aprender y para enseñar? En algunos animales, la sensación engendra la memoria, lo cual los hace más inteligentes (*phronimôtera*) y más dotados para *aprender* (*mathetikôtera*). Pero para saber aprender y para aprender a saber, la vista, la inteligencia y la memoria no son suficientes; también hay que saber oír, poder escuchar lo que resuena (*tôn posphôn akouein*). Con un pequeño juego, diré que hay que saber cerrar los ojos para escuchar mejor. La abeja sabe muchas cosas puesto que ve, pero no sabe aprender puesto que forma parte de los animales que no poseen la facultad de oír (*me dunata tôn posphôn*

* Esta lección inaugural para la cátedra de «Andrew D. White Professor-at-large» fue pronunciada en inglés en la Universidad de Cornell (Ithaca, Nueva York) en abril de 1983. No he considerado ni posible ni deseable borrar aquí todo aquello que se refería a la circunstancia, a los lugares o a la historia propia de dicha Universidad. La construcción de la conferencia conserva una relación esencial con la arquitectura y el paraje de Cornell: la altura de una colina, el puente o las «barreras» por encima de un cierto abismo (en inglés: *gorge*), el lugar común de tantos discursos inquietos acerca de la historia y del índice de suicidios (en el idioma local: *gorging out*), entre los profesores y los estudiantes. ¿Qué hay que hacer para evitar que se precipiten al fondo de la garganta? ¿Es ella la responsable de todos estos suicidios? ¿Es preciso construir unas alambradas? Por la misma razón, he juzgado preferible dejar en inglés ciertos pasajes. En algunos casos, su traducción no plantea ningún problema. En otros casos, sería sencillamente imposible sin unos comentarios muy extensos acerca del valor de tal o cual expresión idiomática.

akouein). La Universidad, ese lugar en el cual se sabe aprender y en el cual se aprende a saber, no será nunca, por consiguiente, pese a ciertas apariencias, una especie de colmena. Aristóteles, dicho sea de paso, venía quizá a inaugurar de este modo una larga tradición de frívolos discursos acerca del topos filosófico de la abeja, acerca del sentido de la abeja y de la razón del ser-abeja.

Marx no es, sin duda, el último que ha abusado de estos cuando se dedicó a distinguir la industria humana de la industria animal en las sociedades de las abejas. Si nos ponemos a libar de este modo en la gran antología de las abejas filosóficas, le encuentro más sabor a una observación de Schelling en sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, 1803.

La alusión al sexo de las abejas viene a reforzar una retórica muy a menudo naturalista, organicista o vitalista, acerca del tema de la unidad total e interdisciplinar del saber, por consiguiente, del sistema universitario como sistema social y orgánico. Se trata de la muy clásica tradición de la interdisciplinariedad:

De la capacidad de observar todas las cosas, inclusive el saber singular, en su cohesión con lo que es originario y uno, depende la aptitud para trabajar con inteligencia en las ciencias especiales y de acuerdo con esa inspiración superior que se denomina talento científico. Todo pensamiento que no haya sido formado según este espíritu de la uni-totalidad [*der Ein-und Allheit*] está vacío en sí mismo y debe ser recusado; lo que no es susceptible de ocupar armoniosamente su lugar en esta totalidad viviente y en constante eclosión es un retoño muerto que, tarde o temprano será eliminado por las leyes orgánicas; sin duda también existen en el reino de la ciencia numerosas abejas asexuadas [*geschlechtlose Bienen*] que, dado que les está prohibido crear, multiplican hacia el exterior por medio de retoños inorgánicos los testimonios de su propia simpleza [*ihre eigne Geistlosigkeit*] [trad. francesa de J.F. Courtine y de J. Rivelaygue, en *Philosophies de l'Université*, París, Payot, 1979, p. 49].¹

(No sé en qué abejas no sólo sordas sino asexuadas podía tener Schelling puesta la vista en ese momento. Pero estoy seguro de que estas armas retóricas encontrarían todavía hoy en día solícitos compradores. Un profesor escribía recientemente que cierto movimiento [el «desconstruccionismo»] era mantenido sobre todo, en la Universidad, por homosexuales y feministas; cosa que le parecía muy significativa y, sin duda, el signo de una asexualidad.)

Abrir el ojo para saber, cerrar el ojo o, al menos, escuchar para saber aprender y para aprender a saber: éste es un primer esbozo del animal racional. Si la Universidad es una institución de ciencia y de enseñanza ¿debe, y según qué ritmo, ir más allá de la memoria y de la mirada? ¿Debe acompañadamente, y según qué compás, cerrar la vista o limitar la perspectiva para oír mejor y para aprender mejor? Obturar la vista para aprender, esta no es, por supuesto, más que una forma de hablar figurada. Nadie lo tomaría al pie de la letra y yo no estoy proponiendo una cultura del guiño. Estoy resueltamente a favor de las Luces de una nueva *Aufklärung* universitaria. Me arriesgaré, no obstante, a proseguir con esta configuración de acuerdo con Aristóteles. En su *Peri psukhês* (421b), distingue al hombre de los animales de ojos duros y secos (*tôn sklerophthalmôn*), aquellos que carecen de párpados (*ta blephara*), esa especie de élitro o de membrana tegumentaria (*phragma*) que sirve para proteger el ojo y que le permite, a intervalos regulares, encerrarse en la noche del pensamiento interior o del sueño. Lo terrorífico del animal de ojos duros y de mirada seca es que ve todo el tiempo. El hombre puede bajar el fragma, regular el diafragma, limitar, la vista para oír mejor, recordar y aprender. ¿Cuál puede ser el diafragma de la Universidad? Cuando preguntaba lo que la institución académica, que no debe ser un animal esclerofálmico, un animal de ojos duros, debía hacer con sus vistas, era otra forma de preguntar por su razón de ser y por su esencia. ¿Qué es lo que el cuerpo de esta institución ve y no puede ver acerca de Su destinación, de aquello con vistas a lo cual se mantiene en pie? ¿Es amo del diafragma?

Una vez situada esta perspectiva, permítanme ustedes cerrarla en un abrir y cerrar de ojos con lo que llamaré, en mi lengua, más que en la de ustedes, una confesión o una confidencia.

Antes de preparar el texto de una conferencia, he de prepararme yo mismo para la escena que me espera el día de su presentación. Se trata siempre de una experiencia dolorosa, del momento de una deliberación silenciosa y paralizada. Me siento como un animal acorralado que busca en la oscuridad una salida imposible de hallar. Todas las salidas están cerradas. En el presente caso, las condiciones de imposibilidad, si puedo llamarlas de este modo, se agravaron por tres razones.

En primer lugar, esta conferencia no es para mí una conferencia más. Tiene un valor en cierto modo inaugural. Sin duda, la Universidad de Cornell me había acogido generosamente varias veces desde 1975. Cuento con muchos amigos en la que fue, incluso, la primera Universidad americana en la que he dado clase. David Grossvogel se acuerda seguramente de ello. Era en París, en 1967-1968, en donde se había hecho responsable, después de Paul de Man, de un programa. Pero hoy es la primera vez que tomo aquí la palabra en calidad de Andrew D. White *professor-at-large*. En francés, se dice *au large!* para ordenarle a alguien que se aleje. En este caso, el título con el que me honra esta Universidad, si bien me acerca más a ustedes, acrecienta la angustia del animal. ¿Es esta conferencia inaugural un momento adecuado para preguntarse si la Universidad tiene una razón de ser? ¿No iba yo a conducirme con la indecencia de aquel que, a cambio de la hospitalidad más noble que se ofrece al extranjero, juega al profeta del infortunio con sus huéspedes o, en el mejor de los casos, al heraldo escatológico, al profeta Elías que denuncia el poder de los reyes o anuncia el fin del reinado?

Segunda fuente de inquietud: ya me veo metido con mucha imprudencia, es decir, con falta de vista y de previsión, en una dramaturgia de la *vista* que constituye para la Universidad de Cornell, desde su origen, una baza grave. La cuestión de la vista ha construido la escenografía institucional, el paisaje de esta Universidad, la alternativa entre la expansión o la cerrazón, entre la vida o la muerte. Se consideró ante todo que era vital no cerrar la vista. Esto lo reconoció

¹ Sobre ese «naturalismo» (frecuente aunque no general: Kant escapa a él, por ejemplo, al comienzo del *Conflicto de las facultades*), así como sobre el motivo clásico de la interdisciplinariedad como efecto de la totalidad arquitectónica, cfr., por ejemplo, Schleiermacher, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende* (1808), trad. francesa por A. Lales, en *Philosophies de l'Université*, Payot, 1979, sobre todo los capítulos 1 y 4.

Andrew D. White, el primer presidente de Cornell al que deseaba rendir este homenaje. Cuando los *trustees* querían situar la Universidad más cerca de la ciudad, Cornell les hizo subir la colina para mostrarles el paisaje y la vista (*sitesight*). «We viewed the landscape -dijo Andrew D. White-. It was a beautiful day and the panorama was magnificent. Mr. Cornell urged reasons on behalf of the upper site, the main one being that there was so much room for expansion.» Cornell había hecho valer, por consiguiente, buenas razones, y la razón venció, puesto que el *board of trustees* le dio la razón. Pero ¿estaba aquí la razón simplemente a favor de la vida? Según Parsons -recuerda James Siegel (*O. C.*, p. 69) «for Ezra Cornell the association of the view with the university had something to do with death. Indeed Cornell's plan seems to have been shaped by the thematics of the Romantic sublime, which practically guaranteed that a cultivated man on the presence of certain landscapes would find his thoughts drifting metonymically through a series of topics -solitude, ambition, melancholy, death, spirituality, "classical inspiration"- which could lead by an easy extension, to questions of culture and pedagogy».

Pero, nuevamente se trató de una cuestión de vida y de muerte cuando, en 1977, se pensó en instalar una especie de barrera (unas *barriers* en el puente) o, por así decir, un diafragma para limitar las tentaciones de suicidio al borde de la «garganta». El abismo está situado bajo el puente que une la Universidad con la ciudad, su dentro con su fuera. Ahora bien, un *faculty member* no ha dudado, ante el Cornell Campus Council, en oponerse a dicha barrera, a dicha pupila diafragmática, con el pretexto de que, al impedir la vista, lo único que conseguiría -cito textualmente- sería «destroying the essence of the university» (*O. C.*, p. 77).

¿Qué quería decir con esto? ¿Qué es la esencia de la Universidad?

Ya imaginarán ustedes mejor ahora con qué temblores cuasi religiosos me disponía a hablarles acerca de este tema propiamente sublime: la esencia de la Universidad. Tema sublime, en el sentido kantiano del término. Kant decía en *El conflicto de las facultades* que la Universidad debía regularse según una «idea de la razón», la de una totalidad del saber presentemente enseñable (*das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsarizkeit*). No obstante, ninguna experiencia puede resultar, en el presente, adecuada a esta totalidad presente y presentable de lo doctrinal, de la teoría enseñable. Pero el sentimiento aplastante de dicha inadecuación es, precisamente, el sentimiento exaltante y desesperante de lo sublime, suspendido entre vida y muerte.

La relación con lo sublime, añade Kant, se anuncia en primer lugar por una inhibición. Existe una tercera razón para mi inhibición. Sin duda, yo estaba decidido a no hacer más que un discurso propedéutico y preventivo, a no hablar más que de los riesgos que han de ser evitados, los del abismo, del puente, y de los límites mismos, cuando uno se enfrenta a estas cuestiones tan temibles. Pero aún era demasiado, pues no sabía cómo cortar y seleccionar. Dedico un seminario de un año a esta cuestión en la institución de París en la que trabajo y, al igual que otros, he tenido que escribir hace poco para el Gobierno francés, que me lo ha pedido, con vistas a la creación de un Colegio Internacional de Filosofía, un informe que, por supuesto, se debate con estas dificultades a lo largo de cientos de páginas. Hablar de todo esto en una hora es un desafío. Para darme ánimos, me he dicho, soñando un poco, que no sabía cuántos sentidos cubría la expresión *at large* dentro de la expresión *professor-at-large*. Me he preguntado si, al no pertenecer a ningún departamento, ni siquiera a la Universidad, el *professor-at-large* no se parecería a lo que se denominaba un *ubiquista* en la vieja Universidad de París. Un «ubiquista» era un doctor en teología que no pertenecía a ninguna casa particular. Fuera de este contexto, en francés se llama «ubiquista» a quien, al viajar mucho y muy rápido, produce la impresión de estar en todas partes a la vez. Ahora bien, sin poseer el don de la ubicuidad, el *professor-at-large* es también quizá alguien que, tras permanecer mucho tiempo *au large* (en francés, más aún que en inglés, se entiende sobre todo en términos de marina), desembarca a veces tras una ausencia que le ha desconectado de todo. Ignora el contexto, los ritos y la transformación del lugar que le rodea. Se le autoriza a que tome las cosas con distancia y desde la barrera, se cierran los ojos con indulgencia sobre las opiniones esquemáticas y brutalmente selectivas que ha de presentar en la retórica de una conferencia académica acerca del tema de la academia. Pero se deplora que ya haya perdido tanto tiempo con esa torpe *captatio benevolentiae*.

Que yo sepa, jamás se ha fundado un proyecto de Universidad *contra* la razón. Se puede, por consiguiente, pensar razonablemente que la razón de ser de la Universidad siempre fue la razón misma, así como una cierta relación esencial de la razón con el ser. Ahora bien, lo que se denomina el principio de razón no es simplemente la razón. Aquí no podemos internarnos en la historia de la razón, de sus palabras y de sus conceptos, en la enigmática escena de traducción que ha desplazado a *logos*, *ratio*, *raison*, *reason*, *Grund*, *ground*, *Vernunft*, etc. Lo que, desde hace tres siglos, se denomina el principio de razón fue pensado y formulado por Leibniz en varias ocasiones. Su enunciado más frecuentemente citado es «Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa», «Nada es sin razón o ningún efecto sin causa». La fórmula que Leibniz, según Heidegger, considera como auténtica y rigurosa, la única que sea autoridad, la hallamos en un ensayo tardío (*Specimen inventorum, Phil. Schriften*, Gerhardt VII, p. 309): «Duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, principium nempe contradictionis [...] et principium reddendae rationis». Este segundo principio dice que «omnis veritatis reddi ratio potest»: de toda verdad (entiéndase de toda proposición verdadera) puede rendirse razón.

Además de todos los grandes términos de la filosofía que, en general, movilizan la atención -la razón, la verdad, el principio-, el principio de razón dice asimismo que razón *ha de ser rendida*. ¿Qué quiere decir aquí «rendir»? ¿Acaso la razón es algo que da lugar a intercambio, circulación, préstamo, deuda, donación, restitución? Pero, en ese caso, ¿quién sería responsable de esa deuda o de esa obligación? Y ¿ante quién? En la fórmula *reddere rationem*, *ratio* no es el nombre de una facultad ni de un poder (*Logos*, *Ratio*, *Reason*, *Vernunft*) que la metafísica atribuye generalmente al hombre, *zoon logon ekhon* o *animal rationale*. Si dispusiéramos de más tiempo podríamos seguir la interpretación leibniziana del paso semántico que conduce de la *ratio* del *principium reddendae rationis* a la razón como facultad racional; y finalmente a la determinación kantiana de la razón como facultad de los principios. En todo caso, si la *ratio* del principio de razón no es la facultad ni el poder racional, no por ello es algo que podríamos encontrar en cualquier lugar, entre los

entes o los objetos del mundo y que habría que devolver. No se puede separar la cuestión de esta razón de la cuestión acerca del «hay que» y acerca del «hay que *rendir*». El «hay que» parece albergar lo esencial de nuestra relación con el principio. Parece marcar para nosotros la exigencia, la deuda, el deber, la solicitud, la orden, la obligación, la ley, el imperativo. Desde el momento en que razón puede ser rendida (*reddi potest*), lo ha de ser. ¿Puede llamarse a esto, sin más precauciones, un imperativo moral, en el sentido kantiano de la razón pura práctica? No es seguro que el valor de «práctico», tal como lo determina una crítica de la razón pura práctica, agote la significación o diga el origen de ese «hay que» que dicho valor, no obstante, ha de suponer. Se podría demostrar que la crítica de la razón práctica recurre permanentemente al principio de razón, a su «hay que», el cual, a pesar de no ser visiblemente de orden teórico, no es tampoco aún simplemente «práctico» o «ético» en el sentido kantiano.

Se trata, sin embargo, de una responsabilidad. Hemos de responder a la llamada del principio de razón. En *El principio de razón*, Heidegger tiene un nombre para esa llamada. La llama *Anspruch*: exigencia, pretensión, reivindicación, petición, encargo, convocatoria. Se trata siempre de una especie de voz que interpela. La interpelación que nos obliga a responder al principio de razón no se ve, ha de oírse y escucharse.

Cuestión de responsabilidad, ciertamente, pero responder al principio de razón y responder *del* principio de razón ¿es acaso el mismo gesto? ¿Es la misma escena, el mismo paisaje? Y ¿dónde situar la Universidad en este espacio?

Responder a la llamada del principio de razón es rendir razón, explicar racionalmente los efectos por las causas. Es asimismo fundar, justificar, rendir cuenta por medio del principio (*arkhè*) o de la raíz (*riza*). Es, por consiguiente -teniendo en cuenta una escansión leibniziana cuya originalidad no debe quedar mermada-, responder a las exigencias aristotélicas, las de la metafísica, las de la filosofía primera, las de la búsqueda de las «raíces», de los «principios» y de las «causas». En este punto, la exigencia científica y técnico-científica conduce de nuevo al mismo origen. Y una de las cuestiones más insistentes en la meditación de Heidegger es, en efecto, la del tiempo de «incubación» que ha separado este origen de la emergencia del principio de razón en el siglo XVII. Éste no sólo encuentra la formulación verbal para una exigencia ya presente desde los albores de la ciencia y de la filosofía occidentales, sino que hace el saque para una nueva época de la razón, de la metafísica y de la tecnociencia llamadas «modernas». Y no se puede *pensar* la posibilidad de la Universidad moderna, aquella que, en el siglo XIX, se re-estructura en todos los países occidentales, sin interrogar ese acontecimiento o esa institución que es el principio de razón.

Sin embargo, responder *del* principio de razón y, por consiguiente, de la Universidad, responder de esa llamada, interrogarse acerca del origen o del fundamento de ese principio del fundamento (*Satz vom Grund*) no es simplemente obedecerle o responder *ante él*. No se escucha del mismo modo según se responda a una llamada o se interroge acerca de su sentido, su origen, su posibilidad, su fin, sus límites. ¿Se obedece al principio de razón cuando se pregunta uno qué es lo que fundamenta este principio que es, a su vez, un principio fundamental? No, lo cual no quiere decir que se le desobedezca. ¿Nos las tenemos que ver aquí con un círculo o con un abismo? El círculo consistiría en querer rendir razón del principio de razón, en recurrir a él para hacerle hablar de sí mismo en el momento en que, como señala Heidegger, el principio de razón no dice nada de la razón misma. El abismo, la sima, el *Abgrund*, la «garganta» vacía, serían la imposibilidad para el principio de fundamento de fundarse a sí mismo. Este mismo fundamento, al igual que la Universidad, tendría entonces que mantenerse suspendido por encima de un vacío muy singular. ¿Es preciso rendir razón del principio de razón? ¿La razón de la razón es racional? ¿Es racional inquietarse acerca de la razón y de su principio? No, no sin más, pero resultaría precipitado querer descalificar esta inquietud y reexpedir a aquellos que la experimentan a su irracionalismo, a su oscurantismo, a su nihilismo. ¿Quién es más fiel a la llamada de la razón? ¿Quién la escucha con un oído más fino? ¿Quién ve mejor la diferencia? ¿Aquel que interroga a su vez e intenta pensar la posibilidad de dicha llamada? O ¿aquél que no quiere oír hablar de una pregunta sobre la razón de la razón? En el transcurso del quehacer heideggeriano, todo se juega en una sutil diferencia de tono o de acento, según se ponga el énfasis en tales o cuales palabras de la fórmula *nihil est sine ratione*. El enunciado tiene dos alcances distintos según se ponga el acento sobre *nihil* y sobre *sine* o sobre *est* y sobre *ratione*. Renuncio aquí, en los límites de esta sesión, a seguir todas las decisiones que se encuentran en juego con el desplazamiento del acento. Asimismo renuncio, entre otras cosas y por la misma razón, a la reconstrucción de un diálogo entre Heidegger y, por ejemplo, Charles Sanders Peirce. Diálogo extraño y necesario sobre el tema conjunto, justamente, de la Universidad y del principio de razón. Samuel Weber, en un excelente ensayo sobre *The limits of professionalism*², cita a Peirce quien, en 1900, «in the context of a discussion on the role of higher education», en los Estados Unidos, concluye de este modo:

Only recently we have seen an American man of science and of weight discuss the purpose of education, without once alluding to the only motive that animates the genuine scientific investigator. I am not guiltless in this matter myself for in my youth I wrote some articles to uphold a doctrine called Pragmatism, namely, that the meaning and essence of every conception lies in the application that is to be made of it. That is all very well, when properly understood. I do not intend to recant it. But the question arises, *what is* the ultimate application; and at that time I seem to have been inclined to subordinate the *conception to* the act, knowing to doing. Subsequent experience of life has taught me that the only thing that is really *desirable* without a reason for being so, is to render ideas and things reasonable. *One cannot well demand a reason for reasonableness itself* [*Collected Writings*, ed. Wiener, Nueva York, 1958, p. 332; además de la última frase, he escrito en cursiva la alusión al *deseo* como eco de las primeras palabras de la *Metafísica* de Aristóteles].

Para que el diálogo entre Peirce y Heidegger tenga lugar habría que ir *más allá* de la oposición conceptual entre «concepción» y «acto», «concepción» y «aplicación», punto de vista teórico y praxis, teoría y técnica. Ese paso *más allá* lo esboza, en suma, Peirce en el movimiento mismo de su insatisfacción: ¿cuál puede ser la aplicación última? Lo que

² En *The Oxford Literary Review*, vol. 5, 1 & 2 (n.º doble) (1982).

Peirce esboza será el camino más trabajado por Heidegger, sobre todo en *El principio de razón*. Al no poder seguirlo aquí tal como lo he intentado ya en otro lugar, me quedaré con dos afirmaciones, aun a riesgo de simplificar demasiado.

1. El predominio moderno del principio de razón ha debido correr parejo con la interpretación de la esencia del ente como *objeto*, objeto presente en calidad de representación (*Vorstellung*), objeto colocado e instalado *ante* un sujeto. Este hombre que dice yo, *ego* con la certeza de sí mismo, se asegura de este modo el dominio técnico sobre la totalidad de lo que existe. El re- de la *repraesentatio* dice asimismo el movimiento que rinde razón de una cosa cuya presencia es *hallada* (*rencontrée*) al *hacerla* presente (*en la rendant présente*), al llevarla al sujeto de la representación, al yo cognoscente. Sería preciso, pero resulta imposible en estas condiciones, reconstruir aquí el trabajo de la lengua de Heidegger (entre *begegnen, entgegen, Gegenstand, Gegenwart* por una parte y *Stellen, Vorstellen, Zustellen* por otra parte)³. Esta relación de representación -que en toda su extensión no es sólo una relación cognoscente- ha de estar fundada, asegurada, puesta a salvo. Esto es lo que nos dice el principio de razón, el *Satz vom Grund*. De este modo se le asegura un predominio a la representación, al *Vorstellen*, a la relación con el ob-jeto, es decir, con el ente que se encuentra *ante* un sujeto que dice «yo» y se asegura de su existencia presente. Ahora bien, este predominio del ser-ante no se reduce al de la vista o al de la *theoria*, ni siquiera al de una metáfora de la dimensión óptica, o incluso escleroftálmica. En este libro es en donde Heidegger señala todas sus reservas con respecto a los presupuestos mismos de semejantes interpretaciones de tipo retórico. La decisión no pasa aquí entre la vista y la no-vista, más bien entre dos pensamientos de la vista y de la luz, al igual que entre dos pensamientos de la escucha y de la voz.

Pero es verdad que una caricatura del hombre de la representación, en sentido heideggeriano, le atribuiría fácilmente unos ojos duros, permanentemente abiertos a una naturaleza que hay que dominar Y, si es preciso, violar, manteniéndola ante sí cayendo sobre ella como un ave de presa. El principio de razón no instaaura su imperio más que en la medida en que la cuestión abisal del ser que se oculta en él permanece disimulada y, con ella, la cuestión misma del fundamento, del fundamento como *gründen* (fundar), *Boden-nehmen* (fundar o tomar tierra), como *begründen* (motivar, justificar, autorizar) o, sobre todo, como *stiften* (erigir, instituir, sentido al cual Heidegger le reconoce una cierta primacía)⁴.

2. Ahora bien, esta institución de la tecno-ciencia moderna que es la *Stiftung* universitaria está construida a la vez sobre el principio de razón y sobre lo que queda en él disimulado. Como de paso, pero en dos pasajes que nos importan, Heidegger afirma que la Universidad moderna está «fundada» (*gegründet*)⁵, «construida» (*gehaut*)⁶ sobre el principio de razón, que «descansa» (*ruht*)⁷ sobre él. Pero si la Universidad de hoy, lugar de la ciencia moderna, «se funda en el principio del fundamento» (*gründet auf dem Satz vom Grund*), en ninguna parte hallamos en ella el principio mismo de razón, en ninguna parte este es pensado, interrogado, cuestionado respecto de su procedencia. En ninguna parte, en la Universidad en cuanto tal, se plantea desde dónde habla esta llamada (*Anspruch*), de dónde procede esta instancia del fundamento, de la razón que hay que suministrar, rendir o aducir: «Woher spricht dieser Anspruch des Grundes aus seine Zustellung?». Y este ocultamiento del origen en lo impensado no perjudica, sino todo lo contrario al desarrollo de la Universidad moderna de la cual Heidegger, de paso, hace un cierto elogio: progreso de las ciencias, interdisciplinaridad militante celo discursivo, etc. Pero todo esto se desarrolla por encima de un abismo, de una «garganta», esto es sobre un fundamento cuyo fundamento mismo permanece invisible e impensado.

Llegado a este punto de mi lectura, en lugar de proceder a un estudio micrológico de este texto de Heidegger (*El principio de razón*) o de sus textos anteriores sobre la Universidad (sobre todo su lección inaugural de 1929, *¿Que es metafísica?*, o su Discurso de Rectorado de 1933, *La auto-afirmación de la Universidad alemana*) -estudio que llevo a cabo en otro lugar, en París, y del que se tratará, sin duda, en los seminarios que sigan a esta conferencia-, en lugar incluso de reflexionar sobre el abismo, aunque sea sobre un puente protegido por unas *barriers*, prefiero volver a la actualidad concreta de los problemas que nos aquejan en la Universidad.

El esquema del fundamento y la dimensión de lo fundamental se imponen, por diversos conceptos, en el espacio de la Universidad, ya se trate de su razón de ser en general, de sus misiones específicas, de la política de la enseñanza y de la investigación. En cada caso, está en juego el principio de razón como principio de fundamento, de fundación o de institución. Hoy en día se halla en curso un gran debate acerca de la política de la investigación y de la enseñanza y acerca

³ Un ejemplo sólo: «Rationem reddere heisst: den Grund zutückgeben. Weshalb zurück und wohin zutück? Weil es sich in den Beweigängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das Vor-stellen der Gegenstände handelt, kommt dieses zurück ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist re-praesentatio. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen esentiert, in eine Gegenwart gestellt. Gemäss dem pricipium reddendae rationis muss das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d.h. ihm zurückgeben (reddere). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund. Zu-gestellt. Dies verlangt das principium rationis. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellen-den Grundes» (*Der Satz vom Grund*, p. 45). ¿Qué podría resistir a este orden de las épocas y, por consiguiente, a todo el pensamiento heideggeriano de la epocalización? Quizá, por ejemplo, una afirmación de la razón (un racionalismo, si se quiere) que, en el mismo momento (pero, entonces, ¿qué es un momento semejante?) 1.º no se plegase al principio de razón en su forma leibniziana, es decir, inseparable de un finalismo o de un predominio absoluto de la causa final; 2.º no determinase la sustancia como sujeto; 3.º propusiese una determinación no-representativa de la idea. Acabo de nombrar a Spinoza. Heidegger habla de él muy rara vez, muy brevemente y no lo hace jamás, que yo sepa, desde este punto de vista y en este contexto.

⁴ «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, pp. 60 y 61.

⁵ «Y, sin embargo, sin este principio omnipotente no habría ciencia moderna, sin semejante ciencia no habría la Universidad de hoy. Ésta se basa en el Principio de razón (*Diese gründet auf dem Satz vom Grund*) ¿Cómo hemos de representarnos esto (*Wie sollen wir dies wortellen*): la Universidad fundada (*gegründet*) en una frase (en una proposición, *auf einen Satz*)? ¿Podemos arriesgarnos a semejante afirmación (*Dürfen wir einen solche Behauptung wagen*)!» (*Der Satz vom Grund. Dritte Stunde*, p. 49).

⁶ *L. C.*, p. 56.

⁷ *Ibid.*

del papel que la Universidad puede jugar en ella de modo central o marginal, progresivo o decadente, en colaboración o no con otros centros de investigación considerados a veces mejor adaptados para ciertas finalidades. Este debate se presenta en unos términos a menudo análogos -no digo idénticos- en todos los países fuertemente industrializados, cualquiera que sea su régimen político, cualquiera que sea incluso el papel tradicional del Estado en dicho campo (y ya saben ustedes lo grandes que son las diferencias al respecto entre las propias democracias occidentales). En los países denominados «en vías de desarrollo», el problema se plantea según unos modelos ciertamente diferentes pero, en cualquier caso, indisolubles de los anteriores. Una problemática semejante no se reduce siempre, a veces en modo alguno, a una problemática política centrada en el Estado sino en unos complejos militares-industriales interestatales o en unas redes técnico-económicas, o incluso técnico-militares internacionales de tipo aparentemente inter- o trans-estatal. En Francia, desde hace algún tiempo, dicho debate se organiza en torno a lo que se denomina la *finalización* de la investigación. Una investigación «finalizada» es una investigación autoritariamente programada, orientada, organizada *con vistas* a su utilización (con vistas a *ta khreia*, diría Aristóteles), ya se trate de técnica, de economía, de medicina, de psico-sociología o de poder militar -y, en verdad, de todo ello a la vez-. Sin duda, se es más sensible a este problema en los países en donde la política de investigación depende estrechamente de unas estructuras estatales o «nacionalizadas», pero pienso que las condiciones resultan cada vez más homogéneas entre todas las sociedades industrializadas de tecnología avanzada. Se dice investigación «finalizada» allí donde, no hace mucho tiempo, se hablaba -como en el texto de Peirce- de «aplicación». Pues cada vez se sabe mejor que, pese a no ser inmediatamente aplicada o aplicable, una investigación puede ser rentable, utilizable, finalizable de forma más o menos diferida. Y no se trata ya únicamente de lo que a veces se denominaban las «repercusiones» técnico-económicas, médicas o militares de la investigación pura. Los rodeos, los plazos y los relevos de la finalización, sus giros aleatorios también, son más desconcertantes que nunca. Por eso se intenta por todos los medios tenerlos en cuenta, integrarlos en el cálculo racional de la programación. Se prefiere, asimismo, «finalizar» a «aplicar» porque el término es menos «utilitario» y permite inscribir las finalidades nobles en el programa.

Ahora bien, ¿qué es lo que se contrapone, sobre todo en Francia, a este concepto de investigación finalizada? El de investigación «fundamental»: investigación desinteresada, con vistas a aquello que, de antemano, no estaría destinado a ninguna finalidad utilitaria. Se ha podido pensar que las matemáticas puras, la física teórica, la filosofía (y, dentro de ella, sobre todo, la metafísica y la ontología) eran disciplinas fundamentales sustraídas al poder, inaccesibles a la programación de las instancias estatales o, con la tapadera del Estado, de la sociedad civil o del capital. La única preocupación de esta investigación fundamental sería el conocimiento, la verdad, el ejercicio desinteresado de la razón, bajo la sola autoridad del principio de razón.

Sin embargo, cada vez se sabe mejor lo que ha debido ser verdad en todos los tiempos, a saber, que esta oposición entre lo fundamental y lo finalizado tiene una pertinencia real pero limitada. Con todo rigor, es difícil de mantener tanto en lo que respecta al concepto como en lo que respecta a la práctica concreta, sobre todo, en los campos modernos de las ciencias formales, de la física teórica, de la astrofísica (ejemplo notable de una ciencia, la astronomía, que resulta útil tras haber sido largo tiempo el paradigma de la contemplación desinteresada), de la química, de la biología molecular, etc. En cada uno de estos campos, menos disociables que nunca, las cuestiones de filosofía llamada fundamental no tienen ya simplemente la forma de cuestiones abstractas. Al ser a veces cuestiones epistemológicas que se plantean después, estas operan en el interior mismo de la investigación científica según los modos más diversos. Ya no se puede distinguir entre lo tecnológico por una parte y lo teórico, lo científico y lo racional por otra parte. La palabra tecnociencia debe imponerse y ello confirma que entre el saber objetivo, el principio de razón, una cierta determinación metafísica de la relación con la verdad, existe, en efecto, una afinidad esencial. Ya no se puede esto es lo que Heidegger, en suma, pone de relieve y hace pensar-disociar el principio de razón de la idea misma de la técnica en el régimen de su común modernidad. Ya no se puede mantener el límite que Kant, por ejemplo, intentaba trazar entre el esquema «técnico» y el esquema «arquitectónico» en la organización sistemática del saber, que debía asimismo fundar una organización sistemática de la Universidad. La arquitectónica es el arte de los sistemas: «Bajo el gobierno de la razón, nuestros conocimientos en general -dice Kant- no podrían formar una rapsodia, pero deben formar un sistema, el único en el cual ellos pueden sostener y favorecer los fines esenciales de la razón» («La arquitectónica de la razón pura» en *Crítica de la razón pura*). A esta unidad racional pura de la arquitectónica, Kant contrapone el esquema de la unidad técnica que se orienta empíricamente con vistas y fines accidentales, no esenciales. Lo que Kant quiere definir es, por consiguiente, un límite entre dos finalidades: los fines esenciales y nobles de la razón que dan lugar a una ciencia fundamental y los fines accidentales o empíricos cuyo sistema sólo puede organizarse en función de los esquemas y de las necesidades técnicas.

Hoy en día, en la finalización de la investigación -les pido perdón por recordar cosas tan evidentes- resulta ya imposible distinguir entre ambas finalidades. Es imposible, por ejemplo, distinguir entre programas que se desearía considerar «nobles» o, incluso, técnicamente provechosos para la humanidad y otros programas que resultarían destructores. Esto no es nuevo, pero la investigación científica llamada fundamental no ha estado jamás tan racionalmente comprometida como hoy con unas finalidades que son asimismo finalidades militares. La esencia de lo militar, los límites del campo de la tecnología militar e, incluso, los de la estricta contabilidad de sus programas ya no son definibles. Cuando se dice que, en el mundo, se gastan dos millones de dólares por minuto para el armamento, supongo que con ello no se contabiliza más que la fabricación pura y simple de las armas. Pero las inversiones militares no se detienen ahí. Pues el poder militar, o incluso policial, y de forma general toda la organización (defensiva y ofensiva) de la seguridad no sólo saca provecho de los «efectos» de la investigación fundamental. En las sociedades de tecnología avanzada, este programa, impulsa, ordena, financia, directamente o no, por vía estatal o no, las investigaciones punteras en apariencia menos «finalizadas». Es demasiado evidente en el terreno de la física, de la biología, de la medicina, de la biotecnología, de la bio-informática, de la información y de las telecomunicaciones. Basta nombrar la telecomunicación y la información pa-

ra ver el alcance del siguiente hecho: la finalización de la investigación no tiene límite, todo opera dentro de ella «con vistas» a adquirir una seguridad técnica e instrumental. Al estar al servicio de la guerra, de la seguridad nacional e internacional, los programas de investigación deben concernir asimismo a todo el campo de la información, al almacenamiento del saber, al funcionamiento y, por consiguiente, también a la esencia de la lengua, y a todos los sistemas semióticos, a la traducción, a la codificación y a la descodificación, a los juegos de la presencia y de la ausencia, a la hermenéutica, a la semántica, a las lingüísticas estructurales y generativas, a la pragmática, a la retórica. Acumulo adrede todas estas disciplinas en desorden, pero terminaré con la literatura, la poesía, las artes y la ficción en general: la teoría que hace de estas sus objetos puede ser útil tanto en una guerra ideológica como a título de experimentación de las variables en las tan frecuentes perversiones de la función referencial. Esto siempre puede servir en la estrategia de la información, en la teoría de los órdenes, en la pragmática militar más refinada de los enunciados legales: ¿qué signos, por ejemplo, permitirán reconocer que un enunciado posee un valor de orden en la nueva tecnología de las telecomunicaciones? ¿Cómo controlar los nuevos recursos de la simulación y del simulacro, etc.? Del modo más sencillo también, se pueden intentar utilizar las formalizaciones teóricas de la sociología, de la psicología, e incluso del psicoanálisis para un mayor refinamiento de lo que se denominaba, durante las guerras de Indochina y de Argelia, los poderes de la «acción psicológica» que alternaba con la tortura. A partir de ese momento, si posee los medios necesarios, un presupuesto militar puede invertir, con vistas a beneficios diferidos, en lo que sea, en la teoría científica llamada fundamental, en las humanidades, en la teoría literaria y en la filosofía. El departamento de filosofía -que abarcaba todo esto y del que Kant pensaba que debía quedar fuera del alcance de cualquier utilización y de los órdenes de cualquier poder en su búsqueda de la verdad- ya no puede aspirar a dicha autonomía. Lo que allí se hace siempre puede servir. Y si en apariencia parece inútil en cuanto a sus resultados y producciones, puede servir de ocupación a aquellos maestros del discurso, a aquellos profesionales de la retórica, de la lógica, de la filosofía que, de lo contrario, podrían aplicar su energía a otros menesteres. Asimismo puede garantizar, en determinadas situaciones, un prima ideológica de lujo y de gratuidad a una sociedad capaz de permitirse *también* eso dentro de ciertos límites. En cualquier caso, teniendo en cuenta las consecuencias aleatorias de una investigación, siempre puede ponerse la vista en algún beneficio posible al final de una investigación aparentemente inútil, la filosofía o las humanidades, por ejemplo. La historia de las ciencias incita a integrar este margen aleatorio en el cálculo centralizado de una investigación. De este modo se modulan los medios concertados, el volumen del apoyo y la distribución de los créditos. Un poder estatal o las fuerzas que representan no necesitan ya, sobre todo en el Oeste, prohibir investigaciones o censurar discursos. Basta con limitar los medios, los soportes de producción, de transmisión y de difusión. La máquina de esta nueva «censura» en sentido amplio es mucho más compleja y omnipresente que en tiempos de Kant, por ejemplo, en que toda la problemática y toda la topología de la Universidad se organizaba en torno al ejercicio de la censura real. Hoy en día, en las democracias occidentales, esta forma de censura ha desaparecido casi por completo. Las limitaciones de la prohibición pasan por vías múltiples, descentralizadas, difíciles de reagrupar en sistema. La irrecibibilidad de un discurso, la no-habilitación de una investigación, la ilegitimidad de una enseñanza son declaradas tales por medio de actos de evaluación cuyo estudio me parece una de las tareas indispensables para el ejercicio y la dignidad de una responsabilidad académica. En la Universidad misma, poderes aparentemente extra-universitarios (editoriales, fundaciones, medios de comunicación) intervienen de forma cada vez más decisiva. Las editoriales universitarias juegan un papel mediador con gravísimas responsabilidades dado que los criterios científicos, en principio representados por los miembros de la corporación universitaria, deben compaginarse con muchas otras finalidades. Cuando el margen aleatorio ha de estrecharse, las restricciones de crédito afectan a las disciplinas menos rentables de forma inmediata. Y ello provoca, en el interior de la profesión, efectos de todo tipo, algunos de los cuales parecen no tener ninguna relación directa con esta causalidad -ella misma siempre ampliamente sobredeterminada-. La determinación móvil de este margen aleatorio depende siempre de la situación técnico-económica de una sociedad en su relación con el conjunto del campo mundial. En Estados Unidos, por ejemplo (y no se trata de un ejemplo entre otros), incluso sin mencionar la regulación económica que permite a ciertas plusvalías sostener, entre otras vías por medio de las de las fundaciones privadas, investigaciones y creaciones aparente o inmediatamente no rentables, se sabe también que programas militares, especialmente los de la marina, pueden sostener de modo muy racional investigaciones lingüísticas, semióticas o antropológicas. Estas son inseparables de la historia, de la literatura, de la hermenéutica, del derecho, de la ciencia política, del psicoanálisis, etc.

El concepto de información o de informatización es, aquí, el operador más general. Integra lo fundamental a lo finalizado, lo racional puro a lo técnico, dando así testimonio de esa co-pertenencia inicial de la metafísica y de la técnica. El valor de «forma» -y lo que en ella se conserva de *ver* y de *hacer*, teniendo que ver con *ver* y teniendo que hacer con *hacer*- no resulta extraño a ello. Pero dejemos ahí este difícil punto. En *El principio de razón*, Heidegger sitúa este concepto de «información» (entendido y pronunciado a la inglesa, precisa Heidegger en la época en que rechaza tanto a América como a Rusia, esos dos continentes simétricos y homogéneos de la metafísica como técnica) como algo que depende del principio de razón, como principio de calculabilidad integral. Incluso el principio de incertidumbre (y habría dicho lo mismo de cierta interpretación de la indecidibilidad) continúa moviéndose en la problemática de la representación y de la relación sujeto-objeto. Denomina esto, por consiguiente, la era atómica y cita un libro de divulgación titulado *Vivimos gracias a los átomos*, con prefacio a la vez de Otto Hahn, premio Nobel y físico «fundamentalista», y de Franz Joseph Strauss, por entonces ministro de la Defensa nacional. La información asegura la seguridad del cálculo y el cálculo de la seguridad. Se reconoce en ello la época del principio de razón. Leibniz, recuerda Heidegger, pasa por haber sido también el inventor del seguro de vida. Bajo la forma de la información (*in der Gestalt der Information*), dice Heidegger, el principio de razón domina toda nuestra representación (*Vorstellen*) y determina una época para la cual todo depende de la entrega de la energía atómica. Entrega en alemán es *Zustellung*, palabra que también vale, señala Heidegger, para la entrega del correo. Pertenece a la cadena del *Gestell*, a la concentración del *Stellen* (*Vorstellen, Nachs-*

tellen, Zustellen, Sicherstellen) que caracterizaría la modernidad técnica. La información es el almacenamiento, el archivamiento y la comunicación más económica, más rápida y más clara (unívoca, *eindeutig*) de las noticias. Debe informar al hombre acerca de la puesta a salvo (*Sicherstellung*) de aquello que responde a sus necesidades: *ta khreia*, decía, pues, Aristóteles. La tecnología de los ordenadores, de los bancos de datos, de las inteligencias artificiales, de las máquinas traductoras, etc., se construye a partir de la determinación instrumental de un lenguaje calculable. La información no informa sólo proporcionando un contenido informativo sino que da forma, *in-formiert, formiert zugleich*. Instala al hombre en una forma que le permita asegurarse su poder en la tierra y más allá de la tierra. Hay que reflexionar sobre todo esto en tanto en cuanto efecto del principio de razón o, para ser más rigurosos, de una interpretación dominante de dicho principio, de cierta acentuación en la escucha que prestamos a su llamada. Pero ya he dicho que aquí no podía referirme a esta cuestión del acento. No es mi intención.

¿Cuál es, pues, mi intención? ¿Qué perseguía al presentar las cosas de este modo? Pensaba, sobre todo, en la necesidad de despertar o de volver a situar una responsabilidad en la Universidad o ante la Universidad, y ello se forme o no parte de la misma.

Aquellos que analizan hoy en día este valor informativo e instrumental del lenguaje se ven conducidos necesariamente a los límites mismos del principio de razón interpretado de esta forma. Pueden hacerlo en esta o en otra disciplina. Pero si, por ejemplo, se ponen a trabajar sobre las estructuras del simulacro o de la ficción literaria, sobre un valor poético y no informativo del lenguaje, sobre los efectos de indecidibilidad, etc., están por ello mismo interesados por las posibilidades que surgen en los límites de la autoridad y del poder del principio de razón. Pueden, así, intentar definir nuevas responsabilidades ante la dependencia total que la Universidad mantiene con respecto a las tecnologías de informatización. Evidentemente, no se trata de rechazar dichas tecnologías. Ni tampoco, por otra parte, de confirmar demasiado aprisa y demasiado simplemente una oposición entre la dimensión instrumental y cierto origen pre-instrumental («auténtico» y propiamente «poético») del lenguaje. Hace ya mucho tiempo, he intentado demostrar en otro lugar que dicha oposición es limitada en cuanto a su pertinencia y que, como tal, persiste quizá en el cuestionamiento heideggeriano. Nada precede de forma absoluta a la instrumentalización técnica. No se trata, pues, de oponer a esta instrumentalización cualquier irracionalismo oscurantista. Al igual que el nihilismo, el irracionalismo es una postura simétrica y, por consiguiente, dependiente del principio de razón. El tema de la extravagancia como *irracionalismo* -de ello hay indicios muy claros- procede de la época en que se formula el principio de razón. Leibniz lo denuncia en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Plantear estas nuevas cuestiones puede, a veces, servir para proteger algo de lo que, en filosofía y en las humanidades, siempre ha opuesto resistencia a la tecnologización; puede asimismo conservar la memoria de aquello que está mucho más oculto y es mucho más antiguo que el principio de razón. Pero ciertos defensores de las «humanidades» o de las ciencias positivas a menudo sienten como una amenaza la andadura que aquí propongo. Esta es interpretada de este modo por aquellos que, muy a menudo, jamás han intentado comprender la historia y la normativa propia de su institución, la deontología de su profesión. No quieren saber cómo se ha constituido su disciplina, sobre todo en su forma profesional moderna, desde el principio del siglo XIX y bajo la alta vigilancia, siempre sostenida, del principio de razón. Porque puede haber efectos oscurantistas y nihilistas del principio de razón. Se los percibe por todas partes, en Europa y en América, en aquellos que creen defender la filosofía, la literatura y las humanidades contra esos nuevos modos de cuestionamiento que constituyen, a su vez, otra relación con la lengua y la tradición, una nueva afirmación y nuevas maneras de asumir las propias responsabilidades. Se ve claramente de qué lado acechan el oscurantismo y el nihilismo cuando, a veces, grandes profesionales o representantes de instituciones prestigiosas pierden toda medida y todo control; entonces olvidan las reglas que pretenden defender en su trabajo y se ponen de pronto a lanzar improperios, a decir cualquier cosa sobre textos que, a todas luces, no han abierto nunca o que abordan por medio de ese mal periodismo que, en otras circunstancias, despreciarían ostensiblemente⁸.

De esa nueva responsabilidad a la que me refiero sólo puede hablarse apelando a ella. Se trataría de la de una comunidad de pensamiento para la cual la frontera entre investigación fundamental e investigación finalizada no resultase ya segura, al menos no en las mismas condiciones que antes. La denomino comunidad de pensamiento en sentido lato (*at large*) mejor que de investigación, de ciencia o de filosofía ya que dichos valores están muy a menudo sometidos a la autoridad no-cuestionada del principio de razón. Ahora bien, la razón no es más que una especie de pensamiento, lo cual no quiere decir que el pensamiento sea «irracional». Una comunidad semejante se cuestiona sobre la esencia de la razón y del principio de razón, sobre los valores de fundamental, de principal, de radicalidad, de la *arkhè* en general, e intenta sacar todas las consecuencias posibles de dicho cuestionamiento. Un pensamiento semejante no es seguro que pueda agrupar a una comunidad o fundar una institución en el sentido tradicional de estas palabras. Ha de re-pensar también aquello que se denomina comunidad e institución. Debe descubrir asimismo, tarea infinita, todas las astucias de la razón finalizante, los trayectos por medio de los cuales una investigación aparentemente desinteresada puede ser indirectamen-

⁸ Entre otros muchos, no citaré más que dos artículos recientes. Tienen al menos un rasgo común: los que los firman representan en su punto más álgido dos instituciones cuyo poder y proyección resulta inútil recordar. Se trata de «The Crisis in English Studies» de Walter Kackson Bate, profesor de la Yingsley Porter University en Harvard (*Harvard Magazine*, septiembre-ocubre de 1982) y de «The Shattered Humanities» de William J. Bennett, catedrático del National Endowment for the Humanities (*The Wall Street Journal* 32 de diciembre de 1982). El segundo responsable en la actualidad de la educación en la administración Reagan, lleva la ignorancia y la rabia hasta el extremo de escribir, por ejemplo, lo siguiente: «A popular movement in literary criticism called “Deconstruction” denies that there are any texts at all. If there are no texts, there are no great texts, and no argument for reading». El primero dice con respecto a la desconstrucción -y ello no es fortuito- cosas igual de, digamos, crispadas. Como señala Paul de Man en un ensayo admirable («The Return to Philology», en *Times Literary Supplement*, 10 de diciembre de 1982: *Professing Literature, A Symposium on the Study of English*), el profesor Bate «has this time confined his sources of information to *Newsweek* magazine [...]. What is left is a matter of law-enforcement rather than a critical debate. One must be feeling very threatened indeed to become so aggressively defensive».

te reapropiada, empleada de nuevo por programas de todo tipo. Esto no quiere decir que la finalización sea mala en sí misma ni que sea preciso combatirla. En absoluto. Lo que hago más bien es definir la necesidad de una nueva formación que preparará nuevos análisis a fin de evaluar dichas finalidades y de elegir, cuando ello es posible, entre todas ellas. El año pasado, el gobierno francés nos pidió a varios colegas y a mí mismo un informe con vistas a la creación de un Colegio Internacional de Filosofía. Un dicho informe, he insistido en que quedase bien subrayada la dimensión de lo que denominé en este contexto el «pensamiento» -el cual no se reduce ni a la técnica, ni a la ciencia, ni a la filosofía-. Este Colegio Internacional no sería sólo Colegio de Filosofía sino un lugar de cuestionamiento sobre la filosofía. No estaría sólo abierto a investigaciones hoy no legitimadas o insuficientemente desarrolladas en las instituciones francesas o extranjeras, investigaciones entre las cuales algunas podrían ser llamadas «fundamentales». Se alcanzaría un grado más. Se haría justicia a trabajos acerca de la insistencia de lo fundamental, acerca de la oposición a la finalización, acerca de los ardis de la finalización en todos los ámbitos. Al igual que en el seminario al que me he referido, el Informe aborda las consecuencias políticas, éticas y jurídicas de una empresa semejante. No puedo hablar de ello aquí sin retenerles demasiado tiempo.

Estas nuevas responsabilidades no pueden ser únicamente académicas. Si siguen siendo tan difíciles de asumir, tan precarias y tan amenazadas es porque deben a la vez conservar la memoria viva de una tradición y abrir más allá de un programa, es decir a aquello que denominamos el porvenir. Y los discursos, las obras o las tomas de posición que inspiran, en lo que se refiere a la institución de la ciencia y de la investigación, no dependen sólo de la sociología del conocimiento, de la sociología o de la politología. Estas disciplinas son más necesarias que nunca, sin duda. Yo sería el último en querer descalificarlas. Pero, cualquiera que sea su aparato conceptual, su axiomática, su metodología (marxista o neo-marxista, weberiana o neo-weberiana, mannheimiana, ni lo uno ni lo otro o un poco de las dos...), jamás tocan a lo que en ellas sigue basándose en el principio de razón y, por consiguiente, en el fundamento esencial de la universidad moderna. No se cuestionan jamás la normatividad científica, empezando por el valor de objetividad o de objetivación, que regula y legitima su discurso. Cualquiera que sea su valor científico, y puede ser grande, estas sociologías de la institución siguen siendo en este sentido intra-universitarias, siguen estando controladas por las normas más arraigadas e incluso por los programas del espacio que pretenden analizar. Esto se reconoce, entre otras cosas, en la retórica, en los ritos, en los modos de presentación o de demostración que continúan respetando. Llegaré hasta a afirmar que los discursos del marxismo y del psicoanálisis, incluidos los de Marx y de Freud, *en tanto que* están normalizados por un proyecto de práctica científica y por el principio de razón, son intra-universitarios; en todo caso son homogéneos con el discurso que domina en última instancia a la Universidad. Y que sean mantenidos a veces por algunos no universitarios profesionales no cambia nada en esencia. Esto explica, en cierta medida, que incluso cuando se dicen revolucionarios, algunos de estos discursos no inquietan a las fuerzas más conservadoras de la Universidad. Se los entienda o no, basta con que no amenacen a la axiomática y a la deontología fundamentales de la institución, a su retórica, a sus ritos y a sus procedimientos. El paisaje académico los acoge más fácilmente en su economía, en su ecología; en cambio, acogen con mucho más temor, cuando no es que excluye sin más, a aquellos que plantean preguntas que están a la altura de dicho fundamento o no-fundamento universitario, a aquellos que dirigen también a veces estas mismas preguntas al marxismo, al psicoanálisis, a las ciencias, a la filosofía y a las humanidades. No se trata únicamente de preguntas que hay que *formular* sometiéndose, tal como hago aquí, al principio de razón, sino que se trata de prepararse a transformar de forma consecuente los modos de escritura, la escena pedagógica, los procedimientos de co-locución, la relación con las lenguas, con las demás disciplinas, con la institución en general, con su fuera y su dentro. Aquellos que se arriesgan en esta vía no tienen, me parece, por qué oponerse al principio de razón ni por qué caer en un «irracionalismo». Pueden seguir asumiendo *en su fuero interno*, con la memoria y la tradición de la Universidad, el imperativo de la competencia y del rigor profesionales. Se produce ahí un doble gesto, una doble postulación: asegurar la competencia profesional y la tradición más seria de la Universidad al tiempo que uno se adentra lo más lejos posible, teórica y prácticamente, en el pensamiento más abisal de aquello que funda la Universidad; pensar a la vez todo el paisaje «cornelliano»: el campus en las alturas, el puente y, si es necesario, la clausura por encima del abismo; y el abismo. Es este doble gesto el que resulta ilocalizable y, por consiguiente, insoportable para ciertos universitarios de todos los países que se unen para proscribirlo sin apelación posible o para censurarlo por todos los medios, denunciando simultáneamente el «profesionalismo» y el «anti-profesionalismo» de aquellos que apelan a estas nuevas responsabilidades.

No me aventuraré aquí a tratar de este debate sobre el «profesionalismo» que se desarrolla en su país. Sus rasgos son, al menos en cierta medida, propios de la historia de la Universidad americana. Sin embargo, concluyo sobre este tema general de la «profesión». A pesar del riesgo de contradecir lo que desde hace un rato estoy adelantando, querría poner en guardia contra otra precipitación. Pues la responsabilidad que intento situar no puede ser simple: implica lugares múltiples, una tópica diferenciada, postulaciones móviles, una especie de ritmo estratégico. He anunciado que no hablaría más que de un cierto ritmo, por ejemplo, el del parpadeo, y que me limitaría al juego doblemente arriesgado de la clausura contra el abismo, del abismo contra la clausura, de uno con otro y del uno bajo el otro.

Más allá de la finalidad técnica, más allá incluso de la oposición entre finalidad técnica y principio de razón suficiente, más allá de la afinidad entre técnica y metafísica, lo que aquí he denominado «pensamiento» corre a su vez el riesgo (pero creo que este riesgo es inevitable, es el del porvenir mismo) de ser reapropiado por fuerzas socio-políticas que podrían tener interés en algunas de estas situaciones. Un «pensamiento» semejante no puede, en efecto, producirse fuera de ciertas condiciones históricas, técnico-económicas, político-institucionales y lingüísticas. Un análisis estratégico lo más vigilante posible debe, pues, con los ojos bien abiertos, intentar prevenir semejantes reapropiaciones. (En este punto habría situado yo precisamente ciertas cuestiones sobre la «política» del pensamiento heideggeriano, sobre todo antes de *El principio de razón*, en los dos discursos inaugurales por ejemplo, 1929, 1933.)

Me limito, por lo tanto, a la doble cuestión de la «profesión»: 1) ¿tiene la Universidad como misión esencial producir competencias profesionales, que pueden ser a veces extra-universitarias?; 2) ¿debe la Universidad asegurar en sí misma, y en qué condiciones, la reproducción de la competencia profesional formando profesores para la pedagogía y para la investigación, en el respeto de un código determinado? Se puede contestar que «sí» a la segunda pregunta sin haberlo hecho a la primera y desear mantener las formas y los valores profesionales intra-universitarios con independencia del mercado y de las finalidades del trabajo social *fuera de la Universidad*. La nueva responsabilidad del «pensamiento» de que hablamos no puede dejar de ir unida, al menos, a un movimiento de reserva, incluso de rechazo con respecto a la profesionalización de la Universidad en ambos sentidos y, sobre todo, en el primero de ellos, el cual ordena la vida universitaria con vistas a las ofertas o demandas del mercado de trabajo y se regula según un ideal de competencia puramente técnico. En esta medida al menos, semejante «pensamiento» puede como mínimo tener el efecto de reproducir una política del saber muy tradicional. Y estos efectos pueden ser los de una jerarquía social en el ejercicio del poder técnico-político. No digo que este «pensamiento» se identifique con dicha política y que, por consiguiente, haya que abstenerse de él. Digo que puede, en ciertas circunstancias, estar a su servicio. Y todo radica, entonces, en el análisis de estas condiciones. En los tiempos modernos, Kant, Nietzsche, Heidegger y tantos otros lo han afirmado sin equívoco posible: lo esencial de la responsabilidad académica no debe ser la formación profesional (y el núcleo puro de la autonomía académica, la esencia de la Universidad, se encuentra situado en la Facultad de filosofía, según Kant). ¿Acaso no repite esta afirmación la evaluación política profunda y jerarquizante de la Metafísica, quiero decir de la *Metafísica* de Aristóteles? Poco después del pasaje que he leído al principio (981b, ss.), vemos constituirse una jerarquía teórico-política. En la cúspide, el saber teórico: no es buscado con vistas a la utilidad; y aquel que detenta dicho saber, saber siempre de las causas y del principio, es el jefe o el *arkhitektôn* de una sociedad que trabaja, por encima del trabajador manual (*kheirotekhnhês*) que actúa sin saber, del mismo modo que el fuego quema. Ahora bien, este jefe teórico, este conocedor de las causas que no necesita de la habilidad «práctica», es esencialmente un *enseñante*. Aparte del hecho de conocer las causas y de estar en posesión de la razón o del *logos* (*to logon ekhein*), se reconoce por este signo (*semeion*): la «capacidad de enseñar» (*to dunasthai didaskein*). A la vez enseñar, pues, y dirigir, pilotar, organizar el trabajo empírico de los trabajadores. El teórico-enseñante, el «arquitecto» es un jefe porque está del lado de la *arkhê*, del comienzo y del mando; manda, encomienda -es el primero o el príncipe- porque conoce las causas y los principios, el «por qué» y, por consiguiente, también el «con vistas a qué» de las cosas. Por adelantado, y antes que los demás, responde al principio de razón que es el primer principio, el principio de los principios. Y por eso no tiene por qué recibir órdenes; por el contrario, él es quien ordena, prescribe, impone la ley (982a, 18). Y es normal que esta ciencia superior, con el poder que confiere en razón de su inutilidad misma, se desarrolle en lugares (*topoi*), en regiones en donde el ocio es posible. De este modo, observa Aristóteles, las artes matemáticas se han desarrollado en Egipto en razón del ocio que allí se concedía a la casta sacerdotal (*to tôn iereôn ethnos*), al pueblo de los sacerdotes.

Kant, Nietzsche y Heidegger, al hablar de la Universidad, de la pre-moderna o de la moderna, no dicen exactamente lo mismo que Aristóteles, ni dicen los tres exactamente lo mismo. Sin embargo, dicen también lo mismo. Aun cuando admite el modelo industrial de la división del trabajo en la Universidad, Kant sitúa la facultad llamada «inferior», la facultad de filosofía, lugar del saber racional puro, lugar en donde la verdad ha de decirse sin cortapisas y sin preocuparse por la «utilidad», lugar en el que se reúnen el sentido mismo y la autonomía de la Universidad, *por encima y fuera de la formación profesional*: el esquema arquitectónico de la razón pura está por encima y más allá del esquema técnico. En sus *Conferencias sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, Nietzsche condena la división del trabajo en las ciencias, la cultura utilitaria y periodística al servicio del Estado, las finalidades profesionales de la Universidad. Cuanto más se *hace* (*tut*) en el ámbito de la formación, tanto más hay que pensar (*denken*). Y, también en la primera conferencia: «Man muss nicht nur Standpunkte, sondern auch Gedanken haben», «¡no sólo hay que tener puntos de vista sino también pensamientos!». En cuanto a Heidegger, en 1929 (*¿Qué es metafísica? Lección inaugural*), deplora la organización en adelante técnica de la Universidad y su especialización estanca. Y en su *Discurso de Rectorado*, precisamente cuando hace una llamada en favor de los tres servicios (*Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst*; servicio del trabajo, servicio militar, servicio del saber), precisamente cuando apunta que dichos servicios son de rango similar e igualmente originales (anteriormente había recordado que la *theoria* no era para los griegos sino la forma más elevada de la *praxis* y el modo por excelencia de la *energeia*), Heidegger condena, no obstante, con violencia la compartimentación disciplinar y el «adiestramiento externo con vistas a un oficio», «cosa inútil e inauténtica» (*Das Mussige und Unechte äusserlicher Berufsabrichtung...*).

Al querer sustraer la Universidad de los programas «útiles» y de la finalidad profesional siempre cabe la posibilidad, se quiera o no, de contribuir a finalidades inaparentes, de reconstruir poderes de casta, de clase o de corporación. Nos encontramos ante una topografía política implacable: un paso de más con vistas a la profundización o a la radicalización, incluso más allá de lo profundo y de lo radical, de lo principial, de la *arkhê*, un paso de más hacia una especie de anarquía original corre el riesgo de producir o de reproducir la jerarquía. El «pensamiento» requiere *tanto* el principio de razón *como* el más allá del principio de razón, tanto la *arkhê* como la anarquía. Entre ambos, diferencia de un hábito o de un acento, sólo la *puesta en práctica* de dicho pensamiento puede decidir. Esta decisión es siempre arriesgada, se arriesga siempre a lo peor. Pretender borrar dicho riesgo por medio de un programa institucional es parapetarse sin más contra un porvenir. La decisión del pensamiento no puede ser un acontecimiento intra-institucional, un momento académico.

Todo ello no define una política, ni siquiera una responsabilidad. Como mucho, si acaso, algunas condiciones negativas, una «sabiduría negativa», diría el Kant del *Conflicto de las facultades*: advertencias preliminares, protocolos vigilantes para una nueva Aufklärung, aquello que es preciso ver y tener a la vista en una reelaboración moderna de esta vieja problemática. Cuidado con los abismos y con las gargantas, pero cuidado con los puentes y con las *barriers*. Cui-

dado con aquello que abre a la Universidad al exterior y a lo sin fondo, pero cuidado con aquello que, al cerrarla sobre sí misma, sólo crearía un fantasma de cierre, la pondría a la disposición de cualquier interés o la convertiría en algo totalmente inútil. Cuidado con las finalidades, pero ¿qué sería una Universidad sin finalidad?

Ni en su forma medieval ni en su forma moderna ha dispuesto la Universidad de su autonomía absoluta y de las condiciones rigurosas de su unidad. Durante más de ocho siglos, «universidad» habrá sido el nombre dado por nuestra sociedad a una especie de cuerpo suplementario que ha querido a la vez proyectar fuera de sí misma y conservar celosamente en sí, misma, emancipar y controlar. Por ambas razones, se supone que la Universidad *representa* la sociedad. Y, en cierto modo, también lo ha hecho, ha reproducido su escenografía, sus metas, sus conflictos, sus contradicciones, su juego y sus diferencias y, asimismo, el deseo de concentración orgánica en un solo cuerpo. El lenguaje organicista va siempre asociado al lenguaje «técnico-industrial» en el discurso moderno sobre la Universidad. Pero, con la relativa autonomía de un dispositivo técnico, incluso de una máquina y de un cuerpo pro-tético, este artefacto universitario no ha *reflejado* la *sociedad* más que concediéndole la oportunidad de la reflexión, es decir también de la *disociación*. El tiempo de la reflexión, aquí, no significa sólo que el ritmo interno del dispositivo universitario es relativamente independiente del tiempo social y reduce la urgencia de la entrega, le asegura una libertad de juego grande y valiosa. Un lugar vacío para la oportunidad. La invaginación de un bolsillo interior. El tiempo de la reflexión es, asimismo, la oportunidad de una vuelta sobre las condiciones mismas de la reflexión, en todos los sentidos del término, como si con ayuda de un nuevo aparato óptico se pudiera por fin ver la vista, no sólo el paisaje natural, la ciudad, el puente y el abismo, sino también «telecopar» la vista. Por medio de un dispositivo acústico, «oír» la escucha, dicho de otro modo, captar lo inaudible en una especie de telefonía poética. Entonces el tiempo de la reflexión es también otro tiempo, heterogéneo con respecto a aquello que refleja y proporciona, quizá, el tiempo de lo que llama a y se llama el pensamiento. Es la oportunidad de un acontecimiento del que no se sabe si, presentándose *en* la Universidad, pertenece a la historia de la Universidad. También puede ser breve y paradójico, puede romper el tiempo, como el instante del que habla Kierkegaard, uno de los pensadores ajenos, incluso hostiles a la Universidad, que a menudo nos dan mucho más que pensar, con respecto a la esencia de la Universidad, que las reflexiones académicas mismas. La oportunidad de este acontecimiento es la oportunidad de un instante, de un *Augenblick*, de un guiño o de un parpadeo, «of a “wink” or a “bliclc”», tiene lugar «in the blink of an eye», diría más bien «in the twilight of an eye», pues es en las situaciones más crepusculares, más occidentales de la Universidad occidental en donde se multiplican las oportunidades de este *twinkling* del pensamiento. En período de «crisis», como suele decirse, de decadencia o de renovación, cuando la institución está *on the blink*, la provocación que es preciso pensar reúne en el mismo momento el deseo de memoria y la exposición de un porvenir, la fidelidad de un guardián lo suficientemente fiel como para querer conservar incluso la oportunidad del porvenir, dicho de otra forma la singular responsabilidad de lo que aún no tiene y aún no está. Ni bajo su custodia ni bajo su vista. ¿Es posible conservar la memoria y conservar la oportunidad? Y la oportunidad ¿puede conservarse? ¿Acaso no es, como indica su nombre, el riesgo o el acontecimiento de la caída, incluso de la decadencia, el término que nos espera en el fondo de la «garganta»? No lo sé. No sé si es posible conservar a la vez la memoria y la oportunidad. Me inclino más bien a pensar que la una no se conserva sin la otra, sin conservar la otra y sin conservar de la otra. De forma diferente. Esta doble custodia está asignada, como su responsabilidad, al extraño destino de la Universidad. A su ley, a su razón de ser y a su verdad. Corramos una vez más el riesgo de un guiño etimológico: la verdad (*truth*) es lo que conserva y se conserva. Pienso aquí en la *Wahrheit*, en el *Wahren* de la *Wahrheit*, y en la *veritas*; cuyo nombre figura en los escudos de tantas Universidades americanas. Instituye guardianes y les insta a velar fielmente (*truthfully*) sobre ella.

A título de memoria, les recuerdo mi *incipit* y la única pregunta que he planteado al comienzo: ¿cómo no hablar, hoy, de la Universidad? ¿Lo habré dicho o lo habré hecho? ¿Habré dicho cómo no debería hablarse, hoy, de la Universidad? O bien ¿habré hablado como no debería hacerse hoy, en la Universidad?

Sólo otros podrán decirlo. Empezando por ustedes.

Jacques Derrida: leer lo ilegible

Entrevista con Carmen González-Marín, *Revista de Occidente*, 62-63, 1986, pp. 160-182.

El primero de sus textos publicados se refiere a un problema filosófico tradicional, si bien ya transformado: el problema de la escritura -no del lenguaje- como condición de la cientificidad. Su trabajo, que se ha desencadenado a partir de Heidegger y de Hegel, consiste en la deconstrucción del concepto de lógos y de todas sus implicaciones. Pero ¿a qué se debe la irrupción de la deconstrucción en el espacio filosófico? Para usted mismo, el tratamiento de la escritura como un síntoma de algo que no se ha podido hacer presente en la historia de la filosofía no supone, cuando lo descubre, «un hallazgo ingenioso», sino que es «el efecto de una transformación total». ¿Qué ha desencadenado la deconstrucción?

Creo que no ha habido precisamente un desencadenamiento. Al hablar de un desencadenamiento se piensa en una especie de causa relativamente externa a un sistema o en un dispositivo que interviene de modo espontáneo o brutal. Y me parece que la deconstrucción ni es una intervención exterior respecto al funcionamiento de un conjunto de sistemas ni es algo repentino ni incluso, añadiría, algo moderno. Lo que hoy se denomina *deconstrucción* estaba operando hace mucho tiempo en el campo de la filosofía o de la cultura occidental bajo otros nombres; así que no es una intervención externa ni sucede en un momento dado. Desde luego, lo que afirmo deja abierta la cuestión de saber qué ocurre hoy, en el momento en que la *deconstrucción* recibe su nombre.

En efecto, como usted lo sugería, personalmente he emprendido este trabajo denominado «deconstrucción» en una lectura interior de ciertos textos de la tradición de la modernidad filosófica. Me interesé muy pronto por el problema de la *escritura*, particularmente la escritura literaria, pero también por lo que ocurría en el momento en que se *inscribe* algo. Desde este punto de vista, lo que me interesó en Husserl, al que leí hace ya mucho tiempo, principalmente en *El origen de la geometría*, es cuando subraya que en la historia de un objeto ideal -en la historia de la forma en que un objeto científico se convierte en universal como objeto ideal, que no se confunde con ninguno de sus ejemplos empíricos-, la escritura es indispensable. En cierto momento, Husserl afirma en *El origen de la geometría* que la inscripción no es simplemente un momento *suplementario* o accesorio en la constitución de la objetividad ideal sino un momento indispensable. Naturalmente esto acarrea ciertas dificultades. Por una parte reconoce que el objeto ideal debe recibir una especie de incorporación escrita, pero también evidentemente tal incorporación escrita, siéndole exterior al mismo tiempo, puede hacerle entrar en crisis; como signo puede hacer entrar en crisis al objeto ideal.

En esta interpretación de la escritura por parte de Husserl había una especie de tensión o de contradicción. Por un lado, Husserl repetía o reconstituía las interpretaciones clásicas de la escritura como algo secundario, sensible, corporal respecto al *eidós*, la idealidad matemática o científica por ejemplo. Por otro, reconocía que esta exterioridad era algo interior en cuanto que era la condición esencial de la objetividad. Y precisamente me he centrado en las dificultades que se derivaban de todo ello para la fenomenología, a menudo con preguntas de tipo heideggeriano, como usted recordaba, sobre la determinación del ser como objeto, o la correlación sujeto-objeto.

Así pues, la necesidad de la deconstrucción se me ha hecho patente en el interior de unos textos clásicos, desde cierto punto de vista. Esto no ha ocurrido de golpe ni me ha sucedido a mí como individuo, sino que se ha manifestado como una cierta *necesidad* que ya estaba operando y que era legible no solamente en el campo filosófico, sino en un campo global, económico, político, histórico.

Una vez que la deconstrucción comienza a operar ya no es posible seguir concibiendo la actividad filosófica como la búsqueda de la certeza, sino más bien como una estrategia de lectura-escritura, que tiene lugar no sobre un conjunto de problemas sino sobre textos, ¿no es así?

Sí. Pero es preciso que nos pongamos de acuerdo en lo que significa «sobre textos». Estaría de acuerdo a condición de ampliar considerablemente y reelaborar el concepto de texto. No pretendo hacer olvidar la especificidad de lo que clásicamente se llama «texto»: algo escrito, en libros o en cintas magnéticas, en formas archivables. Pero me parece que es necesario, y he tratado de mostrar por qué, reestructurar ese concepto de texto y generalizarlo sin límite, hasta el punto de no poder seguir oponiendo, como se hace normalmente, el texto a la palabra, o bien el texto a una realidad -eso que se denomina «realidad no textual»-. Creo que esa realidad *también* tiene la estructura del texto; lo cual no quiere decir, como me han atribuido alguna vez, que todo lo real esté simplemente encerrado en un libro.

La deconstrucción ¿está fuera de la filosofía, es filosofía -o la filosofía-, o bien opera sobre la filosofía, para descubrir los abismos textuales donde la filosofía se convierte en aporética?

Afirmaría que la deconstrucción no es esencialmente filosófica, y que no se limita a un trabajo del filósofo profesional sobre un *corpus* filosófico. La deconstrucción está en todas partes. Hoy se la toma en consideración por el hecho de que la temática -incluso la temática explícita de la deconstrucción bajo este nombre-, se despliega en campos que no tienen ninguna relación directa con la filosofía, no sólo en campos artísticos, como la arquitectura o la pintura, sino también en otros ajenos a las bellas artes o a la literatura. En Estados Unidos se habla de ella incluso en política, en el cam-

po de las instituciones; así que la deconstrucción ni estaría limitada a los discursos ni tampoco a los discursos filosóficos.

Dicho esto, es preciso explicar, de todos modos, por qué se ha aplicado más bien a la tradición filosófica en los lugares que nos son más familiares. La razón es que, según creo, en la historia del Occidente la filosofía no es, evidentemente, un campo entre otros; es el ámbito donde se ha reunido la mayor pretensión de hegemonía del discurso, del sentido, la mayor concentración de sentido. El discurso filosófico es, en fin, el discurso dominante en el interior de la cultura occidental. Y así una estrategia que haga referirse la deconstrucción de entrada, por privilegio, al discurso filosófico, es una estrategia que apunta a lo que es potencialmente más decisivo. Porque lo que se llama «filosofía», el *filosofema*, no se limita naturalmente a lo que se puede encontrar en los libros de filosofía o en las instituciones filosóficas; ese *filosofema* se encuentra en todas partes: en los discursos políticos, en la evaluación de las obras de arte, en las ciencias humanas y sociales. Por tanto, dirigirse en primer lugar a la filosofía como tal se justifica, diría yo, por razones de estrategia, una estrategia que encara el papel que tradicionalmente ha desempeñado la filosofía en la organización de la cultura occidental.

Cuando llegamos a un nuevo concepto de escritura, ¿cómo se transforma el concepto de lectura? ¿Podría decirse que el concepto de *différance* exige la ilegibilidad del texto?

No es seguro que puedan oponerse y distinguirse lo legible y lo ilegible. Resulta muy difícil mostrarlo en el curso de una entrevista, pero a menudo experimentamos el hecho de que lo dado en la lectura se nos da como *ilegible*. Por *ilegible* entiendo aquí, en particular, lo que no se da como un sentido que debe ser descifrado a través de una escritura. En general, se piensa que leer es descifrar, y que descifrar es atravesar las marcas o significantes en dirección hacia el sentido o hacia un significado. Pues bien, lo que se experimenta en el trabajo deconstrutivo es que a menudo, no solamente en ciertos textos en particular, sino quizá en el límite de todo texto, hay un momento en que leer consiste en experimentar que el sentido no es accesible, que no hay un sentido escondido detrás de los signos, que el concepto tradicional de lectura no resiste ante la experiencia del texto; y, en consecuencia, que lo que se lee es una cierta *ilegibilidad*. Mi amigo Paul de Man escribió en alguna parte que la imposibilidad de leer no debería ser tomada a la ligera; no debe tomarse a la ligera cierta ilegibilidad. Tal ilegibilidad no es, ciertamente, un límite exterior a lo legible, como si, leyendo, uno se topara con una pared, no: *en* la lectura es donde la ilegibilidad aparece como *legible*.

Cabe decir que los propios textos deconstruccionistas pueden provocar cierta resistencia por parte del lector, precisamente a causa del estatuto paradójico de una escritura que muestra su propia desaparición.

Creo que se puede hablar de dos niveles de resistencia. Hay una resistencia que se puede someter al análisis; por ejemplo, cierta tradición universitaria, o cierto funcionamiento social o cierta ideología pueden hacerse resistentes a tal o a cual, e incluso tratar de concretarse en un texto; éste sería un análisis clásico de «resistencia» en sentido sociológico o incluso en sentido psicoanalítico. Pero existe otra, cabría decir, *necesidad* de resistencia inevitable: leer es también resistir. La experiencia de la lectura, incluso si no obedece a la resistencia de la que he hablado, reactiva, negativa, la relación con un texto que supone la lectura, decía, debe, por una parte, operarse en la resistencia, y además hacer la prueba del hecho de que el texto resiste. Existe la resistencia de un texto; y se puede *resistir a la resistencia*.

¿En qué consiste la resistencia de un texto? Yo situaría la palabra «resistencia» en relación con lo que en otra parte -en *Glas* en particular- yo llamo la *permanencia* [*restance*]: la estructura de la marca, que no es un signo, que no es algo que se deja borrar, transgredir, verter hacia el sentido; la estructura de la marca que es algo que permanece, pero es una permanencia que no es la subsistencia del cuerpo escrito -no es la permanencia de lo escrito mientras que las palabras pasan-. La estructura de la *permanencia* que me interesa es aquella que no es la subsistencia, que no es un ser, un existente, un objeto, una substancia. Esta permanencia de la marca hace que todo texto resista, no se deje apropiarse.

Un texto no se deja apropiarse. Dice siempre más o menos de lo que habría debido decir, y se separa de su origen; en consecuencia, no pertenece ni a su autor ni al lector... Un texto es un foco de resistencia. Y la relación con ese foco de resistencia por parte de un sujeto lector no puede ser más que una forma de resistir, de vencer la resistencia, una forma de enténderselas con la propia resistencia.

La relación con un texto no puede ser fácil; es una relación necesariamente conflictiva, polémica: una relación de fuerzas. Así pues, cuanto más se explica un texto como escritura -con esa *permanencia* de la escritura que es, en ese momento, una marca ni presente ni ausente-, más resistencia produce y comporta él mismo. Es ésta una resistencia irreductible, no es solamente resistencia sociológica, ideológica, académica...; es una resistencia más fundamental, más desesperante.

¿A qué atribuye usted el éxito de sus textos entre los críticos literarios? Podría pensarse, de una manera ingenua, que la razón es simplemente que la deconstrucción les permite pensar que están haciendo literatura, como, por ejemplo, afirma Hartman.

No estoy tan seguro, como parece estarlo usted, de ese éxito entre los críticos literarios. En absoluto es cierto en Francia, por ejemplo; sí en otro país. Es cierto en parte de los Estados Unidos, pero sólo en parte, y en cierto medio académico. Ciertamente en los Estados Unidos, en algunas universidades y en algunos grupos, la deconstrucción se ha convertido en efecto en una especie de motivo de interés, de poder de «realimentación» en ciertos practicantes de lo que se llama «crítica literaria». Así pues, sin exagerar el fenómeno -porque, al mismo tiempo, hay mucha resistencia, mucho contraataque, incluso en los Estados Unidos-, podríamos tratar de dar cuenta de ello. No creo que sea simplemente porque la deconstrucción proporcione o pueda proporcionar una cierta ilusión de que los críticos se conviertan en escritores. Puede ser que esto influya en alguna medida, es cierto; además no puede ser falso... La deconstrucción no es tan so-

lo un discurso, o una mera crítica, un comentario, un metalenguaje sobre un objeto literario; existe una escritura deconstructiva, y si el que la practica tiene en efecto cierta relación con la lengua y la ficción, lo que produce, en el mejor de los casos, no es ajeno a la literatura. En el mejor de los casos es posible una escritura deconstructiva y literaria. Pero esto no quiere decir que baste con manipular ciertas recetas deconstructivistas para hacer, primero, deconstrucción y, luego, literatura.

Habría otra razón para el interés de ciertos especialistas de la literatura por la deconstrucción. Sus intereses varían según la situación. Sería necesario hacer un análisis de la historia de la crítica americana, del *New Criticism* por ejemplo, de cierto desgaste, para dar cuenta del interés por la deconstrucción en los Estados Unidos. He tratado de hacerlo, en cierta medida, en un texto sobre Paul de Man que va a aparecer dentro de unos meses en Estados Unidos, en el que trato de la deconstrucción en América. Sería preciso, no obstante, movilizar diferentes tipos de causalidad para dar cuenta del fenómeno: la tradición del *New Criticism*, que ha concluido, con el gusto por el *close reading* -algo que también es deconstrucción, ¿no?--; la historia de las instituciones académicas americanas... La deconstrucción, en cierto momento, creo que ha respondido a una cierta crisis en tales instituciones, sobre todo las literarias y filosóficas; también existe una tradición ético-teológica en los Estados Unidos que ha tenido que ver... No se puede hacer aquí este análisis, pero sería preciso conducirlo muy prudentemente, porque existen muchas, y complejas, sobredeterminaciones. Por otra parte, creo que en la actualidad el interés por la deconstrucción en Estados Unidos desborda en gran medida el campo de la crítica literaria; penetra en los departamentos de filosofía; incluso en cierto tipo de arquitectura, de politología; y en las facultades de Derecho también se interesan por la deconstrucción...

¿Cree que su crítica de la crítica -pienso por ejemplo en «La doble sesión» [en La diseminación]- ha sido bien entendida? ¿Es posible extraer un método, o más bien una metodología, de sus libros, como probablemente los especialistas, que tienen la necesidad de publicar deprisa y al último grito, desearían? ¿Es compatible la deconstrucción con la pretensión de aplicar sistemáticamente una especie de técnica?

¿Ha sido bien entendida «La doble sesión»? No lo sé. ¿Por qué? Sí, creo, por algunos; no por otros. No tengo una respuesta general. Para hablar de una manera muy amplia, me parece que «La doble sesión», aunque ha sido citada mucho globalmente, a menudo no ha sido leída de manera, cómo decirlo, fina y analítica, por todo tipo de razones. Precisamente en «La double séance» se habla en un momento dado de la relación con el método. El *punto* de la relación con el *método* se propone de manera un poco elíptica pero a la vez muy clara, aunque *point de méthode* es muy ambiguo en francés [es «punto del método» y «no hay método»]. Existe un momento en que se ve que la deconstrucción no puede dar lugar a lo que se denomina un método, un *corpus* de reglas y de técnicas que se puedan deducir según operaciones aplicables mecánicamente.

Esto no quiere decir que la deconstrucción sea simplemente una especie de empirismo fiado a la subjetividad de cada uno. Existen reglas, hay reglas generales que yo he tratado de enunciar, de las cuales algunas se toman para crear procedimientos; pero son reglas que, en primer lugar, no se pueden reunir en un sistema. No hay un sistema de reglas. Estas reglas ordenan respetar lo otro, la especificidad del idioma, la singularidad de la obra, y deben dar lugar a una reinención en el análisis de cada obra. No solamente una reinención que se ajuste a la unicidad de la obra, considerada como si fuera un objeto sincrónico (por ejemplo, si uno se interesa en tal o tal texto de Mallarmé como un objeto que es un objeto definido); la regla es sobre todo describir un texto *ligado al idioma de forma singular y única*. No hay instrumentalización posible, una instrumentalización total. Siempre la hay hasta cierto punto, claro está, pero no es una formalización total de nuestra propia relación con la lengua y la escritura. Para esto es preciso inventar cada vez nuestra *firma*. No puede ser un método que se enseñe simplemente en las escuelas.

Creo, por otra parte, que algo de la deconstrucción se puede enseñar, formalizar hasta cierto punto. Y he tratado de hacerlo, de formalizar tipos de análisis: por ejemplo, que es necesario invertir las jerarquías, luego reelaborar el concepto... Bueno, puede decirse que eso son recetas generales y típicas; y aún hay otras que, en efecto, pueden dar lugar a una enseñanza del método. Pero existe un punto en el que algo de la deconstrucción no es metodologizable. Yo he dedicado un seminario a la idea de método, a lo que ha constituido en la historia de la filosofía el valor de método, siguiendo hasta cierto punto a Heidegger -que distingue entre *ódos* y *métodos*, el camino y el método-; he seguido a Heidegger y en un momento dado he vuelto problemático lo que él afirma. La cuestión de qué sea el método es una cuestión enorme... No creo que la deconstrucción sea metódica, metodologizable, pero menos todavía que constituya simplemente un empirismo, un subjetivismo sin método. La deconstrucción no es algo sin método, y no es un método.

Usted escribió en *Espolones*: «Las cuestiones del arte, del estilo, de la verdad, no se dejan disociar de la cuestión de la mujer». Si la mujer seduce a distancia, y la escritura -como la vida- es también mujer, ¿cómo opera la seducción de la escritura?

Es una pregunta difícil para improvisar una respuesta aquí; usted ha dicho lo esencial... Bien, lo que yo trato de hacer aparecer entre el logocentrismo y el falocentrismo es algo más que una coincidencia o algo fortuito, es una unidad esencial. El falocentrismo es un logocentrismo. Así que trato de hacer aparecer esto un poco en todas partes, de manera que la cuestión de la mujer no es una cuestión entre otras en la deconstrucción. Dicho esto, querría poner en guardia ante una esencialización de la mujer, que vendría a suponer una esencialización de la escritura -la escritura es la mujer, la mujer es la escritura, el simulacro es la mujer-. Esa sustancialización me parece que todavía repite el gesto *falogocéntrico*, incluso si, a veces, estos enunciados se ponen al servicio del feminismo, de la liberación de la mujer. Yo creo que ciertos enunciados feministas reproducen precisamente aquello mismo contra lo que pretenden luchar... A menudo se me ha culpado del carácter un poco complicado y equívoco de algunas de mis proposiciones, en *Espolones* en particular.

En cuanto a la cuestión de la seducción, sí, la escritura es siempre el lugar de una seducción posible. Y ¿qué es seducir? Seducir es prometer alguna cosa -un sentido por ejemplo, o un objeto, o una persona-, que no se da como una presencia. Cuando el hombre o la mujer se dan, ya no hay seducción. Es preciso que exista ocultamiento y promesa; y elipsis de algo que no se presenta... Así pues, la escritura es justamente esta experiencia de no presentación. La escritura no se hace nunca presente, y cuando se presenta es siempre para anunciar alguna cosa que no está aquí.

En cierta manera, la escritura tiene al menos la forma exterior de la seducción. Cuando se piensa que no se puede separar la escritura -en ningún sentido, ni en sentido estricto ni en sentido general- del cuerpo del deseo, de la libido que corre, del deseo que corre, entonces incluso en la escritura de textos abstractos filosóficos, incluso en la escritura de textos científicos el deseo está allí. Y si hay deseo y placer, prometido pero no dado, siempre simplemente prometido, dado bajo la forma de la promesa, si hay algo que todavía no se ha desnudado, la escritura es, por naturaleza, seductora. Esto no quiere decir, por el contrario, que sea femenina -ante todo, porque la seducción no está reservada a las mujeres...-, como sostendría alguien que dijera: «sí, la belleza, la verdad es la mujer, luego la seducción es la mujer; entonces, si la escritura es seductora, la escritura es femenina». Yo pondría en guardia ante tales conexiones.

¿Cuál ha sido, si es que la ha habido, la respuesta de las feministas a sus afirmaciones en Espolones, tales como «es el hombre quien cree en la verdad de la mujer», etc.

No ha habido una sola respuesta sino varias. Las ha habido muy positivas, de mujeres y de mujeres comprometidas en una lucha feminista; ha habido también respuestas negativas, o equívocas, que interpretaría de la siguiente manera, si se me permite: ciertas lectoras me han atribuido enunciados que yo estaba analizando, por ejemplo, «la verdad es la mujer», y han reaccionado criticándolos, diciendo, «no, la verdad no es la mujer»; ha habido malentendidos. Pero el malentendido más frecuente me parece que ha consistido en leer este texto como si estuviese dominado todavía por una metafórica fálica -porque las hay a menudo, hay *espolones*, *anclas*, todo tipo de *plumas*, de *estilos*, todo tipo de figuras fálicas-, y en atribuirme en cierta manera esta predominancia, como si tradujera un síntoma que hablase de mí, cuando lo que yo he tratado de hacer es mostrar cómo esta figuración fálica dominaba en una cierta tradición, comprendida en ella un cierto Nietzsche -hay muchos Nietzsches-, y mostrar, creo, la reversibilidad de estas figuras. La recepción es complicada, distinta según los lugares, los individuos.

Tratar de ser como un hombre, ¿no sería el primer movimiento en la inversión de la jerarquía que existe en la oposición hombre / mujer? ¿Es posible producir una inversión social sin participar de todas las características masculinas, fallogocéntricas, en nuestra situación actual?

Sí, no ser como un hombre, diría yo. Pero efectivamente, en la lucha política y social, el hecho de reivindicar los mismos derechos que el hombre creo que es del todo indispensable, es un movimiento en el que no se debe hacer economías. He repetido muchas veces que la deconstrucción para las mujeres, desde el punto de vista feminista, pasa por una cierta igualdad, una cierta identificación. Pero es preciso hacer este gesto y al mismo tiempo otro gesto o un gesto adicional que, siempre en el trabajo hacia el vuelco social, el cambio de una situación política, no conduciría simplemente a confirmar el fallogocentrismo de manera general. Como siempre en la deconstrucción, supone un gesto doble, una estrategia doble. Lo que habría que hacer de manera general es algo muy difícil, pero pienso que concretamente en el discurso que pueden practicar las mujeres, las que están comprometidas en la lucha feminista, en la práctica, en la universidad o en el campo del trabajo social, es difícil hacer los dos a la vez, si bien es preciso intentarlo. Depende, de todos modos, de las situaciones; todo es muy variable, no sólo cambia la situación de un país a otro, sino incluso en el interior de la misma sociedad, de una clase social a otra; y una misma persona puede seguir distintas estrategias.

¿Cuál sería, a su juicio, la función de la crítica literaria feminista, es decir, leer como una mujer lee...?

No tengo una respuesta universal. Me parece muy necesario que en un momento dado, y creo que estamos ya en él, exista una crítica literaria, una especialización de cierta gente que, en las instituciones, se interesen por las preferencias en una temática feminista, en la literatura escrita por mujeres y en todos los problemas relacionados -por qué las mujeres escritoras estaban marginadas, etc.-. Hay todo un mundo de trabajo, apasionante y rico en muchos países. Es una fase muy necesaria, y personalmente pienso que hay que favorecerla. Ahora bien, en el momento en que esta crítica literaria feminista se convierta en un conjunto de instituciones, con sus ritos, sus modos de reproducción, sus exclusividades, su funcionarización, su rutina, sus técnicas..., eso no sería sólo un poco triste, sino políticamente sospechoso. Es decir, constituiría un *ghetto*, a la vez que detentaría prácticas y modos de evaluación y legitimación que reproducirían lo mismo contra lo que esta crítica feminista se ha constituido. Una vez más, es preciso permanecer atentos, ser políticos, y prestar atención a la hipertrofia institucional cuando nos amenaza.

¿Cómo se conjuga el hecho de que la escritura se arme -de nuevo, como la mujer-, sea «un poder de afirmación» y el hecho de que haya alguien que escriba?

Es una pregunta muy difícil. ¿Qué es «alguien»? ¿Cómo define a «alguien»? ¿Quiere decir que ese «alguien» se trata de una «persona», un «yo», un «sujeto»? Aquí hay ya tres definiciones diferentes. ¿Es una intención? ¿Un inconsciente sexuado? De antemano hay que determinar lo que uno quiere decir con «alguien». Nunca he dicho que la escritura se afirme como una especie de poder general o abstracto, como una sustancia. Eso no es la escritura que se afirma; no, es siempre, como usted dice, «alguien». Pero yo propondría no determinar a este «alguien» bajo ninguno de los términos de la tradición metafísica: ni un alma ni un cuerpo ni un yo ni una conciencia ni un inconsciente ni una persona.

Dirá usted: «Entonces, ¿qué queda?» Bueno, queda «alguien» que piensa y que, por ejemplo, interroga, se interroga sobre todo lo que, en su lengua, en su cultura, le obliga a pensar todavía «alguien» en términos de *yo*, *conciencia*, *hom-*

bre, mujer, alma, cuerpo, etc.; ese «alguien» que piensa interroga a la historia, cómo se ha constituido, qué quiere decir «alguien», si «alguien» no se reduce a todas estas determinaciones.

A mí me interesa una escritura, esa escritura de «alguien» que se mide con tales preguntas. Es muy difícil, ¿no? Antes de saber si ese «alguien» es esto o lo otro, es «alguien». Lo que yo retendría de lo que usted denomina «alguien» es, en todo caso, *una singularidad*, una singularidad que *firma* esta escritura. No lo definiría demasiado aprisa en los términos que he mencionado antes -conciencia, inconsciente, yo, persona, sujeto, etc.-, «alguien». Una afirmación es siempre la afirmación de «alguien». Es decir, una *firma singular*, a través de un *idioma singular*. Naturalmente, el idioma, es decir, lo que es propio, nunca es puramente idiomático. Hay siempre en el interior del idioma, en el interior de la propiedad, una diferencia y un comienzo de expropiación, que hace que el «alguien» que escribe no pueda nunca replegarse sobre su propio idioma, y sea un «alguien» que ya está difiriendo de sí, disociándose de sí mismo en su relación con el otro. Este «alguien» es «algún otro», alguien que habla al otro, no se puede decir que simplemente *sea el que es*. Yo diría, pues, que si hay escritura supone una afirmación; es siempre la afirmación de *algún otro* para *el otro*, dirigida *al otro*, afirmando al otro, *a algún otro*. Siempre es *algún otro* quien firma.

Según Lévi-Strauss la violencia está unida a la escritura, o, más bien, la violencia es una prefiguración de la escritura que existe ya en el comienzo de todo discurso social. ¿No hay un cierto peligro, no solamente para el poder que podría ser amenazado por cierta escritura no reprimida, sino para la misma sociedad, si el poder hiciera uso de la fuerza de cambio de la escritura? Quizá las acusaciones de escepticismo, irracionalismo, etc., que se han dirigido contra la deconstrucción, escondan una especie de miedo. Pienso, por ejemplo, en Graff, autor de *Literature Against Itself*, que se muestra indignado por lo que él considera evasión de los problemas de la sociedad.

Acerca del tema de Lévi-Strauss al que alude, he tratado de mostrar que para decir que había una violencia en la escritura bastaba con referirse a un modelo de escritura que era muy tradicional, y a mis ojos muy problemático, y que, por otro lado, la violencia aparece, antes incluso que la escritura en sentido estricto. En términos generales, he intentado deconstruir este concepto; la palabra es una escritura, y así, si existe la violencia de la escritura -que sí existe-, también existe ya la violencia en la palabra.

En cuanto a la acusación de evasión, no sé qué quiere decir eso. Evasión... ¿de qué problemas? Me parece una fórmula *demasiado evasiva*. Creo que, en lo que alcanza mi conocimiento sobre la deconstrucción, ésta no se evade más que otras cosas. Todo se evade un poco, claro está, pero la deconstrucción, concretamente, alcanza a la filosofía, la literatura, las ciencias sociales, la política, la arquitectura... Esa es una afirmación demasiado evasiva; creo que es falsa.

Usted colaboró con el Grupo de Investigación sobre la Enseñanza de la Filosofía (GREPH). ¿Cómo puede actuar la deconstrucción sobre las instituciones académicas?

En la época en que fue fundado el GREPH y se publicó el libro *Qui a peur de la philosophie?* [¿Quién tiene miedo de la filosofía?] independientemente de todas las tareas generales y permanentes en el trabajo sobre las instituciones filosóficas, políticas, etc., había en Francia una situación muy precisa, en la que un gobierno pretendía reducir la enseñanza de la filosofía en los institutos. Entonces traté de analizar las motivaciones que impulsaban a estos políticos y ver qué era lo que se reprochaba a la filosofía, y las razones por las cuales se quería reducir su enseñanza. *Miedo* no quería decir solamente miedo a una potencia crítica, incluso revolucionaria, sino también *miedo* a lo que se llama normalmente la inutilidad de la filosofía. Se quería rentabilizar la formación, ante todo formar técnicos para un sistema industrial; había, pues, un miedo ante la falta de rendimiento que se atribuía a la filosofía. Se trató de analizar todo ese miedo.

Hay todavía un miedo más profundo, más inconsciente, que explica el temor a enseñar filosofía a los jóvenes: se dice que la filosofía produce personas maduras, social y sexualmente. La situación de la Francia de los años 1975-1980 era muy particular, pero se extiende a las sociedades industriales, donde se tiende a la reducción del campo de enseñanza de las humanidades, de la filosofía, porque son técnicamente, económicamente, no rentables. No es una situación exclusiva de los institutos franceses. Así pues, en términos generales, se hicieron consideraciones que afectaban en realidad a la esencia de la filosofía desde que la filosofía existe. A mi modo de ver, el logro del GREPH más interesante es que no disociaba nunca el análisis y una práctica específica, en el momento concreto de esa sociedad: la filosofía misma. Se trataba de un trabajo sobre la deconstrucción filosófica en el sentido más general.

Muchos de sus textos han sido ya traducidos y otros están en vías de serlo. ¿Cree usted que sus textos traducidos enseñan lo mismo que los textos franceses?

Nunca los textos traducidos dicen la misma cosa que el texto original. Siempre ocurre algo nuevo. Incluso, o sobre todo, en las buenas traducciones. Hay transformaciones que responden, por una parte, a la transmisión en un contexto cultural, político, ideológico diferente, a una tradición diferente, y que hacen que «el mismo texto» -no existe *un mismo texto*, incluso el original no es idéntico a sí mismo-, incluso en el interior de la misma cultura, tenga efectos diferentes. Por otra, la mejor traducción debe transformar la lengua de llegada, es decir, ser ella misma escritura inventiva, y así transformar el texto. Cuanto más fiel es una traducción, como se dice -o sea, más *acorde* con la singularidad de la firma del texto original- más transforma su propia lengua; y más firma su texto el traductor.

Creo, sí, que el texto traducido aporta otra cosa; pero otra cosa que está en relación consigo misma. Esta es la paradoja de la traducción -por la que yo me intereso, pues en ella trabajo todo el tiempo. Cuando escribo siempre pienso en la traducción. Para mí, entre la deconstrucción y la experiencia de la traducción existe una afinidad esencial.

¿Cuál es su relación o su influencia sobre los críticos de Yale, Bloom, De Man, Hartman, etc.?

Mi relación con mis amigos de Yale (Paul de Man, Hartman) es muy distinta según los casos. Cada una de estas cuatro o cinco personas tiene su propia historia, su idioma, su firma singular. No forman un grupo, como se ha dicho; sobre todo no forman un grupo homogéneo, reunido en una escuela, con una doctrina común e incluso un método común. Creo que lo que nos ha unido en un momento dado es la existencia de un mismo enemigo, gente que en un lugar u otro nos unía a todos bajo un solo rótulo y atacaba lo que hacíamos, y a partir de ello se ha creado esa ficción que se denomina la «escuela» o el «grupo» de Yale. Pero naturalmente las ficciones no son nunca asignificativas, son simplemente aleatorias. Entre todas estas personas debe existir algo en común, que probablemente no es un método, una filosofía o un sistema, sino que sería preciso definir en otro plano. Todos ellos son mis amigos, pero no me siento en el mismo grado próximo a cada uno de ellos; aunque lo que interesa es, más que la persona, el texto trabajado.

Es habitual encontrar referencias acerca de la relación de su trabajo con la filosofía de Wittgenstein; ¿en qué medida le parece adecuado?

Ha habido muchos análisis de las relaciones entre la deconstrucción y el pensamiento de Wittgenstein. Probablemente exista algo, debe de existir, dada esta insistencia, sobre todo de los filósofos americanos, en reconocer o en proponer las analogías. Dicho esto, por lo que yo he leído de Wittgenstein -no soy un especialista en Wittgenstein-, he visto muchas diferencias; no solamente en la argumentación, o en las referencias, sino en el estilo, la manera. Es posible que, en un cierto esquema filosófico, existan analogías, aunque, para mí, es otro mundo.

Richard Rorty afirma que usted es un irracionalista, y que dentro de cincuenta años, gracias a usted, nadie hablará ya de diferencias entre la ciencia, la filosofía y el arte. Habermas le ha llamado «joven conservador»; Savater ha escrito que usted es un representante de una posición «desencantada» en filosofía...

No creo en absoluto ser un irracionalista. Al contrario, apuesto por una cierta razón, una *Aufklärung* racional. Pero, efectivamente, creo que es necesario preguntarse sobre el origen de la razón, sobre el origen del *principio de razón*, sobre la *procedencia* y la *historia* de la razón. No creo que cuando se hacen tales preguntas uno sea simplemente *racionalista*, ni tampoco que uno sea *irracionalista*. En absoluto considero que yo sea un irracionalista. Ni pienso que dentro de cincuenta años, y menos gracias a mí, ya no se hable de diferencias entre ciencia, filosofía y arte; quizá más tarde, no sé, pero creo que no estamos todavía ante ese momento.

No soy ni joven ni conservador. Creo que Habermas no me ha leído; él ha leído, si juzgo por su último libro, obras americanas sobre mí, o traducciones americanas, pero no mis propios textos. Por ahora me reservo la cuestión del debate con Habermas, para cuando me haya leído efectivamente; aún es prematuro hablar de ello.

¿Desencantado? No. Yo insisto mucho en la afirmación, en la promesa. Naturalmente, creo que para afirmar, prometer, etc., es preciso pasar por la mayor desilusión, la mayor incredulidad. Pero no creo que mi talante sea el de un desencantado, aunque haya desencantos.

1986

LINGÜÍSTICA Y GRAMATOLOGÍA

Traducción de O. Del Barco y C. Ceretti en DERRIDA, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 37-57.

La escritura sólo es la representación del habla; es extraño que se ponga más cuidado en determinar la imagen que el objeto.

J. - J. ROUSSEAU, *Fragment inédit d'un essai sur les langues*.

El concepto de escritura debiera definir el campo de una ciencia. Pero, ¿pueden definirlo los científicos al margen de todas las predeterminaciones histórico-metafísicas que acabamos de situar tan escuetamente? Qué puede significar, en primer término, una ciencia de la escritura si se ha establecido:

1° que la idea de ciencia nació en una cierta época de la escritura;

2° que fue pensada y formulada, en tanto tarea, idea, proyecto, en un lenguaje que implicaba un cierto tipo de relaciones determinadas -estructural y axiológicamente- entre habla y escritura;

3° que, de esta manera, estuvo ligada en primer lugar al concepto y a la aventura de la escritura fonética, valorizada como el telos de toda escritura, en tanto que lo que fue constantemente el modelo ejemplar de la científicidad -la matemática- nunca dejó de alejarse de ella;

4° que la idea más precisa de una *ciencia general de la escritura* nació, por razones que no son fortuitas, en una cierta época de la historia del mundo (que se ubica alrededor del siglo XVIII) y en un cierto sistema determinado de las relaciones entre el habla "viva" y la inscripción;

5° que la escritura no sólo es un medio auxiliar al servicio de la ciencia -y eventualmente su objeto- sino que es en primer lugar, como lo recuerda en particular Husserl en *El origen de la geometría*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y, por lo tanto, de la objetividad científica. Antes de ser su objeto, la escritura es la condición de la *episteme*;

6° que la historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura: a la posibilidad de la escritura en general, más allá de las formas particulares de escritura, en nombre de las cuales durante mucho tiempo se ha hablado de pueblos sin escritura y sin historia. Antes de ser el objeto de una historia -de una ciencia histórica- la escritura abre el campo de la historia -del devenir histórico-. Y aquella (*Historie*, se diría en alemán) supone ésta (*Geschichte*).

Por lo tanto, la ciencia de la escritura tendría que ir a buscar su objeto en la raíz de la científicidad. La historia de la escritura debiera volverse hacia el origen de la historicidad. ¿Ciencia de la posibilidad de la ciencia? ¿Ciencia de la ciencia que ya no tendría la forma de la *lógica* sino de la *gramática*? ¿Historia de la posibilidad de la historia, que no sería ya una arqueología, una filosofía de la historia o una historia de la filosofía?

Las ciencias positivas y clásicas de la escritura no pueden sino reprimir este tipo de preguntas. Hasta un cierto punto esta represión es incluso necesaria para el progreso de la investigación positiva. La pregunta onto-fonomenológica sobre la esencia, vale decir sobre el origen de la escritura, no sólo estaría aún encerrada en la lógica filosofante, sino que por sí misma únicamente podría paralizar o esterilizar la investigación histórica y tipológica de los *hechos*.

Tampoco es nuestra intención comparar esta cuestión perjudicial, esta escueta, necesaria y, de una cierta facilidad, fácil cuestión de derecho, con la potencia y eficacia de las investigaciones positivas a las que nos es dado asistir actualmente. Nunca la génesis y el sistema de las escrituras han dado lugar a exploraciones tan profundas, amplias y seguras. Tanto menos se trata de comparar la cuestión con el peso de los descubrimientos, cuanto que son imponderables. Si esto no es completamente así, es tal vez porque su represión tiene consecuencias efectivas en el contenido de las investigaciones, que en el presente caso y por privilegio siempre se ordenan alrededor de problemas de definición y de comienzo.

El gramatólogo, menos que nadie, puede evitar interrogarse sobre la esencia de su objeto en forma de una pregunta por origen: "¿Qué es la escritura?" quiere decir "¿dónde y cuándo comienza la escritura?". En general, las respuestas vienen muy rápidamente. Circulan en conceptos muy poco criticados y se mueven en evidencias que parecen haber sido siempre sobreentendidas. En torno a estas respuestas se ordenan siempre una tipología y una perspectiva del devenir de las escrituras. Todas las obras que tratan de la historia de la escritura están compuestas de la misma forma: una clasificación de tipo filosófico y teleológico agota los problemas críticos en algunas páginas y de inmediato se pasa a la exposición de los hechos. Contraste entre la fragilidad teórica de las reconstrucciones y la riqueza histórica, arqueológica, etnológica, filológica de la información.

Ambas preguntas, la del origen de la escritura y la del origen del lenguaje, muy difícilmente se separan. Pero los gramatólogos, que por lo general son debido a su formación historiadores, epigrafistas, arqueólogos, raramente vinculan sus investigaciones a la moderna ciencia del lenguaje. Esto sorprende más por cuanto la lingüística es, entre las "ciencias del hombre", aquella cuya científicidad se ofrece como ejemplo con urgente e insistente unanimidad.

¿Puede entonces, de derecho, esperar la gramatología de parte de la lingüística una ayuda esencial que casi nunca ha buscado de hecho? ¿No descubre, por el contrario, actuando eficazmente en el movimiento por el que la lingüística se ha instituido como ciencia, una presuposición metafísica en lo que se refiere a las relaciones entre habla y escritura? ¿Esta presuposición no obstaculizará la constitución de una ciencia general de la escritura? ¿Al mostrar esta presuposición no se conmueve el paisaje en el que se instaló apaciblemente la ciencia del lenguaje? ¿Para mejor o para peor? ¿Para la ceguera o para la productividad? Este es el segundo tipo de pregunta que quisiéramos esbozar ahora. Para precisar-

la preferimos aproximarnos, como a un ejemplo privilegiado, al proyecto y los textos de Ferdinand de Saussure. Trataremos, aquí y allá, de hacer algo más que presuponer que la particularidad del ejemplo no compromete la generalidad de nuestro discurso.

La lingüística quiere ser la ciencia del lenguaje. Dejemos de lado ahora todas las decisiones implícitas que han establecido dicho proyecto y todos los problemas que la fecundidad de esta ciencia deja sin tratar en relación a su propio origen. En primer lugar consideremos simplemente que desde el punto de vista que nos interesa, la cientificidad de esta ciencia es reconocida por lo general en razón de su fundamento *fonológico*. La fonología, se dice repetidamente en la actualidad, comunica su cientificidad a la lingüística, la que sirve de modelo epistemológico a todas las ciencias humanas. La orientación deliberada y sistemáticamente fonológica de la lingüística (Troubetzkoy, Jakobson, Martinet) lleva a cabo un intento que, en primer lugar, fue de Saussure: por esta razón nos atenderemos, en lo esencial y al menos provisoriamente, a este último. ¿Lo que diremos tendrá validez, a fortiori, para las formas extremas del fonologismo? Trataremos al menos de plantear el problema.

La ciencia lingüística determina el lenguaje -su campo de objetividad- en última instancia y en la simplicidad irreductible de su esencia, como la unidad de *phoné, glossa y logos*. Esta determinación es anterior, de derecho, a todas las diferenciaciones eventuales que han podido surgir en los sistemas terminológicos de las distintas escuelas (lengua / habla; código / mensaje; esquema / uso; lingüística / lógica; fonología / fonemática / fonética / glosemática). Inclusive si se quisiera confinar la sonoridad en el ámbito del significante sensible y contingente (lo que sería imposible, en sentido estricto, pues las identidades formales recortadas en una masa sensible son ya idealidades no puramente sensibles), sería necesario admitir que la unidad inmediata y privilegiada que funda la significancia y el acto de lenguaje es la unidad articulada del sonido y del sentido en la fonía. Frente a esta unidad la escritura siempre sería derivada, agregada, particular, exterior, duplicación del significante: fonética. “Signo de signo” decían Aristóteles, Rousseau y Hegel.

Sin embargo, la intención que instituye a la lingüística general como ciencia permanece en este sentido en la contradicción. Un discurso declarado confirma, diciendo lo que se sobreentiende sin ser dicho, la subordinación de la gramatología, la reducción histórico-metafísica de la escritura al rango de instrumento sometido a un lenguaje pleno y originariamente hablado. Pero otro gesto (no decimos otro discurso pues, aquí, lo que no se sobreentiende sin ser dicho es hecho sin ser dicho, escrito sin ser proferido) libera el porvenir de una gramatología general de la que la lingüística-fonológica sólo sería una región dependiente y circunscripta. Sigamos en Saussure esta tensión del gesto y del discurso.

1. El afuera y el adentro

Por una parte, según la tradición occidental que regula no sólo en la teoría sino también en la práctica (*en el principio de su práctica*) las relaciones entre habla y escritura, Saussure sólo le reconoce a ésta una función *limitada y derivada*. Limitada, porque no es más que una modalidad entre otras de los acontecimientos que pueden sobrevenirle a un lenguaje cuya esencia, según parecen mostrar los hechos, puede permanecer siempre pura de toda relación con la escritura. “La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura” *Curso de lingüística general*, Clg., p. 73)*. Derivada, puesto que *representativa*: significante del primer significante, representación de la voz presente en sí misma, de la significación inmediata, natural y directa del sentido (del significado, del concepto, del objeto ideal o como se quiera). Saussure retoma la definición tradicional de la escritura que ya en Platón y Aristóteles se concentraba en torno del modelo de la escritura fonética y del lenguaje de palabras. Recordemos la definición aristotélica: “Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz.” Saussure: “Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; *la única razón de ser* del segundo es la de *representar* al primero” (Clg. p. 72. La bastardilla es nuestra.) Esta determinación representativa, además de comunicar sin duda esencialmente con la idea de signo, no traduce una elección o una evaluación, no expresa una presuposición psicológica o metafísica propia de Saussure, sino que describe o más bien refleja la estructura de un determinado tipo de escritura: la escritura fonética, aquella de la que nos servimos y en cuyo elemento la *episteme* en general (ciencia y filosofía), la lingüística en particular, pudieron instaurarse. Sería por otra parte necesario decir *modelo* en lugar de *estructura*: no se trata de un sistema construido y funcionando perfectamente, sino de un ideal que dirige explícitamente un funcionamiento que *de hecho* nunca es íntegramente fonético. De hecho, pero también por razones de esencia sobre las que volveremos a menudo.

Ese factum de la escritura fonética es masivo, es verdadero, dirige toda nuestra cultura y nuestra ciencia y no es, por cierto, un simple hecho entre otros. No responde sin embargo a ninguna necesidad de esencia absoluta y universal. Ahora bien, es a partir suyo que Saussure define el proyecto y el objeto de la lingüística general: “El objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; *esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística*. (p. 72. La bastardilla es nuestra.)

La forma de la pregunta a la que se responde así predestinaba la respuesta. Se trataba de saber qué tipo de *palabra* constituye el objeto de la lingüística y cuáles son las relaciones entre esas unidades atómicas que son la palabra escrita y la palabra hablada. Ahora bien, la palabra (*vox*) es ya una unidad del sentido y del sonido, del concepto y de la voz o, para expresarnos más rigurosamente en el lenguaje saussuriano, del significado y del significante. Esta última terminología fue propuesta en principio, por otra parte, sólo en el dominio de la lengua hablada, de la lingüística en un sentido estricto y no de la semiología (“Y proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto e imagen acústica* respectivamente con significado y significante.” [p. 129. La *palabra* es ya una unidad constituida, un efecto de “ese hecho en cierta manera misterioso: que el ‘pensamiento-sonido’” implica divisiones [p. 192). Inclusive si la palabra está a su vez articulada, inclusive si ella implica otras divisiones, en tanto se plantee el problema de

* Citamos siempre la versión española de A. Alonso (Ed. Losada, 12ª edición) [N, del T.]

las relaciones entre habla y escritura considerando unidades indivisibles del “pensamiento-sonido”, la respuesta ya estará preformada. La escritura será “fonética”, será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de ese “pensamiento-sonido”. Necesariamente la escritura tendrá que obrar a partir de unidades de significación ya constituidas y en cuya formación no habrá tenido ninguna participación.

Tal vez se nos objete que la escritura, lejos de contradecirla, nunca hizo otra cosa que confirmar la lingüística de la palabra. En efecto, hasta aquí se ha podido dar la impresión de que sólo la fascinación por esta unidad que se llama *palabra* había impedido acordarle a la escritura la consideración que merecía. Hemos hecho suponer que si se dejara de conceder un privilegio absoluto a la palabra, la lingüística moderna se volvería más atenta a la escritura y dejaría al fin de sospechar de ella. André Martinet llega a la conclusión inversa. En su estudio sobre *La palabra*¹, describe la necesidad a que obedece la lingüística actual cuando es llevada, si bien no a dejar completamente de lado el concepto de palabra, al menos a atenuar su uso, a asociarlo con conceptos de unidades más pequeñas o más grandes (monemas o sintagmas). Ahora bien, al acreditar y consolidar en el interior de ciertas áreas lingüísticas la división del lenguaje en palabras, la escritura habría estimulado de esta manera a la lingüística clásica en sus prejuicios. La escritura habría construido o por lo menos condensado la “pantalla de la palabra”.

“Lo que un lingüista contemporáneo puede decir de la palabra, ilustra claramente, la revisión general de los conceptos tradicionales a que ha debido proceder la investigación funcional y estructuralista de los últimos treinta y cinco años con el fin de brindar una base científica para la observación y descripción de las lenguas. Ciertas aplicaciones de la lingüística, como las investigaciones relativas a la traducción mecánica, por la insistencia que ponen en la forma escrita del lenguaje, podrían hacer creer en la importancia fundamental de las divisiones del texto escrito y hacer olvidar que es precisamente del enunciado oral del que hay que partir siempre para comprender la naturaleza real del lenguaje humano. Además, es indispensable, más que nunca, insistir en la necesidad de llevar el examen más allá de las apariencias inmediatas y de las estructuras que resulten más familiares para el investigador. Detrás de la pantalla de la palabra es donde surgen muy a menudo los rasgos realmente fundamentales de la lengua humana.”

No pueden dejar de suscribirse estos llamados de atención. Debe reconocerse no obstante que los mismos sólo incitan a sospechar de un cierto tipo de escritura: el de la escritura fonética que se adecua a las divisiones empíricamente determinadas y practicadas de la lengua oral ordinaria. Los procedimientos de traducción mecánica a los que se hace alusión se reglan del mismo modo sobre esta práctica espontánea. Más allá de este modelo y de este concepto de escritura, pareciera que toda la demostración debe ser reconsiderada. Puesto que permanece presa en la limitación saussuriana que tratamos de identificar.

En efecto, Saussure limita a dos el número de los sistemas de escritura, ambos definidos como sistemas de representación del lenguaje oral, ya sea que representen *palabras*, de manera sintética y global, ya sea que representen, *fonéticamente*, los elementos sonoros que constituyen las palabras:

“No hay más que dos sistemas de escritura: 1º El sistema ideográfico, en el cual la palabra está representada por un signo único y ajeno a los sonidos de que se compone. Ese signo se refiere al conjunto de la palabra, y de ahí, indirectamente, a la idea que expresa. El ejemplo clásico de tal sistema es la escritura china. 2º El sistema llamado comúnmente “fonético”, que aspira a reproducir la serie de sonidos que se suceden en la palabra. Las escrituras fonéticas pueden ser silábicas o alfabéticas, es decir, basadas en los elementos irreductibles del habla. Por lo demás las escrituras ideográficas se hacen fácilmente mixtas: ciertos ideogramas, desviados de su valor primero, acaban por representar sonidos aislados” (pp. 74/75).

En el fondo esta limitación está justificada, a ojos de Saussure, por la noción del carácter arbitrario del signo. Al ser definida la escritura como “un sistema de signos”, no hay escritura “simbólica” (en el sentido saussuriano), y tampoco escritura figurativa: no hay *escritura* mientras el grafismo conserve una relación de figuración natural y de cierto parecido con lo que ya no es *significado* sino representado, dibujado, etc. El concepto de escritura pictográfica o de escritura natural sería, por lo tanto, contradictorio para Saussure. Si se piensa en la fragilidad hoy reconocida de las nociones de pictograma, de ideograma, etc., en la imprecisión de las fronteras entre las escrituras denominadas pictográficas, ideográficas, fonéticas, se puede medir no sólo la imprudencia de la limitación saussuriana sino la necesidad, para la lingüística general, de abandonar toda una familia de conceptos heredados de la metafísica -muchas veces por intermedio de una psicología- y que se agrupan alrededor del concepto de arbitrario. Todo esto remite, por sobre la oposición naturaleza / cultura, a una oposición acaecida entre *physis* y *nomos*, *physis* y *techne*, cuya última función sea tal vez la de *derivar* la historicidad; y, paradójicamente, sólo reconocer sus derechos a la historia, a la producción, a la institución, etc., bajo la forma de lo arbitrario y sobre un fondo de naturalismo. Pero dejemos provisoriamente abierto este problema: tal vez ese gesto que preside verdaderamente la institución de la metafísica esté también inscripto en el concepto de historia e inclusive en el concepto de tiempo.

Saussure introduce además otra tajante limitación:

“Vamos a limitar nuestro estudio al sistema fonético, y muy especialmente al que hoy en día está en uso y cuyo prototipo es el alfabeto griego” (p. 75).

¹ En *Diógenes* N° 51, 1965, A. Martinet hace alusión a la “audacia” que “hubiera necesitado” antaño para “considerar el rechazo del término ‘palabra’ en caso de que la demostración hubiera demostrado que no existe posibilidad de dar a ese término una definición universalmente aplicable” (p. 37) . . . “La semiología, tal como lo dejan entrever estudios recientes, no tiene ninguna necesidad de la palabra” (p. 38) . . . “Hace mucho tiempo que gramáticos y lingüistas han caído en la cuenta de que el análisis del enunciado podía proseguirse más allá de la palabra, sin volcarse, por ello, en la fonética, es decir, desembocar en segmentos del discurso, como la sílaba o el fonema, que ya nada tienen que ver con el sentido” (p. 39) . “Tocamos aquí lo que confiere tanta suspicacia a la noción de palabra para todo verdadero lingüista: no se trata simplemente de aceptar las grafías tradicionales sin verificar, previamente, si reproducen con fidelidad la verdadera estructura de la lengua que se considera han de mostrar (p. 45). A. Martinet propone, como conclusión, reemplazar “en la práctica lingüística” la noción de palabra por la de “sintagma”, “Grupo de varios signos mínimos” a los dile denominará “monemas”.

Estas dos limitaciones son tanto más tranquilizadoras por cuanto responden oportunamente a la más legítima de las exigencias: la científicidad de la lingüística exige como condición, en efecto, que el campo lingüístico tenga fronteras rigurosas, que sea un sistema reglado por una necesidad interna y que, en cierto modo, su estructura sea cerrada. El concepto representativista de la escritura facilita las cosas. Si la escritura sólo es la “representación” (p. 71) de la lengua, se tiene el derecho de excluirla de la interioridad del sistema (pues sería necesario creer que hay un *adentro* de la lengua), así como la imagen debe poder excluirse sin perjuicio del sistema de la realidad. Al proponerse por tema “la representación de la lengua por la escritura”, Saussure comienza por plantear que la escritura es “por sí misma extraña al sistema interno” de la lengua (p. 71). Externo / interno, imagen / realidad, representación / presencia, tal es la vieja rejilla a la que se confía la responsabilidad de esbozar el campo de una ciencia. ¡Y de qué ciencia! De una ciencia que ya no puede responder al concepto clásico de la *episteme* pues su campo tiene como originalidad -una originalidad que la inaugura- el hecho de que la apertura en él de la “imagen” aparezca allí como condición de la “realidad”: relación que ya no se deja pensar en la diferencia simple y la exterioridad sin compromiso de la “imagen” y de la “realidad”, del “afuera” y del “adentro”, de la “apariencia” y de la “esencia”, con todo el sistema de oposiciones que se encadena necesariamente a ello. Platón, que en esencia decía lo mismo de las relaciones entre escritura, habla y ser (o idea), tenía al menos una teoría de la imagen, de la pintura y de la imitación, más sutil, más crítica y más inquieta que la teoría que preside el nacimiento de la lingüística saussuriana.

No es por azar que la consideración exclusiva de la escritura fonética permite responder a la exigencia del “sistema interno”. La escritura fonética tiene precisamente como principio funcional el de respetar y proteger la integridad del “sistema interno” de la lengua, inclusive si no logra hacerlo de hecho. ***La limitación saussuriana no responde, por una feliz comodidad, a la exigencia científica del “sistema interno”. Esta, exigencia está constituida, como exigencia epistemológica en general, por la posibilidad de la escritura fonética y por la exterioridad de la “notación” respecto a la lógica interna.***

Pero no debemos simplificar: en relación con este tema hay también en Saussure cierta preocupación. Si no fuera así, ¿por qué concedería tanta atención a ese fenómeno externo, a esa figuración exiliada, a ese afuera, a ese doble? ¿Por qué considera “imposible hacer abstracción” de lo que, sin embargo, se designa como lo cabalmente abstracto en relación con el adentro de la lengua?

“Así, aunque la escritura sea por sí misma extraña al sistema interno, es imposible hacer abstracción de un procedimiento utilizado sin cesar para representar la lengua; es necesario conocer su utilidad, sus defectos y sus peligros.” (p. 71).

La escritura tendría, pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica. Se comprende entonces mejor por qué Saussure, en lugar de tratar esta figuración exterior en un apéndice o al margen, le consagra casi al comienzo del Curso un capítulo tan trabajado. Más que de esbozar, se trata de proteger e incluso restaurar el sistema interno de la lengua en la pureza de su concepto contra la contaminación más grave, más pérfida, la más permanente, la que no ha dejado de amenazarlo, incluso de alterarlo, en el transcurso de lo que Saussure quiere considerar a toda costa como una historia externa, como una serie de accidentes que afectan a la lengua y le sobrevienen *desde el afuera*, en el momento de la “notación” (p. 72), como si la escritura comenzara y terminara con la notación. Ya el *Fedro* (275 a) decía que el mal de la escritura viene desde afuera (□□□□□). La contaminación por medio de la escritura, su acto o su amenaza, son denunciados con acentos de moralista y de predicador por el lingüista ginebrino. El acento tiene importancia, todo sucede como si en el momento en que la ciencia moderna del logos quiere acceder a su autonomía y a su científicidad, fuera necesario aún hacer el proceso de una herejía. Este acento ya comenzaba a hacerse oír cuando, en el momento de anudar ya en la misma posibilidad la *episteme* y el logos, el *Fedro* denunciaba la escritura como una intrusión de la técnica artificiosa, una fractura de clase totalmente original, una violencia arquetípica: irrupción del *afuera* en el *adentro*, cortando la interioridad del alma, la presencia viva del alma consigo en el logos verdadero, la asistencia que se brinda a sí misma el habla. Desarrollándose así, la vehemente argumentación de Saussure apunta, más que a un error teórico o a una falta moral, a una especie de impureza y, ante todo, aun pecado. El pecado fue definido muchas veces -entre otros por Malebranche y por Kant- como la inversión de las relaciones naturales entre el alma y el cuerpo en la pasión. Saussure denuncia la inversión de las relaciones naturales entre habla y escritura. No se trata de una simple analogía: la escritura, la letra, la inscripción sensible, siempre fueron consideradas por la tradición occidental como el cuerpo y la materia exteriores al espíritu, al aliento, al verbo y al logos. Y el problema del alma y del cuerpo es, sin duda, derivado del problema de la escritura, al cual parece -inversamente- prestarle sus metáforas.

La escritura, materia sensible y exterioridad artificial: un “vestido”. Muchas veces se ha negado que el habla fuera un vestido para el pensamiento. Husserl, Saussure, Lavelle, no dejaron de hacerlo. Pero ¿se dudó alguna vez que la escritura fuera un vestido del habla? Para Saussure inclusive es un vestido de perversión, de extravío, un hábito de corrupción y de disimulación, una máscara a la que es necesario exorcizar, vale decir conjurar mediante la buena palabra: “...la escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido sino un disfraz” (p. 79). Extraña “imagen”. Se sospecha ya que si la escritura es “imagen” y “figuración” exterior, esta “representación” no es inocente. El afuera mantiene con el adentro una relación que, como siempre, no es de mera exterioridad. El sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente.

Por lo tanto una ciencia del lenguaje tendría que volver a encontrar relaciones *naturales*, lo que quiere decir simples y originales. entre el habla y la escritura, es decir entre un adentro y un afuera. Tendría que restaurar su absoluta juventud y su pureza de origen más acá de una historia y de una caída que habrían pervertido las relaciones entre el afuera y el adentro. Habría así una *naturaleza* de las relaciones entre signos lingüísticos y signos gráficos, y es el teórico de lo arbitrario del signo quien nos lo recuerda. Según las presuposiciones histórico-metafísicas que evocábamos anteriormen-

te, habría ante todo un vínculo *natural* del sentido con los sentidos, y es el que va del sentido al sonido: "...el vínculo natural, dice Saussure, el único verdadero, el del sonido" (p. 74). Este vínculo natural del significado (concepto o sentido) con el significante fónico condicionaría la relación natural que subordina la escritura (imagen visible, se dice) al habla. Esta relación natural es la que habría sido invertida por el pecado original de la escritura: "La imagen gráfica acaba por imponerse a expensas del sonido... y la relación natural queda invertida" (p. 74). Malebranche explicaba el pecado original por la desatención, por la tentación de la facilidad y de la pereza, por esa *nada* que fue la "distracción" de Adán, el único culpable frente a la inocencia del verbo divino: éste no ejerció ninguna fuerza, ninguna eficacia, porque no pasó *nada*. También aquí se ha cedido a la *facilidad* que está curiosamente, pero como siempre, de lado del artificio técnico y no de la inclinación del movimiento natural así contrariado o desviado:

"En primer lugar, la imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido más propio que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo. Ya puede ese vínculo ser todo lo *superficial* que se quiera y crear una unidad puramente *ficticia*: siempre será mucho más *fácil* de comprender que el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido" (pp. 73/74. La bastardilla es nuestra).

El hecho de que "la imagen gráfica de las palabras nos impresiona como un objeto permanente y sólido, más propio que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo", ¿no es también un fenómeno natural? En realidad, es que una naturaleza mala, "superficial", "ficticia" y "fácil" cancela por impostura la buena naturaleza: la que liga el sentido al sonido, el "pensamiento-sonido". Fidelidad con la tradición que siempre hizo comunicar la escritura con la violencia fatal de la institución política. Se trataría, como para Rousseau por ejemplo, de una ruptura con la naturaleza, de una usurpación que iría a la par con la ceguera teórica acerca de la esencia natural del lenguaje, en última instancia sobre "el vínculo natural entre los signos instituidos" de la voz y "el primer lenguaje del hombre", el "grito de la naturaleza" (*Segundo Discurso*). Saussure: "Pero la palabra escrita se mezcla tan íntimamente a la palabra hablada de que es *imagen* que acaba por *usurparle* el papel principal" (p. 72. La bastardilla es nuestra). Rousseau: "La escritura sólo es la representación del habla; es *extraño* que se ponga más cuidado en determinar la *imagen* que el *objeto*." Saussure: "Cuando se dice que es necesario pronunciar una letra de tal o cual manera, se toma la *imagen* por el modelo . . . Para explicar tal *extravagancia* se añade que en ese caso se trata de una pronunciación excepcional" (p. 80)². Lo que es insoportable y fascinante es esta intimidad que mezclaría la imagen con la cosa, la grafía con la fonía, hasta un punto tal que por un efecto de espejo, de inversión y de perversión, el habla aparece a su vez como el speculum de la escritura que "usurpa así el papel principal". La representación se une con lo que representa hasta el punto de hablar como se escribe, se piensa como si lo representado sólo fuera la sombra o el reflejo del representante. Promiscuidad peligrosa, nefasta complicidad entre el reflejo y lo reflejado que se deja narcisísticamente seducir. En este juego de la representación el punto de origen se vuelve inasible. Hay cosas, las aguas y las imágenes, un remitirse infinito de unas a otra, pero ninguna fuente. No hay ya origen simple. Puesto que lo que es reflejado se desdobra *en sí mismo* y no sólo porque se le adicione su imagen. El reflejo, la imagen, el doble desdobra aquello que duplica. El origen de la especulación se convierte en una diferencia. Lo que puede mirarse no es uno y la ley de la adición del origen a su representación, de la cosa a su imagen, es que uno más uno hacen al menos tres. Ahora bien, la usurpación histórica y la extravagancia teórica que instalan la imagen entre los derechos de la realidad están determinadas, para Rousseau y Saussure, como *olvido* de un origen simple. El desplazamiento es apenas anagramático: "Se acaba por olvidar que se aprende a hablar antes que a escribir, y la relación natural queda invertida" (p. 74). Violencia del olvido. La escritura, medio mnemotécnico, al suplir a la buena-memoria, a la memoria espontánea, significa el olvido. Es lo que decía precisamente Platón en el Fedro, comparando la escritura con el habla como la *hypomnesis* con la *mnemé*, el auxiliar ayuda-memoria con la memoria viva. Olvido en cuanto mediación y salida fuera de sí del logos. Sin la escritura éste permanecería en sí. La escritura es la disimulación en el logos de la presencia natural, primera e inmediata del sentido en el alma. Su violencia aparece en el alma como inconsciencia. Desconstruir esta tradición tampoco consistirá entonces en invertirla, en volver inocente a la escritura. Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia de la escritura no le *sobreviene* a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura. La "usurpación" existe desde un principio. El sentido del buen derecho aparece en un efecto mitológico de retorno.

"Las ciencias y las artes" se han instalado en esta violencia, su "progreso" ha consagrado el olvido y "corrompido las costumbres". Saussure anagramatiza aún a Rousseau: "La lengua literaria agranda todavía la importancia inmerecida de la escritura . . . la escritura se arroga de esta ventaja una importancia a que no tiene derecho" (p. 74). Cuando en relación con este tema los lingüistas se comprometen en un error teórico, cuando se dejan sorprender, son *culpables*, su falta es ante todo moral, han cedido a la imaginación, a la sensibilidad, a la pasión, han caído en la "trampa" (p. 73) de la escritura, se dejaron fascinar por el "prestigio de la escritura" (*ibid.*), de esta costumbre, de esta segunda naturaleza. "La lengua, pues, tiene una tradición oral independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera; pero el prestigio de la forma escrita nos estorba el verla." Por lo tanto no seríamos ciegos a lo visible, sino que estaríamos enceguecidos por

² Extendamos nuestra cita para hacer perceptibles el tono y la falta de naturalidad de estas proposiciones teóricas. Saussure culpa a la escritura: "Otra conclusión es que cuando menos representa la escritura lo que debe representar, tanto más se refuerza la tendencia a tomarla por base; los gramáticos se encarnizan en llamar la atención sobre la forma escrita. Psicológicamente esto se explica muy bien, pero tiene consecuencias molestas. El empleo que se hace en francés de las palabras *prononcer* y *prononciation* es una consagración de ese abuso y trastueca la relación legítima y real que existe entre la escritura y la pronunciación. Cuando se dice que es necesario pronunciar una letra de tal o cual manera, se toma la imagen por el modelo. Para que *oi* se pueda pronunciar *wa*, tendría que empezar por existir por sí mismo. En realidad es *wa* lo que se escribe *oi*." En lugar de meditar esta extraña proposición, la *posibilidad* de semejante texto (es *wa* lo que se escribe *oi*) Saussure prosigue: "Para explicar tal extravagancia se añade que en ese caso se trata de una pronunciación excepcional de *o* y de *i*; y esto es otra vez una expresión falsa, ya que implica una dependencia de la lengua frente a la forma escrita. Se diría que se permite algo contra la escritura como si el signo gráfico fuese la norma" (pp. 79/80).

lo visible, deslumbrados por la escritura. “Los primeros lingüistas se equivocaron en esto, como antes se habían equivocado los humanistas. Ni el mismo Bopp... Sus sucesores inmediatos cayeron en la misma trampa.” Rousseau dirigía el mismo reproche a los Gramáticos: “Para los Gramáticos el arte del habla casi es el arte de la escritura.”³ Como siempre la “trampa” es el artificio disimulado en la naturaleza. Esto explica que el *Curso de lingüística general* trate *ante todo* este extraño sistema externo que es la escritura. Explicación previa necesaria. Para restituir lo natural a sí mismo es necesario *ante todo* desmontar la trampa. Más adelante se leerá:

“Se tendría que sustituir inmediatamente lo artificial con lo natural; pero eso es imposible hasta que no se hayan estudiado los sonidos de la lengua; porque, separados de sus signos gráficos, ya no representan más que nociones vagas y todavía se prefiere el apoyo, aunque engañoso, de la escritura. Así, los primeros lingüistas, que nada sabían de la fisiología de los sonidos articulados, caían a cada paso en estas trampas; desprenderse de la letra era para ellos perder pie; para nosotros es el primer paso hacia la verdad” (p. 88. Comienzo del capítulo sobre “La fonología”).

Para Saussure, ceder al “prestigio de la escritura” es, decimos nosotros de inmediato, ceder a la *pasión*. Es la pasión -y hemos sopesado este término- lo que analiza Saussure y critica como moralista y psicólogo de una tradición muy vieja. Como se sabe, la pasión es tiránica y esclavizante: “... la crítica filológica falla en un punto: en que se atiende demasiado servilmente a la lengua escrita y olvida la lengua viviente” (p. 40). “...tiranía de la letra”, dice en otra parte Saussure (p. 81). Esta tiranía es en el fondo el dominio del cuerpo sobre el alma, la pasión es una pasividad y una enfermedad del alma, la perversión moral es *patológica*. La acción de retorno de la escritura sobre el habla es “viciosa”, dice Saussure, “... lo cual es, en realidad, un hecho patológico” (p. 81). La inversión de las relaciones naturales habría engendrado así el culto perverso de la letra-imagen: pecado de idolatría, “superstición por la letra” dice Saussure en los *Anagrammes*⁴ donde encuentra dificultad para probar la existencia de un “fonema anterior a toda escritura”. La perversión del artificio engendra monstruos. La escritura, como todas las lenguas artificiales que se querría fijar y sustraer a la historia viva de la lengua natural, participa de la monstruosidad. Es una separación de la naturaleza. La característica de tipo leibniziano y el esperanto serían lo mismo. La irritación de Saussure frente a semejantes posibilidades le dicta comparaciones triviales: “El hombre que pretendiera construir una lengua inmutable que la posteridad debería aceptar tal cual la recibiera se parecería a la gallina que empolla un huevo de pato” (p. 143). Y Saussure quiere salvar no sólo la *vida natural* de la lengua sino los hábitos naturales de la escritura. Es necesario proteger la vida espontánea. De esta manera, en el interior de la escritura fonética común es preciso cuidarse de no introducir la exigencia científica y el gusto por la exactitud. La racionalidad aquí sería portadora de muerte, de desolación y de monstruosidad. Por esta razón es necesario mantener la ortografía común al abrigo de los procedimientos de notación del lingüista y *evitar la multiplicación de los signos diacríticos*:

“¿Sería cosa de sustituir las ortografías usuales con un alfabeto fonológico? Tan interesante cuestión aquí sólo puede ser rozada; para nosotros, la escritura fonológica debe limitarse al servicio de los lingüistas. Ante todo ¡cómo hacer adoptar un sistema uniforme a los ingleses, alemanes, franceses, españoles, etc.! Luego un alfabeto aplicable a todas las lenguas correría el peligro de obstruirse con signos diacríticos; y sin hablar del aspecto desolador que presentaría una página de semejante texto, es evidente que a fuerza de precisar, tal escritura oscurecería lo que quiere aclarar, y embrollaría al lector. Y esos inconvenientes no quedarían compensados por ventajas suficientes. Fuera de la ciencia, la exactitud fonológica no es muy deseable” (p. 85).

Que nadie se engañe respecto a nuestra intención. Pensamos que las razones de Saussure son muy buenas y no se trata de discutir, *al nivel en que él lo dice*, la verdad de lo *que dice* Saussure con semejantes acentos. Y mientras no esté elaborada una problemática explícita, una *crítica* de las relaciones entre habla y escritura, lo que él denuncia como un prejuicio ciego de los lingüistas clásicos o de la experiencia común, permanece como un prejuicio ciego sobre el fondo de una presuposición general que sin duda es común a los acusados y al fiscal.

Querriamos enunciar, más bien, los límites y las presuposiciones de lo que parece estar sobreentendido y que conserva para nosotros los caracteres y la validez de la evidencia. Ya los límites comenzaron a aparecer: ¿por qué un proyecto de lingüística *general*, concerniente al *sistema interno en general de la lengua en general*, esboza los límites de su campo excluyendo, como *exterioridad en general*, un sistema *particular* de escritura, por más importante que sea y aunque, *de hecho*, fuese universal?⁵ Sistema particular que tiene precisamente por *principio* o al menos como proyecto *declarado*, ser exterior al sistema de la lengua hablada. Declaración de principio, voto piadoso y violencia histórica de un habla que sueña con su plena presencia consigo, viviéndose como su propia reasunción: el presunto lenguaje que se dice a sí mismo, la auto-producción del habla llamada viva, capaz, decía Sócrates, de prestarse asistencia a sí misma, logos que cree ser en sí mismo su propio padre, elevándose de esta manera por sobre el discurso escrito, hijo que aún no habla, e inválido por no poder responder cuando se lo interroga y que, teniendo “siempre necesidad de la asistencia de su padre” (□□□ □□□□□□ □□□ □□□□□ □□□□□□-*Fedro* 275 d), debe por lo tanto haber nacido de un corte y de una *expatria-*

³ Manuscrito recogido en la *Pléiade* con el título de *Prononciation* (T. u, p. 1248). La redacción se ubica alrededor de 1761 (consultar la nota de los editores de la *Pléiade*). La frase que terminamos de citar es la última del fragmento tal como fue publicado en la *Pléiade*. La misma no aparece en la edición parcial del mismo grupo de notas realizada por Streckeisen-Moultou, con el título de *Fragment d'un Essai sur les langues y Notes détachées sur le même sujet* en *Oeuvres inédites de J. - J. Rousseau*, 1861, p. 295.

⁴ Texto presentado por J. Starobinski en el *Mercure de France* (febrero de 1964)

⁵ En apariencia Rousseau es más prudente en el fragmento sobre la *Prononciation*: “El análisis del pensamiento se hace mediante el habla, y el análisis del habla mediante la escritura; el habla representa al pensamiento mediante signos convencionales, y la escritura representa de igual modo al habla; de esta manera el arte de escribir sólo es una representación mediata del pensamiento, *al menos en cuanto a las lenguas vocales, las únicas que están en uso entre nosotros*” (p. 1249. La bastardilla es nuestra). Sólo en apariencia, pues si Rousseau no se permite hablar aquí *en general* de todo sistema, como hace Saussure, las nociones de mediatez y de “lengua vocal” dejan intacto el enigma. Tendremos que volver sobre este aspecto.

ción primarios, que lo condenaron a ser errabundo, al engeguamiento y al duelo. Presuntamente lenguaje que se dice a sí mismo, pero en realidad habla que se engaña, al creerse viva, y que se violenta, al no ser “capaz de defenderse” (□□□□□□ □□ □ □□□□ □□□□□) sino expulsando al otro y en primer término a su otro, arrojándolo *afuera y abajo* con el nombre de escritura. Pero por importante que sea, y aunque sea universal o esté llamado a serlo, este modelo particular que es la escritura fonética *no existe*: nunca ha existido una práctica que fuese puramente fiel a su principio. Incluso antes de hablar, como lo haremos más adelante, de una infidelidad radical y necesaria a priori, pueden ya señalarse fenómenos masivos en la escritura matemática o en la puntuación, en el *espaciamento* en general, que son difíciles de considerar como simples accesorios de la escritura. El hecho de que un habla llamada viva pueda prestarse al espaciamento en su propia escritura, es lo que originariamente la pone en relación con su propia muerte.

Por último, la “usurpación” de que habla Saussure, la violencia mediante la cual la escritura se sustituiría a su propio origen, a lo que debería no sólo haberla engendrado sino que se habría engendrado de sí mismo, semejante inversión de poder no puede ser una aberración accidental. La usurpación nos remite necesariamente a una profunda posibilidad de esencia. Que está, sin duda, inscrita en el habla y hubiera sido necesario interrogarla, e incluso, tal vez, partir de ella.

Saussure confronta el sistema de la lengua hablada con el sistema de la escritura fonética (e inclusive alfabética) como con el telos de la escritura. Esta teleología conduce a interpretar como crisis pasajera y como algo accidental a toda irrupción de lo no-fonético en la escritura, y por lo tanto se tendría el derecho de considerarla como un etnocentrismo occidental, un primitivismo pre-matemático y un intuicionismo preformalista. Pero si esta teleología responde a cierta necesidad absoluta, la misma debe ser problematizada como tal. El escándalo de la “usurpación” nos invita a ello expresamente y desde el interior. ¿Cómo han sido posibles la trampa y la usurpación? Saussure, al margen de una psicología de las pasiones y de la imaginación, y de una psicología reducida a sus esquemas más convencionales, nunca responde a esta pregunta. Se explica aquí mejor que en otra parte, por qué toda la lingüística, sector determinado en el interior de la semiología, está colocada bajo la autoridad y la vigilancia de la psicología: “Al psicólogo toca determinar el puesto exacto de la semiología” (p. 60). La afirmación del vínculo esencial, “natural”, entre la *phoné*, y el sentido, el privilegio acordado a un orden de significantes (que se convierte entonces en el significado máximo de todos los otros significantes), pertenecen expresamente y en contradicción con otros niveles del discurso saussuriano, a una psicología de la conciencia y de la conciencia intuitiva. Lo que no es interrogado aquí por Saussure es la posibilidad esencial de la no-intuición. De la misma manera que Husserl, Saussure determina teleológicamente esta no-intuición como *crisis*. El simbolismo *vacío* de la notación escrita -por ejemplo en la técnica matemática- es también para el intuicionismo husserliano lo que nos exilia lejos de la evidencia *clara* del sentido, vale decir de la presencia plena del significado en su verdad y abre así la posibilidad de la crisis. Esta es una crisis del logos. No obstante esta posibilidad permanece ligada por Husserl al movimiento de la verdad y a la producción de la objetividad ideal: ésta tiene, en efecto, una necesidad esencial de la escritura⁶. Por todo un aspecto de su texto, Husserl nos hace pensar que la negatividad de la crisis no es un simple accidente. Pero entonces es del concepto de crisis de quien tendría que sospecharse, en la medida en que está vinculado a una determinación dialéctica y teleológica de la negatividad.

Por otra parte, para explicar la “usurpación” y el origen de la “pasión”, el clásico y superficial argumento de la permanencia sólida de la cosa escrita, sin ser simplemente falso recurre a descripciones que precisamente no son del ámbito de la psicología. Esta nunca podrá encontrar en su dominio aquello por lo que se constituye la ausencia del signatario, sin hablar de la ausencia del referente. Pero la escritura es el nombre de estas dos ausencias. Explicar la usurpación mediante el poder de *duración* de la escritura, mediante la virtud de *dureza* de la sustancia escrita, ¿no es, por otra parte, contradecir lo que se afirma en otro lugar sobre la tradición oral de la lengua, la que sería “independiente de la escritura, y fijada de muy distinta manera” (p. 73)? Si estas dos “fijeza” fueran de la misma naturaleza y si la fijeza de la lengua hablada fuera superior e independiente, el origen de la escritura, su “prestigio” y su pretendida novedad quedarían como un misterio inexplicable. Sin embargo todo sucede como si Saussure quisiera *simultáneamente* demostrar la alteración del habla por medio de la escritura, denunciar el mal que ésta le ocasiona a aquélla, y subrayar la independencia inalterable y natural de la lengua. “. . . es la lengua independiente de la escritura” (p. 72): ésta es la verdad de la naturaleza. Y no obstante la naturaleza está afectada -desde el afuera- por una perturbación que la modifica en su adentro, que la desnaturaliza y la obliga a separarse de sí misma. La naturaleza al desnaturalizarse a sí misma, al separarse *de sí misma*, recibiendo naturalmente su afuera en su adentro, es la *catástrofe*, acontecimiento natural que trastrueca la naturaleza, o la *monstruosidad*, separación natural dentro de la naturaleza. La función que asume en el discurso rousseauiano, como ya lo veremos, la catástrofe, es delegada aquí a la monstruosidad. Citemos íntegramente la conclusión del capítulo VI del *Curso* (“Representación de la lengua por la escritura”), al que sería necesario comparar con el texto de Rousseau sobre la *Pronunciación*:

“Y la tiranía de la letra va todavía más lejos: a fuerza de imponerse a la masa llega a influir en la lengua y a modificarla. Eso no sucede más que en los idiomas muy literarios, en los que tan considerable papel desempeñan los documentos escritos. Entonces la imagen visual llega a crear pronunciaciones viciosas: lo cual es, en realidad, un hecho patológico. Eso se ve con frecuencia en francés. Así, para el apellido *Lefèvre* (del latín *faber*) había dos grafías, una popular y sencilla *Lefèvre*, otra culta y etimológica *Lefévre*. Debido a la confusión de *u* y *v* en la antigua escritura, Lefévre se leyó *Lefébure*, con una *b* que nunca había existido realmente en la palabra y con una *u* procedente de un equívoco. Pero en la actualidad esa forma se pronuncia realmente” (pp. 81/82).

Podría preguntarse ¿dónde está el mal? Y ¿qué carga ha sido puesta en la “palabra viva” que vuelve insoportables esas “agresiones” de la escritura? ¿quién comienza por determinar la acción constante de la escritura como deformación y agresión? ¿Qué interdicción se ha transgredido así? ¿Dónde está el sacrilegio? ¿Por qué debe sustraerse la lengua ma-

⁶ Cf. *L'origine de la géométrie*.

terna a la operación de la escritura? ¿Por qué considerar esta operación como una violencia y por qué la transformación será sólo una deformación? ¿Por qué carecería la lengua materna de historia o, lo que es lo mismo, produciría su propia historia de una manera perfectamente natural, autista y doméstica, sin ser afectada jamás desde ningún afuera? ¿Por qué querer castigar la escritura por un crimen monstruoso, hasta el punto de soñar con reservarle, en el propio tratamiento científico, un “compartimiento especial” para tenerla a distancia? Porque es en una especie de leproso intralingüístico donde Saussure quiere contener y concentrar el problema de las deformaciones por la escritura. Y por no estar persuadidos de que acogería mal las inocentes preguntas que terminamos de plantear -pues finalmente *Lefébure, no está mal* e inclusive podemos apreciar este juego- leamos la continuación. Nos explica que no se trata de un “juego natural” y su acento es pesimista: “Es probable que tales deformaciones se hagan cada vez más frecuentes, y que se pronuncien cada vez más las letras inútiles”. Lo mismo que Rousseau y en un contexto semejante, la capital es acusada: “En París ya se dice *sept femmes* haciendo sonar la *t*.” ¡Extraño ejemplo! La variación histórica -pues sería necesario detener la historia para proteger la lengua contra la escritura- no hará sino extenderse:

“Darmesteter prevé el día en que hasta se pronunciarán las dos letras finales de *vingt*, verdadera *monstruosidad* ortográfica. Estas *deformaciones* fónicas es verdad que pertenecen a la lengua, pero *no resultan de su juego natural*; se deben a un factor que les es *extraño*. La lingüística debe someterlas a observación en un *compartimiento especial*: son casos *teratológicos*” (p. 82. La bastardilla es nuestra).

Se ve que los conceptos de fijeza, de permanencia y de duración, que aquí sirven para pensar las relaciones del habla y la escritura, son muy imprecisos y abiertos a todas las cargas no críticas. Exigirían análisis más atentos y minuciosos. Lo mismo puede decirse de la explicación según la cual “En la mayoría de los individuos las impresiones visuales son más firmes y durables que las acústicas” (p. 74). Esta explicación de la “usurpación” no sólo es empírica en su forma sino que es problemática en su contenido, se refiere a una metafísica y a una vieja fisiología de las facultades sensibles continuamente desmentida por la ciencia, así como por la experiencia del lenguaje y del cuerpo propio como lenguaje. Imprudentemente hace de la visibilidad el elemento sensible, simple y esencial de la escritura. Principalmente esta explicación, al considerar lo audible como el medio natural en el que la lengua debe *naturalmente* recortar y articular sus signos instituidos, ejerciendo en él, así, su arbitrio, quita toda posibilidad a cualquier relación natural entre el habla y la escritura en el momento mismo en que la afirma. Confunde las nociones de naturaleza y de institución, de las que se sirve de modo constante, en lugar de rechazarlas deliberadamente, lo que sería sin duda necesario comenzar por hacer. Contradice por último, y en especial, la afirmación capital según la cual “lo esencial de la lengua es extraño al carácter fónico del signo lingüístico” (p. 47). Pronto nos detendremos en esta afirmación, porque en ella se transparenta lo inverso del discurso saussuriano que denuncia las “ilusiones de la escritura”.

¿Qué significan estos límites y estas presuposiciones? Ante todo, que una lingüística no es *general* mientras defina su afuera y su adentro a partir de modelos lingüísticos *determinados*; mientras no distinga rigurosamente la esencia y el hecho en sus respectivos grados de generalidad. El sistema de la escritura en general no es exterior al sistema de la lengua en general, salvo si se acepta que la división entre lo exterior y lo interior pasa por el interior de lo interior o en el exterior de lo exterior, hasta el punto de que la inmanencia de la lengua esté esencialmente expuesta a la intervención de fuerzas en apariencia extrañas a su sistema. Por igual razón la escritura en general no es “imagen” o “figuración” de la lengua en general, salvo reconsiderando la naturaleza, la lógica y el funcionamiento de la imagen en el sistema del que se la querría excluir. La escritura no es signo de sí, salvo que se dijera, lo que sería profundamente verdadero, de todo signo. Si todo signo remite a un signo, y si “signo de signo” significa escritura, algunas conclusiones, que consideraremos cuando llegue el momento se volverán inevitables. Lo que Saussure veía sin verlo, lo que sabía sin *poder* tener en cuenta, siguiendo en esto toda la tradición de la metafísica, es que un cierto modelo de escritura se ha impuesto necesaria pero provisionalmente (salvo por la infidelidad de principio, la insuficiencia de hecho y la usurpación permanente), como instrumento y técnica de representación de un sistema de lengua. Y este movimiento, único en su estilo, fue tan profundo que permitió pensar, *en la lengua*, conceptos como los de signo, técnica, representación, lengua. El sistema de lengua asociado a la escritura fonético-alfabética es aquel en el que se produjo la metafísica logocéntrica que determinó el sentido del ser como presencia. Este logocentrismo, esta *época* del habla plena, puso siempre entre paréntesis, *suspendió*, reprimió, por razones esenciales, toda libre reflexión sobre el origen y el rango de la escritura, toda ciencia de la escritura que no fuese *tecnología e historia de una técnica*, adosadas a una mitología y a una metafórica de la escritura natural. Este logocentrismo es el que, limitando por una mala abstracción el sistema interno de la lengua en general, impide a Saussure y a la mayor parte de sus sucesores⁷ determinar plena y explícitamente lo que tiene por nombre “el objeto a la vez integral y concreto de la lingüística” (p. 49).

Pero inversamente, como decíamos más arriba, es en el momento en que ya no se trata de manera expresa de la escritura, en el momento en que se ha creído cerrar un paréntesis sobre este problema, cuando Saussure libera el campo de una gramatología general. Que no sólo ya no estaría excluida de la lingüística general, sino que la dominaría y la comprendería. Entonces se percibirá que quien era arrojada fuera de las fronteras, la errante proscripita de la lingüística, nunca dejó de obsesionar al lenguaje como su primera y más íntima posibilidad. Entonces se escribe en el discurso saussuriano algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que la escritura como origen del lenguaje. Comienza entonces una explicación profunda pero indirecta de la usurpación y las trampas condenadas en el capítulo VI, que trastocará hasta la forma de la pregunta a la que se respondió demasiado prematuramente.

⁷ “La faz significante de la lengua sólo puede consistir en reglas de acuerdo a las cuales es ordenada la faz fónica del acto del habla.” Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, tr. franc., p. 2. Es en “Fonología y Fonética” de Jakobson y Halle (primera parte de *Fundamentos del lenguaje*, ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1967, p. 7) donde la línea fonologista del proyecto saussuriano se encuentra, parece, más sistemática y rigurosamente defendida, especialmente contra el Punto de vista “algebraico” de Hjelmslev.

2. El afuera es el adentro

La tesis de lo arbitrario del signo (tan mal denominada, y no sólo por las razones que reconoce Saussure)⁸ debiera impedir que se distinga radicalmente entre el signo lingüístico y el signo gráfico. Es verdad que esta tesis sólo concierne, *en el interior* de una relación pretendidamente natural entre la voz y el sentido en general, entre el orden de los significantes fónicos y el contenido de los significados (“el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido”), a la necesidad de las relaciones entre significantes y significados determinados. Únicamente estas últimas relaciones estarían reguladas por lo arbitrario. En el interior de la relación “natural” entre los significantes fónicos y sus significados *en general*, la relación entre cada signifiante determinado y cada significado determinado sería “arbitraria”.

Ahora bien, a partir del momento en que se considere la totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas, se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes. Si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, “gráficos” en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto “escritos” aun cuando sean fónicos. La idea de institución -vale decir de lo arbitrario del signo- es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte. Es decir, simplemente, fuera del horizonte mismo, fuera del mundo como espacio de inscripción, apertura a la emisión y a la *distribución* espacial de los signos, al *juego regulado* de sus diferencias, inclusive si éstas son “fónicas”.

Continuaremos por un tiempo sirviéndonos de esta oposición de la naturaleza y de la institución, de *physis* y *nomos* (que también quiere decir, no hay que olvidarlo, distribución y partición regulada, precisamente, por la *ley*), a la que una meditación sobre la escritura tendría que conmover en la medida en que funciona siempre como algo sobreentendido, particularmente en el discurso de la lingüística. Entonces debemos concluir que sólo los signos llamados “naturales”, a los que Hegel y Saussure denominan “símbolos”, escapan a la semiología como gramatología. Pero caen con mayor motivo fuera del campo de la lingüística entendida como región de la semiología general. La tesis de lo arbitrario del signo niega indirectamente, pero sin apelación, la intención declarada de Saussure cuando expulsa la escritura a las tinieblas exteriores al lenguaje. Dicha tesis sirve para explicar una relación convencional entre el fonema y el grafema (en la escritura fonética, entre el fonema. Signifiante-significado, y el grafema, puro signifiante) pero por la misma razón impide que éste sea considerado una “imagen” de aquél. Ahora bien, era indispensable, para la exclusión de la escritura, como “sistema externo”, que acuñara una “imagen”, una “representación” o una “figuración”, un reflejo exterior de la realidad de la lengua.

Poco importa, al menos aquí, que de hecho exista una filiación ideográfica del alfabeto. Este importante problema es muy debatido por los historiadores de la escritura. Lo que aquí interesa es que en la estructura sincrónica y en el principio sistemático de la escritura alfabética -y fonética en general- no esté implicada ninguna relación de representación “natural”, ninguna relación de semejanza o de participación, ninguna relación “simbólica” en el sentido hegeliano-saussuriano, ninguna relación “iconográfica” en el sentido de Peirce.

Por lo tanto debe rechazarse, en nombre de lo arbitrario del signo, la definición saussuriana de la escritura como “imagen” -vale decir como símbolo natural- de la lengua. No se trata sólo de que el fonema sea lo *inimaginable* en sí mismo, y que ninguna visibilidad pueda *parecersele*, sino que es suficiente tener en cuenta lo que dice Saussure de la diferencia entre el símbolo y el signo (p. 131) para no comprender cómo puede decir de la escritura, simultáneamente, que es “imagen” o “representación” de la lengua, y por otra parte definir la lengua y la escritura como “dos sistemas de signos distintos” (p. 72). Pues lo propio del signo es no ser imagen. Mediante un movimiento, que nos hace pensar en el Freud de la *Traumdeutung*, Saussure acumula así argumentos contradictorios para lograr la decisión satisfactoria: la exclusión de la escritura. En realidad, incluso en la escritura llamada fonética, el signifiante “gráfico” remite al fonema a través de una red con varias dimensiones, lo cual lo liga, como a todo signifiante, con otros significantes escritos y orales, en el interior de un sistema “total”, digamos abierto a todas las posibles cargas de sentido. Es necesario partir de la posibilidad de este sistema total.

Saussure nunca pudo pensar, por lo tanto, que la escritura fuese verdaderamente una “imagen”, una “figuración”, una “representación” de la lengua hablada, un símbolo. Si se considera que, no obstante, tuvo necesidad de esas nociones inadecuadas para decidir sobre la exterioridad de la escritura, se debe concluir que todo un estrato de su discurso, la intención del capítulo VI (“Representación de la lengua por la escritura”), no era científico. Al decir esto no nos referimos, en primer término, a la intención o a la motivación de Ferdinand de Saussure; sino a toda la tradición no-crítica de la que es aquí heredero. ¿A qué zona del discurso pertenece este extraño funcionamiento de la argumentación, esta coherencia del deseo produciéndose de manera casi onírica -pero ella esclarece el sueño antes que dejarse esclarecer por él- a través de una lógica contradictoria? ¿Cómo se articula este funcionamiento con el conjunto del discurso teórico a través de toda la historia de la ciencia? Mejor aún, ¿cómo trabaja, desde el interior, el concepto de ciencia? Sólo cuando este problema haya sido elaborado -si algún día lo es-, cuando se hayan determinado, fuera de toda psicología (así como de toda ciencia del hombre) y fuera de la metafísica (que actualmente puede ser “marxista” o “estructuralista”), los conceptos requeridos por este funcionamiento, cuando se esté en condiciones de respetar todos los niveles de generalidad y de

⁸ P. 130. Más allá de los escrúpulos formulados por el mismo Saussure, puede oponerse a la tesis de lo “arbitrario del signo” todo un sistema de críticas intra-lingüísticas. Cf. Jakobson, “En busca de la esencia del lenguaje”, *Diógenes*, V ° .51, y Martinet, *La lingüística sincrónica*, trad. esp., Editorial Gredos, Madrid, 1968, p. 28) Pero estas críticas no empañan -y, por otra parte, no pretenden hacerlo- la intención profunda de Saussure respecto de la discontinuidad y la inmotivación propias a la estructura si no al origen del signo.

inclusión, sólo entonces se podrá plantear rigurosamente el problema de la pertenencia articulada de un texto (teórico o de otro tipo) a un conjunto: por ejemplo la situación del texto saussuriano, al cual momentáneamente sólo consideramos, esto es muy claro, como un índice atrayente en una situación determinada, sin pretender disponer aún de los conceptos requeridos por el funcionamiento de que acabamos de hablar. Nuestra justificación sería la siguiente: este índice y algunos otros (de una manera general el tratamiento del concepto de escritura) nos ofrecen ya el medio seguro para comenzar la desconstrucción de la *mayor totalidad* -el concepto de *episteme* y la metafísica logocéntrica- dentro de la cual se han producido, sin plantear nunca el problema radical de la escritura, todos los métodos occidentales de análisis, de explicación, de lectura o de interpretación.

Es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su “imagen” o su “símbolo”, y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*. En adelante nuestro esfuerzo apuntará a extraer lentamente estos dos conceptos al discurso clásico, del que necesariamente los tomamos. Este esfuerzo será laborioso y sabemos a priori que su eficacia nunca será pura y absoluta.

La huella instituida es “inmotivada” pero no caprichosa. Al igual que la palabra “arbitrario”, según Saussure, ella “No debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del hablante” (p. 131). Simplemente no tiene ningún “vínculo natural” con el significado en la realidad. La ruptura de este “vínculo natural” cuestiona, para nosotros, la idea de naturalidad, más que la de vínculo. Por eso la palabra “institución” no debe interpretarse demasiado apresuradamente dentro del sistema de las oposiciones clásicas.

No puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece *como tal* y permite así una cierta libertad de variación entre los términos plenos. La ausencia de *otro* aquí-ahora, de otro presente trascendental, de *otro* origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella, no es una fórmula metafísica que sustituiría un concepto científico de la escritura. Esta fórmula, a la par que la negación de la metafísica en sí misma, describe la estructura implicada por lo “arbitrario del signo”, desde el momento en que se piensa su posibilidad más acá de la oposición derivada entre naturaleza y convención, símbolo y signo, etc. Estas oposiciones no tienen sentido sino a partir de la posibilidad de la huella. La “inmotivación” del signo requiere una síntesis en la que lo totalmente otro se anuncia como tal -sin ninguna simplicidad, ninguna identidad, ninguna semejanza o continuidad- dentro de lo que no es él. *Se anuncia como tal*: he aquí toda la *historia*, a partir de lo que la metafísica ha determinado como lo “no-viviente” hasta la conciencia, pasando por todos los niveles de la organización animal. La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí. Esta formulación no es teológica, como podría creerse con cierta precipitación. Lo “teológico” es un momento determinado dentro del movimiento total de la huella. El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades -genéticas y estructurales- de la huella. La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su “como tal”, ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente le escapa.

Por esta razón el movimiento de la “inmotivación” pasa de una estructura a otra cuando el “signo” franquea la etapa del “símbolo”. Es en un cierto sentido, y de acuerdo a una cierta estructura determinada del “como tal”, que se está autorizado a decir que aún no hay inmotivación en lo que Saussure llama el “símbolo” y que -al menos provisoriamente, dice- no interesa a la semiología. La estructura general de la huella inmotivada hace comunicar, en la misma posibilidad y sin que pueda separárselos más que mediante la abstracción, la estructura de la relación con lo otro, el movimiento de la temporalización y el lenguaje como escritura. Sin remitir a una “naturaleza”, la inmotivación de la huella es siempre *devenida*. No hay, a decir verdad, una huella inmotivada: la huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado. En lenguaje saussuriano sería necesario decir lo que no dice Saussure: no hay símbolo y signo, sino un devenir-signo del símbolo.

Además, como es obvio, la huella de la que hablamos no es más *natural* (no es la marca, el signo natural o el índice en un sentido husserliano) que *cultural*; ni más física que psíquica, ni más biológica que espiritual. Es aquello a partir de lo cual es posible un devenir-inmotivado del signo, y con él todas las oposiciones ulteriores entre la *physis* y su otro.

En su proyecto de semiótica Peirce parece haber estado más atento que Saussure a la irreductibilidad de este devenir-inmotivado. En su terminología, es de un devenir-inmotivado del *símbolo* de lo que se debe hablar, puesto que la noción de símbolo desempeña un papel análogo al del signo que Saussure opone, precisamente, al símbolo:

“Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo.”⁹

Peirce hace justicia a dos exigencias aparentemente incompatibles. La falta sería aquí sacrificar una a la otra. Es necesario reconocer el enraizamiento de lo simbólico (en el sentido de Peirce: de lo “arbitrario del signo”) en lo no-simbólico, en un orden de significación anterior y ligado: “Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs...” Pero este enraizamiento no debe comprometer la originalidad estructural del campo simbólico, la autonomía de un dominio, de una producción y de un juego: So it is only out of symbols that a new symbol can grow. Omne symbolum de symbolo.

⁹ *Elements of logic*, Libro II, p. 302.

Pero en los dos casos el enraizamiento genético remite de signo a signo. Ningún suelo de no-significación -ya sea que se lo entienda como insignificancia o como intuición de una verdad presente- se extiende, para fundarlo, bajo el juego y el devenir de los signos. La semiótica ya no depende de una lógica. La lógica, según Peirce, sólo es una semiótica: “La lógica, en su sentido general, sólo es, como creo haberlo demostrado, otro nombre para la semiótica (□□□□□□□□), la doctrina casi necesaria, o formal, de los signos.” Y la lógica en un sentido clásico, la lógica “propriadamente dicha”, la lógica no-formal dominada por el valor de verdad, sólo ocupa en esta semiótica un nivel determinado y no fundamental. Lo mismo que en Husserl (pero la analogía, aun cuando haga pensar mucho, se detendría aquí y es necesario manejarla con prudencia), el nivel más bajo, la fundación de posibilidad de la lógica (o semiótica) corresponde al proyecto de la Grammatica speculativa de Thomas de Erfurt, abusivamente atribuida a Duns Scoto. Al igual que Husserl, Peirce se refiere expresamente a ella. Se trata de elaborar, en ambos casos, una doctrina formal de las condiciones a las que debe satisfacer un discurso para tener un sentido, para “querer decir”, inclusive si es falso o contradictorio. La morfología general de ese querer-decir¹⁰ (Bedeutung, meaning) es independiente de toda lógica de la verdad.

“La ciencia de la semiótica tiene tres ramas. La primera es denominada por Duns Scoto *grammatica speculativa*. Nosotros podremos llamarla *gramática pura*. La misma tiene por tarea determinar aquello que debe ser verdadero del representamen utilizado por todo espíritu científico para que pueda expresar algún sentido (*any meaning*). La segunda es la lógica propriadamente dicha. Es la ciencia de aquello que es casi necesariamente verdadero de los representamina de toda inteligencia científica para que ella pueda tener un *objeto* cualquiera, vale decir ser verdadera. En otros términos, la lógica propriadamente dicha es la ciencia formal de las condiciones de la verdad de la representación. A la tercera rama la denominaría, imitando la manera de Kant cuando restaura viejas asociaciones de palabras instituyendo una nomenclatura para las concepciones nuevas, *retórica pura*. La misma tiene por objeto determinar las leyes según las cuales, en toda inteligencia científica, un signo da nacimiento a otro signo y, más especialmente, según las cuales un pensamiento engendra otro”¹¹.

Peirce va muy lejos en dirección a lo que hemos denominado anteriormente la des-construcción del significado trascendental, el cual, en uno u otro momento, pondría un término tranquilizante a la remisión de signo a signo. Hemos identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de dicho significado trascendental. Ahora bien, Peirce considera lo indefinido de esta remisión como el criterio que permitiría reconocer que se trata de un sistema de signos. *Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo*. Proposición inaceptable para Husserl, cuya fenomenología permanece por tal motivo -es decir en su “principio de los principios”-, como la restauración más radical y más crítica de la metafísica de la presencia. La diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Peirce es fundamental, pues concierne a los conceptos de signo y de manifestación de la presencia, a las relaciones entre la representación y la presentación originaria de la cosa misma (la verdad). En relación con este punto Peirce está sin duda más próximo del inventor de la palabra *fenomenología*: Lambert se proponía en efecto “reducir la *teoría de las cosas* a la *teoría de los signos*”. Según la “faneroscopia” o “fenomenología” de Peirce, la *manifestación* en sí misma no revela una presencia, sino que constituye un signo. Se puede leer en los *Principles of phenomenology* que “la idea de *manifestación* es la idea de un signo”¹². Por consiguiente no hay una fenomenalidad que reduzca el signo o el representante para dejar brillar, al fin, a la cosa significada en la luminosidad de su presencia. La denominada “cosa misma” es desde un comienzo un *representamen* sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El *representamen* sólo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar. Lo propio del *representamen* es ser él y otro, producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí. Lo propio del *representamen* es no ser *propio*, vale decir absolutamente *próximo* de sí (*prope, proprius*). Ahora bien, lo *representado* es desde un principio un *representamen*. Definición del signo:

“Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum... If the series of successive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least”¹³.

Por lo tanto sólo hay signos desde que hay sentido. *We think only in signs*. Lo cual se reduce a arruinar la noción de signo en el mismo momento en que, como en Nietzsche, su exigencia es reconocida en la plenitud de su derecho. Se podría llamar *juego* a la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, vale decir como conmoción de la onto-teología y de la metafísica de la presencia. No es sorprendente que la causa de esta conmoción, trabajando la metafísica desde su origen, se deje *nombrar como tal* en la época en que, negándose a vincular la lingüística a la semántica (lo que hacen aún todos los lingüistas europeos, desde Saussure a Hjelmslev), expulsando el problema del *meaning* fuera de sus investigaciones, algunos lingüistas norteamericanos se refieren permanentemente al modelo del juego. Será necesario pensar aquí que la escritura es el juego en el lenguaje El *Fedro* (277e) condenaba precisamente la escritura como juego *-paidia-* y oponía este infantilismo a la gravedad seria y adulta (*spoudé*) del habla. Este *juego*, pensado como la ausencia de significado trascendental, no es un juego *en el mundo*, como lo ha definido siempre para *contenerlo*, la tradición filosófica, y como lo piensan también los teóricos del juego (o aquellos que, después y más allá de Bloomfield, remiten la semántica a la psicología o a cualquier otra disciplina regional). Para pensar radicalmente el juego es necesario, por lo tanto, primero *agotar* seriamente la problemática ontológica y trascendental, atravesar paciente y rigurosamente la pregunta por el sentido del ser, del ser del ente y del origen trascendental del mundo -de la mundaneidad del mundo-, seguir efectivamente y hasta el fin el movimiento crítico de los problemas husserlianos y heideggerianos, conservarles su eficacia y su legibilidad. Aunque fuera bajo una tachadura, a falta de la cual los conceptos de juego y de

¹⁰ Justificamos esta traducción de *Bedeutung* por “querer decir”, en *La voix et le phénomène*.

¹¹ *Philosophical writings*, cap. 7, p. 99.

¹² P. 93. Recordemos que Lambert oponía la fenomenología a la aleteología.

¹³ *Elements of logic*, L. 2, p. 302.

escritura a los que se haya recurrido permanecerán aprehendidos en límites regionales y en un discurso empirista, positivista o metafísico. La defensa que los sostenedores de semejante discurso opondrían entonces a la tradición pre-crítica y a la especulación metafísica, sólo sería la representación mundana de su propia operación. Por lo tanto es el *juego del mundo* lo que es necesario pensar *ante todo*: antes de tratar de comprender todas las formas de juego en el mundo.”¹⁴

Desde la apertura del juego estamos en el devenir-inmotivado del símbolo. Ante este devenir también la oposición de lo diacrónico y de lo sincrónico es derivada. La misma no podría informar con pertinencia una gramatología. La inmotivación de la huella debe ser ahora oída como una operación y no como un estado, como un movimiento activo, una des-motivación, y no como una estructura dada. Ciencia de lo “arbitrario del signo”, ciencia de la inmotivación de la huella, ciencia de la escritura antes del habla y en el habla: la gramatología cubriría así el campo más vasto, en cuyo interior la lingüística dibujaría por abstracción su propio espacio, con los límites que Saussure prescribe a su sistema interno y que sería necesario volver a examinar prudentemente en cada sistema habla/escritura a través del mundo y la historia.

Mediante una sustitución que no sería sólo verbal, tendría que reemplazarse *semiología* por *gramatología* en el programa del *Curso de lingüística general*:

“Nosotros la llamaremos [gramatología] . . . Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la [gramatología] descubra serán aplicables a la lingüística” (p. 60).

El interés de esta sustitución no será sólo el de ofrecer a la teoría de la escritura la envergadura necesaria contra la represión logocéntrica y la subordinación a la lingüística. Liberará el proyecto semiológico mismo de lo que, pese a su mayor extensión teórica, permanecía informado por la lingüística, se ordenaba en relación con ella como su centro y a la vez su telos. *Aunque la semiología fuese en efecto más general y más comprensiva que la lingüística, continuaba regulándose por el privilegio de uno de sus sectores. El signo lingüístico permanecía ejemplar para la semiología*, la dominaba como el signo-maestro y como el modelo generador: el “patrón”.

“Se puede, pues, decir, escribe Saussure, que los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede erigirse en el *patrón general de toda semiología*, aunque la lengua no sea más que un sistema particular” (p. 131. La bastardilla es nuestra).

De esta manera, considerando el orden de dependencia prescripto por Saussure, invirtiendo aparentemente la relación de la parte con el todo, Barthes realiza, en verdad, la más profunda intención del *Curso*:

“En resumen, es necesario admitir desde ahora la posibilidad de invertir algún día la proposición de Saussure: la lingüística no es una parte, incluso privilegiada, de la ciencia general de los signos, es la semiología la que es una parte de la lingüística.”

Esta inversión coherente, al someter la semiología a una “translingüística”, conduce a su plena explicitación una lingüística históricamente dominada por la metafísica logocéntrica, para la cual, en efecto, no hay, no tendría que haber “sentido, salvo nombrado” (*ibid*). Dominada por la supuesta “civilización de la escritura” en la que vivimos, civilización de la supuesta escritura fonética, vale decir del logos donde el sentido del ser está, en su telos, determinado como parusía. Para describir *el hecho y la vocación de la significación* en la clausura de esta época y de esta civilización en camino de desaparecer en su misma universalización, la inversión barthiana es fecunda e indispensable.

Tratemos ahora de ir más allá de estas consideraciones formales y arquitectónicas. Preguntémosnos, de una manera más íntima y concreta, en qué medida la lengua no es sólo una especie de escritura, “comparable a la escritura” -dice curiosamente Saussure (p. 60)-, sino una especie *de* la escritura. O mejor aún, pues las relaciones no son aquí de extensión y de frontera, una posibilidad fundada en la posibilidad general de la escritura. Al mostrarlo se dará cuenta, simultáneamente, de la pretendida “usurpación”, la que no pudo ser un accidente desgraciado. Ella supone, por el contrario, una raíz común y por ello excluye la semejanza de la “imagen”, la derivación o la reflexión representativa. Y de esta manera se conducirá a su verdadero sentido, a su primera posibilidad, la analogía aparentemente inocente y didáctica que hace decir a Saussure:

“La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso *comparable a la escritura*, al alfabeto de los sordomudos, a los ritmos simbólicos, a las formas. de cortesía, a las señales militares, etcétera. Sólo que es el más importante de todos esos sistemas (p. 60. La bastardilla es nuestra).

Ya no es más un *azar* si ciento treinta páginas más adelante, en el momento de explicar la diferencia fónica como condición del *valor* lingüístico (“considerado en su aspecto material”¹⁵), debe aún tomar del ejemplo de la escritura toda su fuerza pedagógica:

“como idéntico estado de cosas en ese otro sistema de signos que es la escritura, lo tomaremos como término de comparación para aclarar toda esta cuestión” (p. 202)

Siguen cuatro rúbricas demostrativas que toman todos sus esquemas y todo su contenido de la escritura.¹⁶

Es necesario por consiguiente oponer decididamente Saussure a sí mismo. Antes de ser o no ser “anotado”, “representado”, “figurado” en una “grafía”, el signo lingüístico implica una escritura originaria.

¹⁴ *Communications*, 4, p. 2. (Trad. castellana Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.)

^{**} Alonso traduce aquí “patrón” por modelo [nota del traductor]

¹⁵ “Si la parte conceptual del valor está constituida únicamente por sus conexiones y diferencias con los otros términos de la lengua, otro tanto se puede decir de su parte material. Lo que importa en la palabra no es el sonido por sí mismo, sino las diferencias fónicas que permiten distinguir esas palabras de todas las demás, pues ellas son las que llevan la significación.. . nunca podrá un fragmento de lengua estar fundado, en último análisis, en otra cosa que en su no-coincidencia con el resto” (pp. 199/200)

¹⁶ “Como idéntico estado de cosas se comprueba en ese otro sistema de signos que es la escritura, lo tomaremos como término de comparación para aclarar toda esta cuestión. De hecho:

1º, los signos de la escritura son arbitrarios, ninguna conexión por ejemplo, hay entre la letra *t* y el sonido que designa.

En adelante no es a la tesis de lo arbitrario del signo lingüístico a la que haremos referencia, sino a la tesis que le es asociada por Saussure como un correlato indispensable y que más bien nos parece que funda la primera: la tesis de la *diferencia* como fuente de valor lingüístico¹⁷.

¿Cuáles son, desde el punto de vista gramatológico, las consecuencias de este tema hoy tan bien conocido (y al que ya Platón en el *Sofista* le había dedicado algunas reflexiones . . .) ?

Puesto que nunca la diferencia es en sí misma, y por definición, una plenitud sensible, su necesidad contradice la afirmación de una esencia naturalmente fónica de la lengua. Niega simultáneamente la pretendida dependencia natural del significante gráfico. Esta es una consecuencia que incluso Saussure extrae contra las premisas que definen el sistema interno de la lengua. Ahora debe excluir lo que le había permitido excluir la escritura: el sonido y su “vínculo natural” con el sentido. Por ejemplo:

“lo esencial de la lengua -ya lo veremos- es extraño al carácter fónico del signo lingüístico” (p. 47).

Y en un parágrafo consagrado a la diferencia:

“Por lo demás, es imposible que el sonido, elemento material, pertenezca por sí a la lengua. Para la lengua no es más que una cosa secundaria, una materia que pone en juego. Todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que les sirve de soporte . . .” “. . . en su esencia [el significante lingüístico], de ningún modo es fónico, es incorpóreo, constituido, no por su sustancia material sino únicamente por las diferencias que separan su imagen acústica de todas las demás (p. 201).

“Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos” (p. 203).

Sin esta reducción de la materia fónica, la distinción entre lengua y habla, decisiva para Saussure, no tendría ningún rigor. Lo mismo sucedería con las oposiciones que se derivan de ella, entre código y mensaje, esquema y uso, etc. En conclusión: “... la fonología, en cambio -hay que repetirlo-, no es [de la ciencia de la lengua] más que una disciplina auxiliar y no se refiere más que al habla” (p. 84). El habla se extrae, por lo tanto, de ese fondo de escritura, notada o no, que es la lengua; y es aquí donde debe meditar la connivencia entre ambas “fijeza”. La reducción de la *phoné* revela esta connivencia. Lo que Saussure dice, por ejemplo, del signo en general, y que confirma por medio de la escritura, vale también para la lengua: “La continuidad del signo en el tiempo; unida a la alteración en el tiempo, es un principio de semiología general; y su confirmación se encuentra en los sistemas de escritura, en el lenguaje de los sordomudos, etcétera” (p. 143).

La reducción de la sustancia fónica no sólo permite distinguir entre la fonética por una parte (y con mayor razón la acústica o la fisiología de los órganos fonadores) y la fonología por otra, sino que también hace de la fonología una “disciplina auxiliar”. La dirección señalada aquí por Saussure va más allá del fonologismo de sus seguidores en este punto: Jakobson, en efecto, juzga imposible e ilegítima la indiferencia a la sustancia fónica de la expresión. Critica así la glosemática de Hjelmslev, que requiere y practica la neutralización de la sustancia sonora. En el texto citado más arriba Jakobson y Halle sostienen que la “exigencia teórica” de una investigación de los invariantes que ponga entre paréntesis la sustancia sonora (como contenido empírico y contingente) es:

1. *Impracticable*, porque, como “lo señala Eli Fischer-Jorgensen”, “se tiene en cuenta la sustancia sonora en cada etapa del análisis”. Pero ¿es esta una “turbadora contradicción” como lo quieren Jakobson y Halle? ¿No se puede tener en cuenta, como de un hecho que sirva de ejemplo, lo que hacen los fenomenólogos que tienen siempre necesidad, y lo mantienen presente, de un contenido empírico ejemplar en la lectura de una esencia que es de derecho independiente?

2. *Inadmisibles de derecho*, porque no se puede considerar que “en el lenguaje la forma se opone a la sustancia como la constante a la variable”. Es en el transcurso de esta segunda demostración que reaparecen las fórmulas literalmente saussurianas con motivo de las relaciones entre habla y escritura; el orden de la escritura es el orden de la exterioridad, de lo “ocasional”, de lo “accesorio”, de lo “auxiliar”, de lo “*parasitario*” (p. 26). (La bastardilla es nuestra.) La argumentación de Jakobson y Halle recurre a la génesis factual e invoca la secundariedad de la escritura en un sentido corriente: “Sólo después de dominar el lenguaje hablado se aprende a leer y escribir.” Aun suponiendo que esta proposición del sentido común esté rigurosamente probada, lo que nosotros no creemos (cada uno de dichos conceptos esconde inmensos problemas), sería necesario asegurarse de su pertinencia en la argumentación. Inclusive si el “después” fuera aquí una representación fácil, si se supiera claramente lo que se piensa y se dice al asegurar que se aprende a escribir *después* de haber aprendido a hablar, ¿acaso esto será suficiente para concluir en el carácter parasitario de lo que viene “después”? ¿Y qué es un parásito? ¿Y si precisamente la escritura fuese la que nos obliga a reconsiderar nuestra lógica del parásito?

En otro momento de la crítica Jakobson y Halle recuerdan la imperfección de la representación gráfica; esta imperfección reside en las estructuras absolutamente desemejantes de letras y fonemas”:

“Las letras nunca reproducen los diferentes rasgos distintivos en que se basa la trama fonética, o lo hacen sólo parcialmente, e invariablemente desdeñan la relación estructural que existe entre éstos” (p. 26)

2º, el valor de las letras es puramente negativo y diferencial; así una misma persona puede escribir la *t* con variantes tales como *ʃ t t*. Lo único esencial es que ese signo no se confunda en su escritura con el de la *l*, de la *d*, etc.

3º, los valores de la escritura no funcionan más que por su oposición recíproca en el seno de un sistema definido, compuesto de un número determinado de letras. Este carácter, sin ser idéntico al segundo, está ligado a él estrechamente, porque ambos dependen del primero. Siendo el signo gráfico arbitrario, poco importa su forma, o, mejor, sólo tiene importancia en los límites impuestos por el sistema.

4º, el medio de producción del signo es totalmente indiferente, porque no interesa al sistema (eso se deduce también de la primera característica). Escribamos las letras en blanco o en negro, en hueco o en relieve, con una pluma o con unas tijeras, eso no tiene importancia para la significación” (pp. 202/203).

¹⁷ “*Arbitrario y diferencial* son dos cualidades correlativas” (p. 200).

Lo hemos sugerido más arriba: La desemejanza radical de los dos elementos -gráfico y fónico. ¿no excluye acaso la derivación? ¿La inadecuación de la representación gráfica no concierne sólo a la escritura alfabética común, a la que no se refiere esencialmente el formalismo glosemático? Por último, si se acepta toda la argumentación fonologista presentada así, es necesario aun reconocer que opone un concepto “científico” del habla a un concepto vulgar de la escritura. Lo que queremos demostrar es que no puede excluirse la escritura de la experiencia general de la “relación estructural que existe entre éstos [rasgos distintivos]”. Lo cual lleva a modificar el concepto de escritura.

Por último, si el análisis jakobsoniano es en este punto fiel a Saussure, ¿no lo es especialmente al Saussure del *Capítulo VI*? ¿Hasta qué punto habría sostenido Saussure la inseparabilidad de la materia y de la forma, que permanece como el argumento más importante de Jakobson y Halle (p. 26) ? Esta pregunta podría repetirse a propósito de la posición de A. Martinet, quien en este debate sigue al pie de la letra el *Capítulo VI* del *Curso*.¹⁸ Y únicamente el *Capítulo VI*, del que A. Martinet disocia *expresamente* la doctrina de lo que, en el *Curso*, borra el privilegio de la sustancia fónica. Después de haber explicado por qué “una lengua muerta con ideografía perfecta”, vale decir una comunicación que pasaría por el sistema de una escritura generalizada, “no podría tener ninguna autonomía real”, y por qué, *sin embargo*, “Un sistema de este tipo sería algo tan particular, que se puede comprender perfectamente que los lingüistas *desean excluirlo* del campo de su ciencia” (*La lingüística sincrónica*, p. 26. La bastardilla es nuestra), A. Martinet critica a aquellos que, continuando a un determinado Saussure, ponen en duda el carácter esencialmente fónico del signo lingüístico:

“Muchos pensarán dar la razón a Saussure, que enuncia que ‘lo esencial de la lengua . . . es extraño al carácter fónico del signo lingüístico’, y, superando la enseñanza del maestro, declarar que el signo lingüístico no tiene necesariamente este carácter fónico” (p. 26).

Sobre este punto preciso no se trata de “superar” la enseñanza del maestro sino de seguirlo y prolongarlo. No hacerlo ¿no es atenerse a lo que, en el *Capítulo VI*, limita masivamente la investigación formal o estructural y contradice las adquisiciones más indiscutibles de la doctrina saussuriana? ¿Para evitar “superar” no se corre el riesgo de volver atrás?

Creemos que la escritura generalizada no es sólo la idea de un sistema a inventar, de una característica hipotética o de una posibilidad futura. Pensamos, por el contrario, que la lengua oral pertenece ya a esta escritura. Pero esto supone una modificación del concepto de escritura que por ahora no hacemos más que anticipar. Suponiendo, incluso, que no se dé ese concepto modificado, que se considere un sistema de escritura pura como una hipótesis para el futuro o como una hipótesis de trabajo, ¿un lingüista debe, frente a esta hipótesis, negarse los medios para pensarla y para integrar la formulación en su discurso teórico? Si la mayor parte lo rechazan de hecho, ¿crea esto un derecho teórico? Es lo que parece pensar A. Martinet; después de haber elaborado una hipótesis de lenguaje puramente “dactilológico”, escribe:

“Hay que reconocer que el paralelismo entre esta “dactilología” y la fonología es completo, tanto en materia sincrónica como diacrónica, y que podría utilizarse para la primera la terminología usual para la segunda, salvo, por supuesto, cuando los términos tienen una referencia a la sustancia fónica. Es evidente que, si no deseamos excluir del terreno lingüístico los sistemas del tipo que acabamos de imaginar, es muy importante modificar la terminología tradicional referente a la articulación de los significantes, de modo que eliminemos toda referencia a la sustancia fónica, como lo hace Louis Hjelmslev cuando usa “cenema” y “cenemática” en vez de “fonema” y “fonología”. *Sin embargo, es comprensible que la mayoría de los lingüistas vacilen en modificar de arriba abajo el edificio terminológico tradicional sólo por la ventaja teórica de poder incluir en el campo de su ciencia sistemas puramente hipotéticos. Habría que convencer a quienes se avienen a tener en cuenta tal revolución* de que, en los sistemas lingüísticos atestiguados, no hay por qué considerar que la sustancia fónica de las unidades de expresión les concierne directamente” (pp. 27/28. La bastardilla es nuestra).

¹⁸ Esta fidelidad literal se expresa:

1° En la exposición crítica de la tentativa de Hjelmslev (“Au sujet des fondements de la théorie linguistique de L. Hjelmslev”, en el *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 42, p. 40): “Hjelmslev es perfectamente lógico consigo mismo cuando declara que un texto escrito tiene, para el lingüista, exactamente el mismo valor que un texto hablado, porque la elección de la sustancia no importa. Se niega, incluso, a admitir que la sustancia hablada sea primitiva y la sustancia escrita derivada. Parece que bastaría con hacerle observar que, salvo algunas excepciones patológicas, todos los hombres hablan y pocos son los que saben escribir, o, incluso, que los niños saben hablar mucho tiempo antes de aprender a escribir. *Por lo tanto no insistiremos más*” (La bastardilla es nuestra.)

2° En los *Elementos de lingüística general*, todo cuyo capítulo sobre el carácter vocal del lenguaje retoma los argumentos y las palabras del capítulo VI del *Curso*: “Se aprende a hablar antes de aprender a leer; la lectura viene a doblar la palabra, *jamás al contrario*” (*op. cit.* trad. esp. Editorial Credos, Madrid, 1965, p. 13). (La bastardilla es nuestra. Esta proposición nos parece masivamente discutible, e incluso en el nivel de la experiencia común que tiene en esta argumentación fuerza de ley) A. Martinet concluye: “El estudio de la escritura representa una disciplina distinta de la lingüística, aunque, prácticamente, es uno de sus anexos. Así, pues, el lingüista hace abstracción, por principio, de los hechos de grafía” (p. 13). Se ve cómo funcionan dichos conceptos de *anexo* y de *abstracción*: la escritura y su ciencia son extrañas pero independientes, lo cual no les impide ser, inversamente, inmanentes pero no esenciales. Lo suficientemente *fuera* como para no afectar la integridad de la lengua *en sí misma*, en su pura y original identidad consigo, en su propiedad; lo suficientemente *adentro* como para no tener derecho a ninguna independencia práctica o epistemológica. Y recíprocamente.

3° En “La palabra” (ya citada): “. . . es precisamente del enunciado oral del que hay que partir siempre para comprender la naturaleza real del lenguaje humano” (p. 50).

4° Por último, y en especial, en “La doble articulación del lenguaje”, en *La lingüística sincrónica*, trad. cit., pp. 9 y sgts. y pp. 19 y sgts.

Una vez más, no dudamos del valor de estos argumentos fonologistas cuyos presupuestos hemos tratado más arriba de hacer surgir. Desde el momento en que dichos presupuestos se asumen, sería absurdo volver a introducir por confusión la escritura derivada en el campo del lenguaje oral y en el interior del sistema de esta derivación. Sin escapar al etnocentrismo se mezclarían todas las fronteras en el interior de su esfera de legitimidad. Por lo tanto no se trata aquí de rehabilitar la escritura en un sentido estricto, ni de invertir el orden de dependencia cuando es evidente. El fonologismo no sufre ninguna objeción en tanto se conserven los conceptos corrientes de habla y escritura que forman el sólido tejido de su argumentación. Conceptos corrientes, cotidianos y, por añadidura, lo cual no es contradictorio, habitados por una vieja historia, limitados por fronteras poco visibles pero, por otra parte, más rigurosas.

Más bien querríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje “original”, “natural”, etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura. Archi-escritura cuya necesidad queremos indicar aquí y esbozar el nuevo concepto; y que sólo continuamos llamando escritura porque comunica esencialmente con el concepto vulgar de escritura. Este no ha podido imponerse históricamente sino mediante la disimulación de la archi-escritura, mediante el deseo de un habla que expulsa su otro y su doble y trabaja en la reducción de su diferencia. Si persistimos en llamar escritura a esta diferencia es porque, en el trabajo de represión histórica, la escritura estaba por su situación destinada a significar la más temible de las diferencias. Era lo que amenazaba desde más cerca el deseo del habla viva, lo que la *hería* desde adentro y desde su comienzo. Y la diferencia, lo probaremos progresivamente, no puede pensarse sin la *huella*.

Esta archi-escritura, aun cuando el concepto sea suscitado por los temas de lo “arbitrario del signo” y de la diferencia, no puede, nunca podrá ser reconocida como *objeto* de una *ciencia*. Es lo que no puede dejarse reducir a la forma de la *presencia*. Ahora bien, ésta dirige toda objetividad del objeto y toda relación de saber. Es por esto que lo que estaríamos tentados a considerar después del *Curso* como un “progreso” que conmoviera retroactivamente las posiciones no-críticas del *Capítulo VII*, nunca deja lugar a un nuevo concepto “científico” de la escritura.

¿Puede decirse lo mismo del algebrismo de Hjelmslev, que extrajo, sin lugar a dudas, las consecuencias más rigurosas de ese progreso?

Los Principes de grammaire générale (1928) disociaban en la doctrina del *Curso* el principio fonologista y el principio de la diferencia. Extraían un concepto de *forma* que permitía distinguir entre la diferencia formal y la diferencia fónica, y esto en el propio interior de la lengua “hablada” (p. 117). La gramática es independiente de la semántica y de la fonología (p. 118).

Esta independencia es el principio esencial de la glosemática como ciencia formal de la lengua. Su formalidad supone que “no hay ninguna conexión necesaria entre los sonidos y el lenguaje”¹⁹. Esta formalidad es por sí misma la condición de un análisis puramente funcional. La idea de función lingüística y de unidad puramente lingüística -el glosema no excluye, por lo tanto, sólo la consideración de la sustancia de la expresión (sustancia material), sino también la sustancia del contenido (sustancia inmaterial). “Porque la lengua es una forma y no una sustancia (F. de Saussure), los glosemas son, por definición, independientes de la sustancia, inmaterial (semántica, psicológica y lógica) y material (fónica, gráfica, etc.)”²⁰. El estudio del funcionamiento de la lengua, de su *juego*, supone que se coloca entre paréntesis la sustancia del *sentido* y, entre otras sustancias posibles, la del sonido. La unidad del sonido y del sentido es aquí, como lo proponíamos anteriormente, el tranquilizador cierre del juego. Hjelmslev sitúa su concepto de *esquema* o *juego* de la lengua en la descendencia de Saussure, de su formalismo y de su teoría del valor. Aun cuando prefiere comparar el valor lingüístico con el “valor de cambio de las ciencias económicas” más bien que con el “valor puramente lógico-matemático”, asigna un límite a esta analogía:

“Un valor económico es, por definición, un valor de doble faz: no sólo desempeña el papel de constante frente a las unidades concretas del dinero, sino que desempeña también el papel de las variables frente a una cantidad fija de la mercancía que le sirve de patrón. En lingüística, por el contrario, no hay nada que corresponda al patrón. Es por esta razón que el juego de ajedrez y no el hecho económico constituye para F. de Saussure la imagen más fiel de una gramática. El esquema de la lengua es en última instancia un *juego* y nada más”²¹.

En los *Prolégomènes à une théorie du langage* (1943), al utilizar la oposición *expresión/contenido*, con la que sustituye a la diferencia *significante/significado*, y cada uno de cuyos términos puede considerarse según los puntos de vista de la *forma* o de la *sustancia*, Hjelmslev critica la idea de un lenguaje *naturalmente* ligado a la sustancia de expresión fónica. Es por error que hasta aquí se ha “supuesto que la sustancia de expresión de un lenguaje hablado consiste exclusivamente en ‘sonidos’”.

“De esta manera, como lo han señalado en particular E. y K. Zwirner, no se ha tenido en cuenta el hecho de que el discurso está acompañado, que ciertos componentes del discurso pueden ser reemplazados por el gesto y que, en realidad, como lo dicen E. y K. Zwirner, no son sólo los pretendidos órganos del habla (garganta, boca y nariz) los que participan en la actividad del lenguaje ‘natural’, sino casi todo el conjunto de los músculos estriados. Por otra parte es posible reemplazar la sustancia habitual de los gestos-sonidos por otra sustancia apropiada en otras circunstancias exteriores. Así, inclusive la forma lingüística puede también ser expresada en la escritura, tal como se produce en la notación fonética o fonemática y en las ortografías llamadas fonéticas, como el danés. He aquí una sustancia ‘gráfica’ que se dirige exclusivamente al ojo y que no exige ser traspuesta en una ‘sustancia’ fonética para ser captada o comprendida. Y esta sustancia gráfica puede ser, precisamente desde el punto de vista de la sustancia, de diferentes tipos.”²²

¹⁹ *On the Principles of Phonematics*, 1935, Proceedings of the Second International Congress of Phonetic Sciences, p. 51.

²⁰ L. Hjelmslev y H. J. Uldall, *Etudes de linguistique structurale organisées au sein du Cercle linguistique de Copenhague* (Bulletin 11, 35, pp. 13 y sgts.).

²¹ “Langue et parole” (1943) en *Essais linguistiques*, p. 77.

²² *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, pp. 91/93 (Trad. ingl.: *Prolegomena to a theory of language*, pp. 103-104).

Negándose a presuponer una “derivación” de las sustancias a partir de la sustancia de expresión fónica, Hjelmslev remite este problema fuera del campo del análisis estructural y propiamente lingüístico:

“Por otra parte nunca se sabe con certeza lo que es o no es derivado; no debemos olvidar que el descubrimiento de la escritura alfabética está oculto en la prehistoria (B. Russell tiene razón al llamarnos la atención sobre el hecho de que no tenemos ningún medio para decidir si la más antigua forma de expresión humana es la escritura o el habla), hasta el punto que la afirmación de que ella reposa sobre un análisis fonético no constituye sino una de las hipótesis diacrónicas; hubiese podido también reposar sobre un análisis formal de la estructura lingüística. Pero, en todo caso, como lo reconoce la lingüística moderna, las consideraciones diacrónicas no son pertinentes para la descripción sincrónica” (pp. 104/105).

El hecho de que esta crítica glosemática sea realizada simultáneamente gracias a Saussure y contra él; el hecho de que, como lo sugerimos antes, el espacio propio de una gramatología sea a la vez abierto y cerrado por el *Curso de lingüística general*, es lo que H. J. Uldall formula en forma destacada. Para demostrar que Saussure no desarrolló “todas las consecuencias teóricas de su descubrimiento”, escribe:

“Esto es tanto más curioso si se considera que sus consecuencias prácticas fueron extraídas ampliamente, inclusive miles de años antes de Saussure, pues es sólo gracias al concepto de diferencia entre forma y sustancia que podemos explicar la posibilidad, para el lenguaje y la escritura, de existir simultáneamente como expresiones de un único y mismo lenguaje. Si una de esas dos sustancias, el flujo de aire o el flujo de tinta (*the stream of air or the stream of ink*) fuera una parte integrante del lenguaje en sí mismo, no sería posible pasar de una a la otra sin cambiar el lenguaje.”²³

La Escuela de Copenhague abre así un campo de investigaciones; dirige la atención no sólo a la pureza de una forma desligada de todo vínculo “natural” con una sustancia, sino también a todo aquello que, en la estratificación del lenguaje, depende de la sustancia de expresión gráfica. Así puede prometerse una descripción original y rigurosamente delimitada de ella. Hjelmslev reconoce que “un análisis de la escritura que no tenga en cuenta el sonido, todavía no ha sido emprendido” (p. 105). También H. J. Uldall, lamentando que “la sustancia de la tinta no haya tenido derecho, por parte de los lingüistas, a la atención que le han prodigado a la sustancia del aire”, delimita esta problemática y subraya la interdependencia mutua de las sustancias de expresión. En particular lo ilustra por el hecho de que, en la ortografía, ningún grafema corresponde a los acentos de la pronunciación (esta era, para Rousseau, la miseria y la amenaza de la escritura) y que, recíprocamente, en la pronunciación ningún fonema corresponde al espaciamento (*spacing*) entre las palabras escritas (pp. 13/14).

Al reconocer la especificidad de la *escritura*, la glosemática no sólo se daba los medios para describir el elemento *gráfico*. Designaba también el acceso al elemento *literario*, a lo que en la literatura pasa a través de un texto irreductiblemente gráfico, que liga el *juego de la forma* a una sustancia de expresión determinada. Si algo hay en la literatura que no se deja reducir a la voz, al epos o a la poesía, no se lo puede recobrar sino a condición de aislar con rigor ese vínculo del juego de la forma y de la sustancia de expresión gráfica. (Se reconocerá al mismo tiempo que la “literatura pura”, respetada de esta manera en lo que ella tiene de irreductible, corre también el riesgo de limitar el juego, de trabarlo. El deseo de trabar el juego es, por otra parte, irreprimible). Este interés por la literatura se manifestó, efectivamente, en la Escuela de Copenhague²⁴. De esta manera deja sin efecto la desconfianza rousseauiana y saussuriana frente a las artes literarias. Radicaliza el esfuerzo de los formalistas rusos, especialmente de la O. P. IAZ, quienes tal vez privilegiaban, en su atención al ser-literario de la literatura, la instancia fonológica y los modelos literarios dominados por ésta. Especialmente la poesía. Aquello que, en la historia de la literatura y en la estructura de un texto literario en general, escapa a esta instancia merece entonces un tipo de descripción del que la glosemática tal vez haya extraído mejor sus normas y condiciones de posibilidad. Quizá se haya preparado mejor para estudiar el estrato puramente gráfico en la estructura del texto literario y en la historia del devenir-literario de la literalidad, especialmente en su “modernidad”.

Se abre así sin dudas un nuevo dominio para investigaciones inéditas y fecundas. No obstante no es este paralelismo o esta paridad reencontrada de las sustancias de expresión lo que nos interesa aquí ante todo. Se ha visto que si la sustancia fónica perdía su privilegio no lo hacía en beneficio de la sustancia gráfica, que se presta a iguales sustituciones. En lo que puede tener de liberador e irrefutable, la glosemática opera aún con un concepto corriente de escritura. Por más original e irreductible que sea, la “forma de expresión” vinculada por correlación con la “sustancia de expresión” gráfica, permanece demasiado determinada. Es demasiado dependiente y derivada frente a la archi-escritura de la que hablamos aquí. Esta actuaría no sólo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en las de la expresión no gráfica. Constituiría no sólo el esquema que une la forma con toda sustancia, gráfica o de otro tipo, sino el movimiento de la *signo-función*, que vincula un contenido con una expresión, sea o no gráfica. Este tema no podía tener ningún lugar en la sistemática de Hjelmslev.

Es que la archi-escritura, movimiento de la diferencia, archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo

²³ “Speech and writing”, 1938, en *Acta linguistica*, IV, 1944 pp. 11 y sgts. Uldall también remite allí a un estudio del Dr. Joseph Vachek, “Zum Problem den geschriebenen Sprache” (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, VII, 1939), para señalar “la diferencia entre los puntos de vista fonológico y glosemático”.

Cf. también Eli Fischer-Jorgensen, “Remarques sur les principes de l’analyse phonémique”, en *Recherches Structurales*, 1949 (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, v. v, pp. 331 y sgts.); B. Sierstema, *A study of glossematics*, 1955 (y especialmente el cap. VI), y Hennings Spang-Hanssen, “Glossematics”, en *Trends in European and American linguistics*, 1930-1960, 1963, pp. 147 y sgts.

²⁴ Y ya, de manera muy programática, en los *Prolegomènes* (trad. ingl. pp. 114/115). Cf. también Ad. Stender-Petersen, *Esquisse d’une théorie structurale de la littérature*; y Svend Johansen, “La notion de signe dans la glosématique et dans l’esthétique”, en *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, v. v, 1919.

sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo. (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en otra parte, en otro sitio determinable.) Su concepto no podría de ninguna manera enriquecer la descripción científica, positiva e “inmanente” (en el sentido que Hjelmslev le da a esta palabra), del sistema en sí mismo. El fundador de la glosemática también hubiera negado, sin duda alguna, su necesidad, así como rechaza en bloque y legítimamente todas las teorías extra-lingüísticas que no partan de la inminencia irreductible del sistema lingüístico²⁵. Habría visto en esta noción uno de esos llamados a la experiencia de los que debe eximirse una teoría²⁶. No habría comprendido por qué el nombre de escritura permanece para esa X que se torna tan diferente de lo que siempre se ha llamado “escritura”.

Ya hemos comenzado a justificar dicha palabra y, ante todo, la necesidad de esta comunicación entre el concepto de archi-escritura y el concepto vulgar de escritura, sometido por el primero a desconstrucción. Más adelante continuaremos haciéndolo. El concepto de experiencia, por su parte, es muy dificultoso. Como todas las nociones de que nos servimos aquí, pertenece a la historia de la metafísica y sólo lo podemos utilizar bajo una tachadura. “*Experiencia*” siempre designó la relación con una presencia, ya sea que esta relación haya o no, tenido la forma de la conciencia. Debemos sin embargo, según esta especie de contorsión y de contención a que está obligado aquí el discurso, agotar previamente los recursos del concepto de experiencia, a fin de alcanzar, por desconstrucción, su último fondo. Es la única condición para escapar tanto del “empirismo” como de las críticas “ingenuas” de la experiencia. Así por ejemplo, la experiencia de la cual “la teoría, dice Hjelmslev, debe permanecer independiente” no es el todo de la experiencia. Corresponde siempre a un cierto tipo de experiencia fáctica o regional (histórica, psicológica, fisiológica, sociológica, etc.), que da lugar a una ciencia que a su vez es regional y, en tanto tal, rigurosamente exterior a la lingüística. Nada de esto se da en el caso de la experiencia como archi-escritura. Al poner entre paréntesis regiones de la experiencia o la totalidad de la experiencia natural se debe descubrir un campo de experiencia trascendental. Este sólo es accesible en la medida en que, como lo hace Hjelmslev, tras haber extraído la especificidad del sistema lingüístico y puesto fuera de juego todas las ciencias extrínsecas y las especulaciones metafísicas, se plantea la pregunta por el origen trascendental del sistema en sí mismo, como sistema de los objetos de una ciencia y, correlativamente, del sistema teórico que la estudia: en este caso, del sistema objetivo y “deductivo” que quiere ser la glosemática. Sin esto el progreso decisivo realizado por un formalismo respetuoso de la originalidad de su objeto, del “sistema inmanente de sus objetos”, es asechado por el objetivismo cientificista, vale decir por otra metafísica inadvertida o inconfesada. Metafísica a la que muchas veces se reconoce actuando en la Escuela de Copenhague. Para no recaer en este objetivismo ingenuo es que nos referimos a una trascendentalidad que por otra parte ponemos en duda. Creemos que hay un más acá y un más allá de la crítica trascendental. Hacer de manera tal que el más allá no retorne al más acá, es reconocer en la contorsión la necesidad de un *recorrido*. Este recorrido debe dejar en el texto una estela. Sin esta estela, abandonado al simple contenido de sus conclusiones, el texto ultratrascendental se parecerá de manera equívoca al texto precrítico. Debemos darle forma y meditar, ahora, la ley de esta semejanza. Lo que aquí llamamos la tachadura de los conceptos debe señalar el lugar de esta futura meditación. Por ejemplo, el valor de arquía trascendental debe hacer experimentar su necesidad antes de dejarse tachar. El concepto de archihuella debe atender a esta necesidad y esta tachadura. En efecto eso es contradictorio e inadmisibles en la lógica de la identidad. La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí -en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos- que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. A partir de esto, para sacar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archihuella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria²⁷. Debemos *situar*, como un simple *momento del discurso*, la reducción fenomenológica y la referencia de estilo husserliano a una experiencia trascendental. En la medida en que el concepto de experiencia en general -y de experiencia trascendental, particularmente en Husserl- permanece dirigido por el tema de la presencia, participa en el movimiento de reducción de la huella. El Presente Viviente (*lebendige Gegenwart*) es la forma universal y absoluta de la experiencia trascendental a la que nos remite Husserl. En las descripciones del movimiento de la temporalización, todo aquello que no perturbe la simplicidad y el dominio de esta forma, nos parece señalar la pertenencia de la fenomenología trascendental a la metafísica. Pero esto debe integrarse con fuerzas de ruptura. En la temporalización originaria y en el movimiento de relación con otro, tal como Husserl los describe efectivamente, la no-representación o la des-presentación es tan “originaria” como la presentación. ***Es por esto que un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella.*** Aquí como en lo demás plantear el problema en términos de elección, obligar o creerse ante todo obligado a responder con un *sí* o un *no*, concebir la pertenencia como un juramento de fidelidad, o la no-pertenencia como una libertad de expresión, es confundir niveles, caminos y estilos muy diferentes. En la desconstrucción de la arquía no se procede a una elección.

²⁵ *Omkring*, p. 9 (trad. ingl. *Prolegomena*, p. 8).

²⁶ Lo cual no impide a Hjelmslev aventurarse a denominar a su principio director un “principio empírico” (p. 13, trad. ingl. p. 11). “Pero, agrega, estamos dispuestos a abandonar ese nombre si la investigación epistemológica muestra que es impropio. Desde nuestro punto de vista es un simple problema de terminología que no afecta el mantenimiento del principio.” Este no es más que un ejemplo de convencionalismo terminológico de un sistema que, tomando prestados todos sus conceptos a la historia de la metafísica que quiere mantener a distancia (forma/sustancia, contenido/expresión, etc.), cree poder neutralizar toda la carga histórica de los mismos mediante alguna declaración de intención, un prefacio o comillas.

²⁷ En cuanto a esta crítica del concepto de origen en general (empírico y/o trascendental), hemos tratado en otro lugar de señalar el esquema de una argumentación (Introducción a *L'origine de la géométrie* de Husserl, 1962, p. 60).

Admitimos entonces la necesidad de pasar por el concepto de archi-huella. ¿Cómo nos conduce esta necesidad desde el adentro del sistema lingüístico? ¿De qué manera el camino que va de Saussure a Hjelmslev nos impide contornear la huella originaria?

En la medida en que su pasaje por la *forma* es un pasaje por la *impronta*. Y el sentido de la diferencia en general nos sería más accesible si la unidad de ese doble pasaje se nos apareciera más claramente.

En ambos casos es necesario partir de la posibilidad de neutralizar la sustancia fónica.

Por una parte, el elemento fónico, el término, la plenitud que se denomina sensible, no aparecerían como tales sin la diferencia o la oposición que les dan *forma*. Esta es la importancia más evidente del llamado a la diferencia como reducción de la sustancia fónica. Ahora bien, aquí el aparecer y el funcionamiento de la diferencia suponen una síntesis originaria a la que ninguna simplicidad absoluta precede. Tal sería entonces la huella originaria. Sin una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal, sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería. Por lo tanto aquí no se trata de una diferencia constituida sino, previa a toda determinación de contenido, del movimiento *puro* que produce la diferencia. *La huella (pura) es la diferencia*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente* fuera de toda plenitud, su posibilidad es anterior, de derecho, a todo lo que se denomina signo (significado/significante, contenido /expresión, etc.) concepto u operación, motriz o sensible. Esta diferencia, que no es más sensible que inteligible, permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto -de un texto fónico o gráfico, por ejemplo- o entre dos órdenes de expresión. Permite la articulación del habla y de la escritura -en sentido corriente-, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible, luego entre significante y significado, expresión y contenido, etc. Si la lengua no fuera ya, en este sentido, una escritura, ninguna “notación” derivada sería posible; y el problema clásico de las relaciones entre habla y escritura no podría surgir. Entendamos bien que las *ciencias* positivas de la significación no pueden describir sino la *obra* y el *hecho* de la diferencia, las diferencias determinadas y las presencias determinadas a las que dan lugar. No puede haber ciencia de la diferencia misma en su operación, lo mismo que del origen de la presencia misma, vale decir de un cierto no-origen.

La diferencia es, entonces, la formación de la forma. Pero es, *por otra parte*, el ser-impreso de la impronta. Se sabe que Saussure distingue entre la “imagen acústica” y el sonido objetivo (p. 128). Se otorga así el derecho de “reducir”, en el sentido fenomenológico del término, las ciencias de la acústica y de la fisiología al momento en que instituye la ciencia del lenguaje. La imagen acústica es la estructura del aparecer del sonido, la cual es nada menos que el sonido apareciendo. Es la imagen acústica lo que se llama el *significante*, reservando el nombre de *significado* no a la cosa, bien entendido (ella es reducida por el acto y la idealidad misma del lenguaje), sino al “concepto”, noción sin duda desgraciada en este lugar: digamos, mejor, a la idealidad del sentido. “Proponemos conservar la palabra *signo* para designar el conjunto, y reemplazar *concepto e imagen acústica* respectivamente con *significado y significante*.” La imagen acústica es lo oído: no el sonido oído sino el ser-oído del sonido. El ser-oído es estructuralmente fenomenal y pertenece a un orden radicalmente heterogéneo al del sonido real en el mundo. No se puede recortar esta heterogeneidad sutil pero absolutamente decisiva, salvo mediante una reducción fenomenológica. Esta es entonces indispensable para todo análisis del ser-oído, ya sea inspirado por preocupaciones lingüísticas, psicoanalíticas o de otro tipo.

Ahora bien, la “imagen acústica”, el aparecer estructurado del sonido, la “materia sensible” *vivida e informada* por la diferencia, lo que Husserl llamaría la estructura *hyle/morphé*, distinta de toda realidad mundana, Saussure la llama “imagen psíquica”. “La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica. la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla ‘materia’ es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, al concepto, generalmente más abstracto” (p. 128). Si bien la palabra “psíquica” tal vez no convenga, salvo tomando ante ella una precaución fenomenológica, la originalidad de un cierto lugar está bien marcada.

Antes de precisarlo señalemos que no se trata aquí, necesariamente, de aquello que Jakobson y otros lingüistas han podido criticar bajo el título de “punto de vista mentalista”:

“Según la más antigua de tales concepciones, que procede de Baudouin de Courtenay y aún sobrevive, el fonema es un sonido imaginado o intencional, que se opone al sonido emitido como un fenómeno ‘psicofonético’ a un hecho ‘fisiofonético’. Es el equivalente mental de un sonido interiorizado”²⁸.

Aun cuando la noción de “imagen psíquica” así definida (vale decir siguiendo una psicología pre-fenomenológica de la imaginación) tenga esta inspiración mentalista, podría defendérsela contra la crítica de Jakobson a condición de precisar: 1º que se la pueda conservar sin que sea necesario afirmar que “el lenguaje interior se reduce a los rasos distintivos, con exclusión de los rasgos configurativos o superfluos”; 2º que no se conserve la calificación de *psíquica* si ésta

²⁸ *Op. cit.*, p. 20. Hjelmslev formula las mismas reservas: “Cosa curiosa, la lingüística, que se había puesto en guardia tanto tiempo contra toda apariencia de ‘psicologismo’, parece aquí, aunque en una cierta medida y guardando bien las proporciones, estar de regreso a la ‘imagen acústica’ de F. de Saussure, y también al ‘concepto’, a condición de interpretar esta palabra en estricta conformidad con la doctrina que acabamos de exponer, en resumen, reconocer, incluso con todas las reservas necesarias, que de los dos lados del signo lingüístico, se está en presencia de un ‘fenómeno íntegramente psíquico’ (Clg. p. 54). Pero esta es más bien una coincidencia parcial de nomenclaturas que una analogía real. Los términos introducidos por F. de Saussure, y las interpretaciones dadas en el *Curso*, han sido abandonados porque se prestaban a equívocos, y es conveniente no rehacer los errores. En otra parte nosotros vacilábamos frente al problema de saber en qué medida las investigaciones que hemos preconizado aquí pueden ser consideradas como pertenecientes a un orden psicológico: la razón radica en que la psicología parece ser una disciplina cuya definición deja aún mucho que desear.” (“La stratification du langage”, 1954, en *Essais linguistiques*, p. 56). En “Langue et Parole” (1943), Hjelmslev, al plantear el mismo problema, evocaba ya esos “numerosos matices de los cuales el maestro de Ginebra pudo tener plena conciencia pero sobre los que no juzgó útil insistir; los motivos que pudieron determinar esta actitud se nos escapan, naturalmente” (p. 76)

designa exclusivamente *otra realidad natural, interna y no externa*. Es aquí donde la corrección husserliana es indispensable y transforma incluso las premisas del debate. Componente *real (reell y no real)* de lo vivido, la estructura *hylé/morphé* no es una realidad (*Realität*). En cuanto al objeto intencional, por ejemplo el contenido de la imagen, no pertenece realmente (*reell*) ni al mundo ni a lo vivido: componente no-real de lo vivido. La imagen psíquica de que habla Saussure no debe ser una realidad interna que copia una realidad externa. Husserl, que critica en *Ideas I* este concepto de “retrato”, muestra también en la *Krisis* (p. 63 y sigs.) de qué manera la fenomenología debe superar la oposición naturalista, de la que viven la psicología y las ciencias del hombre, entre la “experiencia interna” y la “experiencia externa”. Es por lo tanto indispensable salvar la distinción entre el sonido que aparece y el aparecer del sonido, para evitar la peor y más corriente de las confusiones; y en principio es posible hacerlo sin “el intento de superar la antinomia entre invariancia y variabilidad, asignando la primera a la experiencia interna y la segunda a la experiencia externa” (Jakobson, *op. cit.*, p. 20). La diferencia entre la invariancia y la variabilidad no separa los dos campos entre sí, los divide a uno y otro en sí mismos. Lo que indica suficientemente que la esencia de la *phoné* no podría ser leída directamente y en primer lugar en el texto de una ciencia mundana, de una psico-fisio-fonética.

Después de tomar estas precauciones, debe reconocerse que es en la zona específica de esta impronta y de esta huella, en la temporalización de una *vivencia* que no está *en* el mundo ni en “otro mundo”, que no es más sonora que luminosa, ni está más *en* el tiempo que *en* el espacio, donde las diferencias aparecen entre los elementos o, más bien, los producen, los hacen surgir como tales y constituyen *textos*, cadenas y sistemas de huellas. Tales cadenas y sistemas no pueden dibujarse sino en el tejido de esta huella o impronta. La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el “mundo” y lo “vivido”) es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*. Este último concepto es por lo tanto absolutamente, y de derecho, “anterior” a toda problemática *fisiológica* sobre la naturaleza del engrama, o metafísica, sobre el sentido de la presencia absoluta cuya huella se ofrece así a descifrar. *La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia* que abre el aparecer y la significación. Articulando lo viviente sobre lo no-viviente en general, origen de toda repetición, origen de la idealidad, ella no es más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca, y *ningún concepto de la metafísica puede describirla*. Y como es, *a fortiori*, anterior a la distinción entre las regiones de la sensibilidad, del sonido tanto como de la luz, ¿hay algún sentido en establecer una jerarquía “natural” entre la impronta acústica, por ejemplo, y la impronta visual (gráfica) ? La imagen gráfica no es vista; y la imagen acústica no es oída. La diferencia entre las unidades plenas de la voz permanece inaudita. Invisible también la diferencia en el cuerpo de la inscripción.

3. La juntura

Supongo que usted ha soñado encontrar una sola palabra para designar la diferencia y la articulación. Al azar del “Robert” tal vez la encontré, a condición de jugar con la palabra o, más bien, de señalar su doble sentido. Esta palabra es *brisure [juntura]*, en esta traducción (N. del T.): “-Parte quebrada, desgarrada. Cf. brecha, rotura, fractura, falla, hendidura, fragmento.-- Articulación por medio de una bisagra de dos partes de una obra de carpintería, de cerrajería. La juntura de un postigo. Cf. *joint*. Roger Laporte (casta).

Origen de la experiencia del espacio y del tiempo, esta escritura de la diferencia, este tejido de la huella, permite articularse a la diferencia entre el espacio y el tiempo, que aparezca como tal en la unidad de una experiencia (de una “misma” vivencia a partir de un “mismo” cuerpo propio). Esta articulación permite entonces a una cadena gráfica (visual o “táctil”, “espacial”) adaptarse, eventualmente de manera lineal, a una cadena hablada (“fónica”, “temporal”). Es preciso partir de la posibilidad primera de esta articulación. La diferencia es la articulación.

Es lo que dice Saussure en contradicción con el *Capítulo VI*:

“La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria en el problema del lenguaje. Cierta definición de lo que se llama *lenguaje articulado* podría confirmar esta idea. En latín *articulus* significa ‘miembro, parte, subdivisión en una serie de cosas’; en el lenguaje, la articulación puede designar o bien la subdivisión de la cadena hablada en sílabas, o bien la subdivisión de la cadena de significaciones en unidades significativas. . . Ateniéndonos a esta segunda definición, se podría decir que *no es el lenguaje hablado el natural al hombre*, sino la facultad de constituir una lengua, es decir, un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas” (pp. 52/53. La bastardilla es nuestra).

La idea de “impronta psíquica” se comunica, por lo tanto, esencialmente, con la idea de articulación. Sin la diferencia entre lo sensible que aparece y su aparecer vivido (“impronta psíquica”), la síntesis temporalizadora, que permite a las diferencias aparecer en una cadena de significaciones, no podría realizar su obra. Que la “impronta” sea irreductible, esto también quiere decir que el habla es originariamente pasiva, pero en un sentido de la pasividad que toda metáfora intramundana no podría sino traicionar. Esta pasividad es también la relación con un pasado, con un allí-desde-siempre al que ninguna reactivación del origen podría dominar plenamente y despertar a la presencia. Esta imposibilidad de reanimar absolutamente la evidencia de una presencia originaria nos remite entonces a un pasado absoluto. Esto es lo que nos autoriza a llamar *huella* a aquello que no se deja resumir en la simplicidad de un presente. Se nos podría haber objetado, en efecto, que en la síntesis indivisible de la temporalización, la protensión es tan indispensable como la retención. Y sus dos dimensiones no se agregan sino que se implican una a la otra de una extraña manera. Lo que se anticipa en la protensión no disocia menos al presente de su identidad consigo que lo que se retiene en la huella. Por cierto. Pero al privilegiar la anticipación se correría el riesgo de cancelar la irreductibilidad del allí-desde-siempre y la pasividad fundamental que se llama tiempo. Por otra parte, si la huella remite a un pasado absoluto es porque nos obliga a pensar un pasado que sólo puede comprenderse en la forma de la presencia modificada, como un presente-pasado. Ahora bien, como pasado siempre ha significado un presente-pasado, el pasado absoluto que se retiene en la huella no merece más, rigurosamente, el nombre de “pasado”. Otro nombre más para tachar, tanto más cuanto que el extraño movimiento de la

huella anuncia tanto como recuerda: la diferencia difiere. Con igual precaución y bajo la misma tachadura, puede decirse que su pasividad es también su relación con el “porvenir”. Los conceptos de *presente*, de *pasado* y de *porvenir*, todo lo que en los conceptos de tiempo y de historia supone la evidencia clásica -el concepto metafísico de tiempo en general- no puede describir adecuadamente la estructura de la huella. Y desconstruir la simplicidad de la presencia no equivale sólo a tener en cuenta los horizontes de presencia potencial, es decir una “dialéctica” de la protensión y de la retención que se instalaría en el corazón del presente en lugar de abarcarlo. No se trata de complicar la estructura del tiempo conservando en él su homogeneidad y su sucesividad fundamentales, mostrando, por ejemplo, que el presente pasado y el presente futuro constituyen originariamente, dividiéndola, la forma del presente viviente. Semejante complicación, que en suma es la que Husserl ha descrito, se atiene, pese a una audaz reducción fenomenológica, a la evidencia, a la presencia de un modelo lineal, objetivo y mundano. El *ahora B* estaría como tal constituido por la retención del *ahora A* y la protensión del *ahora C*; pese a todo el juego que se deriva de esto, por el hecho de que cada uno de los tres *ahora* reproduce en sí mismo esta estructura, este modelo de la sucesividad impediría que un *ahora X* tomara el lugar de un *ahora A*, por ejemplo, y que, mediante un efecto de retardo inadmisibles para la conciencia, una experiencia fuese determinada incluso en su presente, por un presente que no la habría precedido inmediatamente sino que sería muy “anterior”. Es el problema del efecto de retardo (*nachträglich*) de que habla Freud. La temporalidad a que se refiere no puede ser la que se presta a una fenomenología de la conciencia o de la presencia y, sin duda, se puede entonces negar el derecho de llamar todavía tiempo, ahora, presente anterior, retardo, etc., todo lo que aquí se discute.

En su máxima formalidad este inmenso problema se enunciaría así: ¿la temporalidad descrita por una fenomenología trascendental, por más “dialéctica” que sea, es un suelo al que sólo vendrían a modificar las estructuras, digamos inconscientes, de la temporalidad? ¿O bien el modelo fenomenológico está constituido, como una trama de lenguaje, de lógica, de evidencia, de seguridad fundamental, sobre una cadena que no es la suya? ¿Y que, tal es la dificultad más aguda, no tenga más nada de mundano? Porque no es un azar si la fenomenología trascendental de la *conciencia* interna del tiempo, tan deseosa sin embargo de poner entre paréntesis el tiempo cósmico, deba, en tanto conciencia e incluso en tanto conciencia interna, vivir un tiempo cómplice del tiempo del mundo. Entre la conciencia, la percepción (interna o externa) y el “mundo”, tal vez no sea posible la ruptura, incluso ni bajo la forma sutil de la reducción.

Es pues en un cierto sentido inaudito que el habla está en el mundo, enraizada en esta pasividad que la metafísica denomina sensibilidad en general. Como no existe un lenguaje no metafórico para oponer aquí a las metáforas, es necesario, como lo quería Bergson, multiplicar las metáforas antagónicas. “Querer sensibilizado”, así es como Maine de Biran, por ejemplo, con una intención un poco diferente, denominaba al habla vocal. Que el logos sea ante todo impronta y que esta impronta sea la fuente escritural del lenguaje, esto significa en realidad que el logos no es una actividad creadora, el elemento continuo y pleno del habla divina, etc. Pero no se habría dado un paso fuera de la metafísica si no se retuviera de esto más que un nuevo motivo de “regreso a la finitud”, de la “muerte de Dios”, etc. Es esta conceptualidad y esta problemática lo que se debe desconstruir. Pertenecen a la onto-teología que niegan. La diferencia es también otra cosa que la finitud.

Según Saussure la pasividad del habla es, ante todo, su relación con la lengua. La relación entre la pasividad y la diferencia no se distingue de la relación entre la *inconsciencia* fundamental del lenguaje (como enraizamiento en la lengua) y el *espaciamento* (pausa, blanco, puntuación, intervalo en general, etc.) que constituye el origen de la significación. Porque “la lengua es una forma y no una sustancia” (p. 206) es que, paradójicamente, la actividad del habla puede y debe abreviar siempre en ella. Pero si es una forma es porque “en la lengua no hay más que diferencias” (p. 203). El *espaciamento* (se notará que esta palabra dice la articulación del espacio y del tiempo, el devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio) es siempre lo no-percibido, lo no-presente y lo no-consciente. *Como tales*, si aún es posible servir de esta expresión de una manera no fenomenológica: ya que aquí superamos inclusive el límite de la fenomenología. La archi-escritura como espaciamento no puede darse, *como tal*, en la experiencia fenomenológica de una *presencia*. Señala el *tiempo muerto* en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia. El tiempo muerto trabaja. Por esta razón, una vez más, pese a todos los recursos discursivos que debe pedirle en préstamo, es que el pensamiento de la huella nunca se confundirá con una fenomenología de la escritura. Así como es imposible una fenomenología del signo en general, también es imposible una fenomenología de la escritura. Ninguna intuición puede realizarse en el lugar donde “los ‘blancos’, en efecto, adquieren importancia” (*Prefacio al Golpe de dados*).

Tal vez se comprenda mejor por qué Freud dice del trabajo del sueño que es comparable más bien a una escritura que a un lenguaje, y a una escritura jeroglífica más que a una escritura fonética²⁹. Y por qué Saussure dice de la lengua que “no es una función del sujeto hablante” (p. 57). Propositiones que deben entenderse, con o sin la complicidad de sus autores, más allá de las simples *inversiones* de una metafísica de la presencia o de la subjetividad consciente. Constituyéndolo y dislocándolo simultáneamente, la escritura es distinta del sujeto, en cualquier sentido que se lo entienda. Nunca podría pensarse bajo su categoría; de cualquier manera que se la modifique, que se la afecte de conciencia o de inconsciencia, remitirá, a todo lo largo de su historia, a la sustancialidad de una presencia impasible ante los accidentes o a la identidad de lo propio en la presencia de la relación consigo. Y se sabe que el hilo de esta historia no corría en los márgenes de la metafísica. Determinar una X como sujeto nunca es una operación de pura convención; en cuanto a la escritura jamás es un gesto indiferente.

Ahora bien, el espaciamento como escritura es el devenir-ausente y el devenir-inconsciente del sujeto. Mediante el movimiento de su deriva, la emancipación del signo constituye retroactivamente el deseo de la presencia. Este devenir -o esta deriva- no le sucede al sujeto que lo elegiría o que se dejaría llevar pasivamente por él. Como relación del sujeto con su muerte, dicho devenir es la constitución de la subjetividad. En todos los niveles de organización de la vida, vale

²⁹ Desde este punto de vista hemos intentado una lectura de Freud (“Freud et la scène de l’écriture”, en *L’écriture et la différence.*) Ella pone en evidencia la comunicación entre el concepto de huella y la estructura de “retardo” de que hablábamos más arriba.

decir de *la economía de la muerte*. Todo grafema es de esencia testamentaria³⁰. Y la ausencia original del sujeto de la escritura es también la de la cosa o del referente.

En la horizontalidad del espaciamento, que no es una dimensión distinta a la de que hasta aquí hemos hablado y que no se opone a ella como la superficie a la profundidad, inclusive no hay que decir que el espaciamento corta, cae y hace caer en el inconsciente: éste no es nada sin esta cadencia y esta cisura. La significación sólo se forma, así, en el hueco de la diferencia: de la discontinuidad y de la discreción, de la desviación y de la reserva de lo que no aparece. Esta juntura del lenguaje como escritura, esta discontinuidad ha podido contrariar, en un momento dado, en la lingüística, un precioso prejuicio *continuista*. Renunciando a él, la fonología debe renunciar a toda distinción radical entre habla y escritura, renunciar no a sí misma sino al fonologismo. Lo que reconoce Jakobson a este respecto aquí nos importa mucho:

“el flujo del lenguaje hablado, físicamente continuo, confronta en el origen la teoría de la comunicación con una situación ‘considerablemente más complicada’ (Shannon y Weaver) que el conjunto finito de elementos discretos que presenta el lenguaje escrito. El análisis lingüístico, no obstante, ha llegado a resolver el discurso oral en una serie finita de informaciones elementales. Estas unidades discretas, últimas, llamadas “rasgos distintivos”, son agrupadas en ‘haces’ simultáneos denominados *fonemas*, los que, a su vez, se encadenan para formar secuencias. Así, por lo tanto, la forma, en el lenguaje, tiene una estructura manifiestamente granular y es susceptible de una descripción cuántica.”³¹

La juntura señala la imposibilidad, para un signo, para la unidad de un significante y de un significado, de producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta. Por esto es que no hay habla plena, aunque se la quiera restaurar mediante o contra el psicoanálisis. Antes de soñar con reducirla o con restaurar el sentido del habla plena que dice ser la verdad, es necesario plantear la pregunta acerca del sentido y de su origen en la diferencia. Tal es el lugar de una problemática de la huella.

¿Por qué la *huella*? ¿Qué nos ha guiado en la elección de esta palabra? Ya comenzamos a responder a esta pregunta. Pero este problema es tal, y tal la naturaleza de nuestra respuesta, que los lugares de uno y otra deben desplazarse constantemente. Si las palabras y los conceptos sólo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos, sino en el interior de una tópica y de una estrategia históricas. La justificación nunca puede ser absoluta y definitiva. Responde a un estado de fuerzas y traduce un cálculo histórico. De esta manera cierto número de datos pertenecientes al discurso de la época nos han impuesto esta elección más que aquellos que hemos definido ya. La palabra *huella* debe hacer referencia por sí misma a un cierto número de discursos contemporáneos con cuya fuerza esperamos contar. No se trata de que aceptemos la totalidad de los mismos. Pero la palabra *huella* establece con ellos la comunicación que nos parece más segura y nos permite economizar los desarrollos que ya han demostrado su eficacia. Así aproximamos este concepto de huella al que está en el centro de los últimos escritos de E. Levinas y de su crítica de la ontología:³² relación con la *illistas* como con la alteridad de un pasado que nunca fue ni puede ser vivido bajo la forma, originaria o modificada, de la presencia. Vinculada aquí, y no en el pensamiento de Levinas, con una intención heideggeriana, esta noción significa, a veces más allá del discurso heideggeriano, la destrucción de una ontología que en su desarrollo más profundo determinó el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad plena del habla. Volver enigmático lo que cree entenderse bajo los nombres de proximidad, inmediatez, presencia (lo próximo, lo propio y el pre- de la presencia. tal sería entonces la intención última del presente ensayo. Esta desconstrucción de la presencia pasa por la desconstrucción de la conciencia, vale decir por la noción irreductible de huella (*Spur*), tal como aparece en el discurso nietzscheano y en el freudiano. En fin, en todos los campos científicos y especialmente en el de la biología, esta noción aparece actualmente como dominante e irreductible.

Si la huella, archi-fenómeno de la “memoria”, que es preciso pensar antes de la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc., pertenece al movimiento mismo de la significación, ésta está a priori escrita, ya sea que se la inscriba o no, bajo una forma u otra, en un elemento “sensible” y “espacial” que se llama “exterior”. Archi-escritura,

³⁰ Más de un sistema mitológico está habitado por este tema. Entre tan!os otros ejemplos, Thot, el dios egipcio de la escritura evocado en el *Fedro*, el inventor de la astucia técnica, análogo a Hermes, ejercía también funciones esenciales en el rito funerario. En tales ocasiones era el acompañante de los muertos. Inscibía las cuentas antes del juicio final. Cumplía también la función de secretario suplente que usurpaba el primer lugar: del rey, del padre, del sol, de su ojo. Por ejemplo: Por regla general el ojo de Horus se convirtió en el ojo lunar. La luna, como todo lo que se refiere al mundo astral, intrigó mucho a los egipcios. Según una leyenda la luna habría sido creada por el dios-sol para que lo reemplazara durante la noche: era Thot a quien Ra había designado para ejercer esta alta función de suplencia. Otro mito trataba de explicar las vicisitudes de la luna según un combate periódico cuyos protagonistas eran Horus y Set. En el transcurso de la lucha, el ojo de Horus le fue arrancado, pero Set, finalmente vencido, fue obligado a devolverle a su vencedor el ojo que le había sacado; según otras versiones el habría vuelto por sí mismo o, inclusive, habría sido devuelto por Thot. Sea como fuere Horus encuentra con alegría su ojo y lo coloca en su lugar después de haberlo purificado. Los egipcios llamaron a este ojo *udjat* “el que goza de buena salud”. El papel del ojo *udjat* fue considerable en la religión funeraria, en la leyenda osiriana y en la ceremonia de la ofrenda. Esta leyenda tuvo más tarde una contrapartida solar: se contaba que el amo del universo, en el origen del mundo, se habría visto privado, no se sabe por qué razón, de su ojo. Encarga a Shu y Tefnut recuperárselo. La ausencia de los dos mensajeros fue tan larga que Ra se vio obligado a reemplazar al infiel. El ojo, cuando finalmente fue traído por Shu y Tefnut, se encolerizó (a) mucho al ver que su lugar estaba ocupado. Ra, para calmarlo, lo transforma en serpiente-uraes, y lo coloca sobre su frente como símbolo de su poderío; en otra versión, le encarga defenderlo de sus enemigos. (a) El ojo derrama lágrimas (*rémyt*) de las cuales nacen los hombres (*rémet*); el origen mítico de los hombres descansa, como se ve, sobre un simple juego de palabras (Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, PUF pp. 39/40). Se comparará este mito de suplencia de la historia el ojo con Rousseau (cf. más adelante, p. 189).

³¹ *Linguistique et théorie de la communication* (op. cit., pp. 87/88).

³² Cf. particularmente “La trace de l’autre”, en *Tijdschrift voor filosofie*, sept. 1963, y nuestros ensayos “Violence et métaphysique, sur la pensee d’E. Levinas en *L’écriture et la différence*.

primera posibilidad del habla, luego de la “grafía” en un sentido estricto, lugar natal de la “usurpación” denunciada desde Platón hasta Saussure, esta huella es la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamiento. El afuera, exterioridad “espacial” y “objetiva” de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la diferencia como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscrita en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente. La metáfora estaría prohibida. La presencia-ausencia de la huella, aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad sino su juego (pues la palabra “ambigüedad” requiere la lógica de la presencia, incluso cuando dicha palabra empieza a desobedecerle), lleva en sí los problemas de la letra y del espíritu, del cuerpo y del alma y de todos los problemas cuya afinidad primitiva hemos recordado. Todos los dualismos, todas las teorías de la inmortalidad del alma o del espíritu, así como los monismos, espiritualistas o materialistas, dialécticos o vulgares, son el tema único de una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la huella. La subordinación de la huella a la presencia plena que se resume en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía, como vida sin diferencia: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios, mantiene la muerte a distancia. Tal la razón por la cual, si bien este movimiento inicia su época bajo la forma del platonismo, se realiza en el momento de la metafísica infinitista. Sólo el ser infinito puede reducir la diferencia en la presencia. En este sentido el nombre de Dios, tal como se pronuncia en los racionalismos clásicos, es el nombre de la indiferencia en sí misma. Sólo el infinito-positivo puede suprimir la huella, “sublimarla” (se ha propuesto recientemente traducir el término hegeliano *Aufhebung* por sublimación; esta traducción vale lo que vale como traducción, pero aquí nos interesa esta aproximación). No se debe hablar, por lo tanto, de “prejuicio teológico”, que funciona aquí o allá cuando se trata de la plenitud del logos: el logos como sublimación de la huella es *teológico*. Las teologías infinitistas siempre son logocentrismos, sean o no creacionismos. Incluso Spinoza decía del entendimiento -o logos- que era el modo infinito *inmediato* de la sustancia divina, llamándolo incluso su hijo eterno en el *Court Traité*. Por lo tanto, es a esta época que “culmina” con Hegel, con una teología del concepto absoluto como logos, que pertenecen todos los conceptos no críticos acreditados por la lingüística, al menos en la medida en que debe confirmar -¿de qué manera una *ciencia* podría eximirse de ello?- el decreto saussuriano que recorta el “sistema interno de la lengua”.

Son precisamente estos conceptos los que han permitido la exclusión de la escritura: imagen o representación, sensible e inteligible, naturaleza y cultura, naturaleza y técnica, etc. Son solidarios de toda la conceptualidad metafísica y en particular de una determinación naturalista, objetivista y derivada, de la diferencia entre el afuera y el adentro.

Y sobre todo de un “concepto vulgar del tiempo”. Tomamos esta expresión de Heidegger. Ella esboza, al final de *Sein und Zeit*, un concepto del tiempo pensado a partir del movimiento espacial o del ahora, que domina toda la filosofía, desde la Física de Aristóteles hasta la Lógica de Hegel³³. Concepto que determina toda la ontología clásica y que no nació de un error filosófico o de un desfallecimiento teórico. Es interior a la totalidad de la historia de Occidente, a lo que une su metafísica con su técnica. Más adelante lo veremos comunicar con la linearización de la escritura y el concepto lineal del habla. Tal linearismo es sin duda inseparable del fonologismo: éste puede levantar la voz en la medida en que una escritura lineal parece sometérsele. Toda la teoría saussuriana de la “linearidad del significante” podría interpretarse desde este punto de vista.

“...los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo; sus elementos se presentan unos tras otros; forman una cadena. Este carácter se destaca inmediatamente cuando los representamos por medio de la escritura...” ·El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve únicamente en el tiempo y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) **representa una extensión** y b) **esa extensión es mensurable en una sola dimensión**; es una línea.”³⁴

Este es un punto en el que Jakobson se separa de Saussure de una manera decisiva, sustituyendo la homogeneidad de la línea por la estructura de alcance musical, “el acorde en música”.³⁵ Lo que está en discusión aquí no es la afirmación de Saussure de la esencia temporal del discurso, sino el concepto de tiempo que conduce esa afirmación y ese análisis: tiempo concebido como sucesividad lineal, como “consecutividad”. Modelo que sólo funciona en todas sus partes en el *Curso*, pero Saussure parece estar menos seguro de él en los *Anagrammes*. En todo caso, su valor le parece problemático, y un valioso parágrafo elabora un problema dejado en suspenso:

“El hecho de que los elementos formen una palabra **sucedíendose**, es una verdad que sería mejor no considerar, en lingüística, como una cosa sin interés a causa de su evidencia sino que, por el contrario, da de antemano el principio central para toda reflexión útil sobre las palabras. En un campo absolutamente especial como el que tenemos que tratar, es siempre en virtud de la ley fundamental de la palabra humana en general que puede plantearse una cuestión como la de la consecutividad o no-consecutividad”³⁶.

El concepto linearista del tiempo es entonces una de las más profundas adherencias del concepto moderno de signo a su historia. Pues, en el límite, es el concepto de signo el que permanece comprometido en la historia de la ontología clásica, y la distinción, por más débil que sea, entre la faz significante y la faz significado. El paralelismo, la correspondencia de las faces o de los planos, no cambia nada. Que esta distinción, aparecida en primer término en la lógica estoica, haya sido necesaria para la coherencia de una temática escolástica dominada por la teología infinitista, he aquí lo que

³³ Nos permitimos remitir aquí a un ensayo (a aparecer), *Ousia et Grammé, note sur une note de Sein und Zeit*.

³⁴ P. 132. Ver también todo lo concerniente al “tiempo homogéneo”, pp. 94 y siguientes.

³⁵ *Op. cit.*, p. 165. Cf. también el ya citado artículo de *Diógenes*.

³⁶ *Mercure de France*, feb. 1964, p. 254. Al presentar este texto J. Starobinski evoca el modelo musical y concluye: “Esta lectura se desarrolla según otro *tempo* (y en otro tiempo): en el límite, se sale del tiempo de la ‘consecutividad’ propio al lenguaje habitual.” Sin duda podría decirse *propio al concepto habitual* del tiempo y del lenguaje.

nos impide tratar como una contingencia o una comodidad el uso que se hace de ella actualmente. Lo hemos sugerido al comienzo. Tal vez ahora las razones aparezcan más claras. El *signatum* remite siempre, como a su referente, a una *res*, a un ente creado o, en todo caso, primeramente pensado y dicho, pensable y decible en el presente eterno dentro del logos divino y precisamente en su aliento. Si llegaba a tener relación con el habla de un espíritu finito (creado o no; en última instancia de un ente intra-cósmico) mediante el *intermediario* de un *signans*, a pesar de esto el *signatum* tenía una relación *inmediata* con el logos divino que lo pensaba en la presencia y para el cual éste no era una huella. Y para la lingüística moderna, si el significante es huella, el significado es un sentido pensable en principio en la presencia plena de una conciencia intuitiva. La faz significado, en la medida en que aún se la distingue originariamente de la faz significante, no es considerada como una huella: de derecho, no tiene necesidad del significante para ser lo que es. En la profundidad de esta afirmación es necesario plantear el problema de las relaciones entre la lingüística y la semántica. Tal referencia al sentido de un significado pensable y posible fuera de todo significante, permanece dentro de la dependencia de la onto-teo-teleo-logía que acabamos de evocar. Por lo tanto es la idea de signo lo que sería preciso desconstruir mediante una meditación sobre la escritura, que se confundiría, como debe hacerlo, con una *solicitud* de la onto-teo-logía, repitiéndola fielmente en su *totalidad* y *conmoviéndola* en sus más firmes³⁷ evidencias. Uno es conducido a esto necesariamente desde el momento en que la huella afecta la totalidad del signo en sus dos faces. Que el significado sea originaria y esencialmente (y no sólo para un espíritu finito y creado) huella, que esté *desde el principio en posición de significante*, tal es la proposición, en apariencia inocente, donde la metafísica del logos, de la presencia y de la conciencia debe reflexionar acerca de la escritura como su muerte y su fuente.

³⁷ Si tratamos de demostrar la necesidad de esta “desconstrucción” privilegiando las referencias saussurianas, no se debe sólo al hecho de que Saussure domine aún la lingüística y la semiología contemporáneas; también es porque nos parece que se mantiene en los límites: a la vez en la metafísica que es preciso desconstruir y más allá del concepto de signo (significante/significado) del que todavía se sirve. Pero con qué escrúpulos, con qué vacilaciones interminables, en especial cuando se trata de la diferencia entre las dos “caras” del signo y de lo “arbitrario” uno lo comprueba al leer R. Godel, *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale*, 1957, pp. 190 y sgts. Señalemos, de paso: no está excluido que la literalidad del *Curso*, a la que hemos debido referirnos, parezca un día muy sospechosa a la luz de los inéditos cuya edición se prepara actualmente. Pensamos en particular, en los *Anagrammes*. ¿Hasta qué punto Saussure es responsable del *Curso* tal como ha sido compuesto y publicado después de su muerte? El problema no nuevo. ¿Es necesario precisar que, aquí al menos, no podemos acordarle ninguna pertinencia? Salvo engañándose profundamente respecto a la naturaleza de nuestro proyecto, se habrá advertido que, inquietándonos poco por el pensamiento mismo de Ferdinand de Saussure mismo, nos hemos interesado por un texto cuya literalidad ha desempeñado el papel que se conoce desde 1915, funcionando en un sistema de lecturas, de influencias, de desconocimientos, de préstamos, de refutaciones, etc. Lo que ha podido leerse -y también lo que no ha podido leerse- bajo el título de *Curso de lingüística general* nos importaba al margen de toda intención oculta y “verdadera” de Ferdinand de Saussure. Si se descubriera que ese texto ocultaba otro -y siempre se tendrá trato sólo con textos- y que lo ha ocultado en un sentido determinado, la lectura que terminamos de proponer no será, al menos por esta única razón, invalidada. Por el contrario. Esta situación, por otra parte, fue prevista por los editores del *Curso* al término de su primer *Prefacio*.

«LOS FINES DEL HOMBRE»*

Traducción de C. González Marín en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 145-174.

«Ahora bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional existe como fin en sí, y no simplemente como medio cuya voluntad puede ser usada por éste o por el otro a su antojo; en todas sus acciones, tanto en las que conciernen a sí mismo como en las que conciernen a otros seres racionales, debe siempre ser considerado al mismo tiempo como fin.»

KANT: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*

«[La ontología] nos ha permitido simplemente determinar los fines últimos de la realidad humana, sus posibles fundamentales y el valor que tiene.»

J. P. SARTRE: *El ser y la nada*

«El hombre es una invención de la que la arqueología de nuestro pensamiento muestra con facilidad la fecha reciente. Y quizá el fin próximo.»

M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*

Todo coloquio filosófico tiene necesariamente una significación política. Y no sólo por lo que desde siempre une la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político. Esencial y general, este alcance político entorpece, sin embargo, su *a priori*, lo agrava de alguna manera y lo determina cuando el coloquio filosófico se anuncia también como coloquio internacional. Este es el caso aquí.

La posibilidad de un coloquio filosófico internacional puede ser interrogada *ad infinitum*, según diferentes vías y en múltiples niveles de generalidad. En su mayor extensión, a la que volveré una vez más, enseguida, una posibilidad tal implica que, contrariamente a la esencia de la filosofía, al menos tal como siempre se ha representado a sí misma, se han constituido nacionalidades filosóficas. En un momento dado, en tal contexto histórico, político y económico, estos grupos nacionales han juzgado posible y necesario organizar encuentros internacionales, presentarse en ellos o hacerse representar en su identidad nacional, tal como al menos se les presume por parte de los organizadores del coloquio, determinar sus diferencias propias o poner en contacto sus diferencias respectivas. Una puesta en contacto semejante no se puede practicar, si es que al menos se hace, más que en la medida en que se presuponen identidades filosóficas nacionales, ya se definan en el orden del contenido doctrinal de un cierto «estilo» filosófico o simplemente de la lengua, incluso de la unidad de la institución universitaria, con todo lo que implican aquí la lengua y la institución. Pero la puesta en contacto de las diferencias es también la complicidad prometida de un elemento común: el coloquio no puede tener lugar más que en un medio o más bien en la representación que deben hacerse todos los participantes de un cierto éter transparente que aquí no sería otra cosa sino lo que se llama la universalidad del discurso filosófico. Con estas palabras designo menos un hecho que un proyecto que está ligado, por esencia (sería necesario decir por la esencia, por el pensamiento del ser y de la verdad), a un cierto grupo de lenguas y de «culturas». Pues es preciso que a la pureza diáfana de este elemento suceda o haya sucedido algo.

¿Cómo comprender de otra manera que parezcan posibles y necesarios los coloquios internacionales, que tienen como objetivo reparar, superar, borrar o simplemente poner en contacto entre sí diferencias filosóficas? Inversamente, y sobre todo, ¿cómo comprender que algo como un encuentro filosófico internacional sea en el mundo algo extremadamente raro? El filósofo lo sabe y puede decirse hoy que este hecho extremadamente reciente e insólito, inimaginable hace sólo un siglo, se convierte en un fenómeno frecuente -yo incluso diría de una facilidad desconcertante- en ciertas sociedades, pero de una rareza no menos notable en la mayor parte del mundo. Por una parte, tratándose del pensamiento, que quizá repugna a esta prisa y a esta volubilidad, parece que lo inquietante se refiere más bien a la fiebre de los coloquios y a la multiplicación de intercambios organizados o improvisados. No es menos importante que, por otra parte, las sociedades, las lenguas, las culturas, las organizaciones políticas o nacionales con las que ningún intercambio es posible bajo la forma de un coloquio filosófico internacional lo sean en número y atención considerables. Esta imposibilidad no es preciso apresurarse a interpretarla. No se refiere esencialmente a una prohibición procedente expresamente de una instancia político-ideológica. En los casos en que existe una prohibición, hay todo tipo de posibilidades de que la discrepancia que sanciona no sea irreductible. Existe la probabilidad de que esa discrepancia haya tomado ya sentido en el orbe occidental de la metafísica o de la filosofía, que ya haya sido formulada en los conceptos políticos tomados a esta reserva metafísica y que la posibilidad de un tal coloquio haya aparecido desde este momento. Sin esto, ninguna prohibición expresa podría ser articulada.

* Esta conferencia inédita en francés fue pronunciada en Nueva York en octubre de 1968, con ocasión de un coloquio internacional. El tema propuesto era Filosofía y Antropología.

También, hablando del no-coloquio, no hacía yo alusión a una barrera ideológico-política que vendría a cuadrangular con fronteras o con cortinas un campo ya filosófico. Pensaba inicialmente en todos estos lugares culturales, lingüísticos, políticos, etc., donde la organización de un coloquio filosófico simplemente carecería de sentido, donde no tendría ningún sentido suscitarlo ni menos prohibirlo. Si me permito traer a colación esta evidencia es porque un coloquio que ha escogido como tema el *anthropos*, el discurso sobre el *anthropos*, la antropología filosófica debe sentir pesar sobre sus fronteras el peso insistente de esta diferencia: es de un tipo totalmente distinto al de las discrepancias internas o intrafilosóficas a las que aquí podría darse libre curso. Más allá de estas fronteras, lo que yo llamaría el espejismo filosófico consistirá tanto en percibir filosofía -una filosofía más o menos construida y adulta-, como en percibir un desierto. Ahora bien, este otro espacio no es ni filosófico ni desértico, es decir, inculto. Si recuerdo esta evidencia, es también por otra razón: la multiplicación inquieta y atareada de coloquios en Occidente es, sin duda, el efecto de esta diferencia de un orden totalmente distinto de la que acabo de decir que pesa, con una presión sorda, creciente y amenazante sobre el recinto de la colocución occidental. Esta, sin duda, se esfuerza por interiorizar esta diferencia, por dominarla, si así se puede decir, resistiéndose de ella. El interés por la universalidad del *anthropos* es un signo de ello sin duda.

Querría ahora, siempre a título de preámbulo, precisar en otra dirección la que me parece ser una de las implicaciones políticas generales de nuestro coloquio. Siempre guardándome de apreciar precipitadamente tal hecho, librándolo simplemente a la reflexión de cada uno, yo señalaré aquí lo que liga la posibilidad de un coloquio internacional a la forma de la democracia. Digo a la *forma* y a la forma de la *democracia*.

Es preciso que la *democracia* sea aquí la *forma* de la organización política de la sociedad. Esto significa al menos que:

1. La identidad filosófica nacional transige con una no identidad, que no excluye una diversidad relativa y la llegada al lenguaje de esa diversidad, en su momento como minoría. Es evidente que los filósofos que están aquí presentes no se identifican unos con otros en su pensamiento (¿por qué habría de haber aquí varios?) en mayor medida que son mandatarios de algún discurso nacional unánime. En cuanto al hecho de que la totalidad de esta diversidad sea exhaustivamente representada, esto no puede ser sino problemático y depende por una parte de los discursos que se sostienen aquí.

2. Los filósofos aquí presentes no asumen la política oficial de sus países en mayor medida que se identifican entre ellos. Permítaseme hablar aquí en mi propio nombre. No lo haré además más que en la medida en que el problema que se me ha planteado conduce en verdad a una generalidad esencial, y es en la forma de esta generalidad en la que deseo enunciarlo. Cuando fui invitado a este encuentro, mi duda no pudo suspenderse más que en el momento en que tuve la seguridad de que podría testimoniar aquí mismo sobre mi acuerdo y hasta cierto punto mi solidaridad con los que, en este país, luchaban contra lo que era la política oficial de sus países en ciertas partes del mundo, sobre todo en el Vietnam. Es evidente que un gesto semejante -y que se me autorice a hacerlo- significa que, no más que yo mismo, los que acogen mi discurso no se identifican con la política de su país y no se sienten justificados para asumirla, al menos en tanto que participantes en este coloquio.

Y sin embargo, habría una cierta ingenuidad o una cierta ceguera interesada en dejarse tranquilizar por la imagen o la apariencia de una tal libertad. Sería ilusorio creer que la inocencia política se ha restaurado y que las malas complicidades se han roto desde el momento en que las oposiciones pueden expresarse en el mismo país, no sólo por medio de la voz de los ciudadanos, sino también por la de los ciudadanos extranjeros, y desde el momento en que las diversidades incluso las oposiciones, pueden ponerse libremente en contacto discursivo entre sí. Que una declaración de oposición a cierta política oficial sea autorizada, autorizada por las autoridades, significa también que, en esta misma medida, no perturba el orden, no molesta. Se podría entender esta última expresión, «no molesta», en todos sus sentidos. Es lo que quería traer a colación para comenzar al hablar de la forma de la democracia como medio político de todo coloquio internacional de filosofía. Y es también la razón por lo que proponía poner el acento sobre *forma*, tanto como sobre *democracia*. Tal es, en su principio más general y más esquemático, la pregunta que se me ha impuesto durante la preparación de este encuentro, desde la invitación y la deliberación que ha seguido hasta la aceptación y luego la redacción de este texto que fecho exactamente en el mes de abril de 1968: estas semanas fueron también, recordemos, las de la apertura de las negociaciones de paz en el Vietnam y del asesinato de Martin Luther King. Un poco más tarde, en el momento en que mecanografiaba este texto, las universidades de París eran, por primera vez a petición de un rector, invadidas por las fuerzas del orden, reocupadas luego por los estudiantes en la sacudida que ustedes conocen. Este horizonte histórico y político requeriría un largo análisis. He creído simplemente que debía señalar, fechar y hacerles a ustedes partícipes de las circunstancias históricas en las que he preparado esta comunicación. Me parece que pertenecen con derecho pleno al campo y a la problemática de nuestro coloquio.

HUMANISMO - O METAFÍSICA

Se hará también de manera completamente natural la transición entre este preámbulo y el tema de esta comunicación, tal como se me ha impuesto más bien que elegido.

¿En qué lugar está Francia en lo que respecta al hombre?

La cuestión «del hombre» se plantea de manera muy actual en Francia, de acuerdo con caminos altamente significativos y en una estructura histórico-filosófica original. Lo que a partir de ciertos indicios llamaré, pues, Francia, durante el tiempo de esta exposición será sólo el lugar no empírico de un movimiento, de una estructura y de una articulación de la cuestión «del hombre». Sería luego posible y necesario sin duda -pero sólo entonces- poner en relación rigurosamente este lugar con cualquiera otra instancia que defina algo como Francia.

¿Así pues, donde está Francia en lo que respecta al hombre?

Después de la guerra, bajo el nombre de existencialismo, cristiano o ateo, y junto con un personalismo fundamentalmente cristiano, el pensamiento que dominaba en Francia se tenía por esencialmente humanista. Incluso si no se quisiera resumir el pensamiento sartreano bajo el slogan « el existencialismo es un humanismo », debemos reconocer que en *El ser y la nada*, *El esbozo de una teoría de las emociones*, etc.; el concepto capital, el tema de última instancia, el horizonte y el origen irreductibles son lo que se llama « la realidad humana ». Se trata como es sabido, de una traducción del *Dasein* heideggeriano. Traducción monstruosa en tantos aspectos, pero por ello más significativa. Que esta traducción propuesta por Corbin haya sido adoptada, que haya reinado a través de la autoridad de Sartre, da mucho que pensar en cuanto a la lectura o a la no lectura de Heidegger en esta época, y en cuanto al interés que había entonces en leerlo o no leerlo de la misma manera.

Ciertamente, la noción de « realidad humana » traducía el proyecto de pensar a costa de nuevos gastos, si puede decirse así, el sentido del hombre, la humanidad del hombre. Si se sustituyó la noción de hombre, con toda su herencia metafísica, con el motivo o la tentación sustancialistas que allí se hallan inscritos, por la noción neutra e indeterminada de « realidad humana », fue también para suspender todas las presuposiciones que desde siempre constituían el concepto de la unidad del hombre. Era, pues, también una reacción contra cierto humanismo intelectualista o espiritualista que había dominado la filosofía francesa (Brunschvicg, Alain, Bergson, etc). Y esta neutralización de toda tesis metafísica o especulativa, en cuanto a la unidad del *anthropos*, podría ser considerada en ciertos aspectos como la herencia fiel de la fenomenología trascendental de Husserl y de la ontología fundamental de *Ser y el Tiempo* (la única obra de Heidegger parcialmente conocida entonces, junto con *Qué es la metafísica* y *Kant y el problema de la metafísica*).

Y sin embargo, a pesar de esta neutralización pretendida de las presuposiciones metafísicas¹, es preciso reconocer que la unidad del hombre no es interrogada en sí misma. No sólo el existencialismo es un humanismo sino que el suelo y el horizonte de lo que Sartre llama su « ontología fenomenológica » (es el subtítulo de *Ser y la nada*) siguen siendo la unidad de la realidad-humana. En tanto describe las estructuras de la realidad-humana, la ontología fenomenológica es una antropología filosófica. Cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros del filósofo con el « nosotros-hombres », con el nosotros en el horizonte de la humanidad. Aunque el tema de la historia esté muy presente en el discurso de esta época, se practica poco la historia de los conceptos; y, por ejemplo, la historia del concepto de hombre no es interrogada nunca. Todo ocurre como si el signo « hombre » no tuviera ningún origen, ningún límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera ningún límite metafísico. En el final de *El Ser y la nada*, cuando Sartre plantea, de manera programática, la pregunta sobre la unidad del ser (lo que quiere decir, en este contexto, de la totalidad de lo que es), cuando da a esta cuestión el título de « metafísica » para distinguirla de la ontología fenomenológica que describía la especificidad esencial de las regiones, es evidente que esta unidad metafísica del ser, como totalidad del en sí y del para sí, es precisamente la unidad de la realidad humana y sus proyectos. El ser en sí y el ser para sí eran ser; y esta totalidad de lo que es, en la que se integraban, se ataba a sí misma, se ponía en relación y se aparecía a sí misma como el proyecto esencial de la realidad-humana². Lo que así se había llamado, de manera pretendidamente neutra e indeterminada, no era otra cosa que la unidad metafísica del hombre y de Dios, la relación del hombre con Dios, el proyecto de hacerse Dios como proyecto constituyente de la realidad humana. El ateísmo no cambia nada en esta estructura fundamental. El ejemplo de la tentativa sartreana verifica notablemente esta proposición de Heidegger según la que « todo humanismo sigue siendo metafísica », siendo la metafísica el otro nombre de la onto-teología.

Definido así, el humanismo o el antropologismo era en esta época una especie de suelo común de los existencialismos, cristianos o ateos, de la filosofía, espiritualista o no, de los valores, de los personalismos, de derecha o de izquierda, del marxismo de estilo clásico. Y si se toman sus indicaciones sobre el terreno de las ideologías políticas, el antropo-

¹ El humanismo que marca en su profundidad el discurso filosófico de Sartre es sin embargo, con toda seguridad y muy, irónicamente, desmontado en *La náusea*: en la caricatura del Autodidacta, por ejemplo, la misma figura reúne el proyecto teológico del saber absoluto y la ética humanista, bajo la forma de la epistemofilia enciclopédica que conduce al Autodidacta a emprender la lectura de la biblioteca mundial (en verdad occidental y en definitiva municipal) según el orden alfabético de los nombres de los autores y en lugares donde puede amar al Hombre (« Hay un fin, señor, hay un fin... hay, hombres... hay que amarlos, hay que amarlos... ») en la representación de los hombres, de los hombres jóvenes preferentemente. En la entrevista con el Autodidacta Roquentin hace el más terrible proceso al humanismo, a todos los estilos de humanistas (cfr. pág. 54) y, en el momento en que la náusea asciende lentamente en él, se dice, por ejemplo: « No quiero que me integren, ni que mi hermosa sangre roja vaya a cebar a esta bestia linfática; no comeré la estupidez de decirme "antihumanista". No soy humanista, eso es todo. »

² « Cada realidad-humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí y En-sí-Para-sí y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, en el hecho de que proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el Ens causa sui que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues, el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil » (págs. 707-8). La unidad de la totalidad del existente se une y se aparece a sí misma en la realidad-humana como conciencia para-sí; « el Para-sí y el En-sí son reunidos por una ligadura sintética que no es otra que el Para-sí mismo », (*En-soi et Pour-soi*: ideas metafísicas, pág. 711). Esta unidad sintética es determinada como carencia: carencia de totalidad del existente, carencia de Dios que enseguida habría que transformar en carencia en Dios. La realidad-humana es el Dios perdido: « También el ens causa sui permanece como lo perdido » (pág. 714), « ... el para-sí se determina en su ser como carencias (página 720). En cuanto al sentido del ser de esta totalidad del existente, en cuanto a la historia de este concepto de negatividad como relación con Dios, en cuanto al sentido y al origen del concepto de realidad (humana), en cuanto a la realidad de lo real, no se plantea ninguna pregunta. A este respecto, lo que es verdad de *El ser y la nada* lo es todavía más de *La Crítica de la razón dialéctica*. El concepto de carencia, unido a la no-identidad consigo del sujeto (como conciencia), al deseo y a la instancia del Otro en la dialéctica del amo y del esclavo, comenzaba a dominar entonces la escena ideológica francesa.

logismo era el lugar común, desapercibido e incontestado, del marxismo, del discurso social-demócrata o demócrata-cristiano. Esta concordia profunda se apoyaba, en la expresión filosófica, sobre lecturas antropológicas de Hegel (interés por la *Fenomenología del espíritu* tal como es leída por Kojève), de Marx (privilegio concedido a los *Manuscritos* del 44), de Husserl (del que se subraya el trabajo descriptivo y regional, pero a quien se niegan las cuestiones trascendentales), de Heidegger de quien no se conocen o no se retiene más que un proyecto de antropología filosófica o de analítica existencial (*Sein und Zeit*). Desde luego, lo que aquí destaco, son los rasgos dominantes de un periodo. Este periodo no se agota en estos rasgos dominantes. Y no se puede decir de manera absolutamente rigurosa que haya comenzado después de la guerra; todavía menos que hoy este cumplido. Sin embargo, creo que el empirismo de la división se justifica aquí en la medida en que permite sólo la lectura de un motivo dominante y en el que se apoya en indicios lo bastante incontestables para quienquiera que se aproxime a un periodo semejante. Luego esa división es provisional, y vamos en un instante a reinscribir esta secuencia en el tiempo y en el espacio de una totalidad mayor.

Para señalar en caracteres gruesos los rasgos de oposición entre este periodo y el siguiente, en el que nos encontramos nosotros y que también está probablemente conociendo una mutación, es necesario recordar que en el curso de los diez años que han seguido a la guerra no reinaba todavía el motivo todopoderoso de lo que hoy se denomina, cada vez más e incluso de manera indefectible, las ciencias llamadas humanas, señalando con esta expresión una cierta distancia, pero todavía una distancia respetuosa. Por el contrario, la actual puesta en tela de juicio del humanismo es contemporánea de la extensión dominante y fascinante de las ciencias humanas en el interior del campo filosófico.

EL RELEVO DEL HUMANISMO

Por una de sus caras, la lectura antropologista de Hegel, de Husserl o de Heidegger era un contrasentido, acaso el más grave. Es esta lectura la que proporcionaba sus mejores fuentes conceptuales al pensamiento francés de posguerra.

Ahora bien, primeramente, la *Fenomenología del espíritu*, que no se leía sino desde hacía poco tiempo en Francia, no se interesa en algo que se pudiera llamar simplemente el hombre. Ciencia de la experiencia de la conciencia, ciencia de las estructuras de la fenomenalidad del espíritu que se relaciona consigo mismo, se distingue rigurosamente de la antropología. En la *Enciclopedia*, la sección titulada Fenomenología del espíritu viene después de la Antropología y excede muy ampliamente sus límites. Lo que es verdad de la Fenomenología lo es *a fortiori* del sistema de la Lógica.

Igualmente, en segundo lugar, la crítica del antropologismo es uno de los motivos inaugurales de la fenomenología trascendental de Husserl. Esta crítica es explícita y llama al antropologismo por su nombre desde los *Prolegómenos* a la lógica pura³. Su objetivo será luego no sólo el antropologismo empírico, sino el antropologismo trascendental⁴. Las estructuras transcendentales descritas después de la reducción fenomenológica no son las de este ser intramundano llamado «hombre». No están esencialmente ligadas ni a la sociedad, ni a la cultura, ni al lenguaje, ni incluso al «alma», a la *psyche* del hombre. Y de la misma manera que se puede, según Husserl, imaginar una conciencia sin alma (*seelenlosen*)⁵, igualmente *-y a fortiori-* se puede imaginar una conciencia sin hombre.

Es entonces sorprendente y muy significativo que en el momento en que la autoridad del pensamiento husserliano se introduce y se instala en Francia después de la guerra, se convierte incluso en una especie de moda filosófica, la crítica del antropologismo se queda totalmente desapercibida o en todo caso sin efecto. Uno de los caminos más paradójicos de este desconocimiento interesado pasa por una lectura reduccionista de Heidegger. Es porque se ha interpretado la analítica del *Dasein* en términos estrechamente antropológicos por lo que se limita o se critica a veces a Husserl a partir de Heidegger y se deja caer en la fenomenología todo lo que no sirve a la descripción antropológica. Esta vía es muy paradójica porque sigue un camino de lectura que también fue el de Husserl. Es, en efecto, como una desviación antropologista de la fenomenología trascendental como Husserl ha interpretado precipitadamente *Sein und SEIT*⁶.

Ahora bien, en tercer lugar, inmediatamente después de la guerra y luego de la aparición de *El ser y la nada*, Heidegger recordaba, en su *Carta sobre el humanismo*, a quien todavía no había podido saberlo, a quien no había podido ni siquiera tener en cuenta desde los primeros párrafos de *Sein und Zeit*, que la antropología y el humanismo no eran el medio de su pensamiento y el horizonte de sus preguntas. Contra el humanismo se dirige incluso la «destrucción» de la metafísica o de la ontología clásica⁷. Después de la ola humanista y antropologista que ha recubierto la filosofía francesa; ¿se habría podido creer entonces que el reflujó anti-humanista y anti-antropologista que siguió, y en el que estamos nosotros, iba a redescubrir la herencia de los pensamientos que así habían sido desfigurados o más bien aquellos en los que se había reconocido demasiado deprisa la figura del hombre? ¿No se iba a operar una vuelta a Hegel, a Husserl, a Heidegger? ¿No íbamos a emprender una lectura más rigurosa de sus textos y a arrancar su interpretación a los esquemas humanistas y antropologistas?

No ha habido nada de eso, y es la significación de un fenómeno como ese lo que yo quería ahora interrogar. La crítica del humanismo y del antropologismo, que es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual, lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo humanis-

³ Cap. VII, *Le psychologisme en tant que relativisme sceptique*, 39. *L'antropologisme dans la logique de Sigwart*; 40, *L'antropologisme dans la logique de B. Erdmann*.

⁴ *Idem*, I, cfr. por ejemplo, 49 y 54.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. Nachwort en las *Ideen* y notas al margen del ejemplar de *Sein und Zeit* (Archivos Husserl en Lovaina)

⁷ «Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace a sí mismo el fundamento de la misma. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del existente sin plantear la cuestión que refiere a la verdad del Ser, es metafísica. Es por lo que, si se considera la manera de la que es determinada la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es «humanista». De la misma manera, todo humanismo sigue siendo metafísico», etc. (*Lettre sur l'humanisme*, tr. fr. R. Munier, pág. 47).

mo o del mismo antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces más implícito que sistemáticamente articulado, amalgamar a Hegel, Husserl y -de forma difusa y ambigua- Heidegger, con la vieja metafísica humanista. Me sirvo a propósito de esta palabra «amalgama» que une en su uso la referencia alquímica, que aquí es primaria, a la referencia estratégica o táctica en el dominio de la ideología política.

Antes de intentar interpretar este fenómeno de cariz paradójico, es necesario tomar ciertas precauciones. En principio esta amalgama no excluye que se hayan hecho ciertos progresos en Francia en la lectura de Hegel, de Husserl o de Heidegger, ni que estos progresos hayan conducido a volver a poner en tela de juicio la insistencia humanista. Pero estos progresos y esta puesta en tela de juicio no ocupan la delantera de la escena, y esto debe ser significativo. Inversa y simétricamente, en aquellos que practican la amalgama, los esquemas de la mala interpretación antropologista del tiempo de Sartre todavía funcionan y son a veces esos esquemas los que exigen el rechazo de Hegel, de Husserl y de Heidegger en las tinieblas de la metafísica humanista. Muy a menudo, de hecho, los que denuncian el humanismo al mismo tiempo que la metafísica se han quedado en esta primera lectura de Hegel, Husserl y Heidegger, y se podría destacar más de un signo de ello en numerosos textos recientes. Lo cual hace pensar que, en ciertos aspectos y al menos en esta medida, se han quedado en la misma orilla.

Pero importa poco, para la cuestión que yo querría plantear, que este o aquel autor haya leído mal o no haya simplemente leído éste o aquel texto, o que siga, en lo tocante a los pensamientos que cree haber sobrepasado o trastocado, manteniéndose en un gran estado de ingenuidad. Por ello no se hará aquí mención de tal o cual nombre de autor o de tal o cual título de obra. Lo que debe interesarnos, más allá de las justificaciones muy a menudo insuficientes de hecho, es esta especie de justificación profunda, de necesidad subterránea que hace aparecer la pertenencia de las críticas o de las de-limitaciones, husserliana, heideggeriana del humanismo metafísico a la esfera de eso mismo que critican o de-limitan. En una palabra, haya sido este derecho explícito o no, haya sido articulado o no (y más de un indicio hace pensar que no lo ha sido), ¿qué nos autoriza hoy a considerar como esencialmente antrópico o antropocéntrico todo lo que, en la metafísica o en los límites de la metafísica, ha creído poder criticar o delimitar el antropologismo? ¿Qué es el relevo del hombre en los pensamientos de Hegel, de Husserl y de Heidegger?

EL FIN-PRÓXIMO DEL HOMBRE.

Reconsideraremos inicialmente, en el orden del discurso hegeliano que todavía sostiene con tantos hilos el lenguaje de nuestra época, las relaciones entre la antropología por una parte, la fenomenología y la lógica por otra⁸. Una vez que se ha evitado rigurosamente la confusión de una lectura simplemente antropológica de la *Fenomenología del espíritu*, hay que reconocer que las relaciones entre antropología y fenomenología no son, según Hegel, simplemente exteriores. Con todo lo que inducen, los conceptos hegelianos de verdad, de negatividad y de *Aufhebung* impiden que así sea. En la tercera parte de la *Enciclopedia*, que trata de la filosofía del espíritu, la primera sección («La filosofía del espíritu») inscribe la fenomenología del espíritu entre la antropología y la psicología. La *Fenomenología del espíritu* sucede a la *Antropología* y precede a la *Psicología*. La *Antropología* trata del espíritu -que es la «verdad de la naturaleza»- en tanto, que alma o espíritu-naturaleza (*Seele o Naturgeist*). El desarrollo del alma, tal como ha sido retrazado por la antropología, pasa por el alma natural (*natürliche Seele*), por el alma sensible (*fühlende Seele*), por el alma real o efectiva (*wirkliche Seele*). Este desarrollo se cumple, se consigue y actúa sobre la conciencia. El último párrafo de la *Antropología*⁹ define la forma general de la conciencia, esa de la que procederá la *Fenomenología del espíritu*, en el primer capítulo sobre «La certeza sensible»¹⁰. La conciencia, lo fenomenológico, es, pues, la verdad del alma, es decir, de lo que constituye precisamente el objeto de la antropología. La conciencia es la verdad del hombre, la fenomenología es la verdad de la antropología. «Verdad» debe entenderse aquí en un sentido rigurosamente hegeliano. En este sentido hegeliano se cumple la esencia metafísica de la verdad, la verdad de la verdad. La verdad es aquí la presencia o la presentación de la esencia como *Gewesenheit*, del *Wesen* como lo que ha sido. La conciencia es la verdad del hombre, en tanto que el hombre se aparece en su ser-pasado, en su haber-sido, en su pasado sobrepasado y conservado, retenido, interiorizado (*erinnert*) y relevado. *Aufheben*, es relevar, en el sentido en que «relevar» quiere decir a la vez desplazar, elevar, reemplazar y promover en un solo y mismo movimiento. La conciencia es la *Aufbeben* del alma o del hombre, la fenomenología es el «relevo» de la antropología. Ya no es, pero sigue siendo, una ciencia del hombre. En este sentido todas las estructuras descritas por la fenomenología del espíritu -como todo lo que las articula sobre la Lógica- son las estructura, de lo que ha tomado el relevo del hombre. El hombre permanece ahí en su relieve. Su esencia reposa en la fenomenología. Esta relación equívoca de relevo/relevancia señala, sin duda, el fin del hombre, el hombre pasado, pero al mis-

⁸ Sin negar la complejidad de las relaciones entre la lógica y la Fenomenología del espíritu, la cuestión que planteamos nos autoriza a considerarlas juntas en el punto de apertura donde el Saber Absoluto las articula una sobre otra.

⁹ «El alma efectiva, en el hábito del sentir y de su sentimiento-de-sí concreto, es en sí la idealidad existente para sí de sus determinaciones, interiorizada-recordada (*erinnert*) en sí en su exterioridad y en una relación infinita consigo. Este ser-para-sí de la universalidad libre es el despertar superior del alma al Yo, la universalidad abstracta, en tanto que es para esta universalidad abstracta, que así es pensada y sujeto para sí y precisamente sujeto de su juicio [división originaria] en el cual él (el Yo) excluye la totalidad natural de sus determinaciones como un objeto, un mundo exterior a él, y se relaciona con ello, de manera que se refleja en sí mismo inmediatamente: es la conciencia.»

«Die wirkliche Seele in des Gewohnheit des Empfindens und ihres konkreten Selbst gefühlt ist an sich die für sich seiende Idealität ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so Denken und Subjekt für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm äussere Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist -das Bewusstsein.» (§ 412).

¹⁰ Es decir, las objetividad en general, la relación de un «Yo» en general con un ser-objeto en general.

mo tiempo el cumplimiento del hombre, la apropiación de su esencia. Es el fin del hombre acabado. El fin de la finitud del hombre, la unidad de lo finito y lo infinito, lo finito como rebasamiento de sí mismo, estos temas esenciales de Hegel se reconocen en el final de la *Antropología* cuando la conciencia es designada al fin como «relación infinita consigo mismo». El relevo o la relevancia del hombre es su *telos* o su *eskhaton*. La unidad de estos dos fines del hombre, la unidad de su muerte, de su acabamiento, de su cumplimiento está envuelta en el pensamiento griego del *telos*, en el discurso sobre el *telos*, que también es discurso sobre el *eidós*, sobre la *ousia* y sobre la *aletheia*. Un discurso semejante en Hegel, como en toda la metafísica, coordina indisolublemente la teleología a una escatología, a una teología y a una ontología. *El pensamiento del fin del hombre está entonces ya prescrito siempre en la metafísica, en el pensamiento de la verdad del hombre*. Lo que hoy es difícil de pensar, es un fin del hombre que no esté organizado por una dialéctica de la verdad y de la negatividad, un fin del hombre que no sea una teleología en primera persona del plural. El *nosotros* que en la *Fenomenología del espíritu* articula entre ellas la conciencia natural y la conciencia filosófica asegura la proximidad consigo mismo del existente fijo y central por el cual se produce esta reapropiación circular. El *nosotros* es la unidad del saber absoluto y de la antropología, de Dios y del hombre, de la onto-teo-teleología y del humanismo. El ser y la lengua -el grupo de lenguas- que gobierna o que abre, tal es el nombre de lo que asegura este paso por el *nosotros* entre la metafísica y el humanismo¹¹.

Acabamos de percibir la necesidad que une el pensamiento del *phainesthai* al pensamiento del *telos*. Se puede leer en la misma apertura la teleología que gobierna la fenomenología trascendental de Husserl. A pesar de la crítica del antropologismo, «humanidad» es todavía aquí el nombre del ser al que se anuncia el *telos* trascendental, determinado como Idea (en el sentido kantiano) o incluso como Razón. Es el hombre como animal racional quien, en su determinación metafísica más clásica, designa el lugar de despliegue de la razón teleológica, es decir, la historia. Para Husserl, como para Hegel, la razón es historia y no hay más historia que la de la razón. Esta «funciona en cada hombre, por muy primitivo que sea todavía, en tanto que animal racional» (*Origen de la geometría*). Cada tipo de humanidad y de forma de sociedad humana «tiene una raíz en el componente esencial de lo universal humano, raíz en la cual se anuncia una Razón teleológica que atraviesa de parte a parte toda la historicidad. Así se indica una problemática original que se conecta con la totalidad de la historia y en el sentido total que, en última instancia, le da su unidad» (ibíd)¹². La fenomenología trans-

¹¹ El esquema de esta ambigüedad o de este reemplazo que se cumple en la metafísica hegeliana y que persiste en todas partes donde la metafísica -es decir, nuestra lengua- mantiene su autoridad, habríamos podido verificar su necesidad no sólo cerca de nosotros, sino ya en todos los sistemas pre-hegelianos. En Kant, la figura de la finitud organiza el poder del conocer desde el surgimiento mismo del límite antropológico.

A) Por una parte, es precisamente en el momento en que Kant quiere pensar algo como el fin, el fin puro, el fin en sí cuando debe, en la Metafísica de las costumbres, criticar el antropologismo. No podemos deducir los principios de la moralidad desde el conocimiento de la naturaleza de un ser particular llamado hombre: «Ahora bien, una Metafísica de las costumbres, completamente aislada, que no se mezcla ni con antropología, ni con teología, ni con física o hiperfísica, todavía menos con cualidades ocultas (que se podrían denominar hipofísicas), no es sólo un substrato indispensable de todo conocimiento teórico de los deberes definido con certeza, es además un desideratum de la mayor importancia para el cumplimiento efectivo de sus prescripciones... «Es además de la mayor importancia práctica tomar estos conceptos y estas leyes de la fuente de la razón pura, presentarlos puros y sin mezcla, y lo que es más, determinar la extensión de todo este conocimiento racional práctico y sin embargo puro, es decir, la potencia entera de la razón pura práctica, abstenerse aquí no obstante, aunque la filosofía especulativa lo permita y lo encuentre a veces incluso necesario, de hacer depender los principios de la naturaleza particular de la razón humana, sino, que, puesto que las leyes morales deben ser válidas para todo ser razonable en general, hay que deducirlas del concepto universal de un ser razonable en general, y así exponer toda la moral, que en su aplicación a los hombres tiene necesidad de la antropología, inicial e independientemente de esta última ciencia, como filosofía pura, es decir, como metafísica», etc. «Cuando nos proponemos llevar a buen término toda esta empresa, es de la mayor importancia darse por enterado de esto: que en absoluto es necesario meterse en la cabeza querer derivar la realidad de ese principio de la constitución particular de la naturaleza humana (*aus der besondern Eigenschaft des menschlichen Natur*). Pues, el deber debe ser una necesidad práctica incondicionada de la acción; debe, pues, valer para todos los seres razonables (los únicos a los que se puede aplicar absolutamente un imperativo), y sólo a este título hay también una ley para toda voluntad humana» (*Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, 2.ª sección). En estos tres pasajes vemos que lo que siempre es «de la mayor importancia» (*van des höchsten Wichtigkeit... van der grössten praktischen Wichtigkeit... van der aussersten Wichtigkeit*), es determinar el fin en sí (como principio incondicionado de la moralidad) independiente de todo dato antropológico. No podemos pensar la pureza del fin a partir del hombre.

B) Pero por otra parte, inversamente, la especificidad del hombre, su esencia de ser razonable, de animal racional (*zoon logon ekon*) no se anuncia a sí misma más que a partir del pensamiento del fin en sí; se anuncia a sí misma como fin en sí; es decir como fin infinito, puesto que el pensamiento de lo incondicionado, es también el pensamiento que se eleva por encima de la experiencia, es decir, de la finitud. Así se explica que, a pesar de la crítica del antropologismo de la que acabamos de dar algunos indicios, el hombre sea el único ejemplo, el único caso de ser razonable que se pueda citar en el momento en que en derecho se distingue el concepto universal de ser razonable del concepto de ser humano. En el punto de este hecho la antropología retoma toda la autoridad que se le había discutido. En este punto el filósofo dice «nosotros» y en el discurso de Kant «ser razonable» y «humanidad» son siempre asociados por la conjunción «y». Por ejemplo: «Ahora bien, yo digo: el hombre, y en general (*und überhaupt*) todo ser razonable, existe como fin en sí, y no simplemente como medio... Este principio según el cual la humanidad y toda naturaleza razonable en general son consideradas como fin en sí», etc.

Podríamos destacar una ambigüedad análoga, aunque esencialmente distinta, en la *Crítica de la razón pura* cada vez que se trata de determinar la finitud del existente y la receptividad de la *intuitus derivativus*.

¹² «La filosofía no es, pues, nada diferente, completamente del racionalismo que se diversifica a sí mismo según los diferentes planes donde se despliegan intención y cumplimiento; es la *Ratio* en su movimiento incesante para dilucidarse a sí misma (*Selbsterbellung*), a partir de la primera irrupción de la filosofía en la humanidad, cuya razón no obstante innata había estado hasta entonces inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y la noche» (*La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, tr. P. Ricoeur), «... lo mismo que el hombre, e incluso el Papu, representa un nuevo estadio en la animalidad por oposición a la bestia, lo mismo la razón filosófica representa un nuevo estadio en la humanidad y en la razón» (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, tr. P. Ri-

cidental sería el cumplimiento último de esta teleología de la razón que atraviesa la humanidad¹³. Así, bajo la autoridad de los conceptos fundadores de la metafísica, que Husserl despierta, restaura, si es preciso haciéndoles revestirse de un índice o comillas fenomenológicas, la crítica del antropologismo empírico no es más que la afirmación de un humanismo transcendental. Y, entre estos conceptos metafísicos que constituyen la fuente esencial del discurso de Husserl, el de fin o de *telos* desempeña un papel decisivo. Se podría mostrar que en todas las etapas de la fenomenología, y notoriamente cada vez que el recurso a la «Idea en el sentido kantiano» es necesaria, la infinitud del *telos*, la infinitud del fin rige los poderes de la fenomenología. El fin del hombre (como límite antropológico factual) se anuncia en el pensamiento desde el fin del hombre (como apertura determinada o infinitud de un *telos*). El hombre es lo que tiene relación con su fin, en el sentido fundamentalmente equívoco de esta palabra. Desde siempre. El fin transcendental no puede aparecerse y mostrarse más que a condición de la mortalidad, de una relación con la finitud como origen de la idealidad. El nombre del hombre siempre se ha inscrito en la metafísica entre estos dos fines. No tiene sentido más que en esta situación escato-teleológica.

LEYÉNDONOS

A partir de esta situación es como se alza el «nosotros» que de una manera o de otra siempre ha debido remitir a sí mismo en la lengua de la metafísica y en el discurso filosófico. ¿Qué hay de ese *nosotros*, para terminar, en el texto que, mejor que otro cualquiera, nos ha dado a leer la complicidad esencial, historial, de la metafísica y del humanismo bajo todas sus formas? ¿Qué hay de este *nosotros* en el texto de Heidegger?

Esta pregunta es la más difícil, y no haremos más que iniciarla. No se trata aquí de cerrar todo el texto de Heidegger en un cierre que él mejor que nadie ha delimitado. Lo que une el humanismo y la metafísica como ontoteología se ha hecho legible como tal a partir de *Sein und Zeit*, de la *Carta sobre el humanismo* y de textos ulteriores. Remitiéndonos a esta adquisición, tratando de tenerla en cuenta, querría comenzar a dibujar las formas de la muestra que guardan uno sobre la otra la humanidad del hombre y el pensamiento del ser, un cierto humanismo y la verdad del ser. Naturalmente, no se tratará de esta falsificación que consistiría, contra las puestas en guardia más explícitas de Heidegger, en hacer de esta muestra un dominio o una relación óptica en general. Lo que aquí nos va a preocupar concierne más bien a un privilegio más sutil, más escondido, más indarraigable que, como en el caso de Hegel o de Husserl, nos reconduce a la posición del *nosotros* en el discurso. Una vez que se ha renunciado a poner el *nosotros* en la dimensión metafísica del «nosotros-hombres», una vez que se ha renunciado a cargar el *nosotros-hombres* de las determinaciones metafísicas de lo propio del hombre (*zoon logon ekon*, etc.), resta que el hombre -y yo incluso diría, en un sentido que se aclarará en un instante, lo propio del hombre-, el pensamiento de lo propio del hombre es inseparable de la cuestión o de la verdad del ser. Lo es sobre los senderos heideggerianos por lo que nosotros podremos llamar una suerte de imantación.

De esta imantación, no puedo aquí más que indicar su título y algunos efectos. Para descubrirla en la profundidad continua en que se ejerce, la distinción entre tal o cual periodo del pensamiento heideggeriano, entre los textos anteriores y los textos posteriores a la llamada *Kehre*, tiene menos pertinencia que nunca. Pues por una parte la analítica existencial ya había desbordado el horizonte de una antropología filosófica: el *Dasein* no es simplemente el hombre de la metafísica. Y por otra parte, inversamente, en la *Carta sobre el humanismo*, y más allá de ella, la imantación de lo «propio del hombre» no dejará de dirigir todos los caminos del pensamiento. Esto es al menos lo que yo quería sugerir, y reagruparé los efectos o los indicios de esta imantación bajo el concepto general de *proximidad*. En el juego de una cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas -quizá- y que siguen estando ahí para ser interrogadas.

¿Qué hay sobre la proximidad? Abramos inicialmente *Sein und Zeit* en el punto en que la cuestión del ser se plantea en su «estructura formal» (§ 2). Nuestra comprensión «vaga y corriente» del sentido de la palabra «ser» o «es» se encuentra reconocida como un hecho (*Faktum*):

«En tanto que investigación (*Suchen*), el acto de cuestionar necesita dejarse antes conducir por lo que es investigado. El sentido del ser debe, pues, de una cierta manera sernos ya disponible. Como ha sido indicado, *nosotros nos* movemos *siempre ya* en un entendimiento del ser. Es a partir de ello como surge la cuestión expresa del sentido del ser y la tendencia hacia el concepto del ser. No sabemos lo que quiere decir «ser». Pero en el momento en que preguntamos «qué es el ser?» tenemos un conocimiento del «es» sin poder fijar conceptualmente lo que quiere decir el «es». No conocemos siquiera el horizonte a partir del que deberíamos asir y fijar ese sentido. *Este entendimiento corriente y vago del ser es un factum*. He subrayado el *nosotros* y el *siempre ya*. Están, pues, determinados en correspondencia con este conocimiento de «ser» o de «es». En ausencia de cualquier otra determinación o presuposición, el «nosotros» es al menos lo que se abre a un conocimiento semejante, lo que es ya siempre accesible y aquello por lo que este *factum* puede ser reconocido como tal. Es claro que este *nosotros*, por sencillo, por discreto, por borrado que esté, inscribe la estructura llamada formal de la cuestión del ser en el horizonte de la metafísica y más ampliamente en el medio lingüístico indoeuropeo a cuya posibilidad está esencialmente ligado el origen de la metafísica. En estos límites es donde el *factum* puede ser entendido y acreditado; en estos límites -determinados, o sea, materiales- es donde puede sostener la llamada formalidad de la cuestión. Resta decir que el sentido de estos «límites» no nos es dado más que desde la cuestión del sentido del ser. No pretendamos saber lo que quiere decir, por ejemplo, «medio lingüístico indoeuropeo».

coeur).

¹³ En un corto fragmento de 1934 (*Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit, Beilage*, XXVI, en *Krisis*, págs 502-3) Husserl distingue tres niveles y tres etapas de la historicidad: cultura y tradición como socialidad humana en general; cultura europea y proyecto teórico (ciencia y filosofía) «conversión de la filosofía en fenomenología».

Cuando esta «estructura formal de la cuestión del ser» es planteada por Heidegger, se trata entonces, como es sabido, de reconocer el ser* ejemplar (*exemplarische Seiende*) que constituirá el texto privilegiado para una lectura del sentido del ser. Recuerdo que la estructura formal de la cuestión, de toda cuestión, según Heidegger, debería comportar tres instancias: el *Gefragte*, lo que es preguntado, aquí el sentido del ser; el *Enfragte*, que es lo preguntado en tanto que es propiamente enfocado por una pregunta, el sentido del ser en tanto que cuestionado; por fin el *Befragte*, lo interrogado, el ser que se interroga, al que se planteará la pregunta del sentido del ser. Se trata así, pues, de la elección o del reconocimiento de este ser ejemplar interrogado con respecto al sentido del ser: «Sobre qué ser debe ser leído (*abgelesen*) el sentido del ser, a partir de qué ser la apertura del ser tomará su punto de partida? ¿El punto de partida es arbitrario o bien algún ser posee un privilegio (*Vorrang*) en la elaboración de la cuestión del ser? Cuál es este ser ejemplar y en qué sentido tiene un privilegio?»

¿Qué dictará la respuesta a esta pregunta? ¿En qué medio de evidencia, de certeza o al menos de conocimiento se debería desplegar? Antes incluso que el método fenomenológico sea reivindicado (§ 7), al menos en un «concepto provisional», como el método de esta elaboración de la cuestión del ser, la determinación de este ser ejemplar es «fenomenológica» en su principio. Está gobernada por el principio de los principios de la fenomenología, el principio de la presencia y de la presencia en la presencia para sí, tal como se manifiesta al ser y en el ser que somos nosotros. En esta presencia para sí, esta absoluta proximidad del ser (que cuestiona) a sí mismo, esta familiaridad consigo mismo del ser presto a entender el ser, lo que interviene en la determinación del *factum*, lo que motiva la elección del ser ejemplar, del texto, del buen texto para la hermenéutica del sentido del ser. Es la proximidad consigo mismo del ser cuestionante lo que lo hace elegir como ser interrogado por privilegio. La proximidad consigo mismo de quien pregunta autoriza la identidad del que pregunta y de lo interrogado. Nosotros, que estamos próximos a nosotros mismos, nos interrogamos sobre el sentido del ser. Leamos este protocolo de lectura: «Siendo la cuestión del ser explícitamente planteada y conducida a una plena transparencia ante sí, la elaboración de esta pregunta requiere, como hemos explicado, una explicitación del modo según el cual el ser debe ser enfocado, el conocimiento y el asimiento conceptual de su sentido, la preparación de la posibilidad de una elección correcta del ser ejemplar, la elaboración de una vía de acceso auténtica a este ser. El enfoque, el conocimiento, el asimiento conceptual, la elección, la vía de acceso son rasgos constitutivos del acto de preguntar y así los modos de ser de un ser determinado, de este ser que nosotros, los que preguntamos, somos (*eines bestimmten Seiden, des Seiden, das wir, die Fragenden, je selbst sind*). Elaboración de la pregunta del ser quiere decir entonces: elucidación de un ser -del que pregunta- en su ser. El preguntar de esta pregunta (*Das Frägen dieser Frage*) está determinado esencialmente, como modo de ser de un ser, por lo que en él es preguntado (*gefvargt*) por el ser. A *este ser* que somos nosotros y que en su ser tiene, entre otras posibilidades, la de preguntar, le asignamos el término de *Dasein* (*fassen wir terminologisch als Dasein*). La posición expresa y lúcida de la cuestión del sentido del ser requiere una explicitación anterior y apropiada de un ser (el *Dasein*) respecto a su ser» (pág. 7).

Sin duda, esta proximidad, esta identidad o esta presencia ante sí del «ser que somos nosotros» -del que pregunta y de lo interrogado no tiene la forma de la conciencia subjetiva, como en la fenomenología trascendental. Sin duda, esta proximidad también es todavía anterior a lo que el predicado metafísico «humano» podría nombrar. El *Da* del *Dasein* no puede ser determinado en presencia próxima más que desde una relectura de la cuestión del ser que lo interpela. No obstante, el proceso de liberación o de elaboración de la cuestión del ser, en tanto que cuestión del sentido del ser, se define como explicitación o como interpretación explicitante. La lectura del texto *Dasein* es una hermenéutica de desvelamiento o de desenvolvimiento (cfr. § 7). Si se la mira de cerca, es la oposición fenomenológica «implícito/explicito» lo que permite a Heidegger rechazar la objeción de círculo vicioso, círculo que consistiría en determinar en principio un ser en su ser, luego en plantear la cuestión del ser a partir de esta predeterminación ontológica (pág. 7). Este estilo de lectura explicitante practica una puesta al día continua, algo que se parece, al menos, a la toma de conciencia, sin ruptura, sin desplazamiento, sin cambio de terreno. Por otra parte, lo mismo que el *Dasein* -el ser que somos nosotros mismos- sirve de texto ejemplar, de buena «lección» para la explicitación del sentido del ser, igualmente el nombre del hombre sigue siendo la ligadura o el hilo conductor paleonímico que vincula la analítica del *Dasein* a la totalidad del discurso tradicional de la metafísica. De donde el estatus extraño de estas frases o paréntesis. «En tanto que comportamientos del hombre, las ciencias tienen el estilo de ser de este ser (el hombre). Asignamos a este existente el término de *Dasein* (*Dieses Seinende fassen wir terminologisch als Dasein*)» O esta otra: «Como la de toda ontología, la problemática de la ontología griega debe tomar su hilo conductor en el ser mismo. El ser, es decir, el ser del hombre (*Das Dasein, d.h. das seis des Menschen*) está comprendido tanto en la “definición” vulgar como en la «definición» filosófica como *zoon logos ekon*, el ser vivo cuyo ser es esencialmente determinado por el “poder del habla” (del discurso: *Redenkönnen*)» (pág. 25). Igualmente, una «ontología completa del *Dasein*» se ha planteado como la condición previa de una «antropología filosófica» (pág. 17). Vemos, pues, que el *Dasein*, si no es el hombre, no es, sin embargo, otra cosa que el hombre. Es, como vamos a ver, una repetición de la esencia del hombre que permite remontar conceptos metafísicos de la *humanitas*. Es la sutileza y el equívoco de este gesto lo que evidentemente ha autorizado todas las desviaciones antropologistas en la lectura de *Sein und Zeit*, sobre todo en Francia.

El valor de proximidad, es decir, de presencia en general, decide pues, la orientación esencial de esta analítica del *Dasein*. Este motivo de la proximidad se encuentra ciertamente atrapado en una oposición que de ahora en adelante no cesará de gobernar el discurso de Heidegger. El quinto párrafo de *Sein und Zeit* parece, en efecto, no contradecir, sino limitar y contener lo que ya se había conseguido, a saber, que el *Dasein* «que somos nosotros» constituía el ser ejemplar para la hermenéutica del sentido del ser en razón de su proximidad consigo mismo, de nuestra proximidad con nosotros mismos, con ese ser que somos nosotros. Heidegger señala entonces que esta proximidad es óptica. Ontológicamente, es decir, en cuanto al ser de este ser que somos nosotros, la distancia, por el contrario, es todo lo grande posible. «El *Da-*

sein en verdad no es solamente lo que nos es ónticamente (*ontich*) próximo o incluso lo más próximo, somos nosotros. Sin embargo, a pesar, o más bien, en razón de esto, es ontológicamente (*ontologisch*) lo más lejano»¹⁴.

La analítica del *Dasein*, tanto como el pensamiento que, más allá de la *Kehre*, perseguirá la cuestión del ser, se mantendrá en el espacio que separa y relaciona la una a la otra una proximidad semejante y una distancia tal. El *Da* del *Dasein* y el *Da* del *Sein* significarán tanto lo próximo como lo lejano. Del otro lado del cierre común del humanismo y de la metafísica, el pensamiento de Heidegger será guiado por el motivo del ser como presencia -entendida en un sentido más originario que en las determinaciones metafísicas y ónticas de la presencia o de la presencia en presente- y por el motivo de la proximidad del ser a la esencia del hombre. Todo ocurre como si fuera necesario reducir la distancia ontológica reconocida en *Sein und Zeit* y hablar de la proximidad del ser a la esencia del hombre.

Para sostener esta última proposición, algunas referencias indicativas a la *Carta sobre el humanismo*. No insistiré sobre el tema principal y bien conocido de este texto: la unidad de la metafísica y del humanismo¹⁵. Toda puesta en tela de juicio del humanismo que no se acerque inicialmente a la radicalidad arqueológica de las preguntas esbozadas por Heidegger y que no despliegue las indicaciones que da él sobre la génesis del concepto y del valor del hombre (recuperación de la *paideia* griega en la cultura romana, cristianización de la *humanitas* latina, renacimiento del heilenismo en el siglo XIV y en el XVIII etc.), toda posición meta-humanista que no se mantenga en la apertura de estas preguntas sigue siendo históricamente regional, periódica y periférica, jurídicamente secundaria y dependiente, por más que pueda además conservar como tal cierto interés y cierta necesidad.

Resta decir que el pensamiento del ser, el pensamiento de la verdad del ser en el nombre de la cual Heidegger delimita el humanismo y la metafísica, sigue siendo un pensamiento del hombre. En la cuestión del ser, tal como está planteada a la metafísica, el hombre y el nombre del hombre no están desplazados. Todavía menos desaparecen. Se trata, por el contrario, de una especie de reevaluación o de revalorización de la esencia y de la dignidad del hombre. Lo que se amenaza en la extensión de la metafísica y de la técnica -se sabe según qué necesidad esencial Heidegger las asocia una a la otra- es la esencia del hombre, que aquí se debería pensar antes y más allá de sus determinaciones metafísicas: «La devastación del lenguaje que se extiende por todas partes con rapidez no atañe sólo a la responsabilidad de orden estético y moral que se asume en cada uno de los usos que se hace de la palabra. Proviene de una puesta en peligro de la esencia del hombre (*Gefährdung des Wesens des Menschen*)»... «Es así solamente, a partir del ser, cómo comienza a ser superada la ausencia de patria (*die Ueberwindung der Heimatlosigkeit*) en la cual se pierden no sólo los hombres, sino también la esencia del hombre (*das Wesen des Menschen*). Esta esencia es, pues, lo que se trata de reinstaurar: «Pero si un día debe el hombre llegar a la proximidad del ser (*in die Nähe des Seins*), le es primero preciso aprender a existir en lo que no tiene nombre (*im Namenlosen*). Debe saber reconocer tanto la tentación de la publicidad como la impotencia de la existencia privada. Antes de hablar (*bevor er spricht*), el hombre debe dejarse reivindicar (reclamar: *wieder ansprechen*) por el ser y dejarse prevenir del peligro de no tener, bajo esta reivindicación (*Anspruch*), nada o poca cosa que decir. Solamente entonces se restituye a la palabra (*dem Wort*) la riqueza inestimable de su esencia y al hombre el abrigo (*Behausung*) para habitar en la verdad del ser. ¿Pero no hay en esta reivindicación (*Anspruch*) del ser sobre el hombre, como en la tentativa de preparar al hombre a esta reivindicación, un esfuerzo que concierne al hombre? Cuál es la orientación de la preocupación, si no la de reinstaurar al hombre en su esencia (*den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen*). ¿Esto significa otra cosa que hacer al hombre (*homo*) humano (*humanus*)? Así la *humanitas* sigue estando en el corazón de un pensamiento tal, puesto que el humanismo consiste en esto: reflexionar y velar (*Sinnen und Sorgen*) para que el hombre sea humano y no inhumano (*unmenschlich*), es decir, fuera de su esencia. Ahora bien, ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reposa en su esencia»¹⁶.

¹⁴ «El privilegio óntico-ontológico reconocido al *Dasein* podría conducir a la opinión de que este ser también debe ser dado óntico-ontológicamente de manera primaria (*primar*), no sólo en el sentido de una captación “inmediatamente” posible del ser, sino también igualmente en ese otro sentido en que su modo de ser sería un pre-dato “inmediato”. El *Dasein* en verdad no es solamente lo que nos es ontológicamente cercano o incluso lo más cercano -nosotros mismos lo somos. Sin embargo, a pesar o más bien por esta razón, es ontológicamente lo más lejano... El *Dasein* es ónticamente “lo más cercano” (*am nächsten*) de sí, es ontológicamente lo más lejano, pero pre-ontológicamente, no es extraño a sí mismo» (*nicht fremd*, págs. 15-16).

Cuatro observaciones a este propósito: 1) A pesar de esta ambigüedad o esta oposición, es el solo valor de proximidad, de ser no-extraño, de ser-próximo (valor óntico) el que ha decidido la elección del *Dasein* como ser ejemplar. La ejemplaridad es, pues, un motivo óptico. 2) Esta oposición proximidad/distancia, óntico/ontológico, será inseparable de la oposición entre lo propio y lo no-propio (lo «auténtico» y lo «inauténtico»; *eigentlich/uneigentlich*). 3) Esta misma oposición permitirá, a) distinguir entre la proximidad y la noción metafísica de «inmediatez», criticar un cierto estilo de fenomenología y la primacía de la «consciencia», de los «datos inmediatos de la consciencia. 4) Queda por decir que la ligadura entre este valor de proximidad -ónticamente dado u ontológicamente negado, pero prometido- y la «fenomenología» es esencial y explícita: el *Dasein* debe «poder mostrarse en sí mismo por sí mismo» (pág. 16).

¹⁵ «Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace a sí mismo su fundamento. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del existente sin plantear la cuestión que se refiere a la verdad del ser, es metafísico. Es la razón por la cual, si consideramos la manera en que es determinada la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es «humanista». De la misma manera, todo humanismo es metafísico. No sólo el humanismo, en su determinación de la humanidad del hombre, no plantea la cuestión de la relación del ser con la esencia del hombre, sino que impide incluso plantearla, no conociéndola ni comprendiéndola, por la razón de que él tiene su origen en la metafísica.» Citamos, a veces con ligeras modificaciones, la traducción francesa de R. Munier, pág. 47.)

¹⁶ Podríamos citar en el mismo sentido muchos otros pasajes de la *Lettre*. Así, por ejemplo: «Pero debemos comprender que, por ello [por la metafísica] el hombre se encuentra rechazado al dominio esencial de la *animalitas*, incluso si, lejos de identificarlo con el animal, se le concede una diferencia específica. Al principio, se piensa siempre el *homo animalis*, incluso si se plantea el *anima* como *animus sive mens*, y ésta, más tarde, como sujeto, persona o espíritu. Una posición semejante está en el modo de la metafísica. Pero, por ello, la esencia del hombre es apreciada demasiado pobremente (*zu gering*); no es pensada en su procedencia, procedencia

Una vez que el pensamiento de la esencia se sustrae a la oposición esencia/existencia, la proposición según la cual «el hombre ek-siste no es una respuesta a la cuestión de saber si el hombre es real o no; es una respuesta a la pregunta que se refiere a la “esencia” (*Wesen*) del hombre».

La restauración de la esencia es también la restauración de una dignidad y de una proximidad: la dignidad co-respondiente del ser y del hombre, la proximidad del ser y del hombre. «Lo que todavía resta decir hoy, y por primera vez podría quizás convertirse en el impulso (*Anstoss*) que encaminará la esencia del hombre a que, por el pensamiento (*denkend*), esté atenta a la dimensión omnireinante sobre ella de la verdad del ser. Un acontecimiento semejante no podría además producirse cada vez sino por la dignidad del ser y en beneficio de este ser -aquí que asume el hombre en su ek-sistencia (*nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussieht*), pero no en provecho del hombre para que brillen por su actividad civilización y cultura» (págs. 68-69).

La distancia ontológica del *Dasein* a lo que es como ek-sistencia y al *Da* del *Sein*, esta distancia que se daba inicialmente como proximidad óptica debe ser reducida por el pensamiento de la verdad del ser. De donde el dominio en el discurso de Heidegger, de toda una metafórica de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, asociando a la proximidad del ser los valores de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha. No sólo no se trata, como es claro, de una retórica insignificante, sino que se podría incluso, a partir de esta metafórica y del pensamiento de la diferencia óptico-ontológica, explicitar toda una teoría de la metafóricidad en general¹⁷. Algunos ejemplos de este lenguaje tan seguramente connotado de lo que lo inscribe en un cierto paisaje. «Pero si el hombre debe llegar un día a la proximidad del ser (*in die Nähe des Seins*), debe antes aprender a existir en lo que no tiene nombre...» «...la proposición: ‘La “sustancia” del hombre es la ek-sistencia’ no dice otra cosa sino esto: la manera según la cual el hombre en su propia esencia (*in seinem eigenen Wesen*) está presente ante el ser (*zum Sein anwest*) es la instancia extática en la verdad del ser. Las interpretaciones humanistas del hombre como animal racional, como «persona», como ser -espiritual- dotado de un alma y de un cuerpo no se tienen por falsas por esta determinación esencial del hombre, ni rechazadas por ella. El único propósito es más bien que las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre, no experimentan todavía la dignidad propia del hombre (*die eigentliche Würde des Menschen*). En este sentido, el pensamiento que se expresa en *Sein und Zeit* es contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que tal pensamiento se oriente a lo opuesto de lo humano, abogue por lo inhumano, defienda la barbarie y rebaje la dignidad del hombre. Si se piensa contra el humanismo, es porque el humanismo no sitúa suficientemente alta la *humanitas* del hombre...» «‘El ser’ -no es ni Dios ni un fundamento del mundo. El Ser está más alejado de todo lo que es y sin embargo, más cerca (*näher*) del hombre que cada ser, sea un peñasco, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios. El Ser es lo que hay de más cercano (*Das Sein ist das Nächste*). Esta proximidad, no obstante, sigue siendo para el hombre lo que hay de más alejado. El hombre se ase siempre, y en principio, y solamente, a lo que es...» «Es porque el hombre como ek-sistente, llega a estar en la relación en la cual el ser se destina a sí mismo (*schickt*), sosteniéndolo extáticamente, es decir, asumiéndolo en la preocupación, por lo que él desconoce lo más próximo (*das Nächste*) y se ase a lo que está más allá de lo cercano (*das Uebernächste*). Cree incluso que es lo más próximo. Pero más próximo que lo más próximo y al mismo tiempo más alejado para el pensamiento habitual que su más lejano es la proximidad misma: la verdad del ser...» «Lo único (*das Einzige*) que querría alcanzar el pensamiento que intenta expresarse por primera vez en *Sein und Zeit*, es algo sencillo (*etwas Einfaches*). En tanto que es sencillo, el ser sigue siendo misterioso, la proximidad simple (*schlicht*) de una potencia que no constriñe. Esta proximidad despliega su esencia (*west*) como el lenguaje mismo...» «Pero el hombre no es sólo un viviente que, además de otras capacidades, poseería el lenguaje. El lenguaje es más bien la casa del ser en la cual el hombre habita y de esta manera ek-siste, perteneciendo a la verdad del ser cuya custodia asume (*hütend gehört*).»

Esta proximidad no es la proximidad ontica y es preciso tener en cuenta la repetición propiamente ontológica de este pensamiento de lo próximo y lo lejano¹⁸. Resta decir que el ser que no es nada, que no es algo un que es existente, no puede ser dicho, no puede decirse más que en la metáfora óptica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente

esencial que, para la humanidad histórica (*geschichtliche Menschentum*), sigue siendo permanentemente el porvenir esencial. La metafísica piensa el hombre a partir de la *animalitas*, no piensa en dirección de su *humanitas*. La metafísica se cierra a la simple acción esencial de que el hombre no se despliega en su esencia (*in seinem Wesen west*), sino en tanto que es reivindicado (*angesprochen*) por el ser. Sólo a partir de esta reivindicación “ha” encontrado aquello donde habita su esencia. Sólo a partir de este habitar “tiene” “el lenguaje” como el refugio que guarda a su esencia el carácter extático. Mantenerse en el claro del ser (*Lichtung des Seins*), es lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene propiamente (*eignet*) esta manera de ser. La ek-sistencia comprendida así es no sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, es eso mismo en lo que la esencia del hombre guarda (*wahrt*) la procedencia de su determinación. La ek-sistencia no puede decirse, sino de la esencia del hombre, es decir, de la manera humana de “ser”; pues, sólo el hombre es, tanto como tengamos nosotros la experiencia de ello, comprometido en el destino de la ek-sistencia (*in das Geschick der Eksistence*)» (págs. 52-3).

El motivo de lo propio (*eigen, eigentlich*) y de los diversos modos del ser propio (en particular *Ereignen* y *Ereignis*) que domina tan temáticamente la cuestión de la verdad del ser en *Zeit und Sein* (1962, tr. fr., en *L'endurance de la pensée* Plon, 1968) está desde hace mucho tiempo funcionando en el pensamiento de Heidegger. En la *Lettre sur l'humanisme* en particular (cfr., por ejemplo, págs. 80-81). Los temas de la casa y de lo propio concuerdan regularmente en ella: como trataremos de mostrar más adelante, el valor de *oikos* (y de *oikésis*) desempeña un papel decisivo, aunque oculto, en la cadena semántica que aquí nos interesa.

¹⁷ Cfr. *La mitología blanca*.

¹⁸ «En la introducción de *Sein und Zeit* (pág. 38) se encuentra esto simple y claramente expresado e incluso en cursiva: “El ser es el trascendente puro y simple (*das Transcendens schlechthin*)”. Lo mismo que la apertura de la proximidad espacial deja atrás toda cosa próxima o lejana cuando se la considera desde el punto de vista de esta cosa, lo mismo el ser está esencialmente más allá de todo existente porque es el claro (*Lichtung*) mismo. En esto, el ser es pensado a partir del existente, según una manera de ver de buenas a primeras inevitable en la metafísica todavía reinante.»

significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser. Y si Heidegger ha deconstruido radicalmente la autoridad del presente sobre la metafísica es para conducirnos a pensar la presencia de lo presente. Pero el pensamiento de esta presencia no hace sino metaforizar, por una necesidad profunda y a la que no escapa una simple decisión, el lenguaje que deconstruye¹⁹.

Así es como el predominio acordado a la metáfora fenomenológica, a todas las variedades del *phainesthai*, de la brillantez, del alumbrado, del claro, de la *Lichtung* etc., se abre sobre el espacio de la presencia y la presencia del espacio, comprendidos de la oposición de lo próximo y de lo alejado. De la misma manera el privilegio reconocido no sólo al lenguaje, sino al lenguaje hablado (voz, escucha, etc.) está en consonancia con el motivo de la presencia como presencia ante uno mismo²⁰. Lo próximo y lo propio se piensan aquí, en consecuencia, antes de la oposición del espacio y el tiempo, según la apertura de un espaciamento que no pertenece ni al tiempo ni al espacio, y disloca, al producirse, toda presencia de lo presente.

Si, así, «el ser está más alejado que todo lo que es y, sin embargo, más próximo del hombre que cada cosa que es», si «el ser es lo que hay de más próximo», se debe entonces poder decir que el ser es lo próximo del hombre y que el hombre es lo próximo del ser. Lo próximo es lo propio; lo propio es lo más próximo (*prope, proprius*). El hombre es lo propio del ser, que desde muy cerca le habla al oído, el ser es lo propio del hombre, tal es la verdad que habla, tal es la proposición que da el aquí de la verdad del ser y la verdad del hombre. Esta proposición de lo propio no debe ciertamente ser entendida en un sentido metafísico: lo propio del nombre no es aquí un atributo esencial, el predicado de una sustancia, un carácter entre otros, por muy fundamental que éste sea, de un ser, objeto o sujeto, llamado hombre. No es tampoco en este sentido en el que se puede hablar del hombre como propio del ser. La propiedad, la co-propiedad del ser y del hombre, es la proximidad como inseparabilidad. Pero es como inseparabilidad como se han pensado en la metafísica enseguida las relaciones del ser (sustancia o *res*) y de su predicado esencial. Como esta co-propiedad del hombre

¹⁹ Algunos ejemplos de esta predominancia concedida al valor de proximidad ontológica: «Este destino adviene como el claro del ser (*Lichtung des Seins*); es en sí mismo este claro. Concede la proximidad-al-ser (*Sie gewährt die Nähe zum Sein*). En esta proximidad, en el claro del “aquí” (*Da*), habita el hombre en tanto que ek-sistente, sin que sea capaz todavía hoy de experimentar propiamente este habitar y asumirlo, esta proximidad “de” el ser que es en sí misma el “aquí” del ser- aquí, el discurso sobre la elegía *Heimkunft* de Hölderlin (1943), que es pensado a partir de *Sein und Zeit*, lo llama “la patria” ... “... la patria de este habitar histórico es la proximidad al ser...” “... En su esencia histórico-ontológica, el hombre es este existente, cuyo ser en tanto que ek-sistencia consiste en que habita en la proximidad del ser (*in der Nähe des Seins wohnt*). El hombre es el vecino del ser (*Nachbar des Seins*) ... “Diferente en esto fundamentalmente de toda *existentia* y “existencia”, “la ek-sistencia” es la habitación ek-stática en la proximidad del ser” ... “el pensamiento ¿no debe intentar, por una resistencia abierta el ‘humanismo’, arriesgar un impulso que podría conducir a reconocer al fin la *humanitas* del *homo humanus* y lo que la funda? Así podría despertar, si la coyuntura presente de la historia no empuja a ello ya, una reflexión (*Besinnung*) que pensaría no sólo el hombre, sino la ‘naturaleza’ del hombre, no sólo la naturaleza, sino más originalmente todavía la dimensión en la cual la esencia del hombre determinada a partir del ser mismo, se siente en su casa” ... “El pensamiento no deja atrás la metafísica al sobrepasarla es decir al subir más arriba todavía para concluir la no se sabe dónde, sino al volver a bajar hasta la proximidad de lo más próximo (*in die Nähe des Nächsten*)”...»

Destruir el privilegio del presente-ahora (*Gegenwart*) reconduce siempre sobre el camino heideggeriano, a una presencia (*Anwesen, Anwesenheit*) que ninguno de los tres modos del presente (presente-presente, presente-pasado, presente-futuro) puede agotar, terminar, sino que asegura por el contrario el espacio de juego, desde un cuarto, cuyo pensamiento forma todo el juego de nuestra cuestión. El cuarto puede ser guardado o perdido, arriesgado o reapropiado, alternativa siempre suspendida encima de su «propio» abismo, sin ganar nunca más que para perderse. Es el texto de la diseminación.

Ahora bien, esta presencia del cuarto es a su vez pensada, en *Tiempo y ser* especialmente, según la apertura de la apropiación en tanto que proximidad de lo próximo proximación, aproximación. Nos referiremos aquí al análisis de la quadri-dimensionalidad del tiempo y de su juego (pág. 47 sq.): «El tiempo propio es quadri-dimensional... Es por lo que esta primera, esta inicial y en el sentido propio de la palabra andas porrección (*Reichen*) -donde reposa la unidad del tiempo propio (*eigentlichen*)- la llamamos: la proximidad que se aproxima (*Nahheit* -proximidad-, un nombre antiguo, empleado todavía por Kant). Pero aproxima el porvenir, en haber-sido, el presente los unos de los otros en la medida en que libera un lejano (*indem sie entfernt*)» (pág. 46-49). «En el destinar de la concentración de todo destino de ser (*Im Schicken des Gerchickes von Sein*), en la porrección (*Reichen*) del tiempo, se muestra una apropiación (*Zueignen*), una apropiación (*Uebereignen*) -a saber del ser como *Anwesenheit* y el tiempo como región de lo Abierto en su propio (*in ihr Eigenes*). Lo que determina y pone de acuerdo a los dos, tiempo y ser, en lo suyo propio, y esto quiere decir en su conveniencia recíproca, lo llamamos: *das Ereignis*» (págs. 56-57). «No podemos representar ya lo que se nombra con este nombre de *Ereignis* en el hilo conductor de la significación corriente del nombre; pues, esta entiende *Ereignis* en el sentido de “lo que ocurre”, “lo que pasa”; el acontecimiento -y no a partir del *Eignen*- hace advenir a sí misma en su propiedad -como clara salvaguarda de la porrección y destino» (págs. 58-59, tr. fr. Fédier ligeramente modificada).

Se habrá notado la facilidad, la necesidad también del paso entre lo próximo y lo propio. El elemento latino de este paso (propio, *proprius*) es interrumpido en otras lenguas, por ejemplo en alemán.

²⁰ Sobre lo que une los valores de presencia para sí y de lenguaje hablado, me permito remitir a *De la gramatología* y a *La voz y el fenómeno*. Implícita o explícitamente, la valoración del lenguaje hablado es constante, total en Heidegger. La estudiaré en otra parte por sí misma. Llegados a un cierto punto de este análisis, será necesario tomar rigurosamente la medida de una valorización semejante: si abre la casi totalidad del texto heideggeriano (en tanto que reconduce todas las determinaciones metafísicas del presente o del existente a la forma matricial del ser como presencia (*Anwesenheit*), se borra en el punto en que se anuncia la cuestión de un *Wesen* que no sería incluso un *Anwesen*. (cfr. a este propósito *Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit*). Así se explica, en particular, la descalificación de la literatura, opuesta al pensamiento y a la *Dichtung*, pero también a una práctica artesanal y «campesina» de la letra: «En un escrito, el pensamiento pierde fácilmente su movilidad... Pero, además la cosa escrita ofrece saludable constreñimiento de un asimiento vigilante por el lenguaje... Ella [la verdad del ser] estaría sustraída así a la pura opinión y conjetura y devuelta a este artesanado de la escritura (*Handwerk der Schrift*), que hoy se ha hecho raro» ... «Tal es lo que nos hace falta en la actual penuria del mundo: menos filosofía y más atención al pensamiento; menos literatura y más cuidados dados a la letra como tal» (*Lettre sur l'humanisme*). «Es necesario liberar la *Dichtung* de la literatura» (Texto publicado por la *Revue de poésie*, París, 1967).

y del ser, tal como es pensada en el discurso de Heidegger, no es óptica, no pone en contacto entre sí a dos «seres», sino, en el lenguaje, el sentido del ser y el sentido del hombre. Lo propio del hombre, su *eigenheit*, su «autenticidad» es relacionarse con el sentido del ser, entenderlo y cuestionarlo (*fragen*) en la ek-sistencia, mantenerse en pie²¹ en la proximidad de su luz: «*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menrchen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein*». Estar de pie en el claro del ser, es lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre. Sólo el hombre posee como propia esta manera de ser.»

Lo que se sacude quizá hoy, ¿no es esta seguridad de lo próximo esta co-pertenencia y esta co-propiedad del nombre del hombre y del nombre del ser, tal como habita y se habita en la lengua de Occidente, en su oikonomía, tal como está ahí sumergida, tal como está inscrita y olvidada según la historia de la metafísica, tal como se despierta también por la destrucción de la ontoteología? Pero esta sacudida -que no puede venir sino de un cierto afuera- estaba ya exigida en la estructura misma que solicita. Su margen estaba en su propio cuerpo marcada. En el pensamiento y la lengua del ser, el fin del hombre ha estado prescrito desde siempre, y esta prescripción no ha hecho nunca más que modular el equívoco del fin, en el juego del *telos* y de la muerte. En la lectura de este juego, se puede entender en todos sus sentidos el siguiente encadenamiento: el fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser. El hombre es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio.

Ahora querría, para concluir, bajo ciertos títulos muy generales, reunir los signos que parecen, según esta necesidad anónima que aquí me interesa, señalar los efectos de este estremecimiento total sobre lo que por comodidad, con las comillas o precauciones que se imponen, he llamado al comenzar «Francia» o el pensamiento francés.

1). La reducción del sentido. La atención al sistema y a la estructura en lo que tiene de más inédito y de más fuerte, es decir, en lo que no recae enseguida en la palabra cultural o periodística o, en el mejor de los casos, en la más pura tradición «estructuralista» de la metafísica, una atención tal, que es rara, no consiste: a) ni en restaurar el motivo clásico del sistema, del que se podría mostrar que está siempre ordenado al *telos*, a la *aletheia* y a la *ousia*, tantos valores reunidos en los conceptos de esencia o de sentido; b) ni en borrar ni en destruir el sentido. Se trata más bien de determinar la posibilidad del sentido a partir de una organización «formal» que en sí misma no tiene sentido, lo cual no quiere decir que sea el no-sentido o el absurdo angustioso vagabundeando alrededor del humanismo metafísico. Ahora bien, si consideramos que la crítica del antropologismo por los últimos grandes metafísicos (Hegel y Husserl sobre todo) se hacía en el nombre de la verdad y del sentido, si consideramos que estas «fenomenologías» -que eran metafísicas- tenían como motivo esencial una reducción al sentido (es literalmente el propósito husserliano), se concibe que la reducción del sentido -es decir, del significado- tome inicialmente la forma de una crítica de la fenomenología. Si se considera, por otra parte, que la destrucción heideggeriana del humanismo metafísico se produce inicialmente a partir de una pregunta hermenéutica sobre el sentido o la verdad del ser, concebimos que la reducción del sentido se opere por una especie de ruptura con un pensamiento del ser que tiene todos los rasgos de un relevo (*Aufhebung*) del humanismo.

2). La apuesta estratégica. Una sacudida radical no puede venir más que de afuera. Esta a que me refiero no deriva, pues, más que otra de una cierta decisión espontánea del pensamiento filosófico después de cierta maduración interior de su historia. Esta sacudida se desarrolla en la relación violenta del todo del Occidente con su otro, ya se trate de una relación lingüística (donde se plantea inmediatamente la pregunta de los límites de todo lo que reconduce a la cuestión del sentido del ser), o ya se trate de relaciones etnológicas, económicas, políticas, militares, etc. Lo que además no quiere decir que la violencia militar o económica no sea estructuralmente solidaria de la violencia lingüística. Pero la lógica de toda relación con el exterior es muy compleja y sorprendente. La fuerza y la eficacia del sistema, precisamente, transforman regularmente las transgresiones en «salidas falsas». Teniendo en cuenta estos efectos de sistema, no tenemos, desde el adentro donde «estamos nosotros», más que la elección entre dos estrategias:

1) Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar, o relevar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de hundirse en el autismo del cierre.

2) Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin hablar de todas las otras formas de perspectivas en *trompe-l'oeil* a las que se puede dejar tomar un desplazamiento como ese, habitando más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desierto, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el «nuevo» terreno sobre el más viejo suelo. Se podría mostrar sobre ejemplos numerosos y precisos los efectos de una reinstalación semejante o de una ceguera como esa.

Es evidente que estos efectos no bastan para anular la necesidad de un «cambio de terreno». Es evidente también que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez. Quería sobre todo señalar que el estilo de la primera deconstrucción es más bien el de las cuestiones heideggerianas, el otro es más bien el que domina en Francia actualmente. Hablo a propósito en términos de estilo dominante: porque hay también rupturas y cambios de terreno en el texto de tipo heideggeriano; porque el «cambio de terreno» está lejos de trastornar todo el paisaje francés al que me refiero; porque es de un cambio de estilo, lo decía Nietzsche, de lo que tenemos necesidad acaso; y si hay estilo, Nietzsche nos lo recordó, debe ser plural.

3) La diferencia entre el hombre superior y el superhombre. Bajo este título se señalarían a la vez el recurso a Nietzsche que se hace en Francia cada vez más insistente cada vez más riguroso, y la división que se anuncia quizá entre

²¹ He tratado en otra parte («La palabra inspirada», en *La escritura y la diferencia* y en *De la gramatología*) de indicar el paso entre lo próximo, lo «propios y la erección del «tener-se-de-pie».

dos relevos del hombre. Se sabe cómo, al final del *Zarathustra*, en el momento del «signo», cuando *das Zeichen kommt*, distingue Nietzsche, en la mayor proximidad, en un extraño parecido y una complicidad última, en la víspera de la última separación, del gran Mediodía, al hombre superior (*höherer Mensch*) y al superhombre (*übermensch*). El primero es abandonado a su angustia con un último movimiento de piedad. El último -que no es el último hombre- se despierta y parte, sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallarà entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, «más allá» de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser. Danzará, fuera de la casa, esta *aktive Vergezlichkeit*, este «olvido activo» y esta fiesta cruel (*grausam*) de la que habla la *Genealogía de la moral*. Sin duda alguna, Nietzsche ha apelado a un olvido activo del ser: no habría tenido la forma metafísica que le imputa Heidegger.

¿Se debe leer a Nietzsche, con Heidegger, como el último de los grandes metafísicos? ¿Debemos, por el contrario entender la cuestión de la verdad del ser como el último coletazo adormilado del hombre superior? ¿Debemos entender la vigilia como la custodia montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, a la víspera de éste en el que estamos? ¿Hay una economía de la vigilia?

Estamos quizá entre esas dos vigiliass que también son dos fines del hombre. ¿Pero quién, nosotros?

12 de mayo de 1968

MALLARMÉ¹

Traducción de Francisco Torres Monreal. en «Antología», *Anthropos, Revista de documentación Científica de la Cultura* (Barcelona), *Suplementos*, 13 (1989), pp. 59-69.

Hijo de un funcionario del Registro, Stéphane Mallarmé nace el 18 de marzo de 1841 en París. Quedará huérfano de madre a los cinco años. Tras varios pensionados en París, escribe, en el Instituto de Sens, la *Cantate pour la première communion*, *Sa fosse est creusée*, *Sa fosse est fermée* (1858-1859). En 1860 -temporada durante la cual su padre pasa una larga enfermedad- entra de supernumerario con un recaudador, obtiene por aquel entonces su certificado de aptitud para la enseñanza del Inglés y es nombrado suplente y encargado de curso en Tournon en 1863. Publica sus primeros poemas en *Le Pamasse contemporain* en 1866. A partir de esta fecha coloca aquí y allá, por diferentes revistas, numerosos poemas. No le impide ello seguir en a enseñanza, la que ejerce sucesivamente en Besangon, en Aviñón y, posteriormente, en París, en los Institutos Condorcet y Janson-de-Sailly. En 1879 muere su hijo a la edad de ocho años; Mallarmé le dedicará el proyecto de un *Tombeau d'Anatole*. Rodeado por un círculo de amistades literarias (Verlaine, Villiers de l'Isle Adam, etc.), del que dan cuenta los célebres «martes» de la Rue de Rome, Mallarmé ejerce una influencia cada vez más notoria en los jóvenes escritores de su época (Valéry, Claudel, Gide, etc.). Su muerte tiene lugar en Valvins el 9 septiembre e 1898.

OBRAS: *La Dernière mode* (1874). - *Le Corbeatt*, tr. de E. Poe (1875). - *L'Après-midi d'un faune* (1876). - *Les Mots Anglais* (1877). - *Les Dieux antiques* (1880). - *Poésies* (1887). - *Album de Vers et de Prose* (1893). - *Les Poèmes d'E. Poe* (1889). - *Villiers de l'Isle Adam* (1890). - *Pages* (1891). - *Vers et Prose* (1893). - *La Musique et les Lettres* (1895). - *Divagations* (1897). Publicaciones póstumas: *Les Poésies* (1899). - *Poésies* (1913). - *Un cop de dés* (1914). *Igitur* (1925). - *Quant au livre* (1926). - *Contes indiens* (1927). - *Notes inédites en vue du «Livre»* (1957). - *Pour un tombeau d'Anatol* (1962).

[...] invento una lengua que debe brotar necesariamente de una poética muy nueva².

MALLARMÉ

¿Hay un puesto para Mallarmé en una «historia de la literatura»? Dicho de otro modo, y ante todo: ¿su texto tiene lugar, su lugar, en algún cuadro de la literatura francesa? ¿en un cuadro? ¿de la literatura? ¿francesa?

Casi un siglo ya y sólo estamos empezando a entrever que algo ha sido tramado (*¿por* Mallarmé?, en todo caso según lo que *por* el pasa, como a su través) para burlar las categorías de la historia y de las clasificaciones literaria, de la crítica literaria, de las filosofías y de las hermenéuticas de toda especie. Comenzamos a entrever que el trastorno de estas categorías habrá sido también efecto de lo escrito por Mallarmé.

Ni siquiera se puede seguir hablando, en este caso, de un acontecimiento, del acontecimiento de un texto semejante; no podemos seguir interrogando su sentido a menos de quedarnos por debajo de él, en la red de valores cuestionados prácticamente, una y otra vez, por Mallarmé; el de acontecimiento (presencia singularidad sin repetición posible, temporalidad, historicidad),

Única vez en el mundo, porque en razón de un suceso siempre que yo explique, no hay Presente, no -no existe un presente... Falta que se declara el vulgo, falta- de todo. Mal informado quien se gritase su propio contemporáneo, desertando, usurpando, con tamaña imprudencia, cuando un pasado ha cesado y tarda un futuro, o los dos vuelven a mezclarse perplejamente con vistas a enmascarar la distancia que los separa.

el de sentido: Mallarmé no dejó de acosar la significación allí donde se produjera la pérdida de sentido, en particular en esas dos alquimias que son la Estética y la Economía política.

Todo se resume en la Estética y en la Economía política...

Como no existe nada abierto a la indagación mental, sino las dos vías, en total, por las que se bifurca nuestro deseo, a saber, la estética por un lado, y también la economía política: desde este enfoque, la alquimia fue el glorioso, temprano e inquietante precursor. Todo lo que tiene incluso. puro. como falta de un sentido, antes de la aparición, ahora del vulgo, debe ser restituido al ámbito social. ¡La piedra nula, que sueña el oro, llamada filosofal: empero ella anuncia, en finanzas, el futuro crédito. que precede al capital o lo reduce a la humildad de moneda!

La pureza del signo sólo se advierte en el punto en el que el texto, remitiendo sólo a sí mismo, señalando su inscripción y su funcionamiento al tiempo que simulando referirse sin retorno a algo distinto de sí, «se queda sin siquiera un sentido», como lo «numérico».

Y de marcar Mallarmé una ruptura ésta habría seguido teniendo la forma de la repetición; revelaría, por ejemplo, la esencia de la literatura pasada como tal. Haría falta, con ayuda de *ese* texto, en él, descubrir la lógica nueva de esta do-

¹ Capítulo extraído de *Tableau de la littérature française*, vol, III, París, Gallimard. 1974, pp. 368-379.

² El lector comprenderá que hayamos dejado en francés, además de los términos sobre los que se apoya el discurrir de J. Derrida. los textos poéticos de Mallarmé que las contextualizan. Nuestra traducción. que hemos querido absolutamente literal y fiel a la sintaxis y a las equivalencias semánticas, demuestra a las claras. aquí por la vía de la tópica «traición», la indecibilidad y la impenetrabilidad del significante que, si ya es evidente en su forma de origen, se convierte en escandalosamente inadecuado cuando una nueva sintaxis o, aún más, una nueva fonética lo deforma o incluso destruye Sirva nuestra traducción para al menos, mostrar esta evidencia. (*N. del T.*).

ble operación; la que, por lo demás, no se podría atribuir a Mallarmé sin echar mano de una teoría ingenua e interesada de la firma, justo aquella que Mallarmé, definiendo con precisión lo que llamaba «operación», no dejó, nunca de burlar. Un texto está hecho para prescindir de referencias. De referencias a la cosa misma, como veremos; de referencias al autor, que sólo consigna en él su desaparición. Esta desaparición está activamente inscrita en el texto, no constituye un accidente del mismo sino, más bien, su naturaleza; marca la firma con una incesante omisión. El libro se describe a menudo como una tumba.

Una ordenación del libro de versos apunta innata o por todas partes, elimina el azar; ordenación en extremo necesaria, para omitir al autor...

El derecho a no realizar nada excepcional o que contraríe vulgares conductas lo paga cada cual con su omisión, de él, y hasta diríamos que con su muerte, en tanto que él.

Por el *simul* enigmático de la ruptura y de la repetición definiremos la *crisis* como el momento en el que la *decisión* no es, ya posible, en el que queda en suspenso la elección entre vías opuestas. Crisis de la crítica en consecuencia, que siempre habrá deseado *decidir*, por medio de un juicio (*krinein*), sobre valor de discernir entre lo que es y lo que no es lo que vale y lo que no vale lo hermoso y lo feo entre cualquier significación y su contraria. Crisis también de la retórica, que arma a la crítica de toda una filosofía oculta. Filosofía del *sentido*, de la *palabra*, del *nombre*.

¿Se ha interesado alguna vez la retórica por algo que no fuese el sentido de un texto, es decir, por su contenido? Las substituciones que la retórica define son siempre de sentido pleno a sentido pleno; incluso si uno de ellos ocupa el lugar del otro es en virtud de su sentido como se convierte en un tema para la retórica, aun en el caso de que ese sentido se encuentre en posición de significante o, como se dice también, de vehículo. Pero advertimos que la retórica, en sí, no trata de las formas significantes (fónicas, gráficas) ni de los efectos de sintaxis, al menos en la medida en que el control semántico no los domina. Para que la retórica o la crítica tenga algo que ver o que hacer con un texto, es preciso que un sentido sea *determinable* en él.

Ahora bien, cualquier texto de Mallarmé está organizado de modo que en sus puntos más fuertes el sentido permanezca *indecible*; a partir de ahí, el significante no se deja penetrar, perdura, resiste, existe y se hace notar. El trabajo de la escritura ha dejado de ser un éter transparente. Apela a nuestra memoria, nos obliga, al no poder rebasarlo con un simple gesto en dirección de lo que «quiere decir», a quedarnos bruscamente paralizados ante él o a trabajar con él. Podríamos tomar prestada la fórmula de este permanente aviso de aquel pasaje de les *Mots anglais*: *Lector esto tienes ante tu mirada, un escrito...*

Lo que suspende nuestra decisión no es la riqueza de sentidos, los recursos inagotables de una palabra, sino cierto juego de la sintaxis (*soy profunda y escrupulosamente sintáctico*). La palabra *hymen* está inscrita en un lugar tan definido, en *Minique*, que nos es imposible decidir si se refiere a la consumación del matrimonio o a la membrana de la virginidad. La sintaxis de una breve palabra como *or* está a veces calculada para no permitirnos decidir si se trata del nombre (substancia metálica, oro), de la conjunción lógica (*ahora bien*), o del adverbio de tiempo (*ahora*). Ya habíamos advertido otros juegos como éste: *continue* puede tener valor, en el mismo enunciado, de verbo (*continúa*) y de adjetivo (*continua*) a un tiempo:

Mais seas or soupirer que cette vive nue
L'ignition du feu toujours intérieur
Originellement la seule continue
Dans le joyau de l'oeil véridique et rieur.

[Mas sin oro suspirar que esta viva nube / la ignición del fuego siempre interior / originariamente la única contin(u/ú)a / en la joya del ojo verídico y reidor.]

En otro lugar, *offre* funciona como verbo y/o nombre (ofrece/ofrecimiento); *parjure* como verbo y/o nombre y/o adjetivo (perjura/perjuro-a). La marea y/o, que no recarga fortuitamente tantos textos teóricos actuales, pone su sello a los efectos más singulares de la escritura mallarmeana.

Por ello mismo, esta crisis no pertenece al simbolismo, ni este texto a su época. La indecibilidad no se debe aquí a una multiplicidad de sentidos, a una riqueza metafórica, a un sistema de correspondencias. Algo se produce, demás o de menos, como se quiera, el punto saliente de determinada advertencia en cualquier caso, que impide que la polisemia posea su horizonte: la unidad, la totalidad, la confluencia del sentido. Por ejemplo: el signo *blanc* (*blanco*), con cuanto se le viene progresivamente asociando, constituye un inmenso arsenal de sentido (nieve, frío, muerte, mármol, etc.; cisne, ala, abanico, etc.; virginidad, pureza, himen, etc.; página, tela, vela, gasa, leche, semen, vía láctea, estrella, etc.). Como por imantación semántica atraviesa todo el texto de Mallarmé. Y, no obstante, lo blanco marca también, por mediación de la página blanca, el lugar de la escritura de esos blancos; y, ante todo, el espaciamento entre las diferentes significaciones (la de blanco, entre otras), *espaciamento de la lectura*. Los «blancos», *en efecto, asumen su importancia*. El blanco del espaciamento no tiene un sentido determinado, no pertenece simplemente a la plurivalencia de los demás blancos. Por encima o por debajo de la serie polisémica, pérdida o incremento de sentido, repliegan el texto sobre sí mismo, indican a cada momento su lugar (en el que *nada habrá tenido más lugar... que el lugar*), la condición, el trabajo, el ritmo. No se podrá decidir nunca si *blanco* significa algo o sólo, y por añadidura, el espacio de la escritura, la página que se repliega sobre sí misma. El uso tan frecuente del término *pli* (*pliegue*), su serie *pliage*, *ploiment*, *repli*, *repliment*, etc. (*plisado*, *plegado*, *repliegue*...) produce los mismos efectos.

Aristóteles, que en su Poética y en su Retórica inauguró el elogio tradicional de la metáfora (en tanto que enuncia y nos da a conocer lo mismo o lo parecido) decía igualmente que no significa nada lo que no significa una sola cosa. El texto de Mallarmé no sólo infringe esta regla sino que deshace la falsa transgresión, la inversión simétrica, la polisemia que continúa *señalando* hacia la ley.

¿Se trata aquí, como a menudo se ha dicho, del poder de la palabra, de la alquimia del verbo? El nombre, el acto de la nominación, ¿no alcanza aquí su más grande eficacia, la que le han reconocido, de Aristóteles a Hegel, la poética, la retórica y la filosofía? ¿No ha convertido Mallarmé en tema propio este poder idealizador de la palabra que hace desaparecer la existencia de la Cosa por la simple declaración de su nombre? Releamos una vez más:

Digo: ¡una flor! y, salvado el olvido al que mi voz relega algún contorno, en cuanto que algo distinto de los cálices conocidos³, se alza musical, idea misma y suave, la ausente de todos los floreros.

Producción y aniquilamiento de la cosa por el nombre; y, ante todo, creación, por el verso o por el juego de la rima, del nombre mismo.

El verso que de varios vocablos rehace una palabra total, nueva. extraña a la lengua y como encantadora, acaba con este aislamiento de la palabra...

Y, no obstante, trabajando sobre la unidad de la palabra, sobre la sosegada armonía de un vocablo y de un sentido, Mallarmé ha liberado también, por desintegración, su energía. La palabra no es ya para él el elemento dé, la lengua. Las consecuencias de todo ello son de largo alcance. Ante la imposibilidad de seguir aquí su rastro, nos limitaremos a algunos ejemplos.

Mallarmé era consciente de: que su «operación» de la palabra constituía también la disección de un muerto; de un cuerpo disociable cuyas partes podían servir *en otro lugar*.

La Palabra, emparentada con toda la naturaleza y. de este modo, relacionada con el organismo depositario de la vida, se presenta, en sus vocales y diptongos. como. una carne: y, en sus consonantes. como una osatura delicada ¡por disecar. Etc., etc., etc. Si la vida se nutre de su propio pasado, o de una muerte continua, la Ciencia habrá de reconocer este hecho en el lenguaje...

Ya la identidad de palabras enteras se esfuma en un juego que; parece, no obstante, dejarlas intactas. Nos hallamos aquí entre el homónimo y el sinónimo: *elle (ella)* dice todas las *ailes (alas)*⁴, todos los pájaros, todas las bailarinas, todos los abanicos, ya se encuentren las dos palabras presentes en la rima

Car comme la mouette, aux flots qu'elle a rasés

Jette un écho joyeux, une plume de l'aile,

Elle donna partout un doux souvenir d'elle!

[Que como la gaviota, a las olas que ha rozado, / lanza un eco jovial, una pluma del ala. / ella dejó por doquier un dulce recuerdo de ella.]

o que una de las dos palabras, por sí sola, convoque *in absentia* la otra:

Une d'elles, avec un passé de ramages

Sur ma robe blanche en l'ivoire fermé

Au ciel d'oiseaux...

[Una de ellas, con pasado de gorjeos / por mi vestido blanqueado en el marfil cerrado / al cielo de pájaros...]

o incluso

Cuando se aísla por la mirada un signo de la dispersa belleza general, flor. ola, nubes, joya, etc., si, entre nosotros, el medio exclusivo de saberlo consiste en yuxtaponer su aspecto a nuestra desnudez espiritual a fin de que ella lo sienta análogo y se lo adapte en alguna exquisita confusión de ella con esta forma en vuelo alzada -sólo a través del rito, allí, enunciado de la Idea, acaso no surge la bailarina

Se podría ver cómo *aile (ala)* se inscribe en una cadena de significaciones preferentemente masculinas (significaciones fálicas, asociadas a la forma de la pluma), mientras que *elle (ella)* se propaga a través de significaciones más bien femeninas. Sin llegar a la palabra, L se mantiene entre las dos significaciones y sostiene todo el suspenso mallarmeano.

Esta letra parecería a veces impotente para expresar por sí misma algo distinto de una apetencia no seguida de su resultado...

La I da lugar a juegos también deliberadamente calculados y, por lo demás, muy próximos, ya se trate de la forma gráfica de la barra y el punto o de la agudez incisiva y afilada de la forma fónica⁵. I *fundamental* pues que entra en toda clase de composiciones: por ejemplo, con la L en *il (él)* o a la inversa, *lit, lis (lecho, lis)*, dejando cada una de estas palabras el paso libre a la función verbal y/o a la función nominal: *le lit, il lit, le lis, lis le livre! (el lecho, él lee; el lis, ¡lee el libro!)*. El *lis (liliunt virginale)* es también la página; un ejemplo, entre otros, a propósito de *este accesorio principal de Villiers de l'Isle Adam*, un manuscrito

Entregado al hecho innoble [...] varios signos ya legibles [...] ¡Compartió la existencia de los menos favorecidos, a causa incluso de este leve librito interpuesto entre él y los demás! A partir de ahí pienso en las armas familiares y, en particular. en que ese papel, llevado como un lirio, sin duda se habría convertido, en cuanto que legítimo, immaculado, eclosión en esa mano sobre su «blasón de oro»...

Y, muy cerca del himen y del *la*, he aquí aún la flor como una orden erigida.

Inerte, tout brûle dans l'heure fauve

Sans marquer par quel art ensemble détala

Trop d'hymen souhaité de qui cherche le *la*:

Alors m'éveillerai-je a la ferveur première.

Droit et seul, sous un flot antique de lumière,

Lys! et l'un de vous tous, pour l'ingénuité.

³ *Sus*, participio de *savoir* -sabidos, conocidos-, puede igualmente hacernos pensar en el adverbio: *arriba, los cálices arriba (N. del T.)*

⁴ Por homonimia de tipo homofónico, no homográfico, / El / es la forma fonética de las grafías *elle* y *aile*. (*N. del T.*)

⁵ En sus ensayos de psicofonética, Fonagy concluye, tras larga revisión de opiniones que remontan a los presocráticos, sobre la dulzura y el erotismo de L y de I. En su emisión. el ápice de la lengua, como en los actos de succión -leche. beso...- se eleva hacia la zona alveolar prepalatal de la cavidad bucal. Cfr. Iván Fonagy. *La voix humaine*, Paris, Payot. 1983, pp. 75 y ss. (*N. del T.*)

[Inerte, todo arde en la hora leonada / sin indicar por qué arte conjuntamente desplegó / excesivo himen deseado por quien busca el **la**: / Despertaré luego al fervor primero, / enhiesto y solo, bajo un flujo antiguo de luz, / ¡lis! y uno entre vosotros todos para la ingenuidad.]

En el lecho se tiende tanto la escritura como la muerte. El libro es a un tiempo el lugar del himen y la figura del sepulcro. La puerta sepulcral se halla siempre próxima de un broche heráldico. En *Hérodiade*, que cuenta un **lecho vacío**:

Elle a chanté, parfois incohérente, signe lamentable!

le lis aux pages de vélin,

Tel, inutile et si claustral. nest pas le lin!

Qui des rêves par plis n á plus le cher grimoire,

Ni le dais sépulcral a la désème moire,

Le parfum des cheveux endormis. L'avait-il?

[Ella ha cantado, a veces incoherente, ¡signo lamentable! / el lecho de páginas de vitela, / ¡Tal, inútil y tan claustral, no es el lino! / que de los sueños en pliegues no tiene el caro grimorio / ni el dosel sepulcral de desierto muaré, / el perfume de los cabellos adormecidos. ¿Lo tenía él?]

La Prose pour des Esseintes alza aún, no lejos de un grimorio y de un **libro vestido de hierro, entre cien iris, eternos pergaminos, / antes que un sepulcro ría, y un desmesurado gladiolo, la litige y le tige de lis (el litigio y el tallo de lis)**:

Oh! sache l'Esprit de litige

A cette heure oir où nous nous taisons,

Que de lis multiples la tige

Grandissait trop pour nos raisoru.

[Oh, sepa el Espíritu de litigio / en esta hora en que callarnos / que de lis múltiples el tallo / demasiado crecía para nuestras razones.]

No olvidemos que estas cadenas, infinitamente más dilatadas, poderosas y entrelazadas de lo que aquí nos es dado sospechar, se encuentran como sin apoyo, en perenne suspensión. Es la doctrina mallarmeana de la sugestión, de la ilusión indecisa. Esta indecisión, que les permite moverse solas, indefinidamente, las corta, salvo simulacro, de todo sentido (tema significado) y de todo referente (la cosa misma o la intención, consciente o inconsciente, del autor). He aquí nuevas trampas para la crítica, nuevos procedimientos y categorías nuevas por inventar.

No queda sino que la «palabra», las parcelas de su descomposición o de su reinscripción, sin poder jamás ser identificables en su presencia singular, al final sólo reenvían a su propio juego, sin proyectarse nunca, en realidad, hacia otra cosa. La cosa está comprendida, como efecto de la cosa en esta larga cita de la lengua. Sencillamente, el significante (lo que, por comodidad, se sigue así denominando, pues, en rigor, ya no se trata aquí de «signo»), sin estar jamás presente por sí mismo se destaca en su lugar, por sus poderes y sus valores. Se lo podría poner siempre entre comillas, porque lo que Mallarmé escribe no son, a fin de cuentas, los recursos significantes de la lengua en la forma de la I de *lit*, o de *lis*, etc. Es lo que, entre otras cosas, llamaríamos **advertencia. Lector, tienes ante tu vista esto, un escrito...**

La eterna ausencia de lecho, como el lis ausente de todo búcaro, nos recuerda también, sean cuales sean sus efectos de sentidos múltiples, que el lecho, la cosa misma o el tema no están más presentes en el texto, focalizados por él, que la palabra *lit* o la I (la letra) o los fragmentos de «enseveli» (sepultado), «abolí» (abolido), etc. El «sujeto» del texto sería, si es posible seguir hablando aquí de sujeto, esa palabra, esa letra, esa sílaba, el texto que forman ya en el tejido de sus relaciones.

Mallarmé escribe, por lo demás, casi siempre sobre un texto -tal es su referente-, a veces sobre su propio texto en su versión anterior. El ejemplo del **or** constituye una demostración luminosa de recurso a la homonimia, de lo que Aristóteles denunciaba como mala poesía, instrumento de retórica para sofistas. La primera versión nombraba su referente, el acontecimiento que constituyó su pretexto, el escándalo de Panamá, la historia de F. de Lesseps, etc. Y advertimos que lo hacía para mantenerlos en su rol de ocasión poética: «Aparte las verdades que el poeta puede extraer y guardar para su secreto, fuera de la conversación, meditando en producirlas, en el momento oportuno en transfiguración, nada, en este derrumbe de Panamá me interesa, por el brillo».

En la versión final, la extracción y la condensación sólo conservan el brillo del oro, borran el referente: nada ya de nombres propios. Podría creerse que se trata de liberar de este modo una meditación poética sobre el sentido general del oro. Y el oro es ciertamente, bajo algunos aspectos, el tema de este texto. su «significado», podríamos decir. Mirado de más cerca, uno se da cuenta de que la cuestión está en escribir, en untar el significante **or**, de él, con él. Toda una configuración temática, muy rica por lo demás, explora sin duda la vena de **or** (oro), en todos sus sentidos; pero es, ante todo, pan hacer ver el significante **or**. el oro en cuanto que se convierte de substancia natural en signo monetario, pero también el elemento lingüístico, **or**, como letras, sílaba, palabra. El acto de nominación, la relación directa con la cosa, queda así en suspenso. **Lo numérico, instrumento de terrible precisión, claro a las conciencias, se queda sin siquiera un sentido**. A partir de ahí se abre la crisis, en los lugares análogos de la economía política y del lenguaje o de la escritura literaria: **fantasmagóricas puestas de sol**. Todas las puestas de sol mallarmeanas son instantes de crisis, cuyo dorado es continuamente recordado en el texto por un polvo de destellos de oro -**or**- (dehors, fantasmagóricos, tésor, horizon, majore, hors) hasta la desaparición del **or**. Se pierde éste en las **oes** tan frecuentes de esta página, en los ceros acumulados que cuando aumentan su valor es para reconducirlo a su nada...: ... **si un número se incrementa y recula, hacia lo improbable, inscribe más ceros: significando que su total equivale espiritualmente a nada, casi**. De la nada en sí misma no hay nada decidido.

Este trabajo sobre **or** no se limita al librito que lleva este título. El signo **or** está marcado por doquier. Por ejemplo, en aquella letrilla: **Fasse le ciel qu'il nous signe, or / Bravos et louange sonore (Quiera el Cielo que nos signe, oro / bravos y alabanza sonora)**. En este caso, **or** (oro) se encuentra muy próximo de **sonore** (sonoro/a). Sucede con mucha frecuencia que Mallarmé coloca el nombre **or** tras el adjetivo posesivo **son** (**son or**). Pero **son or** (**su oro**) suena igual

que *sonore* (*sonoro*), con lo que nos hace dudar entre la forma del adjetivo calificativo y las del nombre precedido del adjetivo posesivo; y, aún más, nos hace dudar del valor de *son* (*su*) y *son* (*sonido*) adjetivo posesivo y sustantivo: *son or* (*su oro, el suyo*), *le son or* (*el sonido oro*, sonido color oro, que tal es el color fundamental de la música y de las puestas de sol para Mallarmé), el *son or* (la vacuidad del significante fónico o gráfico «or»). Algunos ejemplos.⁶ El primero nos mostrará también el juego de *or* con *heure* (hora). Sabemos que *or* u *ores*, la conjunción lógica y el adverbio de tiempo, tienen como etimología *hora*, la *hora*. *Encore* (aún) es *hanc horam*, lo que nos muestra una determinada lectura de todos los *encores* y *aloras* de Mallarmé; que parece a veces enunciar literalmente la identidad de *or* y de *heure*: «... un eclipse, oro, esa es la hora...». *Igitur* desmonta y demuestra esta complicidad de la orfebrería y de la relojería: la *Medianoche*.

Subsiste ciertamente una presencia de Medianoche. La hora no ha desaparecido por un espejo, no se ha ocultado tras las colgaduras. evocando un ajuar por su vacante sonoridad. Recuerdo que su oro se aprestaba a fingir en la ausencia una joya nula de ensueño, rica e inútil supervivencia, salvo que sobre la complejidad marina y estelar de una orfebrería se leía el arar infinito de las conjunciones.

Revelador de la Medianoche, nunca indicó luego semejante coyuntura, que he aquí la sola hora [...] Yo era la hora que ha de volverme puro...

El soneto en *yx*:

Sur les crédences, au salon vide:
 nul ptyx Aboli bibelot d'inanité sonore,
 Car le Maltre esa allé puiser des pleurs au Styx
 Avec ce seul objet dont le Néant s'honore.
 Mais proche la croisée au nord vacante, un or
 Agonise selon peut-être le décor
 Des licornes.

[Por los aparadores en el salón vacío: nula Pitia, / abolida baratija de inanidad sonora, / pues el Maestro ha ido a extraer llantos a la Estigia / con el único objeto con que la Nada se honra. / Mas cercano el cruceiro vacante al Norte, un oro agoniza según quizá el decorado / de los unicornios...]

Mimique: ... una orquesta que no haciendo con su oro, roces de pensamiento y noche, otra cosa que exponer la significación al igual que una oda mata...⁶

Y la sintaxis insólita a la que esta palabra se ve sometida no puede por menos de redoblar la indecisión semántica (*or, telle est l'heure...*) (*oro, esa es la hora...*); *apiadado, la perpetua suspensión de una lágrima no puede nunca formarse entera ni caer (otra vez el lustre) parpadea en mil miradas oro, aura ambigua sonrisa desata el labio... Oro -el plegado es respecto de la hoja impresa grande, un indicio...*

El oro, el color de las puestas de sol, de las apariciones de la luna (*Ese despertar oro de la luna...*), de atardeceres, momento de la indecisión crítica, connota también el libro-tumba, el broche de cierre (*¡Oh broches de oro de los viejos misales...! en el destello de oro del broche heráldico*).

¿Es, en estos casos, *or* una o varias palabras? El lingüista dirá quizá -y el filósofo- que al ser distintos, a cada momento, el sentido y la función, debemos leer cada vez una palabra diferente. Y, no obstante, esta diversidad se cruza y reaparece por un simulacro de identidad del que es imprescindible que demos cuenta. Lo que así circula ¿no es acaso para no constituir una familia de sinónimos, simple máscara de una homonimia? Pero no hay nombre: la cosa misma es (la) ausente, nada es sencillamente nombrado, el nombre es también conjunción o adverbio. Ni aun siquiera ya palabra: lo eficaz está con frecuencia en una sílaba en la que la palabra se disemina. Ni homonimia, pues, ni sinonimia.

También el retórico habrá de sentirse desarmado: no se trata aquí de ninguna de esas relaciones esencialmente semánticas que le son familiares. Ni metáfora (ninguna relación de parecido entre estos «or»); ni metonimia (pues además de que las unidades no son aquí nombres, ninguna identidad es, de por sí, lo suficientemente estable como para dar lugar a relaciones de todo y parte, de causa y efecto, etc.).

En fin, ¿por qué el tratamiento crítico de este *or* no habría de jugar a distancia con su homónimo o, más bien, con su homógrafo inglés, el *versus* disyuntivo que en él se enuncia? Es bien sabido, y no sólo por su biografía, que la lengua de Mallarmé se deja elaborar siempre por el inglés, que se intercambia regularmente con él, y que el problema de este intercambio queda explícitamente recogido en *Les Mots anglais*. Razón que nos advierte que «Mallarmé» no pertenece enteramente a la «literatura francesa».

Y ¿cómo hacer figurar en un cuadro el desplazamiento histórico así operado, apertura y repetición de una *memorable crisis* (la literatura aquí sufre una exquisita crisis, fundamental), llamada evocadora, en el simulacro, de la forma teológica del gran Libro?

No ha faltado razón al relacionar este intento con el de los grandes retóricos. Mallarmé comparte sin duda más complicidades históricas con ellos que con muchos de sus «contemporáneos», e incluso más que con muchos de sus «sucesores». Pero ello es así, precisamente por haber roto con las saludables reglas de la retórica, es decir, con la juiciosa y filosófica representación clásica que ha dado de sí misma la tradición retórica, desde Platón y Aristóteles. Su texto escapa al control de esta representación, demuestra prácticamente su no-pertenencia. Si, por el contrario, llamamos retor no ya al que somete su discurso a las buenas reglas del sentido, de la filosofía, de la dialéctica filosófica, de la verdad, ni, en suma, al que acepta la retórica filosófica prescribiéndole sus reglas de buen gusto, sino, por el contrario, al que Platón -en su momento excedido- quería expulsar de la ciudad como un sofista o como un antifilósofo, entonces quizá Mallarmé sea un gran retórico; un sofista, sin duda, pero un sofista que no se deja todavía atrapar por la imagen que la filosofía ha querido dejarnos de él captándolo en un *speculum* platónico y, al mismo tiempo, lo que en modo alguno es

⁶ Sólo el sustantivo *son* (sonido). con su mayor carga acentual. alteraría levemente, en el plano fonético. la homofonía resaltada por Derrida / sono:R /, válida para las agrupaciones gráficas *son or / sonore*. (*N. del T.*).

contradictorio, situándolo fuera de la ley. Sabemos que, como tantos lectores de Mallarmé, Platón redoblaba su activo de conocimiento con una manifiesta admiración.

(Quizá hubiera sido preciso también hablar aquí de Stéphane Mallarmé. De su obra, de su pensamiento, de su inconsciente y de sus temas: de lo que, en suma, parece que ha querido decir, obstinadamente, del juego de la necesidad y del azar, del ser y del no-ser, de la naturaleza y de la literatura, y de otras cosas por el estilo. De las influencias, sufridas o ejercidas. De su vida, en primer lugar, de sus lutos y depresiones, de su docencia, de sus desplazamientos, de Anatole y de Méry, de sus amigos, de los salones literarios, etc. Hasta el espasmo, final, de la glotis.)

NACIONALIDAD Y NACIONALISMO FILOSÓFICO

Traducción de Marie-Christine Peyrone en AA. VV., *Diseminario. La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, XYZ Ediciones, Montevideo, 1987, pp. 27-47.

Con este título, no es mi propósito, por lo menos, no lo es en primer término o, si Uds. prefieren, en última instancia, proceder al análisis histórico, social, lingüístico, de lo que se llamaría una nación, una nacionalidad filosófica. No se excluye tal análisis (en términos de escisión social o humana) del seminario, más aún, será necesario y espero que lo emprendamos de varias maneras y, sobre todo, que interroguemos su posibilidad, pero tal posibilidad no es mi mayor preocupación.

Mi mayor preocupación, aquí, se dirigirá más bien hacia las aporías de la traducción filosófica de los idiomas filosóficos. En forma un poco abrupta, como ocurre siempre al principio, diría que hay -es nuestra experiencia y hablaré de esta experiencia y de sus derechos dentro de un instante- hay y tenemos esa experiencia de los idiomas filosóficos y esta experiencia misma no puede no ser vivida por un filósofo, por uno que dice ser un filósofo, por alguien que se dice filósofo, a la vez como un *escándalo* y como la *suerte* misma de la filosofía.

Un escándalo, es decir aquello que hace tropezar, que hace caer a la filosofía, lo que la detiene en el camino y quien dice ser filósofo considera que la filosofía es esencialmente universal y cosmopolita, que la diferencia nacional, social idiomática, en general, no debe ocurrirle sino como un accidente provisorio, superable e inesencial. La filosofía no debe *sufrir* la diferencia del idioma, no debe soportarla ni tiene porqué sufrirla. Toda afirmación del idioma o de la irreductibilidad del idioma sería entonces una agresión o una profanación con respecto a lo filosófico como tal.

Un escándalo pero también una suerte en la medida que la posibilidad misma para una -para la filosofía de decirse, de discutirse, de pasar, de prescindir, de ir de una a la otra- es pasar por los idiomas, de transportar el idioma y transportarse, de traducirse a través o más bien en el cuerpo de los idiomas que no son clausuras o más bien en el cuerpo de los idiomas que no son encierros en sí mismos sino alocuciones, pasajes al otro. Porque la cuestión, evidentemente, es qué es un idioma?

No quisiera precipitar la elaboración de esta cuestión. Formará mucho tiempo el horizonte mismo, es decir a la vez, si hablamos griego, si decimos horizonte en griego, la apertura y el límite de este seminario.

Diré solamente de la palabra *idioma*, que acabo de adelantar muy rápidamente, que por ahora no la restrinjo a su circunspección lingüística, discursiva, aunque, como Uds. saben, el uso la repliega, en general, hacia ese límite, el idioma como idioma de lenguaje. Por ahora, y teniendo la vista fija por privilegio hacia esta determinación de lenguaje que no es todo el idioma pero que no es una determinación entre otras, entenderé idioma en un sentido mucho más indeterminado, el de propiedad, de característica propia, de rasgo singular, en principio inimitable e inexpropiable. El *idion* es lo propio. Y de ahí, si digo que mi más propia preocupación, *la más propia* en este seminario, es la diferencia idiomática en filosofía, no es sin embargo, completamente, accesoriamente o por distracción que elijo por título “nacionalidad y nacionalismo filosófico”.

La cuestión sería, por lo tanto, si Uds. quieren tomar este título en serio: ¿qué es un idioma nacional en filosofía? ¿Cómo un idioma filosófico se plantea, se reivindica, aparece, tiende a imponerse como idioma nacional? Vale preguntarse, naturalmente: 1. Qué es una nación? y la pregunta, Uds. se imaginan, no es simple, tiene una historia muy difícil de ser limitada, no se confunde ni con la del pueblo, ni con la de la raza, ni con la del Estado, bien que a cada paso, se cruce y dé lugar a los equívocos más graves. Volveremos extensamente sobre este particular. Y vale preguntarse, 2. suponer aun cuando se tenía un concepto claro y asegurado por un consenso (la cuestión del consenso está implicada en sí misma por la del sentimiento, por la conciencia o la realidad, considerada como nacional), suponer aun cuando un consenso tenga lugar con respecto al concepto de nacionalidad, vale formular la segunda pregunta: ¿qué puede ser un idioma nacional, una nacionalidad filosófica? Para preguntarse lo que puede ser, no hace falta comenzar por reconocer que hubo, al menos, pretensiones a la nacionalidad filosófica, discursos que pretenden reconocer caracteres filosóficos nacionales, entre sí y entre los otros y, a veces, a fin de hacer el elogio, a veces para desacreditarlos. Este idioma nacional puede ser o no ser vinculado, por quienes lo hablan, a una lengua. Tendremos que volver a hablar muchas veces sobre esto.

Cuando digo que mi primera *preocupación*, al menos en este seminario, es inicialmente, la del idioma o la de la traductibilidad filosófica, y en seguida después, el vínculo de este idioma a un rasgo nacional, qué quiere decir y por qué llamo a esto una preocupación?

La llamo una preocupación -hubiera podido hacer uso de otra palabra- para marcar que no se trata aquí sólo para mí, ni, supongo para el que tenga que enfrentarse a la filosofía, de *un objeto* de estudio, entiendan ustedes con eso un tema o un problema que se plantea delante de uno y en el cual no estamos verdadera y gravemente situados, envueltos, incluidos de antemano, en una situación, precisamente, histórica y filosófica desde la cual ninguna perspectiva es posible. Y en primer lugar, por esta razón obvia, que la pregunta se perfila en una lengua, en un idioma, y con ciertos rasgos de tal idioma nacional. Creo que la cuestión de la nacionalidad y del nacionalismo filosófico, que según diversos modos, ha ocupado siempre a todos los filósofos, se cierne y nos concierne hoy de una manera singular. Digamos sin más vueltas,

si se entiende que ahí se juega el destino de la filosofía de tal manera que no sea permitida ninguna distracción al respecto. Hoy estamos en una fase que creo enteramente aguda y paradójica en la historia de este problema. Paradójica, porque nunca tanto como hoy, lo llamamos con una palabra confusa y problemática, la comunicación entre los territorios, las instituciones, los grupos, las escuelas, los idiomas nacionales, ha sido aparente, cuantitativa, técnica y estadísticamente más manifiesta, más intensa o importante. La evaluación estadística pasa aquí por la cantidad de coloquios, traducciones, intercambios de docentes e investigadores, instrumentos de almacenamiento y archivo, etc.. Ahora bien, al mismo tiempo, los efectos de opacidad, los límites nacionales, incluso las reivindicaciones nacionalistas no han sido, me parece, nunca tan marcados como hoy. Esos dos hechos -de los que podríamos suministrar numerosas ilustraciones o pruebas, pero me permitirán ustedes prescindir de ellas por el momento- sólo son aparentemente contradictorios y lo que llamaba una paradoja, es a la vez un fenómeno demasiado inteligible, digamos aún normal. Cuando lo que toma forma de intercambios, encuentros, comunicación considerada filosófica, se intensifica, expone las identidades supuestamente nacionales, a las influencias, los injertos, las deformaciones, las hibridaciones, etc.; es, en este momento, que la conciencia nacional, la búsqueda de identidad, la afirmación, incluso la reivindicación nacional se manifiestan más, hasta se exasperan y se vuelven crispación nacionalista. La intensificación de dichos intercambios es también una especie de estado de guerra, guerra durante la cual, como en todas las guerras, vemos al enemigo por doquier, y el colaborador, el enemigo interno, aquel que en Francia gusta demasiado de la filosofía alemana, aquel que en Estados Unidos se deja impresionar por la filosofía francesa o en Inglaterra por la filosofía continental, etc.. Entonces, como ocurre siempre en este caso, existen en cada territorio nacional, quienes quieren despertar la fibra filosófica nacional, reconstituir la buena tradición, reevaluar el corpus y el territorio y patrimonio nacional (existen ejemplos en todas partes, acá y allá, particularmente en Francia y en los EE.UU., y aún en China y en Japón donde se multiplican los artículos que tienden a demostrar que, por ejemplo, el postestructuralismo o lo que llamamos la desconstrucción se parece mucho a lo que el pensamiento zen, en particular, aquel que el Maestro Dogen, desarrollaba siglos atrás. En China, se da un fenómeno análogo desde hace algunos años, pues cierta apertura hacia Occidente produce allí exactamente los mismos efectos. No leo el chino y no sé lo que se publica allá, pero si opino según lo que he tenido la ocasión de leer en inglés (cosa muy significativa y de la cual volveremos a hablar) bajo la pluma de jóvenes filósofos chinos que han venido a estudiar a EE.UU., se reproduce el mismo fenómeno: insisten sobre la analogía del postestructuralismo francés, por ejemplo, y de la desconstrucción del fonologocentrismo con tal o tal tradición nacional china. Y las demostraciones, en cuyo contenido no entraré, al menos hoy, son a la vez convincentes y sin pertinencia, verosímiles y ciegas a su propia presuposición. Lo que señalo a propósito del postestructuralismo o de la desconstrucción (de los cuales me llegan más signos o índices porque esos textos me son enviados o porque hay más probabilidades para que los encuentre), se produce evidentemente también, a un nivel o a otro, para otras corrientes de pensamiento, como se dice. Sería interesante, al menos divertido, establecer hoy un mapa, o precisamente, un cuadro nacional e internacional de las diferentes situaciones filosóficas sin fijar pequeñas banderas, como lo hacen a veces ciertos “va-t-en guerre” de la filosofía, sino analizando los trayectos de influencia, las implantaciones, los rechazos de injerto, los frentes, con todos los fenómenos institucionales, académicos o no, y aun, todas las apuestas políticas que ahí se cruzan. La teoría y la categoría de la recepción son sin duda insuficientes para medirse con esos fenómenos pero digamos por comodidad, por el momento, que tal cuadro, que procuraré no esbozar por ahora, evidenciaría por ejemplo, la recepción de la filosofía analítica anglosajona en la República Federal de Alemania desde hace veinte años, sus premisas antiguas y recientes, sus condiciones filosóficas y extrafilosóficas, su futuro, su transformación, lo que la distingue esencialmente de la recepción de esa misma tradición en Francia; o aun la diferencia entre la recepción de la filosofía, o más bien de cierto discurso teórico francés de los años 60-70, en Inglaterra y EE.UU., es decir en un medio que es, por lo menos del punto de vista lingüístico, si no homogéneo, al menos muy permeable. Por qué ocurren las cosas de modo radicalmente diferente en EE.UU. y en Inglaterra?. Este hecho bastaría para disociar, en una gran medida, el fenómeno nacional en filosofía del fenómeno estrechamente, estrictamente lingüístico.

Por supuesto, esta intensificación de intercambios considerados internacionales y esta exasperación de identidades, de identificaciones nacionales que no hago más, por el momento, que designar en su fenomenalidad más inmediata, necesitan enseguida precauciones muy numerosas y vigilantes en el abordaje correspondiente. Me contentaré con situar tres o cuatro por ahora.

1. No podemos todavía fiarnos de lo que acabo de llamar “identidad nacional”. Tendremos que preguntarnos -y será eso uno de los objetos del seminario- no sólo qué es la esencia de una nación, si es que existe, y cuál es la historia del concepto o de la identidad nacional como tal. Por ahora, hago y reproduzco un uso “dóxico”, corriente, trivial pero no insignificante, de la palabra nacionalidad. Y cuando digo “dóxico”, eso no quiere decir, sólo un uso fuera del discurso estrictamente filosófico, sino también un uso, más frecuente, entre muchos filósofos.

2. Esa determinación, por ahora más que aproximativa, de una situación actual, no sabría ser puramente externa, exterior a lo filosófico como tal: sociológico, lingüístico, tecno-económico, histórico-político, etc.. Todos esos saberes, aquí imprescindibles, están sin embargo situados en el mismo campo y situados en comparación de lo filosófico como tal, cualquiera que sea el modo de determinar esa relación. La situación internacional de la cual hablo, es también una situación de lo filosófico como tal. Que la denominemos una situación histórica, o una época en la historia del ser, o de otro modo aún, resulta que cada uno de los nombres y conceptos retenidos para definir y nombrar esa situación corresponde a un ademán o filosófico o metafilosófico pero no puede en todo caso pertenecer a una región del saber, a tal ciencia social o humana (sociología, lingüística, historia, politología, tecnoeconomía, economía política) en tanto que tal. Cualquiera sea, una vez más, el interés y la necesidad de tal trámite “científico” o supuesto como tal. No lo digo para reconstituir la problemática, tale (*Fale*) o fundamentalista que instituye la filosofía como ontología general o fundamental, la gran lógica desde la cual todos los saberes determinados, todas las ciencias, ocuparían una posición regional y dependiente. Desde hace mucho tiempo, he tratado de mostrar que en prácticas científicas aparentemente regionales, en

ontologías consideradas regionales por la filosofía, podían reducirse movimientos desconstructores generales, desmoronamientos o desplazamientos que desorganizan y cuestionan el hermoso orden de dependencia entre una ontología fundamental y ontologías regionales. Esa -digamos- esa “retórica” de la región, que fue explícitamente usada por Husserl y a partir de él, se encuentra además, en relación con una manera de pensar el territorio como regido por una ley, supeditado en sus circunscripciones regionales, a una autoridad jurídico-política central, a una capital filosófica y desde entonces en esa retórica que es más que una retórica, el esquema de las relaciones Estado/Nación, no se encuentra muy lejos: se trata de la importancia de las metáforas políticas en filosofía.

Pues si insisto sobre este problema -sobre el hecho de que la situación de la internacional filosófica de la que hablo no puede ser determinada a partir de una ciencia social o humana- no es para reconstituir una alta autoridad crítica, tale (*Fale*) u ontológica sobre las ciencias sociales o humanas, sino también para problematizar cierta autoridad del mismo tipo que tal ciencia social podría reivindicar sobre el tratamiento de ese problema y en relación a su competencia para discutirlo.

3. Tercera precaución preliminar. Esta situación que describía como paradójica hace un momento (intensificación, aceleración de intercambios y de las consideradas comunicaciones que van a la par con una exasperación de identidades, o pretensiones de identidad nacional), resulta muy difícil reconocer rigurosamente por su compás, o periodización histórica. ¿Cuándo ha empezado esto?. ¿Qué hay de específico en nuestro presente hoy?. Qué diferencia hay entre lo que pasa hoy a ese respecto y lo que ha pasado en el siglo diecisiete, antes del siglo diecisiete, después, en el siglo dieciocho, en el diecinueve, antes y después de las dos últimas guerras mundiales, etc.? Son esas preguntas que sitiarán este seminario durante mucho tiempo, durante años, pues deseo que continúe bajo ese título durante varios años. Lo que sí es seguro, es que hoy todos los filósofos considerados profesionales resienten esa cuestión nacional como inseparable de la puesta en juego filosófica misma, del destino, de la suerte o de la meta de lo filosófico como tal, en su seno o en su centro. Digo “resienten”, pues es a menudo una especie de sentimiento, de motivación más o menos ligada a una elaboración discursiva como tal pero se trata de esas motivaciones que ponen en movimiento las cosas aunque no se haga cargo de ellas un proyecto filosófico, como tal, en forma filosófica.

Consiste, entre otras cosas, en eso que, cualquiera sea por ahora su indeterminación y su equivocidad para nosotros, el valor de nación, nacionalidad o nacionalismo -que habrá que analizar sin cesar- no puede tener desde el punto de vista filosófico, del proyecto o la decisión filosófica, la afirmación filosófica en tanto que tal una relación extrínseca, accidental o contingente. El problema nacional, no dejaremos de verificarlo, no es un problema filosófico entre otros, ni una dimensión filosófica entre otras. Antes de toda elaboración del concepto de nación y de nacionalidad-filosófica, de idioma como idioma filosófico nacional, sabemos al menos -es un predicado minimal pero indudable- que la afirmación de una nacionalidad, hasta la reivindicación nacionalista no llega a la filosofía por casualidad o desde afuera, es esencialmente y de parte a parte filosófica, es *un filosofema*. Qué quiere decir? Quiere decir al menos que una identidad nacional nunca se presenta como un carácter empírico, natural, del tipo: tal pueblo o tal raza tiene el pelo negro y el tipo dolicocefalo o bien nos reconocemos por la presencia en nosotros de tal o tal característica. La autopoiesis, la auto-identificación nacional tiene siempre la forma de una *filosofía* que por ser mejor representada por tal o tal nación, no deja de ser una cierta relación a la universalidad de lo filosófico. Esa filosofía, como estructura de la nacionalidad, no tiene necesariamente la forma o la representación de un sistema enunciado por filósofos de profesión en instituciones filosóficas; puede anunciarse como filosofía espontánea, filosofía implícita pero siempre constitutiva de una relación no empírica al mundo y como una especie de discurso universal potencial, “encarnado”, “representado”, localizado por una nación particular. Debo precisar más. Lo que digo no se limita a recordar, lo que también es verdad y creo que lo verificaremos, el concepto y la palabra nación son conceptos filosóficos, con contenido filosófico, que no hubieran podido constituirse históricamente fuera de un medio de tipo filosófico y de un discurso sellado por cierta historia de lo filosófico como tal: o sea como necesidad de una genealogía del concepto de nación. No, lo que digo no está limitado a recordar eso. Concierno a aquella estructura de la conciencia del sentimiento y de la reivindicación nacional que hace que una nación se plantee no sólo como portadora de una filosofía sino de una filosofía ejemplar, es decir a la vez particular y potencialmente universal -y filosófica por eso mismo-. No sólo el nacionalismo no llega como un accidente o como un mal hacia una filosofía que le sería ajena y que sería por vocación esencial cosmopolita y universalista, sino un nacionalismo de esencia filosófica, una filosofía, un discurso estructuralmente filosófico. Y es universalista y cosmopolita. El famoso Discurso a la Nación Alemana de Fichte sobre el cual volveremos extensamente y a menudo, saca toda su fuerza -en todo caso su carácter- del hecho de ser a la vez, de querer ser a la vez nacionalista, patriótico y cosmopolita, universalista. Presenta como esencial la germanidad hasta hacer de ella una entidad portadora de lo universal y de lo filosófico como tal. El nacionalismo nunca se presenta como un particularismo sino como un modelo filosófico universal, un telos filosófico, en eso es siempre de esencia filosófica, hasta en sus peores y más siniestras manifestaciones, las más imperialistas y más vulgarmente violentas. Escuchen ustedes, a título de anticipación, pues ya volveremos atenta y sistemáticamente, este fragmento del séptimo Discurso de Fichte: “En la nación (*In der Nation*) que hasta este día, se considera como el pueblo por excelencia (literalmente que se llama - *sich nennt das Volk schlechtweg oder Deutsche*) el pueblo, simplemente, o pueblo alemán, hemos distinguido desde algún tiempo manifestaciones de una fuerza original y creativa (cito la traducción de S. Jankelevitch, en Aubier: para *Ursprungliches... und Schöpferkraft des Neuen*); hoy, en fin, esta nación está en presencia de una filosofía de claridad que, como un espejo (literalmente de una filosofía llegada a ser clara en ella misma, que ha alcanzado en ella la claridad de un espejo) la refleja con toda precisión /en el cual conoce, en la claridad de su concepto, lo que fue hasta el presente sin tener de ello la conciencia distinta (la imagen fiel o clara: *ohne deutliches Bewusstseyn*) solo en virtud de su naturaleza y le muestra su destino (su destinación, su determinación según el destino: *wozu sie von derselben bestimmt ist*); y le proponen de conformarse a esa imagen: (más bien a ese concepto claro) con el fin de realizar, con un arte reflejado y libre, su perfección, de hacer de manera que acabe por ser lo que tiene que ser

(*sich selbst zu dem zu machen, was sie seyn soll*), de reanudar la alianza (*den Bund zu erneuern*), y de cerrar su propio círculo (*ihren Kreis zu schliessen*)”.

Interrumpo un momento mi traducción o mi cita para subrayar algunos puntos. 1. El principio nacional alemán es un principio esencialmente filosófico y es a un discurso filosófico como tal, es decir, sistemático y en tanto que pensamiento de lo inicial, de lo originario, aquí lo veremos como de la vida y de la creatividad, es a tal discurso filosófico que corresponde llevar a la claridad del concepto lo que ya existía, en tanto que filosofía inconsciente pero en tanto que filosofía del pueblo alemán. La nacionalidad alemana es esencialmente filosófica, es la filosofía, de esencia filosófica; y en ese sentido, su idioma será destinado a la universalidad. 2. La relación entre el principio nacional (principio originario, del origen, y de la creatividad) como principio filosófico inconsciente y su futuro consciente en la filosofía de hoy, esa relación entre la filosofía inconsciente y la filosofía consciente es una relación circular, por supuesto. La figura del círculo se impone pues se trata, por la filosofía temática, de volver a un origen que no consiste por otra parte sino en un principio de lo originario y de la creatividad. La creatividad es circular, la creación de lo nuevo (*Schöpferkraft des Neuen*) no es sino un recurso, un remedio, una vuelta circular a la fuente. Pero, 3. La figura de ese círculo no forma parte del orden de la geometría o del movimiento abstracto, de la mecánica, ese círculo es el de una alianza, de un vínculo (*Bund*) que hay que reafirmar pues, la alianza con su propio origen y su propia destinación, su propia procedencia que ordena al pueblo alemán convertirse en lo que es o en lo que tiene que ser. De ahí el llamado a la libertad que supone todo compromiso, toda alianza, ya fuera con uno, con su propio inconsciente, con su pasado originario. Hay que contratar y reanudar la alianza que se anuncia pues, tanto como una promesa o una orden, una afirmación: nacionalidad, nacionalismo, tanto como un hecho. Se debe a que, como ustedes lo van a ver, no hay casi, un hecho alemán, un hecho nacional en ese discurso de filosofía nacionalista. La esencia del alemán no se confunde con la factualidad empírica, con la pertenencia empírica a la nación alemana de hecho, de la misma manera que la no-pertenencia empírica a dicha nación alemana no excluye a los no-alemanes su participación a alguna germanidad originaria. Todo eso tiene una relación esencial con un rasgo del nacionalismo de Fichte sobre el cual volveremos extensamente más tarde, a saber su esencia alemana lingüística, del lenguaje, su arraigamiento en una interpretación de la lengua alemana - y en ningún otro lugar. De ahí esa consecuencia paradójica, que podemos considerar alternando como expansión de la generosidad o expansionismo imperialista de un pueblo seguro de sí mismo y dominador: cualquiera que tome parte en esa filosofía originaria, de la originariedad, de la vida, de la libertad creativa - es alemán, aún si en apariencia pertenece a otro pueblo. Participa de la esencia teleológica alemana, mientras que un alemán de hecho es extranjero si no es filósofo de esta filosofía. Sigo con mi cita-traducción: “El principio (*Grundsatz*) sobre el cual se funda ese principio de perfeccionamiento (esa vuelta circular de la cual acaba de hablar) es el siguiente: todo lo (*was*) que cree en la espiritualidad y en la libertad de esa espiritualidad/principio nacional: espiritual y no natural, biológico, innato, etc./ y que quiere el progreso eterno (*ewige Fortbildung*) de esa espiritualidad por la libertad, dondequiera haya nacido y cualquiera sea la lengua que hable/*ist unsers Geschlecht!* Son con nosotros, y para nosotros ¿de nuestra raza, familia, genealogía, filiación, casi “sexo”?; más tarde, a propósito de un texto de Heidegger, será necesario que hablemos de esa palabra tan difícil de traducir: (*Geschlecht*), (*es gehört uns an und es wird sich uns zu tun*): nos pertenece, tiene la misma pertenencia que nosotros y está con nosotros, tiene que ver con nosotros, es algo que está unido a nosotros. Y todo lo que cree (en cambio, al contrario) en la inmovilidad (el no progreso, *Stillstand*), en la regresión (*Rückgang*), en el baile en círculo (*Cirkeltanz*: otro círculo, círculo del baile y no de la alianza, del *Bund*) o que pone la naturaleza muerta en el timón del mundo (*an das Ruder der Weltregierung*) ese, (este -dondequiera haya nacido y cualquiera sea su lengua, *ist undeutsch und Fremd für uns*, y es de desear que se aparte totalmente de nosotros (luego aunque haya nacido alemán y hable, aparentemente, alemán: en realidad, no habla alemán, el verdadero alemán).”

Ustedes ven aquí -es la única cosa que quería ilustrar por ahora citando a Fichte que estudiaremos más tarde de manera sistemática- que ese nacionalismo es bastante esencialista y arqueo-teleológico por no tocar en suma ninguna naturalidad o factualidad alemana -al menos en principio y filosóficamente-, y que por eso mismo, por otra parte, la afirmación nacionalista es filosófica de parte en parte, no es sólo un filosofema, se confunde con la afirmación evaluante, jerarquizante de la mejor y de la verdadera filosofía, del principio filosófico y del telos filosófico en tanto que tal. Ese nacionalismo no se presenta tampoco sólo como una filosofía, sino como la filosofía, la filosofía por excelencia. Faltaría saber si así, su carácter ejemplar y ejemplarista nos permite decir que todo nacionalismo tiene a su vez el mismo destino, es decir presentarse como filosófico y más, todavía, como el telos universal de la filosofía. La filosofía extranjera (a la filosofía alemana) es en realidad, dirá Fichte un poco más lejos, una filosofía de la muerte y por lo tanto una no-filosofía: “Según lo que hemos dicho más arriba, relativo a la libertad, podemos en esa ocasión exponer netamente para todos los que tienen oídos para oír lo que quiere esa filosofía que con razón se llama alemana (*wer noch Ohren hat zu hören, der höre, was diejenige Philosophie, die mit gutem Fuge sich die deutsche nennt*) y en que se opone con un rigor grave e implacable a esa filosofía extranjera (*ausländischen*) dominada por la creencia en la muerte (*totdgläubigen Philosophie*); hay que proclamar esa verdad, no para hacer que la entiendan los pueblos muertos (al muerto), lo que es imposible, sino para evitar que deformen las palabras y que hagan creer que ellos mismos quieren y piensan más o menos la misma cosa (*dasselbe wolle und im Grunde meine*)”.

La lógica de esa última serie de proposiciones es bastante singular: una filosofía es extranjera (sobreentiendan a la nación alemana representada por o más bien identificada con la filosofía alemana) en tanto que es filosofía muerta, filosofía como creencia en la muerte más que en el carácter viviente de la originariedad, en tanto que filosofía de la muerte es decir en tanto que pueblo muerto. En tanto que pueblo muerto (que sea compuesto factualmente, de hecho, de alemanes, considerados o pretendidos alemanes o no, poco importa) ese muerto no tiene ninguna oportunidad de entender la verdad de la filosofía viviente, de la filosofía como vida, de la filosofía de la vida. Luego no sirve de nada proclamar esa verdad para él, al menos para convencerlo, no se puede convencer a un muerto de la vida, de la fuerza o de la necesidad

de la vida. Pero debemos, y ahí está lo singular, sobre el cual se apoya sin embargo toda la justificación de un discurso o de una pedagogía filosófica -pues no tiene sentido tampoco convencer a los vivientes de la vida-, hay sin embargo que desviar al muerto, impedirle perjudicar, hay que impedir la vuelta nefasta del muerto que puede todavía -pues el muerto tiene poder- *verdrehen die Worte*, falsear las palabras, desviarlas de su sentido, torcerlas, alterarlas, sobornarlas en la sombra, en la sombra de la muerte, que no es la sombra de nada, sombra de sombra de sombra, como lo dice más adelante Fichte, siempre en el séptimo Discurso; "*In diesen Schatten von Schatten des Schatten bleibt nun jene totgläubige Seynsphilosophie behangen, die wohl gar Naturphilosophie wird*- en esas sombras de sombras de sombra permanece encerrada esa filosofía del ser que cree en la muerte, que aun se transforma en filosofía de la naturaleza, *die erste von allen Philosophies*, la más muerta de todas las filosofías; y siente respecto a su propia creación un sentimiento de temor y adoración (*und fürchtet un betet in ihr eigenes Geschöpf*"). La filosofía del ser como filosofía de la naturaleza (en oposición a la del espíritu y luego de la vida) es una filosofía de la muerte, y por eso como filosofía de la naturaleza, es una desnaturalización de la vida.

Pero lo que hay que salvar antes de todo, y es el punto que me interesaba subrayar aquí, es el lenguaje, es la lengua, la destinación verdadera de las palabras, su destinación viviente que está todavía expuesta a la vuelta del muerto, a la aparición dañina del extranjero que puede aún sobornar la lengua -que es, lo veremos más tarde, el único y verdadero fundamento de la nacionalidad alemana como filosofía alemana. La pertenencia a la nación alemana, por no depender ni del nacimiento, ni de la ciudadanía, ni de la geografía, ni de la raza, sino sólo de cierta relación con la lengua, no es sin embargo tampoco lingüística en el sentido habitual y estricto de la palabra... Puede hablarse ese alemán esencial, filosófico y filósofo de la vida sin hablar de lo que se llama habitualmente la lengua alemana; al contrario, un sujeto lingüístico alemán puede no hablar ese alemán esencial y pronunciar en alemán una filosofía de la muerte que es esencialmente extranjera al alemán esencial. Hablaría entonces un alemán de las sombras, una sombra de la lengua viviente, del alemán como lengua viviente. Lo que hace que, paradójicamente, tenemos el derecho de decir, el fundamento de la germanidad esencial tampoco es lingüístico para Fichte -aunque tenga una relación esencial a cierta experiencia de la lengua, pues esa esencia de la lengua nacional es definida por la filosofía, como filosofía del espíritu y de la vida, de la creatividad originaria, y no por lo que llaman el hecho de la lengua natural. En este sentido Guérault tenía razón al escribir, por ejemplo, esto ("Fichte et la révolution française", p. 315 in *Revue Philosophique*, sept. dic. 39) "La palabra Alemán toma... una significación enteramente cosmopolita... independientemente de una referencia cualquiera a caracteres étnicos, lingüísticos o geográficos".

Ustedes perciben la enormidad de las apuestas, la extrema y amenazante, turbadora, turbia equivocidad de los signos, que son también signos pre-no diré premonitorios, sino preparatorios, en la sombra de las sombras -de la más siniestra e inevitable modernidad. Diciendo modernidad, hago uso de una palabra muy oscura y sin duda muy inapropiada, pues no sólo enfoco bajo esa palabra la modernidad de ayer (el nazismo u otras formas de nacionalismo) sino la de hoy y de mañana, y por otra parte, la dicha modernidad empieza anteayer, no sólo con la época de la cual Fichte (estudiaremos a otros) no es más que uno de los heraldos sino sin duda también mucho antes que él.

La equivocidad de los signos, de las herencias, de los encarrilamientos históricos, tiene entre otras cosas, que no se les habrá escapado, ese nacionalismo esencialmente filosófico (como, creo, lo es todo nacionalismo, y es el punto principal que quería subrayar para empezar), quiere ser totalmente extranjero a un naturalismo, a un biologismo, a un racismo, a un etnocentrismo aun -tampoco quiere ser un nacionalismo político, una doctrina del Estado-Nación- Es por otra parte un cosmopolitismo, a menudo asociado a una política democrática y republicana, a un progresismo, etc. Pero ustedes ven bien que todo lo que debería sustraerlo así a una re-apropiación en una herencia nazi (biologizante, racista, etc.) permanece por esencia equivoco. Es en nombre de una filosofía de la vida (fuese vida espiritual) que se aparta del biologismo naturalismo. Y puede ser que sea en la esencia de todo nacionalismo el ser filosófica, el presentarse, como filosofía universal, el sublimar o el *aufheben*, el relevar su filosofía de la vida en filosofía de la vida del espíritu, y en cuanto al cosmopolitismo, es un valor cuya ambigüedad permanece temible, puede ser anexionista y expansionista, y combatir en nombre del nacionalismo a los enemigos del interior, los falsos-alemanes que, por hablar alemán, por ser ciudadanos viviendo en el suelo alemán, son por esencia menos auténticamente alemanes que tales "extranjeros" que, etc...

El nacionalismo por excelencia no es pues ajeno a la filosofía, como un accidente que vendría a pervertir una destinación esencialmente universalista, cosmopolitista, esencialista de la filosofía. Se presenta siempre como una filosofía, más todavía, como la filosofía, en nombre de la filosofía y pretende a priori a un cierto universalismo esencialista - demuestra con eso que la filosofía, por una paradoja de estructura que dominará pues este seminario, está siempre de alguna manera en potencia o en falta, como quieran ustedes, de nacionalidad y nacionalismo. Para no seguir más allá de la secuencia histórica que me sirve por el momento de simple indicio introductor, de divisa en algún modo, secuencia que estudiaremos de por sí, de otra manera, más tarde, quiero decir la secuencia del nacional-filosofismo alemán antes y después el siglo XIX, situaré aún, a título de divisa, dos indicios más que pueden acompañar esa historia. No hablaré de Nietzsche a quien consagraremos también largos desarrollos - pues fue inagotable sobre ese tema. Hablaré de Marx y de Adorno.

Marx ha sido sin duda uno de los primeros, tal vez el primero en sospechar de manera muy lúcida lo que acabo de llamar el nacional-filosofismo, a saber, la reivindicación para un país ó una nación del privilegio de "representar", de "encarnar", de "identificarse", con la esencia universal del hombre cuyo pensamiento se produce, en algún modo en la filosofía de ese pueblo o de esa nación. En la *Ideología alemana (L'Idéologie Allemande*, tr. fr. 539), en el texto sobre Karl Grün: "*El movimiento social en Francia y en Bélgica*" (Darmstadt, 1845) o como *el socialismo verdadero escribe la historia*. Marx ironiza, con mucha inspiración, en contra de Karl Grün a través de quien enfoca evidentemente a Feuerbach, a quien Grün elogia "elogio en nombre del" hombre puro, hombre verdadero. "Cuando se pronuncia el nombre de Feuerbach, dice Grün... está dicho al mismo tiempo lo que la filosofía quiere y lo que significa en último análisis,

y se encuentra *al hombre* en tanto que resultado de la historia universal.../Hemos ganado *al hombre*, el hombre que se ha librado de la religión, de las ideas muertas, de todo lo que le era ajeno con todo lo que eso suponía de prolongamientos en la práctica, el hombre puro, verdadero”. Ahora bien Marx denuncia la alianza entre ese humanismo, esa teleología humanista y un nacionalismo filosófico que confiere a la filosofía alemana una misión en la cual no sabría ser reemplazada, la de pensar y de realizar esa esencia del hombre: “Los trompetazos del Sr. Grün en alabanza del socialismo verdadero y de la ciencia alemana sobrepasan todo lo que sus otros correligionarios han producido bajo ese aspecto”. Y después de haberlo acusado de no hacer más que reproducir a todos los socialistas que le han precedido y de plagiar a Hess (Moses Hess, Socialismo y comunismo), define y denuncia justamente ese nacional-esencialismo, ese nacional-filosofismo que es también un humanismo: “En cuanto a los elogios que otorga a la filosofía alemana, esta debe de estarle tanto más agradecida cuanto menos la conoce. El orgullo nacional del socialista *verdadero*, orgulloso de la Alemania en tanto que país del “hombre”, de la “esencia del hombre”, frente a las otras naciones *profanas*, ese orgullo alcanza en él su apogeo. Damos enseguida algunas muestras: “Quisiera saber si no es verdad que todos, franceses e ingleses, belgas y americanos del Norte, deben empezar por seguir nuestra escuela”.

Y se desarrolla esa proposición:

“Los *Norte-Americanos* me parecen fundamentalmente prosaicos, y es por nosotros sin duda, a pesar de toda su legislación liberal, que aprenderán a conocer el *socialismo*” (p. 101).

Antes de seguir con la cita, insisto sobre esa referencia a los norteamericanos porque, como lo veremos progresivamente, los Estados Unidos interpretan un papel en esa cuestión de los nacionalismos filosóficos desde el inicio del siglo XIX, un papel muy singular y revelador. Hoy, es a la vez el mercado o el *Kampffplatz*, como quieran ustedes, más abierto a la mayor intensidad de intercambios, debates, evaluaciones de la internacional filosófica (sería fácil de mostrar), los EE. UU. son el principal lugar, el camino obligado de toda circulación filosófica, con todos los problemas que eso supone, volveremos sobre ello, ante otros, el del lugar ocupado hoy por el idioma anglo-americano en el discurso legitimante social y económicamente más potente; habida cuenta también del hecho, volveremos sobre ello, que hoy parece desarrollarse, en razón pero también en contra de esa concentración de la internacional filosófica en los EE.UU., una especie de rebrote o de reacción nacionalista americana, que pretende defender o restaurar, en contra de la invasión europea, ya sea además continental o inglesa, una tradición filosófica propiamente americana. Lo que pasa hoy en EE. UU., lo que pasa o no pasa por los EE.UU. es un síntoma central e inevitable para lo que nos interesa en este seminario. Ahora bien esta situación -actual y de una originalidad muy actual (¡ya no es la misma que sólo hace diez años!)- se anunciaba a través de preámbulos disociados, desordenados, erráticos pero ciertos, a partir del siglo XIX y empezaba a fascinar de lejos a ciertos espíritus lúcidos, que no siempre eran filósofos de profesión.

Después de entenderse con el liberalismo americano -(combatido por Cooper) que se desarrolla desde 1829 y aun a cierto socialismo americano como ceguera filosófica, es decir, ceguera con respecto al socialismo alemán- Grün se dirige a los demócratas belgas pero lo que es entonces interesante y que subraya justamente Marx, es que lo que se les reprocha a los belgas, no es tanto el no ser tan avanzados como “nosotros alemanes” como el no creer en el hombre mismo, en la realización, en el cumplimiento de la libertad del ser humano, de la esencia del hombre. Dicho de otra forma, es la misma cosa que no ser tan avanzado como el alemán y no entender o no creer en la humanidad del hombre, en su libertad, en la historia de su libertad, en el telos del cumplimiento de su esencia como libertad. El nacionalismo, una vez más, no se presenta como un repliegue sobre una particularidad empírica sino como la asignación a una nación de una misión o de una representación universalista, esencialista. En resumen, se diría, el alemán es el hombre, ser alemán o ajustarse al alemán, es decir a la filosofía alemana constituye ajustarse a la medida del hombre, a la esencia humana como libertad. El hombre alemán es la medida de todo hombre. He ahí lo que los vecinos más cercanos, belgas o franceses, son los últimos en entender. Primero los belgas:

“Los demócratas belgas ¡Crees tú que sean tan avanzados como nosotros alemanes! ¡Hasta me fue necesario batallar con un buen hombre que da como quimera la realización de la libertad del ser humano!” (p. 28).

Y Marx comenta: “Aquí es la nacionalidad del hombre” (He aquí una muy hermosa expresión que en su paradoja aparente dice algo esencial justamente sobre todo nacionalismo moderno, a suponer -cuestión que nos espera- que el nacionalismo stricto sensu no sea por excelencia un fenómeno moderno-, algo esencial sobre todo nacionalismo, es decir, que no siempre se presenta como un nacionalismo, no de una nación, de una nacionalidad, como uno estaría naturalmente tentado a creerlo bajo palabra, tomándole la palabra, sino como el discurso del hombre sobre el hombre mismo), de la “esencia del hombre”, de la “libertad del ser humano” que se pavonea frente a la nacionalidad belga.

Marx sitúa pues con el mayor rigor el desdoblamiento del concepto de nacionalidad que sostiene a la vez la identificación nacional y la jerarquización nacionalista. En verdad, la palabra jerarquización que se me acaba de imponer por comodidad, no conviene, o al menos traduce sólo de afuera, para denunciarla, una operación que no aparece como jerarquización, un desdoblamiento que pretende disociar sin sobornar, ¿En qué consiste? Consiste en distinguir entre una nacionalidad esencial, que es la nacionalidad filosófica -en ese caso, la que piensa y cumple la esencia de la libertad humana, la esencia del hombre como ser de libertad, cumplimiento en el caso considerado que pasa por el socialismo- nacionalidad filosófica que llega a confundirse con la nacionalidad alemana (y a ese “llegar a”, le dejo su indeterminación), es toda la *historia* que tampoco se puede llamar historia- y ustedes entienden porque digo *llegar* a para evitar decir demasiado temprano se hace o se deja representar por la nacionalidad alemana (acá se trata de otra cosa que de una representación), o para evitar decir se deja *encarnar* (la palabra encarnación haría de la nación alemana el cuerpo de una nacionalidad espiritual y con toda evidencia, ni en Fichte ni en Grün, cualesquiera sean las diferencias que los separan, la relación no es de ese tipo), desdoblamiento, pues consiste en distinguir entre una nacionalidad esencial -filosófica- y otra que llega en situación de accidente empírico, sin duda, pero que sin embargo no se deja dominar en esa oposición esencia/accidente.

Uno de los rasgos más interesantes para nosotros de esa secuencia histórica, es que ese nacionalismo filosófico, en su esencialismo esencial, si se puede decir, es vinculado en el caso de Grün (¿Engels?) con el socialismo, con una afirmación del socialismo verdadero y no con su contrario, como a menudo se tiende, a pensarlo. Todo el segundo tomo de la *Ideología Alemana* (manuscrito de la mano de Engels) se dirige a quienes pretenden llegar a lo que llaman el “socialismo verdadero”. Esos teóricos son presentados por Marx y Engels como “escritores” que han “adoptado” algunas ideas comunistas francesas e inglesas y las han “amalgamado” a sus premisas “filosófico-alemanas” considerando los textos franceses o ingleses como textos, justamente, o escritos puramente teóricos emanados del “pensamiento puro”, como imaginan que es el caso para los sistemas filosóficos alemanes. Las acusaciones lanzadas por Marx en contra de Grün, lo he dicho, enfocan de hecho a Moses Hess (que hubiéramos necesitado estudiar acá) del cual Grün hubiera transcrito y parafraseado los “infundios patentes” (M. Hess: Socialismo y comunismo, Veintiún folletos, Nuevos inéditos, etc.). La relación con Francia es naturalmente privilegiada en ese debate - Grün se las entiende primero con los socialistas franceses y los apostrofa en esos términos (debo citarlo extensamente).

“Ustedes los franceses, dejen a Hegel en paz hasta que lo entiendan” (Marx: pensamos que la crítica, por otra parte débil, que Lerminier/1803-57, jurista francés, publicista liberal, conservador al final de los años 30, autor de una filosofía del derecho: corpus francés/ha hecho de la Filosofía del derecho, atestigua una comprensión de Hegel mejor que todo lo que M. Grün ha escrito, sea bajo su propio nombre, sea bajo el seudónimo de Ernst von der Haide). “Permanezcan un año sin tomar ni café ni vino; no calienten sus espíritus con ninguna pasión de Marruecos” (¿cómo, pregunta Marx, Argelia podría pasar a la dominación de Marruecos, aun si los franceses la abandonasen?). “Permanezcan en una buhardilla a estudiar la *Lógica* así como la *Fenomenología*. Cuando por fin, al final de un año, bajen a la calle, adelgazados y los ojos enrojecidos, y se sobresalten percibiendo digamos al primer dandy o vocinglero público, no se dejen perturbar. Pues serán entre tanto grandes y potentes, su espíritu se parecerá a un roble nutrido de zumos milagrosos” (!); “espíritus creados, penetrarán sin embargo en los misterios de la naturaleza; su mirada será mortal, su palabra moverá las montañas, su dialéctica será más cortante que la más cortante guillotina. Se trasladarán hacia el Hotel de Ville -y la burguesía no será más que un recuerdo; irán al Palais Bourbon -y caerá en ruinas; toda su Cámara de Diputados se desvanecerá en nihilum album/Humo/; Guizot desaparecerá, Luis-Felipe palideciendo, no será más que una sombra de la historia, y, surgiendo de todos esos elementos aniquilados se erguirá triunfante la idea absoluta de la sociedad libre. Broma aparte, sólo podrán acabar con Hegel si llegan a ser Hegel ustedes mismos”.

Grün juzga el espíritu francés “decepcionante y superficial” y afirma que el socialismo alemán es “la crítica del socialismo francés”. “Lejos de tomar a los franceses por los inventores del nuevo Contrato Social”, los invita en su libro a “perfeccionarse en la escuela de la ciencia alemana”. Y sigue entonces una afirmación que me parece inspirada, lúcida o no, quiero decir por una intuición que teorizada o no por Grün, dice algo que puede ser esencial en cuanto al advenimiento de ese nacionalismo alemán como esencia del nacionalismo filosófico y como una cosa de nuestra modernidad, a saber que si Alemania, ha sido, sola tal vez puede ser, el lugar (en qué sentido el lugar, he aquí que queda por determinar) de emergencia de ese nacionalismo es tal vez porque de cierta manera, en el centro de Europa (es un tema que volveremos a encontrar), habrá marcado un curioso vacío nacional una extraña a-nacionalidad. Encontraremos de vuelta ese motivo más tarde, hasta en Heidegger, el de un medio vacío, vacío central, de un espacio medio que llama del fondo del abismo y de no-nacionalidad la más potente afirmación nacional-filosófica en el curso de esa secuencia única que va del siglo XVIII al XX. Sin andar más lejos en ese sentido hoy, escuchen lo que dice Grün, citado por Marx, en ese contexto:

“En este momento, se está preparando la traducción de la Esencia del Cristianismo de Feuerbach (Roy, publicado en 64). ¡Que la escuela alemana pueda traer provecho a los franceses!. Que nazca cualquier cosa de la situación económica de ese país, de la constelación política local, solo la filosofía humanista hará posible en el porvenir una vida **humana**. Los alemanes, ese pueblo apolítico, ese pueblo reprobado, ese pueblo que no es un pueblo, es el que habrá puesto la piedra angular de la construcción del porvenir” (353).

Es pues en nombre del socialismo doblado de un humanismo, en nombre de un pueblo apolítico y que no es un pueblo, que la afirmación nacional-filosófica como cosmopolitismo enuncia sus paradojas que son también, lo veremos, paradigmas para el porvenir, a pesar del carácter en suma bastante caricaturesco que revisten acá. Volveremos a encontrar los efectos recurrentes en los bordes más opuestos, tanto en Heidegger como en Adorno. En el momento mismo en que este último se opone a todos los nacionalismos filosóficos alemanes, el *Jargon der Eigentlichkeit* de Heidegger, no menos reitera, en su “Respuesta a la cuestión: ¿qué es alemán?” la afirmación de un “carácter metafísico de la lengua alemana”, de un “excedente metafísico de la lengua” (cf. Fichte), y aun si ese carácter metafísico del cual Adorno dice que es una “propiedad específica y objetiva de la lengua alemana” no garantiza, según dice la verdad ni constituye un privilegio, no por eso es menos presentado como la esencia de la germanidad. Esencia que en ese texto. Adorno, explicando porqué ha debido dejar los EE. UU. y volver a su casa después de la guerra, opone a algo de América, del inglés. Es porque no podía decir en inglés lo que tenía que decir, que volvió.

Si, sea dicho en conclusión, he insistido tanto sobre la lengua hoy, es también para reconocer una paradoja, un paradigma y una aporía. 1. Último recurso de un nacionalismo filosófico universalista, la lengua no es la lengua (Fichte). 2. Se puede denunciar, sospechar, desvalorizar, combatir el nacionalismo filosófico sólo tomando el riesgo de reducir o borrar la diferencia lingüística o la fuerza del idioma, luego haciendo ese gesto metafísico-técnico que consiste en instrumentalizar el lenguaje, en hacer de él un medium neutro indiferente y exterior al acto de pensamiento filosófico. Si hay un pensamiento del idioma que escape a esa alternativa, he aquí una de nuestras preguntas. No pertenece al pasado, es una cuestión de porvenir.

NIETZSCHE: POLÍTICAS DEL NOMBRE PROPIO

En *La filosofía como institución*, Barcelona, Juan Granica Ediciones, 1984.

1. Que nos enseña Nietzsche

El nombre de Nietzsche designa, actualmente, en Occidente al único (posiblemente, aunque de otra manera, junto con Kierkegaard, y asimismo con Freud) que abordó la filosofía y la vida, la ciencia y la filosofía de la vida *con su nombre, en su nombre*. El único, posiblemente, que puso en juego su nombre *sus nombres* y sus biografías. Con casi todos los riesgos que esto conlleva: para “el”, para “ellos”, para sus vidas, sus nombres y su porvenir, especialmente el porvenir político de aquello cuya firma asumió.

¿Cómo no tener en cuenta ese hecho cuando leemos a Nietzsche?

Poner en juego su nombre (con todo lo que ello conlleva y que no cabe reducir a un “yo” [moi], hacer de todo lo que se ha escrito sobre la vida y la muerte una inmensa rúbrica autobiográfica: es esto lo que hizo y de lo que debemos tener constancia. No para otorgarle el mérito: por de pronto, él está muerto, evidencia trivial mas, en el fondo, bastante increíble, pues el genio del nombre está ahí para hacérsenos olvidar. Estar muerto significa por lo menos esto: ningún beneficio o maleficio, calculados o no, conciernen ya al portador del nombre, sino tan sólo al nombre: por lo que el nombre, que no es el portador, es siempre y *a priori* un nombre de muerto. Aquello que se le atribuye al nombre no es atribuido jamás a algo vivo, éste queda excluido de toda atribución. Además, no otorgaremos a Nietzsche el beneficio, porque aquello que ha legado, en su nombre, se parece como todo legado (interpreten esta palabra como quieran), a una leche envenenada que se mezclaba de antemano (lo recordaremos más adelante) con lo peor de nuestro tiempo. Y no se mezclaba por azar.

No leeré a Nietzsche -precisémoslo antes de abrir cualquier escrito suyo-, como un filósofo (del ser, de la vida o de la muerte), ni como un sabio, ni como un biólogo, si es que estos tres tipos tienen en común la abstracción de biográfico, y la pretensión de no comprometer sus vidas y sus nombres en sus escritos. Esta tarde leeré a Nietzsche en la escena del *Ecce Homo*; en esta texto compromete su cuerpo y su nombre, incluso si avanza bajo máscaras o pseudónimos sin nombre propio, máscaras o múltiples nombres que no pueden proponerse o producirse, como toda máscara e incluso toda teoría del simulacro, sino conllevando siempre un beneficio de protección, una plusvalía donde se reconoce la astucia de la vida. Astucia perdedora en cuanto que la plusvalía no se remite a lo vivo sino al nombre de los nombres y a la comunidad de las máscaras.

Leeré a Nietzsche a partir de lo que dice o se dice en *Ecce Homo* y en *Wie man wird, was man ist* (Cómo se llega a ser lo que se es). Leeré a partir de este prólogo a *Ecce Homo*, del cual se puede afirmar que es coextensivo a toda la obra, de tal forma que la obra prologa también a *Ecce Homo* y se encuentra repetida en lo que se llama, en el sentido estricto, *Prólogo* (constando de algunas páginas) a la obra titulada *Ecce Homo*. Conocerán ustedes de memoria estas primeras líneas: “Cómo preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la Humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir *quien soy yo (wer ich bin)*, subrayado en el original). En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de “dar testimonio” de mi (*denn ich habe mich nicht “umbezeugt gelassen”*). Más la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la pequeñez de mis contemporáneos se ha puesto de manifiesto en el hecho de que ni me han oído ni tampoco me han visto siquiera. Yo vivo de mi propio crédito. (*Ich lebe auf meinen eignen Kredit hin*); ¿acaso es un mero prejuicio que yo vivo (*vielleicht bloss ein Vorurteil*)?...”

Su propia identidad, aquella que pretendo declarar y que no tiene nada que ver, por el hecho de resultar tan desproporcionada, con aquello que sus contemporáneos conocen bajo tal nombre, su nombre, o más bien su homónimo, Friedrich Nietzsche, esta identidad, que reivindica, no la extrae de un contrato que ha hecho consigo mismo. Se ha endeudado consigo mismo y *nos ha implicado en ello por lo que queda de su texto con su firma. Auf meinen eignen Kredit* es también asunto nuestro, este crédito infinito, sin común medida con aquel que sus contemporáneos le otorgaron o rechazaron bajo el nombre de F. N. este nombre es ya un falso nombre, un pseudónimo y un homónimo que como impostura ocultaría al otro Friedrich Nietzsche. Unida a estos tenebrosos asuntos de contrato, de deuda y de crédito, la pseudonomía nos induce a desconfiar en cuanto creemos leer la firma o el “autógrafo” de Nietzsche y, asimismo, cada vez que *afirma*: yo, Friedrich Nietzsche.

No tiene en cuenta, en el presente de *Ecce Homo*, si podrá responder al crédito excesivo que en su nombre -y también necesariamente, en nombre de otro- se ha otorgado. Podemos prever la consecuencia: si la vida que vive y que se cuenta (“autobiografía”, afirman) no es, por de pronto, *su* vida más que bajo el efecto de un contrato secreto, de un crédito abierto, de un endeudamiento, de una alianza o de un anillo, entonces, mientras el contrato no haya sido cumplido -y esto no puede suceder mas que por otro, por ejemplo ustedes-, Nietzsche puede escribir que su vida no es quizás sino un prejuicio, “*es ist vielleicht ein Vorurteil dass ich lebe...*”. un prejuicio, la vida, o mejor dicho: la vida, *mi* vida, el hecho “que yo vivo”, el “yo vivo” actualmente. Es un prejuicio, una sentencia, una pausa precipitada, una anticipación arriesgada; tan sólo podrá verificarse en el momento en que el portador del nombre, aquel que llamamos por prejuicio

un viviente, esté muerto. Tras o durante la condena a muerte. Y si retorna la vida, lo hará al nombre y no al viviente, al nombre del viviente *como* nombre del muerto.

“El” tiene la prueba de que el “yo vivo” es un prejuicio (y por las dimensiones del crimen en ello implicado, un prejuicio ligado al hecho de ser portador del nombre, a la estructura de todo nombre propio. Nos dice que tiene de ello la prueba cada vez que interroga al “letrado”. (*Gebildeten*). El nombre de Nietzsche le es desconocido a éste: aquel que se llama “Nietzsche” obtiene así la prueba de que no vive actualmente: “Yo vivo de mi propio crédito: ¿acaso es un mero prejuicio que yo vivo?... Me basta hablar con cualquier “persona culta” de las que en verano vienen a la Alta Engandina para convencerme de que yo *no* vivo (*dass ich lebe nicht*)... En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y mas aún el orgullo de mis instintos, a saber el deber de decir: Escuchadme, pues yo soy tal y tal (literalmente: soy quien y quien, alguien y alguien, *ich bin der und der*). **Sobre todo, no me confundan con otros**” Todo esto está subrayado. (Cito con algún retoque la traducción de Vialatte)

Lo dice de mala gana, e incluso por “deber”: para satisfacer una deuda. ¿Deuda con quién?

Se siente obligado a decirnos quién es, contrariamente a su tendencia natural que le empuja a disimularse bajo máscaras. Sabéis que el valor-disimulación está continuamente reivindicado. La vida es disimulo. Esto nos permitiría pensar que, *por un lado*, su contrato es contrario a su naturaleza: forzándose a sí mismo, se compromete a responder a un crédito, en nombre del nombre, en su nombre y en el nombre del otro. Pero, por otra parte, esta exhibición auto-representativa del “*ich bien der und der*” podría perfectamente ser una astucia de la disimulación. Nos equivocáramos si la interpretásemos como una simple presentación de identidad, suponiendo que sepamos lo que pasa con una presentación de sí mismo y con una declaración de identidad (“Yo tal o cual, sujeto individual o colectivo”, “yo el psicoanálisis”, “yo la metafísica”).

Todo aquello que se diga, a continuación sobre la verdad deberá ser reexaminado a partir de esta pregunta y de esta inquietud. No bastará el debilitar nuestras certidumbres teóricas sobre la identidad y sobre aquello que queramos saber respecto a un nombre propio. Muy pronto, desde la siguiente página. Nietzsche recurre a su “experiencia” y a su “errar en los dominios prohibidos” (*Wanderung im Verbotenen*): le han enseñado a considerar de forma muy distinta las causas (*Ursache*) de la realización y de la moralización; y ha visto cómo se volvía clara la “historia *escondida*” (*verborgene Geschichte*) de los filósofos -no dice de la filosofía- y la “psicología de sus grandes nombres”.

El hecho de que el “yo vivo” esté garantizado por un contrato nominal cuyo vencimiento supone la muerte de aquel que dice actualmente “yo vivo”: el hecho de que la relación de un filósofo a su “gran nombre”, es decir, a aquello que culmina un sistema con su firma, dependa de un psicología (por cierto, bastante nueva, para no ser legible, ni *en* el sistema de la filosofía considerada como una de sus partes, ni el la psicología como región de la enciclopedia filosófica); el hecho de que ello sea enunciado en el Prefacio firmado por “Friedrich Nietzsche”, de un libro titulado *Ecce Homo* cuyas últimas palabras son: “¿Se me ha comprendido? *-Dionisio contra el Crucificado...*” (*contra él, gegenden Gekreuzigten*), Nietzsche, *Ecce Homo*, el Cristo, no siendo el Cristo, ni siquiera Dionisio, sino más bien el nombre del *contra*, el contra-nombre, el combate que sostienen los dos nombres: todo ello bastaría para pluralizar singularmente el nombre propio y la máscara homónima, para perder en una laberinto, el del oído por supuesto, todos los hilos del nombre. Busquen los bordes, los tabiques, los pasillos.

Tan sólo una página entre el Prefacio (firmado F. N., a continuación del título) y el primer capítulo “*Por qué soy tan sabio*”: un aperitivo, un exergo, página suelta cuyo *topos*, al igual que la temporalidad, disloca extrañamente aquello que, en nuestra tranquila seguridad, quisiéramos comprender como el tiempo de la vida y el tiempo del relato de la vida, de la escritura de la vida por parte del viviente; en resumen, el tiempo de la autobiografía.

Esta página tiene una fecha. Dar fecha equivale a firmar. Y “fecha en” equivale, asimismo, a indicar el lugar de la firma. Esta página está de alguna manera fechada puesto que dice “hoy” y hoy es el día de mi “aniversario”. El aniversario es el instante en que el año gira sobre sí mismo, forma consigo un círculo, se anula y vuelve a empezar. Este año es el de mis cuarenta y cinco años. Aproximadamente como el cenit de la vida. Alrededor de esta edad es donde se sitúa normalmente el cenit de la vida, la mitad sin sombra de un gran día.

El exergo empieza así: “*An diesem vollkommenen Tage, wo Alles reift*”, en este día perfecto en que todo madura y no sólo la uva toma un color oscuro, acaba de posarse sobre mi vida un rayo de sol (ha caído sobre la vida, me ha correspondido como por azar: “*fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben*”).

Es un momento sin sombra, que concuerda con todos los cenits de Zaratustra. Momento de afirmación que vuelve como el aniversario, en donde cabe a la vez mirar hacia delante y hacia atrás. La sombra de toda negatividad ha desaparecido “He mirado hacia atrás, he mirado ante mí, jamás había visto en un solo momento tantas cosas y tan buenas”.

Sin embargo este cenit recuerda que es tiempo de entierro. Entierro, utilizando el lenguaje corriente, de sus cuarenta y cuatro años; pero aquello que entierra es la muerte, y enterrando la muerte y enterrando la muerte, salva la vida y la inmortalidad; “No en vano he sepultado (*begrub*) hoy mi año cuarenta y cuatro, me era *licito* sepultarlo (subrayado *ich durfte* es *begraben*) lo que en él era vida está salvado (*gerettet*), es inmortal. La Transvaloración de todos los valores, los Diritambos de Dionisio y, como recreación, el Crepúsculo de los ídolos: todos regalos de este año, incluso de su último trimestre. **¿Cómo no había de estar agradecido a mi vida entera?** Y así me cuento mi vida a mí mismo. **Und so erzähle ich mir mein Leben**”.

Explicita claramente: me relato mi vida, la recito y la cuento *para mí*. Y este es el final del exergo en una página suelta, entre el Vorwort y el principio de *Ecce Homo*.

Aceptar la vida como un don, estar agradecido a la vida por lo que ésta ofrece, una vida que sin embargo es mía; estarle reconocido, y tal fue el don, por aquello que ha podido escribirse y firmarse bajo este nombre para el cual me he otorgado un crédito y que tan sólo llegará a ser lo que es a partir de aquello que fue ofrecido este año (las tres obras citadas), en acontecimiento marcado por la carrera del sol e incluso por una parte de tal carrera, de tal retorna; reafirmar lo

que ya transcurrió, los cuarenta y cuatro años, como bueno y como algo que retornará eternamente, inmortalmente, he aquí lo que constituye, reúne, empalma y da solidez al extraño presente de este relato autobiográfico. “*Und so erzähle ich mir mein Leben*”. Este relato, que entierra al muerto y confiere inmortalidad al que sobrevive, no es autobiográfico por el hecho de que el firmante cuente su vida: el retorno de su vida ya pasada en tanto que vida y no en tanto que muerte, lo es porque esta vida *se* la cuenta a sí mismo, él es el primer, si no el único, destinatario de la narración. Y como el “yo” de este relato tan sólo se constituye en el crédito del eterno retorno, tal como yo no existe, no firma antes del relato como eterno retorno. Hasta aquí, *hasta ahora*, soy, estando vivo, quizás sólo un prejuicio. Es el eterno retorno el que firma.

Por lo tanto, no podrán pensar en el nombre o en los nombres de Friedrich Nietzsche, no podrán escucharlos antes de la reafirmación del himen, antes del anillo o de la alianza del eterno retorno. No escucharán nada de su vida, tampoco de su vida-obra antes de este pensamiento, del “sí, sí” otorgado al don (*Geschenk*) sin mácula, a la madurez del cenit, bajo la copa desbordante de luz. Escuchen una vez más la apertura de Zaratustra.

De ahí la dificultad para determinar la fecha de tal acontecimiento ¿Cómo situar la aparición de un relato autobiográfico que obliga, al igual que el pensamiento del eterno retorno, a dejar llegar de otra forma la aparición de todo acontecimiento? Esta dificultad se propaga por doquier en cuanto intentamos *determinar*, fijar un acontecimiento, sin duda, pero asimismo, identificar el comienzo de un texto, el origen de la vida, o el primer movimiento de una firma. Problemas todos ellos de delimitación.

La estructura de exergo en el límite, o de límite formando exergo, no puede dejar de hallarse imperando allí donde se trate de la vida, de “mi vida”. Entre el título o el prólogo, por un lado, y el libro en cuestión, por otro, entre el título *Ecce Homo* y el *Ecce Homo* “mismo”, esta estructura de exergo sitúa el lugar desde el cual la vida será *recitada*, es decir, reafirmada: sí, sí, amén, amén, a esa vida que ha de volver eternamente (selectivamente, como viva y no como la muerte en ella, que ha de ser enterrada), la vida consigo misma aliada a través del anillo nupcial. Este *lugar* no se encuentra ni en la obra, pues se trata de un exergo, no en la vida de un autor. Por lo menos, no simplemente, pues apruebo, firmo, suscribo este reconocimiento de deuda hacia “mí mismo”, hacia “mi vida” y quiero que esto retorne. Lugar que destierra toda sombra de negatividad, el cenit. El propósito de este exergo resurge un poco más adelante, en el capítulo “*Por qué escribo tan buenos libros*”, donde hace de la preparación del gran cenit un compromiso, una deuda, un “deber”, mi “deber” de preparar para la Humanidad un instante de supremo reencuentro consigo misma, un excelso cenit para volverse hacia el pasado y observar lo venidero (*wo sie zurückschaut und hinauschaht*)...

Mas el cenit de la vida no es un lugar, no tiene lugar. No es un momento, y por ello, tan sólo un límite que desaparece continuamente. Y retorna todo los días, siempre, cada día, en cada vuelta del anillo. Si no tenemos el derecho de leer la firma de F. N. más que en este instante, en el instante en que dice “sí, sí, yo, yo que narro para mí mi propia vida”, entonces se verá el imposible protocolo de lectura y sobre todo de enseñanza; se verá asimismo lo que puede haber de irrisorio, mas también de tenebroso, de secretamente oscuro en el hecho de declarar: Friedrich Nietzsche ha dicho esto o lo otro, ha pensado sobre esto tal o tal cosa, sobre la vida por ejemplo, en el sentido de la existencia humana o en el sentido biológico. Friedrich Nietzsche o cualquier otro posterior al cenit, éste o aquél, yo por ejemplo.

No leeré *Ecce Homo* con ustedes. Les dejo con esta advertencia sobre el lugar del exergo, sobre el pliegue que forma, según un límite inaparente: no hay ya sombra, y todos los enunciados, antes o después, a la izquierda o a la derecha, son a la vez posibles (Nietzsche ha dicho todo, más o menos) y necesariamente contradictorios (ha dicho las cosas más incompatibles entre ellas y ha dicho además que las decía). De esta multiplicidad contradictoria, señalaremos tan sólo un indicio, antes de abandonar *Ecce Homo*.

¿Qué ocurre tras esta especie de “exergo”, tras esta fecha (puesto que es una *fecha*: firma, recuerdo de un aniversario, celebración de los dones o de los datos, reconocimiento de deuda)? Tras esta “fecha”, el primer capítulo (*Por qué soy tan sabio*) comienza como saben, con los orígenes de “mi” vida: mi padre y mi madre, es decir el principio de contradicción de mi vida, el final y el comienzo, lo bajo y lo alto, lo caduco y lo ascendente, etc. Esta contradicción es mi fatalidad. Ahora bien, ésta depende de mi genealogía, de mi padre y de mi madre, de aquello que, en la forma del enigma declaro como la identidad de mis padres: en una palabra, mi padre muerto, mi madre viva, mi padre *el* muerto o la muerte, mi madre *la* viva o la vida. En cuanto a mí, estoy entre los dos: esto me ha correspondido, es una “suerte” y, en tal tesitura, mi verdad, mi doble verdad se halla supeditada a ambos: “La felicidad de mi existencia (*Das Glück meines Daseins*), tal vez su carácter único (y dice “tal vez”: esta situación afortunada de la cual se reserva el carácter ejemplar o paradigmático), se debe a su fatalidad: yo, para expresarme en forma enigmática (*Räthselform*), como mi padre ya he muerto (*als mein Vater bereits gestorben*) y como mi madre todavía vivo (*als meine Mutter lebe ich noch und werde alt*) (Modifico aquí la traducción francesa de Vialatte, pues destruye lo esencial al decir “en mí mi padre esta muerto, pero mi madre vive y envejece”).

En tanto que soy mi padre, estoy muerto y soy la muerte. En tanto que soy mi madre, soy la vida que persevera, el vivo, la viva. Soy a la vez mi padre, mi madre y yo: y yo que soy mi padre, mi madre y yo, soy también mi hijo y yo, el muerto y la viva, etc.

Esto es lo que soy, tal y tal (*ich bin der und der*). Y no podréis escuchar mi nombre más que si lo hacéis en este sentido, en el sentido del muerto y de la vida, el nombre doble y dividido del padre muerto y de la viva, de la madre que sobrevive, que sobrevivirá de hecho hasta enterrarme. Superviviente es la madre, *supervivencia* es el nombre de la madre. Tal supervivencia es mi vida que a la vez desborda: y el nombre de mi muerte, de mi vida muerta: he aquí el nombre de mi padre, el patronímico.

¿No hay que tener en cuenta esta escena irrepresentable cada vez que pretendemos identificar un texto firmado F. N.? Los enunciados que acabo de leer o traducir no pertenecen al género autobiografía, en un sentido estricto. Ciertamente no es falso decir que Nietzsche habla de su padre y de su madre “reales” como se dice, pero lo hace “*in Räthsel-*

form”: simbólicamente, a través del enigma: dicho de otra manera, bajo forma de una leyenda proverbial y como un relato lleno de enseñanzas.

¿Cuáles son, entonces, las consecuencias de este doble origen? El nacimiento de Nietzsche, en el doble sentido de la palabra “nacimiento” (acto de nacer y linaje), es asimismo doble. Precisamente a partir de una singular pareja, la muerte y la vida, el muerto y la viva, el padre y la madre. El doble nacimiento explica quién soy y la manera de identificarme (*der und der*): doble y neutro. Esta doble procedencia (*Diese doppelte Herkunft*) por así decirlo, del vástago más alto y del más bajo en la escala de la vida, esta síntesis de decadencia y de comienzo, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partidismo en relación con el problema global de la vida, que acaso sea lo que me distingue. Para captar los signos de elevación y de decadencia (literalmente: del amanecer y del anochecer, como así se dice para el sol, *für die Zeichen von Aufgang und Niedergang*, de aquello que sube y de aquello que declina, de lo alto y lo bajo) poseo un olfato (atención a lo que dice repetidamente de la caza, las pistas y de los ollares) más fino que el que hombre alguno haya tenido jamás, en este asunto yo soy el maestro *par excellence*; conozco ambas cosas, soy ambas cosas, *ich kenne Beides, ich bin Beides.*”

Soy un maestro, el maestro, el profesor (*Lehrer*) “por excelencia” (en francés en el texto, como lo estaba asimismo “decadente”). Y conozco, soy los dos, habría que decir *lo* dos, *lo* dual o *lo* doble, conozco lo que soy, *lo* dos, la-vida-el-muerto. Dos, es la vida-el-muerto. Cuando digo: no os confundáis, soy *der und der*, expreso: el muerto, la viva. Ha de leerse en su idioma, y no en una traducción, por ejemplo la de Vialatte: ¡“Los conozco, encarno a los dos”!

Lógica del muerto, lógica de la vida, ésta es la alianza según la cual enigmatisa sus firmas, la alianza en la cual las forja o las escinde, y la finge: neutralidad demoníaca del cenit, liberada de lo negativo y de lo dialéctico.

El hijo no sobrevive al padre tras la muerte de este último. Es más: el padre estaba *ya* muerto, fue un muerto ya en vida. En tanto que padre “vivo”, no era más que recuerdo de la vida, de una vida ya anterior. En otra parte he relacionado esta estructura del parentesco (el padre muerto o más bien ausente, ausente ya a sí mismo, la madre viva antes de todo y después de todos, superviviente hasta enterar a aquél a quien ella dio la vida, virgen inaccesible para cualquier edad) con la lógica de la *obsecuencia*. Ésta ha encontrado sus ejemplos en grandes familias, de la especie de los Cristo (al cual Dionisio es aquí a la vez contrapuesto y convertido en sosias especular) y de los Nietzsche si se considera que la madre ha sobrevivido al “desfondamiento”: y en general todas las familias si “descartamos los hechos”

Antes de la cura o de la resurrección que relata *Ecce Homo*, el único hijo habrá, primeramente, repetido la muerte del padre. “En el mismo año en que su vida se hundió, se hundió también la mía: en el año treinta y seis de mi existencia llegué al punto más bajo de vitalidad, aún vivía, pero no veía tres pasos delante de mí. Entonces -era el año 1879- renuncié a mi cátedra de Basilea, sobreviví durante el verano cual una sombra en St. Moritz, y el invierno siguiente, el más pobre de sol de toda mi vida, lo pasé, siendo una sombra (*ALS Schatten*), en Naumburgo. Aquello (fue mi *minimum*: “El viajero y su sombra” nació entonces. Indudablemente, yo entendía entonces de sombras...” Un poco más adelante: “Mis lectores tal vez sepan hasta qué punto considero yo la dialéctica como síntoma de *décadence*, por ejemplo en el caso más famoso de todos; en el caso de Sócrates.” *Im Fall des Sokrates*, se dirá asimismo, en su caso, su vencimiento y su decadencia. Es un Sócrates, el decadente por excelencia, pero asimismo el contrario. Y esto es lo que precisa en el comienzo del siguiente subcapítulo: “Teniendo en cuenta que soy un *decadente*, soy asimismo el contrario”. Reencontramos esta doble procedencia, reafirmada en el subcapítulo III: “Esta doble secuencia de experiencias, esta accesibilidad a dos mundos aparentemente separados se repite en mi naturaleza bajo todo los aspectos: soy un doble (*Doppelgänger*), tengo la “segunda” vista además de la primera. Y quizás, tenga una tercera...” Segunda y tercera vista, y no tan sólo, como indica en otra parte, tercer oído. Acaba de explicarnos que la trazar así el retrato del hombre de buena constitución (*Wohlgeratenheit*), es a sí mismo a quien ha descrito: “así pues, soy el *opuesto* de un *decadente*: puesto que precisamente acabo de describirme a *mí mismo*.”

La contradicción de lo “doble”, va, por lo tanto, más allá de aquello que podría conllevar en cuanto a negatividad declinante una oposición dialéctica. Lo que al fin de cuentas y aún más allá de toda cuenta, importa es un cierto *pas-au-delà*. Recordemos aquí la sintaxis sin sintaxis del *pas-au-delà* de Blanchot: aborda la muerte en aquello que yo llamaría una *dé-marche* de franqueamiento o de transgresión imposibles. *Ecce Homo*:

“Para poder comprender cualquier cosa de mi Zaratustra, habrá posiblemente que encontrarse en una situación parecida a la que yo me encuentro: con un pie fuera de la vida”. Un pie¹ y mas allá de la oposición entre la vida y/o la muerte, tan solo un paso

2. El signo auto-grafo del Estado

La firma autobiográfica se escribe en este paso. Permanece como un crédito abierto hacia la eternidad y no remite a uno de los dos *yo*, en el contrato sin nombre, más que según el anillo del eterno retorno.

Esto no impide, por el contrario lo permite, que aquel que dice “soy el cenit en pleno verano” (*Por qué soy tan sabio*) diga asimismo “soy un doble”: y por lo tanto no me confundo, al menos por el momento con mi obra.

Hay aquí una diferencia con respecto a una autobiografía: se trata más bien de una hétéro y una tanatografía. En esta diferencia, se enuncia precisamente la cuestión de la institución y de la institución docente. Cuestión en la cual vamos ahora a introducirnos.

La buena nueva del eterno retorno es un mensaje y una enseñanza, las señas o la destinación de una doctrina. Por definición, no puede dejarse comprender actualmente. Es intempestiva, diferente y anacrónica. Pero, como esta noticia

¹ La muerte del padre, la ceguera, el pie: se preguntarán por qué no hablo aquí de Edipo. Intención explícita: queda reservado para una lectura posterior en la próxima sesión, consagrada a pleno a la *temática* nietzscheana de Edipo y el nombre de Edipo

repite una afirmación (sí, sí), como afirma el retorno, el comienzo y cierta reproducción que conserva aquello que retorna, su lógica debe dar lugar a una institución magistral. Zaratustra es un maestro (*Lehrer*), expone una doctrina y pretende fundar nuevas instituciones.

Instituciones del “sí”. Necesita oír, más, ¿cómo hacerlo?

Nos dice: “*das eine bin ich, das andere sind meine Schriften*”; una cosa es lo que soy, otra lo que son mis escritos. Planteemos antes de hablar de los escritos mismo, la pregunta de la comprensión o de la no-comprensión de estos escritos. Lo hago con la desenvoltura que conviene, pues esta pregunta no es todavía de esta época. Yo mismo no soy de esta época, algunos de mis escritos no verán el día sino posiblemente. Algún día habrá necesidad de instituciones (*Institutionen*) en las que vivir y enseñar, tal como yo entiendo vivir y enseñar; quizás se erigirán cátedras especiales (apropiadas a: *eigene*) para la interpretación del Zaratustra. Pero estaría en contradicción conmigo mismo que esperará desde ahora oídos y *manos* para *mis* verdades: que no se me escuche actualmente, que no se sepa tomar nada de mí, esto es no tan sólo comprensible, sino además justo. No quiero ser tomado por otro, *verwechselt*, trocado, confundido con otro; todo exige que yo no sea confundido.”

Junto con la enseñanza y las nuevas instituciones, se trata también del oído. Todo gira, como ustedes saben, en torno al oído de Nietzsche, en torno a los motivos de su laberinto. Sin anclarme en este tema, observo su reaparición frecuente en el mismo capítulo de *Ecce Homo*² y vuelvo por ello, otro efecto de laberinto, hacia el texto titulado “Sobre el porvenir de nuestras instituciones” (1872, en el otro extremo).

¿Cómo el nudo de toda esta temática (soy y exijo el más agudo oído, soy (el) dos, (el) doble, firmo doble, soy el muerto, la viva, y les soy destinado, etc.) se enlaza con el del *Porvenir...* con la política y las políticas que se entrecruzan?

La desfiguración desfigura la lengua materna, la profanación profana el cuerpo de la lengua materna, tal es el crimen contra la vida, es decir, contra la que sobrevive. Este crimen está perpetrado por la enseñanza actualmente establecida. “Hoy todos hablan y escriben naturalmente la lengua alemana con la ineptitud y la vulgaridad propias de una época que aprende el alemán de los periódicos. Por eso, al adolescente que está creciendo, y está dotado más generosamente, habría que colocarlo por la fuerza bajo la campana de vidrio del buen gusto y de una rígida disciplina lingüística; si eso no es posible, prefiero entonces volver en seguida a hablar en latín, ya que me avergüenzo de una lengua tan desfigurada y deshonrada. [...] En lugar de esta instrucción puramente práctica, con la que el profesor debería habituar a sus escolares a educarse severamente en lo relativo a la lengua, vemos por doquier la tendencia a tratar de modo histórico-erudito la lengua materna. En otras palabras, se la trata como si fuera una lengua muerta, y como si no existiera obligación alguna en relación con el presente y el futuro de dicha lengua...” (Segunda conferencia)

Así pues, hay una ley, ley que compromete ante la lengua y ante la lengua en la cual la ley se inscribe, la lengua materna. Es la lengua viva (en oposición al latín, lengua muerta y paterna: lengua de otra ley, de un represión *segunda* y añadida, ley de la muerte). Debe haber un contrato y una alianza con la lengua viva, la lengua de la viviente, contra la muerte, contra el muerto. Y así el contrato, la alianza, la afirmación repetida pertenece siempre a la lengua remite a la firma de la lengua: materno, no degenerada, noble. El rodeo por *Ecce Homo* nos lo ha insinuado ya: la historia, la ciencia histórica que mata o trata al muerto, que trata con el muerto, es la ciencia del padre. Ocupa el lugar del muerto y el lugar del padre. Por supuesto que el maestro es también un padre, mas el buen padre, aquel incluso que, carente de recurso, prefiere el latín al mal alemán o la madre maltratada, mas el buen maestro actúa al servicio de la madre de la cual él se sujeto, se hace obedecer al obedecer la ley de la lengua materna, reoptando la viva integridad de su cuerpo: “El método está tan difundido en nuestra época que se entrega hasta el cuerpo vivo de la lengua (*der lebendige Leib der Sprache*) a los estudios anatómicos de la historia. Sin embargo, la cultura (*Bildung*) comienza precisamente desde el momento en que se sabe tratar lo que está vivo como algo vivo (*das Lebendige als lebendig*), y la tarea de quien enseña la cultura comienza con la represión (*unterdrücken*, según la traducción de Jean-Louis Backès de las ediciones Gallimard) del “interés histórico”, apremiante por todas partes, cuando antes que nada hay que actuar (*handeln*) correctamente, y no ya conocer. Por otra parte, nuestra lengua materna es precisamente una esfera en que el escolar debe aprender a tratar (*handeln*) correctamente (*richtig*)”

La ley de la madre, como lengua, es un “dominio” (*Gebiet*), un cuerpo vivo que no puede ser “sacrificado”, “cedido” (*preisgeben*) por un módico precio. *Sich preisgeben* puede querer decir también darse, abandonarse por un precio bajo e incluso prostituirse. Esta mal tratamiento inflingido al cuerpo de la lengua materna, este abandonarse a cualquier precio es un movimiento que el maestro debe reprimir. Debe aprender a tratar correctamente a la esencialmente viva.

Por todo ello enfoco de esta forma este “texto de juventud”, como suele decirse, *El Porvenir de nuestras instituciones*. Selectivamente, en un punto de condensación muy denso: la cuestión de la institución pedagógica y las cuestiones de la vida y la muerte; el muerto por esencia y la esencialmente viva; el contrato de lengua, el crédito y la firma, lo biológico y lo biográfico. El rodeo por *Ecce Homo* nos servirá paradójica y prudentemente como protocolo. No diremos “ya”, no iluminaremos la “juventud” con una luz teleológica en forma de “lección”. No obstante, sin que tal retrospectiva tenga el sentido que ha podido tener en una tradición aristotélico-hegeliana, podremos, para incluir protocolos de lectura en relación a *El Porvenir...*, recurrir a aquello que Nietzsche enseña del “crédito” abierto a una firma, del retraso de un vencimiento, de la diferencia póstuma ente él y su obra, etc.

² Un ejemplo entre tanto: Todos sabemos, quizás algunos por experiencia, lo que es un orejudo (*was ein Langohr ist*). Pues bien, me atrevo a afirmar que tengo las orejas pequeñas. Esto no interesará poco a las damas (*Weibleim*), me parece que se sienten mejor comprendidas por mí. Soy el anti-asno por excelencia, soy por consiguiente un monstruo histórico, soy en griego y no solamente en griego, el anti Cristo”

Primer protocolo: Estas conferencias no pertenecen tan sólo a lo “póstumo”, a la “obra póstuma” a la que se refiere *Ecce Homo*. A título póstumo hubiesen podido poner en un aprieto a su autor. Constituyen un texto del cual Nietzsche afirmó expresamente el deseo de que no se publicara antes de su muerte. Y ello porque se trata de un discurso interrumpido por el autor mismo antes de finalizarlo. Esto no quiere decir que Nietzsche reniega de aquello que ha escrito, por ejemplo aquello que más escandalizaría a un demócrata anti-nazi de nuestra época. Sin embargo, no olvidemos que había “jurado” no publicar estas conferencias. El 25 de julio de 1872, después de la Quinta Conferencia, escribía a Wagner: “A principios del próximo invierno, pronunciaré ante mis oyentes de Basilea la sexta conferencia “sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza”. Quisiera por lo menos *terminar*, incluso si lo hago bajo la forma disminuida e inferior según la cual he venido tratando este tema hasta el presente. Para la forma *superior* del tratamiento, me es necesario precisamente ser más “maduro” e intentar educarme a mí mismo”. El 20 de diciembre escribe a Malvida von Meyseburg: “Habrá leído ya estas conferencias y se habrá horrorizado al ver que la historia se para de repente (se trata de una ficción narrativa, de un diálogo imaginario cuya relación abre la primera conferencia), tras un largo prelude, y al ver cómo la sed de pensamientos y de proposiciones realmente nuevas ha terminado por perderse en pura negatividad y en numerosas digresiones. Tal lectura da sed, y nada encontramos que la sacie. En realidad, aquello que me había propuesto para la última conferencia -una serie de iluminaciones nocturnas llena de extravagancias y de colores- no era conveniente par mi público de Basilea y es mejor que esto *me lo callara*”. Y al final de febrero del año siguiente escribe: “Debéis creerme... dentro de algunos años lo podré hacer mejor y damas lo querré así. Mientras tanto, estas conferencias tienen para mí el valor de exhortación: se refieren a un deber o a una tarea que me incumbe precisamente... Estas conferencias son sumarias y, además de esto, un tanto improvisadas... Fritsch estaba dispuesto a imprimirlo, mas he jurado no publicar libro alguno en el cual mi conciencia no sea tan pura como la de un serafín”.

Otro protocolo: es necesario otorgar lo que le corresponde al “género” (cuyo código está constantemente señalado) de la forma narrativa ficticia, y del “estilo indirecto”, en resumen de todo aquello mediante lo que la intención ironiza y toma distancia, dejando en el texto la marca del género. Se trata, en estas conferencias que da un universitario a universitarios y a estudiantes respecto a los estudios en la Universidad y en el Liceo, de una infracción teatral a las leyes del género, y del academicismo. Al faltarme tiempo no analizaré estos rasgos por sí mismos. Pero habría que responder a la invitación que nos ha sido hecha en el umbral: leer lentamente, como lectores anacrónicos que escapan a la ley de su tiempo al tomar el tiempo para leer, todo el tiempo que sea necesario, sin decir “falta tiempo”, como acabo de decirlo. Con esta condición podremos leer entre líneas, como así nos lo pide, pero asimismo leer sin intentar mantener “esquemas” como a menudo se hace. Lo que se requiere es una “meditación generis futuri”, una meditación práctica que se permita hasta una destrucción efectiva del Liceo y de la Universidad. “¿Qué debe producirse entre el momento en el que hayan nacido nuevos legisladores de la educación, al servicio de una cultura totalmente nueva, y el momento actual? Quizás la destrucción del “Gimnasio”, quizás al menos una transformación tan radical de estos establecimientos de enseñanza que sus antiguos marcos parecerán a las generaciones venideras meros restos de una civilización en declive”. Y en este intervalo, como lo hará con Zaratustra, Nietzsche nos recomendará olvidar y destruir el texto, mas olvidarlo y destruirlo a través de la acción.

Teniendo en cuenta esta escena, ¿cómo depuraré a mi vez el texto? ¿Y qué retendré de él?

Primeramente el motivo *fenicio*. Una vez más, la destrucción de la vida no es sino apariencia, destrucción de la apariencia de vida. Se entierra o se quema aquello que ya está muerto para que de estas cenizas renazca y se regenere la vida, la esencialmente viva. El tema vitalista de la degeneración/regeneración es activo y central en todo el discurso. Como hemos visto, ello tiene que pasar primeramente por la lengua, por la práctica de la lengua, por el tratamiento de su cuerpo, la boca y el oído, entre la lengua materna, natural, viviente, y la paterna, científica, formal, muerta. Al referirse al tratamiento, esto implica necesariamente la educación, el aprendizaje, la doma. Ahora bien, la aniquilación (*Vernichtung*) del Gimnasio debe preparar un renacimiento (*Neugeburt*) (Y, aunque no lo piense, la Universidad no es sino el producto o el desarrollo de lo que se preforma y programa en el Liceo. Tema constante en estas conferencias.) La destrucción no destruye sino aquello que ya degenerando, se ofrece selectivamente a la aniquilación. La expresión de “degeneración” expresa a la vez la pérdida de la fuerza vital, genética o generosa, y la del tipo, de la especie o del género, el *Entartung*. La encontramos a menudo para caracterizar a la cultura, y sobre todo a la cultura universitaria cuando ésta se vuelve estatal o periodística. Sin embargo, este concepto de “degeneración” tiene y ustedes dirán *ya*, la estructura que “tendrá” en los análisis ulteriores, por ejemplo en la *Genealogía de la moral*. La degeneración no deja que la vida se pierda por declive regular y continuo, según un proceso homogéneo. Se inicia con una inversión de valor cuando un principio hostil y reactivo viene a ser propiamente el enemigo activo de la vida. El degenerado no es la mínima vitalidad, es hostil a la vida, es un principio de vida hostil a ésta.

La palabra degeneración aparece sobre todo en la Quinta Conferencia, la última, donde se definen las condiciones de un impulso regenerador. A la formación democrática y niveladora, a la pretendida libertad académica en la Universidad, a la extensión máxima de la cultura debe sucederse la obligación, la doma (*Zucht*), la selección bajo la dirección de un guía, de un *Führer* incluso de un *grosse Führer*. Esta es la condición para salvar el alma alemana de sus enemigos, esta alma “virilmente seria” (*männlich ernsten*), severa, dura y osada, mantenida a salvo después de la Reforma, la de Lutero, hijo disminuido. Hay que restaurar la Universidad alemana como institución de cultura y para ello “renovar y resucitar las fuerzas éticas más puras”. Y esto es lo que siempre ha de ser recitado (*nacherzählt*) ante el estudiante para su gloria. En los campos de batalla (1870) ha podido aprender lo que ha podido aprender en la esfera de la “libertad académica”: que hay necesidad de “*grosse Führer*” y que toda formación (*Bildung*) “empieza por la obediencia”. Sin embargo, toda la desgracia de los estudiantes de hoy en día se explica por el hecho de que no han encontrado un *Führer*. Están *führerlos*, sin guía. “Pues lo repito amigo mío: toda formación (*Bildung*) comienza por lo contrario de aquello que actualmente tiene el nombre de libertad académica, con la obediencia (*Gehorsam*), la sumisión (*Unterordnung*),

la obligación (*Zucht*), el servicio (*Dienstbarkeit*). Y así como los grandes guías (*die grosse Führer*) necesitan hombres a quienes conducir, aquellos que deben ser conducidos tienen necesidad de *Führer* (*so bedürfen die zu Führenden der Führer*): domina aquí, en el orden (*Ordnung*) de los espíritus, una predisposición mutua, e incluso un especie de armonía preestablecida. Este orden eterno...”

La cultura dominante intentará actualmente destruir o invertir esta ordenanza preestablecida de toda eternidad.

Ciertamente sería ingenuo y grosero extraer simplemente la palabra “Führer”, dejándola resonar sólo con su consonante hitleriana, junto con el eco que le dio la dirección nazi de la referencia nietzscheana, como si esta palabra no fuese posible en otro contexto diferente. Mas constituiría igualmente una estrechez de miras el negar que algo, y algo que pertenece a lo mismo (*mismo* que prolonga el enigma) perdura desde el Führer nietzscheano, que no es tan sólo un guía de doctrina y de escuela, hasta el Führer hitleriano que se pretendió también un maestro del pensamiento, un guía de doctrina y de formación escolar, un profesor de la regeneración. Tan estrecho de miras y políticamente adormecedor como el decir: Nietzsche no quiso jamás esto, no lo pensó, lo habría vomitado o no lo entendía de esta forma. Incluso si esto fuese verdadero, cabría encontrar razones para no interesarnos mucho en esta hipótesis (que examino aquí bajo el ángulo de un *corpus* muy estrecho y del cual reservo otras complicaciones): en primer lugar, porque Nietzsche muere -como siempre- *antes* que su nombre y no se trata de saber lo que habría pensado, querido o hecho: por otra parte, tenemos razón al creer que el asunto habría sido de todas formas muy complicado, y el ejemplo de Heidegger nos hace reflexionar en este aspecto. Además, los efectos o la estructura de un texto no se reducen a su “verdad”, al querer-decir de su presunto autor, aun a su firmante pretendidamente único e identificable. E incluso si el nazismo lejos de ser la regeneración que clamaban estas Conferencias de 1872, no fuera sino un síntoma de la descomposición acelerada de la cultura y de la sociedad europea así diagnosticada, habría que explicar que la degeneración reactiva puede explotar el mismo lenguaje, las mismas palabras de orden que las fuerzas activas a las cuales se opone. Este fenómeno no pasó, como sabemos inadvertido a Nietzsche. La pregunta que se nos plantea podría posiblemente ser la siguiente: ¿no debe necesariamente haber alguna poderosa máquina para producir enunciados que en un conjunto dado (toda la dificultad se concentra en la determinación de tal conjunto, que no puede ser tan sólo lingüístico o lógico, tampoco exclusivamente histórico-regional) programe a la vez movimientos de dos fuerzas contrarias, que las una, las conjugue, las junte como la vida y la muerte? Con esta poderosa máquina programadora, ninguna de las dos fuerzas antagonistas puede romper, ambas le son *destinadas*, encuentran en ella su procedencia, sus recursos; en ella intercambian sus enunciados trasvasándose los unos en los otros sencillamente, por incompatibles que a veces parezcan. Esta “máquina” no es evidentemente una máquina en el sentido clásicamente filosófico, puesto que la “vida” forma parte de ella y que juega con la oposición vida / muerte. Este “programa” no es tampoco un programa en el sentido teológico o mecanicista del término. La “máquina programadora” que me interesa no admite tan sólo un desciframiento, sino también una transformación, una reescritura práctica, a través de una relación teoría / práctica que, en la medida de lo posible, no forme parte del programa. No es necesario decirlo. Y esta escritura transformadora del gran programa, si fuera posible, no se produciría en libros (no me refiero a aquello de lo que tanto se habló sobre la escritura general), a través de lecturas o de cursos y conferencias sobre los escritos de Nietzsche, de Hitler y de ideólogos nazis de antes de la guerra o de la actualidad. Fuera de toda regionalidad (histórica, político-económico, ideológica, etc.), se trata de Europa y no tan sólo de este siglo, comprendido el “presente” en el cual nos encontramos, hasta cierto punto, y en el cual tomamos posición.

Suponed la objeción siguiente. Cuidado, los enunciados de Nietzsche no son los mismos que aquellos de los ideólogos nazis, y ello no tan sólo porque éstos caricaturizan de forma vulgar los enunciados de aquél, llegando a límites insospechados. Si no nos contentamos con aislar del contexto tal o cual sentencia corta, si reconstituimos toda la sintaxis del sistema en la finura sutil de sus articulaciones y las paradojas de sus inversiones, etc..., observaremos que aquello que ocurre con “el mismo enunciado” es exactamente lo contrario, corresponde a lo inverso, a la inversión reactiva de todo aquello que imita. Supongámoslo así. Falta aún dar cuenta de esta posibilidad de inversión y de perversión mimética. Si nos negamos a hacer un criterio absoluto de la distinción entre los programas inconsciente y los programas con intención (ya lo hemos explicado), si no se tiene ya en cuenta el simple querer-decir -consciente o no- para leer un texto, la simplificación perversora debe tener la ley de su posibilidad en la estructura del “resto” del texto. Resto que no limitaremos a la substancia persistente de los libros de los que se dice *scripta manent*. Si el *querer-decir* de uno de los firmantes o de los accionistas de la gran sociedad anónima, Nietzsche, no cuenta, entonces no puede ya ser gratuito que el discurso que lleva (es la sociedad y en conformidad a normas editoriales) su nombre haya servido de referencia legitimadora a los ideólogos nazis; no hay nada contingente en el hecho de que la única política que lo haya realmente enarbolado como emblema oficial haya sido la nazi.

Por ello no digo que esta política “nietzscheana” sea la única posible, ni que corresponda a la mejor lectura de la herencia; ni incluso que aquellos que no se han referido a ella hayan leído mejor. No. El futuro del texto-Nietzsche no está cerrado. Pero sí, en los contornos todavía abiertos de una época, la única política que se dice, *digamos* nietzscheana es la nazi, esto es necesariamente significativo y debe ser tomado en toda su importancia.

No se trata de que, sabiendo o creyendo saber lo que es el nazismo, debamos a partir de aquí releer a “Nietzsche” y su gran política. No creo que podamos todavía pensar lo que es el nazismo. Esta tarea queda por hacer, y la lectura política del cuerpo o del corpus nietzscheano forma parte de ello. Lo mismo que el corpus heideggeriano, marxista o freudiano y tantos otros.

En resumen, ¿la gran política nietzscheana ha sido ya realizada, o más bien, está todavía por llegar después de un seísmo del cual el nacional sindicalismo o el fascismo no fueron sino episodios?

Había dejado un fragmento de *Ecce Homo* en reserva. Tal fragmento da a entender que no podremos leer el nombre de Nietzsche hasta el momento en que la gran política se haya efectivamente puesto en juego. Mientras tanto, mientras que este nombre no sea leído, toda cuestión sobre el carácter nietzscheano o no de tal o cual secuencia política será va-

na. El nombre tiene todavía porvenir. He aquí el fragmento: “Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, de una crisis como jamás la había habido en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencia (*Gewissens-Collision*), de una decisión (*Entscheidung*) tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre soy dinamita. Y a pesar de todo esto, nada hay en mí de fundador de una religión: las religiones son asuntos de la plebe, yo siento la necesidad de lavarme las manos después de haber estado en contacto con personas religiosas... No quiero “creyentes” (*Gläubigen*), pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablé jamás de las masas... Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare *santo*: se adivinara la razón por la que yo publico este libro *antes*: tiende a evitar que se comenta abusos conmigo. No quiero ser un santo, prefiero antes ser un bufón... Quizá sea yo un bufón (*Hanswurst*)... Y a pesar de ello, o mejor, *no* a pesar de ello -puesto que nada ha habido hasta ahora más embustero que los santos- la verdad habla de mí. Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora la *mentira* ha sido llamada verdad. (...) El concepto de política está, por lo tanto, totalmente consumido en una guerra de espíritus (*Geisterkrieg*), cualquier formación de poder (*Machgebilde*) de la antigua sociedad ha saltado por los aires, reposan juntas sobre la mentira: habrá guerras como jamás hubo sobre la Tierra. Tan sólo a partir de mí habrá en la Tierra una gran política (*grosse Politik*)” (*Por qué soy un destino*)

No debemos, creo, decidir. Una decisión interpretativa no tiene que tomar partido entre dos querer-decir, dos contenidos políticos. Las interpretaciones no serán lecturas hermenéuticas o exegéticas, sino interpretaciones políticas en reescritura política del texto y de su destinación. Así ha sido siempre. Y siempre de forma singular. Por ejemplo después de aquello que es llamado el final de la Filosofía y después del indicador textual llamado “Hegel”. Nada de azar. Tan sólo el efecto de la estructura destinal de todos los textos “post-hegelianos”: siempre puede haber un hegelianismo de derechas y un hegelianismo de izquierdas, un heideggerianismo de izquierdas y un heideggerianismo de derechas, un nietzscheanismo de izquierdas y un nietzschanismo de derechas, e incluso, no olvidarlo, un marxismo de izquierdas y un marxismo de derechas, pudiendo el uno ser el otro, el doble del otro.

¿Hay “en” el corpus nietzscheano, algo que nos ayude a comprender la doble interpretación y la mencionada perversión del texto? La Quinta Conferencia nos dice que debe haber algo de *unheimlich* (siniestro) en la represión (*Unterdrückung*) por la fuerza de las necesidades menos degeneradas. ¿Por qué “*unheimlich*”? Es otra forma de la misma pregunta.

Unheimlich es el oído, lo que es doble, lo que puede llegar a ser grande o pequeño, lo que puede hacer o dejar hacer (dejar, así es, puesto que es el órgano más expuesto, el más abierto, recuerda Freud, aquel que el lactante no puede cerrar), la manera como puede ser tendido. Fingiré dirigirme, yo mismo, para concluir al oído de la “libertad académica”, al mío, al de ustedes.

Cuando las conferencias parecen recomendar la doma lingüística contra la “libertad académica”, la que deja a los estudiantes y a los profesores libertad para sus pensamientos y sus programas, esto no es para oponer la obligación a la libertad. Detrás de la “libertad académica” se dibuja la silueta de una obligación tanto más feroz e implacable cuanto que se disimula y se disfrazo bajo la forma del dejar hacer. A través de la llamada “libertad académica” el Estado controla todo hacer. El Estado, he aquí el gran acusado de este proceso, y Hegel, el pensador del Estado, un nombre propio del acusado. De hecho la autonomía de las universidades como de aquellos que habitan en ellas, estudiantes y profesores, es una treta del Estado, “el organismo ético más perfecto” (Hegel citado por Nietzsche). El Estado quiere atraer hacia él funcionarios dóciles e incondicionales. Lo hace a través de obligaciones rigurosas y de controles que creen darse ellos mismos, en la autonomía. Cabe pues, leer estas conferencias como una crítica moderna de los aparatos del Estado, del fundamental aparato de Estado que constituía ayer mismo en la sociedad industrial, el aparato escolar. Que hoy día se halla en trance de ser sustituido (en parte al menos) por los *medias*, o asociado a ellos, no hace sino más percutante la crítica, en Nietzsche correlativa, del periodismo. Sin duda, efectúa esta crítica, desde un punto de vista que hará aparecer el análisis marxista de tales aparatos, y hasta este concepto organizador de “ideología”, como otro síntoma de degeneración, una nueva forma de sumisión al Estado hegeliano. Mas, habría que ver las cosas más cerca, en lo que concierne a *los* conceptos marxistas del Estado, la oposición de Nietzsche al socialismo y a la democracia (“la ciencia forma parte de la democracia”, dice en *El Crepúsculo de los ídolos*), la oposición ciencia / ideología, etc. Más cerca tanto de un lado como de otro. Seguiremos el desarrollo de esta crítica del Estado en los fragmentos del *Nachlass* y del *Zaratus-tra*:

“...¿Estados? ¿Qué es esto? Abridme ahora los oídos, pues os digo una palabra en cuanto a la muerte de los pueblos. (...) Estado, de los monstruos fríos, así se llama el más frío. Y es asimismo con frialdad que miente, al salir de su boca esta mentira: “Yo el Estado soy el pueblo.” Esta es la mentira (...) Confusión de lenguas que hablan del bien y del mal, este signo os lo doy como el signo del Estado. En verdad es un querer de muerte lo que significa este signo. ¡En verdad a los predicadores de muerte les hace signo! (...) “Sobre la tierra nada es mayor que yo: soy el dedo de Dios que ordena”, ruge así el monstruo. ¡Y no son tan sólo bestias con grandes orejas y con corta vista los que caen de rodillas! (...) Estado, nombro así el lugar donde todos beben el veneno, buenos y malos. Estado el lugar donde todos van a su pérdida, buenos y malos; Estado, lugar en donde lentamente se dan ellos mismos la muerte, y aquello que se llama “la vida”.”

El estado no es tan sólo el signo y la figura paterna del muerto, quiere hacerse pasar por la madre, dicho de otra forma, por la vida, el pueblo, el interior de las cosas mismas. En Von grossen Erignissen, es un perro hipócrita, como la Iglesia, que pretende hacer creer que su voz proviene del “Ventre de las cosas”.

El perro hipócrita les habla al oído a través de aparatos escolares que son máquinas acústicas o aeromáticas. Sus oídos aumentan, se vuelven “orejudos”, en cuanto que, en vez de escuchar, de obedecer con pequeños oídos al mejor maestro y al mejor de los guías, creen que son libres y autónomos según el Estado, en cuanto que abren grandes pabello-

nes sin saber que en él razonan las fuerzas reactivas y degeneradas. Convertidos en todo oído para este perro de fonógrafo, se transforman en receptores de alta fidelidad, y el oído el suyo que es también el del otro, pasa a ocupar en su cuerpo un lugar desproporcionado...

¿Es esta nuestra escena? Se trata del mismo oído, el que me prestan o el que yo me presto a mí mismo al hablar, un oído prestado. ¿O bien escuchamos, escuchamos por otro oído?

El oído no responde.

¿Quién escucha a quién, aquí mismo? ¿Quién escuchaba a Nietzsche cuando daba voz al filósofo de su ficción, en la Quinta Conferencia, para describir esta escena?

“Mas permitidme medir vuestra autonomía (*Selbständigkeit*) a la escala de esta cultura (*Bildung*) y observad vuestra Universidad tan sólo como establecimiento para la cultura (*Bildungsinstitution*) Cuando un extranjero quiere conocer el sistema de nuestras Universidades, lo primero que pregunta con insistencia es: “¿Cómo está atado el estudiante (*hängt* zusammen) en vuestra Universidad?” Responderemos: “Por el oído, es un auditor”. El extranjero se extrañará: “¿Tan sólo por el oído?”, preguntará instantáneamente. El estudiante escucha. Cuando habla, cuando ve, cuando anda, cuando está bien acompañado, cuando tiene una actividad artística, en resumen, cuando vive, es autónomo, es decir, independiente de establecimiento de enseñanza. Son estos los momentos en que está suspendido por el cordón umbilical de la Universidad (*an der Nabelschnur der Universität hängt*”).”

Piensen en este ombligo, les tiene cogidos por el oído, mas un oído que les dicta aquello que actualmente escriben cuando lo hacen utilizando el modo que se llama “toman apuntes”. De hecho, la madre, la mala o la falsa, aquella que el profesor, funcionario del Estado, no puede sino intentar disimular, les dicta aquello que a través de su oído recorre el cordón hasta su estenografía. Éste les une, como una correa en forma de cordón umbilical, al vientre paterno del Estado. Su pluma es la suya, sostienen el telescriptor como en las oficinas de correo los bolígrafos, atados por una cuerda. Todos los movimientos son determinados desde el cuerpo del padre que toma forma de *alma mater*. Un cordón umbilical que nos ata a este frío monstruo que es un padre muerto, o el Estado, he aquí la *unheimliche*.

Aquel que emite el discurso que ustedes teleescriben, en esta situación, no lo produce, lo emite apenas, lo lee. Así como son ustedes oídos que transcriben, el maestro es la boca que lee, y aquello que transcriben es, en suma, aquello que él descifra de un texto que le precede, y al cual está suspendido por un mismo cordón umbilical. Y esto es lo que ocurre. Leo: “Son los momentos en que está suspendido al cordón umbilical de la Universidad. Puede escoger lo que va a escuchar, no tiene necesidad de creer lo que escucha, puede incluso cerrar el oído cuando no quiere escuchar.” Este es el método de la enseñanza acromática. La abstracción: el oído puede cerrarse, cabe suspender el contacto porque el omfalos de un cuerpo dividido liga a un fragmento de padre disociado. En cuanto al “profesor”, ¿quién es? ¿qué hace? Veán, escuchen: “En cuanto al profesor, éste habla a sus estudiantes que le escuchan. Aquello que piensa o hace está separado por un inmenso abismo de la percepción de los estudiantes. A menudo el profesor lee al hablar. En general quiere tener el mayor número de auditores: en caso de necesidad se conforma con unos cuantos, casi nunca con uno solo. Una boca que habla, muchos oídos, y la mitad de manos que escriben, he aquí el aparato académico exterior (*äusserliche akademische Apparat*), he aquí en actividad la máquina de cultura (*Bildungsmaschine*) de la Universidad. Por lo restante, el poseedor de esta boca está separado y es independiente de los poseedores de los numerosos oídos: y esta doble autonomía está alquilada con exaltación bajo el nombre de “libertad académica”. Además, uno puede -por poco que esta libertad haya aumentado- decir más o menos lo que quiere: y es que detrás de estos dos grupos, a una distancia reglamentada, se mantiene el Estado con una apariencia tensa de vigilante para recordar de vez en cuando que él es el objetivo, el fin y el conjunto (*Zeck, Ziel und Inbegriff*) de estos extraños procedimientos de palabra y audición.

Fin de la citación. Acabo de leer y ustedes de escuchar, un fragmento del discurso citado por Nietzsche, puesto en boca de un filósofo irónico (“el filósofo ríe entonces de una manera que no era precisamente bonachona” antes de sotener un discurso que acaba de ser expuesto). Este filósofo es viejo, ha abandonado la Universidad, severo y decepcionado. No habla en el cenit sino en la “tarde”, en el “anochecer” de la vida. Y acaba de protestar por la llegada inapropiada de la banda, de una pandilla, de una masa (*Schwarm*) de estudiantes. “¿Qué tiene usted contra los estudiantes?”, se le pregunta. Comienza por no responder, más tarde: “Por lo tanto, incluso en el anochecer de la vida amigo, mío, incluso sobre la montaña solitaria no estaremos solos; arrastraremos una pandilla (*Schar*) de estudiantes, a pesar de que, tú bien lo sabes, me separo voluntaria y cuidadosamente de este genus omme. No te comprendo, mi lejano amigo (...) En este lugar, donde otrora, en una hora memorable, te encontré solemnemente aislado (*feierlich vereinsamt*), quisimos tener entre nosotros, por decirlo así, como los caballeros de la nueva Vehme, un serio consejo. Que nos escuche aquel que pueda comprendernos, mas ¿por qué acompañarse de una banda que posiblemente no nos comprende? ¡No te reconozco ya, mi lejano amigo!”

“No nos pareció conveniente interrumpirlo en su decepcionada queja y, cuando melancólicamente dejó de hablar, no nos atrevimos a decir hasta qué punto nos descontentaba al descartar con desconfianza a los estudiantes.”

3. Omfalos

Es fuerte la tentación: tentación de reconocernos *todos* en el programa de esta escena o en los fragmentos de este texto. Lo mostraría mejor si el tiempo académico de una conferencia no me lo impidiese. Si, reconocernos *todos* en estos lugares, y entre los muros de una institución en la que el viejo filósofo de medianoche anuncia el derrumbamiento (“Construido sobre las bases de arcilla de la actual cultura de los Gimnasios, sobre un fundamento que se desmigaja, vuestro edificio es de cartón piedra y está mal asegurado contra un fuerte viento”).

Pero incluso si cediéramos a la tentación de reconocernos todos, y por lejos que conduzcamos la demostración, un siglo después, nos reconoceríamos efectivamente todos. No he dicho *todas*. Pues tal es la profunda complicidad que une

entre ellos a los protagonistas de esta escena, tal es el contrato que regula todo, incluso los conflictos entre ellos: la mujer, si he leído con atención, no aparece jamás. Ni para estudiar ni para enseñar en punto alguno del cordón umbilical. No hay mujer. Y no quisiera extraer de esta observación el suplemento de seducción que forma parte hoy en día de todos los cursos: procedimiento vulgar extraído de aquello que propongo llamar “gínagogía”.

No hay pues mujer, si es que he leído bien. Excepto la madre por supuesto. Mas esto forma parte del sistema. La madre es la figura sin figura de una figurante. Da lugar a todas las figuras al perderse en el fondo de la escena como un personaje anónimo. Todo le es debido, en primer lugar la vida, todo se relaciona con ella y se destina a ella. Sobrevive bajo la condición de permanecer en los cimientos.

NOTAS SOBRE DESCONSTRUCCIÓN Y PRAGMATISMO

Traducción de M. Mayer en *Desconstrucción y Pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pp. 151-169.

Primero quisiera decir, aun cuando esto sorprenda a algunos de ustedes y aun cuando yo mismo me agarré la cabeza cuando Richard Rorty dijo que yo era sentimental y que creía en la felicidad, creo que tiene razón. Esto es algo complicado que me gustaría retomar más adelante, pero le estoy muy agradecido a Richard Rorty por haberse atrevido a decir algo muy cercano a mi corazón y que es esencial para lo que estoy tratando de hacer. Incluso aunque parezca muy provocativo decirlo e incluso si comencé protestando, creo que me equivocaba, soy muy sentimental y creo en la felicidad, y pienso que eso tiene un papel determinante en mi obra. Hay tantos asuntos ricos y complejos a los que atender y no puedo responder improvisando a todo lo que se ha dicho. Tengo para elegir entre varias posibilidades y me voy a quedar con lo siguiente: voy a ofrecer ciertas notas introductorias, después de lo cual intentaré responder a algunas de las preguntas formuladas por Simon Critchley, Ernesto Laclau y Richard Rorty.

Hablaré en francés, soy el primero aquí en hablar en francés y lo hago tanto para ahorrar tiempo como porque pienso que la cuestión del lenguaje es esencial para todo lo que estamos discutiendo aquí. Finalmente, si es que hay diferencias entre nosotros, eso deriva esencialmente de una cuestión de lenguaje, no en el sentido de diferentes tradiciones de pensamiento, diferencias nacionales, sobre las cuales habría mucho que decir: por ejemplo, mi incomprensión respecto de lo que sucede en los Estados Unidos, si esto tiene que ver con el pensamiento de Rorty, o si tiene que ver con lo que pasa con el desconstruccionismo norteamericano, o si esto deriva de una ignorancia de mi parte respecto de su tradición; pero no es sobre esto sobre lo que habré de insistir, a pesar de que sea muy importante. Se trata más del hecho de que trato de tomarme en serio el lenguaje y el hecho contingente cuyas consecuencias son incalculables aun cuando no soy francés de nacimiento, de que estoy atado al idioma francés y me gustaría dar cuenta de esto en el trabajo del pensamiento y en el de la política. De esta cuestión del lenguaje se sigue un mundo de consecuencias, al fin de las cuales trataré de volver a nuestro tema.

Primero de todo, la cuestión de la argumentación. Estamos aquí para discutir y para intercambiar argumentos de la manera más clara unívoca y comunicable posible. Por otro lado, la cuestión que gira más frecuentemente alrededor del tema de la desconstrucción es la de argumentación. Se me reprocha -se les reprocha a los desconstruccionistas- no argumentar o que no me gusta la argumentación etcétera. Esto es obviamente una difamación. Pero esta difamación se deriva del hecho de que hay argumentaciones y argumentaciones, y esto es así porque en contextos de discusión como éste, donde gobierna una forma proposicional, un cierto tipo de forma proposicional, y donde desaparece necesariamente un cierto tipo de micrología, donde la atención al lenguaje queda necesariamente reducida, la argumentación es claramente esencial. Y, obviamente, lo que me interesa son otros protocolos, otras situaciones argumentativas donde no se renuncia a la argumentación sólo porque se rechace discutir bajo ciertas condiciones. Como una de las consecuencias, pienso que las acusaciones que se hacen frecuentemente a los desconstruccionistas derivan del hecho de que no se toma en cuenta su desplazamiento de los límites de la argumentación. El hecho es que se trata siempre de una cuestión de reconsiderar los protocolos y los contextos de la argumentación, las cuestiones de competencia, el lenguaje de la discusión, etcétera.

Creo que la desconstrucción -perdóneseme el uso frecuente de esta palabra- comparte mucho, como lo señaló muy bien Simon Critchley, con ciertos ejes del pragmatismo. Para poder proceder rápidamente, recuerdo que desde el principio la pregunta vinculada al rastro estaba conectada con cierta noción de trabajo, de estar haciendo, y lo que llamé entonces pragmatología trataba de vincular la gramatología al pragmatismo. Y diría que toda la atención prestada a la dimensión performativa, que Simon Critchley analizó muy cuidadosamente en su ensayo, es una de las zonas de afinidad entre desconstrucción y pragmatismo.

Dado que uno de los tópicos de este volumen tiene que ver con la distinción entre lo público y lo privado y visto que las preguntas formuladas por Simon Critchley estaban directamente orientadas hacia esa cuestión, me gustaría decir lo siguiente, especialmente para Richard Rorty, por quien siento una gran gratitud por la lectura, al mismo tiempo generosa y tolerante, que ha hecho de varios de mis textos. Sin embargo, debo decir que obviamente no puedo aceptar la distinción público/privado de la manera en que la usa en relación con mi obra. Esta distinción tiene una larga historia, cuya genealogía no es muy bien conocida, pero si he tratado de apartar una dimensión de la experiencia -ya sea que lo llame "singularidad", lo "secreto" o lo que sea- de la esfera pública o política, y he de volver a esto, no la llamaría privada. En otras palabras, para mí lo privado no se define por lo singular (no digo personal, porque encuentro a esta noción un tanto confusa) o lo secreto. En tanto trato de tematizar una dimensión de lo secreto que es absolutamente irreductible a lo público, también me resisto a la aplicación de la distinción público/privado a esta dimensión.

Tomemos un ejemplo de la literatura, dado que en la "tesis en desarrollo" de la que habló Simon Critchley y que Rorty parece ahora rechazar claramente, Rorty distingue mis primeras obras, a las que se juzga como más filosóficas, de las posteriores, calificadas como más literarias. Rorty regresó a este tópico cuando dijo que es necesario empezar por publicar libros que acepte la universidad y que es también una cuestión de legitimación política y editorial. Es cierto, pero no se trata sólo de eso. Creo que mis primeros textos, llamémoslos más académicos o menos arriesgados filosóficamente, estaban también ya más allá del campo editorial o de legitimación social y eran también una condición discursiva

y teórica (no digo fundamental o fundacional), una condición irreversiblemente necesaria para lo que vino después. No sólo habría sido imposible publicar *Glas* sin *De la gramatología*, sino que habría sido imposible escribir *Glas* sin la obra anterior. He aquí una cuestión de una irreversible trayectoria filosófica -o cuasi filosófica-. Para mí, los textos que son aparentemente más literarios y más atados al fenómeno del lenguaje natural, como *Glas* o *La tarjeta postal*, no son evidencia de un retiro hacia lo privado, son problematizaciones performativas de la distinción público/privado. Hay una cantidad de ejemplos: de esta manera, la cuestión de la familia en Hegel discutida en *Glas*, de la relación de la familia con la sociedad civil y el estado, puede verse como una elaboración performativa de lo privado en un plano teórico, filosófico y político; no es una retirada a la vida privada. En *La tarjeta postal*, la verdadera estructura del texto es aquella donde la distinción entre lo público y lo privado es claramente indecible. Y esta indecidibilidad plantea problemas filosóficos a la filosofía y problemas políticos; y cuando se habla de destino y de la irreductible indeterminación del destino, no estamos simplemente dentro de la literatura y dentro de lo privado, suponiendo por el momento que se pueda diferenciar entre ambos.

Me gustaría insistir en esto porque es una acusación recurrente y, dada la falta de tiempo y contexto, tendré que hablar un poco brutalmente; jamás traté de confundir literatura y filosofía o de reducir la filosofía a la literatura. Presto mucha atención a la diferencia de espacio, de historia, de ritos históricos, de lógica, de retórica, de protocolos y de argumentación. Traté de prestar la máxima atención a esta distinción. La literatura me interesa, suponiendo que, a mi manera, la práctico o la estudio en los demás, precisamente como algo que es completamente opuesto a la expresión de la vida privada. La literatura es una institución pública de reciente invención, con una historia breve, comparativamente, o gobernada a por todo tipo de convenciones vinculadas a la evolución de la ley, lo que permite, en principio, tener algo para decir. Por lo tanto, lo que define a la literatura como tal, dentro de una cierta historia europea, está profundamente conectado con una revolución en la ley y la política: la autorización por principio de que algo puede decirse públicamente.

En otras palabras, no soy capaz de separar la invención de la literatura la historia de la literatura, de la historia de la democracia. Con el pretexto de la ficción, la literatura debe ser capaz de decir algo; en otras palabras, es inseparable de los derechos humanos, de la libertad de expresión, etc. Se podría, si se dispusiera de tiempo, analizar la historia de este derecho de que la literatura tiene algo para decir y de los varios límites que se le han impuesto. Es obvio que si la democracia aún está por venir, este derecho a decir algo, incluso en literatura, no está concretamente efectivizado o realizado. En todo caso, la literatura es en principio el derecho a decir algo, y es para gran beneficio de la literatura que sea una operación a la vez política, democrática y filosófica, en la medida en que la literatura permite formular preguntas que frecuentemente se reprimen en un contexto filosófico. Naturalmente, esta ficcionalidad literaria puede, en el mismo momento, hacer responsable a uno (puedo decir algo y, por lo tanto, no sólo simplemente digo lo que quiero, sino que planteo la pregunta de ante quién soy responsable), y hacerlo irresponsable (puedo decir lo que quiera y decirlo bajo la forma de un poema, una ficción o una novela). En esta responsabilidad de decir algo en literatura, hay una experiencia política como la de saber quién es responsable, por qué y ante quién. Es una gran suerte que está atada a la aventura histórica de la democracia, claramente europea, y a la cual la reflexión política y filosófica no puede dejar de prestar atención y no debe confinar a la literatura al reino de lo doméstico o de lo privado.

También quiero hablar, bajo esta óptica, de lo secreto porque -y al mismo tiempo- el derecho a decir algo se dice guardando el secreto. Por ejemplo, en *La tarjeta postal* se dice algo, nadie me dice qué decir, pero al mismo tiempo el secreto se mantiene de manera absoluta. Y este secreto no es algo que me guarda, no se trata de mí. Lo secreto no es el secreto de representación que se guarde en la cabeza y que se elige no contar, se trata más bien de un secreto coextensivo con la experiencia de la singularidad. Lo secreto es lo irreductible al terreno de lo público -a pesar de que no lo llamo privado- e irreductible a la publicidad y a la politización, pero al mismo tiempo, este secreto está en la base de lo que puede permanecer y permanece abierto del terreno de lo público y del dominio de la política. Es en la base de lo secreto que puedo retomar la cuestión de la democracia, porque hay una concepción de la política y de la democracia como apertura -donde todos son iguales y donde el espacio público está abierto a todos- que tiende a negar, a disolver o prohibir el secreto; en todo caso, tiende a limitar el derecho a lo secreto al dominio de lo privado, estableciendo así una cultura de la privacidad (creo que ésta es la tendencia hegemónica y dominante en la historia de la política en Occidente). Es éste un asunto muy serio, y es contra esta interpretación de la democracia que he intentado pensar una experiencia de lo secreto y de la singularidad sobre la cual el dominio de lo público no tiene ningún derecho ni poder. Incluso si se tomara el ejemplo del más triunfalista de los totalitarismos, creo que lo secreto permanece inaccesible y heterogéneo al dominio de lo público. Y esta heterogeneidad no significa despolitización, es más bien la condición de la politización: es el modo de introducir la pregunta por lo político, por la historia y la genealogía de este concepto, con sus consecuencias más concretas.

Luego de estas pocas notas generales, me gustaría ocuparme de los temas discutidos por Simon Critchley, Ernesto Laclau y Richard Rorty. Como señaló Simon Critchley en un par de ocasiones, la cuestión de lo trascendental ha sido modificada por el "cuasi", y por lo tanto si la trascendentalidad es importante para mí no lo es simplemente en el sentido clásico (a pesar de que me interesa, y mucho). Es a causa del carácter altamente inestable y algo extraño de lo trascendental que en *Glas* escribí "cuasi-trascendental", y Rodolphe Gasché ha hecho mucho con ese "cuasi". Ahora bien, una de las preguntas que se podrían plantear con respecto a ese "cuasi" es sobre la conexión entre él y la cuestión de lo ficcional y lo irónico de la que acabo de hablar. ¿Hablo de este "cuasi" de un modo irónico, cómico o paródico, o se trata de algo más? Creo que ambas cosas. Hay ironía y también hay algo más. Como dijo Simon Critchley citando a Rorty, parece hacer ruidos de los dos tipos. Ahora bien, planteo ese derecho a hacer ruidos de los dos tipos de una manera absolutamente incondicionada. Rechazo de plano un discurso que me asigne un solo código, un único juego de lenguaje, un único contexto, una única situación, y lo planteo no simplemente por capricho o porque es de mi agrado, sino por ra-

zoes éticas y políticas. Cuando digo que la cuasi-trascendentalidad es a la vez irónica y seria, estoy siendo sincero. Evidentemente hay ironía en lo que hago -y espero que sea justificable políticamente- en relación con la tradición académica, con la seriedad de la tradición filosófica y con los personajes de los grandes filósofos. Pero, a pesar de que me parece necesaria la ironía para lo que hago, al mismo tiempo -y es una cuestión de memoria- tomo muy en serio el tema de la responsabilidad filosófica. Sostengo que soy un filósofo y que quiero seguir siendo un filósofo y esa responsabilidad filosófica es algo que dirige mi trabajo. Algo que he aprendido de las grandes figuras de la historia de la filosofía, de Husserl en particular, es la necesidad de formular preguntas trascendentales para no quedar atrapado en la fragilidad de un incompetente discurso empirista y, por lo tanto, para evitar el empirismo, el positivismo y el psicologismo, es que resulta interminablemente necesario renovar el cuestionamiento trascendental. Pero ese cuestionamiento debe renovarse tomando en cuenta la posibilidad de la ficción, de lo accidental y de la contingencia, asegurando así que esta nueva forma de cuestionamiento trascendental sólo imita al fantasma de la clásica seriedad trascendental sin renunciar a aquello que, dentro de ese fantasma, constituye un legado esencial. Y creo que lo que dije antes sobre la ficción y la literatura es indispensable para la elaboración de esta cuasi-trascendentalidad. Esto se da claramente cuando pienso cómo me he visto llevado en los últimos treinta años, y en relación con diferentes problemas, a la necesidad de definir la condición trascendental de posibilidad también como una condición de imposibilidad. Esto no es algo que sea capaz de anular. Es claro que definir una función de posibilidad como una función de imposibilidad, definir una posibilidad como su imposibilidad, es altamente heterodoxo desde una perspectiva trascendental tradicional, y no obstante es eso lo que aparece todo el tiempo cuando vuelvo a la cuestión de la fatalidad de la aporía. Creo estar completamente de acuerdo con lo que dijo Ernesto sobre la cuestión de la trascendentalidad desde un punto de vista político.

Una palabra sobre el importante tema de la emancipación. Simon Critchley planteó que yo dije algo sorprendente al señalar, en "Force of Law", que rechazaba renunciar al gran discurso clásico de la emancipación. Pienso que hay gran cantidad de cosas que hacer hoy por la emancipación, en todos los dominios y todas las áreas del mundo y la sociedad. Incluso aunque no quisiera inscribir el discurso de la emancipación dentro de la teleología, una metafísica, una escatología o incluso un mesianismo clásico, no por eso creo menos que no hay decisión o gesto ético-político sin lo que llamo un "Sí" a la emancipación, al discurso de la emancipación y aun, agregaría, a cierto mesianismo. Aquí se hace necesario explicar un poco lo que quiero decir con "mesianismo".

No se trata de un mesianismo que pueda traducirse fácilmente en términos judeocristianos o islámicos, sino más bien de una estructura mesiánica que pertenece a todo lenguaje. No hay lenguaje sin la dimensión performativa de la promesa; en el momento en que abro la boca ya estoy en la promesa. Incluso cuando digo que "no creo en la verdad" o algo así en el momento en que abro la boca hay un "créanme" en funcionamiento. Incluso cuando miento, y tal vez especialmente cuando miento, hay en juego un "créanme". Y este "yo les prometo que les estoy diciendo la verdad" es un a priori mesiánico, una promesa que, aunque no se cumpla, aunque se sepa que no puede mantenerse, tiene lugar y *qua* promesa es mesiánica. Y desde este punto de vista, no veo de qué modo se puede formular a cuestión de la ética si se renuncia a los motivos de la emancipación y de lo mesiánico. La emancipación vuelve a ser hoy una vasta cuestión, y debo decir que no tengo tolerancia por aquellos -desconstruccionistas o no- que son irónicos con respecto al gran discurso de la emancipación. Esta actitud siempre me ha preocupado y molestado. No quiero renunciar a este discurso.

Retomando una palabra usada en varias ocasiones por Simon Critchley y Richard Rorty, no llamaría utópica a esa actitud. La experiencia mesiánica de la que hablé tiene lugar aquí y ahora; es decir, el hecho de prometer y hablar es un suceso que tiene lugar aquí y ahora y no es utópico. Ocurre en una determinada situación de compromiso, y cuando hablo de democracia por venir esto no significa que mañana se establecerá la democracia y no se refiere a una futura democracia; más bien significa que hay un compromiso con relación a la democracia que consiste en reconocer la irreducibilidad de la promesa cuando, en un momento mesiánico, "puede llegar a advenir". Existe el futuro. Hay algo por advenir. Eso puede ocurrir... eso puede ocurrir y prometo abrir el futuro o dejar abierto el futuro. Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora, en un aquí y ahora que trato regularmente de disociar del presente. A pesar de que esto es difícil de explicar brevemente en este contexto, trato de disociar el tema de la singularidad que ocurre aquí y ahora del tema de la presencia, y para mí puede haber aquí y ahora sin presencia.

Estoy completamente de acuerdo con todo lo que dijo Ernesto Laclau sobre la cuestión de la hegemonía y el poder, y también concuerdo en que en la persuasión y la discusión más segura y pacífica están presentes la fuerza y la violencia. No obstante, creo que hay, en la apertura de un contexto de argumentación y discusión, una referencia -desconocida, indeterminada, pero no por eso menos pensable- al desarme. Concuerdo en que ese desarme no está nunca simplemente presente, incluso en el momento más pacífico de la persuasión, y por lo tanto que es irreducible a una cierta fuerza y violencia, pero sin embargo esa violencia sólo puede ser practicada y sólo puede aparecer como tal sobre la base de una no violencia, una vulnerabilidad, una exposición. No creo que la no violencia sea una experiencia descriptible y determinable, sino más bien una promesa irreducible y de la relación con el otro como esencialmente no instrumental. No es éste el sueño de una relación beatamente pacífica, sino el de cierta experiencia de amistad tal vez impensable hoy y no pensada dentro de la determinación histórica de la amistad en Occidente. Es una amistad, lo que a veces llamo una *amiance*, que excluye la violencia; una relación no apropiativa del otro que ocurre sin violencia y bajo cuya base toda violencia se separa de sí misma y es determinada.

Por lo tanto, y éste es el punto que quería enfatizar en relación con Ernesto Laclau, una vez que queda comprobado que la violencia es *de hecho* irreducible, se hace necesario -y éste es el momento de la política- tener reglas, convenciones y estabilizaciones del poder. Todo lo que un punto de vista desconstruccionista trata de mostrar es que, dado que la convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones (algunas, estabilizaciones de gran duración; a veces, microestabilizaciones), esto significa que hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico. Por lo tanto, se vuelve precisamente necesario estabilizar porque la estabilidad no es natural; porque hace inestabilidad es que la estabi-

lización se vuelve necesaria; porque hay caos es que hay necesidad de estabilidad. Ahora bien, este caos e inestabilidad, que es fundamental, fundador e irreductible, es al mismo tiempo naturalmente lo peor que debemos enfrentar con leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, pero al mismo tiempo es una suerte, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar. Si hubiera una estabilidad continua no habría necesidad de la política, y es en este sentido que la estabilidad no es natural, esencial o sustancial, que existe la política y la ética es posible. El caos es al mismo tiempo un riesgo y una posibilidad, y es aquí que se cruzan lo posible y lo imposible.

Quisiera regresar a lo que dijo Ernesto Laclau sobre el sujeto y la decisión. La pregunta aquí es si es a través de la decisión que uno se convierte en sujeto que decide algo. Bajo el riesgo de parecer provocativo, diría que una vez que se formula la pregunta en esa forma y se imagina que el quién y el qué del sujeto pueden ser determinados de entrada, entonces no hay decisión. En otras palabras, la decisión, si existe tal cosa, debe neutralizar, si no volver imposible de entrada, el quién y el qué. Si se lo sabe, y si es el sujeto el que sabe quién y qué, entonces la decisión es simplemente la aplicación de una ley. En otras palabras, si hay una decisión, presupone que el sujeto de la decisión no existe aún y que tampoco existe el objeto. Por eso, en lo que concierne al sujeto y al objeto, no habrá nunca una decisión. Pienso que esto resume un poco lo que propuso Ernesto Laclau cuando dijo que la decisión presupone la identificación, es decir que el sujeto no existe previamente a la decisión pero que cuando decido invento el sujeto. Decido todo el tiempo, si la decisión es posible, invento el quién, e invento quién decide qué; en ese momento la pregunta no es el quién o el qué sino más bien la decisión, si existe algo como eso. Por lo tanto, concuerdo en que la identificación es indispensable, pero digo que hay también un proceso de desidentificación, pues si la decisión es identificación, entonces la decisión se destruye a sí misma.

Como consecuencia, se debe decir que en la relación con el otro, que es en realidad en nombre de qué y de quién se toma la decisión, el otro permanece inapropiable por el proceso de identificación. Ese es el motivo por el cual diría que el sujeto trascendental es lo que vuelve imposible la decisión. La decisión es barrada cuando hay algo como un sujeto trascendental. Para poder llevar esto un poco más lejos, diría que si el deber es concebido como una simple relación entre el imperativo categórico y un sujeto determinable, entonces el deber queda eludido. Si actúo de acuerdo con el deber en el sentido kantiano, no actúo y, más aún, no actúo de acuerdo con el deber. Es fácil ver que esto genera varias paradojas y varias aporías. Es decir que la decisión, si existe tal cosa, no puede tomarse en nombre de alguna cosa. Por ejemplo, si se dice que la decisión se toma en nombre del otro, eso no significa que el otro vaya a hacerse responsable cuando yo digo que siempre decido en nombre de otro. Tomar una decisión en nombre del otro no aligera de ningún modo mi responsabilidad, por el contrario, y Levinas es muy insistente en este punto, mi responsabilidad es acusada por el hecho de que es en nombre del otro que decido. Ésta es una alienación mucho más radical que el significado clásico dado a este término. Decido en nombre del otro sin por eso aligerar en lo más mínimo mi responsabilidad; por el contrario el otro es el origen de mi responsabilidad sin que se la pueda definir en términos de una identidad. La decisión se anuncia desde la perspectiva de una alteridad mucho más radical.

Ahora trataré de responder muy rápidamente y de manera directa a las objeciones hechas por Rorty al uso de la palabra “deconstrucción”. Por un lado, como he dicho frecuentemente, no necesito usar esta palabra y muchas veces me pregunté por qué había interesado a tanta gente. Sin embargo, a medida que pasa el tiempo, y cuando veo que tanta gente trata de desembarazarse de esta palabra, me pregunto si es que tal vez no haya algo en ella. Les preguntaría cómo podrían explicar por qué esta palabra que, por razones esenciales, y en esto concuerdo con Rorty, no tiene significado ni referencia, pudo imponerse. ¿Cómo es que un cierto “x” que no tiene un significado ni referencia estables, se vuelve indispensable en un cierto contexto finito pero abierto, durante un cierto período de tiempo para un cierto número de participantes?

Cuando se dice que no se ve la necesaria relación entre deconstrucción y pragmatismo, diría que “sí y no”. Tengo la misma sensación que Rorty en el sentido de que la deconstrucción, de la manera en que es utilizada y se la hace funcionar, tiene siempre un significado altamente inestable y casi vacío. E insistiría agregando que todo el mundo puede usar este significado como le guste para servir a perspectivas políticas bastante diferentes, lo que parecería significar que la deconstrucción es políticamente neutral. Pero el hecho de que la deconstrucción es aparentemente neutral políticamente permite, por un lado, una reflexión sobre la naturaleza de lo político y, por otro, y es esto lo que me interesa de la deconstrucción, una hiperpolitización. La deconstrucción es hiperpolitizante al seguir caminos y códigos que son claramente no tradicionales, y creo que despierta la politización de la manera que mencioné antes, es decir, nos permite pensar lo político y pensar lo democrático al garantizar el espacio necesario para no quedar encerrado en esto último. Para poder continuar planteando la cuestión de la política, es necesario separar algo de la política, y lo mismo sucede con la democracia, lo que, por supuesto, hace de la democracia un concepto muy paradójico.

Enfrentarse a una pregunta que formuló Rorty en una discusión vinculada al debilitamiento de la izquierda política en Estados Unidos exigiría una fuerte dosis de análisis, y tal vez Rorty tenga razón en ver esa decadencia. Pero aun cuando Rorty esté en lo cierto, mi esperanza, como hombre de izquierda, es que ciertos elementos de la deconstrucción hayan servido -pues la lucha continúa, particularmente en los Estados Unidos- o sirvan para politizar o repolitizar a la izquierda en relación con posiciones que no son meramente académicas. Espero -y si puedo seguir contribuyendo algo en esto me sentiré muy contento- que la izquierda política en las universidades de Estados Unidos, Francia y donde sea, avance políticamente empleando la deconstrucción. En cierto sentido, y de manera desigual, éste es un movimiento todavía en marcha.

No creo que los temas de la indecidibilidad y de la responsabilidad infinita sean románticos, como planteó Rorty. Por supuesto, me doy cuenta de cómo pueden asociarse esos motivos con un cierto *pathos* romántico, pero personalmente preferiría que no se tratara de eso. La necesidad de pensar para atravesar interminablemente la experiencia de la indecidibilidad puede, según pienso, ser bastante fácilmente demostrada en un análisis de la decisión ética o política. Si

analizamos fríamente los conceptos de decisión y responsabilidad encontraremos que la indecidibilidad es irreductible a ellos. Si no se toma en cuenta rigurosamente a la indecidibilidad, no se daría sólo el caso de que no se podría actuar, decidir o asumir responsabilidades, sino que ni siquiera se sería capaz de *pensar* los conceptos de decisión y de responsabilidad. Para retornar a la cuestión de la decisión, se trata de un tema de argumentación, y me gustaría ser argumentativo en la cuestión de la decisión. Lo mismo vale para la responsabilidad, ya sea que se trate de una cuestión de Levinas o que yo le debo a él. Pienso que no se puede abandonar el concepto de responsabilidad infinita, como parece hacer Rorty al final de su ensayo, cuando habla de Levinas como un punto ciego en mi obra. Diría, por Levinas y por mí, que si se abandona la infinitud de la responsabilidad no hay responsabilidad. Es a causa de que actuamos y vivimos en la infinitud que la responsabilidad en relación con el otro (*autrui*) es irreductible. Si la responsabilidad no fuera infinita, si cada vez que tengo que tomar una decisión ética o política en relación con el otro (*autrui*) ésta no fuera infinita, entonces no sería capaz de comprometerme en una deuda infinita en relación con cada singularidad. Me debo infinitamente ante cada una y toda singularidad. Si la responsabilidad no fuera infinita no se tendrían problemas morales o políticos. Existen problemas morales o políticos, y todo lo que se sigue de ellos, desde el momento en que la responsabilidad no es limitable. En consecuencia, cualquier elección que pueda llegar a hacer, no puedo decir con buena conciencia que he hecho una buena elección o que he asumido mis responsabilidades. Cada vez que oigo a alguien decir “He tomado una decisión” o “He asumido mis responsabilidades” me produce sospecha, porque si hay responsabilidad o decisión no se puede determinarlas como tales o tener certidumbre o buena conciencia en relación con ellas. Si me conduzco particularmente bien en relación con alguien, sé que es en detrimento de otro; si se trata de una nación en detrimento de otra, si se trata de una familia en detrimento de otra familia, si se trata de mis amigos en detrimento de otros amigos y no amigos, etcétera. Es la infinitud la que se inscribe en la responsabilidad; de otra manera no habría decisiones o problemas éticos. Y es por esto que la indecidibilidad no es un momento para atravesarse a fin de superarlo. Los conflictos del deber -y sólo está el deber en conflicto- son interminables, y aunque tome mi decisión y haga algo, la indecidibilidad no es un fin. Sé que no he hecho suficiente y es de esta manera que continúa la moralidad, que continúa la historia y la política. Hay politización o eticización porque la indecidibilidad no es simplemente un momento para ser superado por la aparición de la decisión. La indecidibilidad sigue habitando la decisión y esta última no se cierra ante la primera. La relación con el otro no se cierra en sí misma, y esto es así porque hay historia y porque uno trata de actuar políticamente.

Cuando Rorty dice, por ejemplo, que no piensa que el cambio sea dramático y que las cosas son de la manera que son, puedo entender lo que dice. En realidad, en la conducta de nuestras vidas privadas y en relación con los grandes sucesos de la historia y de la política nuestra respuesta habitual es “es como es”, las cosas son de la manera que son. Se tiene la impresión de que las elecciones y decisiones no tienen importancia y podemos dar mil ejemplos de esto. Pero el hecho de que ésta es la manera en que son las cosas no significa que esa elección sea simplemente un epifenómeno o que no comprometa a una infinita responsabilidad. Creo que debemos tratar de pensar “la manera en que son las cosas” junto a la responsabilidad infinita, a las elecciones imposibles y a la locura. No creo que podamos elegir entre dos alternativas, y no podemos concluir que no hay elección por el hecho de que ésa es “la manera en que son las cosas”. ¿Renuncia Rorty a la cuestión de la elección? ¿Diría él, finalmente, que no hay elección y que, a pesar de que elección sea una palabra que se usa, es también justamente “la manera en que son las cosas”? Uso frecuentemente la expresión “si es que hay” cuando hablo de nuestra relación con la elección, la decisión y la responsabilidad, pero esto no significa que estas cosas no existan o que sean imposibles, sino más bien que nuestra relación con asuntos como la elección, la decisión y la responsabilidad no es una relación teórica, constatada o determinada; es siempre una relación suspendida. Aun cuando crea que he optado por una decisión, no sé si en realidad he tomado una decisión, pero es necesario que me refiera a la posibilidad de esa decisión y la piense, si es que existe. Diría lo mismo sobre la responsabilidad, y esto está vinculado a lo que dije antes sobre lo “cuasi”. Tenemos una relación con las cosas en tanto tales, para las cuales es imposible una verdad determinada o constatada, una presencia constatada, y al mismo tiempo no somos capaces de renunciar a esas cosas y no habremos de renunciar a ellas.

Digo esto para subrayar el hecho de que no estaría de acuerdo cuando Rorty habla de la filosofía como despolitizante y también volvería, muy rápido y para terminar, a lo que dijo Rorty sobre “The Politics of Friendship”, y aclarar que cuando hablo de la virilidad homosexual como concepto dominante en las discusiones de amistad y política, lo que me interesa es el hecho de que los conceptos históricamente transmitidos de amor y amistad son esencialmente heterosexuales, pero que no puede haber amistad entre mujeres y que sólo hay amistad entre hombres. Éste es el concepto falológico de amistad que ha dominado la tradición, y lo define como homosexual y viril y que siempre conecta la responsabilidad política a los hombres jóvenes. Es esto lo que ha dominado el concepto de amistad y es esto lo que quise poner en cuestión.

Ousia y Grammè

Nota sobre una nota de Sein und Zeit

En DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, traducción de C. González Marín, Madrid, Cátedra, ³1998, pp. 63-102.

Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, dass auch und gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt.

(HEIDEGGER, *Zeit und Sein*.)

Conducida con vistas a la cuestión del sentido del ser, la «destrucción» de la ontología clásica debía inicialmente hacer vacilar el «concepto vulgar» del tiempo. Era una condición de la analítica del *Dasein*: éste es por ello la apertura a la cuestión del sentido del ser, por la precomprensión del ser; la temporalidad constituye «el ser de un estar-ahí (*Dasein*) que comprende el ser», es el «sentido ontológico del cuidado» como estructura del *Dasein*. Es la razón por la que ella sola puede dar su horizonte a la cuestión del ser. Se comprende así la tarea asignada a *Sein und Zeit*. Es a la vez preliminar y urgente. Es preciso no sólo librar la explicitación de la temporalidad de los conceptos tradicionales que gobiernan el lenguaje ordinario y la historia de la ontología, de Aristóteles a Bergson, sino también dar cuenta de la posibilidad de esta conceptualidad vulgar, reconocerle un «derecho propio» (pág. 18).

No se puede, pues, destruir la ontología tradicional más que respetando e interrogando su relación con el problema del tiempo. ¿En qué ha gobernado implícitamente la determinación del sentido del ser en la historia de la filosofía una cierta determinación del tiempo? Heidegger lo anuncia en el sexto párrafo de *Sein und Zeit*. Lo anuncia solamente; y a partir de lo que él no considera todavía más que como un signo, un punto de referencia, un «documento externo» (pág. 25). Lo que, en el orden ontológico-temporal, quiere decir «presencia» (*Anwesenheit*) es «la determinación del sentido del ser como *parousia* o como *ousia*. El existente es captado en su ser como «presencia» (*Anwesenheit*), es decir, que es comprendido por referencia a un modo determinado del tiempo, el «presente» (*Gegenwart*)¹.

El privilegio del presente (*Gegenwart*) habría marcado ya el *Poema* de Parménides. El *legein* y el *noein* debían captar un presente bajo la especie de lo que permanece y persiste, próximo y disponible, expuesto ante la mirada o dado bajo mano, un presente en la forma de la *Vorhandenheit*. Esta presencia se presenta, es aprehendida en el *legein* o en el *noein* según un proceso cuya «estructura temporal» es de «pura presentación», de puro mantenimiento (*reinen: Gegenwärtigens*). «El existente que se muestra en ella y por ella, y que es comprendido como el existente en sentido propio (*das eigentliche Seiende*), recibe como consecuencia su explicación por referencia al presente (*gegen-wart*), es decir, que es captado como presencia (*Anwesenheit*) (*ousia*)» (pág. 26).

Esta cadena de conceptos solidarios (*ousia, parousia, Anwesenheit, gegenwart, gegenwärtigen, Vohardenheit*) es depositada a la entrada de *Sein und Zeit*: a la vez planteada y provisionalmente abandonada. Si la categoría de *Vorhandenheit*, del existente en la forma del objeto sustancial y disponible, no cesa, en efecto, de estar funcionando y de tener valor de tema, los otros conceptos permanecen disimulados hasta el final del libro. Hay que esperar a las últimas páginas de *Sein und Zeit* (de su primera parte, la única publicada) para que la cadena sea exhibida de nuevo, esta vez sin elipsis y como la concatenación misma de la historia de la ontología. Es que entonces se trata de analizar expresamente la génesis del concepto vulgar del tiempo, de Aristóteles a Hegel. Ahora bien, si el concepto hegeliano del tiempo es sometido a análisis, si se le consagran varias páginas, Heidegger no concede más que una nota a los rasgos pertinentes que asig-

¹ La misma cuestión, bajo la misma forma, habita el centro de *Kant y el problema de la metafísica*. No nos extrañaremos de ello; esta obra envuelve *Sein und Zeit*: nacido de cursos pronunciados en 1925-26, debía también corresponder, en su contenido, con la segunda parte, no publicada, de *Sein und Zeit*. Exponiendo así «el fin de la ontología fundamental», la necesidad de la analítica del *Dasein* y de la explicitación del «cuidado como temporalidad», escribe Heidegger, por ejemplo: «Qué hay en el hecho de que la metafísica antigua determine el *onten on* -el existente que también es existente que puede ser el existente que no hace sino ser- como *aein on*? El ser del existente es aquí manifiestamente comprendido como permanencia y persistencia (*Beständigkeit*). ¿Qué proyecto se sostiene en esta comprensión del ser? El proyecto que se remite al tiempo; pues, incluso la “eternidad”, comprendida en cierta manera como el *nunc stans*, no es de parte a parte concebible, en tanto que “ahora” “persistente”, más que a partir del tiempo. ¿Qué hay en el hecho de que el existente propiamente dicho (*das eigentlich seiend*) sea comprendido como *ousia, parousia*, según una significación que en el fondo quiere decir la “presencia” (*das “Anwesen”*), el dominio inmediatamente y a cada instante presente «*gegenwärtigen Besitz*», el “tener”? ¿Lo que se traiciona en este proyecto, es esto; ser quiere decir permanencia en la presencia, es que así no se acumulan, hasta en la comprensión espontánea del ser, las determinaciones del tiempo?... ¿Es que el combate por el ser no se mueve de entrada de juego en el horizonte del tiempo?... La esencia (*Wesen*) del tiempo, tal como ha sido producida por Aristóteles, de una manera decisiva para la historia de la metafísica que ha de venir, no da a este tema ninguna respuesta. Por el contrario: se puede mostrar que, precisamente, este análisis del tiempo es guiado por una comprensión del ser, comprensión que, disimulada a sí misma en su propia operación, comprende el ser como presente (*Gegenwart*) permanente y en consecuencia determina el “ser” del tiempo a partir de “ahora” (*Jetztz*), es decir, del carácter del tiempo que está en él siempre y en permanencia presente (*anwesend*), es decir, que propiamente es, en el sentido antiguo de esta palabra» (*Kant et le...*, 44, págs. 230-231). Sobre la relación entre *Anwesen* y *Gegenwärtigen*, cfr. también *Sein und Zeit*, pág. 326.

nan a este concepto un origen griego y muy precisamente aristotélico. Esta nota nos invita a algunas lecturas. No pretendemos emprender aquí estas lecturas, ni siquiera esbozarlas; solamente subrayar la indicación, abrir los textos señalados por Heidegger y señalar las páginas. Al comentar esta nota, querríamos extenderla un poco, es nuestra única ambición, según dos motivos:

1. Para leer en ella, tal como se anuncia bajo una forma muy determinada² la cuestión heideggeriana sobre la presencia como determinación onto-teológica del sentido del ser. Transgredir la metafísica, en el sentido en que lo entiende Heidegger, ¿no es poner a cambio de manifiesto una cuestión sobre este extraño límite, sobre esta extraña *epokhé* del ser que se esconde en el movimiento mismo de su *presentación*) ¿en su presencia y en la conciencia, esta modificación de la presencia, en la representación o en la presencia para sí? De Parménides a Husserl, el privilegio del presente nunca ha sido puesto en tela de juicio. No ha podido serlo. Es la evidencia misma y ningún pensamiento parece posible fuera de su elemento. La no-presencia es siempre pensada en la forma de la presencia (bastaría con decir en la *forma*³ simplemente) o como modalización de la presencia. El pasado y el futuro siempre están determinados como presentes pasados o presentes futuros;

2. para indicar, de muy lejos y de manera todavía muy indecisa, una dirección que no es abierta por la meditación de Heidegger: el paso disimulado que hace comunicar el problema de la presencia y el problema de la marca escrita⁴. Por este paso a la vez ocultado y necesario, los dos problemas *dan, se abren* uno sobre otro. Es lo que aparece y, sin embargo, se sustrae en los textos de Aristóteles y de Hegel. Al incitarnos a releer estos textos, Heidegger aparta de su tema ciertos conceptos que nos parece que requieren en lo sucesivo insistencia. La referencia a la *grammé* nos conduce a la vez a un centro y a un margen del texto de Aristóteles sobre el tiempo (*Physica IV*). Extraña referencia, extraña situación. Están comprendidas ya, implicadas, dominadas por los conceptos que ha señalado Heidegger como decisivos en el texto de Aristóteles? No estamos seguros de ello y nuestra lectura procederá en verdad de esta incertidumbre misma.

LA NOTA

Es sólo una nota, pero con mucho la más larga de *Sein und Zeit*, rica en desarrollos anunciados, retenidos, necesarios pero diferidos. Veremos que ya promete el segundo tomo de *Sein und Zeit*, pero, diríamos, reservándolo, a la vez como un despliegue que va a venir y como una envoltura definitiva.

² Se podrá leer las páginas que siguen como tímidos prolegómenos a un problema de traducción. Pero ¿quién mejor que Heidegger nos ha enseñado a pensar que se compromete en un problema semejante? La cuestión sería aquí la siguiente: como hacer pasar, o más bien, que ha pasado cuando hacemos pasar en la sola palabra latina de presencia todo el sistema diferenciado de palabras griegas y alemanas, todo el sistema de traducción, ya, en el que se produce la lengua heideggeriana (*ousia, parousia, Gegenwärtigkeit, Anwesen, Anwesenheit, Vorhandenheit*, etc.). Y esto, habida cuenta de que las dos palabras griegas y las que les son asociadas, tiene ya en francés traducciones cargadas de historia (esencia, sustancia, etc.). Sobre todo, ¿cómo hacer pasar en esta sola palabra «presencia», a la vez demasiado rica y demasiado pobre, la historia del texto heideggeriano que asocia o desune estos conceptos, de manera sutil y regulada, a lo largo de un itinerario que cubre cerca de cuarenta años? ¿Como traducir en francés en el juego de estos desplazamientos? Para no considerar más que un ejemplo -pero que nos interesa aquí por privilegio- «La palabra de Anaximandro» (1946) disocia rigurosamente conceptos que significan todos la presencia y que, en el texto de *Sein und Zeit* que acabamos de citar, estaban alineados como sinónimos, o en todo caso, sin que ningún rasgo pertinente de diferencia fuera entonces destacado. Destaquemos una página en «La palabra de Anaximandro»; la citaremos en su traducción francesa (*Chemins*, pág. 282) insertando, cuando el traductor no se ha visto ya obligado a ello, las palabras alemanas que contienen la dificultad: «Lo que recogemos en primer lugar de la palabra poética, es que *ta eonta* es distinguido de *ta essomena* y de *proeinta*. Según esto *ta eonta* designa el ser en el sentido del presente (*das Seiende, im Sinne des Gegenwärtigen*). Nosotros, los Modernos, cuando hablamos de “presente” (*gegenwärtig*), queremos designar por ello sea lo que es ahora (*das Jetztige*), y representamos esto como algo que sería “en” el tiempo (*etwas innerzeitiges*), pasando el ahora por una fase en el transcurso del tiempo; o bien ponemos el “presente” (*gegenwärtig*) en relación con la obstancia de los objetos (*zum gegenständigen*). Esta es referida, en tanto que lo Objetivo (*das Objective*) a un Sujeto representante. Pero, si ahora utilizamos el “presente” (*das gegenwärtig*) a partir de la esencia (*Wesen*) de los *eonta*, y no a la inversa. Pues *eonta*, es también el pasado y el futuro. Los dos son un modo particular del presente (*das Anwesenden*), a saber del presente no-presente (*des ungegenwärtig Anwesenden*). El ahora presente (*das gegenwärtig Anwesende*), tienen costumbre de llamarlo los griegos también, precisando, *ta pareonta*; para significa “cerca” (*bei*), a saber: llegado cerca en la aparición (*die offene Gegend der Unverborgenheit*) hacia la cual y en el seno de la que los *pareonta* (*das Belgekommene*) viene a quedarse (*verweilt*). Por consiguiente, *gegenwärtig* (“presente”) significa, en tanto que carácter de los *eonta*, algo como: llegado ala estancia, en el seno de la región de la aparición. Así el *eonta*, enunciado en primer lugar, lo que lo subraya particularmente y lo distingue expresamente de *proeonta* y de *essomena*, este *eonta* designa para los griegos el presente (*das Anwesende*), en tanto que ha ocurrido, en el sentido explicado, en la estancia en el seno de la región de la aparición. Una llegada semejante es la venida verdadera, es la presencia del verdadero presente (*Solche Angekommenheit ist die eigentliche Ankunft, ist das Anwesen des eigentlich Anwesenden*). El pasado y el futuro son también presentes (*Anwesendes*), pero fuera de la región de la aparición. El presente no-presente es el ausente (*Das ungegenwärtig Anwesende ist das Abwesende*). En tanto que tal, sigue siendo esencialmente relativo al ahora presente (*das gegenwärtig Anwesende*), sea que se disponga a aparecer en esta región, sea que se vaya. El ausente es también presente (*Auch das Abwesende ist Anwesendes*) y, en tanto que ausente, ausentándose fuera de la región, está presente (*anwesend*) en la aparición. El pasado y el futuro son también *eonta*. Por consiguiente *eon* significa: presente en la aparición (*Anwesend in die Unverhoegenheit*). Resulta de este esclarecimiento de *eonta* que, incluso en el interior de la aprehensión griega, el presente (*das Anwesende*) sigue siendo ambiguo, y lo es necesariamente. Unas veces *eonta* significa el ahora presente (*das gegenwärtig Anwesende*); otras veces significa todo lo que es presencia (*alles Anwesende*): el ahora presente y lo que es de una manera no presente (*das gegenwärtig und das ungegenwärtig Wesende*).»

³ Cfr. «La forma y el querer-decir».

⁴ Cfr. «Los fines del hombre».

La Nota pertenece al penúltimo párrafo del último capítulo («La temporalidad y la intra-temporalidad como origen del concepto vulgar del tiempo»). Se piensa ordinariamente el tiempo como aquello *en lo que* se produce el existente. La intra-temporalidad sería este medio homogéneo en el que se cuenta y se organiza el movimiento de la existencia cotidiana. Esta homogeneidad del medium temporal sería el efecto de un «nivelamiento del tiempo originario» (*Nivellierung der ursprünglichen Zeit*). Constituiría un tiempo del mundo a la vez más objetivo que el objeto y más subjetivo que el sujeto. Al afirmar que la historia -es decir, el espíritu que es el único que tiene una historia- cae en el tiempo (... *fällt die Entwicklung der Geschichte in die SEIT*⁵), ¿no piensa Hegel según el concepto vulgar del tiempo? Sobre esta proposición «como resultado» (*im Resultat*), se dice de acuerdo con Hegel/Heidegger, aunque concierne a la temporalidad del *Dasein* y la co-pertenencia que lo liga al tiempo del mundo⁶. Pero sólo sobre la proposición como resultado, sobre este resultado del que Hegel nos ha informado que no era nada sin el devenir, fuera del lugar que le asigna un itinerario o un método. Ahora bien, Heidegger quiere mostrar en qué desplaza su proyecto de ontología fundamental el sentido de este resultado, haciendo aparecer entonces la proposición hegeliana como la formulación «más radical» del concepto vulgar del tiempo. No se trata de «criticar» a Hegel, sino, restaurando la radicalidad de una formulación a la cual no se ha prestado atención, mostrándola en funcionamiento y en el centro del pensamiento más profundo, el más crítico y el más concentrante de la metafísica, de aguzar la diferencia entre la ontología fundamental y la ontología clásica o vulgar. Este párrafo comporta dos subpárrafos y sus páginas se articulan alrededor de las siguientes proposiciones:

1. La interpretación que hace Hegel de las relaciones entre tiempo y espíritu opera a partir de un concepto del tiempo expuesto en la segunda parte de la *Enciclopedia*, es decir, en una filosofía de la naturaleza. Este concepto pertenece a una ontología de la naturaleza, tiene el mismo medio y los mismos rasgos que el concepto aristotélico, tal como es construido en la *Física* IV en el curso de una reflexión sobre la localidad y el movimiento;

2. la «nivelación» se atiene al privilegio exorbitante de la forma del «ahora» y del «punto»; como Hegel mismo dice, «El ahora tiene un derecho desoído (*ein ungeheures Recht*) -no es nada más que el ahora singular, pero lo que se da importancia en este privilegio exclusivo es disuelto, se ha fundido, se ha dispersado en el mismo momento en que lo llevo a la elocución» (*Enciclopedia*, 258 *Zusatz*);

3. todo el sistema de los conceptos que se organizan en torno a la aserción fundamental de Hegel, según la cual el tiempo es la existencia (*Dasein*) del concepto, el espíritu absoluto en su automanifestación, en su inquietud absoluta como la negación de la negación, depende de una determinación vulgar del tiempo, y así, pues, del *Dasein* mismo a partir del ahora de nivelación, es decir, de un *Dasein* en la forma de la *Vorhandenheit*, de la presencia mantenida en disponibilidad.

La Nota corta este encadenamiento en dos. Interviene al final del subpárrafo consagrado a la exposición hegeliana del concepto de tiempo en la filosofía de la naturaleza y antes del subpárrafo sobre «la interpretación por Hegel de la conexión entre tiempo y espíritu». Traduzcámosla:

El privilegio concedido al ahora nivelado muestra evidentemente que la determinación conceptual del tiempo por Hegel sigue también la línea de la comprensión vulgar del tiempo, y esto significa al mismo tiempo que sigue la línea del concepto tradicional del tiempo. Se puede mostrar que el concepto hegeliano del tiempo ha sido directamente tomado de la Física de Aristóteles. En la *Lógica de Iena* (edición G. Lasson, 1923), que fue proyectada en la época de la habilitación de Hegel, el análisis del tiempo que encontraremos en la *Enciclopedia* está ya elaborado en todas sus piezas esenciales. La Sección sobre el tiempo (págs. 202 ss.) se revela ya al examen más rudimentario como una paráfrasis del tratado aristotélico sobre el tiempo. Ya, en la *Lógica de Iena*, desarrolla Hegel su concepción del tiempo en el cuadro de la Filosofía de la Naturaleza (pág. 186), cuya primera parte se titula «Sistema del sol» (pág. 196). En conexión con la determinación conceptual del éter y del movimiento, examina Hegel el concepto de tiempo. Aquí el análisis del espacio todavía está subordinado (*nachgeordnet*). Aunque la dialéctica ya se manifiesta, todavía no posee la forma rígida, esquemática, que tendrá más tarde, pero ella hace una vez más posible una comprensión ágil de los fenómenos. En el camino que lleva de Kant al sistema acabado de Hegel, se produce una vez más una irrupción decisiva de la ontología y de la lógica de Aristóteles. En tanto que *factum*, es bien conocido hace mucho tiempo. Pero el camino, el modo y los límites de esta influencia no han permanecido menos oscuros hasta el presente. Una interpretación comparativa concreta, una interpretación filosófica de la *Lógica de Iena de Hegel* y de la *Física*, como de la *Metafísica* de Aristóteles aportará una luz nueva. Para las consideraciones que preceden, bastarán algunas sugerencias sumarias.

Aristóteles ve la esencia del tiempo en el *nun*, Hegel en el ahora (*Jetzt*). A. concibe el *nun* como *oros*, H. toma el ahora como «límite» (*Grenze*). A. comprende el *nun* como *stigmè*, H. interpreta el ahora como punto. A. caracteriza el *nun* como *tode ti*, H. llama al ahora el «esto absoluto» (*das absolute Dieces*). Siguiendo la tradición, A. pone en relación *kronos* con la *sphaira*, H. insiste sobre el curso circular (*Kreirlauf*) del tiempo. A Hegel le escapa seguramente la tendencia, central en el análisis aristotélico del tiempo, a descubrir una correspondencia (*akolouthiein*) fundamental entre *nun*, *oros*, *stigmè*, *tode ti*. Con la tesis de Hegel: el espacio «es» el tiempo, concuerda en su resultado la concepción de Bergson, a pesar de todas las diferencias que separan sus justificaciones; Bergson no hace sino dar la vuelta a la proposición: El tiempo [en francés en el texto, para oponer el tiempo a la duración] es espacio. La concepción bergsoniana del tiempo es manifiestamente resultado de una interpretación del tratado aristotélico sobre el tiempo. Si, al mismo tiempo que el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, que exponía el problema del tiempo y de la duración, Bergson publicaba un tratado titulado *Quid Aristóteles de loco senserit*, no es simplemente por coincidencia exterior y literaria. Refiriéndose a la determinación aris-

⁵ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte* (G. Lasson, 1917, pág. 133).

⁶ Pág. 405. Tendremos que preguntarnos si este acuerdo sobre el «resultado», en tanto que se atiene a la descripción de una temporalidad «destituida», no compromete a Heidegger más allá de los límites que él quiere señalar aquí. A pesar de la reinterpretación a la que somete el *Verfallen* (por ejemplo, al final del 82), nos preguntaremos si la sola distinción -cualquiera que sea la reestructuración y la originalidad- entre temporalidad propia e im-propia, auténtica, originaria y no-originaria, etc., no es tributaria en sí misma del hegelianismo, de la idea de «caída» en el tiempo. Y, en consecuencia, del concepto «vulgar» del tiempo.

totélica del tiempo como *arithmos koneseos*. B. hace preceder el análisis del tiempo por un análisis del nombre. El tiempo como espacio (Cfr. *Ensayo*, pág. 69) es una sucesión cuantitativa. Por una contra-orientación (*Gegenorientierung*) de este concepto, la duración es descrita como sucesión *cualitativa*. No es éste lugar para una explicación (*Auseinandersetzung*) crítica con el concepto bergsonian del tiempo y con las otras concepciones actuales del tiempo. Si los análisis actuales del tiempo nos han hecho ganar algo esencial más allá de Aristóteles y de Kant, es en la medida en que tocan más la aprehensión del tiempo y la «conciencia del tiempo». Volvemos a ello en las secciones primera y tercera del segundo tomo [esta última frase ha sido suprimida en las ediciones posteriores de *Sein und Zeit*, lo que da a la Nota toda su carga de sentido]. Esta indicación sobre una conexión directa entre el concepto hegeliano del tiempo y el análisis aristotélico del tiempo no está ahí para asignar una «dependencia» de Hegel, sino para llamar la atención sobre el alcance ontológico *fundador de esta filiación* para la *Lógica* hegeliana.

Se propone aquí una tarea inmensa. Los textos así señalados con el dedo están, sin duda, entre los más difíciles y los más decisivos de la historia de la filosofía. Y, sin embargo, lo que designa Heidegger sobre estos puntos de referencia, ¿no es lo más simple?, ¿no sólo una evidencia, sino el medio, el elemento de evidencia fuera del que parece que el pensamiento pierde el aliento? ¿No se ha apoyado toda la historia de la filosofía sobre el «derecho desoído» del presente? ¿No se ha producido siempre en él el sentido, la razón, el «buen» sentido? ¿Y lo que suelda el discurso común al discurso especulativo, el de Hegel en particular?

¿Cómo se habría podido pensar el ser y el tiempo *de manera diferente* que a partir del presente, en la forma del presente, a saber de un cierto *ahora en general* que ninguna *experiencia*, por definición nunca podrá abandonar? La experiencia del pensamiento y el pensamiento de la experiencia nunca han tenido que ver sino con la presencia. Además, no se trata para Heidegger de proponernos pensar de otra manera, si esto quiere decir pensar *otra cosa*. Se trata más bien de pensar lo que no ha podido ser, ni ser pensado *de otra manera*. En el pensamiento de la imposibilidad del de otra manera, en este *no-de-otra-manera* se produce una cierta diferencia, un cierto temblor, un cierto descentre que no es la posición de otro centro. Otro centro sería otro ahora; este *desplazamiento* al contrario no consideraría una *ausencia*, es decir, otra presencia; no reemplazaría nada. Es preciso, pues -y al decir esto estamos ya a la vista de nuestro problema, acaso ya hemos tomado tierra-, pensar nuestra relación con (todo el pasado de) la historia de la filosofía de una manera diferente al estilo de la negatividad dialéctica; que -tributaria del concepto vulgar del tiempo- plantea otro presente como negación del presente pasado-retenido-relevado en la *Aufhebung*, y entregando en él entonces su verdad. Se trata precisamente de una cosa completamente distinta: lo que hay que pensar es la ligadura de la verdad y del presente, en un pensamiento que quizá desde este momento no va a ser verdadero ni presente, por el que el sentido y el valor de verdad son puestos en tela de juicio como no ha podido hacerlo ningún momento intra-filosófico, especialmente el escepticismo y todo lo que forma sistema con él. La negatividad dialéctica que ha permitido a la especulación hegeliana tantas renovaciones profundas seguiría así siendo interior a la metafísica de la presencia, del mantenimiento y del concepto vulgar del tiempo. Se parecería solamente al enunciado en su verdad. Hegel, por otra parte, ha querido hacer otra cosa, y ¿no declara a menudo devolver la dialéctica a su verdad todavía oculta, aunque revelada, por Platón y por Kant?

No hay ninguna probabilidad de que en la temática de la metafísica se haya movido algo en cuanto al concepto del tiempo de Aristóteles a Hegel. Los conceptos fundadores de substancia y de causa, con todo su sistema de conceptos conectados, bastan, cualquiera que haya podido ser su diferenciación y su problemática interna, para asegurarnos) el relevo y para asegurarnos la continuidad ininterrumpida, aunque muy diferenciada, de todos los momentos de la Metafísica, de la Física, de la Lógica, pasando por la Ética. Por no haber reconocido esta poderosa verdad sistemática, no sabemos ya de qué se habla cuando se pretende interrumpir, transgredir, exceder, etc., la «metafísica», la «filosofía», etc. Y, a falta de un riguroso reconocimiento crítico y deconstructivo del sistema, la atención tan necesaria a las diferencias, cortes, mutaciones, saltos, reestructuraciones, etc., se carga con el eslogan, la necedad dogmática, la precipitación empirista -o todo ello a la vez-, se deja en todo caso dictar *a tergo* el discurso mismo que cree contestar. Es verdad que el placer que se puede tomar en ello entonces (en la repetición) no puede en último extremo comparecer ante la instancia de ninguna ley. El límite de una instancia tal -la filosofía- es precisamente lo que aquí está en tela de juicio.

LA EXOTÉRICA

Restablezcamos inicialmente un contacto. El del concepto de vulgaridad en la expresión «concepto vulgar del tiempo» con el punto de partida declarado de la interpretación aristotélica. Precisamente con el punto de su exotérica.

En la *Física* IV (en 217b), comienza Aristóteles por proponer una aporía. Lo hace en la forma de una argumentación exotérica (*dia tòn exoterikòn logòn*). Se trata inicialmente de preguntarse si el tiempo forma parte de los seres o de los no-seres; luego, cuál es su *physis*. *Pròton de kalòs ekhei diaporeasai peri autou [khronou] kai dia tòn exoterikòn logòn, poteron tòn ontòn estin è tòn mè ontòn eita tis è physis autou.*

La aporética es una exotérica. Se abre y se cierra sobre esta vía sin salida: el tiempo es lo que «no es» o que «es apenas, y débilmente» (*olòs ouk estin è molis kai amudròs*). Ahora bien, ¿cómo pensar que el tiempo es lo que no es? Rindiéndose a la evidencia de que el tiempo es, tiene por esencia el *nun*, que a menudo se traduce como *instante*, pero que funciona más bien en la lengua griega como nuestra palabra «ahora». El *nun* es la forma que no puede nunca abandonar el tiempo, bajo la que no puede darse; y, sin embargo, el *nun*, en un cierto sentido, no es. Si pensamos el tiempo a partir del ahora, hay que concluir que no es. El ahora se da a la vez como lo que ya no es y como lo que no es todavía. Es lo que no es y no es lo que es. *To men gar auto gegone kai ouk esti, to dè mellei kai oupo estin.* «En un sentido, ha sido y ya no es, en otro sentido, será y no es todavía.» El tiempo está así compuesto de no-seres. Ahora bien, lo que comporta una cierta nada, lo que se acomoda con la no-entidad no puede participar de la presencia, de la substancia, de la *entidad* misma (*ousia*).

Esta primera fase de la aporía lleva a pensar el tiempo en su divisibilidad. El tiempo es divisible en partes y, sin embargo ninguna de sus partes, ningún ahora está en el presente. Detengámonos aquí antes de considerar la otra fase de la aporía sobre la entidad o la no-entidad del tiempo. Aristóteles sostendrá aquí la hipótesis inversa: el ahora no es una parte, el tiempo no está compuesto de *nun*.

Lo que retenemos nosotros de la primera hipótesis, es que el tiempo se define según su relación con una parte elemental, el ahora, que es afectado, como si no fuera él mismo ya temporal, por un tiempo que lo niega determinándolo como ahora pasado o ahora futuro. El *nun*, elemento del tiempo, no sería es sí temporal. No es temporal más que al convertirse en temporal, es decir, dejando de ser, pasando a la nada en la forma del ser-pasado o del ser futuro. Incluso si se le considera como no-existente (pasado o futuro), el ahora es determinado como núcleo intemporal del tiempo, núcleo no modificable de la modificación temporal, forma inalterable de la temporalización. El tiempo es lo que ocurre a este núcleo y lo afecta de nada. Pero, para ser, para ser un ser, es necesario no ser afectado por el tiempo, es preciso no devenir (pasado o futuro). Participar de la entidad, de la *ousia* es, pues, participar del ser-presente, de la presencia del presente, si se quiere de la presencialidad. El ser es lo que es. La *ousia* es, pues, pensada a partir de *esti*. El privilegio de la tercera persona del presente de indicativo revela aquí toda su significación historial⁷. El ser, el presente, el ahora, la substancia, la esencia, están ligados, en sus sentidos, a la forma del participio presente. Y el paso al sustantivo, podríamos mostrarlo, supone recurrir a la tercera persona. Será lo mismo, más tarde, para esta forma de la presencia que es la conciencia.

LA PARÁFRASIS: PUNTO, LÍNEA, SUPERFICIE

Dos veces al menos, lo recuerda Heidegger, ha parafraseado Hegel la *Física* IV al analizar el tiempo en una «filosofía de la Naturaleza». La primera fase de la exotérica es reproducida, en efecto, en la «Filosofía de la Naturaleza» de la *Lógica de Iena*. La primera parte de esta «Filosofía de la naturaleza», consagrada al «sistema del sol», define el tiempo en el interior de un desarrollo sobre el «concepto de movimiento». Se encuentran allí, aunque Aristóteles nunca sea citado –estas evidencias fundadoras prescinden de referencias– fórmulas que comentan la primera frase. Así, por ejemplo: «el límite (*Grenze*), o el momento del presente (*Gegenwart*), el este absoluto del tiempo (*das absolute Dieses der Zeit*), o el ahora (*das Jetzt*), es absolutamente y negativamente simple, y excluye absolutamente de sí toda multiplicidad, y es, en consecuencia, absolutamente determinado... Está, en tanto que acto de negar (*als Negieren*), también absolutamente relacionado con su contrario, y su actividad, su simple acto de negar es relación con su contrario, y el ahora es inmediatamente el contrario de sí, el acto de negarse a sí mismo... El ahora tiene su no-ser (*Nichtsein*) en sí mismo, y se hace inmediatamente otro diferente de sí, pero este otro, el futuro, que se hace [se transporta, se transforma] el presente, es inmediatamente el otro diferente de sí, puesto que es ahora presente (*denn sie ist jetzt Gegenwart*)... Esta esencia que es la suya (*Dies sein Wesen*) es su no-ser (*Nichtsein*)».

Pero quizá la recuperación dialéctica de la aporía aristotélica está articulada de manera a la vez más rigurosa y más rígida en la Enciclopedia («Filosofía de la Naturaleza», 257). Una vez más en el principio de la «Mecánica», en la primera parte, que considera el espacio y el tiempo como categorías fundamentales de la naturaleza, es decir, de la Idea como exterioridad, yuxtaposición o separación, ser-fuera-de-sí (*Aussereinander, Ausersichsein*). El espacio y el tiempo son las categorías fundamentales de esta exterioridad en tanto que inmediata, es decir, abstracta e indeterminada (*das ganz abstrakte Aussereinander*).

La naturaleza es la Idea fuera-de-sí. El espacio es este ser-fuera-de-sí, esta naturaleza en tanto que está fuera de sí misma, es decir, en tanto que no se relaciona todavía consigo misma, en tanto que no es todavía para sí. El espacio es la universalidad abstracta de este ser-fuera-de-sí. No relacionándose consigo misma la naturaleza, como «espacio absoluto» (es la expresión de la *Lógica de Iena* que no reaparece en la *Enciclopedia*, por razones, sin duda, esenciales), no conoce ninguna mediación, ninguna diferencia, ninguna determinación, ninguna discontinuidad. Corresponde a lo que la *Lógica de Iena* llamaba el éter: medio de transparencia ideal, de indiferenciación absoluta, de continuidad indeterminada, de yuxtaposición absoluta, es decir, sin contacto interior. Todavía nada se relaciona con nada. Este es el origen de la naturaleza.

A partir de este origen solamente se podrá plantear la siguiente pregunta: ¿cómo reciben la diferencia, la determinación, la cualidad, el espacio, y la naturaleza, en su inmediatez indiferenciada? Diferenciación, determinación, cualificación no pueden ocurrir al espacio puro sino como negación de esta pureza original y de este primer estado de indiferenciación abstracta, en que consiste propiamente la espacialidad del espacio. La espacialidad pura se determina al negar propiamente la indeterminación que la constituye, es decir, negándose a sí misma. Negándose *a sí misma*: esta negación debe ser una negación determinada, negación del espacio *por* el espacio. La primera negación espacial del espacio es el PUNTO. «Pero la diferencia (*Unterschied*) está esencialmente determinada, es una diferencia cualitativa. En tanto que tal, es primeramente la negación del espacio mismo, porque éste es el ser-fuera-de-sí inmediato, indiferenciado (*unterschiedlose*): el punto» (256). El punto es ese espacio que no ocupa espacio, ese lugar que no tiene lugar; suprime y reemplaza el lugar, ocupa el lugar del espacio que niega y conserva. Niega espacialmente el espacio. Es su primera determinación. En tanto que primera determinación y primera negación del espacio, el punto espacializa o se espacia. Se niega a sí mismo al ponerse en contacto consigo, es decir, con otro punto. La negación de la negación, la negación espacial del punto es la LÍNEA. El punto se niega y se retiene, se extiende y se sostiene, se releva (por *Aufhebung*) en la línea que constituye así su verdad. Pero la negación es, en segundo lugar, la negación del espacio, es decir, que es espacial; en tanto que por esencia es esta relación, es decir, en tanto que se retiene al suprimirse (*als sich aufhebend*), el punto es la línea, el primer ser-otro, es decir, ser-espacial del punto (*ibid.*).

⁷ Heidegger subraya, desde otro punto de vista, el dominio historial de la tercera persona del presente de indicativo del verbo en la *Introducción a la Metafísica*, tr. fr., págs. 102-103. Sobre este problema, cfr., «El suplemento de cópula».

Según el mismo proceso, por *Aufhebung* y negación de la negación, la verdad de la línea es SUPERFICIE: «Pero la verdad del ser-otro es la negación de la negación. La línea se convierte entonces en superficie, que por una parte es una determinación con respecto a la línea y el punto, y por este hecho superficie en general, pero que por otra parte es la negación suprimida-retenida del espacio (*die aufgehobene Negation des Raumes*), y por ello mismo la restauración (*Wiederherstellung*) de la totalidad espacial, la cual posee en adelante en sí el momento negativo...» (*ibíd.*).

El espacio se ha convertido, pues, en concreto por haber retenido en sí lo negativo. Se ha hecho espacio perdiéndose, determinándose, negando, su pureza de origen, la indiferenciación y la exterioridad absolutas que la constituían en su espacialidad. La espacialización, el cumplimiento de la esencia de la espacialidad es una desespacialización y a la inversa. E inversamente: este movimiento de producción de la superficie como totalidad concreta del espacio es circular y reversible. Podemos demostrar en sentido inverso que la línea no se compone de puntos, puesto que está hecha de puntos negados, de puntos fuera-de-sí; y que la superficie no se compone de líneas por la misma razón. Se considerará desde este momento que la totalidad concreta del espacio está en el comienzo, que la superficie es su primera determinación negativa, la línea la segunda, el punto la última. La abstracción in-diferente está indiferentemente al principio y al fin del círculo, etcétera.

Debemos dejar de lado, a pesar de su interés, la discusión de los conceptos kantianos que se entrelaza con esta demostración en una serie de *Observaciones*. Debemos volver a la cuestión del tiempo.

¿Debe ser planteada de nuevo? ¿Hay que preguntarse otra vez cómo aparece el tiempo a partir de esta génesis del espacio? De una cierta manera, siempre es demasiado tarde para plantear la cuestión del tiempo. Este ya ha aparecido. El ya-no-ser y el ser-todavía que ponían en contacto la línea y el punto y la superficie con la línea, esta negatividad en la estructura de la *Aufhebung* producía la verdad de la determinación anterior, era ya el tiempo. Negación que funciona en el espacio como espacio, negación espacial del espacio, el tiempo es la verdad del espacio. En tanto que es, es decir, que se hace y se produce, que se manifiesta en su esencia, en tanto que se espacia al relacionarse consigo, es decir, al negarse, el espacio es (el) tiempo. Se temporaliza, se pone en contacto consigo y se mediatiza como tiempo. El tiempo es espaciamiento. Es la relación consigo del espacio, su para-sí. «No obstante, la negatividad que, en tanto que punto, se relaciona con el espacio y desarrolla en él sus determinaciones como línea y superficie, es, en la esfera del ser-fuera-de-sí, igualmente para sí, y sus determinaciones también (a saber en el ser-para-sí de la negatividad)... Así planteada para sí, es el tiempo» (257). El tiempo *releva* al espacio.

Al recordar este movimiento, Heidegger subraya que el espacio no es pensado así más que como tiempo (pág. 430). El espacio es tiempo en tanto que él, el espacio, se determina a partir de la negatividad (primera o última) del punto. «Esta negación de la negación como puntualidad es según Hegel el tiempo» (*Ibíd.*). El tiempo es, pues, pensado a partir o con respecto del punto; el punto a partir o con respecto del tiempo. El punto y el tiempo son pensados en esta circularidad que los pone en contacto entre sí. Y el concepto mismo de negatividad especulativa (la *Aufhebung*) no es posible sino por esta correlación o esta reflexión infinitas. El *stigmé*, la puntualidad, es pues el concepto que, en Hegel como en Aristóteles, determina el mantenimiento (*nun, jetzt*). No hay nada, pues, de extraño en que la primera fase aporética de la *Física* IV informe o preforme la primera figura del tiempo en la «Filosofía de la naturaleza» de Hegel. Prefigura al mismo tiempo las relaciones entre el espíritu y el tiempo, la naturaleza que es el ser-fuera-de-sí del espíritu, y el tiempo el primer contacto consigo de la naturaleza, el primer surgir de su para-sí, no relacionándose el espíritu consigo más que negándose y cayendo fuera de sí.

Aquí la aporía aristotélica es comprendida, pensada, asimilada en lo que es propiamente la *dialéctica*. Basta -y es necesario- tomar las cosas en el otro sentido y bajo la otra cara para concluir que la dialéctica hegeliana no es sino la repetición, la repetición parafrástica da una aporía exotérica, la brillante puesta en forma de un paradoja vulgar⁸. Basta para persuadirse de ello con poner frente a frente el pasaje ya citado de Aristóteles (218a) y esta definición del tiempo en el párrafo 258 de la *Enciclopedia*: «El tiempo como la unidad negativa del ser-fuera-de-sí es igualmente un abstracto, un ideal. Es el ser que, mientras que es, no es, y mientras que no es, es: el devenir intuido (*das angeschaute Werden*), es decir, que las diferencias simplemente momentáneas suprimiéndose-reteniéndose inmediatamente (*unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede*) son determinadas como *exteriores*, es decir, con todo como exteriores a sí mismas.»

Esta definición tiene al menos tres consecuencias directas en el texto de Hegel, considerado como parafrasis de Aristóteles.

1. El concepto kantiano del tiempo es reproducido en él. Es deducido más bien. La necesidad de una deducción semejante revelaría, pues, que la revolución kantiana no ha desplazado el alojamiento aristotélico, al contrario, se ha desplazado allí, realojado, acondicionado. Lo sugeriremos más adelante desde otro punto de vista. En efecto, el «devenir intuido» en sí mismo, sin contenido sensible empírico, es lo sensible puro, este sensible formal, puro de toda materia sensual, sin cuyo descubrimiento no habría tenido lugar ninguna revolución copernicana. Lo que ha descubierto Kant, es

⁸ Hegel pensaba su relación con la exotérica aristotélica o con las paradojas de los Eléatas bajo una categoría totalmente diferente de la «parafrasis» de la que habla Heidegger. Al menos piensa la posibilidad de la «parafrasis» a partir de conceptos que incluyen la esencia misma del logos. Su «repetición» del pensamiento del tiempo no cae bajo la categoría particular y retórica de parafrasis (¿qué es parafrasis en filosofía?). El pasado era para él a la vez una anticipación genial de la dialéctica especulativa y la necesidad teleológica de un «ya-todavía-no» de lo que desarrollará en la *Lógica*; donde se puede leer, por ejemplo, en medio de páginas que sería necesario citar in extenso: «Infinitamente más ingenioso y profundo que la antinomia kantiana de la que acabamos de ocuparnos son los ejemplos dialécticos de la antigua escuela eléata, sobre todo, en lo que concierne al movimiento... La solución que da Aristóteles de estas formaciones dialécticas merecen los mayores elogios; están contenidos en sus nociones verdaderamente especulativas del espacio, del tiempo y del movimiento... No basta con poseer una inteligencia despierta (y en este respecto nadie ha sobrepasado todavía a Aristóteles) para ser capaz de comprender y de juzgar las nociones especulativas de Aristóteles y para refutar lo que hay de burdo en la representación sensible y en la argumentación de Zenón...», etc. (*Science de la logique*, t. I, tr. fr. modificada, págs. 210-212). Cfr. también toda la problemática de la certeza sensible.

ese sensible insensible que aquí reproduce la «paráfrasis» de Aristóteles: «El tiempo es como el espacio una forma pura de la sensibilidad o del intuir, el sensible insensible (*das unsinnliche Sinnliche*)» (258, *Observación*). Al hacer alusión a este «sensible insensible»⁹, Heidegger no pone en relación este concepto hegeliano con su equivalente kantiano y sabemos que a sus ojos Hegel habría recubierto en muchos aspectos, y borrado la audacia kantiana. ¿No podemos pensar aquí contra Heidegger, que Kant está en el hilo que, según Heidegger, conduce de Aristóteles a Hegel?

2. Según un movimiento que se parece al de *Kant y el problema de la metafísica* (y en consecuencia al de *Sein und Zeit*) Hegel concluye de su definición:

a) Que «el tiempo es el mismo principio que el Yo = Yo de la pura conciencia de sí». Sería necesario poner en relación -pero no podemos hacerlo aquí- toda la *Observación* del párrafo 258 de la *Enciclopedia* que demuestra esta última proposición y, por ejemplo, el párrafo 34 del Kant... de Heidegger, sobre «el tiempo como pura afección de sí (*Selbstaffektion*) y el carácter temporal del sí (*Selbst*)». No respeta Heidegger aquí el gesto hegeliano cuando escribe por ejemplo: «El tiempo y el “yo pienso” no se sostienen ya uno frente al otro sobre el modo de la incompatibilidad y de lo heterogéneo, son lo mismo. Gracias al radicalismo con el cual, en su fundación de la metafísica, ha, por primera vez, sometido a la explicitación trascendental tanto el tiempo por sí mismo como el “yo pienso” por sí mismo, ¿Kant ha unido a ambos en su mismidad originaria (*ursprüngliche Selbigkeit*), sin que ésta con toda seguridad fuera expresamente y en tanto que tal visible para él?»

b) Que «no es en el tiempo (*in des Zeit*) donde todo surge y pasa, sino que el tiempo es en sí mismo este devenir, este surgimiento y este paso...» (258). Hegel ha multiplicado las precauciones de este tipo. Oponiéndolas a todas las formulaciones metafóricas (a las cuales no se trata además de rehusar entonces toda gravedad¹⁰) que hablan de la «caída» en el tiempo, podríamos exhibir toda una crítica hegeliana de la intratemporalidad (*Innezeitigkeit*). No sería solamente análoga a la que desarrolla *Sein und Zeit*; debería acomodarse, como en *Sein und Zeit*, con una temática de la caída o de la decadencia, del *Verfallen*. Volveremos sobre este concepto que no puede extraer de su orbe ético-teológico ninguna precaución -y Hegel no ha tomado menos que Heidegger en *Sein und Zeit*. A menos que, en el vacío, la decadencia del orbe en cuestión no sea reconducida hacia un punto de caída más alejado¹¹.

3. Según un gesto fundamentalmente griego, esta determinación hegeliana del tiempo permite pensar el presente, la forma misma del tiempo, como la eternidad. Ésta no es la abstracción negativa del tiempo, el no-tiempo, el fuera-del-tiempo. Si la forma elemental del tiempo es el presente, la eternidad no podría estar fuera del tiempo más que sosteniéndose fuera de la presencia; no sería presencia; vendría antes o después del tiempo y de ese hecho sobrevendría una modificación temporal. Se haría de la eternidad un momento del tiempo. Todo lo que recibe en el hegelianismo el predicado de eternidad (la Idea, el Espíritu, lo Verdadero, etc.) no debe ser pensado, pues, fuera del tiempo (tampoco en el tiempo)¹². La eternidad como presencia no es ni temporal ni intemporal. La presencia es la intemporalidad en el tiempo o el tiempo en la intemporalidad, he aquí quizá lo que hace imposible algo como una temporalidad originaria. La eternidad es otro nombre de la presencia del presente. Esta presencia la distingue también Hegel del presente como ahora. Distinción análoga, pero no idéntica a la que propone Heidegger, puesto que apela a la diferencia entre lo finito y lo infinito¹³. Diferencia intra-óptica, diría Heidegger; y es aquí, en efecto, dónde debería quedarse toda la cuestión.

⁹ Pág. 428.

¹⁰ Cfr. «La mitología blanca».

¹¹ Cfr. «La doble sesión», en *La diseminación*.

¹² No podemos aquí, sino citar y situar algunos textos sobre los cuales debería pesar pacientemente la interrogación. Por ejemplo: «Lo real (*das Reelle*) es ciertamente diferente del tiempo, pero igualmente esencial e idéntico a él. Es limitado (*beschränkt*), y lo otro, con respecto a esta negación, está fuera de él. La determinación es, pues, exterior a él, y de ello viene la contradicción de su ser; la abstracción de la exterioridad de su contradicción y de la inquietud (*Unruhe*) de ésta, es el tiempo mismo, es por lo que lo finito es pasajero y temporal, porque no es, como el concepto, en sí mismo, la negatividad total... Pero el concepto en su identidad existente libremente para sí, Yo = Yo, es en sí y para sí la negatividad y la libertad absolutas, el tiempo no es, pues, su potencia en mayor medida que es [él, el concepto] en el tiempo y un existente temporal (*ein Zeitliches*), sino que es más bien la potencia del tiempo (*die Macht des Zeit*) en tanto que ésta es solamente esta negatividad como exterioridad. Sólo lo natural está, pues, sometido al tiempo, en tanto que es finito; en revancha lo verdadero, la idea, el espíritu, son eternos. Pero el concepto de eternidad no debe ser tomado negativamente como la abstracción del tiempo, de tal manera que existiría por así decir fuera de él (del tiempo); y no es preciso entenderlo en el sentido de que la eternidad vendría después del tiempo; se haría entonces de la eternidad un futuro, un momento del tiempo» (258).

¹³ La diferencia entre lo finito y lo infinito se propone aquí como diferencia entre el ahora (*Jetzt*) y el presente (*Gegenwart*). La presencia pura, la *parousia* infinita no sería, pues, según Hegel gobernada por ese ahora del que nos dice Heidegger que, de la Física a la Enciclopedia, limita y determina la *parousia*. Pero, como Heidegger acusa también un privilegio de la *Gegenwart*, sería necesario internarse aquí en las diferencias entre *Jetzt*, *Gegenwart*, *Anwesenheit*. Siempre a título preliminar, contentémonos aquí con traducir el texto de Hegel: «Las dimensiones del tiempo, el presente (*Gegenwart*), el futuro y el pasado son el devenir de la exterioridad como tal y su disolución (*Auflösung*) en las diferencias del ser en tanto que paso a la nada y de la nada en tanto que paso al ser. El inmediato desvanecimiento de estas diferencias en la singularidad es el presente como ahora (*die Gegenwart als Jetzt*), que, en tanto que singularidad, es exclusivo y al mismo tiempo pasa continuamente en los otros momentos, no siendo él mismo más que el desvanecimiento de su ser en nada y de la nada en su ser.»

El presente finito (*die endliche Gegenwart*) es el ahora fijado como existente, distinto de lo negativo, de los momentos abstractos del pasado y del futuro, en tanto que es la unidad concreta y, así pues, en tanto que es lo afirmativo; pero este ser no es él mismo, sino abstracto, se desvanece en la nada. Por lo demás, en la naturaleza, donde el tiempo es ahora, las diferencias entre estas dimensiones no pueden llegar a la subsistencia; no son necesarias más que en la representación (*Vorstellung*) subjetiva, en el recuerdo, en el temor o en la esperanza. Pero el pasado y el futuro del tiempo, en tanto que son en la naturaleza, son el espacio, pues este es el tiempo negado; así el espacio relevado (*aufgehobene*) es inicialmente el punto y, desarrollado para sí, el tiempo» (259). Estos textos -y algunos otros- parecen a la vez confirmar y contestar la interpretación de *Sein und Zeit*. La confirmación es evidente. La contestación

EL ELUDIDO DE LA CUESTIÓN

Nos hemos mantenido hasta aquí, de alguna manera en la primera hipótesis de la aporética aristotélica. Esta ha comenzado, pues, por paralizarse en la determinación del tiempo como *nun* y del *nun* como *meros* (parte).

Nuestra cuestión es la siguiente entonces: al invertir la hipótesis, al demostrar que el ahora no es una parte del tiempo, ¿arranca Aristóteles la problemática del tiempo a los conceptos «espaciales» de parte y de todo, a la predeterminación del *nun* como *meros* o incluso como *stigmé*?

Recordemos las dos preguntas de Aristóteles. 1. ¿Forma el tiempo parte de los *onta* o no? 2. Después de las aporías relativas a las propiedades que se dan en el tiempo (*peri tôn uparkhontôn*), uno se pregunta qué es el tiempo y cuál es su *physis* (*tí d'estín o khronos kai tis autou è physis*). La manera en que es formulada la primera pregunta manifiesta que el ser del tiempo es anticipado a partir del ahora y del ahora como parte. Y esto mismo en el momento en que Aristóteles parece invertir la primera hipótesis y oponerle que el ahora no es una parte o que el tiempo no está compuesto de ahora (*to de nun ou meros...* o de *khronos ou dokei sungkeisthai ek tôn nun*, 218a).

Esta segunda serie de proposiciones pertenecen al encadenamiento de las hipótesis del sentido común que tienden a dejar pensar que el tiempo no pertenece a los seres ni, de manera pura y simple, a la entidad (*ousia*). Estas hipótesis exotéricas iniciales nunca serán puestas en tela de juicio en otro nivel, en un nivel no exotérico¹⁴. Después de haber recordado por qué podemos pensar que el tiempo no es un ser, Aristóteles deja la cuestión en suspenso. En adelante se interrogará a la *physis* de aquello cuya pertenencia al ser es todavía indecible. Como se ha podido señalar¹⁵, hay allí «un problema metafísico que Aristóteles ha eludido quizá en parte», incluso «aunque lo ha planteado netamente». Que la cuestión eludida sea propiamente metafísica, podría ser entendido de otro modo. Lo que es metafísico, es acaso menos la *cuestión* eludida que la cuestión *eludida*. La metafísica entonces se plantearía por esta omisión. Al repetir la cuestión del ser en el horizonte transcendental del tiempo *Sein und Zeit* traería a la luz esta omisión por la cual la metafísica ha creído poder pensar el tiempo a partir de un ser ya silenciosamente predeterminado en su relación con el tiempo. Si toda la metafísica está implicada en este gesto, *Sein und Zeit*, al menos en este respecto, constituye un paso decisivo más allá o de este lado de la metafísica. La cuestión era eludida porque planteada en términos de pertenencia al ser o al no-ser, estando ya determinado el ser como ser-presente. Es este eludido de la cuestión lo que Heidegger vuelve a poner en juego desde la primera parte de *Sein und Zeit*: el tiempo será entonces aquello a partir de lo que se anuncia el ser de lo que es y no aquello cuya posibilidad se tratará de derivar a partir de un ser ya constituido (y en secreto temporalmente predeterminado) en ser presente (del indicativo, en *Vorhandenheit*), ya sea en sustancia o en objeto.

Que lo eludido de la cuestión propague sus efectos sobre toda la historia de la metafísica, o más bien la constituya como tal, como su efecto, no se reconocerá sólo en el hecho, totalmente evidente, de que hasta Kant, la metafísica ha tomado el tiempo por la nada o el accidente extraño a la esencia o a la verdad. Que toda la metafísica se haya, por así decir, internado en la apertura o, si se prefiere, paralizado en la aporía del discurso exotérico de la *Física IV*, esto se indica todavía en Kant. No sólo en que él liga la posibilidad del tiempo a la *intuitus derivativus* y al concepto de finitud o de una pasividad derivadas, sino sobre todo en lo que hay de más revolucionario y de menos metafísico en su pensamiento del tiempo. Se pondrá, como se quiera, en la pasiva de Kant o en la activa de Aristóteles. Tendrá igualmente poco sentido en los dos casos.

En efecto, como dice Aristóteles, porque el tiempo no pertenece a los seres, ya no forma parte de ellos, no es una determinación, porque el tiempo no es del ser en general (fenoménico o en sí), es preciso hacer de él una forma pura de la sensibilidad (sensible insensible). Esa profunda fidelidad metafísica, se organiza, se arregla con la ruptura que reconoce el tiempo como condición de posibilidad del aparecer de los seres en la experiencia (finita), es *decir, también con lo que será repetido por Heidegger de Kant*. Podremos, pues, siempre someter por principio el texto de Aristóteles a lo que se podría llamar la «repetición generosa»: aquélla de la que se beneficia Kant y que es negada a Aristóteles y a Hegel, al menos en la época de *Sein und Zeit*. Por un cierto punto, la destrucción de la metafísica sigue siendo interior a la metafísica, no hace más que explicitar su motivo. Es ésta una necesidad que sería preciso interrogar sobre este ejemplo y cuya regla sería preciso formalizar. Aquí, la ruptura kantiana estaba preparada por la *Física IV*; y se podría decir lo mismo de la «recuperación» heideggeriana del gesto kantiano en *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica*.

Si comparamos, en efecto, a la *Física IV*, la «Exposición transcendental del concepto de tiempo», enseguida destacamos ahí este rasgo común y decisivo: «El tiempo no es algo que existe para sí [en sí] o que pertenece a las cosas como determinación objetiva y que por este hecho persistiría si se hiciera abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición.» Diremos acaso que este rasgo -la no-entidad en sí del tiempo- es muy general y que la comunidad de intención está limitada entre Kant y Aristóteles. Consideremos entonces la definición más estricta del tiempo en la «Exposición transcendental», no del tiempo como no-existencia en sí, ni como «condición formal de todos los fenóme-

complica las cosas en el punto en que el presente es distinguido del ahora, donde éste, en su pureza, no pertenece más que a la naturaleza, y todavía no es el tiempo, etc. En una palabra, habría mucho de prisa y de simplificación al decir que el concepto hegeliano del tiempo es tomado prestado de una «física» o una «filosofía de la naturaleza», y que pasa así sin modificación esencial a una «filosofía del espíritu» o una «filosofía de la historia». El tiempo también es este paso mismo. La lectura de Aristóteles, ya, suscitaría cuestiones análogas.

Toda afirmación (aquí, la de Heidegger) según la cual un concepto pertenece, en Hegel, a la filosofía de la naturaleza (o, en general, a un lugar determinado, particular, del texto hegeliano) es limitada *a priori* en su pertinencia por la estructura relevante de las relaciones entre la naturaleza y la no-naturaleza en la dialéctica especulativa. La naturaleza está fuera del espíritu, pero como el espíritu mismo, como la posición de su propio estar-fuera-de-sí.

¹⁴ Es la diferencia, en la *Física IV*, entre el tratado del lugar y el tratado del tiempo. Sólo el primero añade un desarrollo crítico a un desarrollo exotérico y explícita su articulación (210b).

¹⁵ J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padua, 1965 (pág. 92).

nos en general», internos tanto como externos, sino como «forma del sentido interno». Toda la fuerza de ruptura de esta definición parece todavía rigurosamente prescrita en la *Física IV* Al interrogarse sobre la *physis* del tiempo, Aristóteles se pregunta, puesto que el tiempo que no es ni el cambio ni el movimiento tiene una relación con el cambio y con el movimiento (y es así como comienza precisamente la «Exposición trascendental») *ti tes kineseôs estin* (219a), lo que del movimiento es el tiempo; y observa él, no como se traduce a menudo y vagamente que «al percibir el movimiento percibimos el tiempo», sino *amagar kineseôs aisthanometha kai khronou*: «Tenemos sensaciones conjuntas del movimiento y del tiempo.» Cuando estamos en la sombra, y no estamos afectados por ningún cuerpo (*meden dia tou somatôs paskhomen*), si se produce un movimiento en el alma (*en tē psychē*), parece entonces que haya pasado un cierto tiempo y a la vez, conjuntamente (*ama*), parece haber sucedido un cierto movimiento. En la *aisthesis* une Aristóteles el tiempo y el movimiento. Y ello sin que ningún contenido sensible exterior, sin que ningún movimiento objetivo sea necesario. El tiempo es la forma de lo que no puede pasar más que en *tē psychē*. La forma del sentido interno es también la forma de todos los fenómenos en general. La exposición trascendental del tiempo pone en contacto esencial este concepto con el movimiento y el cambio¹⁶, sin dejar de distinguirlo de ellos rigurosamente; y, como lo hace la *Física IV*, ya lo veremos, parte de la posibilidad de la analogía que constituye el *trazado* determinado como línea (*grammē, Linie*)¹⁷.

Este alojamiento aristotélico es, pues, a la vez el de la seguridad metafísica tradicional y, en su ambigüedad inaugural, el de su propia crítica. Al anticipar el concepto de lo sensible no-sensible, Aristóteles instala las premisas de un pensamiento del tiempo que ya no estaría simplemente dominado por el presente (del ser dado en la forma de la *Vorhandenheit* y de la *gegenwärtigkeit*). Hay ahí una inestabilidad y posibilidades de vuelta de las que se puede uno preguntar si no han sido de alguna manera detenidas por *Sein und Zeit*. Lo que en la imaginación trascendental parece escapar a la dominación del presente dado en la forma de la *Vorhandenheit* y del *gegenwärtigkeit* ha sido, sin duda, anunciado por la *Física IV* La paradoja sería, pues, la siguiente: la originalidad de la apertura kantiana, tal como es repetida en *Kant y el problema de la metafísica*¹⁸, no transgrede el concepto vulgar del tiempo sino explicitando una indicación de la *Física IV*. La explicitación de la *cuestión* eludida se mantiene siempre y necesariamente en el sistema de lo *eludido*. ¿Cómo elude la cuestión la predeterminación del tiempo a partir del *nun*? En un cierto sentido, Aristóteles retoma en su exotérica la argumentación de Zenón. Sin dejar de reconocer que esta argumentación no aclara nada (218a), repite la aporía sin deconstruirla. El tiempo no es (entre los *seres*). Es nada porque *es tiempo, es decir*, ahora pasado o futuro. El *es decir* supone aquí que yo tenga alguna anticipación acerca de *lo que es* el tiempo, a saber, el no-presente en la forma

¹⁶ Cfr. también 223ab, Aristóteles piensa también el tiempo en relación con el movimiento (*kinesis*) y el cambio (*metabolé*), comenzando por demostrar que el tiempo no es ni lo uno ni lo otro. Así es también el primer momento de la Exposición trascendental del concepto de tiempo. «Añado aquí el concepto de cambio (*Veränderung*) y con él el concepto en movimiento (*Bewegung*) como cambio de lugar no es posible más que por y en la representación del tiempo, y que si esta representación no fuera una intuición (interna) *a priori* ningún concepto, cualquiera que sea, podría hacer inteligible la posibilidad de un cambio, es decir, la ligadura de predicados contradictoriamente opuestos (por ejemplo, el ser en un lugar e igualmente el no-ser de la misma cosa en el mismo lugar) en un solo y mismo objeto (*Objecte*). Sólo en el tiempo, es decir, sucesivamente, pueden encontrarse en una sola y misma cosa dos determinaciones contradictorias opuestas. Nuestro concepto del tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* que nos propone la teoría general del movimiento que no es poco fecunda.»

¹⁷ «El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, del acto de intuirnos a nosotros mismos y nuestros estados interiores. Pues, el tiempo no puede ser una determinación de los fenómenos externos; no pertenecen a ninguna figura, a ninguna posición, etc.; en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestros estados internos. Y, precisamente porque esta intuición interna no produce ninguna figura, tratamos de suplir esta falta por medio de analogías, y representamos la secuencia temporal con una línea que progresa hasta el infinito (*und stellen die Seifolge durch eine ira Unendliche fortgehende Linie vor*) en la cual la multiplicidad constituye una serie que no posee, sino una sola dimensión, y de las propiedades de esta línea concluimos todas las propiedades del tiempo, con la excepción de que las partes de la primera son simultáneas mientras que las del segundo siempre son sucesivas. Resulta de ello que la representación del tiempo mismo es una intuición, puesto que todas sus relaciones se pueden expresar por una intuición externa.»

¹⁸ Por ejemplo, en el párrafo 32 («La imaginación trascendental y su relación con el tiempo») que muestra en qué es liberada del privilegio del presente y del ahora la intuición pura del tiempo tal como es descrita en la Estética trascendental. Debemos traducir un largo pasaje que aclara todos los conceptos de *Sein und Zeit* que aquí nos interesan en primer lugar. «Hemos presentado la imaginación trascendental como el origen de la intuición sensible pura. Ha sido fundamentalmente reconocido por ello que el tiempo, como intuición pura, surge a partir de la imaginación trascendental. Un análisis apropiado debe todavía elucidar las modalidades según las que precisamente el tiempo se funda en la imaginación trascendental.

El tiempo «transcurre sin cesar» como la pura sucesión de la secuencia de los ahora (*Nacheinander der Jetsfolge*), esta sucesión, la intuye la intuición pura sin hacer de ella un objeto (*ungegenständlich*). Intuir quiere decir recibir lo que se da. La intuición pura se da a sí misma en el acto de recibir lo que se puede recibir.

Recibir, en el sentido en que lo entendemos inicialmente, es acoger algo dado (*Vorhandenen*), un presente (*Anwesenden*). Pero este concepto estricto del recibir, orientado aun por la intuición empírica, debe ser separado de la intuición pura y de su carácter propio de receptividad. Se hará fácilmente evidente que la intuición pura de la pura sucesión de los ahora no puede ser la recepción de un presente (*Anwesenden*). Si fuera una recepción como ésa, nunca podría entonces «intuir» más que el ahora en su ahora (*das jetzige Jetzt*), pero en ningún caso la secuencia de los ahora en tanto que tal y el horizonte que se constituye en ella. En rigor, en la pura y simple recepción de un «presente» (*Gegenwärtigen*), no se puede incluso intuir un ahora (*Jetzt*), en la medida en que por esencia éste se extiende sin discontinuidad en su pasado inmediato y en su futuro inmediato (*in sein Soeben und Sogleich*). El recibir de la intuición pura debe dar en sí un vistazo sobre el ahora (*den Anblick de Jetzt*), de tal manera que prevé (*vorblickt*) su futuro inmediato y vuelve a ser (*rückblickt*) su pasado inmediato.

Lo que desde este momento se revela más concretamente que nunca, es hasta qué punto no puede de entrada ser el recibir de un presente (*Gegenwärtigen*) la intuición pura de la que trata la estética trascendental. Fundamentalmente lo que se da como recepción en la intuición pura no es puesto en relación solamente con un presente (*ein nur Anwesendes*) y todavía menos con un existente en la forma de lo que se mantiene en disponibilidad (*vorhandenes seinendes*).

del ahora pasado o por venir. El ahora actual no es el tiempo porque es presente; el tiempo no es (ser) en tanto que no es (presente). Esto significa que si, en apariencia, se puede demostrar que el tiempo es nada (no-ser), es que ya se ha determinado el origen y la esencia de la nada como tiempo, como no-presente en la especie del «todavía no» o del «ya no». Ha sido preciso, pues, apelar al tiempo, a una pre-comprensión del tiempo -y en el discurso, a la evidencia y al funcionamiento de los tiempos del verbo- para hablar de la nada del tiempo. Ya se ha operado, sin descubrirlo, en el horizonte de sentido del tiempo para pensar el no-ser como no-presente, y el ser como presente. Se ha determinado temporalmente el ser como ser-presente para poder determinar el tiempo como no-presente y no-ser.

¿Qué se dice, en efecto, *dia tón exoterikon logón*?: «que él (el tiempo) no es en absoluto o no es más que apenas y débilmente»... «Por una parte ha sido y ya no es (*Gegone kai ouk esti*), por otra será y no es todavía (*mellei kai oupo estin*). Estos son los componentes del tiempo, no sólo del tiempo infinito (*apeiros*), sino también del tiempo considerado en su incesante retorno (*aei lambanomenos*). Ahora bien, parece imposible que lo que admite no-ser en su composición participe de la entidad (*ousia*).»

El *me on*, la nada del tiempo no es, pues, accesible más que a partir del ser del tiempo. No se puede pensar el tiempo como nada, más que según los modos del tiempo, el pasado y el futuro. El *existente* es el no-tiempo, el tiempo es el no-ser en la medida en que se ha determinado ya secretamente el existente como presente, la entidad (*ousia*) como presencia. Desde el momento en que el ser es sinónimo de presente, decir la nada es decir el tiempo, es lo mismo. El tiempo es la manifestación discursiva de la negatividad y Hegel no hará, *mutatis mutandis*, sino explicitar lo que se dice de la *ousia* como presencia.

Antes incluso de que se le incluya en los difíciles análisis del número -enumerable o enumerado-, la pareja aristotélica tiempo-movimiento es pensada a partir de la *ousia* como presencia. La *ousia* como energía por oposición a la *dynamis* (movimiento, potencia) es presencia. El tiempo que comporta el ya no y el todavía no, es un compuesto. La energía se integra con la potencia. Es la razón por la cual no es, si se quiere¹⁹, «en acto», y es la razón por la cual no es *ousia* (ser si se quiere subsistente o substancial). La determinación de la entidad (*ousia*) como *energía* o *entelekheia*, como acto y fin del movimiento es inseparable de la determinación del tiempo. El sentido del tiempo es pensado a partir del presente, como no-tiempo. Y no puede ser de otra manera; ningún sentido (en cualquier sentido que se entienda, como esencia, como significación del discurso, como orientación del movimiento entre una *arkhe* y un *telos*) ha podido ser pensado en la historia de la metafísica de otro modo más que a partir de la presencia y como presencia. El concepto de sentido es gobernado por todo el sistema de determinaciones que aquí señalamos y, cada vez que es planteada una cuestión de *sentido*, no puede serlo sino en el cierre metafísico. Sería, pues, vano, digámoslo seca y rápidamente, querer arrancar en tanto que tal la cuestión del sentido (del tiempo o de lo que sea) a la metafísica o al sistema de conceptos llamados «vulgares». Igualmente sucedería con una *cuestión del ser* que fuera determinada, como lo es en la apertura de , como cuestión del sentido del ser, cualquiera que sea la fuerza, la necesidad y el valor, tanto irruptiva como de fundamento, de una cuestión semejante. En tanto que cuestión del sentido está ya ligada, en su punto de partida, y Heidegger lo reconocerá sin duda, al discurso (léxico y gramatical) de la metafísica cuya destrucción comienza. De una cierta manera, como lo hace pensar Bataille, la cuestión del sentido, el proyecto de *guardar* el sentido, es «vulgar». También lo es su palabra.

En cuanto al sentido del tiempo, pues, la determinación según la presencia es igualmente determinable y determinada: nos dice lo que *es* el tiempo (no entidad como «ya-no» o como «todavía no»), pero no puede hacerlo sino por *haber-se dejado decir*, por un concepto implícito de las relaciones entre el tiempo y el ser, que el tiempo no podría *ser* más que un *siendo* (más que al ser), es decir, siguiendo este *participio presente*, más que un presente. Se sigue de ello que el tiempo no podía ser un *siendo* (al ser) más que no siendo lo que es, es decir, siendo ser-presente. Es, pues, porque el tiempo es pensado en su ser a partir del presente por lo que es extrañamente pensado (como no ser -o ser- impuro, compuesto). Porque se cree saber lo que es el tiempo, en su *physis*, porque se ha respondido implícitamente a la pregunta que no se planteará sino más tarde, se puede en la aporía exotérica convenir en su pequeñez, incluso en su no-ser. Es sabido, aunque no sea más que en la práctica ingenua del discurso, lo que el tiempo debe ser, lo que quieren decir pasado (*gegone*) o futuro (*mellei*), para poder convenir en su pequeñez o en su no-ser. Y se piensa el pasado o el futuro como afecciones aminorantes que ocurren a esta presencia de la que se sabe es el sentido o la esencia de lo que es (el ser-siendo). Esto no se mueve de Aristóteles a Hegel. El Primer Motor, como «acto puro» (*energeia è kath' auten*) es presencia pura. En tanto que tal, anima todo el movimiento por el deseo que inspira. Es el bien y el supremo deseable. El deseo es deseo de la presencia. El éros también es pensado a partir de la presencia. Como el movimiento. El *télos* que pone en movimiento el movimiento y orienta el devenir hacia sí mismo, es denominado por Hegel concepto absoluto o sujeto. La transformación de la *parousia* en presencia para sí y del ser supremo en sujeto que se piensa y se concentra cabe sí en el saber no interrumpe la tradición fundamental del aristotelismo. El concepto como subjetividad absoluta se piensa a sí mismo, es para sí y cerca de sí, no hay afuera y recoge, borrándolos, su tiempo y su diferencia en la presencia para sí²⁰.

¹⁹ «Si se quiere, en acto...» porque esta traducción plantea preguntas. Que no sea evidente, es un problema que no podemos abordar aquí. Remitimos por un aparte a «La palabra de Anaximandro» (tr. en *Chemins*, pág. 286) que señala la distancia entre la energía de Aristóteles y la *actualitas* o el *actus purus* de la escolástica medieval; por otra parte a P. Aubenque, que subraya que «la traducción moderna de acto no es un olvido del sentido original, sino que le es, por una vez, fiel» (*Le problème de l'être chez Aristote*, pág. 441, nota 1).

²⁰ El tiempo es la existencia del círculo, y del círculo de los círculos del que habla el final de la *Lógica*. El tiempo es circular, pero también es lo que, en el movimiento del círculo, disimula la circularidad; es el círculo en tanto que se oculta a sí mismo su propia totalidad, en tanto que pierde en la diferencia la unidad de su comienzo y de su fin. «Pero el método que así se enlaza en un círculo no puede anticipar en un desarrollo temporal que el comienzo como tal es ya derivado.» «El concepto puro que se concibe a sí mismo» es pues, el tiempo y se cumple no obstante como la borradura del tiempo. Comprende el tiempo. Y así el tiempo tiene un sentido en

Podemos calificarlo en el lenguaje de Aristóteles: *noesis noeseôs*, pensamiento del pensamiento, acto puro, primer motor, señor que, pensándose a sí mismo, no es sometido a ninguna objetividad, a ninguna exterioridad, se mantiene inmóvil en el movimiento infinito del círculo y del retorno a sí.

LA CLAVIJA DE LA ESENCIA

Pasando a la cuestión de la *physis* del tiempo, Aristóteles comienza, pues, por señalar que la tradición nunca ha respondido a una cuestión semejante (gesto que será desde este momento incansablemente repetido, hasta Hegel y Heidegger). Pero Aristóteles no hará a continuación más que desarrollar la aporía en sus propios términos, es decir, en los conceptos cuya configuración reconstituye Heidegger (*nún, oros*)-o *peras, -stisgmé, sphaira*, a los cuales sería necesario añadir *olon*, todo, *meros*, parte y *grammè*). Nunca se ha puesto fundamentalmente en tela de juicio la forma tradicional de la pregunta. ¿Cuál era esta forma

Recordémosla. La primera fase de la alternativa (ninguna de las partes del tiempo es-presente-, así pues el tiempo en totalidad no es lo que significa «no es presente», «no participando de la ousia») suponía que el tiempo estaba compuesto de partes, a saber los ahora (*nun*). Esta presuposición contesta la segunda fase de la alternativa: el ahora no es una parte, el tiempo no está compuesto de horas, la unidad y la identidad ahora son problemáticas. «Si, en efecto, el ahora es siempre otro, como ninguna parte es, en el tiempo, al mismo tiempo (*ama*) que otra..., como el ahora no-ser, siendo no obstante anterior, ha sido necesariamente destruido en un momento dado, los ahora no están al mismo tiempo (*ama*) unos con otros, y lo que antes fue ha sido necesariamente destruido» (218a).

¿Cómo intervienen los conceptos de *número* (enumerado o enumerante) y de *gramme* para reacondicionar la misma conceptualidad en el mismo sistema?

De manera rigurosamente dialéctica: no en el sentido estrictamente aristotélico, sino ya en el sentido hegeliano. Afirma Aristóteles los contrarios o más bien define el tiempo como dialéctica de los contrarios y solución de las contradicciones que aparecen en términos de espacio. Como en la *Enciclopedia*, el tiempo es la línea, solución de la contradicción del punto (espacialidad no-espacial). Y sin embargo, no es la línea, etc. Los términos contradictorios planteados en la aporética son simplemente retomados y afirmados juntos para definir la *physis* del tiempo. De una cierta manera, se podrá decir que la dialéctica no hace todavía más que repetir la aporía exotérica afirmándola, haciendo del tiempo la afirmación de la aporética.

Así Aristóteles afirma que el ahora en un cierto sentido es lo mismo, en otro sentido lo no mismo (*to de nun esti men ôs to auto esti d'ôs ou to auto*-219b); que el tiempo es continuo según el ahora y dividido según el ahora (*kai sunekhes te de o khronos tô nun, kai dieretai kata to nun* 220a)²¹. Y todas las afirmaciones contradictorias se concentran en un manejo dialéctico del concepto de *gramme*. Este manejo dialéctico ya es -como lo será siempre- gobernado por la distinción de la potencia y el acto, de los contradictorios que se resuelven desde el momento en que se toma en consideración la relación bajo la que se les considera: en potencia o en acto. Y esta distinción de la potencia y del acto no es evidentemente simétrica, al estar ella misma dominada por una teleología de la presencia, por el acto (*energeia*) como presencia (ousia, *parousia*).

Parece inicialmente que Aristóteles niega la representación del tiempo por la *gramme*, aquí por una inscripción lineal en el espacio, lo mismo que rehúsa identificar el ahora con el punto. Su argumentación era ya tradicional y lo ha seguido siendo. Apela a la no-coexistencia de las partes del tiempo. El tiempo se distingue del espacio en que no es, como dirá Leibnitz, «orden de coexistencias», sino «orden de sucesiones». El contacto de los puntos entre sí no puede ser el mismo que el de los ahora entre sí. Los puntos no se destruyen recíprocamente. Ahora bien, si el ahora presente no fuera anulado por el ahora que sigue, coexistiría con él, lo cual es imposible. Incluso si no fuera anulado más que por un ahora muy alejado de él, debería coexistir con todos los ahora intermediarios, que son en número infinito (indeterminado: *apeiros*), lo cual es imposible (218 a). Un ahora no puede coexistir, como ahora actual y presente, con

general, se ve mal como se podría arrancar a la onto-teo-teleología (por ejemplo, hegeliana). No es esta o aquella determinación del sentido del tiempo lo que pertenece a esta onto-teo-teleología, sino ya la anticipación del sentido. El tiempo es suprimido ya en el momento en que se plantea la cuestión de su sentido, en el momento en que se le pone en relación con el aparecer, la verdad, la presencia, la esencia en general. La cuestión que se plantea entonces es la de su cumplimiento. Es la razón por la que acaso no hay otra posible respuesta a la cuestión del sentido o del ser del tiempo que la del final de la *Fenomenología del espíritu*; el tiempo es lo mismo que borra (*tilgt*) el tiempo. Pero esta borradura es una escritura que deja leer el tiempo y lo mantiene suprimiéndolo. El *Tilgen* también es un *Aufheben*. Así, por ejemplo: «El tiempo es el concepto mismo que está ahí (*der da ist*), y se presenta a la conciencia como intuición vacía. Es la razón por la cual el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo durante tanto cuanto le cuesta captar su concepto puro, es decir, eliminar el tiempo (*nincht die Zeit tilgt*). El tiempo es el puro Sí exterior intuido, no captado por el Sí, el concepto solamente intuido; cuando se capta el concepto a sí mismo, suprime su forma de tiempo (*hebt er seine Zeitform auf*) concibe la intuición Y es la intuición concebida y que concibe. El tiempo se manifiesta, pues, como el destino (*Schicksal*) y la necesidad del espíritu que todavía no está acabado en el interior de sí mismo...» (*Phénoménologie de l'Esprit*. Citamos aquí la traducción de J. Hyppolite insertando las palabras alemanas que hacen aparecer la unidad del *Dasein* y del tiempo, del *Tilgen* y de la *Aufheben* del tiempo.) Cualesquiera que sean sus determinaciones, el ser hegeliano no cae en el tiempo como en su *Da-sein* en mayor medida que sale simplemente en la *parousia*.

Que ya en Aristóteles sea el círculo el modelo del movimiento a partir del cual son pensados el tiempo y la *gramme*, es una evidencia que casi no es necesario recordar. Subrayemos solamente que es explicitada con una gran precisión en la Física IV: «Es la razón por la que el tiempo parece ser el movimiento de la esfera, porque es ese movimiento el que mide los otros movimientos y el que mide también el tiempo. De ello, la idea corriente de que los asuntos humanos son un círculo se aplica también a las otras cosas que poseen el movimiento natural la generación y la destrucción... y en efecto el tiempo incluso parece ser un círculo..., etc. (223b). Cfr. también P. Aubenque, *op. cit.*, pág. 426.

²¹ Cfr. también, 222a.

otro ahora como tal. La coexistencia no tiene sentido más que en la unidad de un sólo y mismo ahora. Esto es el sentido mismo, en lo que lo une a la presencia. No podemos incluso decir que la coexistencia de dos horas diferentes e igualmente presentes es imposible o impensable: la significación misma de coexistencia o de presencia está constituida por este límite. No poder co-existir con otro (mismo), con otro ahora, no es un predicado del ahora, es su esencia como presencia. El ahora, la presencia en acto del presente es constituida como la imposibilidad de coexistir con otro ahora, es decir, con otro mismo-que-sí. El ahora, es (en presente de indicativo) la imposibilidad de coexistir consigo: consigo, es decir con otro sí, otro ahora, otro mismo, un doble.

Pero ya hemos señalado que esta imposibilidad, apenas constituida, se contradice, se prueba como posibilidad de lo imposible. Esta imposibilidad implica en su esencia, para ser lo que es, que el otro ahora, con el que no puede coexistir un ahora, sea de una cierta manera también el mismo, sea también un ahora como tal y coexista con lo que no puede coexistir con él. La imposibilidad de la coexistencia no puede ser planteada como tal más que a partir de una cierta coexistencia, de una cierta simultaneidad de lo no-simultáneo, donde la alteridad y la identidad del ahora se mantienen juntas en el elemento diferenciado de un cierto mismo. Para hablar en latín, el *cum* o el *co* de la coexistencia no tiene sentido más que a partir de su imposibilidad e inversamente. Lo imposible (la coexistencia de dos horas) no aparece más que en una síntesis (entendamos esta palabra de manera neutra no implicando ninguna posición, ninguna actividad, ningún agente), digamos una cierta complicidad o co-implicación que mantiene juntos varios ahora actuales de los que se dice que uno es pasado y otro futuro. El imposible co-mantenimiento de varios ahora presentes es posible como mantenimiento de varios ahora presentes. El tiempo es un nombre de esta imposible posibilidad.

Inversamente, el espacio de la *coexistencia posible*, lo que se cree precisamente conocer bajo el nombre de espacio, la posibilidad de la coexistencia, es el espacio de la imposible coexistencia. La simultaneidad: no puede aparecer en efecto como tal, ser simultánea, es decir, puesta en contacto de dos puntos, más que en una síntesis, una complicidad; temporalmente. No se puede decir que un punto está con otro punto, y un punto, se diga o no, no puede estar con otro punto, no puede haber ahí otro punto con el cual, etc., sin una temporalización. Y ésta mantiene juntos dos ahora diferentes. El *con* de la coexistencia espacial no puede surgir más que del *con* de la temporalización. Lo muestra Hegel. Hay un *con* del tiempo que hace posible el *con* del espacio, pero que no se produciría como *con* sin la posibilidad del espacio. (En el puro *Aussersichsein*, no hay más espacio determinado que tiempo).

A decir verdad, al enunciar así estas proposiciones, nos mantenemos en la ingenuidad. Hacemos como si la diferencia entre el espacio y el tiempo nos fuera dada como diferencia evidente y constituida. Ahora bien, Hegel y Heidegger lo recuerdan, no se puede tratar del espacio y del tiempo como de dos conceptos o de dos temas. Se habla ingenuamente cada vez que se forma el espacio y el tiempo como dos posibilidades que se deberían comparar y poner en contacto. Y sobre todo cada vez que, haciéndolo creemos saber lo que es el espacio o el tiempo, lo que es la esencia en general, en el horizonte de la cual creemos poder plantear la cuestión del espacio y del tiempo. Se supone entonces que es posible una pregunta sobre la esencia del espacio y del tiempo, sin preguntarse si la esencia puede ser aquí el horizonte formal de esta pregunta, y si la esencia de la esencia no ha sido secretamente predeterminada -como presencia, precisamente- a partir de una «decisión» que concierne el tiempo y el espacio. No hay, pues, que poner en contacto el espacio y el tiempo, ya que no son cada uno de los dos términos sino lo que no es, y no consisten inicialmente más que en la comparación misma.

Ahora bien, si Aristóteles da la diferencia entre el tiempo y el espacio (por ejemplo, en la distinción entre *nun* y *stigmè*) como diferencia constituida, la articulación enigmática de esta diferencia se aloja en su texto, disimulada, resguardada pero operante en esta complicidad, como esta complicidad del mismo y del otro en el interior del *con* o del *junto*, del *simil* en el cual el estar-junto no es una determinación del ser, sino su producción misma. Toda la gravedad del texto de Aristóteles se apoya sobre una pequeña palabra visible apenas, porque parece evidente, discreta como lo que parece evidente, borrada, que opera tanto más eficazmente cuanto que es sustraída a la temática. Lo que es evidente y así hace jugar el discurso en su articulación, lo que en adelante constituirá la clavija (*clavis*) de la metafísica, esta pequeña llave que abre y cierra a la vez en su juego la historia de la metafísica, esta clavícula en la que se apoya y se articula toda la decisión conceptual del discurso de Aristóteles, es la palabra *ama*. Aparece cinco veces en 218a. *Ama*, quiere decir en griego «junto», «a la vez», los dos juntos, «al mismo tiempo». Esta locución no es inicialmente ni espacial ni temporal. La duplicidad del *simul* a la que remite no reúne en sí todavía ni puntos ni horas, ni lugares ni fases. Dice la complicidad, el origen común del tiempo y del espacio, el comparecer como condición de todo aparecer del ser. Dice de manera, la *díada* como lo mínimo. Pero Aristóteles no lo dice. Desarrolla su demostración en la evidencia desapercibida de lo que dice la locución *ama*. La dice sin decirla, la deja decirse o más bien se deja ella decir lo que él dice.

Verifiquémoslo. Si el tiempo parece, en la primera hipótesis de la aporía, no tener parte en la *ousia* pura en tanto que tal, es que está hecho de horas (sus partes) y que varios ahora no pueden: 1) ni seguir destruyéndose inmediatamente uno a otro, pues en este caso no habría tiempo; 2) ni seguir destruyéndose de manera no inmediatamente consecutiva, pues en este caso los ahora del intervalo serían simultáneos y no habría más tiempo; 3) ni permanecer (en) el mismo ahora, pues en este caso las cosas que se producen en un intervalo de diez mil años estarían juntas, al mismo tiempo, lo cual es absurdo. Este absurdo, denunciado por la evidencia del «al mismo tiempo» es lo que constituye a la aporía en aporía.

Estas tres hipótesis hacen, pues, impensable la *ousia* del tiempo. Ahora bien, no pueden ser pensadas y dichas más que según el adverbio temporal-intemporal *ama*. Consideremos, en efecto, la secuencia de los ahora. El ahora precedente debe, se dice, ser destruido por el ahora que sigue. Pero, hace entonces notar Aristóteles, no puede ser destruido «en sí mismo» (*en eautó*), es decir: no sería destruido entonces como en el momento en que es (ahora, en acto). No puede en mayor medida ser destruido en otro ahora (*en allô*): no sería entonces destruido como ahora en sí mismo, y, en tanto que ahora que ha sido, es (permanece) inaccesible a la acción del ahora siguiente. «Sea, en efecto, la imposibilidad

para los ahora de relacionarse unos a otros como un punto se relaciona con un punto. Si así el ahora no es destruido en seguida (*en tō ephexes*) sino en otro ahora, sería al mismo tiempo (*ama*) que los ahora intermediarios que son en número infinito; lo cual es imposible. Pero no es posible que persista (*diamenein*) siempre el mismo; pues no hay límite único para ninguna cosa limitada por la división, ya sea continua según el uno o según el plural; ahora bien, el ahora es un límite, y se puede considerar el tiempo como limitado. Luego, si ser al mismo tiempo (*to ama einai*) según el tiempo y no ser ni anterior ni posterior, es ser en él mismo, en el ahora, si las cosas anteriores y las cosas posteriores están en este ahora, lo que se habría producido hace millares de años sería al mismo tiempo (*ama*) que lo que se produce hoy, y nada sería ya anterior o posterior a nada (218a)

LA GRAMME Y EL NÚMERO

Esta es, pues, la aporía. Excluye ya que, a pesar de su punto de partida cinematográfico, esta reflexión identifique el tiempo con la *gramme* que representa el movimiento, sobre todo si esta representación es de naturaleza matemática: porque los ahora no son «al mismo tiempo» como los puntos (218a); porque el tiempo no es el movimiento (2186); porque la *Física IV* distingue entre la *gramme* en general y la línea matemática (222a; Aristóteles habla ahí de lo que ocurre *epi tōn mathematilōn grammōn* en las que los puntos siempre son los mismos); en fin, porque, lo veremos, el tiempo, como número enumerado del movimiento, no es intrínsecamente de naturaleza aritmética. Por todas estas razones, es ya evidente que no tendremos que ver con este concepto cinematográfico del tiempo tan vigorosamente denunciado por Bergson; todavía menos con un simple matematismo y aritmetismo. Y ocurre inversamente que en un sentido quizá diferente del que indica Heidegger, Bergson es más aristotélico de lo que él mismo cree²².

¿Cómo se introduce el tiempo en la *Física*?

1. El tiempo no es ni el movimiento (*kinesis*) ni el cambio (*metabolé*). Estos están únicamente en el ser-movido o en el ser-cambiante y no son más o menos lentos o rápidos. Lo cual no puede ser el caso del tiempo. Este, por el contrario, hace posible el movimiento, el cambio, su medida y las diferencias de velocidad. Aquí el tiempo es el definidor y no el definido (218b).

2. Sin embargo, no hay tiempo sin movimiento. Aquí²³; es donde Aristóteles liga el tiempo a la experiencia o al aparecer (*dianoia, psukhē, aisthesis*). Si el tiempo no es el movimiento, no podemos, sin embargo, experimentar más que sintiendo o determinando un cambio o un movimiento (Aristóteles considera que aquí la diferencia entre movimiento y cambio no es pertinente y no debe interesarle -218b). « Es, pues, claro que el tiempo no es ni el movimiento ni sin el movimiento (219a).»

¿Qué pone en contacto el tiempo con lo que no es, a saber el movimiento? ¿Qué determina el tiempo del movimiento? Es preciso buscar en el tiempo *ti tes kineseōs estin*, es decir, en suma lo que lo relaciona con el espacio, y con los cambios de lugar. Y encontrar los conceptos de esta relación.

Discretas, avanzadas sin insistencia y como si fueran evidentes, las categorías fundamentales son aquí la de analogía y la de correspondencia. Reconducen, bajo otros nombres y apenas desplazándolo, el *enigma* del «al mismo tiempo», que nombra y sustrae a la vez, cuenta y disimula el problema.

El tamaño es continuo. Es el axioma de este discurso. Ahora bien, el movimiento sigue el orden del tamaño, corresponde a él (*akolouthei tōmegethei è kinesis*), es pues continuo. Por otra parte, lo anterior y lo posterior son situaciones locales (*en topō*). En tanto que tales, están en el tamaño, y así pues, según la correspondencia o la analogía del tamaño y del movimiento (219a), en el movimiento. Y así pues en el tiempo, puesto que «el tiempo y el movimiento siempre se corresponden» (*dia to akolouthein aei thaterō thateron autōn*). Se sigue de ello por fin que el tiempo es continuo por analogía con el movimiento y con el tamaño.

Esto conduce a la definición del tiempo como número del movimiento según el antes y el después (219a). Definición que se precisa, como es sabido, por la distinción entre número enumerado y número enumerante. El número se dice de dos maneras (*dikhōs*): número que enumera y número enumerado (2196). El tiempo es número enumerado (*ouk ô arithmoumen all' o arithmou menos*). Esto significa que, paradójicamente, si el tiempo está sometido a lo matemático, a la aritmética, no es en sí, en su naturaleza, un ser matemático. Es tan extraño al número mismo, al número enumerante, como son diferentes de los números que los cuentan los caballos y los hombres, y diferentes entre sí. *Y diferentes entre sí*, lo cual nos deja libres de pensar que el tiempo no es un existente entre otros, entre los hombres y los caballos. «Es un solo y mismo número sea el número de cien caballos o el número de cien hombres, pero las cosas de las que hay número, los caballos y los hombres, son otras (2206).»

No hay tiempo más que en la medida en que el movimiento tiene número, pero el tiempo no es, en sentido riguroso, ni el movimiento ni el número. Se deja solamente numerar en tanto que tiene relación con el movimiento según el antes

²² Recordemos, por ejemplo, para fijar las cosas esos pasajes, entre tantos otros: «Así es como fuimos conducidos ante la idea de Tiempo. Allá nos esperaba una sorpresa. Fuimos muy impresionados en efecto al ver cómo el tiempo real, que desempeña el primer papel en toda filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas. Siendo su esencia pasar, ninguna de sus partes está ya allí cuando se presenta otra... En el caso del tiempo, la idea de superposición implicaría absurdo, pues, todo efecto de la duración que sea superponible a sí mismo, y en consecuencia mensurable, tendrá como esencia no durar... La línea que se mide es inmóvil, el tiempo es movilidad. La línea está completamente hecha, el tiempo es lo que se hace, e incluso lo que hace que todo se haga.» Y esta nota, que concordaría con ese pasaje de la Nota de Heidegger si ésta no denunciara precisamente un límite de la revolución bergsonian: «A lo largo de la historia de la filosofía, tiempo y espacio se ponen en la misma categoría y tratados como cosas del mismo género. Se estudia entonces el espacio, se determina su naturaleza y su función, luego se transportan al tiempo las conclusiones obtenidas. La teoría del espacio y la del tiempo hacen así pareja. Para pasar de la una a la otra, ha bastado con cambiar una palabra: se ha reemplazado “yuxtaposición” por “sucesión”», *La pensée et le mouvant*, págs. 2, 3, 5, y ss.).

²³ Cfr. también 223a.

y el después. La unidad de medida del tiempo así numerado, es el ahora, que permite discernir el antes y el después. Y la representación gráfica lineal del tiempo es a la vez exigida y excluida porque el movimiento está determinado según el antes y el después. Esta determinación según lo anterior y lo posterior «corresponde», en efecto, «de una cierta manera, al punto» (*akolouthēi de kai touto opos te stigmē*). El punto da a su longitud su *continuidad* y su *límite*. La línea es una continuidad de puntos. Y cada punto es a la vez un fin y un comienzo (*arkhē kai teleutē*) para cada parte. Podríamos, pues, creer que el ahora es al tiempo lo que el punto es a la línea. Y que la esencia del tiempo puede pasar intacta y sin daño en su representación lineal, en el desarrollo continuo, extendido, de la puntualidad.

Aristóteles señala firmemente que no hay nada de eso. La representación espacial y lineal, al menos bajo esta forma, es inadecuada. Lo que así es criticado, no es la relación del tiempo con el movimiento, ni el ser numerado o numerable del tiempo, sino su analogía con una cierta estructura de la *gramme*.

Si nos servimos, en efecto, del punto y de la línea para representar el movimiento, manejamos una multiplicidad de puntos que son a la vez origen y límite, comienzo y fin; esta multiplicidad de inmovilidades, esta serie, si puede decirse, de paradas sucesivas, *no da el tiempo* y, cuando Aristóteles lo recuerda, no podemos distinguir su lenguaje del de Bergson: «Pues el punto es la continuidad y el límite del tamaño. Es, en efecto, comienzo de éste y fin de aquél. Pero si se considera el elemento único como doble, la parada es necesaria, puesto que el mismo punto sería a la vez comienzo y fin (220a).»

En este sentido, el ahora no es el punto, puesto que no detiene el tiempo, no es ni el origen ni el fin, ni el límite. Al menos no es límite en tanto que pertenece al tiempo. La importancia del en tanto que no cesará en adelante de precisarse.

Lo que así se encuentra rechazado no es, pues, la *gramme* en tanto que tal, sino la *gramme* como serie de puntos, como composición de partes que sería cada una un límite detenido. Pero si consideramos ahora que el punto, como límite, no existe en acto, no es (presente), no existe más que en potencia y por accidente, no proviene su existencia, sino de la línea en acto, entonces no es imposible conservar la analogía de la *gramme*: a condición de considerarla no como serie de límites potenciales, sino como línea en acto, como línea pensada a partir de las extremidades (*ta skhata* y no de las partes, 220a). Lo que sin duda permite distinguir entre el tiempo y el movimiento por una parte y la *gramme* por otra como serie homogénea de puntos-límites desplegados en el espacio; pero lo que a la vez viene a ser pensar el tiempo y el movimiento a partir del telos de una *gramme* acabada, en acto, plenamente presente, que concentra el trazado, es decir, que lo borra en un círculo. El punto no puede cesar de inmovilizar al movimiento, no puede dejar de ser a la vez comienzo y fin más que si las extremidades se tocan y si indefinidamente, el movimiento finito del círculo se regenera, reproduciéndose indefinidamente el fin en comienzo y el comienzo en fin. En este sentido, el círculo no levanta el límite del punto más que desarrollando su potencia. La *gramme* es comprendida por la metafísica entre el punto y el círculo, entre la potencia y el acto (la presencia), etc.; y todas las críticas de la espacialización del tiempo, de Aristóteles a Bergson, se mantienen en los límites de esta comprensión. El tiempo no sería entonces más que el nombre de los límites en los que la *gramme* es comprendida así, y, con la *gramme*, la posibilidad de la marca en general. No se ha pensado nunca nada diferente bajo el nombre de tiempo. El tiempo es lo que es pensado a partir del ser como presencia y si algo -que tiene relación con el tiempo, pero no es el tiempo- debe ser pensado más allá de la determinación del ser como presencia, no puede tratarse de algo que todavía pudiéramos llamar tiempo. La fuerza y la potencialidad, la dinámica siempre ha sido pensada, bajo el nombre de tiempo, como *gramme* inacabada en el horizonte de una escatología o de una teleología, y remitiendo según el círculo a una arqueología. La *parousia* se piensa en el movimiento sistemático de todos estos conceptos. Criticar el manejo o la determinación de uno cualquiera de estos conceptos en el interior del sistema viene a ser siempre, entiéndase esta expresión con toda la carga que aquí puede tomar, girar en círculo: reconstituir, según otra configuración, el mismo sistema. Este movimiento que no es preciso apresurarse en denunciar como la vanidad de la repetición inútil, y que tiene que ver en algo esencial con el movimiento del pensamiento, ¿podemos distinguirlo a la vez del círculo hegeliano de la metafísica o de la onto-teología y de este círculo en el que Heidegger nos dice tan a menudo que es necesario aprender a entrar de una cierta manera?

Sea lo que sea de este círculo y del círculo de los círculos, podemos esperar a priori y de la manera más formal, a descifrar en un texto «pasado» la «crítica» -o más bien la determinación denunciadora de un límite, la de-marcación, la de-limitación que se cree poder inaugurar en un momento dado contra él. Más simplemente: todo texto de la metafísica lleva en sí, por ejemplo, no sólo el concepto llamado «vulgar» del tiempo, sino también las fuentes que se tomarán prestadas al sistema de la metafísica para criticar este concepto. Y estas fuentes son exigidas desde el instante en que el signo «tiempo» -la unidad de la palabra y del concepto, del significado y del significado «tiempo» en general, sea o no limitado por la «vulgaridad» metafísica- se pone a funcionar en un discurso. A partir de esta necesidad formal es necesario reflexionar sobre las condiciones de un discurso que excede la metafísica, suponiendo que un discurso tal sea posible o se anuncie en la filigrana de un margen.

Así, para atenernos a un anclaje aristotélico, la *Física* IV confirma sin duda la de-limitación heideggeriana. Aristóteles piensa sin ninguna duda el tiempo a partir de la *ousia* como *parousia*, a partir del ahora, del punto, etc. Y sin embargo, puede organizarse toda una lectura que repetiría en su texto no sólo esta limitación, sino también su contraria. Y que haría aparecer que la de-limitación es gobernada todavía por los mismos conceptos que la limitación.

Esbocemos esta demostración. El movimiento ha sido iniciado repetidas veces en el itinerario que hemos seguido.

Como el punto con respecto a la línea, el ahora, si se considera como límite (*peras*) es accidental con respecto al tiempo. No es el tiempo, sino su accidente (*E men oun peras to nun, ou khronos, alla sumbebeken* -220a). El ahora (*Gegenwart*), el presente, no define, pues, la esencia del tiempo. El tiempo no es pensado a partir del ahora. Por esta razón la matematización del tiempo tiene límites. Entendámoslo en todos los sentidos. En tanto que exige límites, ahora análogos a puntos, y que los límites son siempre accidentes y potencialidades, el tiempo no puede ser perfectamente ma-

tematizado, su matematización tiene límites y sigue siendo, en lo que respecta a su esencia, accidental. El ahora es accidente del tiempo en tanto que límite, proposición rigurosamente hegeliana: recordemos la diferencia entre el presente y el ahora.

Por otra parte, el ahora en tanto que límite, sirve también para medir, para numerar. En tanto que numera, dice Aristóteles, es número, *é arithmei arithmos*. Ahora bien, el número no pertenece a la cosa numerada. Si hay diez caballos, la decena no es equina, no es de la esencia del caballo, está en otra parte (*allothi*). De la misma manera, el ahora no pertenece a la esencia del tiempo, está en otra parte. Es decir, fuera del tiempo, extraño al tiempo. Pero extraño como su accidente. Y esta condición de extraño que arrancaría acaso el texto de Aristóteles a la delimitación heideggeriana es comprendida en el sistema de las oposiciones fundadoras de la metafísica: lo extraño se piensa como accidente, virtualidad, potencia, inacabamiento del círculo, débil presencia etc.

El ahora es pues: 1) parte constitutiva del tiempo y número extraño al tiempo; 2) parte constitutiva del tiempo y parte accidental del tiempo. Puede considerarse en tanto que tal o en tanto que cual. El enigma del ahora es dominado en la diferencia entre el acto y la potencia, la esencia y el accidente, y en todo el sistema de oposiciones que son solidarias con él. Y la difracción de los «en tanto que», la pluralidad de las significaciones se precisa y se confirma a medida que avanzamos en el texto: en particular en 222a, donde Aristóteles concentra todo el sistema de los «en tanto que», según el cual «las mismas cosas pueden decirse según la potencia y el acto» (*Física I*, 191b, 27-29).

Lo que organiza aquí la pluralidad y la distribución de las significaciones es, pues, la definición del movimiento como la «entelequia de lo que es en potencia, en tanto que tal», tal como se produce en el análisis decisivo de la *Física III* (201ab). La ambigüedad del movimiento, acto de la potencia en tanto que potencia, necesariamente tiene, en cuanto al tiempo, una consecuencia doble. Por una parte, el tiempo, como número del movimiento, está del lado del no-ser, de la materia, de la potencia, del inacabamiento. El ser en acto, la energía no es el tiempo, sino la presencia eterna. Aristóteles lo recuerda en la *Física IV*. «Es, pues, evidente que los seres eternos (*ta aei onta*), en tanto que eternos, no son en el tiempo» (221 b). Pero, *por otra parte*, el tiempo no es el no-ser y los no-seres no son en el tiempo. Para ser en el tiempo, es necesario haber comenzado a ser y tender, como toda potencia, hacia el acto y la forma²⁴: «Es pues evidente que el no-ser no será siempre en el tiempo... (221b)».

Aunque sean comprendidos a partir del ser como presencia en acto, el movimiento y el tiempo no son ni existentes (presentes) ni no-existentes (ausentes). La categoría del deseo o del movimiento, en tanto que tales, la categoría del tiempo en tanto que tal, son pues a la vez sometidas y sustraídas, ya o todavía en el texto de Aristóteles, tanto en la delimitación de la metafísica como pensamiento del presente, como en su simple cambio.

Este juego de la sumisión y de la sustracción debe pensarse en su regla formal si queremos leer la historia de los textos de la metafísica. Leerlos en la apertura del claro heideggeriano, ciertamente, como solo exceso pensado de la metafísica como tal, pero también a veces, fielmente, más allá de ciertas proposiciones o conclusiones en las cuales ha debido detenerse este claro, tomar impulso o apoyo. Por ejemplo, en la lectura de Aristóteles y de Hegel en la época de *Sein und Zeit*. Y esta regla formal debe poder guiarnos en la lectura²⁵ del conjunto del texto heideggeriano mismo. Debe permitirnos en particular plantear la cuestión de la inscripción en él de la época de *Sein und Zeit*.

EL CIERRE DE LA «GRAMME» Y LA MARCA DE LA «DIFFÉRANCE»

En suma, esto puede sugerir que:

1. No hay quizá «concepto vulgar del tiempo». El concepto de tiempo pertenece de parte a parte a la metafísica y nombra la dominación de la presencia. Es necesario concluir de ello, pues, que todo el sistema de los conceptos metafísicos, a través de toda su historia, desarrolla la llamada «vulgaridad» de este concepto (lo que Heidegger sin duda, no contestaría), pero también que no se le puede oponer otro concepto del tiempo, puesto que el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Si se quisiera producir este *otro* concepto, nos daríamos cuenta enseguida de que lo construimos con otros predicados metafísicos u onto-teológicos.

¿No es esto lo que Heidegger experimentó en *Sein und Zeit*? El extraordinario estremecimiento al que entonces se somete la ontología clásica sigue estando comprendido en la gramática y el léxico de la metafísica. Y todas las oposiciones conceptuales que favorecen la destrucción de la ontología se ordenan alrededor de un eje fundamental: el que separa lo auténtico de lo inauténtico y, en última instancia, la temporalidad originaria de la temporalidad destituida. Ahora bien, no sólo es difícil, como hemos tratado de indicar, atribuir simplemente a Hegel la proposición de una «caída del espíritu en el tiempo», sino, en la medida en que se puede, es preciso quizá desplazar la de-limitación. El límite metafísico u onto-teológico consiste sin duda menos en pensar una caída en el tiempo (desde un no-tiempo o una eternidad intemporal que en Hegel no tiene ningún sentido), sino en pensar una caída en general, aunque sea, como lo propone *Sein und Zeit* en su tema fundamental y en su lugar de mayor insistencia, de un tiempo originario en un tiempo derivado. Heidegger escribe, por ejemplo al final del párrafo 82, consagrado a Hegel: «“El espíritu” no cae en el tiempo, sino: la existencia factual “cae” como lo que decae ((“fällt” als verfallende), a partir de la temporalidad originaria, de la tempo-

²⁴ Aunque Bergson critica el concepto de posible en tanto que posible, aunque no haga ni de la duración ni incluso de la tendencia un movimiento de lo posible, aunque todo sea a sus ojos «actual», su concepto de la duración, impulso y tensión ontológica de lo viviente orientado por un telos, guarda algo de la ontología aristotélica del tiempo.

²⁵ Sólo una lectura semejante, a condición de no autorizar la seguridad y la cerrazón estructural de las preguntas, nos parece que pueda deshacer hoy en Francia una complicidad profunda; la que reúne, en la misma negativa a leer, en la misma negativa en cuanto a la pregunta, el texto y la cuestión del texto, en la misma repetición o en el mismo silencio ciego, el campo de la devoción heideggeriana y el del anti-heideggerianismo, la «resistencia» política que sirve a menudo de coartada altamente moral a una «resistencia» de otro orden; resistencia filosófica, por ejemplo, pero hay otras y cuyas implicaciones políticas, por ser más lejanas, no están menos determinadas por ella.

ralidad auténtica (*aus der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit*). Pero este “decaer” (*Fallen*) tiene su propia posibilidad existencial en un modo de su temporalización, modo que pertenece a la temporalidad...» Y de esta temporalidad originaria se pregunta Heidegger, al cerrar *Sein und Zeit* si constituye el *horizonte* del ser, si conduce al *sentido del ser*.

Ahora bien, la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* ¿no sigue siendo metafísica? La demanda de la *arkhe* en general, cualesquiera que sean las precauciones de las que se rodee a este concepto, ¿no es la operación «esencial» de la metafísica? Suponiendo que se la pudiera sustraer, a pesar de fuertes presunciones, a cualquier otra proviniencia, ¿no existe al menos un cierto platonismo en el *Verfallen*? ¿Por qué determinar como caída el paso de una temporalidad a otra? ¿Y por qué calificar de auténtica-o propia (*eigentlich*) -y de inauténtica- o impropia-a la temporalidad desde el momento en que toda preocupación ética ha sido suspendida? Podríamos multiplicar estas preguntas en torno al concepto de finitud, desde un punto de partida en la analítica existencial del *Dasein*, justificado por la enigmática proximidad²⁶ consigo mismo o por la identidad consigo del que pregunta (§ 5), etc. Si hemos elegido interrogar la oposición que estructura el concepto de temporalidad, es que toda la analítica existencial reconduce a él.

2) La cuestión que planteamos es interior al pensamiento de Heidegger. No es al cerrar, es al interrumpir *Sein und Zeit*, cuando Heidegger se pregunta si «la temporalidad originaria» conduce al sentido del ser. Y no es ésa una articulación programática, es una pregunta y un suspenso. El desplazamiento, una cierta lateralización, si no un simple borrarse del tema del tiempo, y de todo lo que es solidario con él en *Sein und Zeit*, dejan pensar que sin volver a poner en tela de juicio la necesidad de un cierto punto de partida en la metafísica, y todavía menos la eficacia de la «destrucción» operada por la analítica del *Dasein*, era preciso, por razones esenciales, hacerlo de otro modo y, se puede decir literalmente, cambiar de horizonte.

En lo sucesivo, con el tema del tiempo, todos los temas que de él dependen en *Sein und Zeit* (y por excelencia los de *Dasein*, de finitud, de historicidad) no constituirán ya el horizonte transcendental de la cuestión del ser, sino que de paso serán reconstituidos a partir del tema de la epocalidad del ser.

¿Qué será entonces de la presencia? No podemos pensar fácilmente en la palabra latina de presencia los movimientos de diferenciación que se producen en el texto heideggeriano. La tarea es aquí inmensa y difícil. No tomamos más que un punto de referencia. En *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica*, era difícil, estaríamos tentados de decir imposible, distinguir rigurosamente entre la presencia como *Anwesenheit* y la presencia como *Gegenwärtigkeit* (presencia en el sentido temporal del mantenerse). Los textos que hemos citado las asimilan expresamente. La metafísica entonces significaba la determinación del sentido del ser como presencia en estos dos sentidos, y simultáneamente.

Más allá de *Sein und Zeit*, parece que cada vez más, la *Gegenwärtigkeit* (determinación fundamental de la *ousia*) no sea en sí misma más que un estrechamiento de la *Anwesenheit*, lo que permitirá evocar, en «La palabra de Anaximandro» un «*ungegenwärtig Anwesende*». Y la palabra latina «presencia» (*Präsenz*) connotará más bien otro fortalecimiento bajo la especie de la subjetividad y de la representación. Estas determinaciones en cadena de la presencia (*Anwesenheit*), determinación inaugural del sentido del ser por los griegos, precisan la cuestión de la lectura de los textos de la metafísica por Heidegger y la de nuestra lectura de los textos de Heidegger. La de-limitación heideggeriana consiste luego en apelar desde una determinación más estrecha a una determinación menos estrecha de la presencia, en remontar así del presente hacia un pensamiento más originario del ser como presencia (*Amwesenheit*), y luego en cuestionar sobre esta determinación originaria misma y hacerla pensar como un cierre, como el cierre griego-occidental-filosófico. Según este último gesto, se trataría en suma de pensar en *Wesen*; o de solicitar el pensamiento por un *Wesen* que todavía no sería ni siquiera *Anwesen*. En el primer caso, los desplazamientos se mantendrían en el interior de la metafísica (de la presencia) en general; y la urgencia o lo extenso de la tarea explican que estos desplazamientos intra-metafísicos ocupen casi todo el texto de Heidegger, dándose como tales, lo que es ya raro. El otro gesto, el más difícil, el más inaudito, el más cuestionable, aquel para el cual estamos menos preparados, se deja sólo esbozar, se anuncia en ciertas fisuras calculadas del texto metafísico.

Dos textos, dos manos, dos miradas, dos escuchas, juntos a la vez y separados.

3. La relación entre los dos textos, entre la presencia en general (*Amwesenheit*) y lo que la excede en las vísperas o más allá de Grecia, una relación semejante no puede de ninguna manera dejarse leer en la forma de la presencia, suponiendo que algo se pueda alguna vez dejar leer en una forma semejante. Y sin embargo, lo que nos hace pensar más allá del cierre no puede estar simplemente ausente. Ausente, o bien no nos haría pensar nada o bien sería todavía un modo negativo de la presencia. Es necesario, pues, que el signo de este exceso sea a la vez absolutamente excedente con respecto a toda presencia-ausencia posible, a toda producción o desaparición de un existente en general, y sin embargo, que de alguna manera se signifique todavía; de alguna manera informulable por la metafísica como tal. Es preciso para exceder la metafísica que se inscriba una marca en el texto metafísico haciendo signo, no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia otro texto completamente distinto. Una marca semejante no puede pensarse *more metaphysico*. Ningún filosofema está preparado para dominarla. Y ella (es) aquello mismo que se debe hurtar al domino. Sólo la presencia se domina.

El modo de inscripción de una marca tal en el texto metafísico es tan impensable que es necesario describirlo como un borrarse de la marca misma. La marca se produce en él como su propio borrarse. Y pertenece a la marca el borrarse a sí misma, hurtarse a sí misma lo que podría mantenerla en presencia. La marca no es ni perceptible ni imperceptible.

²⁶ Lo originario, lo auténtico está determinado como lo propio (*eigentlich*), es decir, lo próximo (propio *proprius*), el presente en la proximidad de la presencia para sí. Podríamos mostrar cómo este valor de proximidad y de presencia para sí intervienen, en el principio de *Sein und Zeit* y en otras partes, en la decisión de plantear la cuestión del sentido del ser a partir de una analítica existencial del *Dasein*. Y podríamos mostrar el peso de la metafísica en una *decisión* semejante y en el crédito concedido aquí al valor de presencia para sí. Esta cuestión puede propagar su movimiento hasta todos los conceptos que implican el valor de «propio» (*Eigen, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eignen*, etc.).

Así es como la diferencia entre el ser y lo que es, eso mismo que habría sido «olvidado» en la determinación del ser en presencia y de la presencia en presente, esta diferencia está enterrada hasta tal punto que ya no queda ni rastro. La marca de la diferencia está borrada. Si se piensa que la diferencia (es) en sí misma otra que la ausencia y la presencia, (es) (en sí misma) marca, es la marca de la marca lo que ha desaparecido en el olvido de la diferencia entre el ser y lo que es.

¿No es lo que inicialmente parece decirnos «La palabra de Anaximandro»? «El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo que es...» «la diferencia falta. Permanece olvidada. Sólo lo diferenciado, lo presente y la presencia (*das Anwesende und das Anwesen*), se desabriga, pero no en tanto que lo diferenciado. Por el contrario, la marca matinal (*die frühe Spur*) de la diferencia se borra desde el momento en que la presencia aparece como un (ser-siendo) presente (*das Anwesen wie ein Anweendes erscheint*) y encuentra su procedencia en un (ser)presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*)».

Pero, al mismo tiempo, este borrarse de la marca debe marcarse en el texto metafísico. La presencia, entonces, lejos de ser, como comúnmente se cree, lo que significa el signo, eso a lo que remite una marca, la presencia entonces es la marca de la marca, la marca del borrarse de la marca. Así es para nosotros el texto de la metafísica, así es para nosotros la lengua que hablamos. Con esta condición solamente la metafísica y nuestra lengua pueden hacer signo hacia su propia transgresión²⁷. Y es la razón por la que no hay contradicción en pensar juntos lo borrado y lo marcado de la marca. Y es la razón por la que no hay contradicción entre el borrarse absoluto de la «marca matinal» de la diferencia y lo que la mantiene, como marca, abrigada y mirada en la presencia. Y Heidegger no se contradice cuando más abajo escribe: «La diferencia entre el ser y lo que es no puede, sin embargo, venir enseguida de la experiencia como un olvidado más que si se ha descubierto ya con la presencia del presente (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) y si así se ha confirmado en una marca (*so eine Spur geprägt hat*) que permanece guardada (*gewahrt bleibt*) en la lengua a la que adviene el ser».

Desde este momento es necesario reconocer que todas las determinaciones de una marca semejante -todos los nombres que se le dan- pertenecen en tanto que tales al texto metafísico que abriga la marca y no a la marca misma. No hay marca *en sí misma*, marca propia, Heidegger dice bien que la diferencia no podría aparecer *como tal* (*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint*). La marca de esta marca que (es) la diferencia no podría sobre todo aparecer ni ser nombrada como tal, es decir, en su presencia. Es el *como tal* que precisamente y como tal se hurta para siempre. También las determinaciones que nombran la diferencia son siempre del orden metafísico. Y no sólo la determinación de la diferencia en diferencia de la presencia y el presente (*Anwesen / Anwesend*), sino ya la determinación de la diferencia en diferencia del ser y lo que es. Si el ser, según este olvido que habría sido la forma misma de su venida, no ha querido nunca decir más que lo que es, entonces la diferencia quizá es más vieja que el ser mismo. Habría una diferencia más impensada todavía que la diferencia entre el ser y lo que es. Sin duda no se puede nombrarla más como tal en nuestra lengua. Más allá del ser y de lo que es, esta diferencia difiriendo(se) sin cesar, (se) marcaría (a sí misma), esta diferencia sería la primera o la última marca si se pudiera todavía hablar aquí de origen o de fin.

Una diferencia semejante nos haría ya pensar en una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin *arkhe*, sin *télos*, una escritura que descompone absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la *grammé* aristotélica, en su punto, en su línea, en su círculo, en su tiempo y en su espacio.

²⁷ Así Plotino (¿qué ocurre con Plotino en la historia de la metafísica y en la época «platónica», si se sigue la lectura de Heidegger que habla de la presencia, es decir, también la *morphè* -como la marca de la no-presencia, de la *a-morphe* (*to gar ikhnos tou amorphou morphè*)). Marca que no es ni presencia ni ausencia, ni, de cualquier modo que sea, un compromiso segundo.

PASIONES

(“La ofrenda oblicua”)

Traducción de Jorge Panesi, material de la cátedra: Teoría y análisis literario “C”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Imaginemos un investigador. Especialista en el análisis de rituales, se ocupa de esta obra y nadie sabrá jamás que la ofrenda le estaba dedicada. En todo caso, la convierte en su objeto, cree reconocer en ella el desarrollo ritualizado de una ceremonia, hasta de una liturgia, y la transforma en un tema, un *objeto* de análisis. El rito, por cierto, no define un campo. Hay ritos en todas partes. Sin ritos no existe ni la sociedad, ni la institución, ni la historia. No interesa quién puede especializarse en el análisis de los rituales: no se trata de una especialidad. Ese investigador, digamos ese analista, puede ser también, por ejemplo, un sociólogo, un antropólogo, un historiador, un crítico de arte o de literatura, puede ser inclusive un filósofo. Usted o yo. En cierta medida, por experiencia y más o menos espontáneamente, cada uno de nosotros puede representar el papel de analista o de crítico de rituales, y nadie se priva de ello totalmente. Por otra parte, para representar un papel en esta obra, para *representar un papel* en cualquier lugar, es necesario a la vez estar inscripto en la lógica del rito, y precisamente para conducirse bien, para evitar faltas y transgresiones, ser, hasta cierto punto, capaz de analizarlo. Es necesario comprender sus normas e interpretar sus reglas de funcionamiento.

Sin importar la distancia o las diferencias, entre el actor y el analista las fronteras parecen inciertas. Son siempre permeables. Deben ser traspuestas para que haya análisis, pero también para que haya comportamiento apropiado y normalmente ritualizado.

Pero un “lector crítico” (*critical reader*) con justa razón objetaría que todos los análisis no son equivalentes: ¿acaso no hay una diferencia esencial entre el análisis de quien con el fin de participar *comme il faut* de un rito debe consecuentemente comprender sus normas, y aquel otro que no busca ajustarse al rito, sino explicarlo, “objetivarlo”, dar cuenta de su principio y de su fin? ¿Y acaso no se trata, precisamente, de una diferencia crítica? Porque si en definitiva el participante debe analizar, leer, interpretar, *también* debe mantener cierta posición crítica. Y de manera “objetivante”. Inclusive si su actividad se encuentra muy a menudo cercana de la pasividad, cuando no de la pasión, procede según actos críticos y criteriológicos. Se requiere una discriminación vigilante de quien, con un título u otro, se convierte en actor del proceso ritual (el agente, el beneficiario, el sacerdote, el sacrificador, el utilero, y también el excluido, la víctima, el villano o el *pharmakos*, que puede ser la ofrenda misma, porque la ofrenda nunca es una simple cosa, sino un discurso, al menos la posibilidad de un discurso, la acción de una simbolicidad). El participante debe elegir, distinguir, diferenciar, evaluar. Debe proceder según cierto *krinein*. También el “espectador” (aquí el lector dentro o fuera del volumen) se encuentra en la misma situación. En lugar de oponer el crítico al no crítico, en lugar de elegir o de decidir entre crítico y no crítico, la objetividad y su contrario, sería necesario, por una parte, señalar las diferencias entre los críticos, y por otra, situar a los no críticos en un lugar que no sea ya oponible, ni tal vez exterior al crítico. El crítico y el no crítico no son, por cierto, idénticos, pero en el fondo, tal vez participen de lo mismo.

I

Por consiguiente, imaginemos la obra propuesta (librada, ofrecida, dada) a un lector-analista, deseoso de objetividad. Este analista, no importa si es su destinatario o su destinatario, puede estar entre nosotros. Podemos imaginar la situación sin otorgarle a ese lector un crédito ilimitado. En todo caso, el analista (elijo esta palabra, por supuesto, pensando en el uso que de ella hizo Poe¹) estaría seguro, tal vez por imprudencia, de encontrarse aquí ante el desarrollo codifi-

¹ ¿Qué sugiere, en efecto, el narrador acerca del análisis y del análisis en *La carta robada*, pero sobre todo en las primeras páginas de *Los crímenes de la rue Morgue*? Para conferir la mayor agudeza posible al concepto no regular de análisis, sugiere que este último debería extenderse más allá del cálculo, e inclusive más allá de la regla: “Calcular, sin embargo, no es en sí mismo analizar... Pero la habilidad del analista se manifiesta en cuestiones que exceden los límites de las meras reglas. Silencioso procede a acumular cantidad de observaciones y deducciones. Quizá sus compañeros. (...En efecto, cabe observar que los ingeniosos poseen siempre mucha fantasía, mientras que el hombre verdaderamente imaginativo es siempre un analista” [Edgar Allan Poe, *Cuentos Completos*, t. I, pp. 421-422, Madrid, Alianza, 1970] [“Yet to calculate is not in itself to analyze... But it is in matters beyond the limits of mere rules that the skill of the analyst is evinced. He makes, in silence, a host of observations and inferences. So, perhaps do his companions. (...It will be found, in fact, that the ingenious are always fanciful, and the truly imaginative never otherwise than analytic)]. En *La carta robada*, Dupin cita a Chamfort y denuncia como una “estupidez” la convención según la cual la razón matemática sería “la razón *par excellence* [the reason *par excellence*], y como una “engañifa científica” propiamente *francesa*, la aplicación del término “análisis” únicamente a las “operaciones algebraicas”. Notemos desde ahora, pues será nuestro tema, que esos intercambios entre el narrador y Dupin tuvieron lugar en secreto, en un “lugar secreto”. Como ellos, con ellos, nosotros estamos “en el secreto”, como se dice en francés, lo que no quiere decir que sepamos algo. Es al menos, y precisamente, lo que (nos) dice el narrador, bajo una forma escrita y publicada por Poe: dos veces se dice el secreto (incluso se da la dirección: “oscuro gabinete de lectura de la rue Montmartre” [“at an obscure library in the rue Montmartre”], luego “una parte aislada y solitaria del Faubourg Saint Germain” [“in a retired and desolate portion of the Faubourg St. Germain”], luego “n° 33, *rue Dunot*” [“in bis little back library, or boobookcloset n° 33, Rue Dunôt, Faubourg St. Germain”]), sin que por ello el secreto sea abordado en lo más mínimo. Esto es así porque se trata de huella; y en la huella se trata de discurso; y en el discurso, de inscripción, de transcripción, -o si queremos seguir la convención- de lo escrito; y en lo escrito, de literatura; y en la literatura, de ficción; y en la ficción, de la narración puesta en boca de un narrador al que por to-

cado, previsible y prescrito de una ceremonia. Ceremonia sería, sin dudas, la palabra más justa y más rica para reunir todos los rasgos del acontecimiento. ¿Cómo, entonces, podría yo, cómo podrían ustedes, cómo podríamos nosotros, cómo podrían ellos no ser ceremoniosos? ¿Cuál es realmente el sujeto de una ceremonia?

Entonces, en la descripción y en el análisis del ritual, en su desciframiento, o si ustedes quieren, en su lectura, inmediatamente surgiría una dificultad, una suerte de disfunción que otros llamarían crisis (traduzcan: un momento crítico). Y que tal vez ya estaría afectando el desarrollo mismo del proceso simbólico.

¿Qué crisis? ¿Era previsible o imprevisible? ¿Y si la tal crisis concerniera también al concepto mismo de crisis o de crítica?

Un cierto número de filósofos fueron reunidos en esta obra según procedimientos académicos y editoriales que *nos* resultan familiares. Subrayemos la determinación crítica del pronombre personal, imposible en cuanto abierta: abierta a *ustedes*, precisamente. ¿Quién es “nosotros”, quiénes somos nosotros en realidad? Estos filósofos, universitarios procedentes de distintos países, son conocidos y se conocen más o menos todos (aquí debería seguir una descripción detallada de cada uno, de su tipo y su singularidad, su pertenencia sexual -hay una sola mujer-, su pertenencia nacional, su estatus socio-académico, su pasado, sus publicaciones, sus intereses, etc.). Por la iniciativa de uno de ellos (que no puede ser uno cualquiera, y cuyos intereses no carecen, por cierto, de interés), se habían puesto de acuerdo para reunirse y participar de un libro cuyo núcleo (relativamente determinado, por consiguiente, indeterminado, y que podríamos llamar, en cierta medida, secreto: la crisis se presenta como demasiado abierta como para merecer todavía el nombre de crisis) será éste o aquél (relativamente determinado, etc., relativamente identificable, en principio, por su trabajo, sus publicaciones, sus firmas. Dejemos “firmas” en plural, porque al comienzo es imposible e ilegítimo, aunque legal, excluir su multiplicidad). Porque, si una dificultad crítica se produce en este caso y amenaza con perturbar los programas del rito y sus análisis, no se refiere necesariamente al contenido, a las tesis, a las evaluaciones positivas o negativas, frecuentemente sobre-determinadas hasta el infinito; en definitiva, a la cualidad discursiva de unos y otros, a lo que traducen o a lo que realizan respecto de su relación con el título, el pretexto o el objeto del libro. La dificultad se refiere a lo que se ha creído que debía pedirse, proponer, ofrecer (por razones que es posible analizar) al signatario supuesto de aquellos textos que están en el núcleo del libro (“yo” ¿no es cierto?) para que intervenga, para que, como se dice, “contribuya” (lo que significa que aporte su tributo, pero que lo haga libremente, *en el libro*). Acerca del grado de libertad tendremos que decir luego unas palabras, porque en esto reside la totalidad del problema. El editor de la obra, jefe de protocolo o maestro de ceremonias, David Wood, sugirió que el libro se abriera aquí mismo con un texto que, sin responder verdaderamente a todos los restantes, pudiera figurar con el significativo título de “La ofrenda oblicua” (*An oblique offering*). ¿Qué? ¿De quién? ¿A quién? (queda por desarrollar).

Pues de inmediato, diríamos nosotros, el desarrollo del rito corre el peligro de no ajustarse ya a su automaticidad, es decir, a la primera hipótesis del analista. Hay una segunda hipótesis. ¿Cuál? Ocupando un cierto lugar en el sistema, uno de los elementos del sistema (un “yo”, ¿no es cierto?, aun cuando no se trata siempre y “sin ceremonias” [*sans façon*] de un “yo”²) no sabe qué debe hacer. Más precisamente: sabe que debe hacer cosas contradictorias e incompatibles. Contradiéndose o contrariándose a sí misma, esta doble obligación amenaza con paralizar, con desviar o poner en peligro la consecución feliz de la ceremonia. Pero ¿la hipótesis de ese peligro va hacia el *encuentro*, o al contrario, hacia el *reencuentro* del deseo de los participantes, suponiendo que haya sólo uno, que haya sólo un deseo común a todos, o que cada uno tenga un único deseo no contradictorio? Porque se puede imaginar que uno o más de los participantes, e incluso el maestro de ceremonias mismo, desee, en cierta medida, el fracaso de dicha ceremonia. Más o menos secretamente, desde luego, por lo cual tendremos que *decir* el secreto, y no revelarlo, pero con el ejemplo de este secreto, pronunciarlos acerca del *secreto en general*.

¿Qué es un secreto?

Por supuesto, si esta obra no se corresponde en nada con una ceremonia secreta, se puede imaginar que no existe ceremonia, aun la más pública y expuesta, que no gire en torno de un secreto; incluso si se trata del secreto de un no-secreto, lo que se llama “*un secreto a voces*”, o en francés “*un secret de Polichinelle*”, un secreto que no es secreto para nadie. En la primera hipótesis del analista, la ceremonia se desarrollaría normalmente de acuerdo con el rito, y alcanzaría su fin a través de un desvío o de un suspenso que no solamente no lo habría amenazado en absoluto, sino que quizá lo habría confirmado, consolidado, aumentado, ornamentado o intensificado mediante la espera (deseo, prima de seducción, placer preliminar del juego, *preludio*, lo que Freud llama *Vorlust*). Pero ¿qué pasaría en la segunda hipótesis? Es quizá la pregunta que, a manera de respuesta y como signo de infinito reconocimiento, yo tendría ganas de formular, y en primer lugar, a todos los que han tenido la generosidad de aportar su tributo en esta obra.

Con la amistad y también con la cortesía, habría un doble *deber*. ¿no consistiría acaso en evitar precisamente a *toda costa* tanto el *lenguaje del rito* como el *lenguaje del deber*? La duplicidad, el ser doble de este deber, no se contabiliza como $1 + 1 = 2$, o como $1 + 2$, sino que, al contrario, se precipita en un abismo infinito. Un gesto “de amistad” o

das estas razones juntas, nada nos obliga a darle crédito. Que pueda declararse un secreto sin ser develado. dicho de otro modo, que el secreto sea manifiesto, eso es lo que hay (*es gíbt*) y siempre quedará por traducir, aquí mismo, etc.

² “Je fus profondément intéressé par sa petite histoire de famille, qu’ il me raconta minutieusement avec cette candeur et cet abandon -ce sans-*façon* du moi,- qui es le propre de tout Français quand il parle de ses propres affaires” (OC., trad., p. 11). [“Me sentí profundamente interesado por la menuda historia de familia que Dupin me contaba detalladamente, con todo ese candor y ese abandono -ese *sans façon* del yo- que es propio de todo francés cuando habla de su persona”: Edgar Allan Poe, *Cuentos*, t. 1, p. 422, Madrid, Alianza, 1970. Hemos modificado en este caso la traducción de Julio Cortázar. T.] “I was deeply interested in the little family history which he detailed to me with all the candor which a Frenchman indulges whenever mere self is the theme” ¿Alcanzaría con hablar francés, haber aprendido a hablar francés, ser o haberse convertido en ciudadano francés, para apropiarse de lo que es, según la traducción precisamente tan personal de Baudelaire, -traducción más apropiante que apropiada-, “lo propio de todo francés”?

“cortesía” no sería amigable ni cortés si obedeciera pura y simplemente a una regla ritual. Pero ese *deber* de escapar a la regla del decoro ritualizado ordena también ir más allá del lenguaje mismo del *deber*. No se debe ser amigable o cortés por deber. Nos aventuramos a semejante proposición, sin duda, en contra de Kant. ¿Entonces habría un deber de no actuar *según el deber*, ni *conforme al deber* como diría Kant (*pflichtmässig*), ni tampoco *por deber* (*aus Pflicht*)? ¿En qué nos endeudaría semejante deber, semejante contra-deber? ¿Con qué? ¿Con quién?

Tomada seriamente en su forma de pregunta, esta hipótesis alcanzaría para dar vértigo. Haría temblar, y también paralizaría al borde del precipicio, allí donde se está solo, totalmente solo o ya requerido por un cuerpo a cuerpo con el otro, ese otro que en vano trataría de retenernos o precipitarnos al vacío, de salvarnos o de perdernos. Suponiendo (volveremos sobre ello) que en esa situación se tuviera alguna vez la posibilidad de elegir.

Porque nos arriesgamos a no saber ya adónde podría llevamos -osamos decir- el doble axioma comprometido en la hipótesis o en la pregunta por la cual ha sido necesario empezar. Sería sin duda descortés Intentar la apariencia de un gesto, por ejemplo, si se responde a una invitación *por simple deber*. Tampoco sería amistoso responder a un amigo *por deber*. No menos que responder a una invitación o a un amigo conforme al deber, *pflichtmässig* (antes que por deber, *aus Pflicht*, y citamos nuevamente la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de Kant, nuestro “critical reader” ejemplar, endeudados como estamos -por ser sus herederos- con el gran filósofo de la crítica). Esto agregaría, en efecto, una falta más a la falta esencial: creerse irreprochable jugando con la apariencia allí donde falla la intención. Respecto del “se debe” de la amistad, como el de la cortesía, es poco decir *que no debe ser del orden del deber*. Tampoco debe adquirir la forma de una regla, y menos aún, de una regla ritual. En el momento en que cediera a la necesidad de aplicar a un caso la generalidad de una prescripción, el gesto de amistad o de cortesía se destruiría a sí mismo. Sería vencido, derrotado, roto, por la rigidez regular de la regla, dicho de otra manera, por la norma. Axioma del cual no hay que extraer la conclusión de que sólo se accede a la amistad o a la cortesía (por ejemplo, respondiendo a la invitación, o hasta la demanda o la pregunta de un amigo) si se transgrede toda regla y se está contra todo deber. La contra-regla es también una regla.

Quizá un lector crítico se sorprenda al ver asociados aquí regularmente la amistad y la cortesía, diferenciadas ambas por un solo rasgo del comportamiento ritual. Puesto que la hipótesis consistiría, para la cortesía, en la determinación aguda de este valor, se lo ligue o no con una u otra tradición cultural (occidental o no), se prescribe ir más allá de la regla, la norma, y por lo tanto, del rito. La contradicción interna del concepto de cortesía, como todo concepto normativo del cual sería el ejemplo, reside en que implica, a la vez, la regla, y también la invención sin regla. Su regla es que conocemos la regla, pero que no nos atengamos a ella jamás. Es descortés ser solamente cortés, ser cortés por cortesía.. Tenemos entonces una regla, y esta es recurrente, estructural, general, es decir, cada vez singular y ejemplar: manda actuar de tal manera que no se actúe solamente por conformidad con la regla normativa, o tampoco, y en virtud de dicha regla, por mero respeto hacia ella.

Vayamos sin rodeos [*ny allons pas par quatre chemins*]: se trata del concepto de deber y de saber si o hasta qué punto podemos confiar en él, en lo que él estructura en el orden de la cultura, la moral, la política, el derecho, e inclusive la economía (particularmente en lo que concierne a la relación entre la deuda y el deber³). Es decir, si, y hasta qué

³ On devrait ne pas devoir [difícil de traducir en inglés, pero lo hago a propósito: dejar el texto en francés: J.D.], aunque sólo fuese por economía, intentar la economía de un lento, indirecto análisis de lo que, en ciertas y determinadas áreas lingüísticas y culturales (ciertas, entonces: no todas, ni todas igualmente), enraíza el deber a la deuda. Antes de internarnos en eso, no podemos abandonar un sentimiento del que es difícil saber si está o no condicionado por una lengua o una cultura. Es sin duda más que un sentimiento (en el sentido totalmente corriente del término, en el sentido de la sensibilidad y de lo “patológico” del que habla Kant), pero sentimos muy bien esa paradoja: un gesto seguiría siendo amoroso (se mantendría fuera de la afirmación donadora, ilimitada, incalculable o incalculante, sin reapropiación posible, con la que se deben medir la eticidad o la moralidad de la ética), si se realizara por deber, en el sentido de “deber de restitución”, por un deber que se reduciría al pago de la deuda, por un deber como tener-que-devolver lo prestado o tomado. La moralidad pura debe exceder todos los cálculos conscientes o inconscientes, todos los propósitos, todos los proyectos de restitución o de reapropiación. Ese mismo sentimiento nos dice, tal vez sin dictarnos nada, que es necesario ir más allá del deber, al menos del deber en tanto deuda: el deber no debe nada, debe no deber nada [*il doit ne rien devoir*], debería, en todo caso, no deber nada. ¿Pero existe un deber sin deuda? ¿Cómo entender, cómo traducir un decir que nos dice que un deber no debe deber nada para ser o hacer lo que debe ser o lo que debe hacer, esto es, un deber, su deber? Se anuncia aquí una discreta y silenciosa ruptura con la cultura y el lenguaje; y es ése, será ése el deber.

Pero si la deuda, la economía de la deuda, continúa obsesionando todo deber, ¿diremos entonces que el deber ordena ir más allá del deber? ¿Y que entre esos dos deberes ningún territorio común debe resistir el suave pero intratable imperativo del primero? Ahora, ¿quién demostrará que esta obsesión de la deuda puede o debe inquietar el sentimiento del deber? ¿Esta inquietud no nos debe alertar indefinidamente contra la buena conciencia? ¿No nos dicta el primer y el último deber? Es que aquí son indispensables la conciencia y el conocimiento etimológico-semántico, aun cuando no deban tener, en tanto tales, la última palabra. Debemos contentarnos aquí con referencias indicativas (aquí proporciona la regla: un lugar, un limitado número de páginas, cierto tiempo, un *deadline*, si, el tiempo y el espacio sometidos a la regla de una misteriosa ceremonia). Se deberían cruzar estas referencias entre sí, y tratar de disponerlas en forma de red. Una trayectoria muy accidentada daría idas y vueltas, por ejemplo entre la determinación del deber en la *Crítica de la razón práctica* o *Los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, la determinación de la deuda y la culpabilidad en la metafísica kantiana del derecho, la meditación de *Sein und Zeit* acerca del “testimonio” (*Bezeugung*), el llamado (*Ruf*) y el “*Schuldigein*” originario, y (por ejemplo) la Segunda disertación de *La genealogía de la moral* sobre “la falta” (“*Schuld*”), la “mala conciencia” (“*Schlechtesgewissen*”) y todo lo que se le parece (“*und Verwandtes*”). Nietzsche comienza (§ 2) por recordar “la larga historia del origen de la responsabilidad” (*die lange Geschichte von der Herkuñft der Verantwortlichkeit*) y pregunta (§ 4) si “esos genealogistas de la moral se han imaginado, aunque solo sea de lejos que, por ejemplo, el básico concepto moral “culpa” (*zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff “Schuld”*) procede del muy material concepto “tener deudas” (“*Schulden*”). En el mismo sentido, Nietzsche recuerda (§ 6) el carácter cruel del imperativo categórico en el “viejo Kant”. El Freud de *Tótem y Tabú* no estaría lejos: las religiones del padre y las del hijo, el origen del remordimiento y la conciencia moral, los sacrificios y matanzas que suponen, el advenimiento de la ley fraternal (digamos: un cierto concepto de la democracia).

punto, se puede confiar en lo que el concepto de deber ordena en todo discurso responsable sobre la decisión responsable, en todo discurso, toda lógica, toda retórica *de* la responsabilidad. Al hablar de discurso responsable sobre la responsabilidad, implicamos de antemano que el discurso debe someterse a sí mismo a las normas o a la ley de las que habla. Esta implicación parece ineluctable, pero no deja de ser desconcertante: ¿qué sería la responsabilidad, la cualidad o la virtud de responsabilidad, en un discurso consecuente que pretendiera demostrar que una responsabilidad jamás podría tomarse sin equívoco y sin contradicción? ¿Significaría que la auto-justificación de una decisión es imposible, y que no sabría, *a priori* y por razones estructurales, responder totalmente por sí misma?

Acabamos de decir “*n’y allons pas par quatre chemins*” [locución francesa casi intraducible que invoca la cruz o lo crucial, el cruce de caminos, el cuatro y la cruz de la encrucijada (*quadrifurcum*), que quiere decir: procedamos directamente, sin rodeos oblicuos, sin trampas y sin cálculo]: *se trata del concepto de [...] y de saber si [...]*. ¿Qué supone una consigna tan imperativa? Que se pueda y que se deba abordar un concepto o un problema de frente, de manera no oblicua. Habría un concepto y un problema (acerca de esto o de aquello, del deber, por ejemplo, importa poco en este instante), es decir algo determinable por un saber (“se trata de saber si”) y que se encuentra ante ustedes, ahí (problema), *in front* of you. De esto surge la necesidad de abordar de frente o frontalmente, de manera a la vez directa, frontal y ca-

Idas y vueltas accidentadas, entonces, entre todos esos textos que ya son canónicos y meditaciones de otro tipo en apariencia diferente, pero en verdad muy cercanas -y más cercanas a nuestro tiempo, por ejemplo, las proposiciones más recientes de Émile Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (I), París, Minuit, 1969, capítulo 16: “Prêt, emprunt et dette” [*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus], o de Charles Malamoud (*Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Éditions de l’ EHESS. París, 1988)-. Dos citas explicarán mejor, aunque de forma más oblicua, la dirección que deberíamos. tomar, pero en la que no podemos detenernos. Una de Benveniste (Op. cit., p. 185, 186), otra de Malamoud (Op. Cit..., p. 7,8, 13, 14). Cada una de ellas podría prolongarse extensamente, por supuesto, en la obra de estos autores.

I. Benveniste: “El sentido del latín *debeo* “deber” parece el resultado de la composición del término en *de* + *habeo*, composición que no arroja ninguna duda, puesto que el perfecto en latín arcaico es aún *debibui* (por ejemplo en Plauto). ¿Qué quiere decir *debeo*? La interpretación corriente es “tener alguna cosa (que se posee) de alguien”: es muy simple, tal vez demasiado. Porque inmediatamente surge una dificultad: no se puede explicar la construcción con el dativo *debere alicui* *alicui*.

En latín, contrariamente a lo que podría parecer, *debere* no constituye la expresión propia para “deber”, en el sentido de “tener una deuda”. La designación técnica, jurídica de la “deuda” es *aes alienum*, para decir “tener deudas, cancelar una deuda, a prisión por deudas” *Debere* en el sentido de “tener deudas” es poco frecuente: sólo se trata de un empleo derivado. El sentido de *debere* es otro, aunque se traduce también por “deber”. Se puede “deber” alguna cosa sin haberla pedido prestada: así el alquiler de una casa que se “debe”, aunque no constituye la restitución de una suma prestada. En virtud de su formación y de su construcción, *debeo* debe interpretarse según el valor que toma del prefijo *de*, esto es, “tomado de”, “sacado a”: por lo tanto, “tener (*habere*) alguna cosa que se toma (de) a alguien”.

Esta interpretación literal responde a un uso efectivo: *debeo* se emplea en circunstancias en las que se debe dar alguna cosa que retorna a alguien y que uno mismo posee, pero sin haberlo pedido prestado; *debere* es retener alguna cosa tomada de los bienes, los derechos de otro. Se emplea *debere*, por ejemplo, en “deber la paga de la tropa”, hablando del jefe, o de la provisión de trigo para una ciudad. La obligación de dar resulta solamente de que se detenta lo que pertenece a otro. Es la razón por la cual *debeo* no es en una etapa antigua el término propio para la “deuda”.

Por el contrario, hay una relación estrecha entre “deuda”, “préstamo”, “empréstito”: que se dice “mutua pecunia: *mutuam pecuniam solvere*, pagar una deuda”. El adjetivo *mutuus* define la relación que caracteriza el préstamo. Tiene una formación y una etimología claras. Aunque el verbo *mutuo* no haya tomado este valor técnico, la relación con *mutuus* es segura. Evocaremos, por otra parte, *munus*, y de ahí volveremos a encontrar una vasta familia de nombres, que con sufijos diversos marca la noción de “reciprocidad”. El adjetivo *mutuus* indica a la vez “préstamo”, según la determinación de la expresión. Se trata siempre de dinero (*pecunia*) restituido exactamente como se recibió.”

II. Malamoud: “En las lenguas europeas modernas que acabamos de evocar, aparece entonces el estrecho parentesco entre las formas del verbo “deber”, ya se trate de la obligación propiamente dicha o de la obligación como probabilidad y de aquellas que significan “estar en deuda”. Este parentesco se manifiesta ya sea en el hecho de que “deber” empleado en forma absoluta es el equivalente de “ser deudor”, “estar en deuda”, con un complemento sustantivo que indica en qué consiste la deuda (“debo cien francos”, o en el nombre mismo de la “deuda” que, de manera más o menos perceptible para el locutor no etimológico, deriva del verbo “deber”: “la deuda es lo “debidido”, lo que se pone en el “débito”; el término francés “deuda”, sigue el latino *debitum* que, siendo participio pasado de *debere* “deber” se emplea en el sentido de “deuda”.

En la deuda se combinan el deber y la falta: conexión que es evidenciada por la historia de las lenguas germánicas : el alemán *Schuld* significa a la vez “deuda” y “falta”, y *schuldig*, a la vez “culpable” y “deudor”. *Schuld* deriva de una forma gótica *skuld*, la que a su vez se conecta con un verbo, *skulan* “tener la obligación”, “estar en deuda” (traduce, en el Evangelio, el verbo griego *opheilo*, que posee las dos acepciones), y también “estar en falta”. Por otra parte, del mismo radical germánico *skal*, pero con otro tratamiento, derivan el verbo alemán *sollen* “deber (hacer)” y el inglés *shall*, que especializado hoy en la expresión del futuro, significaba, en un estadio más antiguo de la lengua, “deber” en sentido pleno.

Agrupamientos de este tipo, más o menos densos, más o menos articulados, aparecen en un buen número de lenguas indoeuropeas. No designan siempre las mismas configuraciones, y cada situación particular exigiría un estudio atento [...].

Los análisis lingüísticos de Jacqueline Pigeot para el japonés, y de Viviane Alleton para el chino, muestran con todos los matices del caso, que la esfera de la deuda moral es totalmente distinta de la de la deuda material, y que ni una ni otra tienen relación con los morfemas correspondientes del verbo “deber” como auxiliar de obligación o de probabilidad. Las configuraciones que subrayamos en las lenguas mencionadas no se perciben ni en japonés ni en chino. No ocurre exactamente igual con el sánscrito: no existe en esta lengua el verbo “deber” y no hay relación etimológica entre los diversos nombres para la obligación moral y el nombre para la deuda. Pero por otra parte, la deuda nombrada por un término que designa tanto la deuda económica (comprendida la que resulta de un préstamo de dinero con interés) como la deuda moral, se presenta en el brahmanismo como el prototipo y el principio explicativo del deber [...].

Sin embargo, la noción de crédito puede también prestarse a juegos polisémicos: basta con recordar que en francés “creencia” y “crédito” [*croynance* y *créance*] son en su origen una sola palabra, como ocurre en alemán, donde *Glaubiger* significa a la vez

pital aquello que se encuentra ante los ojos, la boca, las manos (y no dé espaldas), ahí adelante como un *objeto* propuesto o pre-puesto, una cuestión a tratar, un *tema* [*sujet*] bien propuesto (es decir, librado, ofrecido: se ofrece en principio siempre por delante ¿no es cierto?, en principio). Siguiendo la semántica de *problema* se trataría también de un *ob-sujeto adelantado* como un salto, o como el promontorio de un cabo⁴, una armadura o un vestido de protección. *Problema* dice también, en ciertos contextos, la excusa que se adelanta para esquivarse o disculparse, pero también otra cosa que tal vez nos interesaría aquí mucho: metonímicamente, si se quiere, *problema* puede llegar a designar al que, como se dice en francés, sirve de cobertura endosándose la responsabilidad de otro o haciéndose pasar por otro, hablando en nombre de otro, aquel que se pone por delante o detrás, en quien uno se disimula. Pensemos aquí en la pasión de Filoctetes, en Ulises el oblicuo -y en el tercero (*terstis*), a la vez testigo (*testis*) inocente, *actor* -participante pero *actor* también a quien se le hace representar un papel, instrumento y delegado que actúa *por representación*, a saber, el niño *problemático*, Neoptolemos⁵. Según este punto de vista, la responsabilidad sería *problemática* en la medida suplementaria en que podría ser a veces, o siempre, suplementaria, la que no se toma por sí mismo, *en su propio nombre y ante el otro* (la definición metafísica más clásica de responsabilidad), sino la que se debe tomar por otro, en el lugar, en el nombre de otro o de sí mismo como otro, delante de un otro otro, y de un otro del otro, a saber, lo innegable mismo de la ética. “En, la medida suplementaria”, decíamos, pero debemos ir más lejos: en la medida en que la responsabilidad no solamente no declina, sino que, al contrario, surge en una estructura que en sí misma es suplementaria. Se la ejerce siempre en mi nombre *como* en el nombre del otro, y esto no afecta en nada su singularidad. Se la mantiene y debe temblar en el equívoco y en la inseguridad ejemplar de ese “como”.

Si la experiencia de la responsabilidad no se redujese a la del deber o la deuda, si el “responder” de la responsabilidad ya no se anunciara en un concepto del que sería necesario “saber si...”, si todo esto desafiara el espacio del *problema* y no se atuviera solamente a la forma *pro-posicional* de la respuesta, sino que fuera incluso más allá de la forma “cuestión” del pensamiento o del lenguaje, entonces lo que de este modo ya no es más, o todavía no es problemático o cuestionable, y por ende, crítico, a saber, del orden de la decisión judicial, entonces ya no podríamos, *sobre todo no deberíamos*, abordarlo de manera directa, frontal, *proyectiva*, incluso tética o temática. Y ese “no hacerlo”, ese “sobre todo no deber” que parece acompañar falsamente el problema, el proyecto, la cuestión, el tema, la tesis, la crítica, para nada sería una falta errónea, un desfallecimiento en el rigor lógico o demostrativo, muy por el contrario (suponiendo, por otra parte, que el imperativo del rigor, *stricto sensu*, del más *estricto* rigor, esté al abrigo de todo cuestionamiento⁶). Si hubiera una falta a la justicia tanto como a la lectura, acaecería en todo caso desde el lugar en donde se querría hacer

“creyente” y “deudor”. Pero la relación entre “dar crédito” y “creer” es menos fecunda ideológicamente que la que une “deber” a “estar en deuda” [...].

Que el hombre, según el brahmanismo, nazca “en tanto que deuda”, y que esta deuda sea la señal de su condición de mortal, no significa que la naturaleza del hombre esté determinada por un pecado original. Como la palabra sánscrita “deuda”, puede en ciertas ocasiones contaminarse con “falta”, los filólogos alemanes del siglo pasado, influidos quizás por la ambigüedad del término (a la vez, “deuda” y “falta”), quisieron derivar *rma* del mismo radical indoeuropeo que el latín *reus* “acusado”, “culpable”. La etimología es errónea, y también sería engañosa una similitud entre la deuda fundamental y el pecado original. La deuda no es el signo ni la consecuencia de una caída, ni, por otra parte, de ningún acontecimiento. No es el resultado de un contrato, sino que instala de entrada al hombre en la condición y el estatuto de deudor. Este estatus se concretiza y se diversifica en una serie de deberes o de deudas parciales, que se invocan en los Códigos hindúes para justificar las reglas de derecho positivo que organizan el régimen de la deuda material [...].

El ejemplo más concreto, y podemos decir, el mejor esclarecimiento de esta “conexión y reunión de los cielos y la tierra” que sería la deuda, nos lo ha proporcionado Hou Ching-lang, al mostrarnos maravillosamente cómo el hombre compra su destino depositando en la Tesorería celeste la falsa moneda de un verdadero sacrificio”.

⁴ Sobre esta “problemática” y la configuración semántica de *cabo*, *capital*, de la *capital*, el *frente* (en el doble sentido de “frente” -por ejemplo, del frente militar o del “hacer frente” en el enfrentamiento y la confrontación--y del elevamiento hacia adelante del rostro, el *forehead*), lo frontal y la frontera, me permito remitir en particular a *L’Autre cap*, seguido de *La Démocratie ajournée* (París, Minuit, 1991). Sobre la figura del *digue* (*jetée*), cf. *Forcerner le subjectile, étude pour les dessins et portraits d’Antonin Artaud*, París, Gallimard, 1986, y “Some Statements and Truisms...” en D. Carroll (Edit.), *The States of “Theory”*, New York, Columbia University Press, 1990.

⁵ El niño es el problema. Como siempre. Y el problema es siempre la infancia. No porque sea necesario distinguir ahora, como lo habíamos hecho antes y en la tradición de Gabriel Marcel, el *problema* y el *misterio*. El misterio se relacionaría aquí más con una cierta problematicidad del niño. Más adelante, trataremos quizá de distinguir el *secreto* y el *misterio* del *problema*. En la tragedia de Sófocles que lleva su nombre, Filoctetes, usa en forma suplementaria la palabra *problema*: el sustituto, el suplente, la prótesis, lo que o el que se *pone por delante* para protegerse y disimularse: lo que o el que está en el lugar o en nombre del otro, con la responsabilidad delegada o desviada. En el momento en que es abandonado por los suyos, tras haber recibido una picadura de serpiente que le dejó en el cuerpo una herida maloliente, Filoctetes conserva aún el secreto del arco de Heracles, un arco invencible del que se lo separará provisoriamente. Por el instante, se necesitan el arma y el secreto. Actuando siempre equívocamente, luego de muchos desvíos y estratagemas, sin hacerle nunca frente, Ulises da la orden de que se apoderen de él. Filoctetes acusa, protesta o se queja. Se sorprende ante las *ofrendas*, ya no reconoce a un niño y llora por sus manos: “¡Oh, mis manos (*O kheires*) como os tratan! ¡Estáis privadas de vuestro amado arco. sois la presa de este hombre! Tu corazón no siente nada bueno ni libre; ¡que me hayas de este modo engañado una vez más y que me tengas preso en tus redes, disimulándote tras este niño [Neoptolemo] (*labôn problema sautou paidia*...), que me era desconocido, que me recuerda tanto y tan poco a ti [...] luego de haberme cargado de lazos, pretendes alejarme de este promontorio adonde antes me arrojaste, sin amigos, sin patria, en la soledad, como un muerto entre los vivos! [...] He muerto ya hace tiempo por ti. ¿Cómo es posible, que ahora sea aborrecido por los dioses, que no sea para ti nada más que un enfermo que apesta con su olor? ¿Cómo es posible que aún les tributen ofrendas a los dioses, que se les ofrezcan libaciones? ¿No era ese el motivo por el cual en otro tiempo se me excluía? (p. 1008-1035; trad. P. Mazon y J. Irigoín, edición G. Budé).

⁶ A propósito de esto, me permito remitir al tratamiento conjunto del secreto, la *estructura*, la Pasión y la Eucaristía en *Glas*, París, Galilée, 1974, p. 60 y sig.).

comparecer a semejante “no-hacerlo”, “sobre-todo-no-deber-hacerlo” ante algún tribunal filosófico o moral, es decir, ante una instancia a la vez crítica y jurídica. Exigir más frontalidad, más tesis o más tematización, y suponer que tenemos aquí la medida, nos parece a la vez lo más violento y lo más ingenuo. ¿Cómo elegir entre la economía o la discreción de la *elipsis* en la que se acredita una escritura, y una a-tematicidad, una explicitación insuficientemente temática de la que se cree poder acusar a un filósofo?

II

¿En lugar de abordar la cuestión o el problema de frente, directamente -lo que sería sin duda imposible, inapropiado o ilegítimo-, deberíamos proceder oblicuamente? Lo he hecho a menudo, y he llegado a reivindicar la oblicuidad bajo este nombre⁷, incluso confesándola, pensarían algunos, como una falta al deber, puesto que se suele asociar la figura de lo oblicuo a la falta de franqueza o de rectitud). Pensando sin duda en esta fatalidad, una tradición de lo oblicuo en la que, de alguna manera, me encuentro inscripto, David Wood para invitarme., incitarme o obligarme a participar de este volumen, me ofrece titular estas páginas “La ofrenda oblicua” (*An oblique offering*). Incluso lo había impreso por adelantado en el proyecto de la *Table of Contents* del manuscrito general, ates de que yo hubiera escrito una sola línea⁸.

¿Se sabrá alguna vez si esta “ofrenda” es la mía o la suya?

¿Quién toma la responsabilidad?

Esta cuestión es tan grave y tan inabordable⁹ como la responsabilidad del nombre dado o del nombre que se lleva, del nombre que se recibe o del nombre que uno se da. Las paradojas infinitas de lo que tan tranquilamente se llama narcisismo se perfilan aquí. Supongan que X, algo o alguien (una huella, una obra, una institución, un niño) lleva el nombre de ustedes, es decir, su título. Traducción ingenua o fantasma corriente: usted dio su nombre a X, por consiguiente todo lo que se dirige a X, de manera directa o desviada, en línea recta u oblicua, le *vuelve* a usted como un beneficio de su narcisismo. Pero como usted *no es* su nombre propio, ni su título, y tal como el nombre o el título, X se desentendiéndose perfectamente bien de usted y de su vida, a saber del lugar hacia el cual algo podría *volver* (como que aquí encontramos la definición y la posibilidad misma de toda huella, de todo nombre y de todo título), entonces su narcisismo se encuentra *a priori* desposeído de aquello de lo que se beneficia o espera beneficiarse. A la inversa, suponga que X no quiera su nombre o su título, suponga que, por una razón u otra, X se libera de él y se elige otro nombre, operando así una suerte de servidumbre reiterada de la servidumbre originaria, entonces su narcisismo, herido doblemente, se encontrará y por *eso mismo* mucho más enriquecido: lo que lleva, llevó, habrá llevado su nombre parece lo suficientemente libre, poderoso, creador y autónomo como para vivir solo y radicalmente desentendido de usted y de su nombre. Vuelve a su nombre, al secreto de su nombre, la posibilidad de desaparecer *en su nombre*. Y por consiguiente, no volver a sí, lo que constituye la condición del don (por ejemplo, del nombre), pero también de toda expansión de sí, de todo aumento de sí, de toda *auctoritas*. En ambos casos de esta misma pasión dividida, es imposible disociar el mayor beneficio de la más grande privación. Es, en consecuencia, imposible construir un concepto no contradictorio o coherente del narcisismo, y

⁷ Me he servido con mucha, con demasiada frecuencia, de la palabra “oblicuo”. Ya no me acuerdo dónde ni en qué contexto. En *Márgenes*, por cierto, (el “loxos” de *Tímpano*) y, en todo caso, en *Glas*. Hace muy poco, y de manera muy insistente, en “Fuerza de ley” [*Force de loi*]: el “Fundamento místico de la autoridad” (publicación bilingüe en “Deconstruction and the Possibility of Justice”, *Cardozo Law Review* (New York), 11 (5-6), julio-agosto 1990, p. 928, 934, 944-947, y *passim*. Traducción inglesa en D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York, Londres, Routledge, 1992), en *Du droit à la philosophie* (París. Galilée, 1990), especialmente p. 71 y sig.). Sobre la inclinación oblicua del *clinamen*, CL “Mes chances: au rendez-vous de quelques stéréophonies épcuriennes”, *Confrontation*, París, primavera 1988.

⁸ Sin pedirle su autorización, me creo en el deber de citar algunos fragmentos de la carta que me envió el 28 de mayo de 1991. El lector decidirá hasta qué punto esta carta (incluyendo el artículo “Oblique” del *OED [Oxford English Dictionary]* que solícitamente acompañaba el envío) habrá prescrito la lógica y el léxico de este texto. Tal vez yo haya pronunciado ya entonces la palabra “oblicuo”, en el curso de una conversación anterior a la que David Wood se refiriera. Fragmentos para compartir, entonces, en el curso de la ceremonia, y David se atreve a hablar de “pasión”, como se atreve, en otra parte, a distinguir (tal vez para asociar, *aut... aut* o *vel*, y sin duda para dar la palabra a Shakespeare y al fantasma de Marco Antonio) la alabanza y el asesinato, incensar y enterrar, “to praise” y “to bury” (“Its remit, dice del libro, is neither to praise nor to bury Derrida, but...” (¿but what, precisamente?).

Este es el fragmento de la carta del 28 de mayo de 1991, y su germen de pasión (“germ of a passion”): “Dear Jacques, As you will see, I have taken you at your/my word, using my phrase “an oblique offering” to describe what you agreed would be the only appropriate mode of entry into this volume. It is hardly surprising, perhaps, that the *most* oblique entry into this collection of already oblique offerings would be the most vertical and traditional auto-critique, or confession, or leveling with the reader (see eg. S. Kierkegaard’s *A first and Last Declaration* at the end of *Concluding Unscientific Postscript*: “Formally and for the sake of regularity I acknowledge herewith (what in fact hardly anyone can be interested in *knowing*) that I am the author, as people would call it of...”)[...] This (and the whole sequence of thematization of the interleavings of texts that you have offered s) suggests to me that the problem of an oblique entry might not simply be a problem, but a stimulus, the germ of a passion. Obviously, I would be equally happy (?) with something not yet published in English that would *function* in this text in an appropriate way: as a problematizing (or indeed reinscription) of the very idea of critique, as a displacement of the presumed subject of the collection (“Derrida”), as something that will *faire trembler* the “on” of writing *on* Derrida”.

La referencia alusiva a Kierkegaard importa mucho aquí, porque se refiere al gran pensador paradójico de la imitación de Jesucristo (o de Sócrates), de la Pasión, del testimonio y del secreto.

⁹ Si en otros lugares muy frecuentemente se impuso la palabra francesa *intraitable*, es sin dudas, de difícil traducción. En síntesis, puede decir a la vez: 1. Lo que no se deja *tratar* (es lo imposible o inaccesible, es también el tema de un discurso imposible: no se podría *tematizarlo* o formularlo, no se lo podría tratar); y 2. aquello cuyo rigor imperativo, o cuya ley implacable no se deja conmovir y permanece impassible ante el sacrificio exigido (por ejemplo la severidad del deber o el imperativo categórico). Lo mismo ocurre con la palabra *intraitable*, que es en sí misma *intratable* (por ejemplo, intraducible), y es por eso que dije que se había impuesto. [La palabra castellana *intratable* (del latín *intractabilis*: “no tratable”, “insociable”) no recubre exactamente la significación del francés. No obstante, hemos traducido, según los contextos, “inabordable”, o como en esta nota, “intratable” *T*.]

por lo tanto, otorgar un sentido unívoco al yo. Imposible hablarle o hacerlo actuar como “yo”, y según las palabras de Baudelaire, “sans façon” [sin cumplimientos]. Es, para Filoctetes, el secreto del acto o la cuerda instrumental (*neura*). Para la pasión según Filoctetes: el niño es el problema, siempre; esta es la verdad.

A la reflexión, lo *oblicuo* no parece ofrecerle la mejor de las figuras para los recorridos que traté de calificar de esa manera. Siempre me sentí incómodo con esta palabra que, sin embargo, tanto utilicé. Aun cuando la haya empleado siempre de manera negativa, para romper y no tanto para prescribir, para evitar o decir que se debería evitar, para decir que, por otra parte, no se podía no evitar la confrontación directa, el abordaje inmediato. Por lo tanto, confesión o autocrítica: se debería sonreír ante la hipótesis de una *hybris* tan hiperbólica, a saber, la hipótesis de que la totalidad de ese “lector crítico” (*Critical Reader*) sería, en suma, un “lector autocrítico” (*autocritical reader*) (crítico de sí, pero ¿crítico de quién realmente?, ¿a quién remitiría en este caso el reflexivo?). Un lector que se conduce por sí mismo y que sobre todo ya no tiene necesidad de “mí”, un yo que no necesitaría a nadie para formularse todas las preguntas o plantearse todas las objeciones críticas posibles. (En la sintaxis “X: un lector crítico”, siempre será difícil saber quién es lector de quién, quién el sujeto, el texto, el objeto, y quién ofrece qué -o quien- a quién). Lo que habría que criticar hoy día en lo oblicuo es, sin duda, la figura geométrica, el compromiso ya pasado con lo primitivo del plan, la línea, el ángulo, la diagonal, y por ende, con el ángulo recto entre la horizontal y la vertical. Lo oblicuo sigue siendo la opción de una estrategia aún tosca, obligada a apostar por lo más apresurado, un cálculo geométrico para desviar lo más rápido posible tanto el abordaje frontal como la línea recta: el camino más corto presupuesto entre un punto y otro. Incluso en su forma retórica y en esta figura de figura que se llama *oratio obliqua*, este desplazamiento parece demasiado directo, lineal, en suma económico, en convivencia con el arco diagonal. (Alusión lateral al hecho de que un arco está a veces *tenso*, y también a la pasión de Filoctetes. Decir de un arco que está *tenso*, puede significar, según los contextos, que su cuerda está tesa y dispuesta a lanzar el arma, la flecha mortal, o que se ofrece, se da, se libra, se transmite, *handed on, over to*). Olvidemos entonces lo oblicuo.

¿Será ésta una manera de no responder a la invitación de David Wood y a todos los que él representa aquí? ¿Debería yo responderle? Vaya uno a saber. ¿Qué es una invitación? ¿Qué es responder a una invitación? ¿A quién, a qué vuelve? Una invitación nos deja libres, sin lo cual se convierte en constricción. Una invitación no debería nunca dejar que se sobreentienda: estás obligado a venir, debes, es necesario. Pero la invitación debe ser apremiante, no indiferente. Nunca debería dejar que se sobreentienda: eres libre de no venir y si no vienes, no importa. Sin la presión de cierto deseo -que a la vez dice “ven” y, sin embargo, deja al otro en absoluta libertad-, la invitación desaparece y se torna inhospitalaria. Debe, por lo tanto, desdoblarse y redoblar a la vez, a la vez dejar libre y tomar prisionero. Doble golpe, golpe redoblado. ¿Es posible una invitación? Acabamos de entrever en qué condiciones habría invitación, si la hay, pero incluso si la hay, ¿se presentaría alguna vez, de hecho, como tal, actualmente?

Lo que entrevemos acerca de la invitación (pero también de la apelación en general) rige al mismo tiempo la lógica de la respuesta, de la respuesta a la invitación y de la respuesta en general. Cualquiera que medite en la necesidad, la genealogía y también en los límites del concepto de responsabilidad, llegado el momento, no puede dejar de preguntarse qué quiere decir “responder” y “*responsiveness*” palabra preciosa para la que no encuentro un equivalente riguroso en francés. Y preguntarse si “responder” tiene un contrario que consistiría, si damos crédito al sentido común, en no responder. ¿Es posible una decisión sobre el tema del “responder y el de la “*responsiveness*?”

Actualmente se puede asistir o participar en numerosos sitios de un simpático e inquietante esfuerzo: restaurar la moral, y sobre todo, tranquilizar a quienes tendrían serios motivos para inquietarse por ella. Algunos espíritus creyeron reconocer en “La” Deconstrucción -como si hubiera una que fuera la sola y la única- una forma moderna de inmoralidad, de amoralidad o de irresponsabilidad (etc.: discurso demasiado conocido, muy usado, pero inutilizable, no insistamos); otros más serios, menos apresurados, mejor dispuestos hacia La Tal Deconstrucción, sostienen hoy lo contrario. Advierten signos prometedores y cada vez más numerosos (algunas veces, debo confesarlo, en ciertos textos míos) que testimoniarían sobre una atención permanente, extrema, directa u oblicua, y en todo caso, cada vez más intensa, hacia ciertas cosas que creen poder identificar bajo los bellos nombres de “ética”, “moral”, “responsabilidad”, “sujeto”, etc. Antes de volver a la no-respuesta, sería necesario declarar de la manera más directa posible que, si se conserva el *sentido* del deber y la responsabilidad, éste ordenaría romper con los dos moralismos, con esas dos restauraciones de la moral, sin excluir, por lo tanto, la ruptura con la re-moralización de la deconstrucción, que parece ser naturalmente más atractiva que aquello a lo que se opone, pero que corre el peligro incesante de reasegurarse para reasegurar al otro y propender al consenso de un nuevo sueño dogmático. Y que nadie se apresure a decir que es en nombre de una responsabilidad más elevada y de una exigencia moral más inabordable que se declara muy poca simpatía (aunque muy desigual) por esos dos moralismos. Desde luego, es siempre a partir de la afirmación de cierto exceso que se puede sospechar de la tan conocida inmoralidad, de la hipocresía denegadora de los moralismos, pero nada permite afirmar que los nombres más apropiados, o las figuras más exactas para semejante afirmación, sean las de la ética, la moral, la política, la responsabilidad, el sujeto. Por otra parte, ¿sería moral y responsable actuar moralmente porque se tiene el *sentido* (subrayemos otra vez esta palabra) del deber y de la responsabilidad? Evidentemente, no. Sería muy fácil, y precisamente, natural, programado por la naturaleza. Es muy poco moral ser moral (responsable, etc.) porque se tiene el *sentido* de la moral, de la elevación de la ley, etc. (problema muy conocido acerca del “respeto” a la ley moral, por sí misma “causa” del respecto en sentido kantiano, que extrae todo su interés de aquella paradoja inquietante adosada a una moral incapaz. de dar cuenta de la inscripción en un afecto (*Gefühl*), o en la sensibilidad, de todo aquello que no debe inscribirse en la sensibilidad, o que sólo debe prescribir el sacrificio de todo cuanto obedezca a ese desliz sensible. Se sabe que el sacrificio y la ofrenda sacrificial se encuentran en el centro de la moral kantiana, bajo su nombre (*Opferung, Aufopferung*), cf., por ejemplo, *Crítica de la razón práctica*, 1, I, cap. III. Lo sacrificable siempre es del orden del móvil sensible, del interés secretamente “patológico”, al que es necesario -dice Kant- “humillar” ante la ley moral. Este concepto de ofrenda sacri-

ficial, y por ende, del sacrificio en general, supone el aparato completo de distinciones “críticas” del kantismo: sensible/inteligible, pasividad/espontaneidad, *intuitus derivativus/intuitus originarius*, etc. Lo mismo ocurre con el concepto de *pasión*: lo que se busca aquí, la pasión según mi entender, sería un concepto no “patológico”, en el sentido kantiano de pasión).

Todo esto queda aún abierto, suspendido, Indecidido, cuestionable más allá de la cuestión, e inclusive, para servirse de otra figura, totalmente aporético. ¿Qué es la ética de la ética?, ¿la moral de la moral? ¿Qué es la responsabilidad? ¿Qué es en este caso el “qué es”?, etc. Estas cuestiones son siempre urgentes. En cierto modo, deben seguir siendo urgentes y no tener respuesta, en todo caso, quedar sin respuesta general y reglamentada, sin otra respuesta que la que se liga singularmente, en cada oportunidad, al acontecimiento de una decisión sin regla y sin voluntad, durante el transcurso de una nueva prueba de lo indecible. Que nadie se apresure a decir que estas cuestiones o proposiciones ya están inspiradas por una preocupación que, con todo derecho, se puede llamar ética, moral, responsable, etc. Ciertamente: hablando de esta manera (“que nadie se apresure...”, etc.), se entregan armas a los funcionarios de la anti-deconstrucción, pero en suma, ¿no es esto preferible a la constitución de una euforia consensual, o peor aún, a una comunidad de deconstruccionistas seguros, asegurados, reconciliados con el mundo en la certidumbre ética, la buena conciencia, la satisfacción del servicio realizado y del deber cumplido (o, mucho más heroicamente todavía, por cumplir)?

Por lo tanto, la no respuesta. Evidentemente, siempre se podrá decir -y con razón- que la no-respuesta es una respuesta. Siempre se tiene, se debería tener siempre, el derecho de no responder; y esta libertad forma parte de la responsabilidad misma, esta libertad que siempre se cree que debe asociarse a la responsabilidad. Se debe siempre ser libre de no responder a un llamado o a una invitación -y es bueno recordarlo, recordarse de la esencia de esta libertad. Los que piensan que la responsabilidad o el sentido de la responsabilidad son buenos, una primera virtud, o inclusive el Bien mismo, sin embargo, están también convencidos de que es necesario responder (de sí al otro, ante el otro o ante la ley) y que, por otra parte, una no respuesta constituye siempre una modalidad determinada en el espacio que abre una ineluctable responsabilidad. ¿No habría entonces otra cosa que decir que la no-respuesta? ¿Acerca de ella, o a su respecto, o bien a su favor?

Apuremos el paso y, para tratar de convencer más de prisa, tomemos un ejemplo, valga o no como ley. ¿Qué ejemplo? Éste. Y, por supuesto, cuando digo este ejemplo, digo mucho más y algo diferente, digo algo que desborda el *tode ti*, el este del ejemplo. El ejemplo, en tanto tal, desborda su singularidad tanto como su identidad. Por ello no hay ejemplo, aun cuando no haya más que ejemplos; sin duda he insistido bastante al respecto, acerca de ejemplos diversos. Evidentemente la ejemplaridad del ejemplo no es nunca la ejemplaridad del ejemplo. A ese juego de niños tan viejo, del que se sirven todos los discursos, filosóficos o no, y que han podido interesar a la deconstrucción, jamás tendremos la certeza de ponerle fin, tampoco mediante la ficción performativa que consiste en decir, reiniciando el juego, “tomemos este ejemplo, éste, precisamente”.

Si, por ejemplo, respondo a la invitación que se me hizo para responder a los textos que se reunieron aquí, y que me hacen el honor amistoso de señalar algún interés por ciertas publicaciones anteriores mías. ¿no voy a acumular faltas y por consiguiente, conducirme de manera irresponsable, aceptando las malas responsabilidades? ¿Qué faltas?

1. En primer término, la de confirmar una situación, suscribirla, y hacer como si me encontrara cómodo en un lugar tan extraño, como si yo encontrara en el fondo normal o natural tomar la palabra, como si estuviésemos sentados a la mesa, en medio de doce personas que hablan, en definitiva, de “mí” o que se dirigen a “mí”. “Yo”, que soy a la vez un duodécimo, en tanto formo parte del grupo, uno entre otros, pero también, desdoblado o redoblado, el decimotercero, en tanto yo no soy un ejemplo entre otros en la serie de doce, ¿qué aspecto tendría si pretendiera *comenzar por responder*, descuidando así la estrategia tan sabia y singular, tan generosa y tan poco complaciente a la vez, tan sobredeterminada de cada uno de esos once o doce discursos? Hablando último, a la vez como conclusión y como introducción, en duodécimo o decimotercer lugar, ¿no aceptaré el riesgo insensato y la odiosa actitud que consistiría en tratar a todos estos pensadores como si fuesen discípulos, o hasta como apóstoles, entre los cuales algunos serían mis preferidos, y otros, malvados traidores en potencia? ¿Quién sería aquí Judas? ¿Qué debe hacer alguien que no quiere y no sabe ser (¿pero cómo estar seguro de estas cosas y cómo sustraerse a estas matrices?) ni un apóstol (*apostolos*, un enviado de Dios), ni Jesús, ni Judas? Porque la sospecha me acechó un poco tarde, contando el número de participantes reunidos: justamente doce (¿a quién se esperaba entonces?), luego subrayando las palabras “*oblique offering*” y “*pasión*” en la carta de David Wood, quien quizás era el perverso director de escena de un misterio. Y en efecto: la “*oblique offering*”, que no era menos mía que suya, tenía un dejo irónico, sarcásticamente eucarístico (ningún vegetariano -y yo conozco al menos dos entre los convidados- nunca podrá romper con la sublimidad del canibalismo místico): ¿el “este es mi cuerpo, se os entrega, guardadlo como recuerdo de mí” no es acaso el don más oblicuo? ¿Acaso no lo he comentado a lo largo de años en *Glas* o en seminarios recientes sobre el “comer al otro” y la “retórica del canibalismo”? Razón de más para no responder. Esta no es una Cena, y la irónica amistad que nos reúne consiste en saberlo, al mismo tiempo que lanzamos una mirada estrábica con un “*squinty eye*” hacia ese canibalismo enlutado.

2. Si, en efecto, yo respondiese, me encontraría en la situación de alguien que se siente *capaz de responder*: el que tiene respuesta para todo, el que se cree apto para responder a cada uno, cada cuestión, cada objeción o cada crítica. No vería que cada uno de los textos aquí reunidos tiene su fuerza, su lógica, su estrategia singular, que sería necesario releer todo, reconstituir la obra y la trayectoria, los motivos y los argumentos de cada uno, la tradición discursiva y los numerosos textos implicados, etc. Pretender que se puede hacer todo esto, y hacerlo en algunas páginas, revelaría una *hybris* y una ingenuidad sin fondo, y ante todo, una falta de respeto flagrante hacia el discurso, el trabajo y la ofrenda del otro. Razón de más para no responder.

3. Entrevemos, a partir de los dos argumentos anteriores, que una cierta *no-respuesta* puede dar testimonio de esa cortesía (sin regla) sobre la que hablábamos antes, y finalmente, del respeto al otro, es decir, también de una exigencia

de responsabilidad. Se dirá probablemente que esta no-respuesta es la mejor respuesta, que sigue siendo una respuesta y un signo de responsabilidad. Tal vez. No nos apresuremos todavía. En todo caso, pensemos en ese orgullo, en esa complacencia, en esa seguridad elemental que habría si se respondiese, a pesar de que la buena educación enseña a los niños que no deben “responder” (en todo caso, según el sentido y la tradición de las buenas maneras francesas), cuando las personas mayores se dirigen a ellos, les reprochan o critican. En todo caso, no se les formulan preguntas.

1. La presuntuosa impertinencia de la que *nunca se librará toda respuesta* no sólo consiste en que pretende medirse con el discurso del otro, situarlo, comprenderlo, hasta circunscribirlo, respondiendo así al otro y ante el otro. El que responde supone con tanta ligereza o arrogancia que puede responder al otro y ante el otro porque, ante todo, es capaz de responder *de sí* y de todo lo que ha podido hacer, decir o escribir. Responder de sí, sería aquí presumir de que se sabe todo lo que se ha podido hacer, decir o escribir, totalizarlo en una síntesis significativa y coherente, firmarlo con un solo y único sello (sin importar el género, el lugar o la fecha, la forma discursiva, la estrategia contextual, etc.), postular que el mismo “yo pienso” acompaña todas “mis” representaciones, que a su vez forman un tejido sistemático, homogéneo y subjetivable de “tesis”, “temas”, “objetos”, “relatos”, “críticas” o “evaluaciones”, del que algún “yo” conservaría la memoria total e intacta, conocería todas sus premisas y todas sus consecuencias, etc. Sería también presumir que la deconstrucción pertenece al mismo orden de la crítica de la cual deconstruye precisamente tanto el concepto como la historia. Son tantas ingenuidades dogmáticas que nunca se las acallará, por cierto, pero son razones de más para no responder, para no fingir que se puede responder al otro, ante el otro y de sí. Se replicará: cierto, pero entonces esta no-respuesta es también una respuesta, la más cortés, la más modesta, la más vigilante, y respetuosa -tanto del otro como de la verdad. Esta no-respuesta sería además una forma respetable de cortesía y de respeto, una forma responsable del ejercicio vigilante de la responsabilidad. En todo caso, confirmaría que no se puede o no se debe no responder. No se puede, no se debe no responder nada. El deber y el poder están aquí extrañamente co-implicados. Tal vez. No nos apresuremos todavía.

Si sigo los cuatro argumentos precedentes, no respondiéndolo, respondiéndolo elípticamente, respondiéndolo oblicuamente, yo evitaría errores (errores de cortesía, errores morales, etc.). Como si yo me hubiera dicho: es mejor, es más justo, es más decente también, no responder; es más respetuoso del otro, más responsable ante el imperativo del pensamiento crítico, hipercrítico y sobre todo del “deconstructivo”, que exige ceder lo menos posible a los dogmas y a los presupuestos. Pero al seguir todas estas buenas razones, y sí, creyendo todavía que esta no-respuesta es la mejor respuesta, yo decidiese no responder, entonces correría riesgos aún peores.

¿Cuáles?

1. Ante todo, primera injuria o injusticia, dar la impresión de no tomar lo suficientemente en serio a las personas y los textos aquí ofrecidos, dar testimonio de una ingratitud inadmisibles y de una indiferencia culposa hacia ellos.

2. Luego, explotar las “buenas razones” de la no-respuesta para hacer un uso estratégico del silencio. Porque hay un arte de la no-respuesta o de la respuesta diferida que es una retórica guerrera, una estratagema polémica. El silencio cortés puede volverse el arma más insolente y la más cáustica ironía. Con el pretexto de releer, meditar y trabajar antes de responder seriamente (lo que será, en efecto, necesario y podría llevar una eternidad), la no respuesta como respuesta actualizada o respuesta elusiva, o incluso la decididamente elíptica, puede siempre resultar confortable y poner al abrigo de cualquier objeción. Y con el pretexto de no sentirse capaz de responder *al* otro y *de sí*, ¿no se reproduce, teórica y prácticamente, el concepto de responsabilidad, por cierto la esencia misma del *socius*?

3. Justificando la no-respuesta con todos estos argumentos, nos referimos aún a reglas, normas generales, faltamos al principio de cortesía y responsabilidad que recordábamos antes: nunca creerse exento de alguna deuda y por ello, nunca actuar simplemente según una regla, conforme al deber, ni tampoco por *deber*, menos aún “por cortesía”. Nada sería más inmoral y más descortés.

4. No habría nada peor que sustituir una respuesta insuficiente con un discurso interminable, ciertamente, pero que da testimonio de un esfuerzo sincero, modesto, finito, resignado. Este discurso simularía ofrecer en lugar de la respuesta o de la no-respuesta, un performativo más o menos performante y más o menos meta-lingüístico acerca de todas estas cuestiones, no-cuestiones o no-respuestas. Semejante operación se expondría a las críticas más justificadas, ofrecería su cuerpo, libraría, como en sacrificio, el más vulnerable cuerpo a los golpes más justicieros. Porque adolecería de un *do-ble* defecto, acumularía dos faltas aparentemente contradictorias: 1. La pretensión de dominio o de sobrevuelo (meta-lingüístico, meta-lógico, meta-metafísico, etc.), y 2. convertirse en obra de arte (performance o performativo literario, ficción, obra), juego estetizante de un discurso del que no se esperaría una respuesta seria, pensante o filosófica.

III

¿Qué hacer entonces? Es imposible responder en este lugar. Es imposible responder a la cuestión sobre la respuesta. Es imposible responder a la pregunta por la que nos preguntábamos, precisamente: si hay que responder o no responder, si es necesario, posible o imposible. Esta aporía sin fin nos inmoviliza porque nos ata doblemente (debo y no debo, debo no deber, es necesario y es imposible, etc.). En un mismo lugar, y en el mismo dispositivo, se encuentran las dos manos ligadas o clavadas. ¿Qué hacer? Pero también ¿qué ocurre, pues no se deja de hablar, de seguir describiendo la situación, de intentar hacerse entender? ¿De qué naturaleza es ese lenguaje, pues ya no pertenece simplemente ni a la pregunta ni a la respuesta de la que todavía estamos tratando de verificar sus límites? ¿En qué consiste esta verificación que no se produce jamás sin cierto sacrificio? ¿Se lo llamará un testimonio, en un sentido que no agotaría ni el martirio, ni la atestación, ni el testamento? ¿Y a condición de que, como todo testimonio, jamás sea reducible, precisamente, a la verificación, a la prueba o a la demostración, en una palabra, al saber?

Entre otras cosas, y para volver al comienzo de la escena, verificamos que el analista, aquél a quien dimos ese nombre, no puede describir u objetivar el desarrollo programado de un rito, ni menos aún una ofrenda sacrificial. Nadie ha

querido representar el papel de víctima o de sacrificador, todos los *agentes* (sacerdotes, víctimas, participantes, espectadores, lectores) no solamente *se niegan a actuar*, sino que tampoco querrían efectuar los gestos prescritos: se encontrarían detenidos ante órdenes contradictorias. Y no sería sólo una socialidad religiosa la que se encuentra amenazada así en su identidad, sino también una socialidad filosófica, en tanto que ésta supone el orden (preferentemente circular) de la apelación, la pregunta y la respuesta. Muchos dirán que se trata del principio mismo de la comunidad el que se ve así expuesto a la disrupción. Otros dirán que la amenaza de disrupción no amenaza nada, que siempre ha sido el origen institutor o constitutivo de la unión religiosa o filosófica, de la unión social en general: la comunidad vive o se alimenta de esa vulnerabilidad, y está muy bien así. Si, en efecto, el analista encuentra límites en su trabajo de objetivación científica, se trata de una situación normal: forma parte constitutiva del proceso que querría analizar; podría representar virtualmente todos los papeles del juego (es decir: también mimetizarlos¹⁰). Ese límite otorga positivamente la condición de su inteligibilidad, de su lectura, de sus interpretaciones. ¿Pero cuál sería la condición de esa condición? Consiste en que el *lector crítico* se encuentra también *a priori* y sin fin expuesto a alguna *lectura crítica*.

¿Qué puede escapar a esa verificación sacrificial asegurando así el espacio mismo de *este discurso, por ejemplo?* Ninguna pregunta, ninguna respuesta, ninguna responsabilidad. Digamos que allí hay un secreto [*il y a là du secret*]. Testimoniemos: *allí hay un secreto*. Nos detendremos aquí por hoy, pero no sin algún ejercicio de alcance apofático sobre la esencia la existencia de semejante secreto. Lo apofático no supone aquí necesariamente la teología negativa, aun cuando también la vuelve posible. Y lo que intentamos poner a prueba es la posibilidad, en verdad la imposibilidad, para un testimonio cualquiera de asegurarse a sí mismo, enunciándose con la fórmula y la gramática siguiente: “Testimoniamos que...”

Testimoniamos sobre un secreto sin contenido, sin contenido separable de su experiencia performativa, de su trazo performático (no diremos su *enunciación* performativa o su *argumentación proposicional*, y mantendremos en reserva muchas cuestiones acerca de la performatividad en general).

Digamos entonces: *allí hay un secreto*. No se trataría de un secreto técnico o artístico reservado a alguno -o a algunos- como un estilo, un artificio, la firma del talento o la marca de genio, esa disposición que se cree incommunicable, intransmisible, inenseñable, inimitable. Tampoco se trataría de ese secreto psico-físico, arte oculto en las profundidades del alma humana, del que habla Kant a propósito del esquematismo trascendental y la imaginación (*eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*).

Hay un secreto. No se trataría de un secreto como representación disimulada por un sujeto consciente, ni tampoco del contenido de una representación inconsciente, algún móvil secreto *misterioso* que el moralista¹¹ o el psicoanalista

¹⁰ Otros títulos para esa paradoja aporética: la *mimesis*, la mímica, la imitación. La moralidad, la decisión, la responsabilidad, etc. suponen que se actúe sin regla, y por consiguiente sin ejemplo: que no se imite jamás. La mímica, el rito, la conformidad identificatoria no tienen ningún lugar en moral. Y sin embargo, el simple respeto de la ley, como del otro, el primer deber ¿no es aceptar esta iterabilidad o esta identificación iterativa que contamina la pura singularidad y la intraductibilidad del secreto idiomático? ¿Es por azar que sí, al abordar esta lógica, Kant cita, pero como *contra ejemplo*, el ejemplo mismo de la *pasión*, un momento de la pasión sacrificial de Cristo, que da el mejor ejemplo de lo que no hay que hacer, esto es: darse como ejemplo? Porque solamente Dios, el mejor y el único ejemplo posible, permanece ante los ojos de Kant invisiblemente secreto y debe también someter su valor de ejemplo a la prueba de la razón moral, es decir, a una ley pura cuyo concepto no obedece a ningún ejemplo. La referencia a Marcos (X, 17) y a Lucas (XVIII, 18), se encuentra detrás de ese pasaje de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* que sigue de cerca la condena al suicidio (“conservar la vida es un deber”, “*sein Leben zu erhalten, ist Pflicht*”, Sección 1, edic. De Gruyter, Bd. IV, p. 397. Es, en suma, lo que se podría responder a cualquiera que nos invite, directa o indirectamente, al suicidio): “No se podría rendir peor servicio a la moralidad que querer derivarla de ejemplos (*von Bispptelen*). Porque todo ejemplo que se me propone debe ser juzgado según los principios de la moralidad, para que se sepa si es digno de servir como ejemplo original, es decir, de modelo (*ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster, zu dienen*); pero no puede en absoluto proporcionar (ofrecer, *an die Hand zu geben*) en primerísimo lugar el concepto (*den Begriff*) de moralidad. Incluso, el Santo del Evangelio debe ser comparado, primeramente con nuestro ideal de perfección moral antes de que se le reconozca como tal; y también dice de sí mismo: ¿Por qué me llamáis bueno, a mi. A quien veis? Ninguno es bueno (el tipo de Bien, *das Urbild des Guten*), salvo Dios (al que no veis). Pero ¿de dónde obtenemos el concepto de Dios como soberano bien? Únicamente a partir de la Idea que la razón proyecta *a priori* de la perfección ética, y que se liga indisolublemente con el concepto de una voluntad libre. En moral, la imitación no tiene ningún lugar; los ejemplos sólo sirven para incitar (*nur zur Aufmunterung*), es decir, ponen fuera de dudas la posibilidad de ejecutar lo que la ley ordena. Ponen bajo la intuición lo que la regla práctica expresa de manera más general, pero no pueden nunca autorizar a desoír su verdadero original (*ihr wahres Original*) que reside en la razón, y a regirse por ellos [por los ejemplos]” (P. 408.409, traducción francesa p. 77-78). En otro sitio, a propósito del imperativo moral (*Imperrativ der Sittlichkeit*): “Solamente no hay que perder jamás de vista lo que no existe por ningún ejemplo (*durch kein Beispiel*), y por lo tanto empíricamente, la oportunidad de decidir si hay (*ob es gebe*), en suma, algún imperativo de ese género” (pág. 419); trad. francesa, p. 92) Proposición cuyo carácter radical es muy grave: ninguna experiencia puede asegurarnos acerca de ese “hay”-allí. El mismo Dios no puede servir, por lo tanto, de ejemplo, y el concepto de Dios como soberano bien es una idea de la razón. Subsiste el hecho de que el discurso y la acción (la pasión) de Cristo anuncian *ejemplarmente*, singularmente, por excelencia, la insuficiencia del ejemplo, el secreto de la invisibilidad divina y la soberanía de la razón. Y la incitación, el estímulo, la exhortación, la enseñanza (*Aufmunterung*) son indispensables para todo ser finito, es decir, sensible, y para toda singularidad intuitiva. El ejemplo es la única visibilidad de lo invisible. No hay legislador figurable fuera de la razón. Dicho de otro modo: sólo existen “figuras” de legislador, nunca legislador *proprio sensu*, en particular, legislador para sacrificar (Moisés, Cristo, etc.) Pero ningún ser finito podrá producir la economía de estas figuras, ni de la *mimesis* en general, ni de todo lo que la iterabilidad contamina. Y la pasión es siempre ejemplo.

Sobre los móviles que actúan en secreto (*ingheim*), el deber, el sacrificio, el ejemplo y el respeto, por supuesto, hay que remitir sobre todo, al tercer capítulo de la *Crítica de la razón práctica* (“Sobre los móviles de la razón pura práctica”).

¹¹ *Geheimnis, geheim*. Es precisamente a propósito del deber que Kant evoca a menudo la necesidad de penetrar hasta por detrás de los móviles secretos (*hinter die geheimen Triebfedern*), de ver si no hay un impulso secreto del amor propio (*kein gheimer Antrieb der Selbstliebe*) detrás del mayor sacrificio (*Aufopferung*), y del más moral, el que creemos cumplir propiamente por deber

podrían con su arte detectar, o dicho de otro modo, des-mitificar. Ese secreto tampoco pertenecería al orden de la subjetividad absoluta, según el sentido poco ortodoxo, con miras a una historia de la metafísica que Kierkegaard otorga a la *existencia* y a todo lo que resiste el concepto de sistema o lo desbarata, incluyendo la dialéctica hegeliana. Este secreto no pertenecería a ningún estrato (estético, ético, religioso *a* o *b*) que distingue Kierkegaard No sería ni sagrado ni profano.

Allí hay un secreto. Pero si tenemos en cuenta lo que acabamos de sugerir, el ser-ahí del secreto no pertenece ni a lo privado ni a lo público. No es una interioridad privada que se debería develar, confesar, declarar, es decir, algo que se debería responder rindiendo cuentas y tematizando a plena luz. ¿Quién podría alguna vez evaluar el grado oportuno de una tematización para juzgarla al fin suficiente? ¿Y existe una violencia mayor que aquella que consiste en requerir la respuesta, en exigir que se *rindan cuentas* de todo, y además, temáticamente? Porque ese secreto no es fenomenalizable. Ni fenoménico ni nouménico. No más que la religión - sepámoslo- la filosofía, la moral, la política, o el derecho no pueden aceptar el respeto incondicional de ese secreto. Estas instancias están constituidas como instancias propias para exigir cuentas, es decir, respuestas, responsabilidades asumidas. Sin duda, admiten, a veces, secretos condicionales (el secreto de confesión, el secreto profesional, el secreto militar, el secreto de fabricación, el secreto de Estado). Pero el *derecho al secreto*, en todos estos casos, es un secreto condicional. Porque el secreto está en allí compartido y limitado por condiciones dadas. El secreto se convierte simplemente en un *problema*. Puede y debe ser declarado bajo ciertas condiciones. Dondequiera se requieren una respuesta y una responsabilidad, el derecho al secreto se convierte en condicional. Para esos saberes que no son solamente la filosofía, la ciencia y la técnica, sino también la religión, la política, la moral, la política, el derecho, no hay secreto, sino solamente un problema.

Hay un secreto. No pertenece ni a lo que *inicia* o *revela* una religión revelada (esto es: un misterio de la pasión), ni una docta ignorancia (en una confraternidad cristiana que practique una suerte de teología negativa), ni un contenido iniciático en una doctrina esotérica (por ejemplo, en una comunidad pitagórica, platónica o neoplatónica). En todo caso, no se reduce a ellos, puesto que los vuelve posibles. El secreto no es místico.

Hay un secreto. Pero no se disimula. Heterogéneo a lo oculto, lo oscuro, lo nocturno, a lo invisible, a lo disimulable, hasta a lo no-manifiesto en general, no se puede develar. Permanece inviolable, aun cuando se cree haberlo revelado. No es que se oculte para siempre en una cripta indescifrable o tras un velo absoluto. Simplemente excede el juego de velar/desvelar, disimulación/revelación, noche/día, olvido/anamnesis, tierra/cielo, etc. No pertenece, por lo tanto, a la verdad ni a la verdad como *homoiosis* o adecuación, ni a la verdad como memoria (*Mnemosine*, *aletheia*), ni a la verdad dada, ni a la verdad prometida, ni a la verdad inaccesible. Su no-fenomenalidad no tiene relación, ni siquiera negativa, con la fenomenalidad. Su reserva no pertenece al orden de la intimidad que gustamos llamar secreta, al orden de lo muy próximo o muy propio que aspira o inspira tantos discursos profundos (el *Geheimnis* o, el todavía mas rico, el inagotable *Unheimliche*).

Por supuesto, se podría decir este secreto mediante otros nombres, ya sean encontrados o inventados. Por otra parte, sucede a cada momento. Permanece secreto bajo todos los nombres y su irreductibilidad al nombre es la que lo convierte en secreto, incluso cuando se *hace la verdad* respecto de él, según la expresión tan original de Agustín. El secreto es lo que se llama aquí secreto, poniéndolo, por una vez, en relación con todos los secretos que llevan el mismo nombre, pero que no se reducen a él. El secreto sería también la homonimia, y no tanto un recurso oculto de la homonimia, sino la posibilidad funcional de la homonimia o de la *mímesis*.

Hay un secreto. Siempre se puede hablar de él, pero esto no basta para romperlo. Se puede hablar hasta el infinito, contar historias sobre él, proferir todos los discursos que posibilita y todas las historias que desencadena o encadena, porque el secreto muchas veces hace pensar en historias secretas y también proporciona el gusto por ellas. Y el secreto permanecerá secreto, mudo, impenetrable como la *jora*, como *Jora*, extraña a cualquier historia, tanto en el sentido de *Geschichte* o de *res gestae*, como en el de saber y relato histórico (*episteme*, *historia rerum gestarum*), a cualquier periodización, a cualquier epocalización. Se calla, no para conservar una palabra reservada o retirada, sino porque permanece extraño a la palabra, sin siquiera que se pueda decir -sintagma relevante- “el secreto, es lo que es, en la palabra, extraño a la palabra” No responde a la palabra, no dice “Yo, el secreto”, no corresponde, no responde: ni de él ni a nadie, ni ante algo o alguien. No-respuesta absoluta a la cual no se le podría siquiera pedir cuentas o dar a cuenta, pactar descargas, excusas o “descuentos”, estrategias siempre para arrastrarlo a un proceso filosófico, ético, político, jurídico, etc. El secreto no da lugar a ningún proceso. Ni siquiera es un “efecto de secreto”. Puede dar lugar o prestarse a ello, en aparien-

(*eigentlich aus Pficht*), mientras que se lo cumple solamente por conformidad al deber (*pflichtmässig*). A los ojos de Kant esta distinción es equivalente a la que opone letra (*Buchstabe*) y espíritu (*Geist*), o la legalidad (*Legalität*) y la legislación moral (*Gesetz-mässigkeit*) (cf. también el comienzo del capítulo 3 de la *Crítica de la razón práctica*). Pero, si como Kant lo reconoce entonces, es “absolutamente imposible establecer por experiencia, con una certeza completa, un solo caso” en el mundo en el que se pueda reducir la sospecha de ese secreto (a saber: lo que permitiría discernir entre el “por deber” y el “conforme al deber”), el secreto entonces ya no se entrega a ningún desciframiento, aunque fuese infinito. No más de lo que está permitido esperar de una depuración rigurosa entre el “conforme al deber” y el “por puro deber”; y tampoco termina con la *mímesis*. cuyo principio de iterabilidad relacionará siempre la *mímesis* constitutiva de uno (el “conforme al deber”, *pfachmässig*) con la no-mímesis constitutiva del otro (el “por puro deber”, *aus reiner Pficht*), como el no-deber con el deber, la no-deuda con la deuda, la no-responsabilidad con la responsabilidad, la no-respuesta con la respuesta La depuración es imposible no en razón de algún límite fenoménico o empírico, o porque fuese indeleble, sino porque precisamente ese límite no es empírico: su posibilidad está *estructuralmente ligada* con la posibilidad del “por puro deber”. Suprímase la posibilidad del simulacro y la repetición exterior, y se suprimirá la posibilidad de la ley y del deber como tales, a saber, la de su recurrencia. La impureza es inherente sobre todo a la pureza del deber, es decir, a su iterabilidad. Burlar todas las oposiciones posibles: en eso consistiría el secreto. El secreto de la pasión, la pasión del secreto. Ese secreto que nada podría confinar, como lo querría Kant, en el orden de la sensibilidad “patológica”; ningún sacrificio le otorgaría su justo sentido. Porque no tiene.

cia (y lo hace siempre), pero sin entregarse jamás. La ética de la discusión siempre puede no respetarlo le debe respeto, incluso si esto parece difícil o contradictorio, porque el secreto es inabordable [*intraitable*], pero jamás lo reducirá. Por otra parte, ninguna discusión se abriría ni se desarrollaría sin él. Ya se lo respete o no, el secreto impasiblemente se mantiene a distancia, allá, fuera de todo alcance. Por lo que, quiérase o no, se lo sepa o no, no se puede no respetarlo.

Allá, no hay ya tiempo ni lugar.

Para concluir, una confidencia. Tal vez haya querido nada más que confiar o confirmar mi gusto (probablemente incondicional) por la literatura, y más precisamente, por la escritura literaria. No porque me guste la literatura en general, ni porque la prefiera a cualquier otra cosa, como por ejemplo, a la filosofía, según piensan los que no distinguen finalmente una de otra. No porque yo quiera reducirlo todo a ella, y menos aún la filosofía. En el fondo, puedo vivir fácilmente sin la literatura. Si tuviera que irme a una isla desierta, sin dudas, llevaría conmigo libros de historia, memorias, y los leería a mi manera, tal vez para hacer literatura con ellos, a menos que sea a la inversa, y que lo mismo ocurra con otros libros (arte, filosofía, religión, ciencias humanas o naturales, derecho, etc.). Pero si, sin amar la literatura en general y por sí misma, amo algo *en ella* que no se reduzca sobre todo a alguna cualidad estética, a alguna fuente de goce formal, eso estaría *en el lugar del secreto*. En lugar de un secreto absoluto. Allí estaría la pasión. No hay pasión sin secreto, este secreto, pero no hay secreto sin esta pasión. *En lugar del secreto*: allí, donde sin embargo, todo queda dicho y donde el resto no es nada -nada más que resto, ni siquiera literatura.

Me ocurrió bastantes veces haber insistido en la necesidad de distinguir entre la literatura y las bellas letras o la poesía. La literatura es una invención moderna, se inscribe en las convenciones y las instituciones, que le aseguran en principio -para sólo mencionar este rasgo- el *derecho a decirlo todo*. La literatura une así su destino a una determinada no-censura, al espacio de la libertad democrática (libertad de prensa, libertad de opinión, etc.). No hay democracia sin literatura, y no hay literatura sin democracia. Siempre puede no admitirse ni la una ni la otra, y tampoco se privan de no respetarlas bajo cualquier régimen. Muy bien se las puede no considerar como bienes incondicionales y derechos indisponibles. Pero no se puede, en ningún caso, disociar la una de la otra. Ningún análisis sería capaz. Y cada vez que una obra literaria es censurada, la democracia está en peligro: todo el mundo concuerda en esto. La posibilidad de la literatura, la autorización que una sociedad le otorga, la ausencia de sospecha o de terror que ella inspira, todo esto corre parejo -políticamente- con el derecho ilimitado de plantear todas las preguntas, sospechar de todos los dogmatismos y analizar todas las presuposiciones, aunque fueran las de la ética, o de la política de responsabilidad.

Pero esta autorización a decirlo todo erige al autor, paradójicamente, en autor no responsable ante nadie, ni siquiera ante sí mismo, por ejemplo, de cuanto dicen las personas o personajes de sus obras, y por lo tanto, de lo que se supone él mismo ha escrito. Y esas “voces” atraen o convocan, inclusive en las literaturas sin persona y sin personaje. Esta autorización de decirlo todo (que corre pareja, sin embargo, con la democracia como hiper-responsabilización aparente del “sujeto”) reconoce un derecho a la no-respuesta absoluta, allí, donde no sería cuestión de responder, de poder o deber responder. Esta no-respuesta es más originaria y más secreta, porque, en el fondo, es más heterogénea al origen y al secreto que las modalidades del poder y del deber. Hay allí una condición hiperbólica de la democracia que parece contradecir cierto concepto determinado e históricamente limitado de dicha democracia: el que la ata al concepto de sujeto calculable, contable, imputable, responsable ante responder, ante, delante-, que debe decir la verdad ante, que debe testimoniar según la fe jurada ante la ley (“toda la verdad, nada más que la verdad”), que debe revelar el secreto, con excepción de algunas situaciones determinables y reglamentadas por la ley (confesión, secreto profesional del médico, psicoanalista o abogado, secreto de Defensa nacional o secreto de Estado en general, secreto de fabricación, etc.). Esta contradicción indica también la tarea (tarea de pensamiento, también tarea teórico-práctica) para toda democracia por venir.

Hay en la literatura, en el secreto *ejemplar* de la literatura, una posibilidad de decirlo todo sin tocar el secreto. Cuando todas las hipótesis están permitidas, sin fondo e infinitamente, acerca del sentido de un texto, o acerca de las intenciones finales de un autor cuya persona no está ni más ni menos representada que no representada por un personaje o por un narrador¹², por una frase poética o ficcional que se desgaja de su fuente presunta y permanece así *en secreto*;

¹² Trato, en otra parte, de realizar esta “demostración” del secreto a propósito de La *Fausse monnaie* de Baudelaire (en *Donner le temps. I. La Fausse monnaie*, París, Galilée, 1991 [traducción al español: *Dar el tiempo I*. Barcelona, Paidós]). En cuanto al secreto *ejemplar* de la literatura, permítaseme agregar esta nota para concluir. Algo de la literatura habrá comenzado cuando no haya sido posible decidir si, cuando yo hablo de alguna cosa (de la cosa misma, ésta, por sí misma) o si doy un ejemplo, un ejemplo de alguna cosa o un ejemplo por el hecho de que puedo hablar de alguna cosa, de mi manera de hablar de alguna cosa, de la posibilidad de hablar en general de alguna cosa en general, o inclusive escribir estas palabras, etc. Por ejemplo: pongamos que yo diga “yo”, que escriba en primera persona, o que escriba un texto, como se dice, “autobiográfico”. Nadie podrá contradecirme seriamente si afirmo (o se sobreentiende, por , sin tematizarlo) que no escribo un texto “autobiográfico”, sino un texto *sobre* la autobiografía, de la cual este texto es un ejemplo. Nadie podrá contradecirme seriamente si digo (o se sobreentiende, etc.) que yo no escribo sobre mí, sino sobre el “yo”, sobre un yo cualquiera o sobre el yo en general, proponiendo para ello un ejemplo: yo no soy más que un ejemplo o yo soy ejemplar. Hablo de alguna cosa (“yo”) para dar un ejemplo de alguna cosa (un “yo”) o de alguno que habla de alguna cosa. Y doy un ejemplo de ejemplo. Lo que acabo de decir de la palabra a propósito de alguna cosa, no espera la palabra, quiero decir, el enunciado discursivo y su transcripción escrita. Esto vale para toda huella en general, aun la pre-verbal, por ejemplo en el caso de un deíctico mudo, el gesto o el juego animal. Porque si hay disociación entre yo y “yo”, entre referencia a mí y la referencia a un “yo” a propósito del ejemplo de mi yo, esta disociación, que sólo podría *semejarse* a una diferencia entre “uso” y “mención”, se mantiene como una diferencia pragmática y no propiamente lingüística o discursiva. Que no tiene necesariamente que estar marcada *en* las palabras. Las mismas palabras, la misma gramática pueden responder a dos funciones. Simultánea o sucesivamente. No más que la ironía y otras cosas parecidas, la diferencia entre las dos funciones o los dos valores no tiene necesidad de ser tematizada (muchas veces *debe no serlo* -y es el secreto), ni explicada con insistencia, ni tampoco señalada por comillas visibles o invisibles, u otros índices no verbales. Es porque la literatura puede todo el tiempo jugar económicamente, elípticamente, irónicamente. con esas marcas y no-marcas, y por consiguiente, con la ejemplaridad de todo lo que ella dice o hace, que su lectura es a la vez una interpretación interminable, un goce y una frustración sin medida: siempre puede querer decir, enseñar, dar más de lo que puede, otra cosa, en todo caso. Pero ya lo

cuando ya no hay siquiera un sentido a decidir sobre un secreto cubierto tras la superficie de una manifestación textual (y es esta la situación que yo llamo texto o huella); cuando se trata del llamado de ese secreto que, sin embargo, remite al otro o a otra cosa; cuando es eso mismo lo que mantiene nuestra pasión en suspenso y nos retiene en el otro, entonces el secreto nos apasiona. Inclusive si el secreto no es secreto, incluso si nunca hubo un secreto, un solo secreto. Ni uno.

¿Se puede acabar definitivamente con la oblicuidad? Si es que hay secreto, no se oculta en el trazado de un ángulo, no se expone a una doble visión o a una mirada estrábica. Simplemente no se ve. No más que una palabra. Desde que hay palabra, y esto puede decirse acerca de la huella en general y de la posibilidad [*chance*] que ella es, la intuición directa no tiene ninguna posibilidad [*chance*]. Se puede denunciar (y acabamos de hacerlo) la palabra “oblicua”, pero desde que hay huella, no se puede negar la indirección destinerrante.

Siempre se puede racionalizar el secreto, hacerle decir cosas, hacer creer que lo hay o no lo hay. Se puede mentir, engañar, seducir, sirviéndose de él. Se puede jugar al secreto, como si fuera un simulacro, un engaño, o una estratagema más. Como un “efecto”. Se lo puede alegar como recurso escurridizo. De este modo se puede intentar asegurarse un poder fantasmático sobre el otro. Esto se produce cada día. Pero incluso el simulacro testimonia también sobre una posibilidad que lo excede. No lo excede tendiendo hacia alguna comunidad ideal, sino hacia una soledad inconmensurable que no tiene parangón con un sujeto aislado, con un solipsismo del *ego* cuya esfera de pertenencia (*Eigentlichkeit*) daría lugar a alguna presentación analógica del *alter ego* y a una génesis constituyente de la intersubjetividad (Husserl), o con la de una *Jemeinigkeit* del *Dasein*, cuya solitud -nos dice Heidegger- sigue siendo una modalidad del *Mitsein*. La soledad, el otro nombre del secreto, cuyo testimonio sigue siendo todavía el simulacro, no pertenece a la conciencia, ni al sujeto, ni al *Dasein*, ni siquiera al *Dasein* en su poder-ser-auténtico, del que Heidegger analiza el testimonio o la atestación (*Bezeugung*, cf. *Sein und Zeit* § 54 y siguientes). Los vuelve posibles, pero lo que vuelve posible no pone fin al secreto. El secreto no se deja arrastrar ni cubrir por la relación con el otro, por el ser-con, o por ninguna forma de “lazo social”. Incluso si los vuelve posibles, no responde, es lo que no responde. Ninguna *responsiveness*. ¿Se llamará a eso la muerte? ¿La muerte dada? ¿La muerte recibida? Yo no veo ninguna razón para no llamarlo la vida, la existencia, la huella. Y no es lo contrario.

Desde entonces, si el simulacro testimonia sobre una posibilidad que lo excede, ese exceso permanece [*reste*], es el resto y la resta, *lo resta*, inclusive si no se puede fiar aquí de un testigo determinable, ni tampoco de ningún valor seguro sobre el testimonio; dicho de otra manera, como el nombre lo indica, de ningún *martirio* (*martyria*). Porque no se reconciliará jamás -es imposible, y no hay que hacerlo- el valor de un testimonio con el del saber o la certeza. No se reducirá jamás el uno al otro -es imposible, y no hay que hacerlo.

Queda, entonces, según lo entiendo, la soledad absoluta de una pasión sin martirio.

Julio 1991

he dicho, la literatura sólo es ejemplar en cuanto lo que sucede siempre, cada vez que hay huella (o gracia, [*chaque fois qu'il y a de la trace (ou de la grâce)*]), es decir, cada vez que hay algo en vez de nada, cada vez que *hay (es gibt)* y que ello da sin beneficio de retorno, sin razón, gratuitamente, y *si hay* aquello que hay, entonces, digamos, *testimonio*). E incluso antes de todo *speech act* en sentido estrecho. El “sentido estrecho”, se ensancha, por otra parte, por la estructura de ejemplaridad. Es a partir de estas indecidibilidades o de estas aporías, a través de ellas, que se posibilita el poder acceder a la posibilidad rigurosa del *testimonio*, si lo hay: a su problemática y a su experiencia.

Hablo siempre de mí sin hablar de mi. Por eso no se pueden contar los convidados que hablan o se reúnen en torno de la mesa. ¿Son doce o trece, o todavía más, o menos? Cada uno puede desdoblarse al infinito.

Como esta última nota es una nota sobre las primeras a las que podría responder, permítaseme agregar lo siguiente: debido a esta estructura de ejemplaridad, cada uno puede decir: yo hablo de mí “sin ceremonias” [*sans façon*]; el secreto queda sellado, mi cortesía intacta, mi reserva incólume, mi pudor más vivo que nunca, respondo sin responder (a la invitación, a mi nombre, a la palabra o al llamado que dice “yo”); jamás han de saber si hablo de mí, de este “yo”, o de otro yo, de un yo cualquiera o del yo en general, de ti, de ustedes, de ellos, de ellas o de nosotros, si estos enunciados pertenecen a la filosofía a la literatura, a la historia, al derecho o a cualquier otra institución identificable. No porque esas instituciones sean asimilables (esto ya ha sido señalado en abundancia y ¿quién podría contradecirlo?), sino porque las distinciones a las que se prestan no se tornan rigurosas ni fiables, estatutarias y establistables (a lo largo de una enorme historia, por supuesto), salvo para dominar, ordenar, detener esta turbulencia, para poder decidir, para *poder* simplemente. Es a partir de esto, es por esto, que la literatura (entre otras cosas) es “ejemplar”: ella es, dice, hace otra cosa, otra cosa diferente a ella misma, ella misma que, por otra parte, no es sino eso, otra cosa diferente a sí misma. Por ejemplo, o por excelencia: la filosofía.

Políticas de la amistad

Traducción de Patricio Peñalver, publicada por Trotta, Madrid, 1998.

2. AMAR DE AMISTAD: QUIZÁ - EL NOMBRE Y EL ADVERBIO

Tu amistad a menudo me ha herido el corazón Sé mi enemigo por amor de la amistad¹.

(W. Blake)

¿Amar a sus enemigos? Creo que esta lección ha sido bien aprendida: en nuestros días se aplica de mil maneras...².

La vida del enemigo. Quien vive de combatir a un enemigo, tiene interés en que éste siga con vida³.

(F. Nietzsche)

«Oh, amigos míos, no hay ningún amigo»: sabiduría y última voluntad. El tono de la frase es en primer término indeciso, sin duda, y sólo vamos a ensayar aquí una variación entre tantas otras posibles⁴. Pero a la primera escucha, la que se deja guiar ingenuamente por lo que algunos llaman el lenguaje ordinario y las palabras de todos los días, por una interpretación muy próxima de un cierto sentido común (¡toda una historia ya!), la frase parece murmurada. Como si imitase al menos el suspiro elocuente, aparenta la gravedad sentenciosa y melancólica de un testamento. Alguien suspira, quizá un sabio suspira. Quizá. Quizá les habla a sus hijos o a sus hermanos reunidos por un instante alrededor del lecho de muerte: «Oh, amigos míos, no hay ningún amigo».

El testamento llega desde entonces hasta nosotros, que lo heredamos también por encima de los herederos naturales o legítimos. Por una vía que no se nos dice, y aun cuando el sentido del legado está todavía por descifrar. Nos ordena en primer lugar entenderlo como hay que hacerlo. Nada puede justificar completamente que parta, como de hecho lo hago, del lugar de lengua y de tradición en el que yo lo he recibido, a saber, el francés de Montaigne. Nos ocurre que nos inquietamos por ese amor a la lengua, cuando, en el otro, se convierte en impulso nacional o popular. Sin negar este límite que es también una ocasión (hay realmente que recibir la frase del otro enviada a una cierta dirección y en una lengua singular, no podríamos recibirla de otro modo), querría reconocer ahí un lugar del problema, del problema político de la amistad.

El apóstrofe «Oh, amigos míos, no hay ningún amigo» dice la muerte de los amigos. La dice. En su «contradicción realizativa» (no debería uno poder dirigirse a amigos llamándolos amigos para decirles que no hay amigos, etc.), ese decir vacila entre la constatación -tiene la forma gramatical de ésta- y el fallo de la sentencia: que sea así, puesto que es así, y conservad lo dicho en la memoria, tenedlo por dicho. La frase se dirige a la memoria pero nos viene también de la memoria, y de *memoria*, pues «la frase que solía usar Aristóteles» Montaigne la cita, como otros antes de él, la recita de memoria, allí donde ningún documento literal atestigua el acontecimiento.

La muerte de los amigos, decíamos más arriba, y la memoria y el testamento. Recordemos para empezar que la cadena de esta cita de citas («Oh, amigos míos, no hay ningún amigo») despliega la herencia de un inmenso rumor a través de toda la literatura filosófica de Occidente: de Aristóteles a Kant, y después a Blanchot, pero también de Montaigne a Nietzsche, quien, al parecer *por primera vez*, la parodia invirtiéndola. Para trastornar la confianza en ella, justamente mediante un levantamiento.

Se produce ahí, efectivamente, algo así como un levantamiento del suelo, y querríamos percibir sus ondas sísmicas, de alguna manera, la figura geológica de una revolución política más discreta pero no menos trastornadora que las revoluciones identificadas bajo ese nombre, una revolución, quizá, *de lo* político. Una revolución sísmica en el concepto político de la amistad que hemos heredado.

¹ *Thy Friendship oft has made my heart to ake / Do be my Enemy for Frienships sake.*

² *Seine Feinde lieben? Ich glaube das ist gut gelernt worden: es geschieht heute tausend fältig (Más allá del bien y del mal 216 Alianza Madrid, 161995; trad. de A. Sánchez Pascual).*

³ *Das Leben des Feindes. Wer davon lebt, einen Feind zu bekämpfen, hat ein Interesse daran dass er am Leben bleibt (Humano, demasiado humano I, 537, Akal, Madrid, 1996; trad. de A. Brotons).*

⁴ El seminario cuya primera sesión sigo aquí propuso de hecho doce variaciones o doce modalidades de escucha de la «misma frase». Quizás prepare algún día su publicación.

Intentemos entender la sabiduría ancestral de esta frase a partir de este lugar de inversión. Qué es lo que en él invierte y qué es lo que en él queda invertido? He aquí, por primera vez, alguien, otro testigo, que se adelanta para contesar. Y recusa incluso el decoro convenido de su paradoja, como si se tratase entonces de hacerle confesar su otra verdad. En la historia de esta cita de citas, en el continuo rodar de su desarrollo, el levantamiento de Nietzsche vendría a marcar una interrupción. Imprimiría así en ella la escansión de un acontecimiento sin precedente. Pero, y de ahí la estructura desconcertante del acontecimiento, no tanto interrumpiría cuanto más bien apelaría a una ruptura ya inscrita en la palabra que interrumpe.

Es a partir de al menos la indicación de ese acontecimiento, en el otro extremo de la cadena, desde donde querríamos relanzar la cuestión de la amistad como cuestión *de lo* político. Cuestión *de lo* político, puesto que esta cuestión no es necesariamente y por anticipado política. No es quizá todavía, o no es ya, política de parte a parte, si es que lo político se define de acuerdo con los rasgos de una tradición dominante.

Ese contratestimonio sobreviene, como es debido, en *Humano, demasiado humano* cuando el exceso del más allá se repliega en la inmanencia, cuando lo humano del hombre se enrolla en el dobladillo del *demasiado*, en el hueco de su modalidad vaga, temblorosa, inaprehensible, pero tanto más desplegada. Ola irresistible del *demasiado*, ola que rueda sobre sí misma, violencia encerrada de una ola que se adelanta y vuelve. En ese giro de «demasiado», alrededor del «demasiado», en su revolución misma, otra frase comienza en efecto con un «quizá»: quizá vendrá, llegará quizá, el acontecimiento de lo que viene (*und vielleicht kommt...*), y ésa será la hora de la alegría, una hora de nacimiento pero también de resurrección, en todo caso el paso del moribundo al viviente. Tendamos el oído, de momento, hacia ese quizá, incluso si éste no nos impide oír el resto:

... **Quizá** entonces **llegará** también la hora feliz, un día en que exclame: «¡Oh, amigos! No hay amigos», exclamó el sabio moribundo.

«¡Oh, enemigos! No hay enemigos», exclamo yo, el loco viviente»⁵.

Por qué la locura? ¿Y por qué tendría que destinarse ese pensamiento de la amistad por venir a la locura? Habrá que volverla a citar, esa larga frase, y en su lengua primitiva. Pero notémoslo de antemano: tal acontecimiento *se presenta*, ciertamente, *es*, pues, *en el presente*, el acontecimiento de una palabra que habla *en el presente*. En el presente vivo. Es el loco viviente que yo soy el que os habla en presente. Exclamando, llamando (*ruf ich...*). Un yo os habla. Yo os digo. A vosotros, aquí, ahora, yo: para recordar o para anunciar, ciertamente, y, así, para deciros lo que todavía no existe, o lo que ya no existe (la sabiduría del sabio moribundo), pero que os habla completamente en presente.

Aunque nos llegue con un cierto retraso, el de una cita ya, esa palabra del loco vivo habla en el presente. Os hablé, fue en el presente como os hablé para prometer. No es, no fue cualquier promesa. La promesa promete en ese modo fundamental del «quizá», e incluso del «peligroso quizá» que inaugurará, profetiza *Más allá del bien y del mal*, la palabra de los filósofos por venir.

Lo que va a venir, *quizá*, no es sólo esto o aquello, es finalmente el pensamiento del *quizá*, el *quizá* mismo. Lo que llega llegará *quizá*, pues no se debe estar seguro jamás, ya que se trata de un llegar, pero lo que llega sería también el *quizá* mismo, la experiencia inaudita, completamente nueva, del *quizá*. Inaudita, completamente nueva, la experiencia misma que ningún metafísico se habría atrevido todavía a pensar.

Pero 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». Tal 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 sería solamente 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*, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento.

La posibilitación de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecible y en consecuencia tan decisivo como el porvenir mismo. Qué sería un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre *inestable*, si la inseguridad del «quizá» no quedase suspendida a la apertura de lo que viene, en el mismo acontecimiento, en él y con el corazón en la mano? ¿Qué quedaría por venir si la inseguridad, si la seguridad limitada del *quizá* no retuviese su aliento en una «época», para dejar aparecer o dejar venir lo que viene, para abrir, justamente, desuniendo necesariamente una cierta necesidad del orden, una concatenación de las causas y de los efectos? Interrumpiéndola, marcando muy simplemente la interrupción posible? Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo, en cualquier caso, de una inestabilidad. Lo inestable o lo no-fiable, es aquello que, decían Platón y Aristóteles, no es *bébaios* (no firme, constante, seguro y cierto, fiable, creíble, fiel). Aunque sea en su forma última o mínima, la inestabilidad de lo no fiable consiste siempre en no consistir, en sustraerse a la consistencia y a la constancia, a la presencia, a la permanencia o a la sustancia, a la esencia o a la existencia, como a todo concepto de la verdad que les esté asociado. Esta inconsistencia o inconstancia no es una indeterminación, supone un cierto tipo de resolución y una exposición singular al cruce de la ocasión y de la necesidad. Aquí se requiere lo inestable, al igual que su contrario, lo estable o lo fiable de la constancia (*bébaios*), era indispensable a la filosofía platónica o aristotélica de la amistad. Para pensar la amistad con el corazón en la mano, es decir, para pensarla en su mayor proximidad con su contrario, hay quizá que poder pensar el *quizá*, es decir, ser capaz de *decirlo* y de *hacer*, de ese decir, un

⁵ ... *und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt: «Freunde, es gibt keine Freunde!», so rief der sterbende Weise; «Feinde, es gibt keinen Feind!», ruf ich, der lebende Tor.* (F. Nietzsche, «De los amigos», en *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* 1376, cit.).

acontecimiento: quizá, *vielleicht*, *perhaps* -la palabra inglesa hace una referencia más legible a la ocasión (*hap*, *per-chance*) y al acontecimiento de lo que puede suceder (*may happen*)⁶.

Pero *este* pensamiento del *quizá*, *este pensamiento y no otro*, sabemos que no llega no importa dónde y no importa cómo.

Lejos de ser una simple indeterminación, el signo mismo de la irresolución, *sucede* que ese pensamiento le viene a Nietzsche en el levantamiento de una catástrofe de inversión: no para apaciguar la contradicción o para suspender las oposiciones, sino al término de un proceso abierto a «los metafísicos de todos los tiempos», precisamente allí donde éstos se detienen en su «prejuicio típico» y en su «creencia básica» (*Grundglaube*), la «creencia en las oposiciones de los valores» (*Glaube an die Gegensätze der Werthe*)⁷, allí donde no pueden pensar su inversión o su trastocamiento, es decir, el paso no dialéctico del uno al otro de los valores contrarios. No pueden pensar esto, le tienen miedo, no pueden resistir su contaminación a partir de lo que se mantiene más allá del uno y el otro de los valores contrarios. A pesar del valor que hay que reconocer a lo «verdadero» y a lo «veraz», es muy «posible», «muy bien podría ser» (*es wäre*) que *aquello mismo* que constituye «el valor de las cosas buenas y veneradas», y la verdad (*areté*) es una de ellas, esté emparentada, vinculada, entreverada (*verwandt*, *verknüpft*, *verhäkelt*) quizá (*vielleicht*) idéntica en su esencia (*wesensgleich*) a su contraria, a las cosas malas. «¡Quizá!» (*Vielleicht!*).

Ya antes de llegar a esa exclamación, a esa frase de una palabra (*Vielleicht!*), los *quizá* habían aparecido. Se habían multiplicado por sí mismos en la escritura de Nietzsche antes de convertirse en un tema, casi un nombre, quizá una categoría. En primer lugar para definir la «perspectiva de rana» a la que Nietzsche asimila la metafísica:

«Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales los metafísicos han impreso su sello sean quizá (*vielleicht*) algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, quizá (*vielleicht*), perspectivas tomadas desde un ángulo, desde abajo hacia arriba, perspectivas de rana, por así decirlo (*Frosch-Perspektiven gleichsam*), para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores (*ibid.*)»

La trasmutación a la que Nietzsche somete el concepto de *virtud*, a veces también, se ha advertido con frecuencias⁸, en el sentido maquiavélico de la *virtù*, vibra en el temblor de ese *quizá*. Dicho de otro modo, de lo que queda por venir, quizá. Es otra cosa que una inversión. El célebre pasaje del mismo libro sobre «Nuestras virtudes» (párr. 214) se vuelve resueltamente hacia nosotros, hacia nosotros mismos, hacia los «europeos de pasado mañana» que somos, y en primer lugar hacia los «primogénitos del siglo xx». Nos invita, a nosotros, «los últimos europeos», a desembarazarnos de la coleta o de la peluca de la «buena conciencia», la «creencia en su propia virtud (*an seine eigne Tugend glauben*)». Y de nuevo ahí, vibración del enunciado, vibración del único rasgo de escritura que promete y apela a una lectura, una preponderancia por venir de la decisión interpretativa. No sabemos con exactitud qué vibra aquí, pero captamos, al vuelo, al menos una figura de la vibración. La previsión: «esto va a cambiar», «¡y pronto!» se discierne mal de la prescripción: «¡que esto cambie y pronto!». El *quizá* se aloja siempre, quizá para separarlas, entre las dos modalidades: «-Ay! ¡Si supieseis qué pronto, qué pronto ya, -las cosas serán distintas!»: (*-Ach! Wenn ihr wüsster, wie, es bald, so bald schon - anders kommt!*)⁹.

¡Qué frase! ¿Es eso una frase? ¿Sabemos eso, que la cosa va a cambiar, y cómo va a cambiar, pronto, y tan pronto? ¿Lo sabemos ya? ¿Se puede medir eso con un saber? Si lo supiésemos, la cosa no cambiaría ya. Hace falta que nosotros no lo sepamos del todo para que un cambio pueda sobrevenir de nuevo. En consecuencia, para que ese saber sea verdadero y sepa lo que sabe, le hace falta el no-saber. Pero el no-saber de aquel que dice saber lo que no sabemos («¡Ay, si vosotros supierais!»), finta o figura que no es ni una pregunta ni una afirmación, ni siquiera una hipótesis, puesto que vais a saber muy pronto, desde el fin de la frase, lo que sabríais si supieseis, y que, en consecuencia, sabéis ya: «¡Ay, si vosotros supieseis...!»), a saber, lo que el firmante de dicha frase (que no es una frase completa, sólo una subordinada incompleta) sólo puede enunciar atribuyéndose un saber a propósito de lo que el otro no sabe todavía pero sabe ya, enterándose en el instante, es decir, muy pronto, y tan pronto (*so bald*) que sólo esperará al final de la frase.

La aceleración del cambio o de la alteración de la que habla dicha frase en suspenso (*wie es bald, so bald schon - anders kommt!*) no es otra cosa en verdad sino la rapidez misma de la frase. Una sentencia incompleta precipita su conclusión a la velocidad infinita de una flecha. La frase habla *de ella misma*, se lanza, se precipita o se precede como si su

⁶ Más allá de los tímidos prolegómenos que reuniremos aquí en torno a Nietzsche, habría que estudiar sistemáticamente la «categoría» si lo es, o la «modalidad» del «quizá» en todas las lenguas y en todas las culturas del mundo. En un bellissimo ensayo sobre Heidegger, Rodolphe Gasché empieza recordando el menosprecio con que considera el filósofo clásico el recurso al «quizá». Aquél ve, como Hegel en sus terribles sarcasmos contra el pobre Krug, un desfallecimiento prefilosófico, una recaída empirista en el poco-más-o-menos del lenguaje ordinario. Quizá pertenecería a un vocabulario que debería permanecer extraño a la filosofía. Es decir, a la certeza a la verdad, o a la veracidad. En lo cual el filósofo se hace eco él mismo del sentido común del proverbio alemán según el cual «Quizá es una media mentira» (*Vielleicht ist eine halbe Lüge*). Tras recordar la etimología alemana de *vielleicht* [*vil lithe* en medio alto-alemán reúne las significaciones de *sehr leicht* (muy fácil), *vermutlich* (probablemente, verosímilmente), y *möglicherweise* (posiblemente), lo cual sugería entonces, más que ahora, una espera, no una simple posibilidad y, como señala Grimm, la posibilidad presunta de que un enunciado corresponda a una realidad o que algo ocurrirá *will happen*, traduce Gasché: *perhaps*, pues], y antes de tratar del uso frecuente que hace Heidegger del *vielleicht* en uno de los textos de *Unterwegs zur Sprache*, Gasché plantea una cuestión que nos importa aquí extremadamente: «¿Y si el quizá modalizase un discurso que no procede ya mediante proposiciones (*statements*: declaraciones, afirmaciones, aserciones) sin dejar de ser por eso tan riguroso como el discurso de la filosofía?» [«Perhaps - a Modality? On the Way with Heidegger to Language»: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16/2 (1993), p. 469].

⁷ F. Nietzsche, «De los prejuicios de los filósofos», en *Más allá del bien y del mal* 12, cit., p. 22.

⁸ Cf. B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, New York, 1993, pp. 66-69 («Nietzsches's Recovery of Virtue as Virtú»).

⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 162.

fin viniese antes del fin. Teleodromia instantánea: la carrera se acaba de antemano, y eso produce porvenir. El círculo produce quizá porvenir, es esto de lo que habría que tomar acta, por imposible que parezca. Como eso ocurre a cada instante, el fin comienza, la frase comienza por el fin. Velocidad infinita o nula, economía absoluta, pues la flecha lleva en ella misma su destino, e implica de antemano, en su legibilidad misma, la firma del destinatario. Es tanto como decir que se retira al penetrar en el espacio. Basta oír. Avanza al revés, se adelanta a ella misma invirtiéndose, *se toma la delantera a ella misma*. He aquí una flecha cuyo recorrido consistiría en regresar a su arco, lo suficientemente deprisa como para no haberlo abandonado jamás: retira así lo que dice, la flecha de esta frase. Sin embargo, nos habrá alcanzado, habrá tomado tiempo, habrá quizá cambiado el orden del mundo antes incluso de que podamos despertarnos para constatar que en definitiva no se ha dicho nada que sin embargo no hayamos firmado de antemano a ciegas. Y siempre como un testamento, pues el milagro natural es que tales frases sobreviven a cada autor y a cada lector determinado, a él, a vosotros, a mí, a todos nosotros, todos los vivos, todos los vivos presentes.

Por economía, y para formalizar con una palabra esa economía absoluta de la finta, esta generación por injerto conjunto y simultáneo, sin cuerpo propio, del realizativo y del constativo, llamemos *teleiopoética* al acontecimiento de tales frases, la «lógica» de este sobrevenir, su «genética», su «retórica», su «historia», su «política», etc. *Teleiopoios* significa en muchos contextos y órdenes semánticos. aquello que *vuelve* absoluto, perfecto, acabado, terminado, consumado, cumplido, lo que *hace* llegar algo a su término. Pero permítasenos jugar también con el otro *télé*, el que dice la distancia y lo lejano, pues es realmente de una poética de la distancia a distancia de lo que se trata aquí, y de una aceleración absoluta en el franqueo del espacio mediante la estructura misma de la frase (que comienza por el fin, se inicia con la firma del otro). *Volver, hacer*, transformar, producir, crear, es esto lo que cuenta; pero como esto no adviene más que en la auto-tele-afección de dicha frase, en cuanto implica o se traga a su lector, para ser exactos habría que hablar, justamente, *de auto-teleiopoética*. Diremos brevemente *teleiopoética*, pero no sin sugerir desde ahora que la amistad se implica en ella de antemano, la amistad para sí, para el amigo y para el enemigo. Nos permitimos tanto más fácilmente dejar el sí mismo del *autos* en la sombra en la medida en que aparece aquí como el efecto dividido más bien que como el origen simple de la teleiopoiesis. La inversión de la repulsión en atracción está de alguna manera involucrada, comprendida analíticamente, en el movimiento del *phileîn*. He aquí una lógica que tendremos que interrogar: si no hay amigo más que allí donde puede haber enemigo, el «hace falta el enemigo» o el «hay que amar a los enemigos» (*seine Feinde lieben*) transforma sin esperar la enemistad en amistad, etc. Los enemigos que amo son mis amigos. Como los enemigos de mis amigos. Desde el momento en que uno tiene necesidad o deseo de sus enemigos, no se puede contar más que con amigos. Incluidos ahí los enemigos, y a la inversa, es ésta la locura que nos acecha. A cada paso, a cada acontecimiento teleiopoético. Basta de sentido. Lo demasiado-lleno y lo vacío se parecen, efecto de espejismo en el desierto e ineluctabilidad del acontecimiento.

(Desde luego, hay que prevenir sobre esto sin tardanza, no vamos a seguir a Nietzsche. No simplemente. En cualquier caso no lo seguiremos por seguirle. Cosa que por otro lado él no ha pedido nunca, sin eximirnos, en el mismo gesto, de su petición misma, según las paradojas bien conocidas de toda fidelidad. Lo seguimos aquí de la mejor manera que podemos para dejar, quizá, de seguirle en un determinado momento. Y de seguir a los que lo siguen, a los hijos de Nietzsche. O que lo siguen acompañando, volveremos a esto mucho más tarde, como sus hermanos o los hermanos de sus hermanos. Pero para continuar, *todavía a su manera*, quizá, retornando contra ella misma la virtud de la virtud. Para escudriñar de nuevo esa «buena conciencia» de los «últimos europeos» que sigue impulsando hacia adelante los enunciados de Nietzsche. Esa buena conciencia deja ahí quizá la señal de la tradición más impensada, y la tradición de más de una tradición, hasta en un trastornador pensamiento de la amistad. Seguir sin seguir: haremos eso en varios tiempos, con ritmos diversos, pero permitiéndonos también a partir de una confesión, por irónica que ésta sea.

En «Nuestras virtudes» Nietzsche sigue diciendo «nosotros» para declarar la pertenencia del heredero que sigue creyendo en sus propias virtudes:

¿Y hay algo más hermoso que buscar nuestras propias virtudes? ¿No significa esto ya casi *crear* en nuestra propia virtud? Pero este «crear en nuestra virtud» ¿no es en el fondo lo mismo que en otro tiempo se llamaba nuestra «buena conciencia», aquella venerable trenza de larga cola que nuestros abuelos se colgaban detrás de su cabeza y, con bastante frecuencia, también detrás de su entendimiento? Parece, pues, que aunque nosotros nos consideramos muy poco pasados de moda y muy poco respetables a la manera de nuestros abuelos, hay *una* cosa en la que, sin embargo, somos los dignos nietos de tales abuelos, nosotros los últimos europeos, con buena conciencia (*wir letzten Europäer mit gutem Gewissen*): también nosotros seguimos llevando la trenza de ellos (*ihren Zopf*)¹⁰.

Esta buena conciencia de los últimos europeos podría muy bien sobrevivir en la cabeza de Nietzsche, más allá de lo que él cree, de lo que cree que cree, como en la cabeza de sus «filósofos de un tipo nuevo», aquellos que, en nuestro siglo y más allá, no han roto tampoco con el canon griego o cristiano de la amistad, es decir, también de una cierta política, de un cierto tipo de democracia.)

Estos filósofos de un tipo nuevo aceptarán la contradicción, la antítesis o la coexistencia de valores incompatibles. No pretenderán ni disimularla ni olvidarla ni superarla. Y es ahí donde la locura acecha, pero es también donde su urgencia reclama verdaderamente el pensamiento. En ese mismo párrafo, *Más allá del bien y del mal* nos abre los oídos y nos da la definición del loco de la que tenemos necesidad para entender al «loco vivo» de *Humano, demasiado humano*, tal como se presenta *él mismo* (yo que clama, yo que me exclama, yo el loco vivo, *ruf ich, der lebende Tor*), en el momento de invertir el destino en su contrario, cuando los amigos se convierten en los enemigos o cuando los amigos llegan a faltar. ¿Qué nos dice, en efecto, *Más allá del bien y del mal*? Que hace falta estar loco, a los ojos de los «metafísicos de todos los tiempos», para preguntarse cómo *podría (könnte)* una cosa surgir de su contrario, y si por

¹⁰ *Ibid.*, 214 (pp. 161-162).

ejemplo la verdad podría nacer del error, la voluntad de verdad de la voluntad de engañar, el acto desinteresado del egoísmo, etc. ¿Cómo plantearse incluso una cuestión de este tipo sin volverse loco? Una génesis (*Entstehung*) como ésta de lo contrario vendría a contradecir su origen mismo. Sería una antigénesis. Haría la guerra a su propia filiación, piensa «el metafísico de todos los tiempos», sería como un nacimiento monstruoso, una procedencia «imposible» (*Solcherlei Entstehung ist unmöglich*). Cualquiera que simplemente sueñe con eso (*wer davon träumt*) cae inmediatamente en la locura: es ya un *loco* (*ein Narr*). Otra manera de definir, a partir del pensamiento imposible de esto imposible, la filiación recta, y el sueño, y la locura.

¡Quizá! (*Vielleicht*) - ¡Mas quién quiere preocuparse de tales peligrosos «quizá»! Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de *filósofos* (*eine neue Gattung von Philosophen*), de *filósofos* que tengan gustos e inclinaciones distintos y opuestos (*umgekehrte*) a los tenidos hasta ahora, *filósofos* del peligroso «quizá» (*Philosophen des gefährlichen Vielleicht*), en todos los sentidos de esta palabra. Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos *filósofos* (*Ich sehe solche neuen Philosophen heraufkommen*)¹¹

Nietzsche vuelve a hacer la llamada, vuelve a hacer en otro lugar esta llamada teleiopoética o telefónica a los filósofos de un género nuevo. A aquellos que *nosotros* somos ya, pues al decir que los ve venir, al decir que vienen, al fin gir constatar [más adelante: *Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf* (*ibid.*, 542)], los llama, pide en suma «¡que vengan!» en el porvenir. Pero para poder decirlo, le hace falta al presunto firmante que aquellos, los filósofos nuevos, hayan venido ya, a este lado desde donde se escribe esto, donde *nosotros* (Nietzsche y los suyos) escribimos. Nietzsche lo dice apostrofando a su destinatario pidiéndole que se una a «nosotros», a ese *nosotros* en formación, que se una, que se asemeje a nosotros, para llegar a ser los amigos de los amigos que somos. Extraños amigos. ¿Qué hacemos nosotros, en efecto, los amigos que somos nosotros, que llamamos a los filósofos nuevos, nosotros que os llamamos para que os juntéis y os asemejéis a nosotros en el gozo compartido (*Mitfreude*, es esto lo que «hace el amigo», *macht den Freund*, se lee en otro lugar¹², *Mitfreude* y no *Mitleiden*, la alegría entre amigos, el gozo común y no la compasión, no el sufrimiento compartido)? ¿Qué hacemos nosotros y quiénes somos, nosotros que os llamamos para que compartáis, participéis, os asemejéis? Somos en primer lugar, como amigos, amigos de la soledad, y os llamamos para compartir lo que no se comparte, la soledad. Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. Sin horizonte de reconocimiento, pues. Sin parentesco, sin proximidad, sin *oikeiôtés*.

¿Sin verdad? Esperemos. ¿Qué verdad para una amistad sin proximidad, sin presencia, pues, sin semejanza, sin atracción, quizá incluso sin preferencia significativa y razonable? ¿Cómo es posible una amistad así, a no ser figuradamente? ¿Por qué seguir llamando a eso «amistad», si no es por un abuso de lenguaje y la corrupción de una tradición semántica? ¿Cómo podríamos no sólo ser amigos de la *soledad*, amigos de nacimiento (*geborne*), amigos juramentados (*geschworne*), amigos celosos de la soledad (*eifersüchtige Freunde der Einsamkeit*), sino incluso invitaros a formar parte de esta singular comunidad?

¿Cuántos somos? ¿Cuenta eso? ¿Y cómo calcular?

Así se anuncia la comunidad anacorética de aquellos que aman alejarse. La invitación os viene de aquellos que *no aman más que separándose a lo lejos*. No es eso todo lo que aman pero no aman y no aman el amar, no aman amar, de amor o de amistad, a no ser con la condición de esa retirada. Aquellos que no aman a no ser desligándose de esa manera son amigos intratables de la singularidad solitaria. Os invitan a entrar en esta comunidad de la desligadura social, que no es necesariamente una sociedad secreta, una conjuración, la partición oculta de un saber esotérico o criptopoético. El concepto clásico del secreto pertenece a un pensamiento de la comunidad, de la solidaridad o de la secta, de la iniciación o del espacio privado que representa aquello mismo contra lo que se subleva el amigo que os habla como amigo de la soledad.

¿Cómo es eso? ¿No es eso un desafío al buen sentido y al sentido pura y simplemente? ¿Es eso posible?

Quizá eso es imposible, precisamente. Quizá lo imposible es la única ocasión posible para alguna novedad, para alguna filosofía nueva de la novedad. Quizá, quizá en verdad el *quizá* sigue designando esa ocasión. Quizá la amistad, si es que la hay, debe dar legitimidad a lo que parece aquí imposible. Subrayemos, pues, de nuevo, el «quizá» (*vielleicht*) de una frase, la que concluye la segunda parte de *Más allá del bien y del mal* sobre «El espíritu libre» (544).

Después de la «perspectiva de rana», después del ojo del sapo, por el mismo lado pero también por el otro lado, he aquí el ojo de la lechuza o del búho, un ojo abierto noche y día, como un aparecido en el inmenso bestiario nietzscheano, pero he aquí sobre todo el *espantapájaros*, el simulacro inquietante, lo contrario del señuelo, el artefacto de harapos, el autómatas para asustar los pájaros -los *Vogelscheuchen* que somos y que debemos ser en el mundo de hoy, para salvar, con la locura, con la singularidad misma, la amistad de los solitarios y la ocasión por venir de la filosofía nueva-. Aislaremos un momento de este clamor, tan sólo la conclusión de este mensaje de gran aliento. Habría que dejar que resuene todo él en alta voz, y en su lengua original. En la luz de la noche, pues esta soledad de la que estamos «celosos» es la «de mediodía y medianoche». Antes de citar estas pocas líneas, recordemos sin embargo que este pasaje empieza tratando de un cierto concepto del espíritu libre, del libre-pensamiento. Nietzsche denuncia a los libre-pensadores que lo nivelan todo sometiendo su pluma. No al servicio de la democracia, como pretenden a veces, sino del «gusto democrático» y, entre comillas, de las «ideas modernas». No se trata de oponer a la libertad de estos espíritus libres una no-libertad cualquiera (puesto que estos espíritus libres son en verdad esclavos), sólo un añadido de libertad. Estos filósofos del porvenir (*diese Philosophen der Zukunft*) de los que Nietzsche dice *que vienen*, serán también espíritus libres, «muy libres» (*freie, sehr freie Geister*). Pero a través de este superlativo y este suplemento de libertad, serán también algo más

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹² «Es compartir la alegría, no compartir el sufrimiento, lo que hace el amigo» [*Freund.-Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund* (*Humano, demasiado humano* I, 499)].

grande y diferente, algo completamente diferente, fundamentalmente diferente (*Gründlich-Anderes*). De aquello que será fundamentalmente diferente diré (pero Nietzsche no lo hace en esta forma) que los filósofos del porvenir serán, a la vez, *su figura y su responsabilidad*. No por el hecho de *que vendrán, si vienen, en el porvenir*, sino porque estos filósofos del porvenir son *ya filósofos capaces de [pensar el] porvenir*, de llevar y de soportar el porvenir, es decir, para el metafísico alérgico al *quizá*, de soportar lo intolerable, lo indecible, y lo terrorífico. Lo son ya ahora, un poco a la manera de ese mesías (pues la teleiopoiesis de la que estamos hablando es una estructura mesiánica) a quien alguien se dirige, aquí y ahora, para preguntarle cuándo vendrá¹³. Estos filósofos del porvenir no lo somos todavía, nosotros que los llamamos, y que los llamamos así, pero somos ya de antemano sus amigos y nos instituímos mediante este gesto de llamada, en sus heraldos y precursores (*ihre Herolde und Vorläufer*).

Esta precursividad no se detiene en el signo pre-cursor. Implica ya una responsabilidad sin fondo, una deuda (*Schuldigkeit*) cuya partición es lo bastante diferenciada como para merecer un análisis prudente. Nietzsche dice tan pronto «yo» tan pronto «nosotros». El firmante del discurso precursor que se dirige a *vosotros* es tan pronto yo como nosotros, es decir, una comunidad de amigos solitarios, de amigos «celosos de la soledad», de su «propia y profunda soledad de medio día-media noche», que apelan a otros amigos por venir.

Es, quizá, la «comunidad de los que no tienen comunidad»¹⁴.

¹³ En uno de los pasajes más fulgurantes de *La escritura del desastre*, Blanchot evoca (con la audacia y la prudencia requeridas en esto) «ciertos comentaristas» del «mesianismo judío», allí donde éste «deja presentir la relación del acontecimiento y del no-acontecimiento»: «Si el Mesías está en las puertas de Roma entre los mendigos y los leprosos, se puede creer que su *incognito* lo protege o impide su venida, pero precisamente es reconocido; alguien, apresurado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: “¿Cuándo vendrás?”. Así, pues, el hecho de estar ahí no es la venida. Ante el Mesías que está ahí, debe seguir resonando la llamada: “Ven, ven”. Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se dice, al menos una vez, que el Mesías ha venido ya), su venida no corresponde a una presencia [...]. Y si ocurre que a la pregunta “¿Para cuándo tu venida?” el Mesías responde «Para hoy», la respuesta es ciertamente impresionante: es, pues, hoy. Es ahora y siempre ahora. No hay que esperar, aunque haya como una obligación de esperar. ¿Y cuándo es ahora? Un ahora que no pertenece al tiempo ordinario [...] no mantiene éste, lo desestabiliza...» (M. Blanchot, *L'Écriture du desastre*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 214-215).

¹⁴ Éstas son palabras, como se sabe, de Bataille. ¿Por qué las citamos aquí? Para atestiguar demasiado brevemente, pobremente, la atención y el reconocimiento que me llevan aquí a pensadores y textos a los que me liga una amistad de pensamiento con la que seré siempre desigual. Sin esperanza, pues, de hacerles justicia aquí. Estas palabras de Bataille las sitúa Blanchot como exergo de *La Communauté inavouable* (Minuit, Paris, 1983), obra que, desde sus primeras líneas, como se sabe, dialoga con el artículo de Jean-Luc Nancy, que se convertirá en libro, *La Communauté désœuvrée* (Bourgeois, Paris, 1986-1990). Es de nuevo, como *La amitié* (1971), al que nos referimos más adelante, un libro sobre la amistad según Bataille (cf. por ejemplo pp. 40 y ss.). Como aquellas hacia las que o a partir de las que irradian de manera tan singular, estas obras están sin duda entre las que más cuentan para mí hoy. Sin poder referirme a ellas tan abundante y tan directamente como haría falta, quisiera situar al menos mi planteamiento en relación con ellas: dar nombre, singularmente en torno a textos de Nietzsche que intento leer aquí, a un seísmo cuya «nueva lógica» deja su señal en todos los enunciados necesariamente contradictorios e indecibles que organizan estos discursos y les dan su resorte paradójico. Un paradigma podría ser aquí, por ejemplo, esa «comunidad de los que no tienen comunidad», el «trabajo ocioso de la obra», como todos los «X sin X» que abren el sentido en el corazón de estos pensamientos. Éstos se inventan refrendando de acuerdo con la teleiopoiesis de la que estamos hablando, el acontecimiento firmado «Nietzsche». Pertencen, pero la palabra no es propia, pertenecen sin pertenecer al tiempo intempestivo de Nietzsche. Yo habría podido situar como exergo de todo este ensayo, en cualquier ocasión en que me refiero a Nietzsche, estas frases de «La comunidad negativa», en *La Communauté inavouable*: «Por ejemplo, Bataille dice: “La comunidad de la que hablo es la que existió virtualmente por el hecho de la existencia de Nietzsche (de la que éste constituye la exigencia) y que cada uno de los lectores de Nietzsche deshace sustrayéndose -es decir, no resolviendo el enigma propuesto (incluso no leyendo)-». Pero había una gran diferencia entre Nietzsche y Bataille. Nietzsche tenía un deseo ardiente de ser entendido, pero también la certeza a veces orgullosa de llevar en él una verdad demasiado peligrosa y demasiado superior para poder ser acogida. Para Bataille la amistad forma parte de “la operación soberana”; no es por ligereza por lo que *El culpable* lleva en primer lugar este subtítulo: *La amistad*; la amistad, es verdad, se define mal: amistad por sí misma hasta en la disolución, amistad del uno al otro, como paso y como afirmación de una continuidad a partir de la necesaria discontinuidad. Pero la lectura -el trabajo ocioso de la obra- no está ausente de ella...» (pp. 41-42). Más allá, Blanchot insiste en el hecho de que «estos movimientos sólo aparentemente son contradictorios». «¿Qué es entonces de la amistad? *Amistad: amistad para el desconocido sin amigos*» (p. 44, énfasis de Blanchot).

Suscribiendo por mi parte, refrendando, tomando en serio, como he hecho siempre, la necesidad de esos enunciados «aparentemente contradictorios», quisiera volver (por ejemplo aquí con Nietzsche) no a algún suelo o zócalo arqueológico que vendría a sostenerlos (a lo que aquél se sustrae por definición), sino al acontecimiento que abre un mundo en el que debemos hoy, ahora, escribir esto, y volvernos a esta necesidad. Como aquí hacemos.

Entonces, sí, lo que diré a partir y a propósito de Nietzsche, en su favor también, será un saludo a los amigos que acabo de citar o de nombrar. Lo que diré *contra* Nietzsche también quizás, por ejemplo, cuando, más adelante, proteste contra las prendas que sigue apostando por tal fraternización. Sigue habiendo quizás alguna fraternidad en Bataille, Blanchot y Nancy, sobre la que me pregunto, desde el fondo de mi amistad admirativa, si no merece algun desapego y si debe seguir orientando el pensamiento de la comunidad, aunque sea de una comunidad sin comunidad o de una fraternidad sin fraternidad. «El corazón de la fraternidad», por ejemplo, que en las últimas palabras de «La comunidad negativa» sigue siendo la ley «[...] no por azar, sino como el corazón de la fraternidad: el corazón o la ley». Pienso también, sin saber demasiado qué pensar al respecto, en todos los «hermanos» reunidos, en todos los

Pero la responsabilidad declarada, la *Schuldigkeit* así designada, es la mía, la del que dice yo. Ella dice, yo digo que debo responder **a la vez** ante los filósofos del porvenir por venir (ante *ellos*), ante el espectro de aquellos que no están todavía ahí y ante los filósofos del porvenir que somos nosotros (*nosotros*) ya, nosotros que somos ya capaces de pensar el porvenir o la venida de los filósofos del porvenir. Doble responsabilidad que se desdobra de nuevo sin fin: debo responder de mí o ante mí respondiendo de nosotros y ante nosotros, del *nosotros* presente para y ante el *nosotros* del porvenir; esto incluso dirigiéndome en presente a vosotros, e invitándoos a uniros a ese «nosotros» del que formáis ya parte pero todavía no, aunque, al final de la frase teleiopoética, habréis llegado a ser, lectores, los cofirmantes de la frase que os está dirigida: por poco que la entendáis, estáis invitados a actuar del mejor modo posible, lo cual resulta así vuestra responsabilidad absoluta e irremplazablemente singular.

Responsabilidad doble pero infinita, infinitamente desdoblada, común y compartida, responsabilidad infinitamente dividida, diseminada, si se puede decir así, para uno solo, completamente solo (ésta es la condición de la responsabilidad) y doble responsabilidad sin fondo que describe implícitamente un encabestramiento de los éxtasis temporales, una amistad por venir del tiempo con él mismo, donde reencontramos el entrelazamiento de lo mismo y de lo completamente otro (lo *Gründlich-Anderes*) que nos orienta en este laberinto. El porvenir precede al presente, a la presentación de sí del presente, es, pues, más «antiguo» que el presente, más «viejo» que el presente pasado; es así como a la vez se encadena a él mismo desligándose. Se desune, y desune el sí mismo que seguiría queriendo unirse en esa desunión.

De esta responsabilidad que inspira (a Nietzsche) un discurso de hostilidad frente al «gusto democrático» y las «ideas modernas», ¿diremos que se ejerce contra la democracia en general, contra la modernidad en general? ¿O bien responde, **por el contrario**, en nombre de una hipérbole de democracia o de modernidad por venir, ante ella, delante de ella, de una hipérbole cuyo «gusto» y cuyas «ideas» sólo serían, en esta Europa y esta América a las que se refería entonces Nietzsche, las mediocres caricaturas, la buena conciencia charlatana, la perversión o el prejuicio -el «abuso del término» *democracia*-? Estas caricaturas parecidas, y precisamente por su parecido, ¿no constituyen el peor enemigo de aquello a lo que se parecen, de aquello cuyo nombre usurpan? ¿No son la peor represión, aquello mismo que hace falta, dicho con la más próxima analogía, abrir y propiamente *desbloquear*?

(Dejemos en suspenso esta pregunta, y que respira el *quizá*; y el *quizá* que viene ha prevenido siempre la pregunta. La pregunta segunda es siempre tardía y secundaria. En el momento en que se forma, un *quizá* la ha abierto. Aquél le impedirá siempre cerrarse, quizá, allí mismo donde se forma. Ninguna respuesta, ninguna responsabilidad abolirá jamás el *quizá*. Que un *quizá* abra y preceda para siempre el preguntar, que deje en suspenso de antemano, no para neutralizarlos o inhibirlos, sino para hacerlos posibles, todos los órdenes determinados y determinantes que dependen del *preguntar* (la investigación, el saber, la ciencia y la filosofía, la lógica, el derecho, la política y la ética, el lenguaje mismo y en general), he aquí una necesidad a la que intentamos hacer justicia de diversas maneras.

Por ejemplo:

1. Recordando esa aquiescencia (*Zusage*) más originaria que la pregunta y que, sin decir sí a nada positivo, sólo puede afirmar la posibilidad del porvenir abriéndose a la determinabilidad, en consecuencia acogiendo lo que sigue siendo indeterminado e indeterminable. Es realmente un *quizá* que no puede ser determinado todavía como dubitativo o escéptico¹⁵, el quizá de lo que *queda por* pensar, por hacer, por vivir (hasta la muerte). Pero ese *quizá* no viene solamente «antes» de la pregunta (la encuesta, la investigación, el saber, la teoría, la filosofía); vendría, para hacerla posible, «antes» de la aquiescencia originaria que involucra de antemano la pregunta que se hace al otro.

2. Precisando «si es que la hay» de forma recurrente, suspendiendo siempre la tesis de existencia allí donde, entre un concepto y un acontecimiento, viene a interponerse, debe en verdad imponerse para resistir ahí, la ley de una aporía, de una indecidibilidad, de una doble obligación (*double bind*). Es el momento en que la disyunción entre el pensar y el conocer resulta de rigor. Es el momento en que no se puede pensar el sentido o el sinsentido si no es dejando de estar seguro de que la cosa sobrevenga alguna vez o, incluso **si es que lo hay**, de manera que no sea nunca accesible a un saber teórico o a un juicio determinante, a alguna certeza del discurso y de la nominación en general. Es así como decimos regularmente, pero podríamos multiplicar los ejemplos: el don, **si es que lo hay**, la invención, **si es que la hay**¹⁶. Esto no significa conceder una dimensión hipotética o condicional («si, suponiendo que, etc.»), sino señalar una diferencia entre «hay» y «es» o «existe», es decir, las palabras de la presencia. Lo que hay, si es que lo hay, no *es* necesariamente. Eso quizá no *existe* ni se *presenta* jamás, y sin embargo lo hay, puede que haya. Quizá, aunque el *peut-être* francés esté aquí demasiado determinado por sus dos *verbos* (el poder y el ser). ¿No se borra mejor la posibilidad original de la que estamos hablando en los *adverbios* de otras lenguas (*vielleicht* o *perhaps*, por ejemplo)?

Subrayo, pues, subrayamos, más concretamente remarcamos a nuestra vez lo que el Yo mismo, Nietzsche, si queréis, ha subrayado, a saber, su responsabilidad, **la obligación de responder, la responsabilidad** que consiste en llamar tanto como en responder a la llamada, y siempre en nombre de la singular soledad, de la soledad propia y propiamente dicha. Del amigo celoso de su soledad. De su secreto sin secreto. Señalemos también, pues, las flexiones y reflexiones de los pronombres personales, entre **yo, ellos, nosotros y vosotros**: me siento responsable en relación con *ellos* (los nuevos pensadores que vienen), en consecuencia responsable ante *nosotros* que los anunciamos, en consecuencia en relación con nosotros que somos ya lo que anunciamos y que debemos velar por eso mismo, en consecuencia en relación

«hombres reunidos» en «fraternidades» en *La Communauté desoeuvrée*, cuando se aborda «El mito interrumpido» (pp. 109, 111, 112). La interrupción de esta escena mítica ¿no debería también, mediante alguna pregunta suplementaria a propósito de lo que pasa «ante la ley», en el momento mítico del asesinato del padre (de Freud a Kafka), alcanzar también la figura de los hermanos?

¹⁵ Cf. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. esp. de M. Arranz, Pre-textos, Valencia 1989, p. 151, y especialmente «Nombre de oui», en *Psyché*, Galilée, Paris, 1987, pp. 644-650.

¹⁶ Especialmente en *Dar (el) tiempo*, trad. esp. de Cristina Peretti, Paidós, Barcelona, 1994.

con *vosotros* a quienes llamo para que os unáis a nosotros, ante *mí* y en relación *conmigo*, que comprendo todo esto y estoy ante todo esto: yo, ellos, nosotros, vosotros, etc.

Pero al decir esto, me siento *obligado* -siento en mí la responsabilidad, la deuda o el deber (*fühle ich [...] die Schuldigkeit*), para con ellos, casi con igual fuerza con que lo siento para con nosotros, ¡nosotros que somos sus heraldos y precursores, nosotros los espíritus libres!- a dispar y alejar conjuntamente de nosotros un viejo y estúpido prejuicio y malentendido que, cual una niebla, se ha vuelto impenetrable durante demasiado tiempo, el concepto de «espíritu libre». En todos los países de Europa, y asimismo en América, hay ahora gente que abusa de ese nombre, una especie de espíritus muy estrecha, muy prisionera, muy encadenada, que quiere aproximadamente lo contrario de lo que está en nuestras intenciones e instintos -para no hablar de que, por lo que respecta a esos filósofos *nuevos* que vienen (*heraufkommende neue Philosophen*), ellos tienen que ser ventanas cerradas y puertas con el cerrojo corrido-. Para decirlo pronto y mal, *niveladores* (*Nivellirer*) es lo que son esos falsamente llamados «espíritus libres» momo esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus «ideas modernas»: todos ellos hombres carentes de soledad, de soledad propia (*allesamt Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit*), torpes y bravos mozos a los que no se les debe negar ni valor ni costumbres respetables, sólo que son, cabalmente, gente no libre (*unfrei*) y ridículamente superficial, sobre todo en su tendencia básica a considerar que las formas de la vieja sociedad existente hasta hoy son más o menos la cuna de *toda* miseria y fracaso humanos: ¡con lo cual la verdad viene a quedar felizmente cabeza abajo! (*wobei die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehn kommt!*)-. A lo que ellos querían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro (*Sicherheit, Ungefährlichkeit*), repleta de bienestar y de facilidad de vida para todo el mundo: sus dos canciones y doctrinas más repetidamente canturreadas se llaman «igualdad de derechos» y «compasión con todo lo que sufre», y el sufrimiento mismo es considerado por ellos como algo que hay que *eliminar*. Nosotros, los opuestos a ellos [...] (pensamos) que todo lo malvado, terrible, tiránico, todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie «hombre» (*der species «Mensch»*) tanto como su contrario¹⁷.

Y he aquí de nuevo que un «quizá» viene a inquietar la oposición misma. Aquél conlleva la extrema alteridad, la posibilidad de ese otro extremo, de ese otro término que estructura sin embargo la provocación antidemocrática, lo que hace que nunca sea bastante nuestro «hablar» o nuestro «callar»:

Y cuando decimos tan sólo eso no decimos siquiera bastante, y, en todo caso, con nuestro hablar y nuestro callar en este lugar nos encontramos en el polo *opuesto* (Nietzsche subraya: *am andern Ende*) de toda ideología moderna y de todos los deseos gregarios: ¿siendo sus antípodas quizá (*als deren Antipoden vielleicht*)?

En cada instante el discurso se eleva hasta el límite, al borde del silencio: se traslada más allá de él mismo. Se ve arrastrado por la extrema oposición, la *alteridad*, por la hipóbole que lo involucra en una *sobrepuja infinita* (más libre que la libertad del espíritu libre, mejor demócrata que la masa de los demócratas modernos, aristócrata entre todos los demócratas, más futuro y futurista que el moderno), arrastrado por el quizá que viene a indecidir el sentido en cada momento decisivo.

Todo esto (este suplemento de democracia, este exceso de libertad, esta reafirmación de porvenir) no es muy propio, cabe dudar, a la comunidad, a la comunicación, a las reglas y máximas de una acción comunicativa. Nietzsche encadena, en efecto:

¿Cómo puede extrañar que nosotros los «espíritus libres» no seamos precisamente los espíritus más comunicativos (*die mitteilbarsten Geister*)?, ¿que no deseemos delatar en todos los aspectos de qué es *de lo que* (*wovon*) un espíritu puede liberarse y cuál es el lugar *hacia el que* (*wohin*) quizá se vea empujado entonces? Y en lo que se refiere a la peligrosa fórmula «más allá del bien y del mal», con la cual evitamos al menos ser confundidos con otros: nosotros *somos* algo distinto (*wir sind etwas Andres*) de los *libres-penseurs*, *liberi pensatori*, *Freidenker*, o como les guste denominarse a todos esos bravos defensores de las «ideas modernas» (*ibid.*).

Y he aquí, para acabar, los búhos a plena luz, de nuevo nosotros mismos, los espantapájaros que debemos ser hoy, la amistad sin amistad de los amigos de la soledad, el añadido de libre arbitrio, y de nuevo el quizá en el que os veo venir, a vosotros, los arribantes por venir, vosotros los pensadores que llegan, los que venís, los que sobrevénis (*ihr Kommen*), los filósofos nuevos, pero vosotros a los que yo veo venir, yo que soy ya quizá un poco parecido a vosotros que sois quizá un poco como nosotros, un poco de los nuestros, vosotros los filósofos nuevos, mis lectores por venir, que no seréis mis lectores a no ser que os hagáis filósofos nuevos, es decir, a no ser que sepáis leerme, o, dicho de otro modo, pensar lo que yo escribo en mi lugar, y a no ser que sepáis refrendar de antemano o prepararos a refrendar, de forma siempre inminente, lo que me inspiráis aquí mismo, teleiopoéticamente:

... curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, dotados de dedos sin escrúpulos para asir lo inasible, de dientes y estómagos; para digerir lo indigerible, dispuestos a todo oficio que exija perspicacia y sentidos agudos, prontos a toda osadía, gracias a una sobreabundancia de «voluntad libre» (*dank einem Überschusse von «freiem Willen»*), dotados de pre-almas y post-almas, en cuyas intenciones últimas no le es fácil penetrar a nadie con su mirada, cargados de pre-razones y post-razones que a ningún pie le es lícito recorrer hasta el final, ocultos bajo los mantos de la luz, conquistadores, aunque parezcamos herederos y derrochadores, clasificadores y coleccionadores desde la mañana a la tarde, avaros de nuestra riqueza y de nuestros cajones completamente llenos, parcos en el aprender y olvidar, hábiles en inventar esquemas, orgullosos de tablas de categoría, a veces pedantes, a veces búhos del trabajo, incluso en pleno día (*mit unter Nachteulen der Arbeit auch am hellen Tage*); más aún, si es necesario, incluso espantapájaros -y hoy es necesario, a saber, en la medida en que nosotros somos los amigos natos, jurados y celosos de la *soledad*, de nuestra propia soledad, la más honda, la más de media noche, la más de medio día (*unsrer eignen tiefsten mitternächtlichsten, mittäglichen Einsamkeit*): ¡esa especie de hombres somos nosotros, nosotros los espíritus libres!, ¿y quizá también vosotros sois algo de eso, *vosotros* los que estáis viniendo?, ¿vosotros los *nuevos* filósofos? (*und vielleicht seid auch ihr etwas davon, ihr Kommen? ihr neuen Philosophen?*) (*ibid.* Subrayado de Nietzsche).

¹⁷ *Más allá del bien y del mal* II 44, cit. (traducción ligeramente modificada).

Comunidad sin comunidad, amistad sin comunidad de los amigos de la soledad. Ninguna pertenencia. Ni semejanza ni proximidad. ¿Fin de la *oikeiôtês*? Quizá. He aquí en todo caso amigos que buscan reconocerse sin conocerse. Aquel que llama y que se pregunta ni siquiera está seguro de que los filósofos nuevos formarán parte de los espíritus libres que nosotros somos. Quizá la ruptura sea radical, todavía más radical. Quizá aquellos a los que llamo serán enemigos irreconocibles. En todo caso no pido que sean semejantes a mí a nosotros, como dice la traducción francesa. Amigos de la soledad debe entenderse de múltiples maneras: aman la soledad, pertenecen conjuntamente, y ésa es su semejanza, al mundo de la soledad, del aislamiento, de la singularidad, de la no-pertenencia. Pero en este mundo singular de las singularidades, estos «amigos jurados de la soledad» están conjurados; han sido llamados incluso por un heraldo a conjurarse, por aquel que dice yo pero que no es necesariamente el primero, si bien es uno de los primeros, para nuestro siglo XX, en decir, esta comunidad sin comunidad.

En decirla y, en consecuencia, no dudemos en precisarlo, en formarla o en forjarla. Y en hacerlo en el lenguaje de la locura que debemos hablar, obligados todos por la más profunda y rigurosa necesidad, es decir, cosas tan contradictorias, insensatas, absurdas, ¡imposibles, indecibles como «X sin X», «comunidad de los que no tienen comunidad», «comunidad ociosa», «comunidad inconfesable», estos sintagmas y estos argumentos insostenibles, ilegibles, desde luego, y risibles incluso, estos conceptos inconcebibles expuestos a la burla de la buena conciencia filosófica, aquella que cree poder mantenerse a la sombra de las Luces. Allí donde la luz de las Luces no ha sido pensada, allí donde una herencia ha sido abandonada. Para nosotros hay otras Luces diferentes de aquéllas.

Esta conjuración sin secreto se trama entre el día y la noche, entre el medio día y la media noche, en el riesgo del *quizá*, es decir, ya mediante la anticipación incalculable de ese riesgo, de ese pensamiento del riesgo que caracterizará la filosofía nueva. Ese *ya* del *quizá* actúa. Lo hemos experimentado, lo recordamos, ¿no es así? Actúa en él mismo: de forma inmanente, se diría, aunque esa inmanencia consiste también en salir de sí. En salir *de sí mismo como de sí mismo*, cosa que no puede hacerse si no es dejando venir al otro, cosa que no es posible más que si el otro me precede y me previene: sólo posible si el otro es la condición de mi inmanencia. Muy fuerte y muy débil, el *ya* del *quizá* tiene la fuerza paradójica de una propulsión teleiopoética. La teleiopoiesis hace venir o más bien deja advenir a los que llegan retirándose; produce un acontecimiento, se hunde en la penumbra de una amistad que todavía no es.

Por autobiográfica que siga siendo en el movimiento circular de su flecha, bumerán que no deja sin embargo de avanzar cambiando el lugar del sujeto, la teleiopoiesis define también la estructura general de la alocución política, de su señuelo como de su verdad. Realmente hemos entrado en una cierta política de la amistad. En la «gran política», y no en aquella de la que nos hablan los politólogos y los políticos, a veces también los ciudadanos de la democracia moderna, la política de la opinión.

Pues no habría que *crear* que nuestro *quizá* pertenece al régimen de la opinión. Eso sería simple credulidad, sólo una opinión, una mala opinión. Nuestro increíble *quizá* no significa lo vago y la movilidad, la confusión que precede al saber o que renuncia a toda verdad. Si es indecible y sin verdad en su momento propio (pero precisamente es difícil asignarle un momento propio), es por ser la condición de la decisión, de la interrupción, de la revolución, de la responsabilidad y de la verdad. Los amigos del *quizá* son amigos de la verdad. Pero los amigos de la verdad no están, por definición, *en* la verdad, no están instalados en ella como en la seguridad bloqueada de un dogma y en la fiabilidad estable de una opinión. Si hay una verdad del *quizá*, ésta no puede ser más que aquella de la que los amigos son amigos. Solamente los amigos. Los amigos de la verdad están *sin la* verdad misma, si bien no van *sin* verdad. La verdad, la de los pensadores que vienen, no se la puede *ser*, ni *estar* en ella, ni *tenerla*, sólo se debe ser su amigo, lo cual quiere decir también un solitario celoso de su retirada. Verdad anacorética de esta verdad. Pero lejos de abstenerse lejos de la política, e incluso si hace de espantapájaros, ese anacoreta sobrepolitiza el espacio de la ciudad.

De ahí ese notable redoblamiento del *quizá* (esta vez en la forma del «bastante verosímil», *wahrscheinlich genug*) que responde a la pregunta para saber si, en trance de venir y en la inminencia de su llegada, los pensadores que vienen son «amigos de la verdad». Estos que seguirán siendo amigos de la verdad quizá empiecen denunciando una contradicción fundamental, una de la que ninguna política dará nunca razón, pura y simplemente porque ni puede ni debe: la contradicción que habita el concepto mismo de *común* y de *comunidad*. Pues lo común es raro, y la medida común es una *rareza para los raros*, como pensaba también, no lejos de allí, el hombre de las multitudes de Baudelaire. ¿Cuántos son? ¿Cuántos somos? Incalculable igualdad de estos amigos de la soledad, de estos sujetos inconmensurables, de estos sujetos sin sujeto y sin intersubjetividad.

¿Qué puede hacer un demócrata con esta amistad, con esta verdad, con esta contradicción? ¿Y con esta desmesura? Quiero decir el demócrata que conocemos y que verdaderamente no tiene costumbre de éstas. Que sobre todo no tiene costumbre de poner entre comillas «verdad».

Escuchemos, pues. Y ante todo pongamos en presente un tiempo que la traducción corriente había creído que debía poner en futuro. Estos que *son* el porvenir *están viniendo* ahora, incluso si estos que llegan no han llegado todavía: su presente no es presente, no está de actualidad, pero están viniendo, son venideros puesto que *van a venir*. «*Serán*» quiere decir: son lo que va a venir, y *lo que va a venir* es una frase *en presente*, dice (en español) la presentación del futuro, a veces previsto, a veces prescrito. Es el parágrafo 43 de *Más allá del bien y del mal*, la «verdad» de estos amigos aparece en suspenso y entre comillas:

Son, esos filósofos venideros (*diese kommenden Philosophen*), nuevos amigos de la «verdad»? (y no ¿*serán* amigos de la «verdad», *Sind es neue Freunde der «Wahrheit»*?). Es bastante verosímil (o probable, *wahrscheinlich genug*, «probablemente», dicen las traducciones francesas perdiendo esa alusión a lo verdadero; pues esta respuesta a la cuestión de la verdad, de la amistad por la verdad, no puede ser verdadera o cierta, ciertamente, puede tener tan sólo una vero-similitud, pero esa verosimilitud está ya imantada por la amistad por la verdad): pues todos los filósofos han amado *hasta ahora* sus verdades.

He enfatizado «hasta ahora» (*bisher*): volveremos a encontrar su alcance mucho más tarde. *Sus* verdades, las tuyas, sin comillas esta vez, he aquí lo que los filósofos han amado. ¿No es eso contradictorio con la verdad misma? Pero si hay que *amar* la verdad (y hay que hacerlo, ¿no es así?), ¿cómo amar otra cosa sino su propia verdad, otra cosa que una verdad apropiable? Respuesta de Nietzsche (pero qué podría hacer con ella un demócrata?): lejos de ser la forma misma de la verdad, la universalización esconde la astucia de todos los dogmatismos. Estratagema dogmática la del ser-común o la de ser-en-común, astucia del sentido común de la comunidad: la puesta en común no hace nunca otra cosa sino razonar para apresar. Y la pregunta de apariencia aritmética, la pregunta por el número de amigos, en la que hemos empezado a entrecruzar su dimensión aristotélica, la cuestión del gran número como cuestión política de la verdad, vamos a ver que no deja de plantearse aquí:

...Pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades (*ihre Wahrheiten*). Mas con toda seguridad (*sicherlich aber*) no serán dogmáticos. A su orgullo, también a su gusto, tiene que repugnarles el que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera: cosa que ha constituido *hasta ahora* (subrayado mío) el oculto deseo y el sentido recóndito (*Hintersinn*) de todas las aspiraciones dogmáticas. «Mi juicio es *mi* juicio: no es fácil que otro tenga derecho a él» -dice quizá (*vielleicht*, de nuevo) ese filósofo del porvenir-. Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos (*mit Vielen übereinstimmen zu wollen*). «Bueno» no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca. ¡Y cómo podría existir un «bien común» (*Gemeingut*)! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene siempre poco valor. En última instancia las cosas tienen que ser tal como son y tal como han sido siempre: las grandes cosas están reservadas para los grandes, los abismos, para los profundos, las delicadezas (*Zartheiten*, las fragilidades, las debilidades también, etc.) y estremecimientos (*Schauer*, temblores, resquebrajamientos) para los sutiles (los *Feinen*, los refinados, delicados, también débiles, los vulnerables, pues la aristocracia de esta verdad de elección es a la vez la de la fuerza y de la debilidad, una cierta manera de poder ser herido), y en general, y dicho brevemente (*im ganzen und kurzen*), todo lo raro para los raros.

He aquí, pues, lo que dirá quizá este filósofo del porvenir. He aquí lo que quizá *diría*, el amigo de la verdad -pero de una verdad loca, el amigo loco de una verdad que ignora tanto lo común como el sentido común («Yo, el loco vivo»), el amigo de una «verdad» entre comillas que invierte de un golpe todos los signos.

3. ESTA «VERDAD» LOCA: EL JUSTO NOMBRE DE AMISTAD

Las meditaciones de un hombre de Estado me parece que deben referirse a la cuestión de las enemigos planteada en todos sus aspectos; y debe concederse un vivo interés a esta frase de Jenofonte: que «es propio de hombres sabios sacar provecho de sus enemigos». En consecuencia, las conversaciones que he mantenido recientemente sobre esta materia las he recogido más o menos en sus mismos términos, y te las envío. En la medida de lo posible me he abstenido de incluir lo que había escrito en mis *Preceptos políticos*, puesto que veo que tienes con frecuencia este tratado en tus manos¹⁸.

(Plutarco)

Una liebre de buen carácter Quería tener muchos amigos. ¡Muchos! me diréis que eso es un asunto difícil: Ya uno solo es cosa rara en este país. Estoy de acuerdo, pero mi liebre tenía esta manía, Y no sabía que Aristóteles Les decía a los jóvenes griegos admitidos en su escuela: «Amigos míos, no hay amigos».

[...]

Complaciente, solícita, siempre llena de celo, Quería hacer de todos y cada uno un amigo fiel, Y se creía querida porque ella los amaba¹⁹.

(Florian)

Ahora. Quizá estamos preparados, ahora, para entender el apóstrofe nietzscheano, el grito del «loco viviente que soy»: «¡Amigos!, ¡no hay amigos!» (*Freunde, es gibt keine Freunde!*). Quizá estaremos mejor expuestos a él allí donde su destino depende también de nosotros. Su destino depende quizá del acontecimiento de una respuesta que viene, como la responsabilidad de un refrendo, de sus destinatarios. ¿Quién vendrá a refrendar? ¿Qué? ¿Cómo? ¿Cuántos?

El apóstrofe resuena en *Humano, demasiado humano*, en el capítulo «De los amigos»²⁰. Está jugando también con la tradición que nos desborda por todas partes: Aristóteles, Montaigne, Plutarco, Gracián -Oráculo *manual*-, Florian, y tantos otros que nos esperan. Con la mayor frecuencia apelan a una sabiduría, y ésta, con la mayor frecuencia, se apoya en la autoridad de una experiencia política. En cualquier caso ésta saca lecciones políticas, moralejas o preceptos al uso de los políticos avisados.

Una vez más, como vamos a oír, la provocación golpea y se abre mediante un «quizá». Abre en la medida en que se abre, en que produce una ruptura. La modalidad irreductible del «quizá» da siempre el momento de apertura. Lo da como se da un golpe. Lo da en el anuncio de un primer acto o de una primera escena, pero también como la única ocasión

¹⁸ Plutarco, «Cómo sacar provecho de los enemigos», en *Obras morales y de costumbres*, 7 vols., Gredos, Madrid, 1986-1995.

¹⁹ «La liebre, sus amigos y los dos corzos», en *Fábulas*, libro III, fábula VII.

²⁰ F. Nietzsche «De los amigos» en *Humano, demasiado humano* 376, trad. esp. de Alfredo Brotons, Akal, Madrid, 1996, p. 199 (traducción modificada) (subrayado del autor).

que se le concede al porvenir. Más precisamente: la ocasión del porvenir como la ocasión misma. Porvenir lo hay, si es que alguna vez lo hay, allí donde no se puede prohibir la ocasión. No habría porvenir sin la ocasión. El golpe del «quizá» procede no sólo a una inversión catastrófica, al trastocamiento de la tradición, y de una tradición ya paradójica («¡Oh amigos míos!, ¡no hay ningún amigo!»). Provoca la confesión del contrario, la confesión de un error que no es extraño a la verdad. Es quizá la verdad misma, una verdad superior o más profunda.

«**Quizá** entonces **llegará** también la hora feliz, un día en que exclame:

“¡Amigos, no hay amigos!”, exclamó el sabio moribundo.

“¡Enemigos, no hay enemigos!”, exclamo yo, el loco viviente».

(«[...] **und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:**

“Freunde, es gibt keine Freunde!”, so rief der sterbende Weise.

“Feinde, es gibt keinen Feind!”, ruf ich, der lebende Tor.)».

Numerosas vías se prometen en la lectura de este *apóstrofe* inversor -y trastocador también, puesto que convierte al amigo en enemigo-. Alguien se queja, en suma, de la desaparición del enemigo. Habrá ésta tenido lugar ya? En todo caso aquél la teme, la recuerda, la anuncia, denuncia en ella una *catástrofe*. Escucharemos de nuevo, con intervalos más o menos regulares, un doble clamor, los dos tiempos y las dos voces, las dos personas de esta exclamación: él/yo, él exclamó/yo exclamo, pasado/presente, moribundo/ viviente, sabiduría/locura. Pero una sola *exclamación* responde a la otra: he aquí lo que exclamó el sabio moribundo, he aquí lo que yo exclamo, yo, el loco viviente, etc.: ([...] **so rief der sterbende Weise [...] ruf ich, der lebende Tor.**)

«La frase muy familiar a Aristóteles» es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección exclamadora del presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El viviente, por su parte, se dirige a enemigos para hablarles de enemigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente.

Como hemos visto, no es ésta por cierto la primera vez que Nietzsche asocia el pensamiento del amigo-enemigo o del hermano-enemigo a la locura. A la locura pura y simple que empieza invirtiendo todos los sentidos del sentido en el otro sentido. Pues la locura pura y simple se inscribe *a priori* en el sentido mismo del sentido. El loco se encuentra *ya* en el sitio como un huésped que hubiera precedido a su anfitrión. Lo habita de antemano, su sombra observa en la sombra de toda hospitalidad: *Humano, demasiado humano* es el mensaje de un loco dirigido a locos, a sus amigos los locos.

El libro está propiamente dedicado a la corporación de los locos (*Narren-Zunft*). Esta locura es, al final, su dedicatoria y su firma. El epílogo en verso, el post-ludio (*ein Nachspiel*) se titula «Entre amigos» (*Unter Freunden*) y los apostrofa también, a los amigos, no les pide ni excusa ni perdón para este libro de la sinrazón (*diesem unvernünftigen Buche*), sólo una hospitalidad, la que se ofrece a los locos que llegan. Les pide solamente que le abran las puertas del corazón, que lo escuchen, que lo acojan en sí mismos, que lo alberguen, que lo honren y aprendan de él, en suma, una historia de la razón. Sólo un loco puede contarla, sólo él puede saber cómo hacer entrar en razón a la razón, cómo la razón llega a ser lo que ha debido ser: puesta en razón.

Dicho esto, vamos a leer la caída y el comienzo. Esto se pronuncia también en la forma del saludo y del adiós. Momento de separación de los amigos, los amigos que se han vuelto amigos, y no está ausente la connotación testamentaria. Tanto más porque, en medio del epílogo, la naturaleza de epílogo del apóstrofe, esto es, el comienzo del fin, no deja de aparecer. Habrá que subir el camino que nos separa del cementerio: «Al final nos espera la fosa. ¡Amigos!» (*Bis wir in die Grube steigen. / Freunde!*).

Y aunque la frase pida que vayamos más allá de la excusa y del perdón, se sigue moviendo en el espacio religioso de la bendición o de la maldición. A no ser que abra finalmente ese espacio. Conjura la maldición (*Fluch*) y pronuncia dos veces la bendición (*Amen, und auf Wiedersehen!*) ofreciendo la venida prometida del acontecimiento, exponiendo más bien la llegada a la pregunta del quizá (*So solls geschehn?*):

¡Sí, amigos (**Freunde! Ja!**). ¿Así tiene que ser? (**So solls geschehn?**)

¡Amén, y hasta la vista! (**Amen! Und auf Wiedersehn!**)

¡No hay excusas! ¡No hay perdón!

¡Oh, jóvenes alegres, otorgad libremente,

a este libro de sinrazón (**diesem unvernünftigen Buche**)

oído, corazón y albergue! ¡Creedme, amigos míos, no fue una maldición

la causa de mi sinrazón (**meine Unvernunft!**)

Lo que **yo** encuentro, lo que **yo** busco (**Was ich finde, was ich suche-**), ¿se halló alguna vez en libro alguno?

¡Honrad en mí a la estirpe de los locos (**Narren-Zunft!**)

¡Aprended de este libro loco (**Narrenbuche**)

cómo la razón vuelve «a la razón»!

(**Wie Vernunft kommt -«zur Vernunft»!**)

¿Así, amigos míos (**Also, Freunde**), tiene que ser? (**solls geschehn?**)

¡Amén, y hasta la vista! (**Amen! Und auf Wiedersehn!**)

Así, pues, el envío lo confirma: el amigo no puede dirigir a sus amigos más que un discurso de loco. La verdad de la amistad es una locura de la verdad, no tiene nada que ver con la sabiduría, la cual ha dado la nota de esto al intentar hacernos creer que la pasión amorosa era loca, ciertamente, pero que la amistad era la vía de la sabiduría y del saber, no menos que de la justicia política.

Volvamos ahora a lo de «¡Enemigos, no hay enemigos!», al párrafo 376 de *Humano, demasiado humano* 1. Y recordemos sólo que la inversión había sido preparada: por medio de una *confesión*. Mediante una especie de respuesta

a sí mismo, ya, el mismo «sabio», el presunto autor del «¡Oh, amigos míos...», cuando no estaba todavía muriéndose, aceptaba, en plena vida, contradecirse. En todo caso, consentía en declararse a sí mismo un «error» y una «ilusión», aun apelando, en suma, a la responsabilidad. Una responsabilidad que, siguiendo la lógica más o menos latente y en consecuencia silenciosa del argumento, no se ejerce más que en silencio, esto es, en secreto, en una especie de contra-cultura del saber-callarse. Como si el sabio se hablase a sí mismo en silencio del silencio respondiéndose a sí mismo sin decir nada, para apelar a su responsabilidad. Hay que saber acceder a ese silencio, «ellos» tienen que haberlo aprendido (*und Schweigen müssen sie gelernt haben*):

Cuando alguien se da cuenta de esto y, además, de que todas las opiniones, tanto su fuerza como su especie, son entre los contemporáneos tan necesarias e irresponsables (*unverantwortlich*) como sus acciones, se adquiere penetración para ver esta necesidad íntima de las opiniones surgir de la intrincada red que forman el carácter, la ocupación, el talento y el medio ambiente; quizá pierda pronto la amargura y la aspereza de sentimiento con que aquel sabio escribía: «¡Amigos, no hay amigos!» (*Freunde, es gibt keine Freunde!*). Se hará, más bien, esta confesión (*Er wird sich vielmehr eingestehen*): «Sí, hay amigos, pero es el error, la ilusión lo que les lleva a ti; y les fue preciso aprender a callarse, para quedar amigos» (*und Schweigen müssen sie gelernt haben um dir Freund zu bleiben*); pues casi siempre tales relaciones humanas se basan en que jamás se dirán ciertas cosas, incluso en que no se rozarán nunca; sin embargo estas piedras se echan a rodar, la amistad las sigue detrás, y se rompe. ¿Habrá hombres capaces de no sentirse mortalmente heridos, si supiesen lo que sus amigos más fieles piensan de ellos en el fondo?

La amistad no guarda silencio, más bien es guardada por el silencio. Desde el momento en que la amistad se habla, se invierte. Dice entonces, diciéndoselo, que no hay amigos, se confiesa confesándose. Dice la verdad -siempre aquello que más vale no saber.

La protección de esta guardia asegura la verdad de la amistad, su verdad ambigua, aquella mediante la que los amigos se protegen del error o de la ilusión que fundan la amistad, más concretamente, sobre el fondo sin fondo de los cuales se funda una amistad para resistir a su propio abismo. Al vértigo o a la revolución que la haría girar en torno a ella misma. La amistad se funda en verdad para protegerse del fondo o del sin-fondo abismal.

Y he aquí por qué más vale que se guarde en silencio, y que guarde silencio sobre la verdad. Sobre el abismo, sobre el suelo incierto de nuestras amistades: «¡Qué inseguro (*unsicher*) es el terreno sobre el que reposan todas nuestras relaciones y amistades [...] qué aislado (*vereinsamt*) está todo hombre!» (*ibid.*), esto es lo que te dirás en la experiencia de los «malentendidos», de las «separaciones», de las «huidas hostiles». Entonces, más vale callarse sobre esta verdad de la verdad. La verdad de la verdad es que ella está ahí para proteger una amistad que no resistiría la verdad de su ilusión. Nietzsche adopta el tono místico cuando propone preceptos o sentencias aforísticos (*Sprüche*) a propósito de un silencio que nombra entonces en latín, *Silentium*. Ascesis, kénosis, saber hacer el vacío de las palabras para dejar respirar la amistad. Y de nuevo ahí, Nietzsche piensa el silencio a partir de la amistad, como si no pudiese hablarse del silencio mismo, hablar el silencio, a no ser en la amistad, por medio de la amistad. La palabra arruina la amistad, corrompe hablando, degrada, denigra, des-habla (*verredet, traiciona* con palabras) la amistad pero le hace ese daño a causa de la verdad. Si hay que callarse entre amigos, a propósito de los amigos, es también para no decir la verdad, una verdad mortífera. «T.2, 252. *Silentium*. No hay que hablar de los amigos; de otro modo se traiciona con palabras el sentimiento de la amistad (*sonst verredet man sich das Gefühl der Freundschaft*)».

No que los amigos tengan que callarse entre ellos o a propósito de sus amigos. Haría falta que en su palabra respire quizá el sobreentendido de un silencio. Este no es otra cosa que una cierta forma de hablar: secreta, discreta, discontinua, aforística, elíptica, justo el tiempo desunido de confesar la verdad que hay que ocultar, ocultándola para salvar la vida, pues es mortal. Confesar y no confesar: ¿cuál es la diferencia desde el momento en que la confesión consiste en ocultar todavía más seguramente la verdad? ¿Cuál es la verdad de una confesión? ¿No la veracidad de lo que ésta dice, sino su verdad de confesión?

Digámoslo al menos de momento, este momento de la confesión, pues *quizá*, quizá venga el día alegre en que el loco viviente (que yo soy) se atreverá a exclamar: «¡no hay enemigos!». Ese día alegre será el día de un gozo compartido (*Mitfreude*), se recordará, y no de compasión (*Mitleid*). Pues habría así dos comunidades sin comunidad, dos amistades de la soledad, dos maneras de decirse -callándose, callándola- que la soledad es irremediable y la amistad imposible, dos vías del deseo para repartir(se) lo imposible: una sería de compasión, y negativa, la otra sería afirmativa; ésta acordaría y conjuntaría dos gozos desunidos, conjugados en el corazón de la disociación misma, aliaos heterogéneos, confirmados, confirmados quizá en una noche absoluta. Gozo extático pero sin plenitud, comunión de desarraigo absoluto.

Esperando, en el momento de la primera confesión, que forma parte todavía de la comunidad de compasión, más vale guardar silencio para guardar lo que queda de amistad. Y como los amigos saben esta verdad de la verdad (la guardia de lo que no se guarda), más vale que guarden silencio juntos. Como de común acuerdo. Acuerdo tácito, sin embargo, mediante, el que los separados están juntos sin cesar de ser lo que están destinados a ser -y sin duda lo son entonces más que nunca: disociados, aislados, singularizados, constituidos en alteridades monádicas (*vereinsamt*), allí dónde, como dice el fenomenólogo, lo propio del *alter ego* no será nunca accesible, *como tal*, a una intuición originariamente dadora, sólo a una presentación analógica-. No son solidarios, estos dos, son solitarios, pero se alían en silencio sobre la necesidad de callarse juntos, cada uno por su lado sin embargo. Lazo social, contemporaneidad, quizá, pero en la común afirmación de la des-conexión, en el estar-solo intempestivo y, simultáneamente, en la aquiescencia conjunta a la desunión. Cómo se puede estar juntos para dar testimonio del secreto, de la separación, de la singularidad? Habría que dar testimonio allí donde dar testimonio resulta imposible. Atestiguar la ausencia de testimonio, por dicha ausencia, como dice Blanchot («Palabra todavía por decir más allá de los vivos y de los muertos, *atestiguando por la ausencia de testimonio*»)²¹. Cómo callarse, el uno y el otro, el uno al otro incluso?

²¹ *El paso (no) más allá*, trad. esp. de C. Peretti, Paidós, Barcelona, 1994.

Este *miteinander Schweigen* puede siempre venir a arruinar nuestras certezas ontológicas, nuestro sentido común, nuestro concepto del concepto, el Uno de lo común que rige desde siempre nuestro pensamiento así como nuestra política de la amistad. ¿Cómo fundar una política de la separación? Nietzsche se atreve a recomendar la separación, se atreve a prescribir el alejamiento en el código que lo excluye, en este lenguaje mismo, y como para provocarlo, en el lenguaje que sigue siendo tanto el de la amistad como el de la política, del Estado, de la familia (afinidad, parentesco, *Verwandtschaft*, pertenencia, co-pertenencia identitaria: *Zusammengehörigkeit*):

251. *En la separación (Im Scheiden)*. No es en la manera en que un alma se acerca a otra, sino en la manera como se separa de ella, en lo que reconozco su afinidad y parentesco con ella (*Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit mit der andern*) (T. 2).

¿Qué es callarse? Callarse entre amigos, *unter Freunden*, en la ruptura (*im Scheiden*), en la interrupción que sustituye, como debe hacerse -pues en el silencio todo debe ser posible-, el hacer-saber por el testimonio, la prueba por la fe, la demostración por la confianza, la certeza por el *quizá*, lo mismo por lo otro, el cálculo por la amistad, etc.? El imperativo y el enigma del pudor no están lejos, los ligaremos en un instante al *quizá*, a la verdad y a la cuestión de la diferencia sexual -en la escritura, el silencio, la tachadura sin tachadura de Nietzsche.

Una manera completamente diferente quizá de pensar el «entre», de aprehenderlo «entre amigos» a partir del silencio de los amigos -y no a la inversa-. Ese «entre» es inconmensurable con cualquier otro. He aquí por dónde comienza el fin, el *incipit* del epílogo, he aquí los primeros versos del *Nachspiel* del que habíamos citado la segunda estrofa. El silencio entre amigos no se da sin la risa, y ésta enseña los dientes, como la muerte. Cuanto peor es, mejor. Hacer y reír, *machen/lachen*, hacer el mal y reír del mal, hacer reír del mal. Entré amigos. No reírse del mal, sino hacerse reír del mal. Entre amigos.

[Quizá no habéis pasado por alto esto: escribimos y describimos a los amigos en masculino, en neutro-masculino. No veáis ahí una distracción o un lapsus. Es más bien una manera laboriosa de cavar el surco de una pregunta. Mediante ella, hacia ella nos hemos movido quizá desde el primer paso: ¿qué es una amiga?, ¿y la amiga de una amiga?, ¿por qué «nuestras» filosofías y «nuestras» religiones, «nuestra» cultura, le reconocen tan escasamente un derecho irreductible, una significación propia y aguda, a esta gramática? En un pasaje no publicado de *Más allá del bien y del mal*, precisamente alrededor del párrafo 2 sobre el «peligroso quizá» de los «filósofos nuevos» al que nos referíamos más arriba, Nietzsche nos ha dejado en herencia un cierto número de frases no tachadas. Éstas toman el movimiento de la verdad en los pliegues de un velo, y es siempre la «verdad» suspendida entre comillas, la verdad velada de un pudor, Nietzsche lo dice con frecuencia. Pero algunas de estas frases inscriben también el «quizá», que no se disocia nunca del pudor velado, en una puesta en escena de la seducción femenina en la que sería realmente difícil distribuir los espacios, los elogios y las censuras. El velo, como el pudor, puede significar también la falta de valentía. En la primera redacción, en el modo insistente del «quizá» y no lejos del «peligroso quizá», se lee por ejemplo:

Pero ¿quién tiene el valor de ver estas «verdades» sin velo? *Quizá* existe también un pudor legítimo frente a estos problemas y estas posibilidades, *quizá* nos equivocamos sobre su valor, *quizá* obedecemos así todos a esta voluntad... (Subrayado mío.)

Una segunda redacción incluye dos conclusiones no tachadas:

1. Pero quién tiene ganas de preocuparse de tales «quizá»? Eso de que la verdad se vuelva hasta tal punto escandalosa y que reniegue todo pudor choca contra el buen gusto, sobre todo contra la virtud: hay que aconsejar prudencia frente a aquella dama.

2. ¡Quizá! Pero ¿quién tiene ganas de preocuparse de esos peligrosos «quizá»? Eso choca contra el buen gusto, me diréis, eso choca también contra la virtud. Cuando la verdad se vuelve escandalosa hasta ese punto, cuando esa dama sin escrúpulo se despoja hasta ese punto de sus velos y reniega todo pudor: ¡atrás, atrás, que se vaya esa seductora! ¡Que siga en adelante su propio camino! ¡No será uno lo bastante prudente con una dama de ese género! «Más vale, me diréis con un guiño, comprometerse con un modesto y púdico error, con una gentil pequeña *mentira*»...

¿Qué ocasión tendría una amiga en esta puesta en escena? ¿Y una amiga de amiga, entre amigas? Ver más adelante.]

ENTRE AMIGOS

Epílogo

Es hermoso callar juntos;
Más hermoso aun reír juntos,
(*Schön ists, miteinander schweigen,*
Schöner, miteinander lachen,-)
Bajo un cielo azul de seda,
Apoyados contra el musgo del haya
Riendo afectuosamente como amigos, con una risa clara
(*Lieblich laut mit Freunden lachen*),
Dejando ver el brillo de los dientes.

Si obro bien, nos callaremos;
Nos reiremos, si obro mal;

Y cuanto peor seamos,
Cuanto peores seamos, más nos reiremos
(*Schlimmer machen, schlimmer lachen*),
Hasta que descendamos a la fosa.
(*Bis wir in die Grube steigen*).

No todos los silencios consueñan. Una y otra vez, la cualidad, la modalidad, la tonalidad del «callarse juntos» se sustrae a la medida común. Aquí acabamos de captar el momento en que el *callarse* de la compasión cedía a la risa que estalla pero sin palabras, también silenciosa, áfona en la sonoridad de su estallido, a la risa, a la loca risa del gozo entre amigos.

[Cuestión de tonalidad: la *Stimmung* lo cambia todo. Más allá del concepto, incluso si es el mismo, e incluso si decide, suspende o enloquece las oposiciones, convierte a lo contrario en su contrario (al amigo en enemigo, al amor en odio, etc.). Poco sitio para la risa en Heidegger. Y sin embargo, si este tema no nos llevase a un rodeo demasiado largo, podríamos reconocer en la *posibilidad* misma de este silencio, el callarse, la discreción, el secreto del *schweigen* o de la *Verschwiegenheit* que, desde *El ser y el tiempo* (§§ 34 y 60), Heidegger analiza en el corazón de la palabra. Al extraer el recurso de su propio silencio de la posibilidad de hablar, lo que se calla así forma parte desde ese momento de la verdad, más precisamente, de uno de los modos esenciales -a saber, la palabra o el discurso, *Rede-* de la apertura o del estar abierto -*Erschlossenheit-*, del estar abierto a la verdad, es decir, *de* la verdad «en la que» se encuentra el *Dasein*, un *Dasein* originariamente responsable, en deuda o responsabilizable -*schuldig-*, pero «en» una verdad que es, igualmente de manera totalmente originaria «no-verdad». («Pero el *Dasein* es co-originariamente -*geichursprünglich-* en la no-verdad»)²². Esta co-originariedad de la verdad y de la no-verdad, así como de todas las posibilidades aparentemente contrarias que son inseparables de aquella, podríamos mostrar (querríamos intentarlo en otro lugar) que desestabiliza todas las distinciones conceptuales que parecen estructurar la analítica existencial, llevando su lógica a la *Unheimlichkeit* que marca todos sus momentos decisivos. Esa co-originariedad desidentifica en verdad todo concepto. Apela a pensar más allá del concepto, pero *a fortiori* más allá de la intuición. Trasciende la razón, pero *a fortiori* el entendimiento. Y este «pensamiento», suponiendo que este nombre le convenga, y que vaya más allá de estas últimas oposiciones frontales, suponiendo que encuentre un nombre propio en alguna lengua singular, suponiendo que especule de nuevo, este «pensamiento» excesivo forma parte tan escasamente del orden desinteresado o teórico, o discursivo, de la especulación filosófica, como las pulsiones desencadenadas del amor y del odio, de la amistad y de la enemistad, cuando se unen a muerte, en todo momento, en el gusto de cada uno de nuestros deseos. Desafiando todas las oposiciones, esta *Unheimlichkeit* bastaría para dejar paso a todas las vueltas (trastocamientos, conversiones, inversiones, revoluciones) entre el amigo y el enemigo. Aquella aloja al enemigo en el corazón del amigo -y recíprocamente-. Por qué decimos que «aloja» al otro, al extranjero o al enemigo? Porque la palabra *unheimlich* no es extranjera, aun expresando precisamente lo extranjero, a lo *oikeiôtés*; pero sobre todo porque deja sitio, de manera inquietante, a una forma de acogida en sí que recuerda la ocupación-espectral (*hantise*) tanto como el hábitat -*Unterkunft-*, el alojamiento, la morada, el, hábitat hospitalario, decía el epílogo que citábamos más arriba, y oiremos en un instante la voz del amigo como voz del espectro. Que, en su profundidad misma, el *callarse* de *El ser y el tiempo* no se ría jamás, esto es algo que nos remitirá un día a uno de los lugares para volver a oír la conversación *entre* Nietzsche y Heidegger, *su «entre amigos»* al igual que su «entre enemigos».]

Acabamos de fijar nuestra atención en el error confesado, en la ilusión soportada al comienzo de «De los amigos» (*Humano, demasiado humano*, § 376). La lógica de la confesión justificará, al final del párrafo, la vuelta, *la hora feliz* que vendrá *quizá*. Esa lógica prepara la respuesta del loco, mi grito de loco vivo y el clamor de lo que se podría llamar la *apelación al enemigo*: «¡Enemigos, no hay enemigos!».

¿Se puede sobreentender ahí «¡ay!»? ¿O bien «ojalá pudiera haberlos, enemigos», o incluso «en lugar de llorar al amigo, llorad al enemigo»? Quizá. En todas las hipótesis, esta apelación al enemigo convierte *ipso facto* al enemigo en amigo: hay que amar a los enemigos (*seine Feinde lieben*), incluso si se pretende no hacerlo de manera cristiana. Y se le pide al amigo que se convierta en enemigo. Ningún concepto es ya fiable, estable (*bébaios*, diría Aristóteles), ni ningún contrato de confianza entre una palabra y un concepto, entre un vocablo y un sentido.

No hemos acabado con esta conversión. No terminaremos nunca. En un libro modesto o en otra parte, pues esta interminabilidad no es un accidente: ni se *puede* ni se *debe* acabar con ella. No es un momento superable. Sigue siendo la condición estructural de aquello a lo que debe sobrevivir de nuevo haciéndola posible: la sentencia, la decisión, la responsabilidad, el acontecimiento, la muerte incluso.

Así, pues, no terminaremos con ella. Pero una primera razón para desconfiar de la oposición entre el «sabio moribundo» y el «loco vivo», una primera razón para no detenernos en una distinción estabilizada entre el «¡Amigos, no hay amigos!» y el «¡Enemigos, no hay enemigos!», es que un apóstrofe puede incluso hacerse pasar por el otro. El sabio moribundo puede *jugar al loco, hacer de loco*, y el loco puede pretender ser más sabio y más moribundo que el fijósofo griego al que cita para que comparezca. El rostro del loco puede ser una máscara. Detrás de la máscara, un sabio más sabio que el sabio. En el fondo, al pasar de una frase a la otra, es el mismo el que habla, él, yo, y el lenguaje libera esta sustitución: «yo» es yo, pero un «yo» es «él». El uno es el otro. El uno guarda y se guarda del otro. El uno se hace violencia. De nuevo la mejora infinita. Ésta ni siquiera tiene necesidad de una intención de autor, de una decisión deliberada: viene traída, está cogida, se enloquece en la desidentificación de los conceptos y de los términos que analizamos en este momento.

²² *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1974, p. 335, §308.

Pero sin duda, por suerte, resulta que en otro lugar, bastante lejos de éste, Nietzsche parece comentar él mismo estas dos frases, la del sabio y la del loco, del moribundo y del viviente, la suya y la mía. Finge quizá prestarnos una clave de lectura para aquella partición. Es de nuevo en las *Vermischte Meinungen und Sprüche* (246): título de estas pocas líneas según la traducción francesa: «El sabio que se hace pasar por loco» (*Der Weise sich als Narren gebend*), el sabio *dándose por loco*, el sabio cuando pretende darse por lo que no es. Prefiero conservar la referencia, literal y gozosa, al don, al *darse por*. Pues el simulacro de este sabio sabe ofrecerse, hace don, se hace don, inspirado por una amistad generosa. Da así el bien para evitar hacer el mal a su *Umgebung*, a su entorno, a su medio, a los suyos. Y finge, miente, se disfraza o se enmascara por amistad a los hombres, por *Menschenfreundlichkeit*: filantropía de nuevo, humanidad, sociabilidad. Ésta es la traducción francesa que sólo modificamos, y en la que sólo remitimos a algunas palabras del texto original, allí donde nos parece particularmente indispensable:

246. **El sabio que se hace pasar por loco.** La caridad (*Die Menschenfreundlichkeit*) del sabio le lleva a veces a **parecer conmovido**, enojado, regocijado (*sich erregt erzürnt, erfreut zu stellen*), para no herir a sus allegados con la frialdad y la circunspección de su **verdadera naturaleza** (de su **verdadera** esencia, *seines wahren Wesens*) (subrayado de Nietzsche).

Mentira, máscara, disimulación: eso da el simulacro. Da también vértigo: es por amistad por lo que el sabio, sabio en eso, se disfraza de loco, por amistad también por lo que disfraza su amistad de enemistad. Pero ¿para ocultar qué?: su enemistad, pues la frialdad y la lucidez de su verdadera naturaleza no son de temer sino allí donde pueden hacer daño y traicionar alguna agresividad. Este sabio se presenta en suma como un enemigo para ocultar su enemistad. Da muestras de su hostilidad para no hacer daño con su maldad. ¿Y por qué hace todo eso? Por amistad hacia los hombres, por sociabilidad filantrópica. Su fingimiento (*sich stellen*) consiste en la diferencia como de lo caliente y lo frío entre la cólera exaltada y la lucidez glacial, **en fingir ser precisamente lo que es**, en decir la verdad para ocultar la verdad y sobre todo para neutralizar su efecto mortal, para proteger a los otros. **Los ama lo suficiente como para no querer hacerles todo el daño que quiere para ellos. Los ama demasiado para eso.**

¿Y si una nueva sabiduría política se dejase inspirar mañana por la sabiduría de esa mentira, por esa manera de saber mentir, disimular o pervertir la lucidez malvada? ¿Y si exigiese que se sepan, y que se sepan disimular, los principios o las fuerzas de desunión social, todas las disyunciones amenazadoras? ¿Disimularlas para preservar el lazo social y la *Menschenfreundlichkeit*? ¿Una nueva sabiduría política humana, humanista, antropológica, desde luego?, ¿una nueva *Menschenfreundlichkeit*: pesimista, escéptica, desesperada, incrédula?

¿Una nueva virtud, entonces?

No vamos a simplificar aquí el pensamiento nietzscheano de la virtud. Habría no sólo que releer, sino que poner juntas tantas y tantas proposiciones aparentemente heterogéneas. Además, tarea temible y todavía inédita, habría que tomar en cuenta el **abigarramiento** inmenso pero rigurosamente **consecuente** de las apelaciones de Zaratustra a sus «hermanos». A sus amigos que son también hermanos. En su tornasolada movilidad, en su insostenible inestabilidad, esta consecuencia no parece menos rigurosa incluso si no es sistémica: ni filosófica, ni moral, ni teológica. Su modo de exposición no se reduce jamás a lo que sin embargo es también: la disciplina de una psicagogía, de una profecía, de una poética. Nuestra hipótesis es que el «género», el «modo», la «retórica» y la «lógica» de la que dependen (por ejemplo, para lo que nos interesa aquí) los cantos *Del amigo*, *De la pródiga virtud*, *De los virtuosos*, *De la virtud repetidora*, no podrían determinarse según viejas o nuevas categorías, a no ser a partir de aquello mismo que se dice **ahí, en ese lugar preciso**, de la amistad y de la virtud, de la **fraternidad**, y del **decir** de lo que se dice **ahí, de esta manera**. Abordaremos estos pasajes llegado el momento.

Este dicho y este decir apelan a un nuevo tipo en cuanto a la forma de dirigir la palabra. Es lo que pretenden, en cualquier caso, telepoiéticamente. Tomar en serio el decir, y la virtud del decir acerca de la virtud, es reconocer la dirección de la vocación: **los hermanos** (pasados, presentes o por venir), a los que Zaratustra destina una arenga así acerca de la amistad y de la virtud, una virtud siempre viril. Los hermanos. ¿Porqué los hermanos? Los destinatarios conforman, como siempre, la ley del género. Que los destinatarios sean hermanos y que su virtud por venir deba seguir siendo viril, he aquí lo que tendremos que meditar. Los enemigos declarados, dice **La gaga ciencia** (169), son indispensables para los hombres que deben «elevarse a la altura de su **propia** virtud, de su virilidad (*Männlichkeit*) y de su alegría».

Volveremos a esto más tarde, pues. Pero, ateniéndonos aquí al esquema más pobre, señalemos que el motivo de la virtud no está nunca desacreditado, como tampoco la palabra virtud, en su cultura griega o judeo-cristiana. Ese motivo se encuentra reafirmado regularmente por Nietzsche de acuerdo con una lógica o una retórica que se puede interpretar al menos de tres maneras (al menos tres, cuando se trata del autor del «Nuestro nuevo “infinito” que no cesaba de designar así un mundo que se ha convertido así en un mundo infinito desde el momento en que está abierto para nosotros a una “infinitud de interpretaciones”»²³):

- 1) la perversión deliberada de la herencia -el sentido contrario bajo la misma palabra;
- 2) la restauración de un sentido pervertido por la tradición heredada (el griego, el judío o el cristiano paulino);
- 3) o incluso un aumento hiperbólico (más griego o más judeo-cristiano que el griego o el judeo-cristiano).

Para esto, no hay que dudar en tomar el «Camino de una virtud cristiana» (*Weg zu einer christlichen Tugend*)²⁴: aprender de los enemigos es el mejor camino que lleva a amarlos, pues eso nos dispone a su reconocimiento (lo cual no es la manera más cristiana de adoptar ese camino, cabría dudar, ni de pensar el inconciente de las virtudes). Es de nuevo una cuestión de camino, de encaminamiento, de paso, de marcha, de manera de andar, más bien que de contenido. Pues hay «virtudes inconscientes», es esto lo que la moral y la filosofía no podrían admitir, y como las virtudes visibles, como aquellas que se cree que son visibles, estas virtudes invisibles «llevan su camino» (**gehen auch ihren Gang**, subraya

²³ *La Gaya ciencia* 374, trad. esp. de P. González Blanco, Olañeta, Barcelona, 1979, p. 237 (traducción modificada).

²⁴ *Humano, demasiado humano* II, 248, cit.

Nietzsche), pero un «camino completamente diferente»²⁵. Esta diferencia sólo aparece al microscopio, un microscopio divino capaz de percibir finas esculturas en las escamas de los reptiles.

Así, pues, no habrá que sorprenderse demasiado, al lado de estos elogios de la enemistad o de estas apelaciones al enemigo, al ver a Nietzsche honrando la amistad, la «buena amistad», incluso la griega, y a veces más allá de «Todo lo que se llama amor».

La «buena amistad» supone la desproporción. Exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad, la interrupción también de toda fusión o confusión entre tú y yo. Significa al mismo tiempo un divorcio con el amor, aunque sea el amor de sí. Las pocas líneas que definen esta «buena amistad»²⁶ marcan todas esas líneas de partición. La «buena amistad» no se distingue de la mala más que escapándose de todo lo que se ha creído reconocer bajo el mismo nombre de amistad. Como si se tratase ahí de un simple homónimo. La «buena amistad» nace de la desproporción: cuando se estima o respeta (*achtet*) al otro más que a sí mismo. Esto no quiere decir, precisa Nietzsche, que sé le *ame* más que a sí mismo, y he aquí una nueva partición, dentro del amar, entre la amistad y el amor. La «buena amistad» supone, ciertamente, un cierto aire, un cierto toque (*Anstrich*) de «intimidad», pero una intimidad sin «intimidad propiamente dicha». Esta nos exige abstenernos «sabiamente», «prudentemente» (*weislich*) de toda confusión, de toda permutación (*Verwechslung*) entre las singularidades del tú y del yo. He aquí que se anuncia la comunidad sin comunidad de los pensadores por venir.

Sigue siendo griega una amistad así? Sí y no. Tiene sentido esa pregunta? Sí y no. Si lo que Nietzsche entiende aquí por la palabra amistad, si lo que quiere *hacernos entender o darnos a entender* para el porvenir sigue consonando con la *philia* pero no es ya griego, estamos ante otra manera de sugerir que esta experiencia nos prohíbe por sí sola confiar en alguna presunta unidad de la cultura griega, en este punto como en tantos otros.

Nietzsche sabe mejor que nadie, cuando escribe «En honor de la amistad»²⁷, que está hablando en griego, y que, ilustrado con una historia, su argumento ilustra una posibilidad griega. La honra, justamente. Pero esta historia hace aparecer una contradicción interna en el concepto griego de la amistad, de la virtud de amistad, más concretamente en ese concepto filosófico, tal como éste podía ponerse en práctica en la vida de un filósofo. Ese sentimiento de amistad fue en la Antigüedad, advierte Nietzsche, el más alto, más elevado que el orgullo más celebrado de los sabios, de aquellos que se ufanan de ser independientes, autónomos y autosuficientes. Ese sentimiento «único» parecía ciertamente indisociable de ese orgullo, de esa libertad de autodeterminación con la que aquél estaba emparentado. Pero al poner frente a frente un rey y un filósofo, un rey de Macedonia y un filósofo griego, la historia tiende a marcar el divorcio entre esta orgullosa independencia, esta libertad, esta autosuficiencia que pretende elevarse por encima del mundo, y una amistad que debería aceptar el depender y el recibir del otro. El filósofo ateniense desprecia el mundo, rehúsa por eso el don (*Geschenk*) de un talento que le hace el rey. «Pero cómo? -dice el rey-, ¿es que no tiene amigos?». Nietzsche traduce: el rey quería decir que honraba ciertamente el orgullo de un sabio celoso de su independencia y de su propia libertad de movimiento; pero habría honrado más su humanidad si hubiese sabido triunfar sobre su orgullosa autodeterminación, sobre su propia libertad subjetiva, si hubiese sabido aceptar el don y la dependencia, a saber, esta ley del otro que nos asigna la amistad, sentimiento todavía más sublime que la libertad o la autosuficiencia de un sujeto. El filósofo se ha desacreditado al ignorar uno de los dos sentimientos sublimes, en verdad «el más elevado» de los dos.

Una lógica del don sustre así la amistad a su interpretación filosófica. Imprimiéndole una nueva torsión, a la vez dulce y violenta, inflexiona la amistad, la flexiona hacia lo que habría debido ser, hacia lo que ha sido de forma inmemorial, la llama a la no-reciprocidad, a la disimetría o a la desproporción, al no-retorno en la hospitalidad ofrecida o recibida, en suma a la irreductible prelación del otro. A su deferencia. Pero ¿hay más o menos libertad en aceptar el don del otro? La inflexión del don que sometería la amistad a la deferencia ¿es otra cosa que una alienación? Y ¿no está esta alienación en relación con la pérdida de identidad, de responsabilidad, de libertad, que se traduce también por «locura», esta locura viva que invierte, pervierte o convierte el (buen) sentido, hace que un contrario pase al otro, y «sabe» bien a su manera en qué los mejores amigos son los mejores enemigos? Los peores, en consecuencia.

¿De qué concepto de libertad -y de igualdad- se está hablando? ¿Y cuáles son las consecuencias o las implicaciones políticas, especialmente en cuanto a la democracia, de esa ruptura de reciprocidad, esto es, de ese divorcio entre dos experiencias de la libertad que se honran cada una en ser la hipótesis de la otra?

¿En cuanto a la democracia y en cuanto a la justicia? Pues estaríamos tentados de poner de acuerdo el gesto de Nietzsche, tal como acabamos de ver que se esboza, con la llamada que parece hacer a *otra justicia*, aquella de la que serán capaces los nuevos filósofos, los que llegan, capaces ya porque esos que llegan, que están por venir, *están ya llegando*: «Pero lo que hace falta es una nueva *justicia (Sondern eine neue Gerechtigkeit tut not!)*»²⁸, al igual que nos hacen falta, es la misma frase, la misma falta, la misma exigencia, «filósofos nuevos». Hay que levar anclas con vosotros, filósofos de un mundo nuevo (pues hay más de uno), a la búsqueda de una justicia que rompería finalmente con la equivalencia pura y simple, con esta equivalencia del derecho y de la venganza, de la justicia como principio de equivalencia (el derecho) y ley del talión, equivalencia entre lo justo o lo equitativo (*gerecht*) y lo vengado (*gerächt*), equivalencia de la que la genealogía nietzscheana no ha dejado de recordar que era la motivación profunda de la moral y del derecho que hemos heredado. Qué sería entonces una igualdad, qué sería una equidad que no calculase ya esta equivalencia? ¿Que no calculase ya, pura y simplemente? ¿Y que iría más allá de la proporción, más allá de la apropiación, excediendo así toda reapropiación de lo propio?

²⁵ «Virtudes inconscientes», en *La gaya ciencia* I, 8, cit.

²⁶ «Miscelánea de opiniones y sentencias» 241, en *Humano, demasiado humano* II, cit., p. 82.

²⁷ *La gaya ciencia* 61, cit., p. 64.

²⁸ *Ibid.*, IV, 289, cit., p. 150.

Esta desproporción apuntaría sin duda hacia otro «amor», del que Nietzsche concluye que su verdadero nombre, su «justo nombre», es *amistad* (*Ihr rechter Name ist Freundschaft*)²⁹. Esta amistad es una especie de amor, pero un amor más amante que el amor. Para ser consecuente, habría entonces que cambiar todos esos nombres. Sin poder consagrarle aquí la lectura minuciosa que merecería, recordemos que este corto tratado del amor en dos páginas denuncia en suma el *derecho de propiedad*. Este derecho de propiedad es la *reivindicación* del amor (al menos lo que se llama así). Se puede descifrar la reivindicación vindicativa de ese derecho a través de todas las maniobras de apropiación cuya estrategia despliega el llamado «amor». Es la pulsión (*Trieb*) apropiadora por excelencia. El «amor» quiere tener. Quiere el tener. Es el tener, la codicia misma (*Habsucht*), espera siempre una nueva propiedad; e incluso el muy cristiano «amor al prójimo», la caridad quizá, sólo traicionaría un impulso nuevo de esa pulsión fundamental: nuestro amor al prójimo ¿no es un impulso hacia una nueva *propiedad*? (*Unsere Nächstenliebe - ist sie nicht ein Drang nach neuem Eigentum?*)».

Doble alcance de esta pregunta. Al discutir la revolución cristiana del amor, como asimismo el concepto filosófico griego de la amistad, y como asimismo las normas de justicia que dependen de ellos, aquella pregunta apunta al valor mismo de proximidad, la proximidad del prójimo como astucia de lo propio y de la apropiación. Este gesto confirma la puesta en guardia que acompañaba al discurso sobre la «buena amistad»: no ceder a la proximidad, a la identificación, a la fusión o a la permutación entre tú y yo. Poner ahí, dejar más bien ahí, respetar ahí una distancia infinita. Aquello incluso que no sabe hacer el amor, lo que se llama así, el «amor entre los sexos», el egoísmo incluso, los celos que no tienen más que a la posesión (*Besitzen*).

Quiere esto decir que la amistad justamente nombrada irá más allá del Eros? ¿Más allá de Eros en general? O del amor entre dos sexos?

Estas preguntas no las plantea Nietzsche de esta forma. Pero su radicalidad, no lo disimulemos, puede hacerse inquietante, en particular para el motivo de lo «nuevo» o del «porvenir», del que tenemos demasiada tendencia a fiarnos como si fuese unívoco, como si se opusiese simplemente a la fuerza de repetición y a la acción de lo archi-antiguo. Pues esta pulsión de apropiación, esta fuerza que empuja siempre hacia una «nueva propiedad», Nietzsche ve que actúa por todas partes, incluido allí donde el amor ama con vistas al saber, la verdad, la novedad de lo nuevo, toda realidad nueva en general: «Nuestro amor al prójimo, ¿no es un imperioso deseo de una nueva *propiedad*? ¿No sucede lo mismo con nuestro amor a la ciencia y a la verdad, y en general con todo deseo de novedad? (*und überhaupt all jener Drang nach Neuigkeiten?*)».

Si «nuevo» significa siempre, una y otra vez, *de nuevo* una vez más la pulsión de apropiación, la repetición de la *misma* compulsión a apropiarse -del otro, la verdad, el ser, el acontecimiento, etc.-, ¿qué puede ocurrir todavía de nuevo? ¿De nuevo? ¿Qué queda por venir? ¿Y en qué se convierte nuestra justa impaciencia por ver venir lo nuevo, los pensamientos nuevos, los pensadores nuevos, la justicia nueva, la revolución o la interrupción mesiánica? ¿una vez más en una astucia? ¿Una vez más en el deseo de apropiación?

Sí. Sí, quizá.

Y hay que ser consecuente con esta respuesta. Hay que dar aquiescencia a ese principio de ruina en el corazón de lo nuevo más nuevo. Ese principio no podrá ser ni eludido ni denegado.

Y sin embargo. En el corazón de esta aquiescencia, cuando se sepa decir *sí* al principio de ruina, más allá del saber y de la verdad, justamente, Nietzsche, tal como quizá querríamos leerlo, habría dejado un espacio libre: un lugar abierto para lo que puede, por suerte, quizá, ocurrir todavía. Propicio a la amistad y como la amistad, aquella que merecería entonces su justo nombre. Más precisamente a ese amor cuyo *justo nombre* sería *amistad*.

Pues por una vez no podría estar garantizada la adecuación entre el concepto, el nombre y el acontecimiento. Ese ajuste no podría regularlo la necesidad de un saber. Quizá un día, aquí o allí, nunca podrá saberse, algo puede ocurrir entre dos que se amarían y se amarán con amor (¿es de nuevo la palabra justa?) de tal manera que la amistad, *por una sola vez*, quizá, por primera vez (otro *quizá*), por primera y única vez, y así por primera y última vez (quizá, quizá) se convertirá en el nombre propio, la palabra justa para aquello que habrá ocurrido entonces: entre dos, ésta es la condición, «dos personas», precisa Nietzsche. Pero cómo ajustar un nombre a lo que no podría ocurrir quizá más que una sola vez, por primera y última vez? Dicho de otro modo, y de manera mucho más general, esta vez, ¿cómo nombrar un acontecimiento? Pues ese amor que no llegaría más que una sola vez sería el único acontecimiento posible: como imposible. Y si incluso se le encontrase un nombre justo, a ese amor único, ¿cómo hacerlo aceptar por parte de todos los demás? ¿Se lo puede incluso hacer aceptar por parte de la propia pareja, en el momento de dárselo, acto en el que consistiría esencialmente ese amor?

Más valdría citar a Nietzsche para honrar esta ocasión: *Was alles Liebe genannt wird*. Pero no lo citemos sin haber resaltado de antemano un punto de lógica, de retórica -o de onomástica: lo que bien pudiera ocurrir entonces, por suerte, entre dos, entre dos que se aman, no vendría a turbar las aguas de la semántica-. No se trataría de sustituir por o de oponer: un concepto a otro, un nombre a otro, una amistad a una no-amistad, una amistad a una enemistad, una amistad al amor. No, lo «nuevo» que vendrá quizá será radicalmente nuevo, quién sabe, pero podría tomar también la forma de un desarrollo o de una prolongación (*Fortsetzung*) del amor. Sería entonces una nueva forma del amar, del hacerse-amistad el amor, bajo el mismo nombre, pero bajo el mismo nombre *justo* esta vez, justo por una vez, ajustado más bien a una incomparable vez, único y sin concepto, en tal fecha, entre dos. La amistad de aquellos amigos, si la hay, si llega un día, y en la ocasión de un momento, de un instante, sin garantía de duración, sin la firme constancia de la *philia* aristotélica, sería bajo la condición de una alianza improbable en el pensamiento del *quizá*. Y como este pensamiento por venir no es una filosofía, al menos no una filosofía especulativa, teórica o metafísica, no una ontología ni una teología, ni una representación ni una conciencia filosófica, se trataría de otra *experiencia* del *quizá*: del pensamiento como otra experiencia

²⁹ «Todo lo que llamamos amor», en *ibid.*, I, 14, cit., p. 30.

del **quizá**. Otra manera, pues, de *dirigir*, de dirigirse a lo posible. Tal posible no pertenecería ya al espacio de este posible, a la posibilidad de lo posible, cuyo concepto, habría asegurado su constancia, a través de tantas mutaciones, del Aristóteles a Hegel y a Bergson. Para abrirse a esa otra posibilidad de lo posible, la misma palabra experiencia tendría que designar otro concepto. E intentar traducirse, si esa otra posibilidad fuese posible ahí, en un lenguaje político. Al precio, si eso fuera necesario, de cambiar el sentido de la palabra «política» -dicho de otro modo, cambiar la política.

Ese cambio por venir está quizá en curso. Pero no disimulemos la aporía cuya prueba tiene que hacer todo cambio. Es la aporía del **quizá**, su aporía histórica y política. Sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un **quizá**, no habría nunca ni acontecimiento ni decisión. Ciertamente. Pero nada sucede nunca si no es quitando el **quizá**, guardando su posibilidad «viva», su memoria viva. Si no es posible ninguna decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación comprometiéndose en el **quizá**, en revancha la misma decisión debe interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el **quizá** mismo. Qué serían, en efecto, en el orden del derecho, de la política o de la moral, reglas o leyes, contratos e instituciones sin determinación constante (*bébaïos*), sin calculabilidad y sin violencia al **quizá**, a lo posible que los hace posibles? Insistimos en la decisión para anunciar la aporía en la que debe comprometerse toda teoría de la decisión, especialmente en sus figuras aparentemente modernas, por ejemplo la del decisionismo schmittiano, la de su herencia «de derecha» o «de izquierda», incluso neomarxista, de la que hablaremos más adelante. Ese decisionismo, se sabe, es una teoría del enemigo. la figura del enemigo, condición de lo político como tal, desaparecería en este siglo en el fondo de su propia pérdida: estaríamos a punto de perder el enemigo y, en consecuencia, lo político. Pero ¿desde cuándo?

La aporía del **acontecimiento** cruza pero también capitaliza o sobredetermina, en cuanto al **quizá**, la de la **decisión**. Ningún acontecimiento, ciertamente, que no esté precedido y seguido por su propio **quizá**, y que no sea tan único, singular, irremplazable, como la decisión a la que se lo asocia frecuentemente, en especial en política. Pero ¿no cabe avanzar, sin paradoja fácil, que el carácter de acontecimiento de un acontecimiento queda reducido, si no excluido, por una decisión? La decisión. Produce acontecimiento, ciertamente, pero neutraliza también ese sobrevenir que debe sorprender tanto la libertad como la voluntad de todo sujeto, que debe sorprender en una palabra la subjetividad misma del sujeto, afectarlo allí donde el sujeto está expuesto, es sensible, receptivo, vulnerable y fundamentalmente pasivo, antes y más allá de toda decisión, antes incluso de toda subjetivación, incluso de toda objetivación. Sin duda la subjetividad de un sujeto, ya, no decide nunca sobre nada: su identidad consigo y su permanencia calculable hacen de toda decisión un accidente que deja al sujeto indiferente. **Una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión** Pero eso debe decirse *a fortiori* del acontecimiento, y del acontecimiento con respecto a la decisión. Pero si nada sucede jamás a un sujeto, nada que merezca el nombre de acontecimiento, el esquema de la decisión tiende regularmente, al menos en su acepción común y hegemónica (la que parece seguir dominando el decisionismo schmittiano, su teoría de la excepción y de la soberanía), a implicar la instancia del sujeto, de un sujeto clásico, libre y voluntario, y así de un sujeto al que nada sucede, ni siquiera el acontecimiento singular del que cree, por ejemplo en situación de excepción, que toma y que guarda la iniciativa. ¿Se debería sin embargo imaginar una decisión «pasiva», de alguna manera, y sin libertad, sin aquella libertad? Sin aquella actividad, y sin la pasividad que se acopla a ésta? ¿Pero aun así no sin responsabilidad?

Habría que mostrarse hospitalario para lo imposible mismo, a saber, lo que el **buen sentido de toda filosofía** no puede sino excluir como la locura o el sin-sentido, a saber, una **decisión pasiva**, una decisión originariamente afectada? Un huésped tan indeseable no puede adentrarse en el espacio cerrado o el interior del sentido común, a no ser volviendo a traer a la memoria, en cierto modo, una vieja invitación olvidada, para apoyarse en ella. Recordaría así el tipo o la silueta del concepto clásico de la decisión: ésta debe interrumpir, marca un comienzo absoluto. Significa, pues, lo otro en mí, que decide y desgarrar. La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí. Absolutamente singular en principio, según su concepto más tradicional, la decisión no es sólo siempre excepcional, **hace excepción de mí**. En mí. Decido, me decido, y soberanamente, éste querría decir: lo otro de mí, el otro-yo como otro y otro de mí, **hace** o **hago** excepción de lo mismo. Norma supuesta de toda decisión, esta excepción normal no exonera de ninguna responsabilidad. Responsable de mí ante el otro, soy en primer lugar y también **responsable del otro ante el otro**. Sin duda rebelde a la concepción decisionista de la soberanía o de la excepción (Schmitt), esta heteronomía no contradice a la autonomía, abre ésta a ella misma, representa el latido de su corazón. Otorga la decisión al don, si lo hay, como don del otro. La pregunta aporética «¿qué puede querer decir **dar en nombre del otro**?»³⁰ podría traducirse como pregunta de la decisión, del acontecimiento, de la excepción, de la soberanía, etc. Dar en nombre del otro, he aquí que libera la responsabilidad del saber; he aquí que hace, así, advenir la responsabilidad a sí misma, si la hay alguna vez. Pues una vez más, **hay que saber**, ciertamente, **hace falta el saber**, **hace falta un saber** para tomar una responsabilidad, pero el momento decisivo o decisorio de la responsabilidad supone un salto por el que un acto **se arrebatada**, dejando al instante de seguir la consecuencia de **lo que es**, es decir, de lo que es determinable por ciencia o conciencia, y en consecuencia **se libera** (es lo que se llama la libertad), mediante el acto de su acto, de aquello que le es entonces heterogéneo, a saber, el saber. **Una decisión es inconsciente en suma**, por insensato que esto parezca, comporta el inconsciente y sigue siendo sin embargo responsable. Desplegamos así la consecuencia clásica, ineluctable, imperturbable, de un concepto clásico de la decisión. Es este acto del acto lo que intentamos pensar aquí: «pasivo», entregado al otro, pendiente del latido del corazón del otro. Pues, más arriba, la expresión «el latido de su corazón» tendría necesariamente que concordarse así: el latido del corazón del otro. Allí donde no puedo nada, allí donde decido sobre lo que no puedo no decidir, libremente, necesariamente, recibiendo hasta mi vida del latido de corazón del otro. No decimos solamente el corazón, sino el latido de corazón: lo que de instante en instante, **de un instante al otro**, venido una vez más de

³⁰ Cf. *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 150.

otro diferente del otro al cual está, así, entregado (y quizá soy yo), ese corazón recibe, recibirá *quizá*, de una pulsión rítmica, lo que se llama sangre, y ésta, la fuerza de llegar.

Se habrá presentado que es eso lo que estaría tentado de llamar la *amancia*: el amor *en* la amistad, la amancia más allá del amor y de la amistad de acuerdo con sus figuras determinadas, más allá de todos los trayectos de lectura de este libro, más allá de todas las épocas, culturas o tradiciones del amar. Lo cual no quiere decir que esta arrancia pueda producirse ella misma sin alguna figura: por ejemplo la *philia* llamada griega, el amor cortés, tal o cual gran corriente, como se dice, de la mística. Pero una amancia atraviesa estas figuras.

Y esto, con la condición de abrirse temblando al «quizá».

(Volveremos a esto, sin duda, directa o indirectamente.)

He aquí lo que puede ocurrir, si se piensa con alguna consecuencia la lógica del *quizá*. He aquí más bien lo que le puede ocurrir *a la lógica* según la experiencia del *quizá*. He aquí lo que le puede ocurrir a la experiencia misma, quizá, y al concepto de experiencia. He aquí lo que cabría el riesgo de que ocurriera, si cupiese esperararlo, entre amigos, entre dos, entre dos o más (pero ¿cuántos?), y que se aman.

(Al hablar así, al decir que el amor o la amistad son improbables, no estoy diciendo nada, no constato o no describo nada. Ante todo porque no es *seguro* que algo así exista, ni que nada esté presente nunca fuera de lo que digo de ella, y que vosotros leáis quizá a vuestra manera, y es esto justamente lo que quiero decir al atraer el *quizá* a esta zona franca, en la que no se puede contar con nada, ni contarnos a nosotros mismos. Después, porque ninguna predicación, ningún juicio de atribución puede medirse, lo hemos visto ahora suficientemente, con aquello que se puede así marcar, incluso firmar, con semejante *quizá*.

No digo, pues, nada que sea dicho o decible.

Y sin embargo mi decir, la declaración de amor o la apelación al amigo, la frase dirigida al otro en la noche, el escribir que no se resigna a ese no-dicho, quién juraría que vuelven a la nada desde el momento en que ningún dicho los agota? La respuesta no me corresponde ya, es todo lo que quería decirte, amigo lector. Y sin saber ya si hay que preferir lo escaso o lo numeroso.

Tomo la responsabilidad de hablar justo en este punto, *hasta* aquí, hasta ese punto en que no respondo ya de nada. Y a partir del cual se anuncia, así, toda responsabilidad.)

Sin duda esto es sólo una interpretación activa y arriesgada, quizá momentánea, de lo que un día dijo Nietzsche sobre la ocasión, el azar, el «aquí y allá» del favor, de una suerte de especie de amor, de continuación o de consecuencia del amor, de un futuro del amor del que no se sabe si alguien lo ha vivido alguna vez. Es la conclusión de *Todo lo que llamamos amor* y, como un cierto Aristóteles, un Aristóteles cuya recomendación oligárquica nadie, hasta Nietzsche y Blanchot³¹, ha desaprobado nunca, esta conclusión pronuncia cierta sentencia en cuanto al número. Hay que pensar y escribir, en particular de la amistad, contra el gran número. Contra los más numerosos que conforman la lengua y legislan sobre su uso. Contra la lengua hegemónica en lo que se llama el espacio público. Si hubiese una comunidad, incluso un comunismo de la escritura, sería en primer, lugar con la condición de hacer la guerra a aquellos que, el mayor número, los más fuertes y los más débiles a la vez, forjan y se apropian de los usos dominantes de la lengua -quedando abierta la cuestión de saber si la fuerza mayor, en una palabra la hegemonía y la dinastía, está del lado del mayor número; y si, como siempre según Nietzsche, la mayor fuerza no está del lado del más débil- y recíprocamente. Como se recordará, Cicerón explicaba también a su manera esta trasmutación de lo débil en fuerte, del muerto en vivo, etc., y justamente como una historia de la amistad. Esta convertibilidad no es nunca extraña a la que desestabiliza la oposición amigo/enemigo. Cuál puede ser entonces el verdadero nombre? ¿De qué «amistad» puede ésta ser el «nombre justo»? ¿Es sólo un nombre? ¿Es nombrable lo que éste se esfuerza en nombrar?

Más valdría citar a Nietzsche, decíamos, para honrar esta ocasión:

En este caso debieron de ser los que no poseían, los insatisfechos (los deseosos, aquellos que codician porque están faltos: *die Nichtbesitzenden und Begehrenden*), y probablemente hubo siempre demasiado de éstos (*immer zu viele*), los que establecieron el uso corriente en el idioma (*haben [...] den Sprachgebrauch gemacht*). Los que en esta esfera fueron favorecidos por mucha posesión y saciedad, han dejado escapar aquí y allá (*hier und da*) una invectiva contra el «demonio furioso», como decía aquel ateniense, el más amable y el más amado, Sófocles. Pero Eros se ha reído siempre de semejantes calumniadores, que precisamente han sido sus mayores favoritos (*seine grössten Lieblinge*). Aparece a veces aquí y allá (*hier und da*) en la tierra una especie de continuación del amor (*eine Art Fortsetzung der Liebe*), en que aquel ávido deseo que experimentan dos personas, una hacia otra (*bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nacheinander*), deja lugar a un nuevo deseo, a una ansia nueva (*einer neuen Begierde und Habsucht*), a una sed superior *común* (Nietzsche subraya: *einem gemeinsamen höheren Durste*) de un ideal colocado por encima de ellos: pero ¿quién conoce ese amor?, ¿quién lo ha vivido. Su verdadero nombre es *amistad (Ihr rechter Name ist Freundschaft)*.

Las cuestiones se mantienen. En ese seísmo semántico ¿por qué estas palabras? Y qué quiere decir «recíproco» y «común»? ¿E «ideal»? ¿Y «más alto»? ¿Y «justo»? ¿Qué quiere decir «justo» para todas estas palabras? ¿La amistad como un nombre justo? ¿O la enemistad, suponiendo que esto sea justamente su contrario?

Por tomar un ejemplo, y plantear las cuestiones de otro modo, ¿qué quiere decir Blake? Herido en su corazón, decepcionado en una amistad que cree traicionada³², pide o finge pedir a Hayley, su amigo, que se convierta en su enemigo

³¹ «La comunidad, sea o no numerosa -pero, teóricamente e históricamente, sólo hay comunidad de un pequeño número (comunidad de monjes, comunidad hasídica -y los khibutzim-, comunidad de sabios, comunidad con vistas a la “comunidad”, o bien comunidad de los amantes...» (M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris, p. 17; ver también p. 78, propósito de la «comunidad electiva»).

³² Cf. «*To forgive Enemies H(ayley) does pretend / Who never in his Life forgave a friend*» (W. Blake, *Complete Poems* Penguin, London, p. 617). Cf. también, pp. 617-618, «On H(ayley)s Friendship» y «To H(ayley)»: «*Thy Friendship oft has made my heart to*

(*Do be my Enemy*): pero lo ordena así, pues la frase es imperativa, en nombre de la amistad, por amor de la amistad (*for Friendships sake*).

Ultima fidelidad a una especie de espectro de la amistad perdida? Enemigo vivo, el amigo seguiría estando hoy más presente, y seguiría siendo más fiel, en suma, que bajo los rasgos engañosos, en la figura o el simulacro del amigo infiel. Habría más amistad atenta, más atención singular y preferencia, en la tensión del odio. El enemigo es entonces mi mejor amigo. Me odia en nombre de la amistad, de una amistad inconsciente o sublime. La amistad, una amistad «superior», regresa con él. Habría una fidelidad del enemigo.

Los dos conceptos (amigo /enemigo) se cruzan a partir de este momento y no dejan ya de entrecambiarse. Se entrelazan, como si se amasen el uno al otro, a lo largo de una hipérbole en espiral: el enemigo *declarado* (y Blake lo declara ordenándole que se declare: sé mi enemigo), el enemigo verdadero, he aquí un amigo mejor que el amigo. Pues si puede odiarme o hacerme la guerra en nombre de la amistad, *for Friendships sake*, por amistad para con la amistad, por amor de la amistad, si respeta, en suma, el verdadero nombre de la amistad, respetará mi propio nombre. Entenderá lo que éste debería, incluso si no lo hace, nombrar propiamente, la singularidad irremplazable que lo lleva y a la que se dirige o a la que se refiere el enemigo. Si entiende mi orden, se dirige a mí, a mí mismo, me respeta, a distancia de odio, a mí por encima de mí, de mi conciencia incluso. Y si quiere mi muerte, al menos la quiere, quizá, él, la mía, singularmente. Cosa que no haría el amigo declarado si se contentase con declararse como tal pero fallando en cuanto al nombre, en cuanto a la referencia que lleva el nombre: la que lleva el nombre tanto hacia la amistad como hacia la singularidad. Aquella que merece el nombre.

De lo que se trata, pues, cada vez es del nombre. Del nombre que se lleva. Del nombre al que dirigirse. De quien lleva el nombre a quien pasar el nombre. Se trata de la referencia y del respeto. Se trata cada vez de qué quiere decir *declarar*: la guerra, el amor, la amistad. La diferencia entre los dos regímenes de la declaración vacila entonces entre dos verdades, dos lógicas de la negación y de la denegación, como entre una lógica del engaño y una lógica del inconsciente. Estas dos lógicas no pueden dejar de ocuparse-espectralmente (*se hanter*) la una a la otra. Y de compartir incluso el concepto de esa ocupación-espectral que trabaja el lenguaje de nuestro tiempo.

Entonces, cada vez, un concepto lleva el fantasma del otro. El enemigo al amigo, el amigo al enemigo.

Para entender este vocativo de Blake (*Do be my Enemy for Friendships sake*), habría que hacer justicia un día al retorno incesante de sus aparecidos, y hay tantos en Blake también, como asimismo a la partición infinita de sus espectros divididos. *Respeto del espectro*, decía Mary Shelley.

Especialmente a todos los de «Jerusalén»: «*Half Friendship is the bitterest Enmity [...]. His Spectre also divided [...]. But still the Spectre divided, and still his pain increas'd! / In pain the Spectre divided [...]. And thus the spectre spoke: Wilt thou still go on to destruction? / Till thy life is all taken away by this deceitful Friendship?*»³³.

ake / Do be my Enemy for Friendships sake». En castellano la *Poesía completa* de Blake puede encontrarse en Ediciones 29, Barcelona, 1995 (N. del T.).

³³ W. Blake, «Jerusalem, The Emanation of the giant Albion», cit., pp. 635, 642, 643. Habría que releerlo entero. Por ejemplo: «*Each Man is in His Spectres power / Until the arrival of that hour / When his Humanity awake / And Cast his own Spectre finto the Lake*» (p. 494); o bien «*Never shalt thou a (lover) true love find / My Spectre follows thee Behind*» (p. 495). ¿Está tan lejos Stirner? Afinidades espectrales, amistad de los aparecidos. ¿Y Marx?

¿Qué hacer de la pregunta «¿Qué hacer?»?

De Jacques Derrida y Alain Minc, «Penser ce qui vient», *Le Nouveau Monde* (París), 92 (1994), pp. 91-110. Traducción de Bruno Mazzoldi en *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 29-39.

¿Qué hacer? Pensar lo que viene. ¿Toca? Y entonces ¿cómo hacerlo? ¿Qué hacer? y ¿qué hacer de este imperativo? ¿En qué tono tomarlo? ¿Desde qué altura?

Nadie aquí lo duda, cierto aplomo, un aplomo que algunos, tal vez con razón, consideran sonambúlico, es lo que se precisa para atreverse donde sea a emprender con bastante calma, en suma, aunque sea denegándolo, aunque sea con el tono de la contra-profecía, el diagnóstico, cuando no el pronóstico del estado del mundo, y para adelantar tranquilamente unos como informes de desplomo panóptico sobre el estado del mundo, sobre el estado de la unión o de la desunión de Europa y del mundo, sobre el estado de los Estados en el mundo, sobre el nuevo orden o el nuevo desorden mundial, y también para permitirse, aunque sea denegándola, la prescripción o la contra-prescripción geopolítica. Todo esto dejando entender que el discurso geopolítico se paraliza en una suerte de impase o aporía generalizada: nada funciona y todo puede suceder. El aplomo consiste aquí en darse por autorizado el desplomo panorámico y mundial desde algo así como un antepecho, pero al borde del abismo, del desierto o del caos. Este aplomo de desplomo puede parecer sonambúlico, pues es un procedimiento, precisamente, un desplazamiento, un paso, un movimiento o una acción, un «hacer» guiados por ese extraño cuidado vigilante que los sonámbulos mantienen en el momento del riesgo más grande. Unos sonámbulos caminan al borde del caos abismal, y en el momento en que saben y declaran que ya no más, que todo está desajustado, desarticulado (*out of joint*, como dice Hamlet), que nada funciona, que todo acaba en el no-camino, el impase, la aporía, en el momento en que son persuadidos de que este mismo discurso panorámico es anticuado, se hacen adelante, si no como locos, visionarios, profetas o poetas, alucinados, por lo menos como soñadores que quieren mantener los ojos abiertos («pesimistas activos», diría Alain Minc). Si de una vez nombro el sueño, sin disociarlo del sonambulismo, es para tomarlos, como se dice, del lado bueno. No para desdeñar, todo lo contrario, el riesgo absoluto que corre el sonámbulo, sino para aproximar, más allá del saber y de la filosofía, política o no, aun más allá de todos los modelos y de todas las normas prescriptivas cuyo agotamiento vivimos, el pensamiento de lo que viene y que no puede sino ser aliado de lo que contrae parentesco con el sueño y con lo poético, siempre que, evidentemente, se piense el sueño de manera distinta de la habitual. Quiero recordar que, a la pregunta «¿qué hacer?», a lo que simultáneamente constituye, diría, una pregunta muy vieja, sin duda, ni tan vieja sin embargo, pero también una pregunta nuevecita, una pregunta todavía no escuchada, entre otras cosas Lenin contesta, y con precauciones interesantes, «es preciso soñar».

[Me pregunto de dónde puede venirnos la hybris, a menos que no sea también la inocencia, la inconsciencia y por ende la humildad infantil, incorregiblemente infantil de semejante aplomo de esta audacia descarada que es aquí la nuestra. Digo «infantil» porque, si no conozco bien, «personalmente», como suele decirse, a Alain Minc, con quiera me topé rápidamente poco antes de esta sesión, lo que leo y percibo de él sobre la escena pública me deja pensar que lo que tal vez nos acerque, más allá de la cantidad de diferencias a cuya enumeración renuncio, es que sobre la escena intelectual pública o política algunos podrían pensar que ambos hemos conservado (me perdonará esta alianza abusiva o esta ansiedad dudosa) una cierta juvenilidad, con todo lo que ella puede exponer cuanto a inocente frescura, pero también cuanto a atrevimiento o insolencia, incongruidad, descortesía intempestiva.

Desembarcamos sea lo que sea y la que sea la edad de lo que sabemos, en cuanto a experiencia y saber. No sabemos de dónde nos viene el aplomo al borde de lo que hace reír; llorar o sobre todo titubear en el vacío.

Pero no me detendré en la hipótesis según la que esta hybris sonambúlica que nos asigna al aplomo y al desplomo sería el carácter del que sea, de Minc o mío por ejemplo: por el contrario creo que nuestro tiempo, eso de lo que estamos hablando, lo que viene quizás a través del caos, del desierto, del abismo, del desorden mundial la desconstrucción general o todas las figuras de un apocalipsis sin apocalipsis, etc., eso nos impone pensar y pensar desde este frágil aplomo y nos coloca en este lugar, nos sitúa allí donde pensar, y pensar (políticamente y poéticamente) lo que viene (por ende el porvenir al presente) no puede hacerse si no desde el lugar de este aplomo a la vez sonambúlico y vertiginoso.]

¿De dónde viene el aplomo en general?

Aplomo. Llamemos. ¿Qué es lo que llamamos aplomo? Cualquiera que sea la manera como lo escuchen, lo pronuncien o lo escriban, «aplomo» es un bello vocablo. No una argucia, tampoco un concepto bien formado, sino un bello vocablo. No a causa de las tentaciones homonímicas que lo hacen derivar caprichosamente hacia la orden expresa o el llamado (cuando llamamos, cuando nos llamamos según el llamado pues no podemos *pensar lo que viene* sin lanzar o escuchar algún llamado, algo parecido a una orden expresa, un deber, una ley, una prescripción, sin tratar de escuchar lo *justo*, de escuchar *justamente* alguna cosa que llamo la *justicia*, un llamado que de alguna manera viene de nosotros pero a la vez sobre nosotros, un llamado por el que nos llamamos desde el otro). No a causa de esos juegos homonímicos ni de todo lo que la palabra *en aplomo* pueda significar muy precisamente, en fisiología, en arquitectura, en pintura y también en música, sino en razón de la señal que siempre esgrime hacia el atrevimiento de un «quedarse parado», hacia una física planteada a partir de la verticalidad, es decir a partir de lo que una plomada nos indica respecto de la pesadez terrestre y por ende de la tierra: pues, no nos lo ocultemos, las preguntas que abordamos con este aplomo sonambúlico hoy no son nada menos que las preguntas *de la tierra* (a bulto y en detalle, de manera no menos urgente que concreta,

imaginosa, inmediata, inmediatamente éticas, jurídicas, geopolíticas -preguntas *de la* geopolítica al borde y más allá de las preguntas dichas geopolíticas: ¿qué hacer? ¿qué vamos a hacer con la tierra? ¿sobre la tierra? y la pregunta de lo que se queda parado sobre la tierra no es apenas una pregunta ecológica aunque permanezca sobre el horizonte de lo más ambicioso o más radical que la ecología hoy *podría* asumir-, preguntas de la tierra, entonces, y preguntas del hombre (en aplomo o no sobre la tierra): ¿qué es el hombre, cuál es la identidad o la unidad del hombre sobre la tierra y *más allá* de la tierra, más allá de la posición erguida, más allá de lo planetario y tal vez también de lo geopolítico que hoy pensamos de manera completamente distinta, tal vez completamente distinta de como era pensado en la Edad Media, por no hablar de cierta modernidad?

A lo mejor para resistir, para no sucumbir al vértigo que me sobrecogía a la idea de semejante sesión, al filo de un programa tan perturbador, me doy el aplomo y el atrevimiento necesarios para atreverme a enunciar la pregunta: ¿qué hacer? ¿qué hacer, aquí, ahora? Y aquí, ahora, ¿qué hacer de la pregunta «¿qué hacer?»? He aquí una extraña pregunta, pregunta redoblada, reflejada, que da la impresión de impugnar el «pensar lo que viene» de nuestro título, como si, desde la primera frase, se tratara de substituir *pensar* por *hacer*, reemplazando simultáneamente un imperativo, «pensar lo que viene», mediante una interrogación, «¿qué hacer?», si no por una doble interrogación: -«¿Qué hacer de la pregunta “¿qué hacer?”?».

De ninguna manera es ésta mi intención, ni pretendo atenerme a una abstracción de tal magnitud. Pues la pregunta «¿qué hacer?» por el momento parece tan indeterminada cuanto la orden expresa «pensar lo que viene», por más que se añada, como acabo de hacerlo «aquí y ahora», sin decir si pienso en el «aquí y ahora» de esta sesión o en el «aquí y ahora» de Francia, de Europa, de la tierra o del mundo, otros tantos lugares y por ende puntos de vista distintos y no siempre configurables. No por nada dije «del mundo», pues en el momento de escoger un título nos habíamos fijado en el de «pensar el mundo», nada menos, antes de detenernos en «pensar lo que llega», y a este propósito sin duda diré una palabra tratando de demostrar que, no obstante su evidente ambición y en su aparente desmesura, estos dos títulos son agudos, exclusivos y determinados en lo que prescriben o prometen.

Pero si darse a pensar es lo que hay que hacer; y si pensar es también, e inmediatamente, e ineluctablemente, pensar lo que *hay que hacer* ante lo que viene, es decir ante lo que sucede y ante el evento por venir, entonces, ante o en frente de lo *que viene*, esta tarea daría acceso a otra experiencia de lo que debería aliar el hacer y el pensar. No obstante las apariencias, tamaña tarea, creo yo, es a la vez nueva, inédita en sus formas históricas y más urgente, más imperativa que nunca, hoy, aquí y ahora.

Lo que acabo de decir a propósito de semejante alianza imperativa del *hacer* y el *pensar* lo injerto en tal proposición de Alain Minc, precisamente en tal página de su libro, para ser más explícito cuando habla (p. 219 de *La nueva Edad Media*) de esa figura que los matemáticos llaman un «conjunto vacío» y donde Alain Minc sitúa el llamado a lo que hoy nos es rehusado o prohibido, a saber, cito, «una filosofía de la acción». Los intelectuales parecen retirarse del «debate público», él señala, y así sucede no por desinterés respecto de la cosa pública sino porque, cito, la sociedad ya no es «“pensable”» (aplica comillas a esta palabra sobre la que quisiera también regresar más tarde: ¿qué es lo que aquí llamamos pensar?) y después de haber señalado simultáneamente la necesidad y la esterilidad o el fracaso de una «reflexión pluri-dimensional» y la «urgencia» «postulada» de «mezclar la economía, la sociología, la etnografía, la ciencia política y la historia», él pregunta: «¿qué se habrá realizado concretamente, que no sea *soñar* [subrayo] gigantes intelectuales que no existen? Su ausencia tal vez no sea fortuita: este género de adiciones entre saberes tan diversos corresponde sin duda a lo que los matemáticos llaman un conjunto vacío. Debe ser una filosofía de la acción». Claro está, Alain Minc no deja de ser irónico o escéptico tanto respecto de tal sueño cuanto de dicha filosofía de la acción (ni en mayor grado que él creo que la urgencia del «hacer» o de la pregunta «¿qué hacer?» esté a la medida de una filosofía de la acción ni de esa filosofía de la historia de la que ya decía Hugo que no se pueden inscribir en ella los eventos que vienen de nosotros o sobre nosotros). Él cree, con razón me parece, que los objetivos que podían orientar tal filosofía de la acción, empezando por cierta idea del progreso, se han destruido. Pero, por más que salude con igual ironía a todos los prescriptores, una ironía que por otra parte me parece justa («¡Buena suerte, señores prescriptores!», p. 219), de todas formas lo que da a su libro su aplomo y lo mantiene parado, de cabo a rabo, es el capítulo final, ese llamado, prescriptivo y normativo, a la responsabilidad francesa, y no sólo al pueblo de Francia, sino al Estado Nación llamado Francia, a unos conciudadanos.

Quisiera correr el riesgo de una palabra, tan sólo una palabra (hoy todo será demasiado breve) alrededor de la pregunta «¿qué hacer, aquí y ahora?»: si por una parte empata con el pensamiento de lo *que viene*, si no puede dejarse separar de él, semejante pregunta, no lo olvidemos, ya es una herencia, dispone de una genealogía muy noble, a la vez ética y política.

Tiene una historia la pregunta «¿qué hacer?», aunque parezca remitir a una necesidad de todos los días, de todos los tiempos, de todas las edades y de todas las culturas; esta pregunta tiene una historia muy aguda, una historia crítica y esta historia crítica es una historia *moderna*. La gravedad de lo que viene, aunque sea también el chance de que lo que venga sea realmente lo que viene, es decir absolutamente inédito -nuevo- sin ejemplo y resistente a cualquier repetición posible, es que ya no sabemos qué hacer, hoy, de la pregunta «¿qué hacer?», ni en su forma ni en su contenido...

La heredamos, sin embargo se nos substrahe algo de su herencia, y nos toca re-inventar radicalmente las condiciones mismas de esta pregunta.

En esta forma literal, si no me equivoco, la pregunta «¿qué hacer?», no es medieval y no habría podido serlo, sin duda por razones esenciales.

Tal como la heredamos, no menos de Kant que de Lenin, se trata de una pregunta moderna en un sentido preciso cuya radicalidad no podía desplegarse ni en la Edad Media ni en una post-edad-media cartesiana, es decir en lo que entonces se llamaba el mundo y que era bordeado, *determinado*, en todos los sentidos de la palabra, por un *horizonte*

teológico, antropto-teológico o teológico-político. La pregunta «¿qué hacer?» no podía todavía surgir, en su radicalidad, sino hasta cuando una idea democrática, secular, laica, hubiese taladrado ese horizonte antropto-teológico-político o empezado a socavar los fundamentos del mismo.

Pero, a la inversa, y es éste todo el problema de lo que hoy se nos viene y de lo que distingue la especificidad aguda de nuestro tiempo, la pregunta «¿qué hacer?» ya no puede desplegarse en toda su potencia, es decir sin horizonte, mientras un horizonte o unos atrevimientos teleológicos o onto-teleológicos siguen bordeándola, como es todavía el caso para Kant y Lenin, quienes todavía tenían o presumían una cierta idea del hombre o de la revolución, de la finalidad, del estadio final, de la adecuación final, del *telos* o de una idea reguladora sobre cuyo fondo se levantaba la pregunta «¿qué hacer?», la que entonces en efecto se hacía posible, pero por eso mismo no vertiginosa, no abismal, arrestada en sus límites, es decir en su horizonte.

Pregunta «¿qué hacer?» como pregunta ética y política, ciertamente, pero especificada entonces por una modernidad, y *dos veces* por una modernidad crítica pre-revolucionaria, y dos veces por hombres que tenían la intención de hablar en nombre y en vista de una cierta emancipación democrática. Kant y después Lenin han dejado retumbar la pregunta «¿qué hacer?», y cada uno por su lado lo hicieron justamente antes de unas Revoluciones que todavía no hemos pensado (pues para pensar lo que viene hay que pensar lo que advino, y la dificultad inherente al pensamiento del porvenir es *ipso facto* el arresto ante un pasado que de golpe deviene más enigmático que nunca, ofrecido a todas las reinterpretaciones, cuando no a todas las revisiones: serían sencillas las cosas si supiéramos lo que habrá sido la Edad Media, y si de ella nos hemos salido a suficiencia, en qué sentido, para correr el riesgo o por tener que regresar, *de nuevo*, hacia alguna nueva Edad Media). Kant y Lenin entonces han lanzado y ponderado los dos un «¿qué hacer?», escribiéndolo bajo esta forma literal a la vigilia de dos revoluciones de las que, tan extrañamente, nosotros vivimos más y menos la muerte, la descomposición, la putrefacción, las dos revoluciones de las que llevamos el luto. Y ciertamente es de ahí de donde partimos o hablamos. En todo caso, es innegable que los dos libros que constituyen el pretexto para esta discusión, desde sus adentros (y no únicamente en razón de la fecha externa de su publicación), son históricamente marcados por el *después* de estas dos revoluciones. Y ambos dicen -es lo mínimo de lo que tienen en común- que la euforia occidental y el triunfo neo-liberal, de pecho inflado al final de la secuencia soviética, era tan artificial cuanto un pulmón artificial y tan poco duradero cuanto la más ciega denegación.

Estos dos libros no se habrían podido escribir, algo en ellos no se habría podido escribir, es la certeza mínima que de ellos puede sacarse, ni antes ni durante esas dos revoluciones -preciso: esas dos revoluciones, las que se han dado este nombre de revolución, la de 1789 o de 1917. Los primeros renglones del libro de Alain Minc hacen referencia a la caída del muro de Berlín. Y esta marca, esta fecha interna se repite a todo lo largo del libro.

En todo caso, hagamos lo que hagamos de esta sincronía o de esta coincidencia, la pregunta «¿qué hacer?» habrá siempre resonado al borde del abismo o del caos, en frente del horizonte más indeterminado, más angustioso, cuando se diría que todo debe ser repensado, re-decidió, re-fundado, de arriba abajo, y ahí donde tal vez el abajo, el fundamento y la fundación llegan a faltar. Pues el caos (palabra presente en el título del primer capítulo de *La nueva Edad Media*) es la forma de todo porvenir en cuanto tal, de todo lo que viene (un porvenir ya previsible en su orden y en su forma no sería por-venir). El evento es esencialmente caótico. Por otra parte el abismo abierto al *khaos* es también la forma abierta y vana de mi boca (*khainô*), la del mentón caído, cuando ya no sé qué decir, pero también cuando llamo o cuando tengo hambre.

Empecé nombrando la revolución. Lo hice sin demora, para dar el tono y anunciar el color. Pues, a riesgo de sorprender aquí y allá, hablaré en favor de la revolución, en nombre de la revolución y autorizándome el uso de las palabras que generalmente se le asocian y que hoy se juzgan siempre más arcaicas o fuera de moda, siempre más retro (revolución, justicia, igualdad, emancipación, etc.). Pero trataré de hacer notar que si en el curso de estos tres últimos decenios no he sido el último en desconfiar de todos los esquemas y contraseñas que les han sido asociados durante tanto tiempo -a la revolución, a las dos grandes revoluciones europeas, al legado de relatos pertinentes, a la justicia, a la igualdad o a la emancipación- y si raramente he tenido la palabra revolución sobre los labios, se debe al hecho de que estas elocuencias políticas eran determinadas por imagerías esquemas, escenarios representaciones, hasta conceptos, a la vez desconstruibles y hoy más destruidos y obsoletos que nunca. Sin embargo una cierta revolución en la idea misma de revolución, en su concepto y en sus esquemas [para hablar como Kant: en lo que ata su idea a su concepto y a su intuición], en su simbólica, en sus imágenes, en su teatro y en sus escenarios, otra revolución -y de aquí otra contraseña para la justicia, la igualdad, la emancipación, etc- otra revolución no tan sólo es lo que nos comanda la respuesta a la pregunta «¿qué hacer?», por más difícil, por más indiscernible que pueda parecer, sino además y ante todo es lo que nos inspira y comanda y dicta en nosotros la pregunta «¿qué hacer?». Esta pregunta quisiera leerla en el corazón del libro de Alain Minc, otro motivo para decirle, para inducirlo al sobresalto o simplemente a la risa, que, en la margen de tal o tal otra denegación (aunque en la lógica de la denegación consista todo el problema del discurso político), su libro es, o sea debería ser, de inspiración revolucionaria.

No tendremos el tiempo de hablar de Kant o de Lenin. Lástima, pues creo en la necesidad urgente de hacerlo, lo más pacientemente posible. Me contentaré con aislar dos rasgos. Ante todo un rasgo actual, sobre-actual o inactual, de la pregunta kantiana. Ésta responde (puesto que una pregunta ya responde) a lo que Kant llama el *interés de mi razón*. Este interés es simultáneamente especulativo y práctico y entrelaza tres preguntas: «¿qué puedo saber?» (*Was kann Ich wissen?*, pregunta especulativa), «¿qué tengo que hacer?» (*Was soll Ich tun?*, pregunta moral que en cuanto tal no pertenece propiamente a la crítica de la razón pura), y «¿qué me está permitido esperar?» (*Was darf Ich hoffen?*, doble pregunta, a la vez práctica y especulativa). Ahora bien, en la concatenación de estas tres preguntas, la pregunta del medio, «¿qué tengo que hacer?» (*Was soll Ich tun?*) se ata complicada pero irreductiblemente, igual que hoy, a la pregunta del poder-saber, de la ciencia, al «¿qué puedo saber?», o sea al «¿qué puedo gracias al saber?», pero también a la doble

pregunta teórico-práctica que es una suerte de raíz común para ambas: «¿qué me está permitido esperar?» (sobre la que insisto en razón de la mesianicidad revolucionaria que en ella se encuentra necesariamente implicada).

Ahora bien, esta pregunta de la esperanza, a la vez común a las tres y por ende primera, es precisamente la pregunta del porvenir de lo que viene, de lo que sucede, de lo que puede suceder así como de lo que tiene que suceder. La esperanza, dice Kant, corre a la conclusión o redonda en concluir que algo es [o sea, *sei*] (que determina así el último fin posible) puesto que algo tiene que suceder (*weil Etwas geschehen soll*). Mientras el saber concluye que alguna cosa es (o sea) (que actúa como causa suprema) porque algo sucede (*weil etwas geschieht*). Pero si la pregunta de la esperanza se ata a la de lo que viene como «esto tiene que suceder», si no sólo queda constantemente supuesta de antemano, implicada en la pregunta especulativa del saber y en la pregunta práctica del «¿qué hacer?», sino que además las anuda entre sí, se sabe también que en otro lugar (en la Introducción a su curso de Lógica) Kant somete estas tres preguntas a una cuarta. ¿Cuál? La del hombre («¿qué es el hombre?») y del hombre como ser *cosmopolítico*, como ciudadano del mundo.

Las tres primeras preguntas, y la que las fundamentaba y las recogía como pregunta de la esperanza ante la venida de lo que sucede, procedían de la razón humana, de la razón del hombre, por ende no en cuanto ser *natural* sino en cuanto ciudadano del mundo, no como sujeto político perteneciente a tal o cual nación, ciudadano de éste o de aquel Estado, sino en cuanto ciudadano cosmopolítico. Y Kant no se ha contentado con yuxtaponer la cuarta pregunta a las otras tres. Las tres primeras, incluyendo entonces el «¿qué hacer?» y «¿qué me está permitido esperar?», hay que ponerlas a la cuenta de la antropología fundamental ya que estas tres preguntas remiten a la cuarta.

Sin imponerles una disertación, tan sólo anoto que, respecto del horizonte de esta antropología y del derecho internacional que debía ordenar este pensamiento de lo cosmopolítico, de las relaciones entre naciones y de la soberanía de los Estados, etc., Kant podía entonces arreglárselas a partir de unas Ideas, Ideas reguladoras que seguían siendo también onto-teológicas. De ahí que las preguntas del hacer y de la esperanza podían formularse, cómo no, pero en el mismo lance se encontraban como neutralizadas, cerradas de antemano por una suerte de respuesta anticipada. De un solo lance formadas y cerradas. La condición de posibilidad de su formación sella de inmediato su cerrazón. Se creía saber qué hacer desde el momento en que la pregunta podía ser planteada. No sobra señalar cómo este horizonte regulador, que ha venido desmenuzándose como por sí mismo, sea hoy más indeterminado que nunca, así como lo es la respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?», aunque se dé por anticipación y presunción, sin hablar de la que concierne al mundo, al hombre en cuanto ciudadano, como lo que puede o no atar la democracia al Estado y a la nación, etc. Esta pregunta por la esencia del hombre no es una pregunta de especulación metafísica abstracta para filósofos de profesión: hoy se plantea, lo sabemos, en la urgencia concreta y cotidiana, al legislador, al sabio, al ciudadano en general (trátese de los problemas del genoma llamado humano, del capital, de la capitalización y de la apropiación, estatal o no, del saber, del tecno-saber a este mismo respecto, en los bancos de datos -enorme problema de la capitalización y del derecho a la apropiación que sigue todavía intacto ante de nosotros, junto con la pregunta por la propiedad en general y por la propiedad del cuerpo propio, con las preguntas biotecnológicas alrededor del injerto, de la proteticidad en general, de la inseminación artificial, de la madre como madre-portadora, etc., de la diferencia sexual y del derecho de la mujer de disponer de su cuerpo, de la inteligencia artificial, de la historia de los conceptos que definen los derechos del hombre, el sujeto, el ciudadano, las relaciones entre el hombre y la tierra, el hombre y el animal, el inmenso debate llamado ecológico, etc- si ustedes así lo quisieran, podríamos precisar la cosa al infinito). Por lo tanto nuestra pregunta «¿qué hacer?» y «¿qué está permitido esperar?» no puede olvidar su historia kantiana (y pre-revolucionaria), pero tampoco confiar en ella y repetirla. Es porque ya no disponemos de sus premisas ni de su horizonte teleológico que nuestro «¿qué hacer?» es a la vez más desesperado, más desvalido y de un solo lance más próximo de lo que él ha que ser (a saber desvalido, abierto a la irrupción absolutamente radical de lo nuevo, aunque sea respecto de *quién* hace la pregunta: si esta pregunta debe guardar todo su vigor radical, ni siquiera tenemos que presumir que sepamos *quién* la formula, ni si esta pregunta es propiamente humana, ni lo que pueden querer decir las palabras *propiamente humana*, ni tampoco de cuál revolución, una vez más esta pregunta define el espacio pre-revolucionario).

Por eso no sólo toca *pensar*: es más urgente que nunca, y no se reduce ni al ejercicio del saber ni al del poder. Por el contrario supone cierta vigilancia suplementaria dirigida hacia estas áreas de decisión del pensamiento (por ejemplo la pregunta por el hombre, por el ser del hombre y por la vida y por sus prótesis, por el tele-trabajo, la pregunta por la producción y la pregunta por el ser, ahí donde comanda la pregunta todavía nuevísima del «¿qué hacer?», la pregunta del «ven», la pregunta por la justicia alrededor de la que en *Espectros de Marx* intenté mostrar cómo resulta indisoluble de la pregunta por la presencia o no-presencia del presente, etc.). Estas áreas de decisión, cuyo enunciado telegráfico me perdonarán, tienen que imponerse ya a cada instante, cotidianamente, inmediatamente, a cada paso, a cada frase, de manera nueva, no solamente a cada cual sino particularmente a quienes hacen *profesión* es decir a quienes pretenden ejercer los cargos de decididores responsables, magisterios o ministerios (hombres políticos de toda clase, sean legisladores o no, hombres y mujeres de ciencia, enseñantes, profesionales de los media, consejeros e ideólogos en todos los dominios, en particular de la política, de la ética o del derecho). Todas estas personas serían radicalmente incompetentes, paradójicamente, no si de antemano supiesen, como casi siempre creen, qué es el hombre, etc., qué es la vida, qué quiere decir «presente», etc., qué quiere decir «justo», qué quiere decir «venir», es decir el que viene, el otro, la hospitalidad, el don; serían incompetentes, como creo que lo son frecuentemente, porque creen saber, porque están en posición de saber y son incapaces de articular estas preguntas y de aprender a formarlas. No saben dónde y cómo se han formado, o cómo aprender a volverlas a formar.

Hubiera querido proponer un argumento análogo respecto del «¿qué hacer?» de Lenin, en 1911-2, pero el tiempo se está acabando. Recuerdo lo que en este texto, como en el de Kant, hoy no ha envejecido: la condena de la «baja del nivel ideológico» para la acción política, la idea de que toda «concesión» teórica, según la expresión de Marx, es nefasta para la política, así como la condena del oportunismo (hay que pensar y actuar a destiempo, contra la corriente), la con-

dena del espontaneísmo, del economismo y del chauvinismo nacional (lo que no suspende las tareas nacionales), la condena de la «falta de espíritu de iniciativa de los dirigentes» políticos, es decir revolucionarios, que deberían correr riesgos y romper con las facilidades de consenso y de las ideas recibidas (es lo que propone Alain Minc en un libro tan leninista, en el fondo), y sobre todo, lo que envejeció menos que nunca, el análisis de lo que liga la internacionalización, la mundialización del mercado, no menos que de la política, a la ciencia y a la técnica. Todo esto se amarra en el «¿qué hacer?» de Lenin. Échenle ojo.

Sin embargo el sujeto revolucionario de este horizonte cosmopolítico que orienta el «¿qué hacer?» de Lenin ya no es el sujeto del derecho kantiano y de su revolución. Por ende ya no es el mismo «¿qué hacer?». Este nuevo «¿qué hacer?» prescribe una revolución en el concepto de revolución.

Respecto de lo que hoy nos importa, respecto de lo que se nos viene y lo que decíamos respecto de la velocidad y de las dos leyes heterogéneas de la aceleración, habría que interrogar lo que Lenin afirma del sueño en la decisión política. Finge temer a los marxistas realistas que van a recordarle, contra la utopía, cómo la humanidad según Marx se asigna únicamente tareas realizables y en la perspectiva de unos objetivos que crecen juntamente con el partido; he aquí que Lenin enfrenta a contrapelo esta lógica realista como lógica del partido y, al reparo de una cita de Pissarev, hace el elogio del sueño en política. Pero distinguiendo dos sueños y dos desfases entre el sueño y la realidad. El buen desfase, el buen sueño, se da cuando mi sueño, cito, «va más rápido que el curso natural de los eventos», o todavía, sigo citando, llega a «adelantarse al presente». «Sueños como estos, desafortunadamente son muy escasos en nuestro movimiento», anota Lenin. La mala disyunción onírica se produce cuando el desfase no tiene esperanza y no se adelanta a nada: cuando el pensamiento *de aventura*, sin el que no hay porvenir y ni siquiera evento político, sin el que no viene nada, llega a ser el juguete de los aventureros y del aventurismo.

Puesto que mi intención no consiste, ni aquí ni en otros lugares, en hacer la apología de Marx o de Lenin, mucho menos del marxismo-leninismo en bloque (es fácilmente imaginable que la cosa no me interesa mucho), apenas sitúo con una palabra el lugar en que Lenin, a su vez, sutura sea la pregunta «¿qué hacer?» sea esta posibilidad radical de distinción sin la que no hay ni pregunta «¿qué hacer?», ni sueño, ni justicia, ni relación con lo que viene en cuanto relación con el otro; y esta sutura o esta saturación condena a la fatalidad totalizante y totalitaria tanto a los revolucionarismos de izquierda cuanto a los de derecha. Pues Lenin mide el desfase con el metro de la «realización», es la palabra que él emplea, mediante el cumplimiento adecuado de lo que él llama el *contacto* entre el sueño y la vida. El *telos* de esta adecuación suturante -de la que traté de mostrar de qué manera cerraba igualmente la filosofía o la ontología de Marx- clausura el porvenir de lo que viene. Prohíbe pensar lo que, en la justicia, supone siempre inadecuación incalculable, disyunción, interrupción, trascendencia infinita. Esta disyunción no es negativa, es la misma apertura y el chance del porvenir, o sea de la relación con el otro como *lo* que viene y *quien* viene. La definición mínima de la justicia que, en *Espectros de Marx o Fuerza de ley*, es a la vez distinta del derecho y opuesta a toda una tradición, incluida la de Marx, de Lenin o de Heidegger, corresponde a la definición propuesta por Levinas, de manera breve aunque intratable, cuando, hablando de esta irreductible inadecuación, de esta desproporción infinita, dice: «La relación con otro, o sea la justicia» (*Totalidad e Infinito*, p. 62).

Semiología y Gramatología. Entrevista con Julia Kristeva

Publicado en *Information sur les sciences sociales*, VII, 3, junio de 1968.

KRISTEVA: La semiología, actualmente, se construye sobre el modelo del signo y de sus correlatos: la comunicación y la estructura. ¿cuáles son los límites “logocéntricos” y etnocéntricos de estos modelos, y cómo no pueden servir de base a una notación que querría escapar a la metafísica?

DERRIDA: Aquí todos los gestos son necesariamente equívocos. Y suponiendo, no lo creo, que se pueda un día escapar *simplemente* a la metafísica, el concepto de signo habrá marcado en este sentido a la vez un freno y un progreso. Pues sí, por su raíz y sus implicaciones, es de parte a parte metafísico, sistemáticamente solidario de las teologías estoica y medieval, el trabajo y los desplazamientos a los que ha estado sometido -y de los que ha sido también curiosamente el instrumento- han tenido efectos de-limitantes: han permitido criticar la propiedad metafísica del concepto del signo, *marcar* y *aflojar* a la vez los límites del sistema en el que ese concepto nació y empezó a usarse, arrancarle así, hasta cierto punto, de su propio humus. Este trabajo hay que llevarlo tan lejos como sea posible, pero no podemos evitar en efecto toparnos en determinado momento con “los límites logocéntricos y etnocéntricos” de tal modelo. En ese momento quizá habría que abandonar el concepto. Pero ese momento es muy difícil de determinar y nunca es puro. Todos los recursos eurísticos y críticos del concepto de signo tendrían que agotarse por igual en todos los dominios y en todos los contextos. Ahora bien, es inevitable que desigualdades de desarrollo (no puede no haberlas) y la necesidad de ciertos contextos, continúen considerando estratégicamente indispensable el recurso a un modelo del que se sabe que por otra parte, en el punto más inédito de la búsqueda, funcionará como un obstáculo.

Para no tomar más que un ejemplo, se podría mostrar que la semiología de tipo saussuriano ha jugado un doble papel. POR UNA PARTE, un papel crítico absolutamente decisivo:

1) Ha mostrado, contra la tradición, que el significado era inseparable del significante, que el significado y el significante son las dos caras de una sola y misma producción. Saussure incluso rehusó expresamente conformar esta oposición o esta “unidad de dos caras” a las relaciones de un alma y de un cuerpo, como se había hecho siempre.

“Muchas veces se ha comparado esta unidad de dos caras con la unidad de la persona humana, compuesta de cuerpo y alma. La comparación es poco satisfactoria” (*Curso de lingüística general*, p. 179).

2) Subrayando los caracteres *diferencial* y *formal* del funcionamiento semiológico, mostrando que “es imposible que el sonido, elemento material, pertenezca por sí a la lengua” y que “en su esencia el significante lingüístico de ningún modo es fónico” (p. 201); des-substancializando a la vez el contenido significado y la “substancia de expresión” -que ya no es ni por excelencia ni exclusivamente la fonía-, haciendo así de la lingüística una simple parte de la semiología general (p. 60), Saussure ha contribuido poderosamente a volver contra la tradición metafísica el concepto de signo que le había tomado prestado.

Y, sin embargo, Saussure no pudo dejar de confirmar esta tradición en la medida en que continuó sirviéndose del concepto de signo; de éste, no menos que de ningún otro concepto, no puede hacerse un uso absolutamente nuevo y absolutamente convencional. Se está obligado a asumir, de forma no crítica, por lo menos una parte de las implicaciones que están inscritas en su sistema. Hay un momento al menos en el que Saussure debe renunciar a sacar todas las consecuencias del trabajo crítico que comenzó, y es el momento no fortuito en el que se resigna a servirse de la palabra “signo”, a falta de una mejor. Después de haber justificado la introducción de las palabras “significado” y “significante”, Saussure escribe: “En cuanto al término *signo*, si nos contentamos con él es porque, no sugiriéndonos la lengua usual cualquier otro, no sabemos con qué reemplazarlo” (pp. 129-130). Y mal vemos, en efecto, cómo se podría evacuar el *signo* cuando se ha comenzado por proponer la oposición significado/significante.

Ahora bien, la “lengua usual” no es ni inocente ni neutra. Es la lengua de la metafísica occidental y transporta no sólo un número considerable de presuposiciones de todos los órdenes, sino también presuposiciones inseparables, y, por poco que se preste atención, anudadas en sistema. Se pueden rastrear los efectos sobre el discurso de Saussure. Por lo que, POR OTRA PARTE:

1) El mantenimiento de la distinción rigurosa -esencial y jurídica- entre el *signans* y *signatum*, la ecuación entre el *signatum* y el concepto (p. 129)¹ dejan abierta de derecho la posibilidad de pensar un *concepto significado en sí mismo*, en su presencia simple al pensamiento, en su independencia con relación a la lengua, es decir, con relación a un sistema de significantes. Dejando abierta esta posibilidad -y se encuentra en el principio mismo de la oposición significante/significado, es decir, del signo-, Saussure contradice las adquisiciones críticas de las que hablábamos hace un instante. Da derecho a la exigencia clásica de lo que he propuesto llamar un “significado transcendental”, que no remitiría en sí mismo, en su esencia, a ningún significante, excedería la cadena de los signos, y él mismo no funcionaría ya, llegado

^{*} Versión castellana de Amado Alonso (ed. Losada, 12ª edición, 1973).

¹ Es decir, lo inteligible. La diferencia entre el significante y el significado ha reproducido siempre la diferencia entre lo sensible y lo inteligible. Y no lo hace menos en el siglo XX que en sus orígenes estoicos. “Como claramente ha establecido el moderno pensamiento estructural, la lengua es un sistema de signos, y la lingüística forma parte de la ciencia de los signos, o *semiótica* (la *semiologie* de Saussure). La antigua definición del signo (“*aliquid stat pro aliquo*”) ha sido resucitada y propuesta como todavía válida y fecunda. Así, la propiedad esencial de todo signo en general, y de todo signo lingüístico en particular, tiene un carácter doble: toda unidad lingüística es bipartita y comporta dos aspectos -el uno sensible y el otro inteligible-, o, dicho en otras palabras, comprende un *signans* (el *signifiant* de Saussure) y un *signatum* (el *signifié*)” (R. Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, trad. castellana, Ed. Seix Barral, 1975, p. 218).

el momento, como significante. A partir del momento, por el contrario, en que se cuestiona la posibilidad de un tal significado trascendental y en que se reconoce que todo significado está también en posición de significante², la distinción entre significado y significante -el signo- parece problemática desde su raíz. Por supuesto que se trata de una operación que hay que practicar con prudencia, pues: a) debe pasar por la deconstrucción difícil de toda la historia de la metafísica que ha impuesto y no cesará jamás de imponer a toda la ciencia semiológica esta instancia fundamental de un “significado trascendental” y de un concepto independiente de la lengua; esta instancia no viene impuesta desde el exterior por algo como “la filosofía”, sino por todo lo que liga nuestra lengua, nuestra cultura, nuestro “sistema de pensamiento” a la historia y al sistema de la metafísica; b) no se trata tampoco de confundir, a todos los niveles y simplemente, el significante y el significado. Que esta oposición o esta diferencia no puede ser radical y absoluta no le impide funcionar, e incluso ser indispensable dentro de ciertos límites -vastos límites-. Por ejemplo, ninguna traducción sería posible sin ella. Y, en efecto, es en el horizonte de una traductibilidad absolutamente pura, transparente y unívoca, donde se constituye el tema de un significado trascendental. En los límites donde es posible, donde al menos *parece* posible, la traducción practica la diferencia entre significado y significante. Pero si esta diferencia nunca es pura, tampoco lo es la traducción y, la noción de traducción habría que sustituirla por una noción de **transformación**: transformación regulada de una lengua por otra, de un texto por otro. No tendremos, y de hecho nunca hemos tenido, que habérmolas con ningún “transporte” de significados puros que el instrumento -o el “vehículo”- significante dejara virgen e incólume, de una lengua a otra, o en el interior de una sola y misma lengua.

2) Aunque haya reconocido la necesidad de poner entre paréntesis la substancia fónica (“Lo esencial de la lengua, ya lo veremos, es extraño al carácter fónico del signo lingüístico” (p. 47). “En su esencia el significante lingüístico de ningún modo es fónico” (p. 201), Saussure ha debido, por razones esenciales y esencialmente metafísicas, privilegiar la palabra, todo lo que liga el signo a la *phoné*. Habla también de “vínculo natural” entre el pensamiento y la voz, el sentido y el sonido (p. 74). Habla incluso del “pensamiento-sonido” (p. 192). He tratado en otro lugar de mostrar lo que tenía de tradicional tal gesto y a qué necesidades obedece. Conduce en cualquier caso, en contradicción con el motivo crítico más interesante del *Curso*, a hacer de la lingüística el modelo regulador, el “patrón” de una semiología general de la que no debía ser, de derecho y teóricamente, más que una parte. El tema de lo arbitrario se aparta así de las vías de su fecundidad (la formalización) hacia una teología jerarquizante: “Se puede, pues, decir que los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico; por eso la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede erigirse en **el modelo general de toda semiología**, aunque la lengua no se más que un sistema particular” (p. 131). Encontramos exactamente el mismo gesto y los mismos conceptos en Hegel. La contradicción entre estos dos momentos del *Curso* se marca también en lo que Saussure reconocería en otra parte que “no es el lenguaje hablado lo que es natural al hombre, sino la facultad de constituir una lengua, es decir un sistema de signos distintos...”, es decir la posibilidad del **código** y de la **articulación** independientemente de la substancia, por ejemplo de la substancia fónica.

3) El concepto de signo (significante/significado) comporta en sí mismo la necesidad de privilegiar la substancia fónica y de erigir la lingüística en “patrón” de la semiología. La *phoné* es en efecto la substancia significante que se presenta a la **consciencia** como la más íntimamente unida al pensamiento del concepto significado. La voz es, desde este punto de vista, la consciencia misma. Cuando hablo, no solamente tengo consciencia de estar presente en lo que pienso, sino también de guardar en lo más íntimo de mi pensamiento o del “concepto”, un significante que no cabe en el mundo, que oigo tan pronto como emito, que parece depender de mi pura y libre espontaneidad, no exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza establecida en el mundo. No solamente el significante y el significado parecen unirse, sino, en esta confusión, el significante parece borrarse o hacerse transparente para dejar al concepto presentarse a sí mismo, como lo que es, no remitiendo a nada más que a su presencia. La exterioridad del significante parece reducida. Naturalmente, esta experiencia es una ilusión, pero sobre la necesidad de esta ilusión está organizada toda una estructura, o toda una época; sobre el fondo de esta época se ha constituido una semiología cuyos conceptos y presupuestos fundamentales se encuentran de Platón a Husserl, pasando por Aristóteles, Rousseau, Hegel, etc.

4) Reducir la exterioridad del significante significa excluir todo lo que, en la práctica semiótica, no es psíquico. Ahora bien, sólo el privilegio acordado al signo fonético y lingüístico puede autorizar la proposición de Saussure según la cual el “signo lingüístico es, pues, una entidad psíquica de dos caras” (p. 129). Suponiendo que esta proposición tenga un sentido riguroso en sí misma, mal se ve como se la podría hacer extensible a todo signo, ya sea fonético-lingüístico o no. Mal vemos pues, salvo si se hace precisamente del signo fonético el “patrón” de todos los signos, como se podría inscribir la semiología general en una psicología. Esto es sin embargo lo que hace Saussure: “Se puede, pues, concebir una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general, nosotros la llamaremos semiología (del griego *semeion* ‘signo’). Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan. Puesto que todavía no existe, no se puede decir qué es lo que ella será; pero tiene derecho a la existencia, y su lugar está determinado de antemano. La lingüística no es más que una parte de esta ciencia general. Las leyes que la semiología descubra serán aplicables a la lingüística, y así es como la lingüística se encontrará ligada a un dominio bien definido en el conjunto de los hechos humanos. Al psicólogo toca determinar el puesto exacto de la semiología” (p. 60).

Por supuesto que los lingüistas y semióticos modernos no se han quedado en Saussure, o por lo menos en ese “psicologismo” saussureano. La Escuela de Copenhague y toda la lingüística americana lo han criticado explícitamente. Pero si he insistido sobre Saussure, no es sólo porque los mismos que le critican le reconocen como el institutor de la Semiología general y le toman prestados la mayoría de sus conceptos; sino, sobre todo, porque no se puede criticar solamente el uso “psicologista” del concepto de signo; el psicologismo no es el mal uso de un buen concepto, está inscrito y

² Cf. *De la gramatología*, pp. 106-108. (N.D.L.R.) (versión castellana, Ed. Siglo XXI, 1ª edición, 1971).

prescrito en el mismo concepto de signo, de la equívoca manera de la que hablaba al principio. Apoyándose sobre el modelo del signo, este equívoco marca, pues, el proyecto “semiológico” mismo, con la totalidad orgánica de todos sus conceptos, en particular el de la *comunicación*, que, en efecto, implica la *transmisión encargada de traspasar, de un sujeto al otro, la identidad* de un objeto *significado*, de un *sentido* o de un *concepto* separables por derecho propio del proceso de pasaje y de la operación significante. La comunicación presupone sujetos (cuya identidad y presencia estén constituidas con anterioridad a la operación significante) y objetos (conceptos significados, un sentido pensado que la trayectoria de la comunicación no tendrá ni que constituir ni, de derecho, que transformar). A comunica B a C. Por medio del signo, el emisor comunica algo a un receptor, etc.

El caso del concepto de *estructura* que usted ha evocado también, es por cierto más ambiguo. Todo depende del trabajo que se le haga hacer. Como el concepto de signo -y por lo tanto de semiología-, puede a la vez confirmar y romper las garantías logocéntricas y etnocéntricas. No podemos rechazar esos conceptos, ni tenemos, por otra parte, medios para hacerlo. Sin duda hay que transformar los conceptos, desde el interior de la semiología, desplazarlos, volverlos contra sus presupuestos, reinscribirlos en otras cadenas, modificar poco a poco el terreno de trabajo y producir así nuevas configuraciones; no creo en la ruptura decisiva, en la unidad de un “corte epistemológico”, como se dice a menudo hoy día. Los cortes se reinscriben siempre, fatalmente, en un viejo tejido que hay que continuar destejiendo interminablemente. Esta interminabilidad no es un accidente o una contingencia; es esencial, sistemática y teórica. Esto no eclipsa para nada la necesidad y la importancia relativa de ciertos cortes, de la aparición o de la definición de nuevas estructuras...

KRISTEVA: ¿Qué es el grama como “nueva estructura de la no-presencia”? ¿Qué es la escritura como “différance”? ¿Cuál es la ruptura que estos conceptos introducen con relación a los conceptos-clave de la semiología, el signo (fonético) y la estructura? ¿Cómo reemplaza la noción de texto, en la gramatología, a la noción lingüística y semiológica de enunciado?

DERRIDA: La reducción de la escritura -como reducción de la exterioridad del significante- iba de par en par con el fonologismo y el logocentrismo. Sabemos como Saussure, según una operación tradicional, que fue también la de Platón, Aristóteles, Rousseau, Hegel, Husserl, etc., excluyó la escritura del campo de la lingüística -de la lengua y de la palabra- como fenómeno de representación exterior, inútil y peligroso a la vez: “El objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y de la palabra hablada; ésta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística” (p. 72), “la escritura es extraña por sí misma al sistema interno de la lengua” (p. 71) “la escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido, sino un disfraz” (p. 79). El vínculo de la escritura y de la lengua es “superficial”, “fáctico”. La escritura, que no debía ser más que una “imagen”, “usurpa, caprichosamente, el papel principal” y “la relación natural queda invertida” (p. 74). La escritura es una trampa, su acción es “viciosa” y “tiránica” sus deformaciones son monstruosidades, “casos teralógicos”, “la lingüística debe someterlas a observación en un compartimiento especial” (p. 82), etc. Naturalmente, esta concepción representativista de la escritura (“lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de *representar* al primero” (p. 72) está ligada a la práctica de la escritura fonético-alfabética, a la que Saussure reconocerá “limitar” su estudio (p. 75). La escritura alfabética parece, en efecto, representar la palabra y al mismo tiempo eclipsarse ante ella. A decir verdad, se podría mostrar, como he intentado hacerlo, que no hay escritura puramente fonética y que el fonologismo es menos la consecuencia de la práctica del alfabeto en una cultura, que la consecuencia de cierta representación, de cierta *experiencia* ética o axiológica de esta práctica. La escritura *debería* eclipsarse ante la plenitud de una palabra viva, perfectamente representada en la transparencia de su notación, inmediatamente presente en el sujeto que la habla y en el que recibe el sentido, el contenido, el valor.

Ahora bien, si dejamos de limitarnos al modelo de la escritura fonética, que sólo privilegiamos por etnocentrismo, y extraemos también las consecuencias del hecho que no hay escritura puramente fonética (en razón del espaciamiento necesario de los signos, de la puntuación, de los intervalos, de las diferencias indispensables al funcionamiento de los grafemas, etc.), toda la lógica fonologista o logocentrista parece problemática. Su campo de la legitimidad parece estrecho y superficial. Esta delimitación es, sin embargo, indispensable si queremos tener en cuenta, con alguna coherencia, el principio de diferencia, tal y como Saussure mismo lo recuerda. Este principio dictamina no sólo no privilegiar una substancia -aquí la substancia fónica, que se dice temporal- excluyendo otra -por ejemplo, la substancia gráfica, que se dice espacial-, sino incluso considerar todo proceso de significación como un juego formal de diferencias. Es decir, de trazas.

¿Por qué de trazas?, ¿y con qué derecho volver a introducir lo gramático en el momento en que parecía haberse neutralizado toda substancia, ya sea fónica, gráfica o de cualquier otra especie? Por supuesto que no se trata de recurrir al mismo concepto de escritura y de invertir simplemente la disimetría que se ha puesto en duda. Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Se le puede llamar *grama* o *différance*. El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté *presente* en sí mismo y no remita más que a sí mismo. Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que él mismo tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada “elemento” -fonema o grafema- se constituya a partir de la traza que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el *texto* que sólo se produce en la transformación de otro texto. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas. El grama es, por lo tanto, el concepto más general de la semiología -que se convierte de este modo en gramatología- y no sólo se ajusta al campo de la escritura en sentido estrecho y clásico, sino también al de la lingüística. La ventaja de este concepto -siempre que se rodee de cierto contexto interpretativo, pues, ni más ni menos que cualquier otro elemento conceptual, ni significa ni se basta a sí mismo-, reside en que neutraliza desde el princi-

pio la propensión fonologista del “signo” y el *equilibrio de hecho* por medio de la liberación de todo el campo científico de la “substancia gráfica” (historia y sistema de las escrituras más allá del área occidental), cuyo interés no es menor y que ha permanecido hasta hoy en la sombra o en la indignidad.

El grama como *différance* es, por lo tanto, una estructura y un movimiento que ya no se dejan pensar a partir de la oposición presencia/ausencia. La *différance* es el juego sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del *espaciamiento* por el que los elementos se relacionen unos con otros. Este espaciamiento es la producción, a la vez activa y pasiva (la *a* de la *différance* indica esta indecisión respecto a la actividad y a la pasividad, lo que todavía no se deja ordenar y distribuir por esta oposición), de los intervalos sin los que los términos “plenos” no significaría, no funcionaría. Es también el devenir-espacio de la cadena hablada, que se ha dicho temporal y lineal; devenir-espacio que sólo vuelve posibles la escritura y toda correspondencia entre la palabra y la escritura, todo tránsito de la una a la otra.

La actividad o la productividad connotadas por la *a* de la *différance* remiten al movimiento generativo en el juego de las diferencias. Estas diferencias no caen del cielo y no se inscriben de una vez por todas en un sistema cerrado, en una estructura estática que una operación sincrónica y taxonómica podría agotar. Las diferencias son los efectos de transformaciones y desde este punto de vista el tema de la *différance* es incompatible con el motivo estático, sincrónico, taxonómico, ahistórico, etc. del concepto de *estructura*. Por supuesto que este motivo no es el único que define la estructura y que la producción de las diferencias, la *différance*, no es aestructural: produce transformaciones sistemáticas y reguladas, pudiendo, hasta cierto punto, dar lugar a una ciencia estructural. El concepto de *différance* desarrolla incluso las exigencias principales más legítimas del “estructuralismo”.

La lengua y, en general, todo código semiótico -que Saussure definió como “clasificaciones” son, por lo tanto, efectos que no tienen por causa un sujeto, una substancia o un ente presente en alguna parte y que escapará al movimiento de la *différance*. Puesto que no hay presencia ni fuera ni antes de la *différance* semiológica, podemos extender el sistema de los signos en general lo que Saussure dice de la lengua: “La lengua es necesaria para que la palabra sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero ésta es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el hecho de la palabra precede siempre”. Aquí tenemos un círculo, pues si se distingue rigurosamente la lengua y la palabra, el código y el mensaje, el esquema y el uso, etc., y si se quiere satisfacer los dos postulados así enunciados, uno no sabe por dónde empezar ni cómo podría empezar algo en general, ya sea la lengua o la palabra. Por lo tanto, hay que admitir, antes de cualquier disolución lengua/palabra, código/mensaje, etc. (con todo lo que les es solidario), una producción sistemática de diferencias, la *producción* de un sistema de diferencias -una *différance*- en cuyos efectos eventualmente podrá, por abstracción y según determinadas motivaciones, recortarse a una lingüística de la lengua y una lingüística de la palabra, etc.

Nada -ningún ente presente o in-diferente- precede, por lo tanto, a la *différance* y al espaciamiento. No hay sujeto que sea agente, autor y maestro de la *différance* y al que ésta sobrevendría eventual y empíricamente. La subjetividad -como la objetividad- es un efecto de *différance*. Esta es la razón por la que la *a* de la *différance* recuerda también que el espaciamiento es *temporalización*, rodeo, dilación por la que la intuición, la percepción, la consumición, en una palabra la relación con el presente, la referencia a una realidad presente, a un *ente*, están siempre *diferidas*. Diferidas en razón incluso del principio de diferencia que quiere que un elemento no funcione ni signifique, no tome ni dé “sentido” más que remitiéndole a otro elemento pasado o por venir, en una economía de las trazas. Este aspecto económico de la *différance*, al hacer intervenir un cierto cálculo -no consciente- en un campo de fuerzas, es inseparable del aspecto estrechamente semiótico. Confirma que el sujeto, y en principio el sujeto consciente y parlante, depende del sistema de las diferencias y del movimiento de la *différance*, que no está presente ni sobre todo presente a sí mismo con anterioridad a la *différance*, que sólo se constituye dividiéndose, espaciándose, “temporalizándose”, difiriéndose; y que, como decía Saussure, “la lengua, que no consiste más que en diferencias, no es una función del sujeto parlante”. En el punto donde interviene el concepto de *différance*, con la cadena que se le junta, todas las opciones conceptuales de la metafísica en tanto en cuanto tienen por última referencia la presencia de un presente (bajo la forma, por ejemplo, de la identidad del sujeto, presente en todas sus operaciones, presente bajo todos sus accidentes o acontecimientos, presente a sí mismo en su “palabra viva”, en sus enunciados o en sus enunciaciones, en los objetos y los actos presentes de su lenguaje, etc.), todas estas oposiciones metafísicas (significante/significado; sensible/inteligible; escritura/palabra; palabra/lengua; diacronía/sincronía; espacio/tiempo; pasividad /actividad; etc.) se convierten en no pertinentes. Todas acaban, en un momento u otro, por subordinar el movimiento de la *différance* a la presencia de un valor o de un *sentido* que sería anterior a la *différance*, más originario que ella, excediéndola y dirigiéndola en última instancia. Se trata todavía de la presencia de lo que hemos llamado más arriba el “significado transcendental”.

KRISTEVA: Se pretende que el concepto de “sentido”, en semiótica, difiera sensiblemente del concepto de “sentido” fenomenológico. ¿Cuáles son, sin embargo, sus complicidades y en qué medida el proyecto semiológico permanece intrametafísico?

DERRIDA: Es verdad que la extensión del concepto fenomenológico de “sentido” parece en principio mucho más amplia, mucho menos determinada. Incluso es difícil reconocerle límites. Toda experiencia es experiencia de sentido (*Sinn*). Todo lo que se presenta a la conciencia, todo lo que está por una conciencia en general, es *sentido*. El sentido es la fenomenalidad del fenómeno. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl rehusaba la distinción de Frege entre *Sinn* y *Bedeutung*. Más tarde, esta distinción le pareció útil, no porque la entendiese como Frege, sino para señalar la división entre el sentido en su extensión más general (*Sinn*) y el sentido como objeto de un enunciado lógico o lingüístico, el sentido como significación (*Bedeutung*). En este punto es en el que podrían aparecer las complicidades a las que acaba de aludir. Tanto es así, por ejemplo, que:

1) Husserl necesita, para aislar el sentido (*Sinn* o *Bedeutung*) del enunciado o la intención de significación (*Bedeutung-Intention*) que “anima” el enunciado, distinguir rigurosamente entre la cara significante (sensible), de la

que reconocerá la originalidad pero que excluye de su problemática lógico-gramatical, y la cara del sentido significado (inteligible, ideal, “espiritual”). Quizá es preferible aquí citar un pasaje de *Ideas I*: “Adoptamos como punto de partida la conocida distinción entre la cara sensible y por así decir carnal de la expresión, y la cara no sensible, ‘espiritual’. No vamos a meternos en una discusión sucinta de la primera, ni de la forma en que las dos caras se unen. Por consabido que ahí designamos los títulos de problemas fenomenológicos no exentos de importancia. Examinemos exclusivamente el ‘querer-decir’ (*bedeuten*) y la *Bedeutung*. Originariamente, estas palabras no se relacionan más que con la esfera lingüística (*sprachliche Sphäre*), con la del ‘expresar’ (*des Ausdrückens*). Pero en absoluto podemos evitar, y esto es al mismo tiempo un paso importante en el orden del conocimiento, extender la significación de estas palabras y hacerlas sufrir una modificación conveniente que las permita aplicarse de cierta manera a toda la esfera noético-noemática: y por consiguiente a todos los actos, estén o no entrelazados (*verflochten*) con los actos de expresión. Hemos hablado así sin cesar, en el caso de todos los vividos intencionales, de ‘sentido’ (*Sinn*), palabra que sin embargo, equivale generalmente a *Bedeutung*. Por afán de precisión, reservamos preferiblemente la palabra *Bedeutung* para la antigua noción, en particular en el giro complejo ‘*Bedeutung* lógico’ o ‘expresivo’. En cuanto a la palabra ‘sentido’, continuamos empleándola en su máxima extensión”. Así, sea o no “significado” o “expreso”, esté o no “entrelazado” a un proceso de significación, el “sentido” es una *idealidad*, inteligible o espiritual, que puede eventualmente unirse a la cara sensible de un significante pero que en sí no tiene ninguna necesidad. Su presencia, su sentido o su esencia de sentido, se piensa fuera de este entrelazamiento desde que el fenomenológico, como el semiótico, pretende referirse a una entidad pura, a una cara rigurosamente identificable del sentido o del significado.

2) Esta capa del sentido o del significado puros remite, explícitamente en Husserl, al menos implícitamente en la práctica semiótica, a una capa del sentido pre-lingüístico o pre-semiótico (pre-expresivo, dice Husserl) cuya presencia sería pensable fuera y antes del trabajo de la *différance*, fuera y antes del proceso o el sistema de la significación. Esta vendría solamente a poner el sentido al día, a traducirlo, transportarlo, comunicarlo, encarnarlo, expresarlo, etc. Tal sentido que entonces es, en los dos casos, el sentido fenomenológico y en último recurso todo lo que se presenta originariamente a la consciencia en la intuición perceptiva, no estaría por lo tanto desde la apertura del juego en posición de significante, inscrito en el tejido relacional y diferencial que ocasionaría ya una apostilla, una traza, un grama, un espaciamento. La metafísica siempre ha consistido, se podría demostrar, en querer arrancar la presencia del sentido, bajo este nombre o bajo cualquier otro, a la *différance*; y cada vez que se pretende recortar o aislar rigurosamente una región o una capa del sentido puro o del significado puro, se repite el mismo gesto. ¿Cómo una semiótica -como tal- podía dispensarse *simplemente* de todo recurso a la identidad del significado? Operamos entonces una relación entre el sentido y el signo, o entre el significado y el significante, una relación de *exterioridad*: mejor, este se convierte, como en Husserl, en la exteriorización (*Aeusserung*) o la expresión (*Ausdruck*) de aquel. El lenguaje está determinado como expresión -exteriorización de la intimidad de un interior- y encontramos aquí todas las dificultades y presuposiciones de las que hablábamos hace un rato a propósito de Saussure. He tratado de indicar en otro lugar las consecuencias que ligan toda la fenomenología a este privilegio de la *expresión*, a la exclusión de la “indicación” fuera de la esfera del lenguaje puro (de la “lógicidad” del lenguaje), al privilegio acordado por necesidad a la voz, etc., y esto desde las *Investigaciones lógicas*, desde ese remarcable proyecto de “gramática pura lógica” que es mucho más importante y más riguroso, sin embargo, que todos los proyectos de “gramática general razonada” de los siglos XVII y XVIII franceses a los que se refieren ahora ciertos lingüistas modernos.

KRISTEVA: Si el lenguaje siempre es una “expresión”, y como tal su clausura está demostrada, ¿en qué medida y por medio de qué tipo de práctica esta expresividad se puede superar? ¿En qué medida la no expresividad sería significante? ¿La gramatología no sería una “semiología” no-expresiva a base de notaciones lógico-matemáticas mucho más que lingüísticas?

DERRIDA: Aquí estoy tentado de responder de forma aparentemente contradictoria. *Por una parte*, el expresivísimo nunca es superable simplemente, porque es imposible reducir este efecto de *différance* que es la estructura de oposición simple adentro-afuera y este efecto del lenguaje que le empuja a representarse a sí mismo como re-presentación expresiva, traducción hacia afuera de lo que estaba constituido hacia adentro. La representación del lenguaje como “expresión” no es un prejuicio accidental, es una especie de trampa estructural, lo que Kant habría llamado una ilusión transcendental. Esta se modifica según los lenguajes, las épocas, las culturas. Sin duda la metafísica occidental constituye una poderosa sistematización, pero creo que reservarle la exclusividad sería mucho adelantar imprudentemente. *Por otra parte*, e inversamente, yo diría que, si el expresivísimo no es *simplemente y de una vez por todas* superable, la expresividad ya está de hecho superada, se quiera o no se quiera, se sepa o no se sepa. En la medida en que lo que se llama el “sentido” (a “expresar”) está ya, de parte a parte, constituido por un tejido de diferencias, en la medida en que hay un *texto*, una red de apostillas textuales a *otros* textos, una transformación textual en la cual cada “término” pretendidamente “simple” está marcado por la traza de otro y la presumida interioridad del sentido ya está trabajada por su propia exterioridad. Se lleva ya siempre fuera de sí. Ya es diferente (de sí) antes de cualquier acto de expresión. Y con esta sola condición es como puede constituir un sintagma o un texto. Con esta sola condición es como puede ser “significante”. Desde este punto de vista, no habría que preguntarse en qué medida la no-expresividad sería significante. Sólo la no-expresividad puede ser un significante porque en rigor, sólo hay significación cuando hay síntesis, sintagma, *différance* y texto. Y la noción de texto, pensada con todas sus implicaciones, es incompatible con la noción unívoca de expresión. Por supuesto, cuando se dice que solo el texto es significante, ya se ha transformado el valor de significación y de signo. Pues, si se entiende el signo en su clausura clásica más severa, hay que decir lo contrario: la significación es expresión; el texto, que no expresa nada, es insignificante, etc. La gramatología, como ciencia de la textualidad, solo sería entonces una “semiología” no-expresiva a condición de transformar el concepto de signo y de arrancarle a su expresivísimo congénito.

La última parte de su pregunta es todavía más difícil. Está claro que la reticencia, o sea la resistencia opuesta a la notación lógico-matemática siempre ha sido la firma del logocentrismo y del fonologismo en tanto en cuanto han dominado la metafísica y los proyectos semiológicos y lingüísticos clásicos. La crítica de la escritura matemática no fonética (por ejemplo el proyecto leibniziano de “característica”) por Rousseau, Hegel, etc., se encuentra de manera no fortuita en Saussure, donde va de par con la preferencia declarada por las lenguas naturales (cf. el *Curso*, p. 85). Una gramatología que rompiera con este sistema de presupuestos deberá, efectivamente, liberar la matematización del lenguaje, tomar acta también de lo que “la práctica de la ciencia nunca ha dejado de contestar de hecho, el imperialismo del Logos, apelando por ejemplo, siempre y cada día más, a la escritura no-fonética”³. Todo lo que siempre ha ligado el logos a la *phoné* se ha encontrado limitado por la matemática, cuyo progreso es absolutamente solidario de la práctica de una inscripción no-fonética. Sobre este principio y sobre esta tarea “gramatológicos” no hay creo, ninguna duda posible. No obstante la extensión de las notaciones matemáticas, y en general de la formalización de la escritura, debe ser muy lenta y muy prudente si queremos que se apropie *efectivamente* de los dominios que hasta hoy le han sido sustraídos. Un trabajo crítico sobre las lenguas “naturales” mediante las lenguas “naturales”, toda una transformación interna de las notaciones clásicas, una práctica sistemática de los intercambios entre las lenguas y las escrituras “naturales” debería; me parece, preparar y acompañar tal formalización. Tarea infinita, pues siempre será imposible, por razones esenciales, reducir absolutamente las lenguas naturales y las notaciones no-matemáticas. Hay que desconfiar también de la cara “ingenua” del formalismo y del matematismo, una de cuyas funciones secundarias en la metafísica ha sido, no lo olvidemos, la de completar y confirmar la teología logocéntrica que podían discutir por otra parte. Tanto es así que, en Leibniz, el proyecto de característica universal, matemática y no-fonética, es inseparable de una metafísica de lo simple, y por ese lado, de la existencia del entendimiento divino⁴, del *logos* divino.

El progreso efectivo de la notación matemática va por lo tanto de par con la deconstrucción de la metafísica, con la profunda renovación de la matemática misma y del concepto de ciencia de la que siempre ha sido el modelo.

KRISTEVA: Siendo la apelación del signo una apelación de la cientificidad ¿en qué medida la gramatología es o no una “ciencia”? ¿Considera que ciertos trabajos semióticos, y si así es, cuales, se aproximan al proyecto gramatológico?

DERRIDA: La gramatología debe deconstruir todo lo que liga el concepto y las normas de la cientificidad a la onoteología, al logocentrismo, al fonologismo. Un trabajo inmenso e interminable que debe evitar sin cesar que la transgresión del proyecto clásico de la ciencia recaiga en el empirismo pre-científico. Esto supone una especie de *doblo registro* en la práctica gramatológica: hay que ir a la vez más allá del positivismo o del cientificismo metafísicos y acentuar lo que en el trabajo efectivo de la ciencia contribuye a liberarla de las hipotecas metafísicas que pesan sobre su definición y su movimiento desde su origen. Hay que perseguir y consolidar lo que, en la práctica científica, ha empezado ya a exceder la clausura logocéntrica. Por eso no hay una respuesta simple a la pregunta de saber si la gramatología es una “ciencia”. Diría, en una palabra, que *inscribe* y *de-limita* la ciencia; debe hacer funcionar libre y rigurosamente en su propia escritura, las normas de la ciencia; una vez más, *marca* y al mismo tiempo *demarca* el límite que clausura el campo de la cientificidad clásica.

Por la misma razón, no hay trabajo semiótico *científico* al que no sirva la gramatología. Y siempre se podrán volver contra las presuposiciones metafísicas de un discurso semiótico los motivos gramatológicos que la ciencia produce. A partir del motivo formalista y diferencial presente en el *Curso* de Saussure se puede criticar, el psicologismo, el fonologismo, la exclusión de la escritura, que no están por eso menos presentes. Por lo mismo en la glosemántica de Hjelmslev, la crítica del psicologismo saussuriano, la neutralización de las sustancias de expresión -y por lo tanto del fonologismo-, el “estructuralismo” el “inmanetismo”, la crítica de la metafísica, la temática del juego, etc., si se extraen todas las consecuencias, deberían excluir toda una conceptualidad metafísica ingenuamente utilizada (la pareja expresión /contenido en la tradición de la pareja significante/significado; la oposición forma/substancia aplicada a cada uno de los dos términos precedentes; el “principio empírico”, etc.)⁵. Podemos decir, *a priori*, que en toda proposición o en todo sistema de búsqueda semiótica -y usted podría mejor que yo citar ejemplos más actuales- presuposiciones metafísicas cohabitan con motivos críticos. Y esto por el solo hecho de que habitan hasta cierto punto el mismo lenguaje, o mejor aún la misma lengua. La gramatología sería sin duda menos una ciencia distinta, una nueva disciplina cargada de un nuevo contenido, de un nuevo dominio bien determinado, que en la práctica vigilante de este reparto textual.

³ *De la gramatología*, p. 12 (N.D.L.R.).

⁴ “Pero, hasta el presente, me basta con hacer notar que lo que es el fundamento de mi característica lo es también de la demostración de la existencia de Dios; pues los pensamientos simples son los elementos de la característica, y las formas simples son la fuente de las cosas. Ahora bien, yo sostengo que todas las formas simples son compatibles entre ellas. Esta es una proposición que no sabría demostrar bien sin explicar largamente los fundamentos de la característica. Pero, si se acepta, resulta que la naturaleza de Dios, que encierra todas las formas simples consideradas absolutamente, es posible. Ahora bien, hemos probado más arriba que Dios es, siempre que sea posible. Por lo tanto, existe. Lo que había que demostrar”. (Carta a la princesa Elisabeth, 1678).

⁵ *De la gramatología*, p. 83 y ss. (N.D.L.R.).

Tener oído para la filosofía.

Entrevista de Lucette Finas con Jacques Derrida¹

Traducción de Cristina de Peretti, en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 39-47.

LUCETTE FINAS: Jacques Derrida, sus *Márgenes* constan de once textos, uno más diez. La *différance* (con *a*) es el segundo, justo después de la apertura del *Tímpano*. Un cierto *eco*, entre el público, reconduce el conjunto de su texto al ruido (silencioso) de esta falta de ortografía. La *différance* -innombrable ya que, como usted señala, no hay un nombre para ello- intriga. ¿Se trata de una *cuña* clavada en el concepto? ¿Se trata de un concepto *exacerbado*, en el sentido, también, del arrebató? ¿Del fuera de sí? ¿Por qué, desde las primeras páginas, apunta la *différance* hacia la «tumba de lo propio», hacia la «economía de la muerte» y hacia «la muerte del dinasta»?

JACQUES DERRIDA: *Cuña* y *tabique* -intente agarrarse a ellos- no son ni palabras ni cosas. Divididos, analizados, recompuestos, habrán engendrado todo aquello a lo que me incita su pregunta.

Al interrogar los límites *de la filosofía*, al preguntarse si tienen la forma de *márgenes* al analizar la metafísica como un *texto*, es preciso a la vez transformar la noción de texto y solicitar el tabique tras el cual se protege y se constituye la historia de la filosofía. ¿Qué es el sentido? ¿Qué es un concepto? ¿Qué es lo que confiere derecho a la pregunta «qué es...»? Este es el espacio en el que indaga la *différance* la cual, como usted ha señalado, abre los *Márgenes* (no lejos del *Tímpano*) y no tiene ya, por consiguiente, el sentido de un concepto. O, por el contrario, sí, el de un concepto exacerbado, agujereado. Ya no es el concepto hegeliano que sale de sí mismo en sí mismo. Al reventar el tabique hacia lo otro del concepto, se intenta dar un golpe o hacer un tajo a fin de violentar todo tipo de cadenas seculares que, quizá, han hallado en el pensamiento hegeliano su representación, su forma y su fuerza más resistentes. La marca *différance* (interposición activa del aplazamiento, operación incesante del diferir y generación, sin origen, de las diferencias) desconstruye los valores de concepto, de palabra y de significante. Ya no es, por lo tanto, un signo ni opera nunca de frente, por simple inversión, sino -cual *cuña*- esquinadamente. Forjando, imprimiendo, borrando sellos, efigies, firmas, tipos, trabaja en las esquinas. Ataca por las esquinas. Atacar, combatir, aquí, ya no se reduce a la práctica de un discurso, a una crítica conceptual que, preocupada por la «verdad», arbitra entre varias tesis. El ataque está dirigido contra el orden mismo del concepto y debería dejar sus puntas móviles y sus barrenas hundidas en el espesor parietal de lo semántico: para operar una fractura hacia aquello que la metafísica llamaría lo «real» (a la vez opuesto y homogéneo con respecto al concepto), pero que nosotros ya no podemos designar de este modo precisamente porque dicha homogeneidad no tiene ya aquí nada que hacer. Esta perforación que reinscribe, desplaza consigo el orden mismo de lo teórico, implica no poder ser resumida en tesis filosóficas. Renunciemos a ello desde el primer momento.

Si dicha fractura no fuese practicada *efectivamente*, las ruidosas salidas fuera del discurso, del lenguaje o de la escritura en sentido obsoleto, e incluso fuera de la ideología en general, terminarían convirtiéndose en charla doméstica, en fraseología revolucionaria, en bullicio escolar, en una serie de tracas, en cualquier caso, en entretenidas, es decir -y eso es imperdonable-, en aburridas operaciones dentro de una combinatoria semántica determinada, dentro de un código de connotaciones poético-políticas archivadas: en resumen, siempre en tesis «universitarias» o en gesticulaciones «literarias», espectáculo cuyo programa, impreso hace ya mucho tiempo, nos descorazona de antemano y nos induce, finalmente, a no molestarnos más.

Acabo de nombrar un sistema de complicidades ideológicas e institucionales. A pesar de algunas oposiciones superficiales (para la galería), a veces gracias a ellas, el funcionamiento de dicho sistema es muy coherente. Grande, vieja y pesada soldadura histórica de un aparato. Quizá, no estoy nada seguro de ello, la *différance* le habrá asestado algún *golpe*; quizá habrá golpeado su sentido: por medio de una escritura que, con un pasaje, ha quedado impresa en los Archivos de la Sociedad Francesa de Filosofía. Dicho gazapo afectaba, como usted recordará, al título de una comunicación en el anfiteatro de la Sorbonne en enero de 1968. En ese momento se lo consideró como una especie de metedura de pata un tanto cuneiforme, como unos graffiti «obscenos», según me dijeron, en un muro venerable.

Pero el trabajo que la *cuña* realiza esquinadamente debería ser *pertinente* con el concepto, aun cuando no se regule por él. Hoy en día se olvida que es preciso *meterle mano*: para no contentarse con dar vueltas a su alrededor (la galería) dejando el orden en su sitio, incluso consolidándolo, lo cual ocurre con los discursos periféricos e incompetentes. Pertinencia muy particular: lo que de este modo mete mano a la semántica conceptual, lo que choca con su póliza general (que, por fin, respira cuando se le dice que uno *no quiere saber nada del asunto*, que uno no entiende nada al respecto y que, para no comprometerse, se transmiten los poderes al especialista) debe ser sólo *tangente* a ellas, proliferando mucho más allá de esta toma o de este contacto. De este modo se define una relación *intratable* con el orden desconstruido:

¹ Texto aparecido en *La Quinzaine littéraire*, 16-30 de noviembre de 1972. Recogido posteriormente en W.A. A., *Écart. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, París, Fayard, 1973 [Annexe II].

implacablemente minucioso pero apenas practicable según las normas dadas y los códigos en vigor. No hay metáfora para ello. Un movimiento semejante no se agota en la crítica discursiva a la que también procede: generativo (*différance*), afirmativo, seminal, operando por medio de injertos, de hibridaciones, de expropiaciones, de exportaciones, sin límite regional, pasando fuera del código, a lo que es heterogéneo, precisamente porque hace saltar -o bailar- la referencia. Lo diseminal, la diferencia seminal (ni este es el atributo o el adjetivo ni aquella un nombre o una esencia) no se reduce ni a la *originariedad* arqueológica que siempre ha tachado, dividido, espabilado, ni a la *productividad* espontánea (creación teológica o manifestación de la *parousia*, puesta al día o puesta en forma).

L.F.: Si el trabajo de la *différance* impide que el concepto descansa sobre sí mismo, el texto que usted hace resulta irreductible a todo esfuerzo por ponerlo en forma de tesis. Hablar, siempre y cuando no sea por comodidad, de las «ideas» de usted, de su «pensamiento» ¿no es una manera de no haberse enterado de nada? ¿No es olvidar al filósofo *alterado* que hay en usted? ¿Y no cree usted que si uno no se da de *golpes* con su escritura (casi) no le lee?

Además, hay una «cosa» que llama la atención, quizá sin razón, cuando se pasa de *La doble sesión* al *Tímpano*. En el primer texto escribe: «nada hay más perverso que esa penetración desgarradora que deja un vientre virgen». Y, en el segundo, evoca usted «lo sangrante de una escritura diseminada». ¿En qué se ha convertido aquello que no era más que simulacro, sangre blanca? ¿Qué está *ocurriendo*? ¿Debemos entender que su relación con el *acontecimiento* ha cambiado y que, a cada pasada y a cada repaso, en una especie de economía *abusiva*, la *différance* asesta finalmente un golpe? ¿Hace estallar el tímpano?

J.D.: ¿-Qué ocurre- pues? A esta pregunta sobre la *llegada* -palabra de intensa flotación-, estoy por contestarle, de forma algebraica, que nada puede pasar que *no llegue a la cuestión* «*qué es...*»: que no la aborde por fin para anclarse en ella o, por el contrario, que no le aseste un buen golpe. En el primer caso, cuando se puede contestar a la pregunta *¿qué es...?*, no pasa nada, no ocurre nada que no haya sido ya anticipado bajo su forma más general: el *ser*. Nada de sorpresas absolutas. En el segundo caso, lo que pasa, el acontecimiento, la irrupción de lo que ocurre no es nada de lo que se pueda decir: esto es (ente), esto es un roble en el cual se reconoce (Hegel) el desarrollo de una bellota. Este acontecimiento, el resultado de una *bellota totalmente otra*, es lo que me interesa.

En cierto modo, no pasa nada, al menos ninguna ruptura, entre *La diseminación* y *Márgenes (De la filosofía: de philosophia)*, subtítulo, es el verdadero título de la obra, espero que esto se olvidará lo más pronto posible). La forma y el trayecto de estos textos excluyen toda categoría de corte o de continuidad. Acontece, sin embargo, que de un libro al otro, a tal ensayo del otro (*Tímpano*, por ejemplo, *Qual Quelle, Firma acontecimiento contexto*), algo (¿qué? ¿Un miembro: ¿Un espacio? ¿Un lecho? ¿Un animal?) ha quedado *comprimido*. Guardo esta «palabra» para mí o, mejor, se la entrego, la expongo a la suerte o al trabajo de *la crecida*, el único que está *ante nosotros*, abierto por usted. Lo que se comprime de este modo desborda el orden de la tesis o de los objetos tratados. Busca quizá en sí mismo la inscripción de lo que «allí ocurre»: la de un acontecimiento, sigamos llamándolo de esta forma, el único, el imprevisible, sin horizonte de espera, sin maduración teleológica, roble sin bellota, pero de un acontecimiento -pues- escandaloso o llamativo, explosivo, que disloca y resquebraja todas las categorías que hasta aquí lo cernían, la presencia, la conciencia, la percepción, el discurso, la enunciación: la negación del texto en general. Un acontecimiento tal no tiene un zócalo arqueológico, arrastra y hace saltar su seguridad, su código o su mesa; no se produce, no se presenta, no se le puede descubrir, como un traumatismo, más que por sus efectos posteriores. Lo inanticipable (para la conciencia discursiva) exige una nueva lógica de lo re-primido. A propósito de los efectos de timbre *tímpano* y de firma, *Qual Quelle* sitúa una «lógica paradoja del acontecimiento»: debería llevar una cuenta abierta de un irremplazable que no se «produce» más que perdiéndose *tajante*, textualmente, en la iteración: firma, acontecimiento, con texto. *El excedente* de *La diseminación* ya marcaba esta pluralización que fractura, al hacerlo *llegar*, el acontecimiento mismo de lo único. Es preciso desconstruir el sistema de la presencia, del origen, de la arqueología o de la producción para hacer llegar, y no sólo para pensar o enunciar, el acontecimiento. Habría incluso que decir: el acontecimiento (es lo que) desconstruye. Blanchot: «¿Acaso ocurre esto? -No, esto no ocurre. -Algo viene, no obstante» (*La espera el olvido*). Quizá, por medio de una estrategia de la elipsis y de la insistencia, los textos anteriores o exteriores a los *Márgenes* imprimían más el «nada ocurre», al menos cada vez que era preciso separar el acontecimiento de su *horizonte*, es decir, de su *definición* filosófica: este «acontecimiento», himen, crimen, suicidio, espasmo (de risa o de gozo) en el que no pasa nada, en el que el simulacro es una transgresión y la transgresión un simulacro, todo en él describe la estructura misma del texto y hace efectiva su posibilidad. Al menos esto es lo que ahora hay que demostrar. La operación que ya no pertenece al sistema de la verdad no manifiesta, no produce, no desvela ninguna presencia (*La diseminación*). Desde ese momento, aunque ya *no* hubiera ni virginidad ni tampoco blanco (sin blanco), aunque el himen fuera siempre *simul* marcado como desgarradura y consumación sangrante, el alcance más insistente seguía quizá siendo negativo, crítico, blanco, aunque de un blanco singularmente indecible (*sens blanc, sans blanc, sang blanc, cent blancs, semblant*, etc.; «sentido blanco, sin blanco, sangre blanca, cien blancas, semblante, etc.»). En esta frase, lo indecible actúa ante todo como suspensión de la pareja, de la pareja de oposiciones. Es la primera *jugada* de lo indecible: respecto a la pareja que destruye. Puede, entonces, ocurrir lo que ocurre en el himen roto o injertado. La cuestión, siempre, de lo que rasga simultáneamente el velo en movimiento, plegado, levantado, alzado tanto de la *verdad* como de la *virginidad*: la virginidad en la que el deseo se irrita. Hay, diría Freud, un tabú de la verdad en cuyos márgenes es preciso poder escribir. Llega, pues: «lo sangrante de una escritura diseminada», sí, que viene a «apartar los labios» y a «violiar la embocadura filosófica», viola un tímpano perdiendo

do en él el estilo, es decir multiplicándolo (*sanglant, cent glands, sans gland*; «sangrante, cien bellotas, sin bellota»: la bellota, nunca mejor dicho, en sánscrito, por lo visto y contra Hegel, es lo que cae). En cambio, la sangre, ¿acaso no es *aún* la virginidad?, desaparece con ella. Hay notas explicativas, en los *Márgenes*, sobre lo que pasa y se comprime, del himen al tímpano, sobre lo que hay que arriesgar para tener oído para la filosofía. Y para proporcionar, en el transcurso de esta otoscopia u otografía -digamos otoanálisis-, los instrumentos más que los objetos.

Todo ello trata, en efecto, de la economía. Y ahí es donde hay abuso. La «economía abusiva» de la *différance* sería el tema -o no- de toda esta andadura analítica que pone al descubierto las oposiciones de lo impropio y de lo propio (o de lo próximo), los valores de propiedad en general, de monumento, de custodia y de sepultura (*oikos, oikesis*); pero también, al mismo tiempo, *prácticamente*, esta andadura abusa, fractura o viola la ley de lo propio, la barrera de la economía restringida y circulante. Desde la llaga siempre abierta de un sin-fondo, o de un sin-reserva, quita la marca, malversa, expropia los lugares, los códigos, los límites, maltrata las líneas y márgenes de todo tipo. Lo que socava, lo que también viene a socavar esta escritura un poco vacía, como una fragua, es el desfondamiento de lo propio en todas las regiones en donde, como diría un filósofo, se produce: economía política, restringida, economía sexual, economía semio-lingüística, economía retórica, etc. Ahora bien, la primera prohibición que hay que levantar para afectar, por debajo, al nervio de dicha cuestión, es la autoridad filosófica que querría subordinar a sí misma las «regiones» del gran cuerpo enciclopédico, sojuzgando, catalogando la cuestión de lo propio como una especie ontológica. En los *Márgenes*, por medio de un movimiento oblicuo que aquí no puedo dibujar, trato de deformar dicho orden, de *dislocarlo*.

L.F.: ¿Entre *La diseminación* y *Márgenes*, no hay, pues, más que una ruptura de entrega? No obstante la densidad «literaria» parece más intensa en aquella. Y, en esta, la densidad «filosófica». Ahora bien, el trabajo de la *différance* ataca esta distinción que siempre nos están remachando. Parece que *vibra* en su punto álgido en *Tímpano* ¿Y que todo *Márgenes* retumba con ello?

J.D.: En apariencia, por supuesto, *La diseminación* se explica sobre todo con textos llamados «literarios»: pero asimismo para interrogar el «tener-lugar» -o no- de lo literario. En apariencia, por supuesto, *Márgenes* bordea o cruza, se mantiene a la vista de la filosofía. Esta es la dirección: historia de la filosofía, institución o universidad filosófica desde un paraje alejado -o no- de lado. A menudo se trata de discursos de provocación, recibidos además como tales, ante auditorios universitarios solemnes que, a veces, enarbolan la bandera francesa (Colegio de Francia, Sociedad Francesa de Filosofía, Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa) o no. He considerado que dicha provocación, que afectaba a la institución y, por consiguiente, *explícitamente* a la política, debía (para no dejarse asimilar de antemano en la simple forma de su enunciación) *practicar* una desviación de lenguaje, una escena con el gesto mismo de abrir los labios, una sangría con la escritura y la puesta en juego de su firma. Ambos libros no tienen, pues, como cubierta común la articulación apacible y académica de la literatura con la filosofía, revisada y corregida por la facultad de letras y ciencias humanas. Antes bien, interrogan la frontera y el paso, la complicidad de oposición que ha podido constituirse entre estos distritos de nuestra cultura. Esta cuestión pasa al cuerpo del trabajo, para romperlo contra esta *tipografía* discontinua, heterogénea; no se plantea jamás en una respuesta o en una tesis; no se extiende en esas disertaciones subversivas en las que se trata de todo en seis horas, como en la agregación de filosofía, salvo del género de escritura al que uno sigue dedicándose linealmente y sin problemas.

Abra el *Tímpano*. Verá que, injertado en el himen de *La diseminación*, describe fuera de libro, entre otros movimientos, una auscultación práctica, activa, escrita, del oído, no de la polisemia sino de la diseminación, con pérdida de sentido o de sangre, no de la palabra sino del tejido pletórico marcado *tímpano* (tímpano, *typtein*, timbre, etc.): tela tensada, natural o no, instrumento de música orgiástica (tamboriles, batutas) que la impresión del texto hace razo/reso/nar con sus preguntas (cajas, coletillas), órgano laberíntico del oído sometido al escalpelo otológico, figura de arquitectura religiosa (triángulo-circular), frontispicio, archivolta o pórtico a la entrada de un libro, ruedas hidráulicas y máquinas-herramientas de todo tipo: sirviendo una de ellas, en los talleres de imprenta, a preservar la virginidad del margen y la immaculada concepción del libro. Un cierto derramamiento de lo simbólico canaliza, arrastra consigo todas las cuestiones en barbecho: la voz y la diseminación, la escritura y el fenómeno, el gazapo económico de la *différance*, el oírse-hablar, el efecto de apropiación, etc. No puedo esquematizar aquí la oblicua relación con los *Rayajos* de Leiris: ya no hay margen derecho y estable, ambos textos se rompen al límite el uno del otro. Fuerzas de horadamiento, perforación y *stretto sin arquitrabe*: destruir gráfica, prácticamente, la seguridad del texto principal, la oposición centro/periferia, lleno/vacío, dentro/fuera, alto/bajo (peso de las notas a pie de margen). Deseo *limítrofe*, y hambre de margen, comerse el límite sin asimilarlo: no creo que guste. A menos que en ello se lea asimismo una introducción a Ámsterdam en donde el *Tímpano* fue dibujado. Se hallarán ahí guías, planos, reproducciones de cuadros. Spinoza ha dicho demasiado poco del laberinto y del caracol de esta ciudad, que también habla de la filosofía.

Esto es lo que yo trato de entender/oír por dicho tímpano. Digo yo, lo digo porque todo lo que escribo, se ve enseñada, es terriblemente autobiográfico. Incorregiblemente. Además, ya sabe usted que me he empeñado en firmar este libro de mi puño y letra, e incluso varias veces, para que se sepa sin lugar a dudas que soy yo quien lo ha hecho. Parece ser que hay que volver al discurso, al habla viva, al sujeto y a su implicación en el discurso: me someto a ello. *La diseminación* ya tenía como uno de sus subtítulos: «vuelta al sobrehilado». No se trataba sólo de un mal recuerdo del colegio.

L.F.: Hace un momento recordábamos la dificultad de la *différance*. La de la *diseminación* ha tomado el relevo. Esto tiende a suplir aquello en el *eco*. Esta-

mos ante un desalojo perpetuo. Pero parece que la diseminación ocupa persistentemente la escena. ¿Tendrá, pues, dicho **indecidible** un cierto poder de decisión?

J.D.: Esta palabra tiene suerte («juguemos aquí, naturalmente, con la semejanza fortuita, con el parentesco de puro simulacro entre *seme* y *semen*» el sentido y la semilla). Tiene el poder económico de condensar, al tiempo que despliega sus redes, la cuestión de la *différance* semántica (el nuevo concepto de escritura) y de la deriva seminal, la imposible reapropiación (monocéntrica, paterna, familiar) del concepto y del esperma. Cruce asimismo de la ciencia de la escritura y de la ciencia genética. Dicho cruce me parece hoy necesario. Ahora bien, la diseminación no es un «concepto clave», como tampoco lo es márgenes (es la «misma» palabra que marca y marcha y esa interminable oscilación entre el más y el menos [que nada] de marca forma el campo, el soporte y el objeto de estos textos) ni lo es tampoco ese glosario barroco y móvil de «palabras» operativas con las que hay que arreglárselas durante cierto tiempo. Estas «palabras» sin identidad tienen al menos en común el concederle vacaciones a la hipóstasis semántica, el mandar a paseo, para espabilarla, una práctica deseosa de identificarse en un discurso, en un querer-decir o en un enunciado. **Firma acontecimiento, contexto** analiza las premisas metafísicas de la teoría anglosajona -y profundamente moralizante- del realizativo, de los *speech acts*, de los actos o acontecimientos discursivos. Dichas premisas sustentan en Francia -creo yo- la hermenéutica de Ricoeur y la arqueología de Foucault.

En el momento en que pone en cuestión estos valores, la desconstrucción no debe abrumarse con tesis, contenidos, demostraciones lineales. Por supuesto, son necesarios y los hay pero es algo que no afecta al principio. La práctica debe marcarse: no sólo en la «página», siempre desbordada en sus márgenes por el texto general, sino atravesándola efectivamente en tanto que lugar de discurso. Intentemos, por ejemplo, re-marcarse una malla (*macula*, medalla) o recortar un trozo, el más visible, en un texto que se desliza de este modo, casi de un extremo al otro: casi no se habrá leído nada del **Tímpano**, más bien se habrá dejado que actúe desde la otra escena o con otro alcance, el del inconsciente, si lo único que de él se retienen son las tesis, las discusiones teóricas (aquello de lo que se tiene conciencia y que está hecho para ser rápidamente asimilado) sin seguir el *gozne* sobre el que gira lentamente, procediendo a *golpe de pues*, a fin de anunciar el *pues* del comienzo de *La différence* y de provocar los efectos anagramáticos de golpes *jamás* marcados en la superficie pero que resuenan de desterrar toda procedencia asignable: eco de un *golpe de gong* ilocalizable en el discurso o en la página, tímpano de los tarahumaras, violencia de lo que penetra, desgarrar y hace crujir las telas tensas, por ejemplo, de un tambor (*dentellada, perfore*, etc.). Un trabajo de este tipo, que me retiene casi continuamente, está calculado, **en la mayor medida posible**, para escapar a la conciencia cursiva o discursiva del lector modelado por la escuela. Los efectos de este cálculo han sobrepasado hasta aquí mis esperanzas.

L.F.: ¿Calculado para pasar desapercibido? Pero ¿la explosión de su texto es solitaria, permanece disimulada, o es **penetrante su estrépito**? Sin caer en la ingenuidad de preguntarle si la *différance* es políticamente revolucionaria, uno puede plantearse cuál es el **impacto** de su trabajo, cuál es su relación con la **realidad**. ¿Acaso su texto no es más que un texto, al margen de la realidad histórica, económica, política, sexual?

J.D.: Es la objeción de las patas de mosca. ¿Acaso no se intenta hoy, por todas partes, basándose en intereses que habría que analizar, reducir el concepto transformado, generativo y generalizado, de huella, de texto o de escritura, tal como todo tipo de trabajos lo han impuesto estos últimos años, a unas pequeñas letras sobre un papel? ¿Acaso no se lanzan las acusaciones más trasnochadas agarrándose a ese viejo concepto cuyo diagnóstico había propuesto **De la gramatología**? El texto general carece de márgenes, en el sentido establecido de la palabra; atraviesa de forma infraestructural todo lo que la metafísica llama la «realidad» (histórica, económica, política, sexual, etc., en el sentido establecido de dichas palabras) en la medida en que esta está constituida por relaciones de fuerzas diferenciales y en conflicto, de huellas, pues, sin ningún centro de presencia o de dominio. Según una necesidad previsible y ya escrita, todo el proceso teórico en el que se planteó la elaboración de este nuevo concepto de texto, en el curso de estos últimos años, habrá de verse cubierto, reprimido por el reflujó de una especie de *ola*, de un género que aún está por determinar. Algo de este proceso crítico no puede ser asimilado por un organismo cuya intolerancia es preciso seguir analizando. No creo que haya que clamar contra la reacción llena de confusiones, ni que haya que rechazar la regresión o la denegación (siempre es necesaria y, de forma muy periódica, existen reglas al respecto) sino que interrogar prácticamente, de modo muy diferenciado, a todos los niveles de determinación o de sobredeterminación, en todas partes en donde esto está trabajando, más o menos, o en absoluto.

L.F.: ¿Puede insistir en la cuestión que usted denomina, con una palabracajón de sastre, el **falogocentrismo**? ¿Sobre el alcance de la misma en su empresa general de desconstrucción?

J.D.: Con este término -falogocentrismo- trato de absorber, de hacer desaparecer el guión mismo que une y vuelve pertinentes el uno para con la otra aquello que he denominado, por una parte, **logocentrismo** y, por otra, allí donde opera, la estrategia **falocéntrica**. Se trata de un único y mismo sistema: erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, yo, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como «significante privilegiado» (Lacan). En los textos que publiqué entre 1964 y 1967, el análisis del falogocentrismo estaba únicamente preparado. Siempre va de la desconstrucción práctica del motivo trascendental en sus formas clásicas (significado trascendental, idealismo trascendental) o modernas (el falo o significante trascendental del psicoanálisis lacaniano o el «materialismo» «trascendental», incluso el «inconsciente trascendental» de El **Antiedipo**).

L.F.: La desconstrucción, que usted retorna constantemente, del «motivo trascendental» exigía que denunciase usted como primera medida el **rebajamiento de la**

escritura, en la civilización llamada occidental, y su papel de sirviente, de mero registro, frente a la voz preponderante, presente. De ahí a concluir que usted invertía los términos y rebajaba **la voz**, no hay más que un paso, que fue franqueado. Ahora bien, aunque la voz **queda boquiabierta-y-espantada** por la huella ¿acaso no es ella asimismo **espantosa-al-abrirse paso**? O, mejor, ¿no puede decirse que la violencia de la huella porta voz como porta pluma? Esto nos lleva a sus **juegos de palabras**, que deberían denominarse para mayor precisión **partos sonoros**.

J.D.: No son juegos de palabras. Eso no me ha interesado nunca. Más bien fuegos de palabras: consumir los signos hasta la ceniza, pero antes y con mayor violencia, por medio de la locuacidad irritada, dislocar la unidad verbal, la integridad de la voz, abrir o espantar, como usted sugiere, la tranquila superficie de las «palabras» sometiendo su cuerpo a una ceremonia gimnástica (remito de nuevo a aquellos a quienes les interese la palabra y la operación a las potentes irrupciones de **la crecida**), ceremonia a la vez alegre, irreverente y cruel (en la que se baila con sus pedazos), a un trabajo económico: el mayor rendimiento sintáctico o semántico posible con el menor gasto (que, por ejemplo, la lectura de las últimas frases de cada parte, en **La doble sesión**, pueda contar con diez a doce maneras), siempre y cuando se marque esto, en la esquina de la fábrica polisémica, una trampa sin fondo cuyo contorno resulta imposible determinar o describir.

Y, no obstante, ello canta, hace cantar: «a voz en grito» decía **La diseminación**; «música hematográfica» o «partitura inaudita» en los **Márgenes**. Lo verdaderamente fingido: es pretender resistir al juego de palabras. Y mucho antes del sondeo freudiano, la ingenuidad se dejaba ya sorprender al querer desbaratar, para cortar por lo sano, el cálculo del **Witz**. No se puede poner sordina a todo aquello que resuena al caer, nunca mejor dicho (como una bellota, cae que ni pintado), sobre el tambor de las lenguas.

NOMBRE DE PILA DE BENJAMIN

Traducción de Patricio Peñalver Gómez en: DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 69-151.

[Prolegómenos¹

Con razón o sin ella, me ha parecido que quizás no sería completamente inapropiado interrogar un texto de Walter Benjamín, singularmente un ensayo escrito en 1927 y titulado *Zur Kritik der Gewalt* (*Para la crítica de la violencia*) en la apertura de un encuentro como éste sobre «El nazismo y la .solución final. Los límites de la representación». Así pues, me he decidido a proponerles una lectura un poco arriesgada de ese texto de Benjamín, por varias razones que parecen entrecruzarse aquí.

1. Este texto inquieto, enigmático, terriblemente equívoco, creo que está, como por anticipado (pero ¿puede decirse aquí «por anticipado»?) obsesionado por el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total, y en primer término de la aniquilación del derecho, si no de la justicia; y entre estos derechos, los derechos del hombre, al menos tales como éstos pueden ser interpretados en una tradición iusnaturalista de tipo griego o del tipo de la *Aufklärung*. Digo a propósito que este texto está obsesionado (*hanté*) por los temas de la violencia exterminadora, puesto que está en primer término obsesionado, como intentaré mostrar, por la obsesión (*hantise*) misma, por una cuasilógica del fantasma que habría que poner en sustitución de una lógica ontológica de la presencia, de la ausencia o de la re-presentación, puesto que es más fuerte que ésta. Pero me pregunto si una comunidad que se reúne o se recoge para pensar lo que hay que pensar o que meditar de esa cosa sin nombre que se ha denominado la «solución final» no debe en primer término mostrarse hospitalaria a la ley del fantasma, a la experiencia espectral y a la memoria del fantasma, de aquello que no está ni muerto ni vivo, de aquello que más que muerto y más que vivo, es sólo superviviente, la ley de la memoria más imperiosa, aunque la más borrada, la más borrrable, pero por eso mismo la más exigente.

Este texto de Benjamín no sólo está firmado por un pensador al que se llama y que se llama a sí mismo de una cierta manera judío (y es del enigma de esta firma de lo que querría sobre todo hablar). *Zur Kritik der Gewalt* está también inscrito en una perspectiva judía que opone la justa violencia divina (judía), la que destruye el derecho, a la violencia mítica (de tradición griega), la que instaura y conserva el derecho.

2. La lógica profunda de este ensayo lleva a cabo una interpretación del lenguaje -del origen y de la experiencia del lenguaje- según la cual el mal, es decir, la potencia letal, le viene al lenguaje por la vía, precisamente de la representación, es decir, por medio de la dimensión re-presentativa, mediadora, y en consecuencia, técnica, utilitaria, semiótica, informativa, otras tantas potencias que arrastran al lenguaje y lo hacen caer e ir a parar lejos o fuera de su destino original que fue la apelación, la nominación, la donación o la llamada de la presencia en el nombre. Nos preguntaremos cómo se articula este pensamiento del nombre con la obsesión y la lógica del espectro. Este ensayo de Benjamín que trata, pues, del mal, de ese mal que llega, y que le llega al lenguaje por medio de la representación, es también un ensayo en el que los conceptos de responsabilidad y de culpabilidad, de sacrificio, de decisión, de solución, de castigo o de expiación, desempeñan un papel discreto pero que yo considero mayor y que está asociado con mucha frecuencia al valor de lo que es demoníaco y «demoniacamente ambiguo».

3. *Zur Kritik der Gewalt* no es sólo una crítica de la representación como perversión y caída del lenguaje sino de la representación como sistema político de la democracia formal y parlamentaria. Desde este punto de vista, este ensayo revolucionario (revolucionario en un estilo a la vez marxista y mesiánico) forma parte, en 1921, de la gran ola antiparlamentaria y anti-*Aufklärung* en la que el nazismo de hecho saldrá a la superficie y sobre la que se deslizará incluso en los años veinte y a principios de los treinta. Carl Schmitt, al que Benjamín admiraba, y con el que llegó a tener correspondencia, lo felicitó por este ensayo.

4. La cuestión tan poliédrica y polisémica de la representación se plantea todavía desde otro punto de vista en este extraño ensayo. Si bien comienza distinguiendo entre dos violencias, la violencia fundadora y la violencia conservadora, Benjamín debe conceder en un cierto momento que la una no puede ser tan radicalmente heterogénea a la otra puesto que la violencia llamada fundadora está a veces «representada», y necesariamente repetida, por la violencia conservadora.

Por todas esas razones, y siguiendo todos esos hilos entrelazados sobre los que volveré más adelante, pueden plantearse un cierto número de cuestiones. Estas se mantendrán en el horizonte de mi lectura aunque no tengo aquí ni el tiempo ni los medios para explicitarlas. ¿Qué habría pensado Benjamín, o al menos qué pensamiento de Benjamín está virtualmente formado o articulado en este ensayo -y cabe preguntarse si es anticipable- a propósito de la «solución final», de su proyecto, de su puesta en práctica, de la experiencia de sus víctimas, de los juicios, procesos, interpretaciones, representaciones narrativas, explicativas, literarias, que han podido intentar medirse con la cosa? ¿Cómo habría hablado Benjamín, cómo habría querido que se hablase, se representase o se prohibiese representar la «solución final»? ¿Cómo la habría identificado, asignado su lugar, sus orígenes, sus responsabilidades (como filósofo, como juez o como jurista, como moralista, como hombre de fe, como poeta, como cineasta)? La multiplicidad tan singular de códigos que

¹ Estos prolegómenos estaban destinados para introducir a esta segunda parte del texto, la cual fue leída el 26 de abril de 1990 en la sesión de apertura del Coloquio que tuvo lugar entonces en la Universidad de California en Los Ángeles sobre *El nazismo y la «solución final»*. *Los límites de la representación*.

se cruzan en este texto, y por limitarnos a esto, el injerto del lenguaje de la revolución marxista en el de la revolución mesiánica, en cuanto que los dos anuncian no sólo una nueva era histórica, sino el comienzo mismo de una verdadera historia desembarazada del mito: todo esto hace difíciles las hipótesis a propósito de un discurso benjaminiano sobre la «solución final» y a propósito de un discurso benjaminiano sobre la posibilidad o la imposibilidad de un discurso sobre la «solución final». Una «solución final» de la que sería imprudente decir, fiándose de las fechas objetivas de la conferencia de Wannsee en 1942 y del suicidio de Benjamín en la frontera franco-española en 1940, que Benjamín no llegó a saber nada. La cronología de estos acontecimientos no será nunca cosa fácil. Y siempre se podrá encontrar alguna base en la que apoyar la hipótesis según la cual Benjamín, y desde 1921, no pensaba en otra cosa que en la posibilidad de esta solución final que desafía tanto mejor el orden de la representación en la medida en que a sus ojos habría dependido del mal radical, de la caída como caída del lenguaje en la representación. Y numerosos signos permiten pensar, fiándose de una lógica constante de su discurso, que para Benjamín, tras esa cosa irrepresentable que habrá sido la «solución final», no sólo el discurso y la literatura y la poesía no son imposibles, sino que se ven dictar, más originariamente y más escatológicamente que nunca, el retorno o el advenimiento todavía prometido de una lengua de los nombres, de una lengua o de una poética de la apelación, en oposición a una lengua de los signos, de la representación informativa o comunicativa.

Al final, tras el final de una lectura en el curso de la cual el horizonte del nazismo y de la solución final sólo aparecerá a través de signos o de destellos anunciadores, y sólo será tratada de forma virtual, oblicua o elíptica, propondré algunas hipótesis sobre las maneras en que este texto de 1921 puede leerse hoy, tras el advenimiento del nazismo y el acontecimiento de la «solución final».

Antes de proponerles una lectura de este texto singular y de articular algunas cuestiones que le conciernen más estrictamente, tengo que decir todavía, en esta demasiado larga introducción, dos palabras de los contextos en los que he comenzado a leer este ensayo, antes incluso de pensar en este coloquio.

Ese contexto era doble, y lo definiré tan esquemáticamente como sea posible, limitándome a los rasgos que pueden interesarnos aquí, esta tarde, porque han dejado algunas huellas en mi lectura.

1. Hubo, en primer lugar, durante un seminario de tres años sobre «nacionalidades y nacionalismos filosóficos», una larga secuencia de un año, subtitulada *Kant, el Judío, el Alemán*, en la que, estudiando siempre la recurrencia diversificada pero insistente de la referencia a Kant, incluso a un cierto judaísmo de Kant, en todos aquellos que, de Wagner y Nietzsche a Adorno, han intentado responder a la pregunta «*Was ist deutsch?*», me he interesado mucho en lo que llamé entonces la *psyché* judeo-alemana, a saber, la lógica de ciertos fenómenos de turbadora especularidad, reflejada ésta a su vez en ciertas grandes figuras de pensadores y de escritores judíos alemanes de este siglo, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt, y, justamente, Benjamín. Creo que una reflexión sería sobre el nazismo, y sobre la «solución final» no puede eludir un análisis decidido, interminable y poliédrico de la historia y la estructura de esta *psyché* judeo-alemana. Entre otras cosas de las que no puedo hablar aquí, hemos estudiado ciertas analogías, a veces de las más equívocas e inquietantes, entre los discursos de ciertos «grandes» pensadores alemanes y ciertos «grandes» pensadores judíos alemanes, un cierto patriotismo, a menudo un nacionalismo, a veces incluso un militarismo alemán (durante y después de la Primera Guerra), y no es ésta la única analogía, por ejemplo en Cohen o en Rosenzweig. Es en este contexto en el que me ha parecido que ciertas afinidades, limitadas pero determinables, entre este texto de Benjamín y ciertos textos de Carl Schmitt, o de Heidegger, debían ser seriamente interrogadas. No sólo por la hostilidad a la democracia parlamentaria, o a la democracia simplemente, o por la hostilidad a la *Aufklärung*, por una cierta interpretación del *pólemos*, de la guerra, de la violencia y del lenguaje, sino también por una problemática, muy extendida en la época, sobre la «destrucción». Aunque la *Destruktion* heideggeriana no se confunde con el concepto de la «Destrucción» que estuvo también en el centro del pensamiento benjaminiano, cabe preguntarse acerca de qué es lo que significa y lo que prepara o anticipa entre las dos guerras una problemática tan obsesiva, tanto más porque en todos los casos, esta destrucción quiere también ser la condición de una tradición y de una memoria auténtica.

2. Otro contexto: con ocasión de un Coloquio reciente habido en la Law School de Cardozo Yeshiva University de Nueva York sobre *Deconstruction and the possibility of Justice*, yo había empezado, tras un largo discurso sobre las relaciones entre desconstrucción y justicia, a examinar desde otro punto de vista este texto de Benjamín, para seguir en él justamente, y con la mayor prudencia, una trayectoria desconcertante. Ésta es aporética pero produce también ciertos acontecimientos extraños en su aporía misma, una especie de autodestrucción, casi suicidio del texto, que sólo deja aparecer como herencia la violencia de su firma: pero como firma divina. Las últimas palabras, la última frase de este texto consagrado a la noción, tan difícil de traducir, de *Gewalt* («violencia», pero también «fuerza legítima», violencia autorizada, poder legal, como cuando se habla de *Staatsgewalt*, el poder de Estado) resuenan como el *shofar* en el atardecer o en la víspera de una oración que no se oye ya, o todavía. No es sólo que esta última frase, justo al lado del nombre de pila de Benjamín, Walter, firme. Sino que al final de un texto que se las ingenia para desconstruir y descalificar todas las oposiciones que ha llevado a cabo de manera crítica (especialmente la de lo decidible y lo indecidible, del juicio teórico y de la acción revolucionaria, de la violencia fundadora y de la violencia conservadora dentro del derecho mitológico, opuesto él mismo a la justa violencia divina, etc.), al final de un texto del que no queda ningún otro contenido (teórico, filosófico o semántico), quizás ningún contenido «traducible» fuera de la singularidad de su propio acontecimiento, fuera de su propia ruina, una frase última, una frase escatológica nombra la firma y el sello, nombra el nombre, y lo que se llama «*die waltende*». Ese «juego» entre *walten* y *Walter* no puede dar lugar a ninguna demostración ni a ninguna certeza. Ahí está, por otra parte, la paradoja de su fuerza «demostrativa»: esta fuerza consiste en la disociación entre lo cognitivo y lo realizativo. Pero este «juego» no tiene nada de lúdico. Pues se sabe por otra parte que Benjamín se ha interesado mucho, especialmente en su ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, en las coincidencias aleatorias pero significativas que tienen lugar en los nombres propios.

Pero ¿quién firma la violencia? ¿Se sabrá alguna vez? ¿No es Dios, el totalmente Otro? Como siempre, ¿no es el otro el que firma? ¿No es la «violencia divina», que habrá precedido siempre, pero también que habrá dado todos los nombres de pila, dando únicamente al hombre el poder de nombrar? He aquí las últimas palabras de este extraño texto: «La violencia divina (*die göttliche Gewalt*), que es insignia y sello (*Insignium und Siegel*), jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse, la soberana (*mag die waltende heissen*)».

¿Cómo leer este texto con un gesto «*deconstructor*» que no sea, como ni es ahora ni ha sido nunca, ni heideggeriano ni benjaminiano? Ésta es en suma la difícil y oscura pregunta que esta lectura querría aventurar.]

Abordemos ahora, en otro estilo, y si no he agotado su paciencia, la lectura prometida de un breve y desconcertante texto de Benjamín. Se trata de *Zur Kritik der Gewalt*² (1921). No pretendo decir que este texto sea *ejemplar*. Nos encontramos en un dominio en el que, finalmente, no hay más que ejemplos singulares. Nada es ahí absolutamente ejemplar. No intentaré justificar absolutamente la elección de este texto. Pero sí diré por qué no es el peor ejemplo de lo que podría ser ejemplar en un contexto relativamente determinado como el nuestro.

1. El análisis de Benjamín refleja la crisis del modelo europeo de la democracia burguesa, liberal y parlamentaria, y en consecuencia del concepto de derecho que es inseparable de aquella. La Alemania derrotada es entonces un lugar de concentración extrema para esa crisis, cuya especificidad depende también de ciertos rasgos modernos como el derecho de huelga, el concepto de huelga general (con o sin referencia a Sorel). Es también el momento inmediatamente posterior de una guerra y de una preguerra que ha visto desarrollarse pero fracasar en Europa el discurso pacifista, el antimilitarismo, la crítica de la violencia, incluida la de la violencia jurídico-policial, cosa que no tardará en repetirse en los años siguientes. Es también el momento en que las cuestiones de la pena de muerte y del derecho de castigar en general conocen una dolorosa actualidad. La mutación de las estructuras de la opinión pública por la aparición de nuevas potencias mediáticas, como la radio, empieza a poner en cuestión ese modelo liberal de la discusión o de la deliberación parlamentaria en la producción de las leyes, etc. Condiciones todas ellas que motivan el pensamiento de juristas alemanes como Carl Schmitt, por no citar más que a éste, y ya que Benjamín tenía por él un gran respeto, y no ocultaba la deuda que tenía con él, deuda que el propio Schmitt no dudaba en recordar llegada la ocasión. Fue *Zur Kritik der Gewalt* lo que le valió por otra parte a Benjamín, desde el momento de su aparición, una carta de felicitación del gran jurista conservador católico, por aquel entonces todavía constitucionalista, pero cuya extraña conversión al hitlerismo en 1933 es bien conocida, como lo es también la correspondencia que mantendrá con Benjamín, con Leo Strauss y con Heidegger, entre otros. Así, me he interesado también por algunos de estos indicios históricos. Por ejemplo, este texto es a la vez «místico», en el sentido sobredeterminado que nos interesa aquí, e hipercrítico, lo cual está lejos de ser simplemente contradictorio. De acuerdo con algunos de sus rasgos, puede leerse como un injerto de mística neomesiánica judía en un neomarxismo post-soreliano (o a la inversa). En cuanto a las analogías entre *Zur Kritik der Gewalt* y ciertos giros del pensamiento heideggeriano, éstos no escapan a nadie, especialmente en torno a los motivos de *Walten* y de *Gewalt*. *Zur Kritik der Gewalt* concluye con la violencia divina (*göttliche Gewalt*) y al final Walter dice de esa violencia divina que se la puede llamar *die waltende* (*Die göttliche Gewalt... mag die waltende heissen*). «... *die waltende heissen*»: tales son las últimas palabras del texto, algo así como el sello discreto y el nombre de pila de su firma.

Es esta red de contratos equívocos lo que me interesa, en su necesidad e incluso en sus peligros. De ahí, con esfuerzo, y un cierto número de precauciones, pueden obtenerse algunas lecciones para las democracias occidentales de 1989.

2. Este texto me ha parecido ejemplar, hasta un cierto punto, en la medida en que, habida cuenta de la temática de nuestro coloquio, se presta a un ejercicio de lectura deconstruccionista, como voy a intentar mostrar.

3. Pero no es que esta deconstrucción *se aplique* a ese texto. La deconstrucción, por otro lado, no se aplica jamás a nada exterior. Es, de alguna manera, la operación o más bien la experiencia misma que este texto -me parece- hace por lo pronto él mismo, de él mismo, sobre él mismo.

¿Qué quiere decir esto? ¿Es eso posible? ¿Qué queda entonces de tal acontecimiento? ¿Qué de su auto-hetero-deconstrucción? ¿Qué de su justo o injusto inacabamiento? ¿Qué es la ruina de un acontecimiento como ése o la herida abierta de una firma así? He aquí una de mis preguntas. Es una pregunta sobre la posibilidad de la deconstrucción. Sobre su imposible posibilidad³.

La demostración de Benjamín concierne, pues, a la cuestión del derecho (*Recht*). Con ella pretende inaugurar incluso -se va a poder decir con todo rigor en un instante- una «filosofía del derecho». Y ésta parece organizarse en torno a una serie de distinciones que parecen todas ellas interesantes, provocadoras, necesarias hasta cierto punto, pero que me parece que siguen siendo radicalmente problemáticas.

1. Hay en primer término la distinción entre dos violencias del derecho, dos violencias en cuanto al derecho: la violencia fundadora, la que instituye y establece el derecho (*die rechtsetzende Gewalt*), y la violencia conservadora, la que mantiene, confirma, asegura la permanencia y la aplicabilidad del derecho (*die rechtserhaltende Gewalt*). Por comodi-

² Publicado primero en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1921, reeditado en *Gesammelte Schriften*, 11.1 Bd IV, Suhrkamp, Francfort, 1977; trad. franc. por M. de Gandillac, «Pour une critique de la violence» en Walter Benjamín, *Mühe et Violence*, Denoël, París, 1971, reeditado en *L'Homme, le langage et la culture*, Bibliothèque Médiations, Denoël Gonthier, París, 1974. [Remitiremos aquí a la traducción española de H. A. Murena, introduciendo algunas modificaciones en función de la explicación de Derrida: *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1970. Hay otra edición, menos utilizable para temas críticos: *Para una crítica de la violencia*, trad. de Roberto J. Blatt, Taurus, Madrid, 1991 (N. del T.).]

³ Esquematizo aquí un tema ampliamente desarrollado en otra parte. Cf., por ejemplo, *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, París, 1987, pp. 26-27. («La deconstrucción no se ha presentado nunca como algo posible. [...] no pierde nada por confesarse imposible [...]. El peligro para una tarea de deconstrucción, sería más bien la *posibilidad*, y el convertirse en un conjunto disponible de procedimientos reglados, de prácticas metódicas, de caminos accesibles. El interés de la deconstrucción, de su fuerza y de su deseo, si es que lo tiene, es una experiencia de lo imposible: es decir [...] *de lo otro*, la experiencia de lo otro como invención de lo imposible, en otros términos, como la única invención posible.»)

dad conservamos la traducción de *Gewalt* por violencia, pero ya he mencionado las precauciones que reclama esa traducción. *Gewalt* puede significar también la dominación o la soberanía del poder legal, la autoridad autorizadora o autorizada: la fuerza de ley.

2. Hay a continuación la distinción entre la violencia fundadora del derecho, a la que se le llama «mítica» (hay que sobreentender «griega», me parece), y la violencia destructiva del derecho (*Rechtsvernichtend*), a la que se le llama divina (hay que sobreentender «judía», me parece).

3. Hay en fin la distinción entre la justicia (*Gerechtigkeit*) como principio de toda fundación divina de fines (*das Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*), y el poder (*Macht*) como principio de toda posición mítica de derecho (*aller mythischen Rechtsetzung*).

En el título *Zur Kritik der Gewalt*, «crítica» no significa simplemente evaluación negativa, rechazo o condena legítimas de la violencia, sino juicio, evaluación, examen que se da los medios para juzgar la violencia. Así, el concepto de crítica, en cuanto implica la decisión bajo la forma de juicio y la pregunta sobre el derecho a juzgar, tiene por sí mismo una relación esencial con la esfera del derecho. En el fondo un poco como en la tradición kantiana del concepto de crítica. El concepto de violencia (*Gewalt*) no permite una crítica evaluadora más que en la esfera del derecho y de la justicia (*Recht, Gerechtigkeit*) o de las relaciones morales (*sittliche Verhältnisse*). No hay violencia natural o física. Cabe hablar figuradamente de violencia a propósito de un terremoto o incluso de un dolor físico. Pero se sabe que no se trata en esos casos de una *Gewalt* que pueda dar lugar a un juicio, ante algún aparato de justicia. El concepto de violencia pertenece al orden simbólico del derecho, de la política y de la moral, al de todas las formas de *autoridad* o de *autorización*, o al menos de pretensión a la autoridad. Y es sólo en esta medida como ese concepto puede dar lugar a una crítica. Hasta aquí esta crítica se ha inscrito siempre en el espacio de la distinción entre medio y fin. Ahora bien, objeta Benjamín, preguntarse si la violencia puede ser un medio *con vistas* a fines (justos o injustos) equivale a prohibirse juzgar la violencia *misma*. La criteriología concerniría entonces solamente a la aplicación de la violencia, no a la violencia *misma*. No se podría decir si ésta, en tanto medio, es, *en sí misma*, justa o no, moral o no. Queda abierta la cuestión crítica, la cuestión de una evaluación y de una justificación de la violencia en sí misma, aunque ésta sea un simple medio, y cualquiera que sea su fin. Esa dimensión crítica habría sido excluida (*forclose*) por la tradición iusnaturalista. Para los defensores del derecho natural, el recurso a medios violentos no plantea ningún problema puesto que los fines naturales son justos. El recurso a medios violentos es algo tan justificado, tan normal, como el «derecho» del hombre a mover su cuerpo hacia la meta deseada. La violencia (*Gewalt*) es, desde ese punto de vista, un «producto natural» (*Naturprodukt*)⁴. Benjamín da algunos ejemplos de esa naturalización de la violencia por parte del iusnaturalismo:

- a) el Estado fundado en el derecho natural del que habla Spinoza en el *Tratado teológico-político* y en el que el ciudadano, con anterioridad al contrato formado por la razón, ejerce *de jure* una violencia de la que dispone *de facto*;
- b) el fundamento ideológico del Terror en la Revolución francesa;
- c) las explotaciones de un cierto darwinismo, etcétera.

Pero si, en oposición al iusnaturalismo, la tradición del derecho positivo está más atenta al devenir histórico del derecho, esa tradición sigue estando igualmente más acá del cuestionamiento crítico reclamado por Benjamín. Sin duda no puede ya considerar que todos los medios son buenos desde el momento en que se conforman a un fin natural y ahistórico. Esa tradición prescribe que se juzguen los medios, es decir, su conformidad con un derecho que está en curso de institución, con un nuevo derecho (por consiguiente no natural) que ella evalúa en función de los medios. De manera que no excluye una crítica de los medios. Pero las dos tradiciones comparten el mismo presupuesto dogmático, a saber, que se pueden alcanzar fines justos por medios justos. «El derecho natural aspira a “justificar” (“*rechtfertigen*”) los medios por la justicia de los fines (*durch die Rechtfertigkeit des Zwecke*); por su parte, el derecho positivo intenta “garantizar” (“*garantieren*”) la justicia (*Berechtigung*) de los fines a través de la legitimidad (*Gerechtigkeit*) de los medios»⁵. Las dos tradiciones girarían en el mismo círculo de presupuestos dogmáticos. Y no hay ninguna solución a la antinomia cuando surge una contradicción entre fines justos y medios justificados. El derecho positivo sería ciego a la incondicionalidad de los fines, el derecho natural a la condicionalidad de los medios.

Sin embargo, aunque parece no darle la razón a ninguno de los dos, Benjamín conserva, de la tradición del derecho positivo, el sentido de la historicidad del derecho. Es verdad, a la inversa, que lo que dirá más adelante de la justicia divina no es siempre incompatible con el fondo teológico de todos los iusnaturalismos. En cualquier caso, la crítica benjaminiana de la violencia pretende exceder las dos tradiciones, y no depender ya de la esfera del derecho y de la interpretación interna de la institución jurídica. Esa crítica pertenece a lo que él llama en un sentido bastante singular una «filosofía de la historia» y se limita expresamente, como hace siempre Schmitt, a las peculiaridades del derecho europeo.

En lo que tiene de más fundamental, el derecho europeo tiende a prohibir la violencia individual y a condenarla en tanto que amenaza no tal o cual ley, sino el orden jurídico mismo (*die Rechtsordnung*). De ahí el interés del derecho, pues hay un interés del derecho en establecerse y conservarse a sí mismo, o en representar el interés que justamente él representa. Que se hable del interés del derecho puede parecer «sorprendente», ésa es la palabra de Benjamín; pero al mismo tiempo es normal, está en la naturaleza de su propio interés, el que pretenda excluir las violencias individuales que amenazan su orden; es con vistas a su interés por lo que monopoliza así la violencia, en el sentido de *Gewalt*, la violencia en cuanto autoridad. Hay un «interés del derecho en la monopolización de la violencia» (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*)⁶. Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines justos y legales (*Rechtsw Zwecke*), sino el derecho mismo.

⁴ Op. cit., p. 180; trad. esp., p. 172.

⁵ Op. Cit., p. 180; trad. esp., p. 173.

⁶ Op. cit., p. 183; trad. esp., p. 176.

Esto parece una trivialidad tautológica. Pero ¿no es la tautología la estructura fenomenológica de una cierta violencia del derecho que se establece a sí mismo decretando que es violento, esta vez en el sentido de fuera-de-la-ley, todo aquello que no lo reconoce? Tautología realizativa o síntesis *a priori* que estructura toda fundación de la ley a partir de la cual se producen realizativamente las convenciones (o el «crédito» del que hablábamos más arriba) que garantizan la validez del realizativo gracias al cual uno se da a sí mismo los medios para decidir entre la violencia legal y la violencia ilegal. Las expresiones de tautología o de síntesis *a priori*, y sobre todo la del realizativo no son benjaminianas, pero me atrevo a pensar que no traicionan su intención.

La fascinación admirativa que ejerce en el pueblo la «figura del «gran» delincente» (*die Gestalt des «grossen» Verbrechers*⁷) se explica así: no es alguien que ha cometido tal o cual crimen por quien se experimentaría una secreta admiración; es alguien que, al desafiar la ley, pone al desnudo la violencia del orden jurídico mismo. Se podría explicar de la misma manera la fascinación que ejerce en Francia un abogado como Jacques Vergès, que defiende las causas más difíciles, las más insostenibles a los ojos de la mayoría, practicando lo que llama la «estrategia de la ruptura», es decir, la discusión radical del orden establecido de la ley, de la autoridad judicial, y finalmente de la legítima autoridad del Estado que hace comparecer a sus clientes ante la ley. Autoridad judicial ante la que en suma el acusado comparece sin comparecer, ante la que no comparece más que para dar testimonio (sin dar testimonio) de su oposición a la ley que le reclama que comparezca. Mediante la voz de su abogado, el acusado aspira al derecho de discutir el orden del derecho, a veces la identificación de las víctimas. Pero ¿qué orden del derecho? ¿El orden del derecho en general o este orden del derecho instituido y puesto en obra («enforced») por la fuerza de este Estado? ¿O el orden en tanto se confunde con el Estado en general?

El ejemplo significativo aquí sería el del derecho de huelga. En la lucha de clases, indica Benjamín, el derecho de huelga está garantizado a los trabajadores que son, así, junto al Estado, el único sujeto de derecho (*Rechtssubjekt*) al que se le garantiza un derecho a la violencia (*Recht auf Gewalt*) y en consecuencia a *compartir* el monopolio del Estado a este respecto. Algunos han podido considerar que el ejercicio de la huelga, este cese de actividad, este *Nicht-Handeln*, en la medida en que no es una acción, no se lo puede llamar violencia. Se justifica así la concesión de este derecho por el poder estatal (*Staatsgewalt*) cuando éste no puede hacer otra cosa. La violencia provendría del patrón, y la huelga consistiría solamente en una abstención, un alejamiento no-violento mediante el que el trabajador, suspendiendo sus relaciones con la patronal y sus máquinas, simplemente se haría extraño a éstas. El que llegará a ser amigo de Brecht define este alejamiento (*Abkehr*) como una «*Entfremdung*» («distanciamiento»). Y escribe esta palabra entre comillas⁸.

Pero visiblemente Benjamín no cree en este argumento de la no-violencia de la huelga. Los huelguistas ponen condiciones para su vuelta al trabajo, no interrumpen su huelga más que si un orden de cosas ha cambiado. Hay, pues, violencia contra violencia. Al llevar el derecho de huelga a su límite, el concepto o la consigna de huelga *general* pone de manifiesto así la esencia de aquél. El Estado soporta mal ese paso al límite. Lo juzga abusivo y pretende que hay ahí un malentendido, una mala interpretación de la intención original, y que el derecho de huelga no se había entendido «así», en ese sentido (*das Streikrecht «so» nicht gemeint gewesen sei*⁹). Puede entonces condenar la huelga general como ilegal y, si ésta persiste, nos encontramos con una situación revolucionaria. Una situación como ésta es de hecho *la única* que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia, la violencia como el ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho. No consiste esencialmente en ejercer su poder o una fuerza bruta para obtener tal o cual resultado sino en amenazar o en destruir un orden de derecho dado, y precisamente, en este caso, el orden de derecho estatal que ha tenido que conceder ese derecho a la violencia por ejemplo, el derecho de huelga.

¿Cómo interpretar esta contradicción ¿Es sólo *de facto* y exterior al derecho, o bien inmanente al derecho del derecho?

Lo que teme el Estado, esto es, el derecho en su mayor fuerza, no es tanto el crimen o el bandidaje, incluso a gran escala, como la mafia o el narcotráfico, si trasgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares, por importantes que éstos sean. (Es cierto que hoy esas instituciones cuasiestatales e internacionales tienen un estatuto más radical que la del bandidaje, y representan una amenaza con la que tantos Estados no llegan a enfrentarse sino haciendo alianza con ella, y sometiéndose a ella, por ejemplo, al sacar provecho con el «blanqueo de dinero», por más que finja que la combate por todos los medios.) El Estado tiene miedo de la violencia *fundadora*, esto es, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*) o de transformar relaciones de derecho (*Rechtsverhältnisse*), y en consecuencia de presentarse como teniendo un derecho al derecho. Esta violencia pertenece así por adelantado al orden de un derecho que queda por transformar o por fundar, incluso si puede herir nuestro sentimiento de justicia (*Gerechtigkeitsgefühl*¹⁰). Sólo esta violencia reclama y hace posible una «crítica de la violencia» que determina ésta como otra cosa que el ejercicio natural de la fuerza. Para que sea posible una crítica, es decir una evaluación interpretativa y significativa de la violencia, se debe reconocer en primer término el sentido de una violencia que no es un accidente que sobreviene desde lo exterior al derecho. Lo que amenaza al derecho pertenece ya al derecho, al derecho del derecho, al derecho al derecho, al origen del derecho. La huelga general proporciona así un hilo conductor precioso puesto que ejerce el derecho concedido para discutir el orden del derecho existente y para crear una situación revolucionaria en la que se tratará de fundar un nuevo derecho, si no siempre, como veremos inmediatamente, un nuevo Estado. Todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios, de izquierda o de derecha (y a partir de 1921, en Alemania, se dieron muchos que se asemejaban de forma inquietante, encontrándose Benjamín frecuentemente entre los dos) justifican el recurso a la violencia alegando la instau-

⁷ *Ibid.*

⁸ *Op. Cit.*, p. 184; trad. esp., p. 177.

⁹ *Op. cit.*, p. 184; trad. esp., p. 177.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 185; trad. esp., p. 178.

ración en curso o por venir de un nuevo derecho: de un nuevo Estado¹¹. Como este derecho por venir legitimará retroactivamente, retrospectivamente, la violencia que puede herir el sentimiento de justicia, su futuro anterior la justifica ya. La fundación de todos los Estados acaece en una situación que se puede así llamar revolucionaria. Inaugura un nuevo derecho, lo hace siempre en la violencia. *Siempre*, es decir, incluso cuando no tienen lugar esos genocidios, expulsiones o deportaciones espectaculares que acompañan tan frecuentemente la fundación de los Estados, grandes o pequeños, antiguos o modernos, muy cerca o muy lejos de nosotros.

En esas situaciones, llamadas fundadoras de derecho o de Estado, la categoría gramatical de futuro anterior se sigue asemejando todavía demasiado a una modificación del presente para describir la violencia en curso. Consiste justamente en fingir la presencia o la simple modalización de la presencia. Quienes dicen «nuestro tiempo», pensando entonces «nuestro presente» a la luz de una presencia futura anterior, no saben muy bien, por definición, lo que dicen. Es en ese no-saber en lo que consiste justamente el carácter propio del acontecimiento, lo que se llama ingenuamente su presencia¹².

Esos momentos, suponiendo que se los pueda aislar, son momentos terroríficos. Sin duda a causa de los sufrimientos, los crímenes, las torturas que raramente dejan de acompañarlos, pero también porque son en sí mismos, y en su violencia misma, ininterpretables o indescifrables. Es lo que llamo lo «místico». Tal como Benjamín la presenta, esa violencia es ciertamente legible, incluso inteligible, puesto que no es extraña al derecho, como tampoco *éris* o *pólemos* son extraños a todas las formas y significaciones de *diké*. Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho. *Ese momento tiene siempre lugar y no tiene jamás lugar en una presencia*. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida en el vacío o encima del abismo, suspendida de un acto realizativo puro que no tendría que dar cuenta a nadie ni ante nadie. El supuesto sujeto de este realizativo puro no estaría ya ante la ley, o más bien estaría ante una ley todavía indeterminada, ante la ley como ante una ley todavía inexistente, una ley todavía por venir, todavía por delante y teniendo que venir (*encore devant et devant venir*). Y el estar «ante la ley» del que habla Kafka¹³ se parece a esa situación a la vez ordinaria y terrible del hombre que no llega a ver o sobre todo a tocar, a alcanzar la ley: puesto que ésta es trascendente en la medida misma en que es él quien debe fundarla, como todavía por venir, en la violencia. Se «toca» aquí, sin tocarla, esta extraordinaria paradoja: la trascendencia inaccesible de la ley ante la cual y antes de la cual el «hombre» se sostiene, no parece infinitamente trascendente y, en consecuencia, teológica más que en la medida en que, muy cerca de él, aquélla sólo depende de él, del acto realizativo por el que él la instituye: la ley es trascendente, violenta y no-violenta, puesto que no depende más que de quien está ante ella -y en consecuencia antes de ella-, de quien la produce, la funda, la autoriza en un realizativo absoluto cuya presencia se le escapa siempre. La ley es trascendente y teológica, y así, siempre por venir, siempre prometida, porque es inmanente, finita, y por tanto, ya pasada. Todo «sujeto» está por anticipado cogido en esa estructura aporética.

La inteligibilidad o la interpretabilidad de esta ley sólo podrá producir las el porvenir. Más allá de la literalidad del texto de Benjamín, que desde hace rato no sigo ya en el estilo del comentario, sino que interpreto a partir de su porvenir, se diría que el orden de la inteligibilidad depende a su vez del orden instaurado y que sirve para interpretar éste. Esta legibilidad será, pues, tan poco neutra como no-violenta. Una revolución «lograda», la fundación de un Estado «lograda» (un poco en el sentido en que se habla de un «*felicitous*» «*performative speech act*») producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad, a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir el discurso de su autolegitimación. Los ejemplos de este círculo, de este otro círculo hermenéutico, este otro círculo de la violencia, no faltan, cerca o lejos de nosotros, aquí mismo o en otra parte, ya se trate de lo que pasa de un barrio a otro, de una calle a otra, de una gran metrópoli, de un país o de un campo a otro, en torno a una guerra mundial en el curso de la cual se fundan, se destruyen o se recomponen Estados y naciones. Hay que tener esto en cuenta para de-limitar un derecho internacional construido sobre el concepto occidental de soberanía estatal y de no-injerencia, pero también para pensar su perfectibilidad infinita. Hay casos en que, durante generaciones, no se sabe si el realizativo de la fundación violenta de un Estado es un acto logrado (*felicitous*) o no. Podríamos citar más de un ejemplo. Esta ilegibilidad de la violencia depende de la legibilidad misma de una violencia que forma parte de lo que otros llamarían el orden simbólico del derecho, si quieren ustedes, y no de la física pura. Se podría estar tentado de volver como un guante la «lógica» (entre comillas, pues eso «ilegible» es asimismo «ilógico» en el orden del logos, y es también por eso por lo que dudo en llamarlo «simbólico», y en precipitarlo así en el orden del discurso laciano) de esta legible ilegibilidad. Significa en suma una violencia jurídico-simbólica, una violencia performativa en el interior mismo de la lectura interpretativa. Y por medio de una metonimia el ejemplo o el índice podría volverse hacia la generalidad conceptual de la esencia.

Se diría entonces que hay una posibilidad de «huelga general», un derecho análogo al de la huelga general en toda lectura interpretativa, el derecho a discutir el derecho establecido en su más fuerte autoridad, la del Estado. Se tiene el

¹¹ Se encuentra el principio de un argumento análogo en Carl Schmitt. Cf. *Politiques de l'amitié*, Galilée, París, 1994, pp. 140 ss. (Trad. esp. en prensa, en ediciones Trotta, Madrid.)

¹² Acerca de esta lógica y esta «crono-lógica», me permito remitir a «Declaración de independencia», en *Otobiographie, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, París, 1984. Heidegger recuerda con frecuencia que «nuestro tiempo histórico propio» no se determina más que a partir de un futuro anterior. No sabemos nunca, en el momento mismo, en el presente, qué es nuestro tiempo histórico propio.

¹³ Cf. «Devant la loi. Prejugés», en *Critique de la faculté de juger*, Minuit, París, 1985. Cf. también «Kafka: ante la ley», en *La filosofía como institución*, Juan Granica Editor, Barcelona, 1984.

derecho a suspender la autoridad legitimadora y todas sus normas de lectura, y esto en las lecturas más lectoras, las más eficaces, las más pertinentes, que evidentemente se explican con lo ilegible, a veces para fundar otro orden de lectura, otro Estado, a veces sin hacerlo o para no hacerlo. Pues veremos que Benjamín distingue entre dos tipos de huelgas generales, unas destinadas a reemplazar el orden de un Estado por otro (huelga general *política*), otra a suprimir el Estado (huelga general *proletaria*).

En suma, las dos tentaciones de la desconstrucción.

Pues hay algo de huelga general, y así, de situación revolucionaria, en toda lectura instauradora que permanezca ilegible en relación con los cánones establecidos y las normas de lectura, es decir, en relación con el estado presente de la lectura o de lo que configura el Estado, con mayúscula, en el estado de la lectura posible. Cabe entonces, y ante una tal huelga general, hablar, según los casos, de anarquismo, de escepticismo, de nihilismo, de despolitización o, por el contrario, de superpolitización subversiva. Hoy en día, la huelga general no tiene necesidad de desmovilizar o de movilizar espectacularmente a mucha gente: basta con cortar la electricidad en algunos lugares privilegiados, por ejemplo, los servicios, público y privado, de correos y telecomunicaciones, la radio, la televisión, o con introducir algunos virus eficaces en una red de ordenadores bien escogidos o, análogamente, introducir el equivalente del sida en los órganos de transmisión, en el *Gespräch* hermenéutico¹⁴.

¿Puede compararse lo que estamos haciendo aquí a una huelga general o a una revolución, en relación con modelos, con estructuras, pero también con modos de legibilidad de la acción política? ¿Es eso la desconstrucción? ¿Es una huelga general o una estrategia de ruptura? Sí y no. Sí, en la medida en que se arroga el derecho a discutir, y de forma no sólo teórica, los protocolos constitucionales, la carta misma que rige la lectura en nuestra cultura y sobre todo en la Academia. No, al menos en la medida en que sigue desenvolviéndose en la Academia (y no olvidemos, si no queremos sumirnos en el ridículo o en la indecencia, que estamos aquí cómodamente instalados en la Quinta Avenida, tan sólo a unas pocas manzanas del infierno de la injusticia). Y después, al igual que una estrategia de ruptura no es jamás pura, en cuanto que abogado y acusado tienen que «negociarla» de alguna manera ante un tribunal o en el curso de una huelga de hambre en la cárcel, de la misma manera tampoco es jamás pura la oposición entre la huelga general *política* con vistas a refundar otro Estado y la huelga general *proletaria* con vistas a destruir el Estado.

Esas oposiciones benjaminianas, pues, me parece que más que nunca hay que desconstruirlas, se desconstruyen ellas mismas, incluso como paradigmas para la desconstrucción. Lo que estoy diciendo aquí es cualquier cosa antes que conservador y antirrevolucionario. Pues más allá de la intención explícita de Benjamín, yo propondría la interpretación según la cual la violencia misma de la fundación o de la *posición del derecho (rechtsetzende Gewalt)* debe implicar la violencia de la conservación (*rechtserhaltende Gewalt*) y no puede romper con ella. Forma parte de la estructura de la violencia fundadora el que apele a la repetición de sí y funde lo que debe ser conservado, conservable, prometido a la herencia y a la tradición, a la partición. Una fundación es una promesa. Toda posición o establecimiento (*Setzung*) permite y promete, establece poniendo y prometiendo. E incluso si una promesa no se mantiene de hecho, la iterabilidad inscribe la promesa de mantenimiento en el momento más irruptivo de la fundación. Inscribe así la posibilidad de la repetición en el corazón de lo originario. De golpe, ya no hay fundación pura o posición pura del derecho, y en consecuencia pura violencia fundadora, como tampoco hay violencia puramente conservadora. La posición es ya iterabilidad, llamada a la repetición autoconservadora. La conservación a su vez sigue siendo refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar. No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo lo que yo llamaría (y que Benjamín no nombra) una *contaminación diferencial (différentielle)* entre las dos, con todas las paradojas que eso puede inducir. No hay distinción rigurosa entre una huelga general y una huelga parcial (una vez más, en una sociedad industrial faltarían también los criterios técnicos para esa distinción), ni tampoco la hay entre una huelga general *política* y una huelga general *proletaria*. La desconstrucción es también el pensamiento *de* esa contaminación diferencial, y el pensamiento atrapado en la necesidad de esa contaminación.

Es pensando en esta contaminación diferencial, como contaminación en el corazón mismo del derecho, como aísló esta frase de Benjamín a la que espero volver más adelante: hay, dice, «algo corrompido en el corazón del derecho» (*etwas Morsches jni Recht*)¹⁵. Hay algo carcomido o podrido en el derecho, que lo condena o lo arruina de antemano. El derecho está condenado, arruinado, en ruina, ruinoso, si se puede arriesgar una sentencia de muerte a propósito del derecho, sobre todo cuando de lo que en él se trata es de la pena de muerte. Y es en un pasaje sobre la pena de muerte donde habla Benjamín de lo que está podrido en el derecho.

Si hay huelga y derecho de huelga en toda interpretación, hay también guerra y pólemos. La guerra es otro ejemplo de esta contradicción interna al derecho. Hay un derecho de guerra (Schmitt lamentará que ya no se reconozca en él la posibilidad misma de la política). Ese derecho comporta las mismas contradicciones que el derecho de huelga. Aparentemente unos sujetos de derecho declaran la guerra para sancionar violencias cuyos objetivos parecen naturales (el otro quiere apoderarse de un territorio, de bienes, de mujeres; quiere mi muerte, yo lo mato).

Pero esta violencia guerrera que se asemeja al «bandillaje» fuera de la ley, la violencia pirata o de robo (*raubende Gewalt*)¹⁶, se despliega siempre *en el interior* de la esfera del derecho. Es una anomalía *en el interior* de la juridicidad con la cual parecía romper. La ruptura de la relación es aquí la relación. La transgresión está ante la ley. En las llamadas sociedades primitivas, que pondrían al desnudo mejor estas significaciones, la conclusión de la paz muestra bien que la guerra no era un fenómeno natural. No se concluye ninguna paz sin el fenómeno simbólico de un ceremonial. Éste recuerda que había ya ceremonial en la guerra. Ésta no se reducía, pues, al choque entre dos intereses o dos fuerzas puramente físicas. Aquí un paréntesis importante subraya que, ciertamente, en la pareja guerra/paz, el ceremonial de la paz

¹⁴ Cf. «Rhétorique de la drogue», en *Points de suspension*, Galilée, París, 1992, pp. 265 ss.

¹⁵ Op. cit., p. 188; trad. esp., p. 182.

¹⁶ Op. cit., p. 185; trad. esp., p. 179.

recuerda que la guerra era también un fenómeno no-natural; pero Benjamín parece querer sustraer un cierto sentido de la palabra «paz» a esa correlación, en particular en el concepto kantiano de «paz perpetua». Se trata ahí de una significación completamente diferente, «no-metafórica y política» (*unmetaphorische und politische*)¹⁷, cuya importancia podremos medir quizás a continuación. La cosa concierne al derecho internacional, cuyos riesgos de inversión y de perversión en provecho de intereses particulares (estatales o no) exigen una vigilancia infinita, tanto más porque esos riesgos están inscritos en su constitución misma.

Tras la ceremonia de la guerra, la ceremonia de la paz significa que la victoria instaure un nuevo derecho. Y la guerra, que pasa por la violencia originaria y arquetípica (*ursprüngliche und urbildliche*) con vistas a fines naturales, es de hecho una violencia fundadora de derecho (*rechtsetzende*). A partir del momento en que se le reconoce ese carácter positivo, posicional (*setzende*) y fundador de otro derecho, el derecho moderno rehúsa al sujeto individual todo derecho a la violencia. El estremecimiento de admiración popular ante el «gran delincuente» se dirige al individuo que lleva en él, como en los tiempos primitivos, los estigmas del legislador o del profeta.

Pero la distinción entre las dos violencias (fundadora y conservadora) será muy difícil de trazar, de fundar o de conservar. Vamos a asistir, por parte de Benjamín, a un movimiento ambiguo y laborioso para salvar a todo precio una distinción o una correlación sin la que todo su proyecto podría venirse abajo. Pues, si la violencia está en el origen del derecho, la razón exige que se lleve a término la crítica de esta doble violencia, la fundadora y la conservadora. Para hablar de la violencia conservadora del derecho, Benjamín se fija en problemas relativamente modernos, tan modernos como el aludido de la huelga general. Se trata ahora del servicio militar obligatorio, de la policía moderna, o de la abolición de la pena de muerte. Si durante y después de la primera Guerra Mundial se había desarrollado una crítica apasionada de la violencia, la crítica apuntaba esta vez a la forma conservadora de la violencia. El militarismo, concepto moderno que supone una explotación del servicio militar obligatorio, es el uso forzado de la fuerza, la coacción o impulso (*Zwang*)¹⁸ al uso de la fuerza o de la violencia (*Gewalt*) al servicio del Estado y de sus fines legales. La violencia militar es aquí legal y conserva el derecho, y es, así, más difícil de criticar de lo que creen en sus «declamaciones» los pacifistas y los activistas, por los que Benjamín no oculta su escasa estima. La inconsecuencia de los pacifistas antimilitaristas consiste en que no reconocen el carácter legal e inatacable de esa violencia conservadora del derecho.

Tenemos que vérnoslas aquí con un *double bind* o con una contradicción que se puede esquematizar así. Por una parte, parece más fácil criticar la violencia fundadora puesto que ésta no puede justificarse mediante ninguna legalidad pre-existente y parece, así, salvaje. Pero por otra parte, y en esa inversión está todo el interés de esta reflexión, es más *difícil*, más ilegítimo criticar la misma violencia fundadora puesto que no se la puede hacer comparecer ante la institución de ningún derecho preexistente: esa violencia no reconoce el derecho existente en el momento en que funda otro. Entre los dos términos de esta contradicción, está la cuestión de ese *instante revolucionario* inaprehensible, de esa *decisión excepcional* que no forma parte de ningún continuum histórico y temporal, pero en el que sin embargo la fundación de un nuevo derecho *juega*, si puede decirse así, sobre algo perteneciente a un derecho anterior, que aquella extiende, radicaliza, deforma, metafórica o metonimiza, teniendo aquí esa figura los nombres de guerra o de huelga general. Pero esa figura es también una contaminación. Y borra o embrolla la distinción pura y simple entre fundación y conservación. Inscribe la iterabilidad en la originariedad, y es eso lo que yo llamaría la desconstrucción en acción, en plena negociación: en las «cosas» mismas y en el texto de Benjamín.

Hasta que no se den los medios teóricos o filosóficos de pensar esa coimplicación de la violencia y del derecho, las críticas habituales siguen siendo ingenuas e inconsecuentes. Benjamín no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista y por las proclamas de «anarquismo infantil» que querrían sustraer el individuo a toda coacción. La referencia al imperativo categórico («Actúa de tal manera que trates, tanto en tu persona como en la de las otras, a la humanidad también como fin y nunca sólo como simple medio»), por indiscutible que sea, no permite ninguna crítica de la violencia. El derecho, en su violencia misma, pretende reconocer y defender dicha humanidad como fin en la persona de cada individuo. Una crítica puramente moral de la violencia es, pues, tan injustificada como impotente. Por la misma razón, no se puede criticar la violencia en nombre de la libertad, de lo que llama aquí Benjamín la «libertad informe» (*gestaltlose Freiheit*)¹⁹, es decir, en suma, una libertad puramente formal, como forma vacía, según una vena hegeliano-marxista que está lejos de estar ausente a todo lo largo de esta meditación. Aquellos ataques contra la violencia carecen de pertinencia y de eficacia porque siguen siendo extraños a la esencia jurídica de la violencia, al «orden del derecho». Una crítica eficaz debe habérselas con el cuerpo del derecho mismo, con su cabeza y sus miembros, con las leyes y los usos particulares que el derecho toma bajo la protección de su poder (*Macht*). Este orden es tal que existe un solo destino, un destino o una historia *única* (*nur ein einziges Schicksal*)²⁰. Es éste uno de los conceptos clave, pero también de los más oscuros del texto, ya se trate del destino mismo o de su absoluta unicidad. Lo que existe, lo que tiene consistencia (*das Bestehende*) y lo que amenaza al mismo tiempo aquello que existe (*das Drohende*) pertenecen «inviolablemente» (*unverbrüchlich*) *al mismo orden*, y ese orden es inviolable porque es único. Sólo se lo puede violar *en él*. La noción de amenaza parece aquí indispensable, pero resulta también difícil, pues la amenaza no viene de fuera. El derecho es a la vez amenazante y está amenazado por él mismo. Esta amenaza no es ni la intimidación ni la disuasión, como creen los pacifistas, los anarquistas o los activistas. La ley se muestra amenazante a la manera del destino. Para acceder al «sentido más profundo» de la indeterminación (*Unbestimmtheit*) de la amenaza del derecho (*der Rechtsdrohung*) habrá que meditar más tarde la esencia del destino que está en el origen de esa amenaza.

¹⁷ Op. Cit., p. 185; trad. esp., p. 179.

¹⁸ Op. cit., pp. 186-187; trad. esp., p. 180.

¹⁹ Op. cit., p. 187; trad. esp., p. 181.

²⁰ Op. cit., p. 187; trad. esp., p. 181.

En el curso de una meditación sobre el destino, que pasa también por un análisis de la policía, de la pena de muerte, de la institución parlamentaria, Benjamín llegará, así, a distinguir entre justicia divina y justicia humana, entre la violencia divina que *destruye* el derecho y la violencia mítica que *funda* el derecho.

La violencia conservadora, esta amenaza que no es intimidación, es una amenaza del derecho. Doble genitivo: viene del derecho y amenaza al derecho. Hay un índice precioso de esto, que procede del derecho de castigar y de la pena de muerte. Benjamín parece pensar que los discursos contra el derecho de castigar y especialmente contra la pena de muerte son superficiales, y no por accidente. Pues no admiten un axioma esencial a la definición del derecho. ¿Cuál? Y bien, cuando se ataca la pena de muerte, no se discute una pena entre otras sino el derecho mismo en su origen, en su orden mismo. Si el origen del derecho es una posición violenta, ésta se manifiesta de la manera más pura allí donde la violencia es absoluta, es decir, allí donde afecta al derecho a la vida y a la muerte. Benjamín no tiene necesidad de invocar aquí los grandes discursos filosóficos que han justificado antes que él, y de la misma manera, la pena de muerte (Kant, Hegel, por ejemplo, contra los primeros abolicionistas como Beccaria).

Si el orden del derecho se manifiesta plenamente en la posibilidad de la pena de muerte, abolir ésta no es tocar un dispositivo entre otros, es desautorizar el principio mismo del derecho. Esto es confirmar, dice Benjamín, que hay algo «podrido» en el corazón mismo del derecho. Lo que testimonia y debe testimoniar la pena de muerte es que el derecho es una violencia contraria a la naturaleza. Pero lo que hoy testimonia eso de forma todavía más «espectral» (*gespentsche*, espectral y no solamente alucinante, como dice tal traducción francesa²¹), mezclando las dos violencias (la conservadora y la fundadora), es la institución moderna de la policía. Mezcla de dos violencias heterogéneas, «mezcla de alguna manera espectral» (*in einer gleichsam gespentsche Vermischung*), como si una violencia obsesionase a la otra (aunque Benjamín no lo diga así para comentar el doble sentido de la palabra *gespentsch*). La espectralidad reside en el hecho de que un cuerpo no está jamás presente por él mismo, por lo que él es. Aparece desapareciendo o haciendo desaparecer lo que representa: lo uno por lo otro. Esta ausencia de frontera entre las dos violencias, esta contaminación entre fundación y conservación es algo innoble, es la ignominia (*das Schmachvolle*) de la policía. Antes de ser innoble en sus procedimientos, en la adquisición innombrable a la que se entrega sin respetar nada, la violencia policial, la policía moderna es estructuralmente repugnante, inmundada por esencia dada su hipocresía constitutiva. La falta de límites de esa policía no le viene a ésta sólo de una tecnología de la vigilancia y la represión que se había desarrollado ya, en 1921, de manera inquietante, hasta llegar a duplicar y obsesionar toda vida pública y privada (¡qué diríamos hoy del desarrollo de esa tecnología!). Esa falta de límites le viene también por el hecho de que la policía es el Estado, el hecho de que es el espectro del Estado, y que no puede uno habérselas con ella con todo rigor a no ser declarando la guerra al orden de la *res publica*. Pues la policía no se contenta ya hoy en día con aplicar la ley por la fuerza (*enforce*), y así, conservarla, sino que la inventa, publica ordenanzas, interviene cada vez que la situación jurídica no es clara para garantizar la seguridad. Es decir, hoy en día, casi todo el tiempo. Es la fuerza de ley, tiene fuerza de ley. La policía es innoble porque bajo su autoridad «se suspende (o se releva, *aufgehoben ist*) la distinción entre violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho»²². En esa *Aufhebung* que constituye ella misma, la policía inventa el derecho, se hace *rechtsetzende*, legislativa, *se arroga* el derecho cada vez que el derecho es lo suficientemente indeterminado como para dejarle esa posibilidad. Aunque no promulgue la ley, la policía se comporta como un legislador en los tiempos modernos, por no decir como un legislador de los tiempos modernos. Allí donde hay policía, es decir, en todas partes y aquí mismo, no se puede ya discernir entre las dos violencias, la conservadora y la fundadora, y he aquí el equívoco innoble, ignominioso, repulsivo. La posibilidad, es decir, también la necesidad ineluctable de la policía moderna arruina en suma, se podría decir que desconstruye, la distinción entre las dos violencias que estructura sin embargo el discurso que llama Benjamín una nueva crítica de la violencia.

Este discurso, él querría o bien fundarlo o bien conservarlo, pero en rigor no puede ni fundarlo ni conservarlo. Todo lo más puede firmarlo como un acontecimiento espectral. Texto y firma son espectros. Y Benjamín lo sabe, tan bien que el acontecimiento del texto *Zur Kritik der Gewalt* consiste en esta extraña *ex-posición*: una demostración arruina ante sus ojos (de ustedes) las distinciones que propone. Exhibe y archiva el movimiento mismo de su implosión, cediendo el lugar a lo que se llama un texto, el fantasma de un texto que, en ruina él mismo, fundación y conservación a la vez, no llega ni a la una ni a la otra y queda ahí, hasta cierto punto, por un cierto tiempo, legible e ilegible, como la ruina ejemplar que nos advierte singularmente del destino de todo texto y de toda firma en su relación con el derecho, es decir, necesariamente, con una cierta policía. Tal sería, pues, dicho sea de paso, el estatuto sin estatuto de un texto llamado de desconstrucción y de lo que queda de él. El texto no escapa a la ley que enuncia. Se arruina y se contamina, se convierte en el espectro de él mismo. Pero de esa ruina de la firma habrá que decir algo más.

Lo que amenaza el rigor de la distinción entre las dos violencias, y que Benjamín no dice, es en el fondo la paradoja de la iterabilidad. Ésta hace que el origen deba originariamente repetirse y alterarse para valer *como origen*, es decir, para conservarse. Hay inmediatamente policía, y la policía legisla, no se contenta con aplicar una ley que antes de ella estaría sin fuerza. Esta iterabilidad inscribe la conservación en la estructura esencial de la fundación. Esta ley o esta necesidad general no se reduce a un fenómeno moderno, vale *a priori*, aunque se comprende que Benjamín dé ejemplos irreductiblemente modernos en su especificidad, y que enfoque expresamente la policía del «Estado moderno». La iterabilidad impide en estricto rigor que haya puros y grandes fundadores, iniciadores, legisladores («grandes» poetas, pensa-

²¹ Op. cit., p. 189. (En la trad. esp. de H. A. Murena falta el párrafo sobre la institución de la policía, lo que sin duda debe atribuirse no a la negligencia del traductor o del editor, sino a la diligencia de la censura en la fecha de la publicación, 1971. Roberto Blatt, en la edición de Taurus citada en la nota 1, traduce *gespentsche* por «monstruos», p. 31).

²² «*in ihr die Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist*». Op. cit., p. 189; trad. esp. de Roberto Blatt, cit., p. 32.

dores, u hombres de Estado, en el sentido en que Heidegger lo dirá en 1935, siguiendo un esquema análogo concerniente al fatal sacrificio de estos fundadores).

La ruina no es a mis ojos una cosa negativa. En primer lugar, evidentemente, no es una cosa. Se podría escribir, quizás con o según Benjamín, quizás contra Benjamín, un breve tratado del amor de las ruinas. ¿Qué otra cosa puede amarse, por lo demás? No se puede amar un monumento, una arquitectura, una institución como tal más que en la experiencia, ella misma precaria, de su fragilidad: aquello no ha estado siempre ahí, ni estará siempre, es finito. Y por eso lo amo como algo mortal, a través de su nacimiento y de su muerte, a través del fantasma o la silueta de su ruina, de la mía que, así, ella es ya, o la prefigura-. ¿Cómo amar de otro modo si no es en esta finitud? ¿De dónde vendría, a no ser de esta manera, el derecho de amar, o incluso el amor del derecho?

Volvamos a la cosa misma, es decir, al fantasma, pues este texto cuenta una historia de fantasmas. No podemos ya seguir evitando el fantasma y la ruina, como no podemos eludir la cuestión del estatuto retórico de este acontecimiento textual. ¿A qué figuras ha recurrido éste para su *exposición*, su explosión interna o su implosión? Todas las figuras ejemplares de la violencia del derecho son metonimias singulares, a saber, figuras sin límites, posibilidades de trasposición desencadenadas y figuras sin figuras. Tomemos el ejemplo de la policía, este índice de una violencia fantasmática puesto que mezcla la fundación con la conservación y se vuelve tanto más violenta por ese hecho. Pues bien, la policía que capitaliza así la violencia no es solamente la policía. No consiste solamente en agentes de policía en uniforme, a veces con casco, armados y organizados en una estructura civil de modelo militar a la que se le rehúsa el derecho de huelga, etc. Por definición la policía está presente o está representada allí donde haya fuerza de ley. Está presente, invisible a veces pero siempre eficaz, allí donde hay conservación del orden social. La policía no es sólo la policía (hoy más, o menos, que nunca), está ahí, figura sin figura de un *Dasein* coextensivo con el *Dasein* de la pólis.

Benjamín lo reconoce a su manera, pero en un gesto doble y que yo creo no deliberado, en todo caso no tematizado. No renuncia en ningún momento a contener en una pareja de conceptos, y a remitirlo a una serie de distinciones, aquello mismo que excede y desborda éstas sin cesar. Admite así que el mal de la policía es que ella es una figura sin figura, una violencia sin forma (*gestaltlos*). No es aprehensible, como tal, en ninguna parte (*nirgends fassbare*). En los Estados llamados civilizados el espectro de su aparición fantasmática se extiende por todas partes²³. Y sin embargo, por más que se metonimice, por más que esa inaprehensible figura *se espectralice*, por más que la policía se convierta por todas partes en el elemento mismo de la obsesión (*hantise*), en el medio de la espectralidad, Benjamín querría todavía que siguiera siendo una figura determinable y propia de los Estados civilizados. Pretende saber de qué habla cuando habla en sentido propio de la policía, y querría determinar su fenómeno. Es difícil saber si habla de la policía del Estado moderno o del Estado en general cuando nombra el Estado civilizado. Me inclinaría más bien hacia la primera hipótesis por *dos razones*:

1. Selecciona los ejemplos modernos de la violencia, por ejemplo el de la huelga general o el *problema* de la pena de muerte. Más arriba, no habla solamente de los Estados civilizados sino de otra «institución del Estado moderno», la policía. Es la policía *moderna*, en situaciones político-técnicas *modernas*, la que es inducida a *producir* la ley siendo así que se considera que tan sólo la *aplica*.

2. Aun reconociendo que el cuerpo fantasmal de la policía, por invasor que sea, sigue siendo siempre igual a sí mismo, admite que su espíritu (*Geist*), el espíritu de la policía, causa menos estragos en la monarquía absoluta que en las democracias modernas en las cuales su violencia degenera. ¿Será así sólo, como estaríamos tentados actualmente a pensar, porque las tecnologías modernas de la comunicación, de su vigilancia y de su intercepción aseguran a la policía una ubicuidad absoluta, saturando el espacio público y privado, llevando hasta el límite la coextensividad de lo político y de lo policial? ¿Será porque las democracias no pueden proteger al ciudadano contra la violencia policial a no ser entrando en esa lógica de la co-extensividad político-policial, es decir, confirmando la esencia policial de la cosa pública (policía de las policías, instituciones del tipo «informática y libertad», monopolización por el Estado de las técnicas de protección del secreto de la vida privada, como se les ha propuesto actualmente a los ciudadanos norteamericanos por parte del gobierno federal y sus policías, los cuales, a cambio, harían los «pinchazos» necesarios, y decidirían acerca del momento en que la seguridad del Estado exige la intercepción de las relaciones privadas, por ejemplo la utilización de micrófonos invisibles, la utilización de micrófonos direccionales, la intrusión en redes informatizadas, o bien, más sencillamente, la práctica, tan repartida entre nosotros, de las viejas «escuchas telefónicas»)? ¿Estaba pensando en esa contradicción Benjamín? ¿En una degeneración interna del principio democrático inevitablemente corrompido por el principio del poder policial, destinado en principio a protegerlo, pero incontrolable por su propia esencia en el proceso de su autonomización técnica?

Detengámonos un instante en este punto. No estoy seguro de que Benjamín haya meditado sobre la aproximación que estoy intentando entre las palabras *gespenstische*, espectral, fantasmal, y la palabra *Geist*, espíritu en el sentido también de doble fantasmático. Pero la lógica profunda de esta analogía me parece poco discutible incluso si Benjamín no la reconoció. La policía se vuelve alucinante y espectral porque ocupa (*hante*) todo; está en todas partes incluso allí donde no está, en su *Fort-Dasein* al que siempre se puede apelar. Su presencia no está presente, como ninguna presencia está presente, según nos recuerda Heidegger, y la presencia de su doble espectral no conoce fronteras. Y está de acuerdo con la lógica de *Zur Kritik der Gewalt* marcar que todo lo que afecta a la violencia del derecho -aquí de la policía misma- no es natural sino espiritual. Hay un espíritu, a la vez en el sentido del espectro y en el sentido de la vida que se eleva, justamente a través de la muerte, por medio de la posibilidad de la pena de muerte, por encima de la vida natural o «biológica». La policía da testimonio de esto. Invocaré aquí una «tesis» definida en el *Ursprung des deutschen Trauerspiels* a propósito de la manifestación del espíritu: éste se muestra al exterior bajo la forma del *poder*; y la facultad

²³ «*Allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten.*» Op. cit., p. 189; trad. esp. de Roberto Blatt, cit., p. 32.

tad de ese poder (*Vermögen*) se determina en acto como *facultad* de ejercer la *dictadura*. *El espíritu es dictadura*. Recíprocamente, la dictadura, que es la esencia del poder como violencia (*Gewalt*), tiene una esencia espiritual. El espiritualismo fundamental de una afirmación como ésta consuena con aquello que atribuye la autoridad (legitimada o legitimadora) o la violencia del poder (*Gewalt*) a una decisión instituyente que, al no tener, por definición, que justificar su soberanía ante ninguna ley preexistente, apela sólo a una «mística», y sólo puede enunciarse en la forma de órdenes, de dichos, de dictados prescriptivos o de realizativos dictatoriales:

El espíritu (*Geist*) -ésta es la tesis de la época- se manifiesta en el poder (*weist sich aus in Macht*); el espíritu es la facultad de ejercer la dictadura (*Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben*). Esta facultad exige una disciplina interior rigurosa así como una acción exterior sin escrúpulos (*skrupelloseste Aktion*)²⁴.

En lugar de ser él mismo y de estar contenido en la democracia, este espíritu de la policía, esta violencia policial como *espíritu* degenera en la democracia. Atestigua en la democracia moderna la mayor degeneración que pueda pensarse para la violencia o para el principio de autoridad, para el poder (*die denkbar grösste Entartung der Gewalt bezeugt*)²⁵. La degeneración del *poder* democrático (y la palabra *poder* es con frecuencia la más adecuada para traducir *Gewalt*, la fuerza o la violencia interna de su autoridad) no tendría otro nombre sino el de la policía. ¿Por qué? En la monarquía absoluta los poderes legislativos y ejecutivos están unidos. En consecuencia ahí la violencia de la autoridad o del poder es normal, conforme a su esencia, a su idea, a su espíritu. En la democracia, por el contrario, la violencia no está ya de acuerdo con el espíritu de la policía. A causa de la supuesta separación de poderes, aquélla se ejerce de forma ilegítima, sobre todo cuando en lugar de aplicar la ley, la hace. Benjamín indica aquí el principio de un análisis de la realidad policial en las democracias industriales y sus complejos militar-industriales de alta tecnología informatizada. En la monarquía absoluta, por terrible que sea, la violencia policial se muestra tal como es y tal como debe ser en su espíritu, mientras que la violencia policial de las democracias niega su propio principio al legislar de manera subrepticia, en la clandestinidad.

Doble consecuencia o doble implicación:

1. la democracia sería una degeneración del derecho y de la violencia del derecho;
2. No hay todavía democracia digna de ese nombre. La democracia sigue estando por venir: por engendrar o por regenerar.

El discurso de Benjamín, que se desarrolla entonces como crítica del parlamentarismo de la democracia liberal es, pues, *revolucionario*, incluso marxistizante, pero en los dos sentidos de la palabra «revolucionario», que comprende también el sentido reaccionario, a saber, el de un retorno al pasado de un origen más puro. Este equívoco es bastante típico como para haber alimentado muchos discursos revolucionarios de derecha y de izquierda, en particular entre las dos guerras. Una crítica de la «degeneración» (*Entartung*) como crítica de un parlamentarismo incapaz de controlar la violencia policial que sustituye a aquél, es ciertamente una crítica de la violencia sobre el fondo de una «filosofía de la historia»: puesta en perspectiva arqueo-teleológica, o arqueo-escatológica, que descifra la historia del derecho como una decadencia (*Verfall*) desde el origen. No es necesario subrayar la analogía con esquemas schmittianos o heideggerianos. Habría que ilustrar este triángulo con una correspondencia, quiero decir con la correspondencia epistolar que ligó a estos tres pensadores (Schmitt/Benjamin, Heidegger/Schmitt). Y se trata de nuevo de espíritu y de revolución.

La cuestión en el fondo sería: ¿qué es de la democracia liberal y parlamentaria hoy? En cuanto medio, toda violencia funda o conserva el derecho. De otro modo renunciaría a todo valor. No habría ninguna problemática del derecho sin esa violencia de los medios. Sin ese principio de poder. Consecuencia: todo contrato jurídico (*Rechtsvertrag*) se funda en la violencia. No hay contrato que no tenga a la violencia a la vez como origen (*Ursprung*) y como conclusión (*Ausgang*). Una alusión furtiva y elíptica de Benjamín parece aquí decisiva, como sucede a menudo. En cuanto fundadora o establecedora de derecho (*rechtsetzende*) la violencia instituyente no tiene necesidad de «estar inmediatamente presente en el contrato»²⁶. Pero, sin estar inmediatamente presente, se encuentra ahí reemplazada (*vertreten*), representada por el suplemento de un sustituto. Y es en esta diferencia, en el movimiento que reemplaza la presencia (la presencia inmediata de la violencia identificable como tal en sus rasgos y en su espíritu), en esa representatividad diferencial, donde se produce el olvido de la violencia originaria. Esta pérdida de consciencia amnésica no se produce por accidente. Es el paso mismo de la presencia a la representación. Un paso como éste forma el trayecto del declinar, de la degeneración institucional, su *Verfall*. Benjamín hablaba hace un momento de una degeneración (*Entartung*) de la violencia originaria, por ejemplo, la de la violencia policial en la monarquía absoluta que se corrompe en las democracias modernas. He aquí cómo deplora el *Verfall* de la revolución en el espectáculo parlamentario: «Si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución, ésta se debilita» (*schwindet das Bewusstsein von der latenten Anwesenheit der Gewalt in einem Rechtsinstitut, so verfällt es*)²⁷. El primer ejemplo elegido es el de los parlamentos de entonces. Si dan un espectáculo deplorable, es porque esas instituciones representativas olvidan la violencia revolucionaria de donde han nacido. En Alemania, en particular, han olvidado la revolución abortada de 1919. Han perdido el sentido de la violencia fundadora del derecho que está representada en ellos (*Ihnen fehlt der Sinn für die rechtsetzende Gewalt, die in ihnen repräsentiert ist*)²⁸. Los parlamentos viven en el olvido de la violencia de donde han nacido. Esta denegación

²⁴ *El origen del drama barroco alemán* trad. esp. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1990, p. 85. Agradezco a Tim Bahti que me haya llamado la atención sobre ese pasaje. Ese mismo capítulo evoca más arriba las apariciones de espíritus (*Geisterscheinungen*, p. 125). Y más abajo se trata también del genio maligno (*böse Geist*) de los déspotas. Acerca del muerto que se aparece, en el *Trauerspiel*; cf. también trad. esp., p. 115.

²⁵ Op. cit., p. 190; trad. esp. de Roberto Blatt, cit., p. 32.

²⁶ «*Nicht unmittelbar in ihm gegenwärtig zu sein.*» Op. cit., p. 190; trad. esp. de A.H. Murena, p. 183.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

amnésica no es una debilidad psicológica, es su estatuto e incluso su estructura. A partir de ahí, en lugar de llegar a decisiones conmensurables o proporcionales a esa violencia y dignas de ella, practican la política hipócrita del *compromiso*. El concepto de compromiso, la *denegación* de la violencia abierta, el recurso a la violencia disimulada, pertenecen al espíritu de violencia, a la «mentalidad de la violencia» (*Mentalität der Gewalt*), que lleva a aceptar la coacción del adversario, a la vez para evitar lo peor y, diciéndose, con el suspiro del parlamentario, que eso no es ciertamente el ideal, que, sin duda, habría sido mejor otra cosa pero que no se podía justamente hacer otra cosa.

El parlamentarismo está, pues, en la violencia de la autoridad y en la renuncia al ideal. Fracasa en resolver los conflictos políticos por la palabra, la discusión, la deliberación no-violenta, en suma, por la puesta en acción de la democracia liberal. Ante la «decadencia de los parlamentos» (*der Verfall der Parlamente*), Benjamín encuentra la crítica de los bolcheviques y de los sindicalistas a la vez pertinente (*treffende*) en conjunto y radicalmente destructiva (*vernichtende*).

Nos hace falta ahora introducir una distinción que una vez más aproxima Benjamín a un cierto Carl Schmitt, y que en todo caso da un sentido más preciso a lo que podía ser la configuración histórica en la que se inscribían todos esos pensamientos (precio excesivo de la derrota a pagar por Alemania, República de Weimar, crisis e impotencia del nuevo parlamentarismo, fracaso del pacifismo, momento posterior al advenimiento de la Revolución de Octubre, competencia entre los media y el parlamentarismo, nuevos datos del derecho internacional, etc.).

Pero por estrecho que sea el lazo indiscutible de esa coyuntura, el alcance de estos discursos y de los síntomas que éstos señalan (y que son también ellos mismos) no se agota ahí, ni mucho menos. Algunas prudentes trasposiciones pueden hacer su lectura tanto más necesaria y fecunda hoy. Aunque el contenido de los ejemplos que privilegia ha envejecido algo, sus esquemas argumentativos parecen merecer más que nunca hoy el interés y la discusión.

Acabamos de ver, en suma, que en su origen y en su fin, en su fundación y en su conservación, el derecho es inseparable de la violencia, inmediata o mediata, presente o representada. ¿Excluye eso toda no-violencia en la eliminación de los conflictos, como se podría concluir tranquilamente? En absoluto. Pero el pensamiento de la no-violencia debe exceder el orden del derecho público. Benjamín cree en las relaciones no-violentas entre las personas privadas. Una unión sin violencia (*gewaltlose Einigung*) es posible allí donde la cultura del sentimiento o del corazón (*die Kultur des Herzens*) da a los hombres medios puros con vistas al acuerdo (*Übereinkunft*)²⁹. ¿Significa esto que haya que permanecer en esa oposición de lo privado y de lo público para proteger un dominio de no-violencia? Las cosas están lejos de ser tan simples. Otras particiones conceptuales van a delimitar, en la esfera misma de lo político, la relación de la violencia con la no-violencia. Tal sería, por ejemplo, en la tradición de Sorel o de Marx, la distinción entre la huelga general *política*, violenta puesto que quiere reemplazar el Estado por otro Estado (por ejemplo, la que acababa de anunciarse en Alemania como un relámpago) y la huelga general *proletaria*, esa revolución que en lugar de fortificar al Estado apunta a su supresión, como también a la eliminación de los «sociólogos», dice Sorel, «elegantes aficionados de la reforma social», «intelectuales que han abrazado la profesión de pensar por el proletariado».

Hay otra distinción que parece todavía más radical y más próxima a lo que concierne a la crítica de la violencia como medio. Es la que opone el orden de los medios, justamente, y el orden de la *manifestación*. Se trata una vez más de la violencia del lenguaje, pero también del advenimiento de la no-violencia mediante un cierto lenguaje. ¿Consiste la esencia del lenguaje en signos, considerados como *medios* de comunicación, o más bien en una manifestación que ya, o todavía, no depende de la comunicación por signos, de la comunicación en general, es decir, de la estructura medio/fin?

Benjamín pretende probar que una eliminación no-violenta de los conflictos es posible en el mundo privado cuando en éste reinan la cultura del corazón, la cortesía cordial, la simpatía, el amor de la paz, la confianza, la amistad. Entramos aquí en un dominio en el que al quedar suspendida la relación medio-fin, tenemos que habérmolas con medios puros, de alguna manera, que excluyen la violencia. Los conflictos entre los hombres pasan entonces por las cosas (*Sachen*), y es tan sólo en esa relación, la más «realista» o la más «cosista», donde se abre el dominio de los medios puros, es decir, por excelencia, el dominio de la «técnica». La técnica es su «dominio más propio». El diálogo, la conversación (*Unterredung*), como técnica de acuerdo civil, sería el «ejemplo más profundo» de ese «dominio más propio»³⁰.

Ahora bien, ¿en qué se reconoce que la violencia está excluida de la esfera privada o propia (*eigentliche Sphäre*)? La respuesta de Benjamín puede sorprender. La posibilidad de esta no-violencia está atestiguada por el hecho de que la mentira no está penalizada, como tampoco la estafa (*Betrug*). El derecho romano y el antiguo derecho germánico no los castigaban. Esto confirma al menos que algo de la vida privada o de la intención personal escapa al derecho de mirada político-jurídico-policia. Y así, considerar una mentira como un delito es un signo de decadencia: tiene lugar un proceso de decadencia (*Verfallsprozess*) cuando el poder de Estado pretende controlar la veracidad de los discursos hasta el punto de ignorar los límites entre la esfera propia de lo privado y el campo de la cosa pública. El derecho moderno pierde confianza en sí mismo, condena el fraude no por razones morales sino porque teme las violencias a que podría llevar por parte de las víctimas. Éstas podrían a su vez amenazar el orden del derecho. Es el mismo mecanismo que en la concesión del derecho de huelga. Se trata de limitar la peor violencia mediante otra violencia. En lo que parece soñar Benjamín es en un orden de no-violencia que sustrae al orden del derecho -y, así, al derecho de castigar la mentira- no sólo las relaciones privadas, sino incluso ciertas relaciones públicas, como en la huelga general proletaria de la que habla Sorel -que no pretende volver a fundar un Estado y un nuevo derecho; o incluso ciertas relaciones diplomáticas en las que, de manera análoga a las relaciones privadas, ciertos embajadores arreglan los conflictos pacíficamente y sin tratados-. El arbitraje es no-violento en ese caso porque se sitúa «más allá de todo ordenamiento jurídico y por lo tanto más allá de toda violencia»³¹. Se va a ver enseguida en qué esa no-violencia no carece de afinidad con la pura violencia.

²⁹ Op. Cit., p. 191; trad. esp., p. 185.

³⁰ Op. cit., p. 192; trad. esp., p. 185.

³¹ Op. cit., p. 195; trad. esp., p. 190.

Benjamín propone aquí una analogía sobre la que conviene detenerse un instante, en particular porque hace intervenir ese concepto enigmático de destino. ¿Qué pasaría si una violencia ligada al destino (*schicksalsmäßige Gewalt*) y que utilizase medios justos (*berechtigte*) se encontrase en un conflicto con fines justos (*gerechten*)? Y esto de tal forma que hubiese que afrontar otra especie de violencia, la cual, en relación con esos fines, no sería ni un medio justificado ni un medio injustificado. Ni medio justificado ni medio injustificado, indecidiblemente: algo que no sería ya, incluso, un medio, sino que entraría en una relación completamente diferente con la pareja medio/fin. Se trataría entonces de una violencia completamente diferente, que no se dejaría ya determinar en el espacio abierto por la oposición medio/fin. Cuestión tanto más grave en la medida en que excede o desplaza la problemática inicial que Benjamín había construido hasta aquí a propósito de la violencia y del derecho. Esa problemática estaba toda ella dominada por el concepto de medio. Se advierte aquí que hay casos en los que, puesto en términos de medios/fines, el problema de derecho resulta indecidible. Esta última *indecidibilidad* que hay en todos los problemas de derecho (*Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme*), es el resplandor de una experiencia singular y desalentadora. ¿Adónde dirigirse cuando se ha reconocido esa indecidibilidad ineluctable?

Una cuestión así se abre en primer lugar a otra dimensión del lenguaje, a un más allá de la mediación y en consecuencia más allá del lenguaje como signo. El signo se entiende aquí, como siempre en Benjamín, en el sentido de mediación, como medio con vistas a un fin. La cuestión parece en principio sin salida, y así, sin esperanza. Pero, en el fondo del callejón sin salida, esta desesperanza (*Aussichtslosigkeit*) apela a decisiones de pensamiento que conciernen nada menos que al origen del lenguaje en su relación con la verdad a la violencia como destino (*schicksalhafte Gewalt*) que se sitúa por encima de la razón y, después, por encima de esa violencia misma a Dios: otro, y completamente diferente, «fundamento místico de la autoridad».

No es ciertamente el de Montaigne o de Pascal, pero no se debería confiar demasiado en que sean muy distintos. He aquí a qué se abre de alguna manera la *Aussichtslosigkeit* del derecho, he aquí adónde lleva el *callejón sin salida* del derecho.

Habría una analogía entre la «indecidibilidad (*Unentscheidbarkeit*) de todos los problemas de derecho», y lo que ocurre por otra parte en las lenguas en desarrollo (*in werdenden Sprachen*) en las que una decisión (*Entscheidung*) clara, convincente, determinante, entre lo justo y lo falso, lo correcto y lo incorrecto (*richtig/falsch*), es imposible³². No es más que una analogía propuesta de paso. Pero se la podría desarrollar a partir de otros textos de Benjamín sobre el lenguaje, especialmente «La tarea del traductor» (1923) y sobre todo el famoso ensayo de 1916, cinco años antes («Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano»). Ambos textos ponen en cuestión la esencia originariamente comunicativa del lenguaje, es decir, semiológica, informativa, representativa, convencional, en consecuencia *mediadora* del lenguaje. Éste no es medio con vistas a un fin -una cosa o un contenido de significación- al cual tendría que adecuarse correctamente. Esta crítica del signo era entonces también política: la concepción del lenguaje como medio y como signo sería «burguesa». El texto de 1916 define el pecado original como esa caída en un lenguaje de comunicación mediata en el que las palabras convertidas en medios incitan a la palabrería (*Geschwätz*). La cuestión del bien y del mal después de la creación depende de esa palabrería. El árbol del conocimiento no estaba allí para proporcionar conocimientos acerca del Bien y el Mal sino como el signo sintomático (*Wahrzeichen*) del juicio (*Gericht*) que se le hace a aquel que pregunta. «Esta extraordinaria ironía, -concluye Benjamín-, es el signo en el que se reconoce el origen mítico del derecho (*das Kennzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes*)»³³.

Así, pues, más allá de esta simple analogía, Benjamín quiere pensar aquí una finalidad, una justicia de los fines que no esté ya ligada a la posibilidad del derecho, en todo caso a aquello que se concibe siempre como universalizable. La universalización del derecho es su posibilidad misma, está inscrita analíticamente en el concepto de justicia (*Gerechtigkeit*). Pero lo que no se comprende entonces es que esta universalidad está en contradicción con Dios mismo, a saber, con aquel que decide acerca de la legitimidad de los medios y de la justicia de los fines *por encima de la razón e incluso por encima de la violencia como destino*. Esta repentina referencia a Dios por encima de la razón y de la universalidad, más allá de una especie de *Aufklärung* del derecho, no es otra cosa sino una referencia a la singularidad irreductible de cada situación. Y el pensamiento audaz, tan necesario como peligroso, de lo que se llamaría aquí una especie de justicia sin derecho (la expresión no es de Benjamín) vale tanto para la unicidad del individuo como para el pueblo y para la lengua, en una palabra, para la historia.

Para hacer entender esta «función no mediata de la violencia»³⁴, y de la autoridad en general, Benjamin vuelve a tomar el ejemplo del lenguaje cotidiano como si se tratase solamente de una analogía. En realidad lo que ahí tenemos, me parece, es el verdadero resorte y la instancia misma de la decisión. ¿Es casual y sin relación alguna con tal figuración de Dios que hable entonces de la experiencia de la *cólera*, este ejemplo de una manifestación inmediata, extraña a toda estructura medio/fin? La explosión de violencia, en la *cólera*, no es un medio con vistas a un fin: aquella no tiene otro objeto que mostrar y mostrarse a sí misma. Dejemos a Benjamín la responsabilidad de este concepto: la manifestación de sí, la manifestación de alguna manera desinteresada, inmediata y sin cálculo, de la *cólera*. Lo que le importa es una manifestación violenta de la violencia que no sea medio con vistas a un fin. Tal sería la violencia mítica como manifestación de los dioses.

Aquí comienza la última secuencia, la más enigmática, la más fascinante y la más profunda de este texto. En él hay que subrayar al menos dos rasgos: por una parte, la terrible ambigüedad ético-política del texto, que refleja en el fondo el terror que constituye en efecto el tema del ensayo; por otra parte, la ejemplar inestabilidad de su estatuto y de su fir-

³² Op. cit., p. 196; trad. esp., p. 190.

³³ B d. 11, 1, p. 154; trad. esp., p. 162.

³⁴ «Eine nicht mittelbare Funktion der Gewalt». Op. cit., p. 196; trad. esp., p. 191.

ma, en fin, lo que me permitirán ustedes llamar audacia o valentía de un pensamiento que sabe que no hay ajustamiento ni justicia ni responsabilidad a no ser exponiéndose a todos los riesgos, más allá de la certeza y de la buena conciencia.

En el mundo griego, la manifestación de la violencia divina bajo su forma mítica funda un derecho más bien que aplica, a fuerza de fuerza, o *enforce*, un derecho ya existente distribuyendo las recompensas y los castigos. No se trata de una justicia distributiva o retributiva. Benjamín evoca los ejemplos de la leyenda de Níobe, de Apolo y de Artemis, de Prometeo. Como se trata de fundar un derecho nuevo, la violencia que cae sobre Níobe proviene, así, del destino; y ese destino no puede ser sino incierto y ambiguo (*zweideutig*) puesto que no está precedido ni regulado por ningún derecho anterior, superior o trascendente. Esta violencia fundadora no es «propia mente destructiva» (*eigentliche zerstörend*), puesto que por ejemplo respeta la vida de la madre en el momento en que da una muerte sangrienta a los hijos de Níobe³⁵. Pero esa alusión a la sangre vertida, como veremos, es aquí diferenciadora: por sí sola parece permitir, a los ojos de Benjamín, que se sitúe la fundación mítica y violenta del derecho en el mundo griego, para distinguirla de la violencia divina en el judaísmo. Los ejemplos de esta ambigüedad (*Zweideutigkeit*) se multiplican, el término aparece por lo menos cuatro veces; hay, así, una ambigüedad «demónica» de esa posición mítica del derecho que es en su principio fundamental un poder (*Macht*), una fuerza, una posición de autoridad, y así, como lo sugiere el mismo Sorel, y Benjamín parece aquí suscribirlo, un privilegio de los reyes, de los nobles o de los poderosos: en el origen de todo derecho hay un *privilegio*, una prerrogativa³⁶. En ese momento originario y mítico no hay todavía justicia distributiva, ni castigo o pena, sino sólo expiación (*Sühne*), mejor que «retribución».

A esa violencia del *mythos* griego opone Benjamín rasgo por rasgo la violencia de Dios. Desde todos los puntos de vista, dice, ésta es lo contrario de aquélla. En lugar de fundar el derecho, lo destruye. En lugar de establecer límites y fronteras, los anula. En lugar de inducir a la vez la falta y la expiación, hace expiar. En lugar de amenazar, golpea. Y sobre todo, y esto es lo esencial, en lugar de hacer morir por la sangre, hace morir y aniquila *sin efusión de sangre*. En la sangre está toda la diferencia. La interpretación de este pensamiento de la sangre es tan inquietante, a pesar de ciertas disonancias, en Benjamín como en Rosenzweig. La sangre es el símbolo de la vida, dice, de la vida pura y simple, de la vida en cuanto tal (*das Symbol des blossen Lebens*)³⁷. Pero al hacer correr la sangre, la violencia mitológica del derecho se ejerce en su propio favor (*um ihrer selbst willen*) contra la vida pura y simple (*das blosse Lebens*), a la que hace sangrar, aun permaneciendo precisamente en el orden de la vida del ser vivo en cuanto tal. Por el contrario, la violencia puramente divina (judaica) se ejerce sobre toda vida pero en provecho o en favor del ser vivo (*über alles Leben um des Lebendigen willen*). Dicho de otra forma, la violencia mitológica del derecho se satisface en ella misma al sacrificar al ser vivo, mientras que la violencia divina sacrifica la vida para salvar al ser vivo, en favor del ser vivo. En los dos casos hay sacrificio, pero en el caso en que se exige sangre no se respeta al ser vivo. De ahí la singular conclusión de Benjamín, a quien dejo una vez más la responsabilidad de esta interpretación, en particular de esta interpretación del judaísmo: «La primera (la violencia mitológica del derecho) exige (*fordert*) el sacrificio, la segunda (la violencia divina) lo acepta, lo asume (*nimmt sie an*).» En todo caso, la violencia divina, que no estaría sólo atestiguada por la religión, sino en la vida presente o en las manifestaciones de lo sagrado, aniquila quizás los bienes, la vida, el derecho, el fundamento del derecho, etc., pero no acomete jamás, para destruirla, el alma del ser vivo (*die Seele des Lebendigen*). Por consiguiente, no hay derecho a concluir de ahí que la violencia divina deje el campo libre a todos los crímenes humanos. El «no matarás» sigue siendo un imperativo absoluto desde el momento en que el principio de la violencia divina más destructiva ordena el respeto del ser vivo, más allá del derecho, más allá del juicio. Pues a ese imperativo no sigue ningún juicio. No proporciona ningún criterio para juzgar. No cabría apoyarse en él para condenar automáticamente todo asesinato. El individuo o la comunidad deben mantener la «responsabilidad» (cuya condición es la carencia de criterios generales y de reglas automáticas), de asumir su decisión en situaciones excepcionales, en casos extraordinarios o inauditos (*in ungeheuren Fällen*). Ahí está para Benjamín la esencia del judaísmo, que rechazaría expresamente la condena del homicidio en caso de legítima defensa, y que, según él, sacraliza la vida, hasta el punto de que algunos autores extienden esa sacralización más allá del hombre, hasta el animal y el vegetal.

Pero hay que agudizar hasta el límite lo que Benjamín entiende aquí por la sacralidad del hombre, de la vida o más bien del *Dasein* humano. Benjamín se levanta vigorosamente contra toda sacralización de la vida *por sí misma*, de la vida natural, del simple hecho de vivir. Comentando ampliamente la frase de Kurt Hiller, según la cual «más elevada que la felicidad y la justicia de una existencia (*Dasein*) se sitúa la existencia en sí misma», Benjamín juzga falsa e innoble la proposición según la cual el simple *Dasein* sería más elevado que el *Dasein* justo (*als gerechtes Dasein*), si por *Dasein* se entiende el simple hecho de vivir. Y, aun advirtiendo que estos términos de *Dasein* y de vida siguen siendo muy ambiguos, juzga por el contrario que la misma proposición, a pesar de todo lo ambiguo que resulta, contiene una potente verdad (*gewaltige Wahrheit*) si lo que quiere decir es que el no-ser del hombre sería todavía más terrible que el no-ser todavía justo del hombre, pura y simplemente, de forma incondicional. Dicho de otro modo, lo que da valor al hombre, a su *Dasein* y a su vida, es contener la potencialidad, la posibilidad de la justicia, el porvenir de la justicia, el porvenir de su ser justo, de su tener-que-ser-justo. Lo que es sagrado en su vida no es su vida sino la justicia de su vida. Incluso si las plantas y las bestias fuesen sagradas no lo serían por su simple vida, dice Benjamín. Esta crítica del vitalismo o del biologismo, si bien se asemeja también a la de un cierto Heidegger, y recuerda, como he señalado en otra parte, a un cierto Hegel, se plantea aquí como el despertar de una tradición judaica. Y lo hace en nombre de la vida, de lo más vivo de la vida, del valor de la vida que vale más que la vida (pura y simple, si es que algo así existe, y a lo que se pueda llamar natural y biológico), pero que vale más que la vida puesto que es la vida misma en la medida en que ésta se prefiere.

³⁵ Op. cit., p. 197; trad. esp., p. 192.

³⁶ «*Dass in den Anfängen alles Recht «Vor» recht der Könige oder der Grossen, Kurz der Mächtigen gewesen sei*». Op. cit., p. 168; trad. esp., p. 193.

³⁷ Op. Cit., p. 199; trad. esp., p. 194.

La vida más allá de la vida, la vida contra la vida, pero siempre en la vida y para la vida³⁸. Por esta ambigüedad de los conceptos de vida y de *Dasein*, Benjamín está, al mismo tiempo, atraído por el dogma que afirma el carácter sagrado de la vida, como vida natural, pura y simple, y es reticente ante él. El origen de ese dogma merece una investigación, advierte Benjamín, quien está dispuesto a ver ahí la respuesta relativamente moderna y nostálgica de Occidente a la pérdida de lo sagrado.

¿Cuál es la última y la más provocadora paradoja de esta crítica de la violencia? ¿La que más da que pensar? Es que esta crítica se presenta como la única «filosofía» de la historia (quedando la palabra «filosofía» entre unas comillas que hay que tener en cuenta) que hace posible una actitud no sólo «crítica» sino, en el sentido más crítico y diacrítico de la palabra «crítica», del *krinein*, una actitud que permite elegir (*krinein*), y así, decidir y resolver en la historia y a propósito de la historia. Es la única que permite con respecto al tiempo presente, dice Benjamín, una toma de posición diferenciadora, decisoria y decisiva (*scheidende und entscheidende Einstellung*). Toda la indecidibilidad (*Unentscheidbarkeit*) está situada, bloqueada, acumulada en el lado del derecho, de la violencia mitológica, es decir, fundadora y conservadora de derecho. Toda la decidibilidad, por el contrario, se sitúa del lado de la violencia divina que destruye el derecho, cabría incluso arriesgarse a decir que desconstruye el derecho. Decir que toda la decidibilidad se encuentra del lado de la violencia divina que destruye o desconstruye el derecho es decir al menos dos cosas:

1. Que la historia está del lado de esta violencia divina, y la historia precisamente por oposición al mito. Es justo por eso por lo que se trata de una «filosofía» de la historia y por lo que Benjamín apela en efecto a una «nueva era histórica»³⁹ que debería venir al final del reino mítico, con la interrupción del círculo mágico de las formas míticas del derecho, la abolición de la *Staatsgewalt*, de la violencia, del poder o de la autoridad del Estado.

Esta nueva era histórica sería una nueva era política con la condición de que no se ligara lo político a lo estatal, como lo hará por el contrario un Schmitt por ejemplo, si bien evita que se confundan las dos cosas.

2. Si toda la decidibilidad se encuentra concentrada del lado de la violencia divina en la tradición judaica, eso vendría a confirmar y dar sentido al espectáculo que da la historia del derecho. Ésta se desconstruye ella misma y se paraliza en la indecidibilidad, puesto que lo que Benjamín llama el «ir y venir de la dialéctica»⁴⁰, en la violencia fundadora o conservadora del derecho, constituye una oscilación en la que la violencia conservadora debe dedicarse constantemente a la «represión de las contraviolencias hostiles». Pero esta represión -y el derecho, la institución jurídica es esencialmente represiva desde este punto de vista- no deja de debilitar la violencia fundadora que representa. Así, se destruye a sí misma en el curso de este ciclo. Pues aquí Benjamín reconoce de alguna manera la ley de la iterabilidad que hace que la violencia fundadora esté siempre representada en una violencia conservadora que respeta sin cesar la tradición de su origen y que no guarda en suma más que una fundación destinada de entrada a ser repetida, conservada, reinstituída. Benjamín dice que la violencia fundadora está «representada» (*repräsentiert*) en la violencia conservadora.

Si se pensase ahora que se ha conseguido aclarar e interpretar correctamente el sentido, el quererdecir del texto de Benjamín, oponiendo de forma decidible por un lado la decidibilidad de la violencia divina, revolucionaria, histórica, antiestatal, antijurídica, y por el otro lado la indecidibilidad de la violencia mítica del derecho estatal, se habría decidido de nuevo demasiado deprisa y no se habría comprendido la potencia de este texto. Pues en sus últimas líneas se representa un nuevo acto del drama o un golpe de teatro del que no juraría que no estaba premeditado desde que se levantó el telón. ¿Qué dice, en efecto, Benjamín? Habla en primer lugar *en condicional* de la violencia revolucionaria (*revolutionäre Gewalt*): «si», más allá del derecho, la violencia ve su estatuto asegurado como violencia pura e inmediata, entonces esto probaría que la violencia revolucionaria es posible. Se sabría entonces, pero esto es un condicional, qué es esa violencia revolucionaria cuyo nombre es el de la más pura manifestación de la violencia entre los hombres⁴¹.

Pero ¿por qué está ese enunciado en condicional? ¿Es éste solamente provisional y contingente? En absoluto. Pues to que la *decisión (Entscheidung)* a este respecto, la decisión determinante, la que permite conocer o reconocer una tal violencia pura y revolucionaria *como tal*, es una *decisión inaccesible al hombre*. Tenemos que enfrentarnos aquí a otra indecidibilidad, y prefiero citar *in extenso* esta frase de Benjamín:

Pero no es igualmente posible ni igualmente urgente para los hombres la decisión de si en un determinado caso se ha cumplido la violencia pura⁴².

Todo esto depende del hecho de que la violencia divina, que es la más justa, la más histórica, la más revolucionaria, la más decidible o la más decisora, no se presta a ninguna determinación humana, a ningún conocimiento o «certeza» decidible por nuestra parte. No se la conoce jamás en sí misma, «como tal», sino sólo en sus «efectos», y sus efectos son «incomparables», no se prestan a ninguna generalidad conceptual, a ningún juicio determinante. No hay certeza (*Gewissheit*) o conocimiento determinante más que en el dominio de la violencia mítica, es decir, del derecho, es decir, de lo indecible histórico. «Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal; salvo quizás en sus efectos incomparables.»

³⁸ Por paradójica que resulte en sí misma, a pesar de que deba transformarse en su contraria, esta lógica es típica y recurrente. Entre todas las afinidades (sorprendentes o no) que puede encontrar esa lógica, mencionemos una vez más un gesto análogo en Schmitt, un gesto por sí mismo paradójico y necesario para un pensador de la política como guerra: el homicidio físico es, en ésta, una prescripción que Schmitt tiene en cuenta expresa y rigurosamente. Pero ese homicidio sólo sería una oposición de la vida a la vida. No hay la muerte. Hay solamente la vida. su posición, y su oposición a ella misma, la cual no es más que un modo de la posición de sí. Cf. *Po-litiques de l'amitié*, op. cit., p. 145, n. 1.

³⁹ «*Ein neues geschichtliches Zeitalter*». Op. cit., p. 202; trad. esp., p. 198.

⁴⁰ «*Ein dialektisches Auf und Ab*». Op. cit., p. 202; trad. esp., p. 198.

⁴¹ Op. cit., p. 202; trad. esp., p. 198.

⁴² «*Nicht gleich Möglich, noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Entscheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war*». Op. cit., pp. 202-203; trad. esp., p. 198.

Para esquematizar, habría dos violencias, dos *Gewalten* concurrentes: por un lado, la decisión (justa, histórica, política, etc.), justicia más allá del derecho y del Estado, *pero sin conocimiento decidible*; por otro lado, conocimiento decidible y certeza, en un dominio que resulta *estructuralmente el dominio de lo indecidible*, del derecho mítico y del Estado. Por un lado la decisión sin certeza decidible, por otro, la certeza de lo indecidible pero sin decisión. En cualquier caso, de una forma u otra, lo indecidible está en cada lado, y ésa es la condición violenta del conocimiento o de la acción. Pero conocimiento y acción están siempre disociados.

Preguntas: lo que se llama en singular, si hay alguna y si no hay más que una, la desconstrucción, ¿es esto o aquello? ¿O bien otra cosa diferente, o por fin otra cosa? Si confiamos en el esquema benjaminiano, ¿el discurso desconstructivo sobre lo indecidible es más bien judío (o judeo-cristiano-slámico) o más bien griego? ¿Más bien religioso, más bien mítico, o más bien filosófico? Si no respondo a preguntas planteadas en esta forma no es sólo porque no estoy seguro de que algo así como la desconstrucción, en singular, exista o sea posible. Es también porque creo que los discursos desconstructivos tales como se presentan en su irreductible pluralidad participan de forma impura, contaminante, negociada, bastarda y violenta en todas esas filiaciones -digamos judeo-griegas para ganar tiempo- de la decisión y de lo indecidible. Y, después, que lo judío y lo griego no es quizás lo que Benjamín pretende exactamente hacernos creer. Y en fin, por lo que se refiere a lo que en la desconstrucción queda por venir, creo que por sus venas corre también, quizás sin filiación, una sangre completamente diferente, o más bien algo completamente diferente de la sangre, aunque sea la sangre más fraternal⁴³.

Al decir así adiós o hasta la vista a Benjamín, le dejo sin embargo la última palabra. Le dejo firmar, al menos si puede. Hace falta siempre que el otro firme, y es siempre el otro el que firma el último. Dicho de otra manera, el primero.

En sus últimas líneas, Benjamín justo antes de firmar, se sirve por otro lado de la palabra «bastardo». Es en suma la definición del mito, y así de la violencia fundadora del derecho. El derecho mítico, se podría decir, la ficción jurídica, es una violencia que habrá mancillado, «bastardeado» (*bastardierte*) «las formas eternas de la violencia divina pura». El mito ha bastardeado la violencia divina con el derecho (*mit dem Recht*). Mal casamiento, genealogía impura: no mezcla de sangres sino bastardía que en el fondo habrá creado un derecho que hace correr la sangre y hace pagar con sangre.

Y luego, inmediatamente después de haber tomado la responsabilidad de esa interpretación de lo griego y lo judío, Benjamín firma. Habla de forma evaluativa, prescriptiva y no constatativa, como se hace cada vez que se firma. Dos frases enérgicas anuncian cuáles *deben* ser los imperativos, lo que *hay que hacer*, lo que *hay que desechar*, el mal o la perversión de lo que hay que desechar (*Verwerflich*):

Pero es desechar (*verwerflich*) toda violencia mítica, que funda el derecho, y que se puede llamar violencia dominante (*schaltende*). Y desechar es también (*Verwerflich auch*) la violencia que conserva el derecho, esa violencia administrada (*die verwaltete Gewalt*) que está al servicio de la dominante.

Y después vienen las últimas palabras, la última frase. Como el *shofar* en la tarde o en la víspera de una oración que no se entiende ya, o todavía no (¿y dónde estaría la diferencia?).

Esa frase, este último envío, no sólo firma, y justo al lado del nombre de pila de Benjamín, Walter. Sino que nombra la firma, la insignia y el sello, nombra el nombre, y lo que se llama «*die waltende*»⁴⁴.

Pero ¿quién firma? Es Dios, el Completamente Otro, como siempre. La violencia divina habrá precedido, pero también *dado*, todos los nombres de pila: Dios es el nombre de esta violencia pura, y justa por esencia: no hay ninguna otra, no hay ninguna antes de ella, y ante la que ella tenga que justificarse. En él autoridad, justicia, poder y violencia constituyen una sola cosa.

Siempre firma otro, es quizás esto lo que firma este ensayo. Ensayo de firma que se arrebató en su verdad, a saber, que el que firma es siempre el otro, el completamente otro, y cualquier otro es completamente otro (*et tout autre est tout autre*). Aquello a lo que se llama Dios, o no, aquello que se llama Dios cuando necesariamente firma en mi lugar incluso cuando creo que lo estoy nombrando, a él. Dios es el nombre de esa metonimia absoluta, lo que ésta nombra al desplazar los nombres, la sustitución y lo sustituido en esa sustitución. Antes incluso del nombre, desde el pre-nombre, desde el nombre de pila:

«*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen*»: «La violencia divina, insignia y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, puede llamarse la violencia soberana (*die waltende heissen*).»

Se la puede llamar así, la soberana. En secreto. Soberana en el hecho de que se llame y que se la llame ahí donde soberanamente ella se llama. Se nombra. Soberana es la potencia violenta de esa apelación originaria. Privilegio absoluto, prerrogativa infinita. La prerrogativa da la condición de toda apelación. No dice ninguna otra cosa, se llama, pues, en

⁴³ Así, en la medida en que se someta este singular texto de Benjamín a la prueba de una cierta necesidad desconstructiva, al menos tal como puedo precisar aquí esa necesidad, se esbozaría o se perseguiría un trabajo más amplio o más coherente: acerca de las relaciones entre *esta* desconstrucción, lo que llama Benjamín «destrucción» (*Zerstörung*), y la *Destruktion* heideggeriana.

⁴⁴ Ocasión de la lengua y del nombre propio, azar en el cruce de lo más común y de lo más singular, ley del destino único, el «juego» entre *walten* y *Walter*, de este juego, aquí mismo, entre *este* Walter y lo que dice de *Walten*, hay que saber que no puede dar lugar a ningún saber, a ninguna demostración, a ninguna certeza.

Y he ahí la paradoja de su fuerza «demostrativa». Esta fuerza tiende a la disociación entre el cognitivo y el realizativo de la que hablábamos hace un momento (y también en otro lugar, precisamente a propósito de la firma). Pero, tocando el secreto absoluto, este «juego» no es para nada gratuito. Ya lo hemos señalado: Benjamín se interesó mucho, especialmente en las afinidades electivas de Goethe, en las coincidencias aleatorias y significantes de las que los nombres propios son el ejemplo privilegiado. (Me atrevería a encontrar una nueva oportunidad a esta hipótesis en la lectura reciente -agosto de 1991- del hermoso ensayo de Jochen Hörisch «L'ange satanique et le bonheur. Les noms de Walter Benjamín», en *Weimar. Le tournant critique*, editado por G. Rault, París, 1988.)

silencio. Sólo resuena entonces el nombre, la pura nominación del nombre antes del nombre. La prenomiación de Dios, esto es la justicia en su potencia infinita. Y empieza y acaba en la firma.

En la más singular, la más improbable de las firmas, en la soberana. En la más secreta también: soberana *quiere decir*, para quien sabe leer, secreta. *Quiere decir*, es decir (*heisst*) apela, invita, nombra, envía, se envía.

Para quien puede leer, cruzando inmediatamente el nombre del otro.

Para quien recibe la fuerza de quitar el sello, pero como tal, guardando así, intacta, la indescifrabilidad de un sello, la soberana, y no cualquier otra.

POST SCRIPTUM

Este extraño texto está fechado. Toda firma está fechada, incluso y quizás todavía más si se desliza entre varios nombres de Dios y sólo firma con la pretensión de dejar firmar a Dios mismo. Si este texto está fechado y firmado (Walter, 1921), tenemos solamente un derecho limitado a convocarlo como testigo del nazismo en general (que como tal no se había desarrollado todavía), así como de las nuevas formas que han adoptado en éste el racismo y el antisemitismo y que son inseparables de él, y, menos todavía, como testigo de la «solución final»: no sólo porque el proyecto y la puesta en práctica de la «solución final» son todavía más tardíos, e incluso posteriores a la muerte de Benjamín, sino porque la «solución final» es quizás en la historia misma del nazismo algo que algunos pueden considerar como una culminación ineluctable y como algo inscrito en las premisas mismas del nazismo, si es que algo así tiene una identidad capaz de sostener este tipo de enunciados, mientras que otros, nazis o no, alemanes o no, pueden pensar que el proyecto de «solución final» es un acontecimiento, incluso una nueva mutación dentro de la historia del nazismo, y que, en ese sentido, merece un análisis absolutamente específico. Por todas esas razones, no tendríamos derecho, o tendríamos solamente un derecho limitado, a preguntarnos qué habría pensado Walter Benjamín, en la lógica de este texto, si la tiene y si sólo tiene una, acerca del nazismo y de la «solución final».

Y sin embargo, sin embargo de una cierta manera, lo voy a hacer, y lo voy a hacer orientándome, más allá de mi interés por este texto mismo, su acontecimiento y su estructura, por aquello que ese texto nos permite leer a propósito de una configuración de los pensamientos judío y alemán justo antes del ascenso del nazismo, como se suele decir, así como a propósito de los repartos y las particiones que organizan una tal configuración, y a propósito de las proximidades vertiginosas, de los cambios radicales desde el «a favor» al «contra» a partir de premisas a veces comunes, etc. Suponiendo que todos estos problemas sean verdaderamente separables, cosa que dudo. En realidad no voy a preguntarme qué ha pensado Walter Benjamín del nazismo y del antisemitismo, tanto más porque para eso tenemos otros medios, otros textos suyos. Tampoco voy a preguntar qué habría pensado Benjamín de la «solución final», y qué juicios, qué interpretaciones habría propuesto. Buscaré otra cosa, de manera modesta y preliminar: Por enigmática y sobredeterminada que sea la matriz lógica de este texto, por móvil y convertible, por invertible que sea, tiene su propia coherencia. Esa coherencia es ella misma coherente con la que rige otros numerosos textos de Benjamín, textos anteriores y textos posteriores. Teniendo en cuenta ciertos elementos insistentes de esta continuidad coherente, intentaré algunas hipótesis para reconstituir, no enunciados posibles de Benjamín, sino los grandes rasgos del espacio problemático e interpretativo en el que habría inscrito quizás su discurso con respecto a la «solución final».

Por una parte, Benjamín habría considerado probablemente la «solución final» como la extrema consecuencia de una lógica del nazismo que, por recuperar los conceptos de nuestro texto, habría correspondido a una múltiple radicalización:

1. La radicalización del mal ligada a la caída en el lenguaje de la comunicación, de la representación, de la información (y, desde ese punto de vista, el nazismo ha sido realmente la figura más notable de la violencia mediática y de la explotación política de las técnicas modernas del lenguaje comunicativo, del lenguaje industrial y del lenguaje de la industria, de la objetivación científica a la que está ligada la lógica del signo convencional y de la matriculación formalizante).

2. La radicalización totalitaria de una lógica del Estado (y nuestro texto es realmente una condena del Estado, incluso de la revolución que reemplaza un Estado por otro Estado, cosa que vale igualmente para otros totalitarismos, y vemos ya que asoma aquí la cuestión de la *Historikerstreit*).

3. La corrupción radical pero también fatal de la democracia parlamentaria y representativa por parte de una policía moderna que es inseparable de ella, que se convierte en el verdadero poder legislativo y cuyo fantasma gobierna la totalidad del espacio político. Desde ese punto de vista, la «solución final» es a la vez una decisión histórico política de Estado y una decisión de policía, de policía civil y de policía militar, sin que, se pueda jamás discernir entre las dos, ni asignar verdaderas responsabilidades a cualquier decisión.

4. Una radicalización y una extensión total de lo mítico, de la violencia mítica, a la vez en su momento sacrificial fundador y en su momento más conservador. Y esa dimensión mitológica, a la vez griega y estetizante (el nazismo, como el fascismo, es mitológico, helenizante, y, si corresponde a una estetización de la política, lo es en una estética de la representación), esa dimensión mitológica responde también a una cierta violencia del derecho estatal, de su policía y de su técnica, de un derecho totalmente dissociado de la justicia, como la generalidad conceptual y propicia a la estructura de masas por oposición a la consideración de la singularidad y a la unicidad. ¿Cómo, si no, explicar la forma institucional, incluso burocrática, los simulacros de legislación, el juridicismo, el respeto de las competencias y de las jerarquías, en una palabra toda la organización jurídico-estatal que ha caracterizado la ejecución tecnoindustrial y científica de la «solución final»? Aquí, una cierta mitología del derecho se ha desencadenado contra una justicia de la que Benjamín pensaba que en el fondo debía mantenerse heterogénea al derecho, tanto al derecho natural como al derecho histórico,

heterogénea a la violencia de su fundación como a la de su conservación. Y el nazismo fue una revolución conservadora de ese derecho.

Pero por otra parte, y por esas mismas razones, puesto que el nazismo conduce lógicamente a la «solución final», como a su propio límite, y puesto que la violencia mitológica del derecho es su verdadero sistema, sólo se puede pensar, es decir, también recordar, la singularidad de la solución final, a partir de un lugar diferente, externo a ese espacio de la violencia mitológica del derecho. Para tomar la medida de este acontecimiento y de lo que lo liga al destino, habría que abandonar el orden del derecho, del mito, de la representación (de la representación jurídico-política con sus tribunales de jueces-historiadores pero también de la representación estética). Pues lo que el nazismo, como culminación de la lógica de la violencia mitológica, habría intentado hacer, es excluir al otro testigo, destruir el testigo del otro orden, de una violencia divina cuya justicia es irreductible al derecho, de una justicia heterogénea tanto al orden del derecho (aunque fuese el de los derechos del hombre) como al orden de la representación y del mito. Dicho de otro modo, no se puede pensar la singularidad de un acontecimiento como la «solución final», como punta extrema de la violencia mítica y representacional, en el interior de su sistema. Hay que intentar pensarlo a partir de su otro, es decir, a partir de lo que ha intentado excluir y destruir, exterminar radicalmente, y que lo obsesionaba a la vez por dentro y por fuera. Hay que intentar pensarlo a partir de la posibilidad de la singularidad, de la singularidad de la firma y del nombre, pues lo que el orden de la representación ha intentado exterminar no son solamente vidas humanas por millones, sino también una exigencia de justicia y son también los nombres: y en primer término la posibilidad de dar, de inscribir, de llamar y de recordar el nombre. No sólo porque ha habido destrucción o proyecto de destrucción del nombre y de la memoria misma del nombre, del nombre como memoria, sino porque el sistema de la violencia mítica (objetivista, representacional, comunicacional, etc.) ha llegado hasta un límite de sí mismo, manteniéndose a la vez, de forma demoníaca, en los dos lados del límite: ha mantenido a la vez el archivo de su destrucción, ha producido simulacros de razonamientos justificativos, con una terrorífica objetividad legal, burocrática, estatal, y (a la vez, pues), un sistema en el que su lógica, la lógica de la objetividad hacía posible la invalidación y en consecuencia la supresión del testimonio y de las responsabilidades, la neutralización de la singularidad de la solución final, en una palabra ha producido la posibilidad de la perversión historiográfica que ha podido dar lugar tanto a la lógica del revisionismo (digamos del tipo Faurisson por decirlo rápidamente) como a un objetivismo positivista, comparatista o relativista (como el que se liga ahora al *Historikerstreit*) según el cual la existencia de un modelo totalitario análogo y exterminaciones anteriores (el Gulag) explica la «solución final», incluso la «normaliza» como un acto de guerra, una respuesta estatal clásica en tiempo de guerra contra los judíos del mundo que, en suma, como un cuasi-Estado, habrían declarado la guerra al Tercer Reich por la boca de Weizmann en septiembre de 1939.

Desde este punto de vista, Benjamín habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento, todo enjuiciamiento jurídico del nazismo y de sus responsabilidades, todo aparato judicial, toda historiografía que siguiese siendo homogénea al espacio en el que el nazismo se ha desarrollado hasta la solución final, toda interpretación basada en conceptos filosóficos, morales, sociológicos, psicológicos o psicoanalíticos, y sobre todo en conceptos jurídicos (en particular los de la filosofía del derecho, ya sea de estilo aristotélico o del estilo de la *Aufklärung*). Benjamín habría considerado quizás vano y sin pertinencia, en todo caso sin pertinencia a la medida del acontecimiento, toda objetivación histórica o estética de la «solución final» que siguiese perteneciendo, como toda objetivación, al orden de lo representable e incluso de lo determinable, del juicio determinante y decidible. Lo decíamos hace un momento: en el orden de la mala violencia del derecho, la mitológica, el mal dependía de una cierta indecidibilidad, de que no se pudiese distinguir entre la violencia fundadora y la violencia conservadora, puesto que esa corrupción era dialéctica y dialécticamente inevitable, mientras que el juicio teórico y la representación eran allí determinables y determinantes. Por el contrario, desde que se abandona ese orden, la historia comienza -y la violencia de la justicia divina-, pero nosotros, los hombres, no podemos hacer ahí juicios, es decir, también, interpretaciones decidibles. Lo cual quiere decir también que la interpretación de la «solución, final», así como de todo lo que constituye el conjunto y la delimitación de los dos órdenes (mitológico y divino), no se encuentra a la medida del hombre. Ninguna antropología, ningún humanismo, ningún discurso del hombre sobre el hombre o incluso sobre los derechos del hombre, puede medirse ni con la ruptura entre lo mítico y lo divino, ni, era consecuencia, con esa experiencia límite que es un proyecto como la «solución, final» que intenta pura y simplemente aniquilar lo otro de la violencia mítica, lo otro de la representación, la justicia divina y lo que puede dar testimonio de ésta, es decir, el hombre en tanto es el único ser que, no habiendo recibido su nombre de Dios, ha recibido de Dios el poder y la misión de nombrar, de dar él mismo un nombre a su semejante y de dar un nombre a las cosas. Nombrar no es representar, no es comunicar mediante signos, es decir, por medio de medios con vistas a un fin. La línea de esta interpretación formaría parte de la terrible y abrumadora condena de la *Aufklärung* que Benjamín había formulado ya en aquel texto de 1918 publicado por Scholem en 1963 para el 60.º aniversario de Adorno.

Esto no quiere decir que haya simplemente que renunciar a la Ilustración y al lenguaje de la comunicación y de la representación en provecho del lenguaje de expresión. En su Diario de Moscú, en 1926-1927, Benjamín precisa que la polaridad entre los dos lenguajes y sus respectivos dominios no puede mantenerse ni ponerse en práctica en estado puro, sino que el «compromiso» es necesario o inevitable entre ellos. Pero eso sigue siendo un compromiso entre dos dimensiones inconmensurables y radicalmente heterogéneas. Ésta es quizás una de las lecciones que podríamos sacar aquí, la fatalidad del compromiso entre órdenes heterogéneos, y eso en nombre de la justicia que ordenaría obedecer a la vez a la ley de la representación (*Aufklärung*, razón, objetivación, comparación, explicación, consideración de la multiplicidad y así de la puesta en serie de los únicos) y a la ley que trasciende la representación y sustrae lo único, toda unicidad, a su reinscripción en un orden de generalidad o de comparación.

Lo que, para terminar, encuentro más temible, incluso insoportable, en este texto, más allá incluso de las afinidades que conserva con lo peor (crítica de la *Aufklärung*, teoría de la caída y de la autenticidad originaria, polaridad entre lenguaje originario y lenguaje caído, crítica de la representación y de la democracia parlamentaria, etc.) es finalmente una tentación que dejaría abierta, y especialmente para los supervivientes o para las víctimas de la «solución final», sus víctimas pasadas, presentes o potenciales. ¿Qué tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora y no-sangrienta, dice Benjamín, una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí re-cito a Benjamín, de un «proceso no-sangriento que golpea y redime» («A la leyenda de Níobe se le puede oponer, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la tribu de Korah», (Números, XVI, 1, 35). El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulmineamente, y no se detiene frente a la destrucción. Pero el juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, expiador y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificador de esa violencia.

Cuando se piensa en las cámaras de gas y en los hornos crematorios, ¿cómo oír sin temblar esta alusión a una exterminación expiadora porque no sangrienta? Aterroriza la idea de una interpretación que haría del holocausto una expiación y una firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios.

Es en ese punto cuando este texto, a pesar de toda su movilidad polisémica y todos sus recursos de inversión, me parece finalmente que se asemeja demasiado, hasta la fascinación y el vértigo, a aquello mismo contra lo que hay que actuar y pensar, contra lo que hay que hacer y hablar. Este texto, como muchos otros de Benjamín, sigue siendo demasiado heideggeriano, mesiánico-marxista o arqueo-escatológico, para mí. No sé si de esa cosa sin nombre que se llama la «solución final» se puede sacar algo que merezca todavía el nombre de enseñanza. Pero si hubiese una enseñanza que sacar, una enseñanza única entre las enseñanzas siempre únicas del asesinato, aunque sea singular, de todos los exterminios colectivos de la historia (pues cada asesinato individual y cada asesinato colectivo es singular, y así infinito e incommensurable) La enseñanza que podemos sacar hoy -y, si podemos, debemos-, es que debemos pensar, conocer, presentarnos, formalizar, juzgar la complicidad posible entre todos estos discursos y lo peor (aquí, la «solución final»). Esto define, a mis ojos, una tarea y una responsabilidad cuya tematización no he podido leer ni en la destrucción benjaminiana ni en la *Destruction* heideggeriana. Es el pensamiento de esta diferencia entre esas destrucciones por una parte, y una afirmación destructiva por otra parte, lo que me ha orientado esta tarde en esta lectura. Es ese pensamiento lo que me parece dictar la memoria de la «solución final».

Índice de contenido

ADIEU	1
Carta a un amigo japonés*	5
DAR (EL) TIEMPO	8
De “DE LA GRAMATOLOGÍA”	20
Primera Parte: La escritura Pre-Literal	
Capítulo primero: El fin del libro y el comienzo de la escritura.	
3. EL SER ESCRITO	20
DE LA ECONOMÍA RESTRINGIDA A LA ECONOMÍA GENERAL	24
La época del sentido: señorío y soberanía	25
Las dos escrituras	30
La escritura y la economía generales	34
La transgresión de lo neutro y el desplazamiento de la «Aufhebung»	36
De «Los fines del hombre»	39
EL RELEVO DEL HUMANISMO (pp. 154-156)	39
LEYÉNDONOS (pp. 160-174)	40
Del materialismo no dialéctico	47
EL CÍRCULO LINGÜÍSTICO DE GINEBRA	51
LA APERTURA DEL CAMPO	52
EL CIERRE DE LOS CONCEPTOS	55
EL FIN DEL LIBRO Y EL COMIENZO DE LA ESCRITURA	58
El programa	58
El significantes y la verdad	60
EL SER ESCRITO	63
EL OÍDO DE HEIDEGGER	68
PORTES/ALCANCES DE VOZ RETÓRICA DE LA AMISTAD	68
EL TENER, EL SER Y EL OTRO: AGUZAR EL OÍDO, CONCEDER LO QUE NO SE TIENE	76
«ALGUNOS» (El matrimonio del cielo y del infierno)	85
TAUTOLOGÍA, MONOLOGÍA, OTOLOGÍA. EL SACRIFICIO DE HEIDEGGER	89
El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua	96
Yo - el psicoanálisis*	99
El tiempo de una tesis: puntuaciones ¹	105
EL ‘TRATAMIENTO’ DEL TEXTO	111
ELIPSIS	117
Entrevista con Christian Descamps	121
ENVÍO	125
ESPERARSE (EN) LA LLEGADA	138
ESPOLONES. LOS ESTILOS	152
DE NIETZSCHE	152
LA CUESTIÓN DEL ESTILO	152
DISTANCIAS	152
VELOS	153
VERDADES	155
ADORNOS	156
LA SIMULACIÓN	156
“HISTORIA DE UN ERROR”	157
FEMINA VITA	158
POSICIONES	160
LA MIRADA DE EDIPO	161

EL GOLPE DE DON	162
ABISMOS DE LA VERDAD	163
“HE OLVIDADO MI PARAGUAS”	164
EXERGO	168
FIRMA, ACONTECIMIENTO, CONTEXTO	170
ESCRITURA Y TELECOMUNICACIÓN	171
LOS PARÁSITOS. ITER, LA ESCRITURA: QUE QUIZÁ NO EXISTE	175
FIRMAS	178
COGITO E HISTORIA DE LA LOCURA	181
FREUD Y LA ESCENA DE LA ESCRITURA	198
El abrirse-paso y la diferencia	199
La lámina y el suplemento de origen	202
La dióptrica y los jeroglíficos	206
El trozo de cera de Freud y las tres analogías de la escritura	210
DEL ESPÍRITU. HEIDEGGER Y LA PREGUNTA.	215
uno	215
HOY EN DÍA	255
«GÉNESIS Y ESTRUCTURA» Y LA FENOMENOLOGÍA	261
Implicaciones	268
PSYCHÉ: INVENCIONES DEL OTROÉ: INVENCIONES DEL OTRO	272
1) La pregunta del hijo	272
2) Fábulas: más allá del speech act.	274
3. Venir, Inventar, Encontrar, Encontrarse.	280
4. Patentes ¹⁰ : la invención del título.	281
5. La invención de la verdad	282
6. La firma, el arte de inventar, el arte de enviar.	285
7. La invención de Dios (política de la investigación, política de la cultura)	287
IR DESPACIO	291
LA DEMOCRACIA COMO PROMESA	293
La Différance	296
Jacques Derrida	306
LA ESTRUCTURA, EL SIGNO Y EL JUEGO EN EL DISCURSO DE LAS CIENCIAS HUMANAS	307
Jacques Derrida: leer lo ilegible	325
LINGÜÍSTICA Y GRAMATOLOGÍA	331
1. El afuera y el adentro	332
2. El afuera es el adentro	339
3. La juntura	349
«LOS FINES DEL HOMBRE»*	354
HUMANISMO - O METAFÍSICA	355
EL RELEVO DEL HUMANISMO	357
EL FIN-PRÓXIMO DEL HOMBRE.	358
LEYÉNDONOS	360
MALLARMÉ ¹	367
NACIONALIDAD Y NACIONALISMO FILOSÓFICO	373
NIETZSCHE: POLÍTICAS DEL NOMBRE PROPIO	380
NOTAS SOBRE DESCONSTRUCCIÓN Y PRAGMATISMO	390
Ousia y Grammè	395
LA NOTA	396
LA EXOTÉRICA	398
LA PARÁFRASIS: PUNTO, LÍNEA, SUPERFICIE	399
EL ELUDIDO DE LA CUESTIÓN	402

LA CLAVIJA DE LA ESENCIA	405
LA GRAMME Y EL NÚMERO	407
EL CIERRE DE LA «GRAMME» Y LA MARCA DE LA «DIFFÉRANCE»	409
PASIONES	412
II	417
III	420
Políticas de la amistad	425
2. AMAR DE AMISTAD: QUIZÁ - EL NOMBRE Y EL ADVERBIO	425
3. ESTA «VERDAD» LOCA: EL JUSTO NOMBRE DE AMISTAD	434
¿Qué hacer de la pregunta «¿Qué hacer?»?	445
Semiología y Gramatología. Entrevista con Julia Kristeva	450
Tener oído para la filosofía.	456
NOMBRE DE PILA DE BENJAMIN	461
POST SCRIPTUM	477

