

¡ PALABRA!
INSTANTÁNEAS FILOSÓFICAS

Jacques Derrida



ÍNDICE

ADVERTENCIA.....	3
NOTA	4
A CORAZÓN ABIERTO.....	5
SOBRE LA HOSPITALIDAD.....	34
SOBRE LA FENOMENOLOGÍA.....	41
SOBRE LA MENTIRA EN POLÍTICA.....	50
SOBRE EL MARXISMO. DIÁLOGO CON DANIEL BENZAÏD	63
JUSTICIA Y PERDÓN.....	68

ADVERTENCIA

Suponiendo —cosa de la que no estoy nada seguro— que hubiera sido preciso correr todos los riesgos que implica improvisar semejantes afirmaciones en público, ¿acaso no hubiera sido mejor dejar que éstas, más allá del instante, alcanzasen después el silencio o el olvido?

No corregir un primer error es, al parecer, provocar un segundo error. ¿Acaso resultaba preciso entonces —cosa de la que tampoco estoy nada seguro— dejarnos convencer para fijar en un escrito esas palabras por un instante inermes?

Lo hecho hecho está, me dicen algunas voces amigas. Ya era público y, por lo tanto, ya estaba publicado; lo instantáneo está captado, te ha captado, como en la fotografía, y lo ha hecho exponiéndote al otro —si no en la verdad, sí al menos en un cuerpo de síntomas.

A partir de ahí, una sola regla: no hacer trampas, no cambiar nada de la transcripción literal, aun cuando cada frase me parece estar pidiendo a gritos un desarrollo más amplio, una explicación o una complicación, un análisis más demostrativo, un matiz, un refinamiento, a veces incluso una objeción a sí misma o un cierto distanciamiento. Y, sobre todo, un cambio de tono. Demasiado tarde. Las únicas libertades que nos hemos tomado conciernen, pues, a una determinada puntuación, allí donde el soplo de la palabra viva desafía en ocasiones la transcripción directa del «directo» y, aquí y allá, rara vez, sólo en aras de la claridad, dos o tres palabras añadidas, pero siempre señaladas entre corchetes.

Esta publicación me da en todo caso la ocasión de manifestarles mi gratitud a mis huéspedes y amigos de France Culture (Catherine Paoletti, Antoine Spire, sus colaboradores) así como a Caroline Broué, Roger Dosse y Jean Viard.

NOTA¹

En el marco de las emisiones «a corazón abierto» de France Culture, Catherine Paoletti mantuvo, durante la semana del 14 al 18 de diciembre de 1998, una conversación con Jacques Derrida. En este diálogo se tornan manifiestas la riqueza y la diversidad del recorrido del filósofo. Aquí reproducimos la transcripción integral de estas entrevistas.

Varias emisiones de «*Staccato*», producidas por Antoine Spire, están dedicadas a temas particulares de reflexión tratados por Jacques Derrida: sobre la hospitalidad (19 de diciembre de 1997), justicia y perdón (17 de septiembre de 1998), la mentira en política (7 de enero de 1999), sobre la fenomenología y sobre el marxismo (6 de julio de 1999). Nos hemos cuidado de reunirlos aquí en forma de extractos después del simple trabajo de darles forma.

Damos efusivamente las gracias a Catherine Paoletti, a Antoine Spire y a sus colaboradores, Nicolas Martin, Jean Birnbaum, Tania Rizk, Julie Clarini por su iniciativa ante todo y por habernos permitido utilizar su trabajo; asimismo le damos las gracias a Caroline Broué, sin la cual esta edición no habría podido salir a la luz.

LOS EDITORES

¹ Esta nota pertenece a los editores originales: Editorial Trotta, 2001, Madrid.

A CORAZÓN ABIERTO

Pregunta: —Es una tarea temible el tener que presentarle. Diga lo que diga, voy a caer en la anécdota o en unas categorías universalizantes vacías que usted no ha dejado nunca de criticar, igual que si afirmo que usted es el padre de la deconstrucción. Finalmente, si digo que basta con leer cualquier pasaje de sus textos para ver resplandecer en él toda la riqueza de sus reflexiones, me podría responder que infiero que desde hace cuarenta años usted no hace más que repetirse, aunque la repetición haya adquirido con usted un valor filosófico. Sé por último de antemano que nunca tendré razón al darle a usted la razón.

Yo podría decir, a la manera de Kant: «Jacques Derrida nació el 15 de julio de 1930 en El-Biar, cerca de Argel, vive, escribe y escribirá todavía». Sin embargo, no tengo más remedio que constatar que lo que constituye el hilo conductor más explícito de su recorrido intelectual se inscribe, se escribe, en sus textos con el filtro mismo de la autobiografía.

J. D.: —Es verdad que, al repetirme, al desplazarme —porque lo que me interesa es el desplazamiento en la repetición—, no he dejado de acercarme a una escritura de la que con frecuencia se dice que es cada vez más autobiográfica. Aunque los primeros textos que publiqué no estaban en primera persona y eran conformes, con ciertas distancias, a unos modelos más bien académicos, ya en el transcurso de los dos últimos decenios, de un modo a la vez ficticio y no ficticio, los textos en primera persona se han multiplicado: memoraciones, confesiones, reflexiones sobre la posibilidad o la imposibilidad de la confesión... Estoy convencido de que, en cierto modo, cualquier texto es autobiográfico y esa «tesis» se vuelve a encontrar dentro de esos escritos así llamados autobiográficos. Por lo tanto, diré que lo que ha variado en la repetición no es la relación con la autobiografía o el paso de unos textos no autobiográficos a unos textos autobiográficos, sino cierta modulación, cierta transformación del tono y del régimen de la autobiografía. Creo, de hecho, que habría que desconfiar tanto de la apariencia no autobiográfica de mis textos así denominados antiguos como de la apariencia autobiográfica de mis textos llamados recientes. En *Mémoires d'aveugle*, texto que escribí para la exposición del Louvre, intento demostrar en qué medida incluso cuadros que no son autorretratos son autorretratos y que, en todo caso, la distinción ya no es tan pertinente como se cree.

Pr.: —Usted nació, pues, en Argelia. Entre 1934 y 1941 fue al jardín de infancia y, después, a la escuela primaria de El-Biar; pero esos años también corresponden al principio de la guerra y a la petainización de la escuela, en una Argelia que jamás vio a un soldado alemán, que jamás fue ocupada, pero en donde el estatus de los judíos ya era problemático, puesto que hubo que esperar a 1875 y al decreto Crémieux para que tuviesen derecho a la ciudadanía francesa.

¿Cómo vio usted esos acontecimientos? ¿Qué se le pasa en ese momento por la cabeza a un niño pequeño?

J. D.: —Me cuesta trabajo contestar a esa pregunta, no sólo porque las cosas están enmarañadas en esa historia sino también porque no sé muy bien, ni siquiera hoy, lo que, como usted dice, se le pasaba por la cabeza a ese niño. Con frecuencia intento acordarme —más allá de los hechos documentados y de los puntos de referencia subjetivos— de lo que yo podía pensar, sentir, experimentar en aquel momento, pero esos intentos fracasan muy a menudo. Por eso reconstruyo. Siempre se reconstruye, pero aquí la reconstrucción es con frecuencia abstracta. De lo que sí me acuerdo es de 1934: jardín de infancia, sufrimiento extremo. Me acuerdo muy bien del desamparo, desamparo de separarme de mi familia, de mi madre, los llantos, los gritos en el jardín de infancia, vuelvo a ver esas imágenes cuando la profesora me decía: «Tu madre vendrá a buscarte», yo preguntaba: «¿Dónde está?», y ella me contestaba: «Está guisando», y yo imaginaba que en ese jardín de infancia —que por cierto sigue existiendo, lo he vuelto a ver cuando estuve en Argelia— había un sitio en donde mi madre estaba guisando. No me imaginaba que pudiera estar en otro lugar que no fuera ese jardín de infancia. Me acuerdo de las lágrimas y de los gritos a la entrada, y de las risas a la salida, hasta el punto de que mi madre me preguntó una vez: «¿Por qué lloras y gritas al entrar, y sales riendo y cantando?», y yo respondí con esta tautología: «Porque prefiero salir que entrar». Llegaba incluso a inventar enfermedades para no ir al colegio, pedía que me tomaran la temperatura. Recuerdo un día en que, habiéndome olvidado de que, antes de ir al colegio, le había pedido a mi madre que me pusiese el termómetro porque yo decía que estaba malo, la vi pasar ante las verjas del colegio durante el recreo, y le grité: «Mamá, mamá, ¡no te has acordado de ponerme el termómetro!».

La escuela primaria estaba enfrente del jardín de infancia. Yo era un buen alumno en la escuela primaria, con mucha frecuencia el primero de la clase, lo que me permitió darme cuenta de los cambios debidos a la Ocupación y a la llegada al poder del mariscal Pétain. En los colegios de Argelia, en donde no había alemanes, empezaron a obligarnos a mandarle cartas al mariscal Pétain, a cantar «Mariscal, ¡henos aquí!», etc., a izar la bandera todas las mañanas al comenzar las clases y, si

bien se le pedía siempre al primero de la clase que izase la bandera, cuando llegaba mi turno, hacían que otro me sustituyese.

Pr.: — ¿Entendía usted por qué en ese momento?

J. D.: — No.

Pr.: — Y en su familia ¿no se hablaba de eso?

J. D.: — No. Yo ya no sé lo que sentía, sé que ocurría, que no lo entendía, pero no consigo saber si eso me afectaba mucho, confusa o vagamente. Eso es lo que me resulta difícil reconstruir en mi memoria.

Después entré en *sixième* en el liceo. En 1941. En octubre de 1942, poco antes del desembarco de los Aliados en el norte de África, fue cuando se aplicaron las leyes sobre los *numerus clausus* en mi liceo. Ya se habían aplicado antes, a mi hermana y a mi hermano los habían expulsado del colegio. A mí, por una razón que ignoro, me habían concedido un año más, pero el primer día de curso, en el liceo de Ben Aknoun, el vigilante general me llamó a su despacho y me dijo: «Vas a volver a casa, tus padres te lo explicarán».

No me lo esperaba en absoluto y no comprendía nada. Trato de hallar lo que pudo ocurrir dentro de mí en ese momento, pero es en vano. Hay que decir que, en mi familia, tampoco me explicaron por qué pasaba eso. Creo que seguía resultando incomprensible para muchos judíos de Argelia, tanto más cuanto que no había alemanes. Se trataba de iniciativas de la política francesa de Argelia, más severa que en Francia: todos los profesores judíos de Argelia fueron expulsados de los colegios. Para esa comunidad judía las cosas seguían resultando enigmáticas, quizás no eran aceptadas, pero sí padecidas como una catástrofe natural para la que no hay explicación. En mi casa al menos, no había ninguna explicación que dar, menos aún que compartir con los niños. Prácticamente no se hablaba de ello. Cuando los Aliados desembarcaron, las lenguas se soltaron un poco, tanto más cuanto que, lo supe más adelante, en Argelia había movimientos de resistencia organizados, en los cuales participaban muchos intelectuales judíos de Argel.

Después las cosas no se restablecieron con tanta normalidad como cabía esperar: durante más de seis meses, en la época en que el general Giraud y el general de Gaulle compartían el poder en lo que se llamó el episodio bicéfalo, las leyes raciales antisemitas no fueron abolidas. Giraud se planteó incluso la necesidad de prolongarlas indefinidamente. Al final de una larga guerra entre Giraud y de Gaulle, Giraud perdió y yo pude volver al liceo la primavera siguiente. Habría mucho que decir también sobre ese episodio en el que, tras haber

desembarcado los Aliados y haber sido «liberada» Argelia, se mantuvieron las leyes raciales. Hay viejas raíces en todo ello.

Pr.: —Cuando usted presenta su escolaridad como un tanto desigual, desordenada, alborotadora, cuando se describe a sí mismo como un golfillo más preocupado por los partidos de fútbol, por las carreras y por las competiciones de todo tipo que como un alumno al que le importan sus estudios, ¿imagina que era una especie de reacción ante esa situación?

J. D.: —Se debía a la situación histórica y política de Argelia. ¡Seguíamos en guerra! Cuando volví al liceo, estaba ocupado por los ingleses. Se había transformado en un hospital inglés. Dábamos clase en una especie de barracón cercano al liceo, y como los profesores, los hombres, estaban movilizados, se echaba mano de profesores jubilados o de mujeres.

Todo esto pasó, naturalmente, dentro de un inmenso desorden, entre 1942 y 1945, y durante esos años fue cuando mis compañeros de clase y yo pensábamos más, efectivamente, en alborotar. Armábamos jaleo violentamente, casi me daría vergüenza contar las broncas que organizábamos, porque a veces eran crueles. También jugábamos al fútbol. Mi pasión por el deporte en general y por el fútbol en particular viene de esa época en la que ir al colegio quería decir marcharse con las zapatillas de fútbol dentro de la cartera. Tenía un verdadero culto por esos zapatos que limpiaba, que cuidaba más que mis cuadernos. Fútbol, carreras, béisbol que nos enseñaron los americanos, partidos contra los prisioneros italianos, eso es lo que nos importaba; la escolaridad era muy secundaria. También, en este caso, con la confusa conciencia de no estar haciendo de verdad lo que debería hacer, de no pertenecer a esos grupos de «golfillos», de jóvenes tan alborotadores, intentaba al mismo tiempo que me aceptasen.

Esto siguió a los traumas de la expulsión, que provocaron en mí dos oscilaciones: por un lado, el deseo de que me aceptasen de nuevo mis compañeros, sus familias, el entorno no judío que era mi entorno y, por lo tanto, el deseo de romper con el impulso gregario que se había constituido dentro de mí para responder a la agresión y al trauma. En cierto modo yo no quería pertenecer a la comunidad judía, había estado haciendo novillos durante casi un año antes de aceptar volver de nuevo al liceo judío de Argel, creado con los profesores judíos expulsados y en el que me habían inscrito. No soportaba el encierro dentro de esa comunidad y, por consiguiente, dentro de mí se había producido una profunda ruptura afectiva. Por otro lado, me convertí en alguien extremadamente vulnerable ante cualquier manifestación antisemita o racista, muy sensible a las injurias que brotaban a cada paso, sobre todo por parte de los niños. Esa violencia me marcó para siempre.

De ese momento procede sin duda el sentimiento, el deseo de soledad, de retirada respecto a cualquier comunidad, incluso a cualquier «nacionalidad», y el sentimiento de desconfianza respecto incluso a esa palabra de «comunidad»: en cuanto veo que se constituye una pertenencia un poco demasiado natural, protectora y fusional, desaparezo... Se trata de una secuela de esa época que es propiamente mía, pero que puede justificar hoy en día una ética más general.

Pr.: — Su sueño en aquel tiempo era convertirse en futbolista profesional. Entonces, ¿cómo es que desde ese sueño pudo «caer» en el terreno de la filosofía?

J. D.: — Como a veces he hablado de ese sueño de futbolista profesional, con mucha frecuencia me lo recuerdan como si hubiera sido mi único sueño desde mi adolescencia. Creo que tengo que complicar un poco las cosas. Es verdad que compartí ese sueño con mis amigos, que tenía muchas ganas de jugar bien al fútbol y que los días en que marcaba un gol estaba muy contento. Sin embargo, desde los 12-13 años, es decir, en la misma época, empecé a leer unos textos que los «golfillos» en cuestión no leían, y a querer escribir. Algunos profesores de francés, desde *sixième* y *cinquième*, me hablaron de Gide, por ejemplo. Me acuerdo de que, en *sixième*, tenía un profesor que se llamaba Lefevre. Venía de Francia, era un joven entusiasta de cabello pelirrojo, me parece que lo estoy viendo; un día nos habló de *Los alimentos terrenales*. Nos aconsejó que lo leyésemos, tras un ferviente elogio. Me lancé sobre el libro en cuanto tuve ocasión. La lectura de Gide, lo mismo que la de Rousseau, me llegó a través del colegio, pero *El inmoralista* de Gide me condujo él solo hacia Nietzsche y, a partir de ese momento, empecé a comprar libros. Había muy pocos libros en mi casa y, por lo tanto, en cuanto tenía un poco de dinero, iba a comprar. Gide fue una gran pasión mía de los 14 años. Después vinieron Nietzsche y Valéry. Luego me puse a comprar revistas literarias. Argel era una capital cultural al final de la guerra y al comienzo de la posguerra. Había muchas publicaciones, a veces argelinas, en editoriales como Charlot, y asimismo había revistas literarias, que yo leía religiosamente, y que guardaba: tenía montones de revistas literarias.

Pr.: — ¿Y, en ese momento, cómo se representaba usted el deseo de escribir?

J. D.: — Es complicado. Ese deseo pasaba a la vez probablemente por un mimetismo, ese mimetismo del adolescente respecto a unos modelos pero también a su propia imagen narcisista; en este caso Rousseau, *Las ensoñaciones*, Nietzsche, Gide en cierto modo, eran mis modelos. Yo ya escribía, llevaba un diario, como Gide, y tenía libretas, trocitos de papel, cuadernos, etc.

Pero también es probable, y eso merecería largos análisis, incluso un psicoanálisis, que yo me replegase ante lo que consideraba como una incompreensión de mi familia. Escribir, llevar un diario, escribir poemas en el diario, era la respuesta secreta y privada del niño al que su familia no escuchaba.

Pr.: —Una forma de resistencia...

J. D.: —Una forma de resistencia, de distanciamiento. En ese diario había a la vez confidencias autobiográficas, pero ya también esbozos de pequeñas disertaciones sobre Rousseau y Nietzsche: me acuerdo muy bien de ese debate interno, trataba de reconciliarlos, admiraba por igual a uno y a otro, sabía que Nietzsche era un crítico despiadado de Rousseau, y me preguntaba cómo se puede ser nietzscheano y rousseauiano a la vez, como finalmente lo era yo. Todos esos modelos competían en ese diario.

¿Sabe? Si hay un sueño que jamás me ha abandonado, haya escrito lo que haya escrito, es el de escribir algo que tenga la forma de un diario. En el fondo, mi deseo de escribir es el de una crónica exhaustiva. ¿Qué es lo que se me pasa por la cabeza? ¿Cómo escribir lo suficientemente deprisa como para que todo lo que se me pasa por la cabeza quede guardado? He llegado a retomar algunas libretas, algunos diarios, pero los abandonaba cada vez; finalmente he renunciado, y ahora ya no llevo ningún diario. Pero es el disgusto de mi vida, porque lo que me hubiese gustado escribir es eso: un diario «total».

Pr.: —Pero, entonces, ¿en qué circunstancias decidió escoger filosofía, es decir, fijarse ese objetivo en sus estudios?

J. D.: —El proceso fue lento. Evidentemente, desde la edad de 14-15 años soñaba con ser escritor, y, para ganarme la vida, profesor de Letras. Era la profesión más compatible con la libertad del escritor que quería ser. En clase de *Terminale* es cuando empecé de verdad a leer filosofía; y como me enteré también en ese momento de que, al no haber estudiado griego en el liceo, no podría presentarme al concurso para profesor de letras, me dije en el fondo: ¿por qué no conciliar las dos cosas y convertirme en profesor de filosofía? Los grandes modelos de entonces, como Sartre, eran gente que hacían a la vez literatura y filosofía. Así, poco a poco, sin renunciar a la escritura literaria, pensé que, profesionalmente, la filosofía era un mejor cálculo.

Pr.: —Sus primeros trabajos filosóficos se inscriben bajo el rótulo de la filosofía de Husserl: en 1954 redacta una memoria sobre «El problema de la génesis en la filosofía de Husserl» (obra que no será publicada en PUF hasta 1990) y en 1962

hace la introducción a *El origen de la geometría*. Eligió usted traducir ese texto precisamente porque Husserl tropezaba con el problema de la escritura en la constitución de objetos tan ideales como los objetos matemáticos. Los cuestionamientos que usted elabora en aquella época ya no le abandonarán, puesto que todas sus investigaciones derivan de esa problemática de la escritura entre literatura, filosofía y ciencia, a las que usted añadirá más adelante otros registros discursivos, los de la lingüística, de la antropología, del psicoanálisis, pero asimismo los que no pertenecen a registros discursivos, como son la fotografía, la pintura, la arquitectura. ¿Por qué, finalmente, esa fascinación por la inscripción?

J. D.: —Por un lado, porque eso es lo que viene a ser el deseo de escribir, es como si tuviese que forzarme a una especie de transacción, de compromiso entre el afán de escribir literatura, de pensar filosóficamente lo que son la literatura y la escritura literaria, y de hacer las dos cosas a la vez. Durante los primeros años de mis estudios filosóficos, cuando empecé a leer y a escribir sobre Husserl, al principio de los años cincuenta, después de que Sartre y Merleau-Ponty introdujesen la fenomenología, sentía la necesidad de plantear la cuestión de la ciencia, de la epistemología, a partir de la fenomenología, cosa que Sartre y Merleau-Ponty en cierto modo no habían hecho. Por lo tanto, escribí mis primeros ensayos sobre Husserl orientándolos hacia las cuestiones de la objetividad científica y matemática: Cavailles, Tran-Duc-Tao, y también la cuestión marxista. A lo largo de esos primeros escritos buscaba, por fidelidad a ese anhelo de escritura, lo que dentro de la fenomenología husserliana podía permitirme problematizar la escritura. ¿Dónde habla de la escritura? ¿Qué hace con ella? ¿Cómo articular esas cuestiones de la ciencia, de la fenomenología y de la escritura? Encontré ese lugar en *El origen de la geometría*, que, por consiguiente, empecé a interpretar en esa primera memoria a la que usted aludía, y que inmediatamente después decidí traducir. Justo después de la agregación recuerdo haber ido a ver a Jean Hyppolite y haberle dicho: «Quiero traducir *El origen de la geometría* y trabajar sobre ese texto». Porque en él había una observación breve y elíptica sobre la escritura, sobre la necesidad que tenían las comunidades de sabios de constituir objetos ideales comunicables a partir de intuiciones del objeto matemático. Husserl decía que la escritura era la única que podía darles a esos objetos ideales su idealidad final, que era la única que en cierto modo les permitiría entrar en la historia: su historicidad les venía de la escritura. No obstante, esa observación de Husserl seguía siendo equívoca y oscura, y yo traté, por consiguiente, de formar un concepto de escritura que me permitiese a la vez dar cuenta de lo que pasaba en Husserl y, si era preciso, plantearle cuestiones a la fenomenología y al intuicionismo fenomenológico y, por otra parte, desembocar en la cuestión que seguía interesándome: la inscripción

literaria. ¿Qué es una inscripción? ¿A partir de qué momento y en qué condiciones una inscripción se torna literaria?

Pr.: —Pero, en esa época, la cuestión de la escritura no se trabajaba sólo en los círculos filosóficos, sino que también se planteaba en los círculos más literarios o vinculados con la lingüística, puesto que es también en esa época, después de sus trabajos sobre Husserl, cuando conoce a Philippe Sollers y se lanza momentáneamente a la aventura de *Tel Quel*.

J. D.: —Después de publicar *El origen de la geometría* me puse a escribir para revistas como *Critique*: escribí sobre Jabès, sobre Foucault, y para *Tel Quel* sobre Artaud, precisamente; en ese texto es donde el concepto de *différance* con una «a» apareció por primera vez, antes incluso de que escribiese «La *différance*» y, por consiguiente, en ese momento, en los años 1964-1968, es cuando en efecto, gracias a *Tel Quel* en cierto modo y en unas condiciones de complicidad que me fueron muy favorables, pude elaborar un discurso que tratase de mantener unidas las cuestiones filosóficas, fenomenológicas, las cuestiones antropológicas, históricas sobre la escritura, y las cuestiones de la literatura, de la explicación del escritor con su firma, de la relación entre habla y escritura, etc.

En ese momento estaba eso que llamaban el estructuralismo, representado por Lévi-Strauss, Lacan y algunos más. Yo sentía a la vez mucha simpatía e interés por lo que allí ocurría y, al mismo tiempo, tenía la impresión de que el concepto de escritura que me interesaba seguía siendo ignorado, desconocido o mantenido al margen por esos grandes discursos. *De la gramatología* fue muy bien acogida por una parte y levantó muchas sospechas por otra. El entorno de *Tel Quel*, en la persona de Sollers sobre todo, la acogió muy bien, y ése fue el momento en el que, sin dejar de proseguir con lo que había iniciado, comencé a plantear cuestiones críticas, «deconstructivas» por decir la palabra, con respecto a lo que prevalecía en esos discursos estructuralistas de la época con cierto Saussure, cierto Lacan, cierto Lévi-Strauss, cierto Foucault, mediante un gesto que no era sólo negativo, sino de aprobación desconfiada, de aprobación y de desconfianza, tratando de discutir sin rechazar, lo que provocó todo tipo de malentendidos e, incluso, reacciones de mal humor.

Pr.: —Lo que me parece un poco sorprendente en su relación con la literatura es que usted parece concederle a la literatura que puede decirlo todo, y que incluso puede expresar el engaño; en *Droit de regards* escribe usted: «Se puede leer un texto (que no existe «en sí») como un testimonio así llamado serio o auténtico, como un archivo o como un documento, como un síntoma o como la obra de una ficción

literaria que simula todos los estatus enumerados». Usted concede ese privilegio a la literatura, como si la filosofía conceptualmente normativizada careciese de él.

¿Acaso el sentido de su trabajo no es también, finalmente, el de restituir a la filosofía aquello de lo que está privada, logrando que el texto filosófico mismo se estremezca mediante unos subterfugios o unas escenificaciones textuales que se han podido encontrar en algunos de sus libros como *Glas*, *La tarjeta postal*, *Circonfesión*?

J. D.: —Sin renunciar a la filosofía, lo que me ha interesado es devolverles sus derechos a unas cuestiones sobre cuya represión se construyó la filosofía, al menos en lo que tiene de predominante, de hegemónico. Lo que es hegemónico en la filosofía se constituyó por el desconocimiento, la negación, la marginación de unas cuestiones que algunas obras literarias permiten formular, que son el cuerpo mismo de esos escritos literarios. He tratado de agudizar la responsabilidad filosófica ante una posibilidad que no es simplemente literaria, pero que también forma parte de los discursos filosófico, jurídico, político, ético: la posibilidad de simulacro, de ficción.

Insisto en general en la posibilidad de «decirlo todo» como derecho reconocido en principio a la literatura, para marcar no la irresponsabilidad del escritor, de cualquiera que firma literatura, sino su hiper-responsabilidad, es decir, el hecho de que su responsabilidad no responde ante las instancias ya constituidas. Poder decirlo todo en nombre de la ficción, incluso de la fantasía, es señalar que la institución literaria (considero la literatura una institución, por eso distingo con frecuencia la literatura en sentido estricto, que es algo moderno, relativamente reciente, de las «Bellas Letras», de la poesía, del teatro o de la épica en general), la literatura en sentido estricto es una institución indisociable del principio democrático, es decir, de la libertad de hablar, de decir o de no decir lo que se quiere decir. Por supuesto, sé que la literatura no ha vivido siempre en un régimen democrático y que la suspensión de la censura, masiva o sutil, es una historia muy complicada. Sin embargo, el concepto de literatura está construido sobre el principio de «decirlo todo». Interroga, pues, el acontecimiento, lo que está llamado a llegar mediante simulacros y ficciones, y así también interroga la estructura de ficción que puede constituir cualquier discurso, sobre todo los discursos performativos, aquellos que producen derecho y normas.

Pr.: —Sí, pero lo que resulta paradójico es que usted dice, por ejemplo en *La tarjeta postal*, que la literatura siempre le ha parecido inaceptable, la falta moral por excelencia, como si estuviera a punto de transgredir la ley.

J. D.: —Tomemos la precaución de señalar que, en *La tarjeta postal*, es el firmante ficticio de ciertos envíos el que representa con seriedad esa escena. Si se enfurece con la literatura es precisamente debido a su posibilidad de decirlo todo. Ya que ésta, al no asumir nada aparentemente, puede irresponsabilizar.

Ciertamente soy yo quien otorga ese discurso a un personaje cuyas palabras tomo bastante en serio, pero no lo diría en mi nombre ni como una tesis. Creo que, en la literatura, existe en efecto el riesgo de la irresponsabilidad, o bien de la no-firma (digo cualquier cosa, puesto que no soy yo), o bien el riesgo de confundir la ética con la estética, el riesgo de parecer, el del fetichismo; todos esos riesgos son inherentes como posibilidad a la literatura. Hay, por lo tanto, una voz en *La tarjeta postal* que dice: «Desde el momento en que lo que te escribo se convierte en literatura, ya no me dirijo a ti y, por consiguiente, falto a ese deber que me ordena que me dirija a ti de forma singular». La literatura puede conducir a la mayor responsabilidad, pero también es la posibilidad de la peor traición.

Pr.: —Es también la posibilidad de la peor desposesión, incluso de lo que se ha escrito.

J. D.: —Eso es. Y la desposesión es también el riesgo de no firmar siquiera una declaración de amor. En el fondo, no soy yo quien firma; desde el momento en que algo se lanza al mercado literario, ya no viene de mí, no se dirige a ti, la huella se me escapa, cae en el mundo, un tercero dispone de ella, y con esa condición se convierte en literatura, y esa literatura es la que pervierte mi relación contigo. El sujeto que firma esos envíos no oculta esta inquietud.

El problema es que no se puede negociar esto desde el punto de vista filosófico; no es negociable, al menos, es una negociación siempre desgraciada. Si hay filosofía, en todo caso como deseo de lucidez y de verdad, ésta consiste en levantar acta de esta tragedia, de esta necesidad, que es una amenaza pero también una oportunidad, porque se trata de la oportunidad de hablar. Si yo quisiera escapar de este riesgo a cualquier precio, ya no diría nada, ni siquiera me dirigiría al otro; por consiguiente, el riesgo de perversión, de corrupción, de deriva, es al mismo tiempo la única oportunidad de dirigirme al otro. Y, por lo tanto, si la oportunidad es una amenaza (asocio constantemente la oportunidad con una amenaza), lo que aquí se denomina filosofía consiste por lo menos en decirlo, en formalizarlo y en asumir nuestras responsabilidades en cada momento, teniendo en cuenta este doble postulado.

Pr.: —Parece, justamente, que por todos los medios y formas de escritura nunca ha dejado de enfrentarse a esa amenaza. Se la puede detectar en todos sus trabajos. ¿Sigue teniendo usted la misma relación con esa amenaza?

J. D.: —Sí. Nunca he dejado de tenerla, porque la solución o la respuesta adecuada no llega o sólo llega en parte. En cualquier caso, cuando esa imposibilidad toma la forma de un texto, el texto queda como una huella que ya no me pertenece y hay que volver a empezar, y no dejo de volver a empezar la misma historia de forma diferente. Ya sé que la respuesta apaciguadora no vendrá, pero al intentar hacer que esa oportunidad llegue, sé también que asumo cada vez la responsabilidad que puedo. Sentenciar esa doble inyunción no puede ser más que una sentencia de muerte. La muerte tampoco es una respuesta satisfactoria, pero es la única que puede disponer que la doble inyunción no opere con doble filo. Eso es lo que hace hablar primero y eso es lo que hace escribir: es lo que a la vez hace posible y amenaza todo lo que se intenta cuando nos dirigimos al otro.

Pr.: —Si le parece bien, me gustaría abordar la cuestión de la presencia de lo femenino, de la feminidad, en su trabajo. El primer aspecto de la feminidad es que usted la asocia a menudo con la cuestión de la ley, lo cual puede parecer extraño, a pesar del carácter femenino de la palabra. El segundo aspecto es que usted parece tener con el texto una relación como la de una madre que porta a su criatura. He extraído una frase de *La tarjeta postal* en donde escribe: «Mientras no sepas lo que es una criatura, no sabrás lo que es un fantasma ni, por supuesto, por las mismas, un saber».

J. D.: —En cierto modo, la cuestión de la diferencia sexual atraviesa en efecto todos mis textos desde el principio, y el hecho de que la deconstrucción haya sido, de entrada, una deconstrucción del falocentrismo, de manera esencial, o del falogocentrismo, subraya muy bien que lo que la deconstrucción pone en cuestión es cierta autoridad masculina, en nombre si no de la feminidad, sí al menos de la diferencia sexual. En lo que respecta a la ley, si en este o aquel texto he reconocido en ella una figura femenina, pienso especialmente en un texto sobre *La locura de la luz* de Blanchot, esto es algo que no es constante, la figura masculina también le resulta apropiada.

La ley está indiscutiblemente vinculada con la diferencia sexual, a veces con una inflexión femenina, a veces con una inflexión paterna o masculina. El hecho de que la palabra «ley» sea femenina en francés sólo importa en el texto de Blanchot al que aludía. La palabra «ley» no es femenina en todas las lenguas. Podría citar muchos textos en donde, por el contrario, es la figura paterna de la ley la que es interrogada, puesta en escena. Por otra parte, el discurso que mantengo al respecto no es un discurso feminista; puede encontrar aliadas entre las mujeres, lo mismo que enemigas entre las feministas. Más allá de la dualidad masculino/femenino, si

la cuestión de la diferencia sexual es efectivamente indisociable de todos estos textos, no creo que se pueda inmovilizar su alcance sobre una *posición* feminista.

Pr.: —El año 1949-1950 es el de su primer viaje a la metrópoli. En París empieza estando interno en el liceo Louis-le-Grand, luego, en 1952, entra usted en la ENS [École Normale Supérieure]. Ha conservado un recuerdo doloroso de todos esos años de Escuela, de los que dice que no le aportaron nada en un primer momento. En 1960, y hasta 1964, es usted el asistente de Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricoeur y Jean Wahl. Pero, a pesar de todos esos malos recuerdos de la Escuela, renuncia usted a un puesto en el CNRS [Centre National de la Recherche Scientifique] y vuelve, a invitación de Jean Hyppolite y de Louis Althusser, a la ENS para quedarse allí veinte años. En 1991 dijo usted que siempre había tenido «el mal de la escuela», igual que se dice en francés el *mal de mer* [mareo], que no podía atravesar el umbral de una institución de enseñanza sin experimentar signos físicos de malestar y de angustia. ¿Vislumbra usted hoy en día la posibilidad de una curación?

J. D.: —Preparé la Escuela Normal desde París. Me marché de Argelia en barco y pisé Francia por primera vez a los 19 años. Las *khâgnes*² del liceo Louis-le-Grand, los concursos para entrar en la Escuela Normal, los concursos de agregación (lo digo en plural porque suspendí al menos una vez en uno y otro caso), fueron unas pruebas terroríficas, unos momentos de angustia y de cansancio hasta un punto que no he vuelto a conocer desde entonces; me encontraba mucho más vulnerable física y psíquicamente que ahora. Esta situación rozó el límite de lo soportable durante tres años antes de entrar en la ENS, y luego durante cuatro años en la ENS. La culpa la tiene el sistema de esos concursos. La amenaza de la guillotina, al menos así era como lo experimentábamos, convirtió para mí esos años en infernales. Ese pasado fue doloroso, nunca me gustó la escuela, por decir las cosas muy deprisa, me he sentido muy mal allí; no obstante, siempre he vuelto, y la ENS fue el mejor ejemplo de ello porque, a través del sufrimiento, el modelo seductor, fascinante, de la escuela se me impuso, de forma que, cuando Hyppolite y Althusser me propusieron volver allí aunque yo podía estar en otro sitio (yo ya estaba en el CNRS), presenté mi dimisión del CNRS para volver a la ENS. Cualquiera que sea la crítica que pueda hacer a esa Escuela, en ese momento era un modelo, y enseñar en ella era una especie de honor y de gratificación que nunca tuve el valor ni el deseo de rechazar. Esa ambigüedad de la escuela —detestada,

² En lenguaje familiar, la *khâgne* es la clase que, en los liceos, prepara a los estudiantes de Letras para entrar en la ENS. La *hypokhâgne*, por su parte, es la clase que precede a la *khâgne*. [N. de los T.]

hacia la que se vuelve todo el tiempo— ha seguido siendo una constante. Hoy, en cierto modo, me siento libre, ya que no tengo ninguna obligación de enseñar, pero no obstante sigo dando un seminario, sin contar que la enseñanza en el extranjero siempre es posible. Mediante una especie de compromiso, de transacción que habrá sido la marca de mi relación con eso que se denomina la escuela, voy por consiguiente a seguir estando en ella sin estar, a no elegir entre quedarme e irme. En el fondo, es lo que siempre he hecho.

Pr.: —Lo que es bastante paradójico es que, aunque en la EHESS [École des Hautes Études en Sciences Sociales] usted fue nombrado director de estudios hace 13 años, con una dirección de estudios sobre «Las instituciones filosóficas», ha seguido siendo el «malquerido» de la institución académica en Francia. Esa denegación es inversamente proporcional al reconocimiento que se le ha podido otorgar en las instituciones académicas extranjeras o en unos espacios culturales que no tienen nada que ver con la institución. ¿Cómo explica esto? La cuestión de la institución es la nervadura de su trabajo, nunca ha dejado de reflexionar sobre ella, de tratar de descifrar los fenómenos. En ese sentido, estuvo usted en el origen de unas iniciativas de reflexión a la vez personales y colectivas, como el GREPH [Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique] en 1974, los Estados Generales de la filosofía en la Sorbona en 1979, la fundación del Colegio internacional de filosofía cuyo primer director fue usted, el informe —con Jacques Bouveresse— sobre el estado y las perspectivas de la enseñanza filosófica en Francia. ¡Es como si su interés por la filosofía fuera contrario por su naturaleza al interés de las instituciones filosóficas!

J. D.: —Malquerido, decía usted. Sí, quizás he sido querido, mal, malquerido. Si echo una mirada retrospectiva desenvuelta, objetiva sobre esta historia, limitándome a los hechos, en efecto, a pesar de la voluntad organizada de cortarme un determinado número de accesos, el hecho es que he sido profesor de *hypokhâgne*, asistente en la Sorbona, docente durante 20 años en la ENS y, durante 15 años, en la EHESS, es decir, en lugares extremadamente envidiables, privilegiados, en donde he podido beneficiarme de la mayor libertad posible. Por lo tanto, en cierto modo, no he sido tan mal tratado e incluso he tenido mucha suerte.

Creo que no es simplemente fortuito. Los que no tenían ganas de verme en su casa, como en la universidad, notaban muy bien que yo ni estaba ni estaría en su casa, que no me sentía allí en mi casa. Es su respuesta a cierta ética de la institución la que se ha formado dentro de mí a partir de los acontecimientos de los que hablábamos al principio. Yo no quería pertenecer a esas instituciones con un consentimiento pasivo, sin ponerlas en tela de juicio, y eso se reflejaba de dos maneras: por un lado, siempre he respondido a lo que considero que son las

exigencias más dignas de la universidad y de la enseñanza filosófica, pero me he visto conducido a cuestionar cierto número de normas institucionales, no sólo en la práctica cotidiana, sino en la escritura, en la enseñanza, en la forma de plantear las preguntas, en lo que yo escribía a fin de cuentas. No era mi persona o el color de mis ojos lo que no les gustaba, sino que era lo que yo escribía —y la relación entre lo que enseñaba y escribía— lo que se consideraba difícilmente aceptable. Creo que la respuesta era a la vez chocante y normal, previsible viniendo de parte de una institución que se ha defendido contra esas cuestiones.

No he insistido en «mal» *querido* para hacer un juego de palabras, pues creo que si dicha contrariedad no se hubiese dado en un movimiento de amor o de interés, tampoco habría habido rechazo. No hay rechazo violento que no traduzca un poco su opuesto o la defensa ante su opuesto.

Pr.: —Con frecuencia se le ha reprochado ser demasiado hermético, haberse aislado voluntariamente. Usted no parece acreditar esa tesis.

J. D.: —No, la acusación de hermetismo no se sostiene. ¡Hay tantos filósofos más herméticos que yo! Y si yo fuese simplemente hermético, no sería grave. Los que me acusan de ser hermético es o bien porque no hacen el trabajo de lectura correctamente, o bien porque comprenden lo suficiente como para pensar que es mejor rechazarlo de antemano. Hago todo lo que puedo para ser claro, en la medida en que la claridad no perjudica a la complejidad de las cosas, y pienso que mucha gente comprende muy bien de lo que se trata.

Pr.: —Sí, pero justamente eso significa también que usted ha elaborado una reflexión filosófica que amenaza a la institución en sus normas establecidas.

J. D.: —Tal vez. No me gustaría demasiado traducir esto en lenguaje guerrero, pero es probable que, más allá incluso del contenido, los códigos, las normas de escritura o de lenguaje que he creído tener que proponer parecían más amenazadores que el contenido mismo. Las maneras de formular las cuestiones, de hablar, de dirigirse al otro, de hacer las frases, de entrecruzar referencias, la retórica o el gesto de escribir, han sido probablemente considerados todavía más temibles que el contenido mismo. Creo que cuando alguien propone un contenido «revolucionario», dentro del código corriente de la retórica, sin volver a poner en cuestión las normas institucionales, la universidad o las instituciones en general, lo aceptan más fácilmente que cuando alguien cambia la escenificación o se pregunta acerca de la escena misma, de la organización de los protocolos, de los procedimientos, de las evaluaciones, de las jerarquías, etc. Eso es lo que inquietó,

creo yo, y no era una falta de lucidez inquietarse por ello porque se trataba efectivamente de cambiar algunas cosas.

Pr.: —Entonces, a pesar de todos los esfuerzos que ha desplegado con otros, en cuanto a reflexión y también a intentos de elaboración de nuevas estructuras que conciernen a la enseñanza de la filosofía, cuyo recorrido se puede seguir en *Du droit á la philosophie* (Galilée), ha establecido cierto número de mandamientos para defender la filosofía, mandamientos contestatarios como «protestar contra la sumisión de lo filosófico a cualquier finalidad perteneciente al orden de lo útil, de lo rentable, de lo productivo, protestar contra su confinamiento». Finalmente, se puede decir que todos esos trabajos o bien han resultado ser letra muerta o bien se han desviado de sus objetivos iniciales. Pienso sobre todo en el Colegio internacional de filosofía, que se ha convertido prácticamente en una institución, pese a seguir dando pie a numerosas polémicas.

¿Cómo vive usted esa situación? ¿Como un fracaso, una retractación, un efecto tal vez de la deconstrucción en la medida en que su trabajo apunta a los límites del sistema académico de enseñanza, o considera usted que ese trabajo era prematuro? ¿Ha renunciado usted a pelearse en ese frente?

J. D.: —Renunciar a pelearme en la forma en que lo hacíamos en los años setenta-ochenta, sin duda alguna. Mis sentimientos al respecto están mezclados: hubo en efecto una especie de desaliento ante una serie de resistencias que no eran simplemente *políticas*, quiero decir por parte de los poderes, sino asimismo de la corporación de los docentes. En los años setenta-ochenta pusimos en marcha unos trabajos teóricos y de investigación filosófica sobre la historia de la enseñanza en Francia, sobre los axiomas, los presupuestos, los prejuicios que fundamentaban a veces la organización y las instituciones de dicha enseñanza. La cuestión no se refería sólo al lugar de la enseñanza filosófica y a la edad en que se impartía esa enseñanza. Ciertamente, esa cuestión ocupaba un lugar estratégico en nuestros análisis y en nuestro combate, puesto que nuestras investigaciones filosóficas estaban asociadas a una acción militante. En ese punto es en donde hemos chocado, por un lado, con la inmovilidad política, tanto de los gobiernos de izquierdas como de derechas, y, por otro lado, con unas resistencias muy fuertes, a veces espontáneas e irreflexivas, a veces organizadas, por parte de los colegas de la enseñanza filosófica. Por no hablar de las otras disciplinas, porque también se trataba de transformar la relación de la filosofía con las demás disciplinas. Esta acción se desarrolló desde 1974-1975 hasta 1980. Los Estados Generales de la filosofía de 1979 hicieron que el gobierno se echase atrás en una reforma que iba a desembocar si no en la desaparición, sí al menos en una reducción peligrosa de la filosofía en *Terminale*. La creación del Colegio internacional de filosofía, cuyas

premisas eran las del GREPH, permitió que la filosofía se abriese a nuevos objetos, a intercambios de otro tipo no «piramidal» como solía decirse, no jerárquico, con las disciplinas científicas, literarias, artísticas. El afán era abrir un espacio a objetos que no fueran todavía legítimos en las instituciones universitarias, al tiempo que se acogía a docentes de la enseñanza secundaria, a artistas, arquitectos, extranjeros.

Pr.: —Las cuestiones de la enseñanza le siguen importando ahora, puesto que de todas formas continúa impartiendo sus seminarios...

J. D.: —Por supuesto. No sólo porque siempre he enseñado, sino porque no imagino una filosofía ni una investigación dissociada de su enseñanza. He intentado introducir en esa enseñanza nuevas pedagogías, nuevas escenificaciones, cambiar la política de la enseñanza y su relación con la sociedad.

Pr.: —En la medida en que ha planteado al mismo tiempo la cuestión del derecho de propiedad de las obras, de la firma, del mercado o, digamos de forma más general, de la cultura y de sus representaciones, se puede decir que, finalmente, ha cogido el toro por los cuernos en lo que se refiere a la cuestión de saber lo que bordea las estructuras institucionalmente admitidas.

J. D.: —Se podría mostrar que la cuestión de la enseñanza, tal y como ha podido ocuparme, comprometerme, no está nunca simplemente *en* la enseñanza. Se plantea a través de todos los temas, de todos los motivos aparentemente ajenos a la cuestión de la enseñanza filosófica. De ese modo, con el paso de los años, los caminos de mis discursos, de los textos y de las conferencias, de los compromisos institucionales han resultado semejantes al mapa que dibujaba usted hace un momento en el que la filosofía se encuentra...

Pr.: —¿... en el centro de las interacciones?

J. D.: —Yo no diría en el centro precisamente, la topología de este asunto es muy complicada; no es el centro, tampoco es excéntrica o extrínseca, no está en la cima de la jerarquía, de una pirámide desde la cual el filósofo vigila todos los campos del saber. Sin embargo, está ligada con todo, fecundada por todo y a veces es fecundante, pero sin relación de dominación, de coextensividad o, por el contrario, de marginalidad extrínseca con las demás disciplinas. Con frecuencia he insistido en el hecho de que lo que se ha denominado la muerte de la filosofía, su precariedad, la reducción de su campo, iban de la mano o eran la consecuencia de su hegemonía. Era porque ésta se situaba a sí misma en la cima de la pirámide del saber, desde donde pretendía conocer el sentido de cada región, era porque estaba

tan alta por lo que su espacio se reducía como el de una punta y por lo que estaba a la vez moribunda y reprimida en la institución. Por consiguiente, al cambiar la tónica de esa relación, al cuestionar el dominio filosófico, se le daban más oportunidades, más espacio, más «vitalidad».

Pr.: —Existen ecos más bien inesperados de sus textos. Pienso sobre todo en la música en donde, de una forma muy extraña, hay una especie de relación con la gramofonía de sus textos que se ha instalado, casi a su pesar, como un efecto de su trabajo.

J. D.: —Inesperados y esperados. Inesperados y deseados. No es a mi pesar, en todo caso, aunque esas creaciones se hagan sin mí. Ya sea en arquitectura o en música, dichas iniciativas no me inquietan, al contrario, cuando puedo participar en ellas, a mi manera y modestamente, ¡voy corriendo!

Es inesperado porque la iniciativa no es mía, pero al mismo tiempo no me sorprende del todo porque creo que ahí hay posibilidades o afinidades en las que oscura, virtualmente, he pensado.

Pr.: —Su compromiso filosófico empieza muy pronto, desde 1952, con su entrada en la Escuela Normal Superior. Milita de forma intermitente en grupos de extrema izquierda no comunistas, mientras que en la rue d'Ulm³ es más bien el comunismo estalinista el que domina.

Es también en esa época cuando conoce a Louis Althusser, al que seguirá unido hasta su muerte.

En 1968 se aparta usted mucho respecto de los movimientos del momento, a pesar de que usted organiza la primera asamblea general en la ENS.

En 1981 funda con Jean-Pierre Vernant la asociación Jan Hus de ayuda a los intelectuales checos disidentes o perseguidos. Va a Praga para animar allí un seminario clandestino, pero es usted detenido, encarcelado, condenado por tráfico de drogas. En esas circunstancias, al volver a Francia, se convierte usted en un personaje público, puesto que en el tren que le traía a París un equipo de televisión rodó las primeras imágenes que hay de usted.

En 1983 participa en la Fundación cultural contra el *apartheid* y en el Comité de escritores en defensa de Nelson Mandela.

³ En esta calle parisina es donde está situada la ENS, que, coloquialmente, también se denomina, por lo tanto, con el nombre de dicha calle. [N. de los T.]

En 1988 se encuentra con varios intelectuales palestinos en territorio ocupado y es la ocasión de esa singular intervención suya: «Interpretations at War».

En 1989, tras la caída del Muro, participa en un grupo de reflexión, una manera para usted de hacer el balance de ese acontecimiento al que seguirá la década de Cerisy sobre *Le passage des frontières*; 1989 es también el año de su compromiso en torno al colectivo 89 para la igualdad, que reclamaba el derecho al voto de los inmigrantes en las elecciones locales.

Desde 1990 ha tenido usted ocasión de intervenir en los países del antiguo bloque comunista así como en Moscú, en la Academia de las Ciencias y en la universidad; también ha formado parte del Parlamento Internacional de Escritores de Estrasburgo en el asunto Rushdie, con el que se articulará su reflexión sobre las ciudades-refugio.

Finalmente, hoy en día sigue preocupándose por la suerte de los intelectuales argelinos.

Lo que caracteriza su compromiso político, en mi opinión, es que pasa ante todo por los textos, tal y como atestiguan sus publicaciones en estos diez últimos años: *El otro cabo*, *Espectros de Marx*, *Marx en jeu*, vinculados con la caída del comunismo, con la cuestión de Europa, con el deber de memoria, con la vuelta de los espectros, con la cuestión de la democracia en *Políticas de la amistad*, o bien con la justicia y con el derecho en *Fuerza de ley*, con la hospitalidad en *¡Cosmopolitas de todos los países... un esfuerzo más!*, *De l'hospitalité* o asimismo *El derecho a la filosofía desde un punto de vista cosmopolítico*. Es un poco como si la efervescencia de nuestro fin de siglo fuese pensada en su necesidad y su urgencia al hilo de su pluma... Pero ¿estaría de acuerdo en decir que, bajo la presión de los acontecimientos, su compromiso político se ha inclinado, a partir de lo que usted finalmente siempre consideró como una política interior de la escritura hacia una política más exterior, un poco como si hoy la filosofía tuviera el deber de enfrentarse a una especie de urgencia del acontecimiento?

J. D.: —Políticamente, nunca se hace bastante, es decir, que siempre se tiene la impresión de no trabajar lo suficiente *afuera*, puesto que usted me habla de exterioridad. Cuando uno se compromete políticamente, se sea o no un intelectual, es imposible estar satisfecho con lo que se hace, siempre hay todavía algo que hacer, más cosas que hacer. Escribir textos para responder a esas urgencias políticas nunca es suficiente, en todo caso. Sin embargo, cualquier acción política pasa por unos discursos y unos textos. Evidentemente, también hay que salir fuera, a la calle por ejemplo; yo lo he hecho, no lo suficiente, bien es verdad. Hay que hacerlo comprometiéndose ahí con el cuerpo, con la voz, con los pies y con las manos, pero sería fácil mostrar que nunca se compromete uno sin un discurso organizado, por

lo tanto, sin un texto. Por consiguiente, el hecho de que, en mi humilde caso, lo esencial de lo que he tratado de hacer haya pasado por unos escritos subraya a la vez la insuficiencia de la que hablaba, pero asimismo la necesidad de pensar la cosa política.

Pr.: —¿Acontecimientos como su encarcelamiento han cambiado en algo su reflexión, su compromiso, la necesidad de comprometerse?

J. D.: —De forma masiva o decisiva, no, no lo creo.

Pr.: —Usted se tornó más visible, no obstante, a partir de ese momento.

J. D.: —Sí, pero no lo hice para tornarme visible... Lo acepté, mientras que, antes, jamás había aceptado esa visibilidad, como usted decía, en relación con libros o con cualquier otra actividad mía, pero cuando, al volver de Praga, un equipo de televisión me abordó en el tren para pedirme que les contase lo que había ocurrido, consideré que debía hacerlo. No para tornarme visible, sino porque pensaba que había que dar testimonio públicamente allí donde yo era el único que podía hacerlo en cierto modo. Nunca he tratado de actuar políticamente de forma visible o para ser visible, pero a veces, hay que reconocerlo, la visibilidad forma parte del compromiso político. La legibilidad es igualmente decisiva, es el destino y la evolución de los procesos de comunicación: cierta legibilidad en el ordenador, en Internet por ejemplo, se torna tan determinante como la visibilidad en la televisión o en la calle. Los modos de manifestarse han cambiado mucho a lo largo de las tres últimas décadas y estamos envueltos en ese cambio, ya se trate de los textos, de los discursos o de la visibilidad de los cuerpos.

Pr.: —¿La presión de los acontecimientos, desde la caída del muro de Berlín, por fijar un punto de referencia, ha acelerado su compromiso con la reflexión?

J. D.: —Sí, de acuerdo con la aceleración de dicha transformación. La aceleración es justamente uno de mis temas de reflexión cuando se trata de la cosa política. Tratar de comprender por qué y cómo, bajo qué condiciones, ha cambiado el ritmo de los procesos políticos. Tanto si se trata de la Unión Soviética, de los países del Este, de Sudáfrica, de los países de Sudamérica, todos ellos han conocido una aceleración imprevisible, aun cuando el *sentido* de dicha aceleración fuese, por su parte, previsible, como en el caso de la abolición del *apartheid*.

Pr.: —Existen otros fenómenos de aceleración del tiempo que nos sobrepasan, como el de la evolución de las tecnologías, que está un poco en contradicción con

lo que se podría denominar el aguante del pensamiento. Las conexiones informáticas se hacen muy deprisa, más deprisa que las conexiones sinápticas.

J. D.: —Es verdad, a pesar de que las conexiones sinápticas vayan muy deprisa. Dicho eso, creo que la transformación tecnológica es uno de los factores esenciales de la aceleración política. Los fenómenos políticos de los que hemos hablado no han podido acelerar su devenir sino en función de la aceleración tecnológica. Se ha dicho a menudo que un régimen totalitario no sobreviviría a cierta densidad de la red telefónica. Tampoco resiste a cierta densidad de la información televisiva, del correo, etc. La tecnología y la política van de la mano en su aceleración.

Pr.: —Sí, pero esa medalla también tiene su reverso, lo que se puede denominar el liberalismo salvaje... ¿Cómo resistir a otras formas hegemónicas de presión, cómo defenderse de ellas y cómo defender la democracia? ¿Cómo luchar frente a un poder político que se torna totalmente dependiente del poder económico, que se convierte en una especie de mano ciega? El pensamiento, que necesita tiempo, resiste con dificultad.

J. D.: —Los peligros a los que usted alude están vinculados con las oportunidades. La concentración del poder económico que rige a los *media*, a las telecomunicaciones, a la informatización, es en efecto un peligro para la democracia, pero puede ser al mismo tiempo una oportunidad de democratización. ¿Cómo responder al peligro sin anular la oportunidad? ¿Cómo reservarle una oportunidad a un pensamiento que no regula su ritmo a ese ritmo? No tengo ninguna respuesta normativa ni general; creo que hay que resistir inventando una forma de resistencia que no sea reaccionaria o reactiva. Por ejemplo, no hay que arremeter sólo contra la tecnología, las telecomunicaciones, la televisión de forma masiva, homogénea y unilateral, sin saber que esas máquinas pueden asimismo servir a la democracia. En cada situación hay que asumir de forma singular la responsabilidad de inventar una respuesta, y que cada cual imagine la mejor negociación posible. No puedo defender simplemente el Estado, el poder del Estado, la soberanía del Estado contra el mercado o las potencias económicas internacionales, sin correr el riesgo de cultivar un nacionalismo estatal que iría en contra de lo que trato de proteger. Hay, por lo tanto, situaciones en las que hay que estar del lado del Estado en contra de las potencias económicas internacionales, creo yo, y ya que hablamos de cosas filosóficas, intelectuales o literarias, hay que resistir al AMI, a aquello que dentro del mercado puede amenazar a cierta creatividad y a cuya resistencia puede contribuir un grupo de Estados, pero al mismo tiempo quiero conservar el derecho y la posibilidad de criticar cierta prerrogativa estatal en nombre de poderes universales, internacionales, de creación o de circulación. Ya

que estamos atrapados en unos imperativos contradictorios, la respuesta buena no puede tener una forma general, inamovible y estática. Es preciso reinventarla. No puedo separar lo que usted denomina el pensamiento de la invención singular, de la responsabilidad tomada por cada cual a su ritmo (la cuestión del ritmo es importante, es necesario, en efecto, tomarse el tiempo para pensar y para leer). Puesto que digo «libro», quiero ser a la vez de los que militan a favor del libro, del tiempo del libro, de la pervivencia de la lectura, de todo lo que la vieja civilización del libro ordena, pero al mismo tiempo no quiero defender el libro contra todo tipo de progreso técnico que pareciese amenazar al libro. Quiero hacer las dos cosas a la vez: estar a favor del libro y de los medios de comunicación, de impresión, de distribución, de intercambio que no dependen simplemente del libro, y éstos son numerosos. Entre ambos, me gustaría tratar de inventar una estrategia singular.

Pr.: —¿No encuentra usted que los datos del mundo político sin embargo han cambiado profundamente, que las líneas de separación prácticamente se han desmoronado, que vemos surgir nuevas formas de identificación vinculadas con el consumo masivo por ejemplo? ¿Las formas de pérdida de identidad originaria y de reconstrucciones en forma de guetos no son acaso un riesgo para nuestro porvenir?

Es como si tuviésemos que vérnoslas con una forma de «desterritorialización del individuo», pero lo que está en juego es casi más una cuestión de espíritu, de *psyché*, y, por consiguiente, es casi una nueva forma del hombre lo que hay que volver a pensar. De ahí la dificultad de las resistencias que es preciso pensar.

J. D.: —Lo que se está preparando a un ritmo incalculable, de una forma a la vez muy lenta y muy rápida, es por supuesto un nuevo hombre, un nuevo cuerpo del hombre, una nueva relación del cuerpo del hombre con las máquinas. Ya se percibe dicha transformación. Cuando hablo de las máquinas, me refiero tanto a las máquinas de signos como a las máquinas de movimiento, de desplazamiento. La situación erecta es incluso la que cambia, el susodicho «hombre» está atravesando una zona de gran turbulencia. Aquí, una vez más, no tengo ninguna respuesta unilateral. Todos los elementos de esta mutación que está en curso me dan miedo y, al mismo tiempo, me parece que tienen que ser bienvenidos y afirmados.

Lo que tengo que hacer en este caso es confesar, declarar, hacer manifiesta de la forma más formalizada posible, esa contradicción de mi deseo. Les tengo cariño a las formas existentes o heredadas de la condición humana, del cuerpo del hombre, de lo que le resulta cercano, de su relación con lo político, con los signos, con el libro, con lo viviente y, al mismo tiempo, no quiero decirle no a todo lo que viene del porvenir. Tanto si se trata de lo viviente, de prótesis, de injertos, de genoma, de toda la aventura genética, como si se trata de la técnica, de la

tecnología de comunicación, de los *media* que transforman profundamente el espacio público y político.

He de reconocer que, tomado de esa forma, lo que digo es contradictorio, pero no veo por qué tendría que renunciar a dicha contradicción. Vivo en esa contradicción, es incluso lo que permanece más vivo en mí; por consiguiente, la declaro. Y añado que si hay que asumir alguna responsabilidad, que tomar alguna decisión, éstas han de ser tomadas a través de esta tensión contradictoria. Si sé, si creo saber que hay que agarrarse al pasado, o que hay que precipitarse soltando el lastre del pasado hacia las nuevas formas de lo viviente, de la organización social, del espacio público, de lo geopolítico, ya no hay que asumir ninguna responsabilidad, sé lo que hay que hacer, tengo respuestas ya listas a la pregunta «¿cómo?». En ese momento es cuando dejamos hacer; y, por lo demás, eso es lo que se hace a menudo.

Para asumir responsabilidades es preciso evaluar los riesgos en cada situación. Por poner un ejemplo sencillo y ridículamente cercano, ¿cree usted que en mi casa voy a tener que elegir entre el libro y el ordenador? Vivo entre manuscritos escritos a mano, el ordenador, máquinas... y, en todo momento, tengo que tomar la decisión de saber qué me gustaría más: en un caso el ordenador, en otro la máquina de escribir, en otro la escritura a mano, este o aquel otro ritmo; cambio de ritmos, vivo a varios ritmos, no quiero encerrarme en un solo ritmo.

Pr.: —Sí, pero no obstante a veces eligen por usted.

J. D.: —Sí, en muchos casos me siento impotente ante esas elecciones más fuertes que las mías, han elegido por mí casi todo: mi lengua... no voy a hacer una lista de ello. Pero cuando no puedo hacer nada para remediarlo, no puedo hacer nada. Allí donde me queda una zona de elección, me encuentro en la antinomia, la contradicción y, en cada momento, quiero conservar la mayor libertad posible para negociar entre ambas.

Pr.: —Pero, entonces, ¿cuáles son los riesgos que usted experimenta? ¿Cuáles los que analizaría?

J. D.: —La muerte. Cada vez la muerte, puesto que se trata de vida. El riesgo más grande es la muerte. [Y, aun así, tampoco estoy tan seguro de ello.] Si sólo existiese la tradición, el pasado, el cierre a todo lo que llega, sería la muerte. Si sólo hubiese lo que llega de nuevo y no conozco, lo que viene a mí sin que yo tenga la más mínima capacidad de responder o de prepararme para ello, también sería la muerte. En cualquier caso, a lo que resisto es a la muerte. Elijo, por lo tanto, no la

vida (en el sentido biológico) a cualquier precio, sino —digamos— la mayor intensidad de vida posible en cada momento.

Quizá no sea una elección, puesto que digo que es lo que más vale en todos los casos, pero al menos es el principio que me guía. Es mi deseo.

Pr.: —Sí, pero usted no se siente atrapado en una especie de inmensa red que haga perder los puntos de referencia. Eso es, por lo demás, lo que se puede experimentar dada la situación política.

J. D.: —Sin duda.

Pr.: —Por lo tanto, hay que inventar otros.

J. D.: —Cuando se pierden los puntos de referencia...

Pr.: —... ya no hay horizonte.

J. D.: —...Volveremos a hablar del horizonte dentro de un momento. Si uno inventa una referencia sólo para uno mismo, allí donde las referencias del mundo están borrosas o son irreconocibles, no se hace nada. Lo que hay que hacer es proponérselas a otros, en todo caso hacer que esos puntos de referencia sean identificables y acreditados por otros. En eso es en lo que todos estamos comprometidos, cada cual a su manera. Cuando se escribe, cuando se enseña, cuando se habla, se les está proponiendo a otros un nuevo punto de referencia, un nuevo contrato, una nueva interpretación, y ya está. El otro es quien tiene que contestar o no.

La cuestión del horizonte es una gran cuestión filosófica. Me obstino en recordar, en contra de la gran tradición ontológica, fenomenológica del discurso sobre el horizonte según la cual todo se anuncia en un horizonte [finito o infinito], que lo que llega no lo hace sino allí donde no hay horizonte ni anticipación. Cuando un acontecimiento llega es porque el fondo sobre el que se destaca ya no está ahí. Cuando hay un horizonte sobre cuyo fondo puedo determinar lo que llega, en ese momento lo que llega es secundario, previsible, programable, etc., y, por consiguiente, nada llega de verdad. La ausencia de horizonte es la condición del acontecimiento. Es cierto que, hoy en día más que nunca, lo que parece sustraérsenos es ese horizonte histórico de la filosofía y de los filósofos de la historia como lo último de lo que nos podemos fiar.

Quizá lo que sucede es que algo inaudito está llegando y ¿qué se puede desear que sea mejor? La ausencia de horizonte da miedo, pero es tal vez la

condición para que algo inaudito llegue. Ese algo puede ser la muerte, como siempre.

Negar que el «plus» que ha de venir pueda siempre ser lo peor o la muerte es la forma última de la denegación. No digo que yo escape a esa denegación, pero cuando pienso, pienso que es una denegación y, por consiguiente, trato de no encerrarme demasiado en ella, esto es, que voy a morir, por ejemplo, o que vamos a morir.

Pr.: —La cuestión de la muerte queda esbozada entre líneas en su trabajo y es una forma de horizonte de sus pensamientos. Vuelve usted a hablar de ella en uno de sus textos más recientes, *Demeure*, en torno a un texto de Maurice Blanchot, *El instante de mi muerte*; y lo que es curioso es que ese horizonte de la muerte es un lugar pero también es una especie de imperativo categórico de deber sobrevivir.

J. D.: —*Demeure* es un verbo francés de una multiplicidad extrema. Originariamente, *demeurer* significa «posponer para más adelante», designa lo diferido, la demora determinada, también en términos de derecho. La cuestión del retraso siempre me ha tenido ocupado y no opondré el sobrevivir a la muerte. He llegado incluso a definir el sobrevivir como una posibilidad diferente o ajena tanto a la muerte como a la vida, como un concepto original. El sobrevivir es un concepto que no se deriva. Hay supervivencia desde el momento en que hay huella; dicho de otro modo, el sobrevivir no supone una alternativa a la muerte o al vivir. Es otra cosa. No sé si sobrevivir es un imperativo categórico, creo que es la forma misma de la experiencia y del deseo irrenunciable. Sobrevivir es irrenunciable incluso a través de la muerte o a través de la experiencia de la anticipación de la muerte, en cualquier caso todo lo que me ha podido retener a través de tantos y tantos textos sobre la muerte no ha sido nunca contrario a la vida. Jamás pude pensar el pensamiento de la muerte o la atención a la muerte, incluso la espera o la angustia de la muerte como algo distinto de la afirmación de la vida. Se trata de dos movimientos que, para mí, son inseparables: una atención en todo momento a la inminencia de la muerte no es necesariamente triste, negativa o mortífera, sino por el contrario, para mí, la vida misma, la mayor intensidad de vida.

Pr.: —¿La articula usted con la cuestión del placer y del deseo?

J. D.: —Sin duda. No imagino un deseo que nazca o se alce si no es a partir de la experiencia de la muerte posible. Es lo mismo. Por decirlo en términos directos e inermes, no pienso nunca en la muerte tanto como en los momentos de felicidad, de placer o de intenso deseo.

Pr.: —Sin embargo, usted inscribe siempre el placer en el registro de lo indecible. Pienso especialmente en *La tarjeta postal*, en donde evoca usted esa relación con el placer. Para usted hay una especie de confrontación.

J. D.: —Dudo en utilizar ahora esa palabra de indecible, porque con demasiada frecuencia se la ha interpretado, de modo ridículo, como parálisis, duda, neutralización, de forma negativa. Para mí, lo indecible es la condición de la decisión, del acontecimiento, y puesto que habla usted del placer y del deseo, es evidente que si yo supiese y pudiese decidir de antemano que el otro es efectivamente el otro identificable, accesible al movimiento de mi deseo, si no hubiese siempre el riesgo de que el otro no estuviese ahí, de que yo me confunda de dirección, de que mi deseo no llegue a su destino, de que el movimiento amoroso que destino al otro se extravíe o no encuentre respuesta, si no hubiese ese riesgo marcado por la indecibilidad, no habría deseo. El deseo se abre a partir de esa indeterminación, que puede denominarse lo indecible. Por consiguiente, creo que, lo mismo que la muerte, la indecibilidad, lo que denomino también la «destinerrancia», la posibilidad que tiene un gesto de no llegar nunca a su destino, es la condición del movimiento de deseo que, de otro modo, moriría de antemano. Y concluyo de esto que lo indecible y todos los demás valores que se le pueden asociar son cualquier cosa menos negativos, paralizadores e inmovilizadores. Para mí, es exactamente lo contrario.

Pr.: —¿Cómo imagina hoy en día su propia muerte? Ha articulado también mucho su reflexión con la de la inmortalidad...

J. D.: —No puedo decirle cómo imagino mi muerte, la imagino de tantas maneras... Gasto tantos recursos de imaginación, por ese lado, que por decencia no voy a saturar de ese modos sus oídos. Evidentemente, hay formas especialmente recurrentes de esas imágenes, imagino accidentes de coche o muertes por ahogo. El teatro del suicidio también está presente, pero de forma incrédula, pues pienso a menudo en ello pero no creo en mi suicidio. Lo cual no me impide representarme constantemente el escenario del suicidio, dentro de mi cabeza...

Pr.: —En lo que respecta a las cuestiones de porvenir, que no son las de la muerte, ¿cuáles son las que usted considera urgentes hoy en día?

J. D.: —Hay urgencias que me sobrepasan mucho y a las que querría responder; urgencias políticas por ejemplo, en el sentido amplio del término, y luego hay urgencias que son más singulares o privadas. Me gustaría, en el tiempo que me queda —quede mucho o poco (me dice usted que vamos a hablar del porvenir y no

de la muerte, para mí es lo mismo, no porque me hago mayor, sino que siempre me ha pasado lo mismo, puesto que el porvenir es la posibilidad de la muerte)—, pensar y escribir cosas que todavía no he podido pensar o escribir. Más específicamente, me gustaría escribir con unas formas o unas experiencias de la lengua, de la frase o de la puesta en el texto con las que sueño desde hace tiempo y que nunca he podido poner a prueba ya sea por desfallecimiento o impotencia personal, ya porque, al ceder demasiado a otras urgencias precisamente, he retrasado el momento de encerrarme con ese experimento de escritura. Ello implica un retiro del que todavía no he sido capaz hasta ahora. Evidentemente, cuando hablo de experimento de escritura, no se trata de unos ejercicios formales en una página: un experimento de escritura para mí es total, es el de la vida. Así que tal vez sea un poco tarde, pero es lo que me parece más urgente, aunque retrase esa urgencia, se trata siempre de la forma de la urgencia: pensar y escribir, hacer que, por medio del pensamiento y de la escritura, llegue algo que hasta ahora se ha anunciado quizás pero jamás se ha mostrado como tal.

Pr.: —... ¿que usted designaría cómo?

J. D.: —¡Si pudiera designarlo, ya estaría hecho! Eso no tiene nombre, con frecuencia doy apodos, en todo lo que he tratado de escribir hasta ahora hay apodos, pseudónimos, metonimias de esa cosa que espero o que querría provocar, o que espero que me provoque. Pero, por definición, no poseo ni el dominio ni el control de eso. Si llega, me llegará. Ya veremos.

Pr.: —También hay una cuestión que todavía no hemos abordado y que es la de su relación con los extranjeros que han acogido sus trabajos y su reflexión. Todo este espacio es relativamente desconocido en Francia: ¿qué es lo que hace singular esa acogida que se le ha otorgado a usted desde finales de los años setenta en Estados Unidos, pero asimismo en Italia y en otras partes?

J. D.: —No insista demasiado en los Estados Unidos porque se trata [en lo que a mí respecta] de un enorme prejuicio que se mantiene en Francia. La acogida (que, por supuesto, no puedo negar) es allí muy contradictoria porque también hay muchos rechazos, una guerra en torno a mí y a unos trabajos con los que se me asocia y, por otra parte, en países que no tienen nada que ver con Estados Unidos la acogida es a veces más generosa.

La singularidad reside tal vez en este hecho: a pesar de que lo que escribo y enseño está ligado en cuerpo y alma con el idioma francés y con el idioma menos traducible, a pesar de que escribir de forma bastante idiomática con el fin de hacer que la traducción sea más difícil es incluso una regla que yo me doy a mí mismo,

sin embargo, la lectura en el extranjero, lejos de descorazonarse por ello, resulta por el contrario tanto más intensa. Con los traductores de todos los países es con los que mejor me entiendo, con los que mejor trabajo. Una de las cosas más singulares y más difíciles de pensar para todo el mundo es la siguiente: ¿cómo es que lo más intraducible es lo que más se traduce y lo que atraviesa más fronteras? Esto puede explicarse por todo tipo de razones: un análisis político no bastaría, pero es no obstante indispensable para dar cuenta de este fenómeno; quizás el psicoanálisis, el interés por la tecnología, lo que concierne a la academia, a la institución sean otros elementos de respuesta, puesto que esos problemas tienen sus analogías en todos esos países.

Pr.: —Lo que pasa en los países del Este, poco acostumbrados hasta ahora a nuestro modo de reflexión y que, por razones históricas o políticas, no han tenido la misma formación para la reflexión filosófica, es interesante. A usted le han llamado a esos países, ¿qué le pedían?

J. D.: —Ha pasado lo mismo con Sudamérica, España, Grecia o Sudáfrica. Resulta que siempre he ido allí después de un principio de democratización, en situaciones en las que el país se estaba abriendo, en las que lo que estaba fermentando antes clandestinamente encontraba por fin una vía pública; en ese espacio histórico es donde yo he trabajado con los universitarios, los intelectuales o los escritores de esos países. Éstos encontraron, en lo que se había elaborado en Francia —tanto la deconstrucción como los diversos movimientos y la efervescencia teórica y filosófica de la Francia de los años sesenta-setenta—, algo con lo que formular nuevas cuestiones a la medida de su nueva situación. A veces por lo demás, resistiéndose a ello, rechazando lo que denominaban muy de prisa deconstrucción, postmodernidad, estructuralismo o postestructuralismo. Sin embargo, con más frecuencia, no se daban esos movimientos de rechazo sino de apropiación para pensar y comprometerse en esas nuevas experiencias que les estaban esperando, a la vez para abrirse a Occidente o al mercado, y para resistir al susodicho mercado.

Pr.: —¿Ha tenido ese tipo de diálogo efectos en su propio pensamiento?

J. D.: —Por supuesto. Naturalmente, aquí no puedo decir que tal encuentro ha contado para mí más que tal otro, pero lo que ha contado es la posibilidad de intercambiar el trabajo que me interesaba con lo que pasaba en esos países, a través de la experiencia de esos países en vía de democratización, que constituyen una buena parte del planeta hoy en día, y con los que hay, tal vez, no una sincronía o una contemporaneidad, no creo en eso, sino una correspondencia. Hay correspondencia entre los trabajos franceses de estas últimas décadas y lo que ha pasado —y

pasa todavía— tras la caída de los regímenes totalitarios de todo tipo. No hay nada fortuito en que estas cosas hayan pasado al mismo tiempo. No diré, evidentemente, que lo que pasó en Francia haya preparado la caída de los totalitarismos, pero no obstante creo que estas cosas pertenecen al mismo tiempo y que habría que pensar estos últimos cincuenta años después de la guerra como una gran secuencia. Desde el punto de vista de la historia del derecho especialmente, de la relación del derecho y el Estado, de la constitución en curso del nuevo derecho internacional, todo lo que depende del concepto de crimen contra la humanidad definido en Nuremberg, con lo que denomino «la mundialización de la confesión» y que está desplegándose a escala planetaria bajo la forma todavía muy bíblico-cristiana de la confesión, del arrepentimiento, del perdón. Todo esto está por pensar como una inmensa secuencia, no homogénea pero que sí tiene cierta unidad y que define el período de después de la guerra.

No hay *corpus*, sino una dispersión de textos, de discursos, de personas que reclaman distintas modalidades de herencia. La experiencia de la herencia es fundamental, pero la palabra conlleva a menudo connotaciones piadosas o edificantes que también me resultan sospechosas. Tal vez haya que encontrar otra palabra. Hay paso de una generación a otra, de un lugar a otro, un envite: transmisión y envite.

Pr.: —Sí, pero esa cuestión de la herencia para un filósofo o un pensador se plantea no obstante de una forma muy concreta; hay filósofos que crean escuela, por lo tanto, piensan en su herencia, en fin, en lo que dejan.

J. D.: —Sí, siempre se puede pensar en ello, ¿quién puede negar que no se piensa en ello? El primer lector es ya un heredero. ¿Voy a ser leído? ¿Escribo para ser leído? ¿Y para ser leído aquí, ahora, mañana o pasado mañana? Esta pregunta es inevitable, pero se plantea como pregunta a partir del momento en que sé que no lo puedo controlar. La condición para que pueda haber herencia es que la cosa que se hereda, aquí, el texto, el discurso, el sistema o la doctrina, ya no dependa de mí, como si yo estuviese muerto al final de mi frase [antes incluso de firmar un pensamiento]. Dicho de otro modo, la cuestión de la herencia debe ser la pregunta que se le deja al otro: la respuesta es del otro. No podemos preguntarnos acerca de lo que hará el otro, pero lo que debemos desear es que la respuesta sea la del otro y no la mía, que no sea dictada por mí, y que el otro, aunque esté bajo la autoridad o la ley de mi testamento por ejemplo, no se determine más que por sí mismo. No deseo que mis lectores o mis herederos se constituyan en herederos sino libremente. Si lo hiciesen constreñidos, no los consideraría herederos. Es preciso que yo renuncie a estar detrás de lo que digo, hago o escribo para que la cuestión de la herencia se plantee.

Pr.: —¿Es también por esa razón por la que nunca ha querido usted «crear escuela»?

J. D.: —Creo, en efecto, que no he creado escuela, pero no estoy seguro de haber organizado algo para no crear escuela. Si he huido de ese fenómeno de escuela, es tal vez porque notaba que los que heredan porque están en la escuela o porque reproducen escolarmente modelos, no son verdaderos herederos. Aplican, reciben, reproducen, pero no son verdaderos herederos. Los herederos auténticos, los que podemos desear, son herederos que han roto lo suficiente con el origen, el padre, el testador, el escritor o el filósofo como para ir, por su propio movimiento, a firmar o refrendar su herencia. Refrendar es firmar otra cosa, la misma cosa y otra cosa para hacer que advenga otra cosa. La rúbrica implica en principio una libertad absoluta.

Pr.: —¿Una forma de infidelidad?

J. D.: —Una posibilidad de infidelidad, evidentemente. No hay fidelidad posible para alguien que no pudiese ser infiel. A partir de la infidelidad posible es como se logra la herencia, como se la asume, como se retoma y se refrenda la herencia para hacer que vaya a parar a otro sitio, que respire de otra forma. Si la herencia consiste simplemente en mantener cosas muertas, archivos y en reproducir lo que fue, no es lo que se puede llamar una herencia. No se puede desear un heredero o una heredera que no invente la herencia, que no se la lleve a otra parte con fidelidad. Una fidelidad infiel. Volvemos a encontrarnos con esa doble inyunción que siempre me acompaña.

Pr.: —Pero usted ¿de quién se siente heredero? ¿De Gide? ¿De Nietzsche?

J. D.: —Mi problema, o mi suerte, lo que me empuja constantemente a reflexionar acerca de la herencia, es que pertenezco a un gran número de filiaciones. Es bastante común, pero he de decir que, desde el punto de vista cultural, tuve la suerte de nacer en Argelia, en una comunidad judía, de lengua francesa, la cual, a través de todo tipo de guerras y en medio de la tragedia, ha atravesado múltiples filiaciones. En la cultura que es la mía no terminaría nunca de enumerar a mis padres y a mis madres. Esto también me da mucha libertad porque, cuando la filiación es múltiple, podemos manejar al uno contra el otro o el uno sin el otro; y vuelta a empezar. Por dejar de lado mi humilde caso, creo que una filiación siempre es múltiple. Una filiación única no es una filiación. Más o menos múltiple, más o menos enmarañada, pero siempre hay más de un padre y más de una madre.

SOBRE LA HOSPITALIDAD

Pregunta: —Emmanuel Lévinas ha contado mucho para usted. Usted ha publicado, por una parte, el discurso que pronunció durante su entierro y, por otra parte, un estudio sobre su obra, que se llama *Adiós a Emmanuel Lévinas*. Lo que resulta muy sorprendente en su relación con Lévinas es que éste es, ante todo, el filósofo del otro, alguien que dice que el otro seguirá siendo siempre otro y que, incluso aunque uno imagine al otro como uno mismo, aunque se imagine al otro igual que uno, siempre hay un residuo de alteridad que nunca se podrá rodear del todo. Ahora bien, para usted es un punto esencial...

J. D.: —El de Lévinas es un gran pensamiento del otro. He de decir, antes de tratar de contestar a su pregunta, que actualmente las palabras «otro», «respeto del otro», «apertura al otro», etc., empiezan a resultar un poco latosas. Hay algo que se torna mecánico en este uso moralizante de la palabra «otro» y, a veces, también hay, en la referencia a Lévinas, algo que resulta un poco mecánico, un poco fácil [y edificante] desde hace años. Me gustaría por consiguiente, en nombre de ese pensamiento difícil, protestar contra esa facilidad.

En nombre de un pensamiento del otro, es decir, de la irreductibilidad infinita del otro, Lévinas ha tratado de volver a pensar toda la tradición filosófica. Refiriéndose con una perseverancia, con una insistencia tenaz, a aquello que en el otro sigue siendo irreductible, es decir, infinitamente otro, ha cuestionado y desplazado lo que denomina la ontología. Rebautizó la ontología, a saber, un pensamiento que, en nombre del ser, como lo mismo, terminaba siempre reduciendo esa alteridad, desde Platón hasta Heidegger; asimismo contrapuso a esa ontología aquello que denominó a su manera la «metafísica» o la «filosofía primera», y esa reestructuración de la filosofía extrae todas sus consecuencias de la trascendencia infinita del otro. Desde este punto de vista, su relación con la historia de la filosofía era compleja porque, en cierto modo, a partir de una tradición judaica y de una reinterpretación de la fenomenología, hizo que la tradición se tambalease, al tiempo que marcó unos puntos de anclaje importantes: se opuso a la fenomenología pero refiriéndose a un determinado Platón que hablaba de «lo que está más allá del ser», conservando cierta fidelidad a Descartes, es decir, a la idea de infinito que precede en mí a toda finitud.

Lévinas tenía, pues, una relación de fidelidad infiel con la ontología, y esto ha convertido su pensamiento en una de las mayores sacudidas de nuestro tiempo. Se trata de un pensamiento que me ha acompañado durante toda mi vida adulta.

Naturalmente, ha habido explicaciones, comienzos; quizás, si no desacuerdos, al menos desplazamientos que me han mantenido siempre en vilo.

Pr.: —¿Nos puede explicar cómo es que esa distancia infinita con el otro, ese no-saber irreductible acerca del otro, es para Lévinas un elemento de la amistad, de la hospitalidad y de la justicia?

J. D.: —Refiriéndonos al simple sentido común —por así decirlo—, no puede haber amistad, hospitalidad o justicia sino ahí donde, aunque sea incalculable, se tiene en cuenta la alteridad del otro, como alteridad —una vez más— infinita, absoluta, irreductible. Lévinas recuerda que el lenguaje, es decir, la referencia al otro, es en su esencia amistad y hospitalidad. Y, por su parte, éstos no eran pensamientos fáciles: cuando hablaba de amistad y hospitalidad, no cedía a los «buenos sentimientos».

Pr.: —Dicho eso, el término de hospitalidad no es tan claro como parece, y usted mismo lo explica remontándose a su genealogía, sobre todo con los análisis de Benvéniste. Me da la impresión de que Lévinas trata de romper con una concepción posible de la hospitalidad, que lo vincula con la ipseidad, es decir, con la concepción de lo mismo, del sí mismo hospitalario que cobra poder sobre el otro.

J. D.: —La hospitalidad, en el uso que Lévinas hace de este término, no se reduce simplemente, aunque también lo sea, a la acogida del extranjero en el hogar, en la propia casa de uno, en su nación, en su ciudad. Desde el momento en que me abro, doy «acogida» —por retomar el término de Lévinas— a la alteridad del otro, ya estoy en una disposición hospitalaria. Incluso la guerra, el rechazo, la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro. El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi «estar en casa», más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad. Por eso, en la trayectoria de Lévinas que trato en cierto modo de reconstruir en ese librito se parte de un pensamiento de la acogida que es la actitud primera del yo ante el otro; de un pensamiento de la acogida a un pensamiento del rehén. Soy en cierto modo el rehén del otro, y esta situación de rehén en la que ya soy el invitado del otro al acoger al otro en mi casa, en la que soy en mi casa el invitado del otro, esta situación de rehén define mi propia responsabilidad. Cuando digo «heme aquí», soy responsable ante el otro, el «heme aquí» significa que ya soy presa del otro

(«presa» es una expresión de Lévinas). Se trata de una relación de tensión; esta hospitalidad es cualquier cosa menos fácil y serena. Soy presa del otro, el rehén del otro, y la ética ha de fundarse en esa estructura de rehén.

Pr.: —Se comprende, al escucharle, lo que diferencia este pensamiento de un pensamiento de buenos sentimientos. Pero ¿acaso las palabras de respeto de la alteridad no dan cuenta mejor del pensamiento de Lévinas? Respeto de la alteridad en la medida en que la alteridad es siempre algo que está distanciado de mí.

J. D.: —Esa noción de respeto tiene una larga historia filosófica. Cuando Kant habla del respeto, habla del respeto de la ley, y no sólo del respeto del otro. El respeto de la persona humana no es para Kant sino un ejemplo; la persona humana no es sino un ejemplo de la ley que he de respetar. Para Lévinas la noción de respeto, antes de ser un mandamiento, describe la situación de distancia infinita de la que hablábamos: el respeto es la mirada, la mirada a distancia. Y, como sabe, Lévinas redefine a la persona, al yo y al otro como rostros. Lo que denomina el rostro, a la vez en la tradición judaica y según una nueva terminología, tiene derecho al respeto. Desde el momento en que estoy en relación con el rostro del otro, en que hablo al otro y en que escucho al otro, la dimensión del respeto está abierta. Después resulta preciso, naturalmente, hacer que la ética esté en consonancia con esa situación y que resista a todas las violencias que consisten en reprimir el rostro, en ignorar el rostro o en reducir el respeto.

Pr.: —Hay otro término que usted analiza en esa obra sobre Lévinas: se trata del término «paz». Y el concepto de paz, a su vez, lo mismo que el de hospitalidad, es primero.

J. D.: —Digamos que para él la paz es primera, lo mismo que la hospitalidad y la amistad; es la estructura misma del lenguaje humano. Esto no excluye la guerra, y Lévinas parece aceptar que la guerra pueda tener lugar. Cuando opone el Estado de David al Estado de César, acepta dicha eventualidad. Está en relación de contradicción o de quiasmo con la posición kantiana: para Kant el estado originario de las relaciones entre los hombres, el estado natural, es una relación de guerra. Por eso, la paz debe ser una institución, debe ser construida como un conjunto de artificios, de proyectos culturales en cierto modo, propiamente políticos, para reducir esa hostilidad originaria.

En Lévinas ocurre en cierto modo lo contrario: se trata de dar gracias a una paz primera, de reconocer esa paz primera para tratar, a veces a través de la guerra, de tender hacia una paz en cierto modo escatológica. Es un gesto a la vez diferente del de Kant y, al mismo tiempo, análogo, ya que Kant también quiere, a

través de la institución —las instituciones de paz universal, los tratados de paz universal por ejemplo—, recuperar una hospitalidad universal. Kant explica que, aunque haya un estado de guerra en la naturaleza, el derecho natural implica la hospitalidad universal: los hombres no pueden dispersarse de forma infinita sobre la superficie de la tierra y deben, por consiguiente, cohabitar. Y sobre la base de este derecho natural es sobre el que deben construirse las constituciones.

En ambos casos hay, pues, en el horizonte de la historia, una paz universal y perpetua. En este punto Kant y Lévinas, como ocurre a menudo, se vuelven a encontrar a través de los quiasmos.

Pr.: —Cuando usted trabaja sobre lo político, lo hace con frecuencia para inquietar los conceptos tradicionales: pienso especialmente en el concepto de cosmopolitismo, o en el de tolerancia, que usted considera insatisfactorio y que, sin embargo, fue muy importante para la Ilustración, pero que hoy en día no basta; en el concepto de fraternidad, que también critica usted, dado que éste enfanga una determinada democracia por venir.

Me gustaría que nos hablase de esa forma de inquietar unos conceptos demasiado tradicionales.

J. D.: —Se trata, en efecto, de tres nudos esenciales. Por supuesto, invito a que haya más cosmopolitismo. El título *¡Cosmopolitas de todos los países..., un esfuerzo más!*, que está jugando con Sade y con Marx, quiere decir que todavía no somos suficientemente cosmopolitas, que hay que abrir las fronteras; pero al mismo tiempo el cosmopolitismo no basta. La hospitalidad que estuviese simplemente regulada por el Estado, por la relación con unos ciudadanos en cuanto tales, no parece bastar. La prueba, la terrible experiencia de nuestro siglo, fue, sigue siendo, el desplazamiento de poblaciones masivas que ya no estaban constituidas por ciudadanos y para las cuales las legislaciones de los Estados-naciones no bastaban. Por consiguiente, habría que ajustar nuestra ética de la hospitalidad, nuestra política de la hospitalidad, a un más allá del Estado y, por lo tanto, habría que ir más allá del *cosmopolitismo*. En una lectura de Kant trato de señalar hasta qué punto el cosmopolitismo universal de Kant es algo notable hacia lo cual hay que tender, pero que también hay que saber transgredir.

En lo que concierne a la tolerancia, intenté mostrar, en una notita, hasta qué punto el concepto de tolerancia, por el cual siento el mayor respeto, naturalmente, como todo el mundo, estaba marcado en los textos que lo incorporan, por ejemplo en Voltaire, por una tradición cristiana. Se trata de un concepto cristiano, respetable en ese sentido, pero quizás insuficiente con vistas a la apertura o a la hospitalidad para con unas culturas o dentro de unos espacios que no estén simplemente dominados por un pensamiento cristiano. Lo mismo diría en lo que

respecta a la fraternidad. Siento el mayor respeto por la fraternidad, es un gran motivo del lema republicano, a pesar de que, durante la revolución, surgieron muchos problemas para hacer que se aceptase la fraternidad, que se consideraba demasiado cristiana. En *Políticas de la amistad* he intentado mostrar hasta qué punto el concepto de fraternidad resultaba inquietante por varias razones: en primer lugar, porque enraíza con la familia, con la genealogía, con la autoctonía; en segundo lugar, porque se trata del concepto de fraternidad y no de sororidad, es decir, que subraya la hegemonía masculina. Por consiguiente, en la medida en que convoca a una solidaridad humana de hermanos y no de hermanas, debe inspirarnos algunas preguntas, no necesariamente una oposición. No tengo nada en contra de la fraternidad, pero me pregunto si un discurso dominado por el valor consensuado de fraternidad no arrastra consigo unas implicaciones sospechosas.

Pr.: —En su libro sobre la hospitalidad usted no deja de explicar que hay una ley incondicional de la hospitalidad ilimitada, pero cuando se hace entrar dicha hospitalidad ocasionalmente dentro de *las* leyes y de lo jurídico, por lo tanto, dentro del derecho, estamos dentro de algo limitado, en el orden de los derechos y de los deberes tradicionales. Ahora bien, entre las leyes que forzosamente imponen límites a la hospitalidad y la ley que es forzosamente ilimitada, hay que tratar de encontrar algo que dé juego y una manera de intervenir.

J. D.: —Ese «juego» es el lugar de la responsabilidad. A pesar de que la incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc., dicha heterogeneidad no significa una oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad al que se refiere. [Hay ahí heterogeneidad sin oposición, heterogeneidad e indisociabilidad.]

Por eso, es preciso que distingamos constantemente el problema de la hospitalidad en sentido estricto de los problemas de la inmigración, de los controles de los flujos migratorios: no se trata de la misma dimensión a pesar de que ambos sean inseparables. La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas consisten en encontrar la mejor legislación o la menos mala. Ese es el acontecimiento que queda por inventar cada vez. Hay que inventar en una situación concreta, determinada, por ejemplo hoy en día en Francia, la mejor legislación para que la hospitalidad sea respetada de la mejor manera posible. Ahí es donde se instaura el debate político, parlamentario, entre todas las fuerzas sociales. No hay ningún criterio previo, ni ninguna norma preliminar; hay que

inventar sus normas. Ahí es donde se enfrentan hoy todas las fuerzas sociales y políticas en Francia para definir lo que cada uno considera que es la mejor norma.

Pr.: — ¿La justicia es inseparable del derecho?

J. D.: — He intentado mostrar, en efecto, que la justicia era irreductible al derecho, que hay un exceso de la justicia en relación con el derecho, pero que, no obstante, la justicia exige, para ser concreta y efectiva, encarnarse en un derecho, en una legislación. Naturalmente, ningún derecho podrá resultar adecuado a la justicia y, por eso, hay una historia del derecho, por eso los derechos del hombre evolucionan, por eso hay una determinación interminable y una perfectibilidad sin fin de lo jurídico, precisamente porque la llamada de la justicia es infinita. [Una vez más, ahí, justicia y derecho son heterogéneos e indisociables. Se requieren el uno al otro.]

Pr.: — Usted aborda en varias ocasiones la cuestión de la lengua. Dice que lo mínimo es tener en cuenta la diferencia de lenguas que hay con el extranjero cuando se quiere hablar de la hospitalidad. Cuando se le lee a usted, primero de una forma muy sencilla, parece que sólo se trata de la cuestión de la lengua hablada y que habría que traducir esa lengua. De hecho, también se trata de la cuestión de los modelos culturales, de los tipos de intervención, de tomar en consideración un patrimonio diferente del nuestro. Escuchar al otro, por volver a Lévinas, en su totalidad, en su alteridad, es tener en cuenta su patrimonio en su total alteridad, incluida la alteridad lingüística.

J. D.: — Dramático problema. Acoger al otro en su lengua es tener en cuenta naturalmente su idioma, no pedirle que renuncie a su lengua y a todo lo que ésta encarna, es decir, unas normas, una cultura (lo que se denomina una cultura), unas costumbres, etc. La lengua es un cuerpo, no se le puede pedir que renuncie a eso... Se trata de una tradición, de una memoria, de nombres propios. Evidentemente, también resulta difícil pedirle hoy en día a un Estado-nación que renuncie a exigirles a aquellos a los que acoge que aprendan su lengua, su cultura en cierto modo.

Es el modelo integracionista que domina hoy día en Francia, por parte de la izquierda y de la derecha. Se dice que está bien acoger al extranjero, pero a condición de la integración, es decir, de que el extranjero, el inmigrante o el nuevo ciudadano francés reconozca los valores de laicidad, de república, de lengua francesa, de cultura francesa. Lo comprendo. La decisión justa ha de hallarse, una vez más, entre el exceso del modelo integracionista que desembocaría simplemente en borrar toda alteridad, en pedirle al otro que se olvide, desde el momento en que

llega, de toda su memoria, de toda su lengua, de toda su cultura, y el modelo opuesto que consistiría en renunciar a exigir que el arribante aprenda nuestra lengua.

Por consiguiente, tanto en el terreno político como en el terreno de la traducción poética o filosófica, el acontecimiento que hay que inventar es un acontecimiento de traducción. No de traducción en la homogeneidad unívoca, sino en el encuentro de idiomas que concuerdan, que se aceptan sin renunciar en la mayor medida posible a su singularidad. En todo momento se trata de una elección difícil.

SOBRE LA FENOMENOLOGÍA

A. Spire: —En 1954 Jacques Derrida, por aquel entonces alumno de segundo año en la Escuela Normal Superior, escribía su primer texto, una memoria con vistas a obtener el diploma de estudios superiores que daría lugar a su libro *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, a partir de los inéditos de Husserl, el primer pensador de la fenomenología. Derrida no ha dejado nunca, posteriormente, de dialogar con todos aquellos que han explotado esa vena filosófica, desde Heidegger hasta Lévinas, pasando por Sartre. Ese motivo fenomenológico es el que recorre toda la obra de Jacques Derrida.

J. D.: —La fenomenología tiene una tradición muy antigua, antes incluso de convertirse en el motivo sistemático de un pensador llamado Husserl —la palabra ya está presente en Kant— y se trata cada vez de respetar, bajo el nombre de la cosa misma, más específicamente, el aparecer de la cosa, tal y como ésta aparece. Y dicha noción de aparecer ya es a la vez simple y enigmática, de ahí la tentación de simplificar. Describir la cosa tal y como aparece, es decir, sin presuposiciones especulativas, metafísicas de ningún género, debería resultar sencillo. Por lo demás, Husserl dijo, en un momento dado, que la fenomenología era un gesto «positivo», es decir, que sabía liberarse de toda presuposición teórica especulativa, de todo prejuicio, para volver al fenómeno, el cual, por su parte, no designa simplemente la realidad de la cosa sino la realidad de la cosa en tanto en cuanto aparece, el *phainesthai*, que es el aparecer en su resplandor, en su visibilidad, de la cosa misma. Cuando describo el fenómeno, no describo la cosa en sí misma, por así decirlo, más allá de su aparecer, sino su aparecer para mí, tal y como se me aparece. ¿Con qué me las tengo que ver en tanto en cuanto la cosa se me aparece? Se trata de una operación muy delicada, pues resulta muy difícil disociar la realidad de la cosa del aparecer de esa cosa. Una cosa se me aparece, la cosa es apareciente, el fenomenólogo describirá, mediante una operación de reducción, esa capa de aparecer, es decir, no la cosa [percibida], sino el ser-percibido de la cosa, la percepción, no lo imaginado, sino la imaginación de la cosa, dicho de otro modo, el fenómeno para mí; de ahí el vínculo de la fenomenología con la conciencia, con el ego, el «para mí» de la cosa. La operación que consiste en despegar esa película del aparecer y distinguirlo a la vez de la realidad de la cosa y del tejido psicológico de mi experiencia es extremadamente sutil. El recurso al sentido, desnudo, salvaje, es el que requiere una gran delicadeza en la conversión de la mirada. El *phainesthai* es

el resplandor del fenómeno que aparece en la luz, tal y como la cosa aparece. Pero eso no quiere decir que la fenomenología privilegie la mirada. Se puede realizar la misma operación con el tacto, el sonido, el aparecer del sonido o del tacto, se puede realizar con todos los sentidos.

Pr.: —El punto de partida de su libro *Dar (la) muerte* es el relato de Abraham que sabe que debe callar en el monte Moriah, antes de que un ángel enviado de Dios venga a interrumpir la muerte que estaba a punto de dar a su hijo Isaac. ¿Cómo interpretar el secreto de Abraham? Usted nos recuerda que éste no habla con sus allegados, ni con Sara, su mujer, ni con Isaac, su hijo, ni con Agar ni con Ismael. Se pregunta usted acerca de este silencio, acerca del secreto guardado y acerca de estos cuatro personajes, aparentemente unos figurantes, que sin embargo están en el centro de la escena. Lo que he encontrado muy interesante es que usted nos dice que ese momento inaudito es indescifrable y que ese secreto implica una responsabilidad mística que usted contrapone a algo que sería lo político platónico, todavía marcado por lo demoníaco, por el *daimon*.

J. D.: —Entre aquellos a los que Abraham no dice nada están, naturalmente, los suyos, Sara e Isaac, al que se lleva consigo al monte Moriah; en cuanto a Agar y a Ismael, ya han sido repudiados, expulsados, y en este libro trato de prestar atención a esos excluidos de la escena que son, además de Ismael, las dos mujeres. Hay un hilo que recorre todo el libro y que concierne a la exclusión no sólo de Sara sino también de Agar, con todo lo que —como sabemos— implica el repudio de Agar y de Ismael y su porvenir en la guerra entre Israel, el Islam y la nación árabe. Todo ocurre como si Dios, en el momento en que le da a Abraham la orden de atar a su hijo con vistas a lo que se denomina el sacrificio (aunque la palabra «sacrificio» no sea una buena traducción para *korban*, que quiere decir «el acercamiento»), como si Dios le pidiese a Abraham que entrase con él en una relación absolutamente singular y exclusiva, y como si, en el momento de la peor prueba, es decir, la de dar muerte a aquello que Abraham más quiere en el mundo (Isaac es presentado con frecuencia como su niño «bien amado»), le ordenase que se prohibiese a sí mismo hablar de ello a nadie. El secreto será la forma misma de la prueba. Evidentemente, eso implica que, durante ese cara a cara singular con el radicalmente otro absoluto, Abraham se eleve y suspenda toda referencia a unas normas éticas, políticas, a lo que Kierkegaard llama «lo general», «las reglas generales». Para obedecer al deber absoluto, se eleva por encima de todos los deberes que pueden vincularle con la sociedad, con la familia, con los suyos, por lo tanto, por encima del derecho, de la política y de la ética. En nombre del deber absoluto, Abraham se eleva por encima de la ética, que Kierkegaard inscribe en el

orden de la generalidad. El secreto es aquí el signo de esa obediencia al deber absoluto.

Pr.: —A partir de ese relato de lo que usted denomina el «sacrificio hiper-ético» de Abraham, saca usted varias conclusiones o varias lecciones paradójicas que conciernen al concepto de responsabilidad cuya genealogía lleva usted a cabo: la primera lección paradójica es que la responsabilidad absoluta implica el secreto y la soledad radical y no, como suele creerse a menudo, un rendir cuentas, una justificación ante el otro; y la segunda lección paradójica que concierne a esa responsabilidad es que ser responsable de forma absoluta es no seguir la ética, sino transgredirla y hacer lo que repugna casi siempre a la razón ética y a sus exigencias. El ejemplo de Abraham y del sacrificio de Isaac lo muestra muy bien y usted insiste en esa contradicción aparentemente insoluble entre la ética en general, la ética de la generalidad, y lo que denomina lo absoluto del deber y de la responsabilidad.

J. D.: —No es fácil decir que la responsabilidad absoluta o la decisión absoluta es elevarse por encima de la ética o de las reglas generales de la ética. La experiencia es la contradicción, la aporía entre estos dos imperativos tan apremiantes el uno como el otro. Por eso, el acto, el gesto de Abraham no es sencillo. Por lo demás, Kierkegaard dice todo el tiempo que es un asesino. Nadie podrá justificar tranquilamente que alguien se eleve por encima de la responsabilidad ante los demás en nombre de la responsabilidad ante lo radicalmente otro. Simplemente, esa prueba, paradigmática en el caso de Abraham, es la prueba que vivimos en cada momento de decisión; nos debemos a fulanito en su singularidad y, por consiguiente, debemos no tener en cuenta a los otros, pero no es posible ninguna buena conciencia, y la decisión responsable es tomada en esta aporía, en esta contradicción entre el hecho de que yo debo ser llamado *únicamente*, como si fuese irremplazable, a tomar tal o cual decisión, ante aquel otro que también es singularmente irremplazable y único, y al mismo tiempo ser responsable es asimismo responder de nuestros actos ante todos los demás. Es en el seno de esta aporía, de esta indecidibilidad, donde se toma la decisión. De esto la historia de Abraham resulta de alguna forma emblemática, como experiencia de lo imposible en cierto modo.

Pr.: —Parece difícil para la fenomenología pensar la no-presencia radical de la muerte, puesto que es presencia positiva. Por eso me preguntaba si, en *Dar (la) muerte* precisamente, no se acercaba usted a esa ontología del ser-para-la-muerte de Heidegger, poniendo a distancia ese aspecto de la fenomenología.

J. D.: —En *La voz y el fenómeno* se trata de ver, dentro del discurso de Husserl, hasta qué punto una frase como «Yo estoy muerto», pronunciada por Valdemar en el texto de Poe, es absurda, hasta qué punto esta frase es a la vez imposible (nadie puede, pensamos, pronunciar semejante frase dándole su pleno sentido) y, sin embargo, la posibilidad de esta frase es la condición de todo lenguaje. Esta frase es inteligible. Puede ser repetida en su inteligibilidad aun cuando quien la pronuncia no está muerto. Desde la posibilidad, en lo que respecta a esta frase, de significar algo trato de sacar un determinado número de consecuencias a partir de Husserl y en contra de él. Y, según este punto de vista, la fenomenología siempre es el recurso de la deconstrucción, ya que permite deshacer las sedimentaciones especulativas y teóricas, las presuposiciones filosóficas. En cierto modo, en nombre de una descripción más exigente es como siempre se puede poner en cuestión esta o aquella tesis filosófica vinculada con la fenomenología. En lo que concierne a la muerte y a Heidegger, es en otros textos y especialmente en *Aporías*, en donde trato de interrogar el pensamiento de la muerte en Heidegger, que él llama «la posibilidad de lo imposible». Heidegger declara a menudo que la diferencia entre el animal y el *Dasein* es que el animal no tiene nada que ver con la muerte como tal. Dicho de otro modo, el animal no muere, sino que revienta, estira la pata, deja de vivir, pero no muere, no tiene nada que ver con la muerte como tal. Lo que queda por saber es lo que puede ser el «como tal» de la muerte, es decir, la posibilidad de una fenomenología de la muerte. Estas cuestiones no van dirigidas solamente a la fenomenología husserliana, sino a cierta fenomenología heideggeriana. Lo que queda por saber es si aquello que se le niega al animal, esto es, la posibilidad de anticipar la muerte como tal, es posible para el hombre.

El tema de la muerte, pero de una muerte que no aparece jamás como tal, marca quizá justamente el límite del proyecto fenomenológico. Hay que decir —y también es un *leitmotiv* de todo lo que he podido escribir sobre Husserl— que la fenomenología trascendental de Husserl es una filosofía de la vida, del presente viviente; no diré que es un vitalismo. Sin embargo, Husserl asocia constantemente la noción de vida con la experiencia de la conciencia: el ego es un ego viviente y, en cierto modo, la muerte no tiene lugar en la fenomenología en cuanto tal.

Pr.: —¿En qué es usted un heredero de Sartre?

J. D.: —Reconozco mi deuda, la filiación, la enorme influencia, la enorme presencia de Sartre en mis años de formación. Jamás he pretendido eludirlo. Es cierto que Sartre está especialmente ausente como referencia literal, no porque yo haya pretendido eludirlo, pero, desde el momento en que empecé a escribir sobre Husserl, ese momento fue justamente aquel en el que, siendo estudiante, habiendo recibido con otros la influencia enorme, decisiva, determinante de Sartre y de

algunos más como Merleau-Ponty, empezando a tratar de leer de otro modo y de una forma más rigurosa a Husserl y a Heidegger, pensamos (yo no era el único en ese momento) que la lectura que Sartre realizó de ellos hacía de pantalla, que era insuficiente. Es precisamente en esa fecha cuando tuvo lugar la separación. No obstante, yo sería el último en querer negar mis deudas, en primer lugar, porque quiero a mi pasado y, después, porque durante los años inmediatamente anteriores, cuando estaba en clase de filosofía, en *hypokhâgne* o en *khâgne*, no sólo el pensamiento de Sartre sino también la figura de Sartre, el personaje Sartre, que unía el deseo filosófico con el deseo literario, fueron para mí lo que se denomina un poco tontamente un modelo, una referencia.

Pr.: —Por consiguiente, también un padre al que había que matar, que superar.

J. D.: —No, no que matar. Sencillamente, después de haberme acercado a unos textos que me fueron revelados por primera vez por Sartre, textos filosóficos de Husserl, Heidegger, Hegel (marcado por Kojève, introductor de Hegel para toda una generación) y textos literarios de Ponge, Blanchot..., la filiación de la que hablamos no me vuelve a llevar sólo a Sartre, sino a todo un conglomerado en el que está Kojève y, gracias a él, Hegel y Heidegger. En un determinado momento de mi trabajo creí que debía liberarme, sin asesinato ni parricidio, de ciertos modos de lectura o de determinados desconocimientos que creí reconocer en lo que se refiere a aquellos que acabo de nombrar: Husserl, Heidegger, Blanchot, Bataille. A todos ellos, lo mismo que Sartre, los he leído, después que él por supuesto, pero como yo los leía de otro modo, no quise hacer la guerra, precisamente, hubiera podido hacer la guerra y polemizar... Sólo lo he hecho una vez, a propósito de Genet, me parece, en *Glas*, en donde hice comparecer la lectura que Sartre hace de Genet. Salvo en este caso, sin polémica, ha habido una especie de distancia que yo pensaba que resultaba legible. Cualquiera que habite en el paisaje francés sabe perfectamente que alguien de mi edad no ha ignorado a Sartre, no ha pasado de Sartre. No es posible.

Pr.: —Las recriminaciones que usted hace a la filosofía en cuanto tal, en *Dar (la) muerte* por ejemplo, ¿acaso no se pueden leer entre líneas, asimismo, como reproches dirigidos a Sartre?

J. D.: —Siempre estoy dispuesto, cuando puedo hacerlo, a reconsiderar unas injusticias debidas al alejamiento, a la simplificación. Por volver a hablar de la responsabilidad, aun cuando no se esté de acuerdo con la metafísica de la libertad sartreana, hay algo en su análisis de la decisión sobre la responsabilidad que recae sobre el otro sin criterio, sin norma, sin prescripción, en lo indecible sin más (cf.

El existencialismo es un humanismo), hay ahí algo que se puede disociar de una metafísica cartesiana de la libertad, de la voluntad libre. Y ahí, también, siempre estoy dispuesto a leer, a releer, a reconsiderar.

Pr.: —Su relación con la fenomenología sin embargo ha evolucionado. ¿Ha tomado usted sus distancias?

J. D.: —Sí, pero con cierta inquietud, e incluso con cierta mala conciencia. Para mí, desde el principio, Husserl, la fenomenología, la enseñanza de la fenomenología, fueron una disciplina necesaria, un método al que me sometí tanto más sistemática, fría, tranquilamente cuanto que no sentía afinidad, ni *pathos*, ni «simpatía», con Husserl. Me siento más cerca de Heidegger, desde el punto de vista del tono existencial, que de Husserl. Para mí, Husserl es el que me enseñó una técnica, un método, una disciplina, el que jamás me ha abandonado. Incluso en los momentos en que he creído tener que interrogar ciertas presuposiciones de Husserl, he tratado de hacerlo manteniéndome fiel a la disciplina fenomenológica. Las cosas, naturalmente, se han ido moviendo. Es una historia muy larga, pero siempre ha sido desde el interior de la lectura de Husserl desde donde he tratado de sacar los recursos de las preguntas que a su vez le planteo a Husserl. Por ejemplo, como usted sabe, el principio de los principios de la fenomenología, con la vuelta a las cosas mismas, es la regla de la intuición, del dato de la cosa misma en su presencia, en carne y hueso, como suele decirse. En la obra de Husserl hay momentos en que —él mismo lo reconoce— este principio fracasa en cierto modo, tanto si se trata del tiempo o del otro; como fenomenólogo no se puede hablar del tiempo y del otro sin traicionar de alguna forma ese principio, al menos sin interrumpir la fidelidad a este principio intuicionista. Inspirándome en esos momentos husserlianos que ponen trabas a la fenomenología es como siempre he intentado sacar a la luz una especie de presuposición o de principio metafísico en el origen de la fenomenología. Lo que hace que lo que se llama la deconstrucción fuera a la vez un gesto fenomenológico (librarse o liberarse de presuposiciones especulativas filosóficas de cierta herencia), pero, al mismo tiempo, un intento para descubrir en el edificio de las tesis filosóficas de la fenomenología algunas de esas presuposiciones.

Pr.: —Describe usted una especie de ley como la necesidad de una complicación del origen, de una contaminación (y es una palabra que posteriormente tendrá mucho peso en su obra) inicial de lo simple. ¿Es esta ley la que lo alejó de golpe, desde su primer trabajo, siendo muy joven, de la fenomenología?

J. D.: —Al principio interpretaba eso como una dialéctica: en el origen habría una síntesis que no se dejaba descomponer, mediante el análisis, en elementos simples. Todo empezaba con una impureza. Dicho de otro modo, es la idea misma de pureza, en la intuición simple la que desaparecía. Y, en efecto, me sorprendía al releerme (no habría publicado ese texto por mí mismo si algunos amigos no me hubiesen invitado generosamente con sus presiones). Al releer ese texto me chocó en efecto la recurrencia de ciertos gestos, de ciertas palancas estratégicas en el pensamiento y, sobre todo, esa referencia a la irreductibilidad de una complicación originaria, de una co-implicación que prohibía la regresión hacia lo simple y, por consiguiente, hacia el origen y hacia el origen simple. Este argumento, evidentemente, parece muy pobre, así reducido a su mínimo esquema, pero las consecuencias, cuando se sigue su lógica, son aterradoras, porque no sólo ponen en peligro el intuicionismo, es decir, el imperativo de la captación de la cosa misma en su presencia pura, plena, sino que ponen en peligro incluso la dialéctica, cierto pensamiento de la dialéctica. Y, por consiguiente, a partir de ahí se han desarrollado un determinado número de cosas durante los cuarenta años siguientes.

Pr.: —Aborda usted ese problema en *La voz y el fenómeno*. ¿Recusa usted, en última instancia, ese recurso a la metafísica en la fenomenología?

J. D.: —Hay una teleología trascendental de la fenomenología que me ha parecido que repetía una afirmación metafísica que se podía interrogar, pero eso no constituye jamás una recusación de la fenomenología misma. Es siempre en nombre de algo que me parece invencible en la exigencia fenomenológica por lo que planteo esas cuestiones o por lo que propongo lo que usted denomina recusaciones.

Pr.: —¿A usted que nunca ha dejado, finalmente, de deconstruir esa autoridad teórica de la mirada, esa supuesta inmediatez del ver y ese modelo del ver en toda concepción de la percepción, sea ésta sensible o intelectual, acaso no le aleja esto también un poco de la fenomenología?

J. D.: —Es una cuestión muy difícil. Resulta muy complicado. Es indudable que, en el discurso de Husserl, hay una autoridad de la mirada, de lo teórico, a pesar de que preste la mayor atención a unas actitudes, a unas intencionalidades axiológicas prácticas o estéticas que no son teóricas. Sin embargo, siempre hay un momento o la posibilidad de un momento de retomar teóricamente lo que no es teórico. Hay un teoricismo fenomenológico, una autoridad de la mirada, del *theorein*, que quiere decir mirar, y el *eidos* es una forma visible en la tradición platónica. Esto no le impide a Husserl, y aquí es donde las cosas se complican, intentar una fenome-

nología de lo invisible, de lo sonoro, sobre todo de lo tangible, y cada vez que, por ejemplo, analiza la experiencia de la temporalización, se refiere a la escucha del sonido, de la música, y en ese momento el privilegio de la mirada queda suspendido. O bien lo volvemos a encontrar de forma demasiado complicada para reconstruirlo aquí, en el interior de una atención lo más fiel posible a lo que no es visible, a la temporalidad sonora o, sobre todo, a lo tangible. En nombre de la fenomenología, del respeto a lo que aparece *como* aparece, Husserl respeta los datos no visibles, audibles o tangibles de la experiencia sensible. Por eso la fenomenología siempre tiene un recurso suplementario para alimentar las cuestiones que, al parecer, le planteamos.

Pr.: —Deconstruir es, para usted, abrir al aparecer, permitir que el aparecer esté presente y, por consiguiente, la deconstrucción no es negación, no es destrucción; es, por el contrario, construcción del aparecer.

J. D.: —No sé si hay construcciones en el aparecer, pero, para mí, es indudable que un gesto de deconstrucción resulta impensable sin una afirmación. Indiscutiblemente, la deconstrucción es un gesto de afirmación, un sí originario que no es crédulo, dogmático o de asentimiento ciego, optimista, confiado, positivo, que es lo que viene supuesto por el momento de interrogación, de cuestionamiento, que es afirmativo. Este tema del sí originario aparece en Lévinas, Rosenzweig y otros. Para mí es algo que no se puede desenraizar.

Pr.: —Parecía usted no estar totalmente de acuerdo con esa idea de construcción en el aparecer.

J. D.: —En el aparecer hay algo que viene y que no se construye, la venida al fenómeno en cierto modo. Y ahí es donde a la vez la intuición, la experiencia de la pasividad tienen un papel considerable en los análisis de Husserl; hay en el aparecer algo que no se construye. La construcción, de alguna forma, viene «después». La vuelta fenomenológica a la cosa en su momento virginal de aparición no es una construcción, y es muy difícil deshacer la sedimentación de las construcciones que, necesaria, inevitablemente, vienen a disimular ese aparecer del acontecimiento o de la cosa misma. [Pero resulta todavía más complicado.]

Pr.: —¿Lévinas rompe, según usted, con la herencia fenomenológica?

J. D.: —He tratado de mostrar en qué medida Lévinas pretendía permanecer fiel a la fenomenología en el mismo momento en que ponía en cuestión los resultados o las proposiciones de una fenomenología husserliana. Lévinas es el primero que

introdujo, ya en 1930, la fenomenología husserliana en Francia. Hubo y hay hoy en día una vuelta muy fecunda a los estudios husserlianos. En mi relación o en la relación de la gente de mi generación con Husserl y con Lévinas se pueden distinguir dos tiempos. Por mi parte, primero conocí el Lévinas de la lectura de Husserl, su tesis de 1930, antes incluso de conocer *Totalidad e infinito*. Lévinas fue, por lo tanto, de verdad el primero. Después, hubo esa ruptura o ese alejamiento del que hablamos hace un momento, para la gente de mi generación, con respecto a una primera familia de fenomenólogos franceses: Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, y luego, ahora, hay otra ola de fenomenología francesa.

Desde este punto de vista, a pesar de todos los fenómenos de herencia, de filiación y de derivación, creo que ahora hay una historia de la fenomenología francesa hecha por dos o tres generaciones que forman una especie de híbrido o de brote original cuya historia habría que escribir. Hoy en día, con nuevos instrumentos, con nuevas publicaciones, se tiene un acceso más rico a todos los textos de Husserl. Nos encontramos, por consiguiente, en un tercer tiempo, una tercera ola de interés por Husserl, y no quiero dejar de darle la bienvenida. La aventura de la fenomenología sin duda no ha terminado y las preguntas que podremos dirigirle forman parte de su historia.

SOBRE LA MENTIRA EN POLÍTICA

A. Spire: —La política es sin duda un lugar privilegiado de la mentira. Hannah Arendt lo recuerda varias veces en *Verdad y política*, insistiendo en los estragos de la manipulación de masas, dado que la reescritura de la historia, la fabricación de imágenes sobrecogedoras son lo propio de todos los gobiernos. El trabajo de Jacques Derrida va más allá, proponiéndonos una pequeña historia filosófica de la mentira. Desde Aristóteles hasta Heidegger, san Agustín, Rousseau y Kant han pensado los recorridos de una concepción de la mentira de la que se infiere que la intención de mentir está en el origen de un engaño al otro o a uno mismo, que hay que diferenciar de la mentira por error o de las incertidumbres más o menos deseadas que fecundan las ambigüedades del lenguaje. Kant, como es evidente, es quien rechaza el supuesto derecho de mentir por humanidad en nombre de principios meta-jurídicos.

Nos preguntaremos, con Jacques Derrida, si el discurso político es, por esencia, mentiroso o si la clase política francesa ha resultado desde hace años más fácilmente gangrenada que otras por el rechazo de la verdad. Trataremos de saber si el general de Gaulle y François Mitterrand se movían en la mentira cuando se negaban a reconocer la responsabilidad del Estado francés durante el período de 1940-1944, al decir Jacques Chirac la verdad un famoso día del mes de julio en que celebraba el aniversario de la redada del *Vel d'Hiv* [Velódromo de Invierno]. El carácter mediático de la toma de posición presidencial nos permitirá interrogarnos tanto sobre la dimensión performativa de su discurso como sobre el peso de inconsciente colectivo que provoca en esta ocasión. ¿Verdad por fin proclamada o nueva condición para un discurso transformado sobre el período y sobre la culpabilidad del Estado de Vichy? Los titubeos de seis presidentes de la República que precedieron a Jacques Chirac dan testimonio de la dificultad de escribir e incluso de la vanidad de tratar de pensar una historia de la mentira cuyas condiciones de aplicación son extremadamente cambiantes. No obstante, la intención de verdad sigue siendo un imperativo categórico.

Pr.: —Actualmente, usted dirige un seminario sobre el testimonio. Esto es lo que nos permite hoy pensar con usted la mentira en política.

Se puede decir que usted se desmarca de una determinada historia de la filosofía que ha confundido demasiado fácilmente la historia del error con la historia de la mentira. Para mostrar que ambas historias son distintas, usted afirma

que se puede decir lo falso sin querer y sin mentir; y, al contrario, que se puede mentir diciendo algo que es verdad. ¿Nos puede dar un ejemplo de este «mentir diciendo algo que es verdad», que parece más difícil de comprender?

J. D.: — Cuando testifico, prometo decir la verdad, ya sea ante un tribunal o en la vida cotidiana; y es preciso, por consiguiente, disociar desde el principio la veracidad de la verdad. Cuando miento, no digo necesariamente lo falso y puedo decir lo falso sin mentir. Este es un ejemplo canónico: Freud, en *El chiste*, cuenta la siguiente historia judía que Lacan cita con frecuencia: uno le dice al otro: «Me voy a Cracovia», y es verdad, dice la verdad; pero el otro, que sospecha que está mintiendo, le dice: «Pero ¿por qué me dices que te vas a Cracovia si te vas a Cracovia?, ¿es para que crea que te vas a Varsovia?». Dicho de otro modo, éste es un ejemplo en donde alguien ha intentado mentir diciendo algo que es verdad. Esto nos permite disociar lo verdadero de lo veraz, lo falso de lo mentiroso. Puedo perfectamente proponer un enunciado falso porque creo en él, por consiguiente, con la sincera intención de decir la verdad, y no se me puede acusar de mentir sin más porque lo que digo es falso. En cambio, si digo algo que es verdadero sin pensarlo o bien con la intención de confundir al que me está escuchando, miento. Faltar a la verdad cuando digo algo distinto de lo que pienso. Faltar a la verdad supone una intención de engañar al otro, de confundirle. Por lo tanto, la mentira implica la intención de engañar.

Pr.: — Esa voluntad de engañar al otro, esa intención detrás de la mentira, es lo que usted llama el concepto clásico y dominante de la mentira. Sin embargo, la experiencia cotidiana es más bien la de la «mentira a medias», la de «una cuarta parte de mentira», de algo que ocurre entre lo voluntario y lo involuntario, entre lo intencional y lo no-intencional. ¿Qué pasa entonces con todas esas experiencias en las que se miente en parte por timidez, en parte por vergüenza a veces, y otras veces incluso por hacer un favor? ¿Son también mentiras?

J. D.: — Todo lo que usted apunta que se ventila aquí es muy grave porque tenemos la sensación de que debemos mantener la validez de ese concepto clásico y dominante. Si lo pusiéramos en tela de juicio, estaríamos arruinando todo el fundamento de la ética, del derecho, de la política. Por lo tanto, hay que mantener ese concepto que denomino el concepto cuadrulado, cabal, de la mentira: alguien dice deliberadamente algo distinto de lo que sabe con la intención de confundir al que le está escuchando.

Naturalmente, una reflexión sobre la mentira es una reflexión sobre la intencionalidad: ¿qué quiere decir la intencionalidad? Toda la tradición filosófica dominante de la mentira se refiere a un concepto de voluntad intencional y temá-

tica: es preciso que tanto el que habla como el que escucha tengan, ambos, una representación temática de lo que quieren decir y entender; y en todas partes en donde esa representación temática falta, se torna borrosa o equívoca a causa de la retórica, del contexto, etc., carecemos de criterios para disociar la mentira de la no-mentira. Es necesario mantener un concepto tradicional de la mentira que es el axioma mismo del vínculo social y, a la vez, permanecer atentos ante los equívocos, los presupuestos de dicho concepto.

Por lo tanto, no están sólo los claroscuros, el subconsciente, la marginalidad de la conciencia. Están también, ya que la mentira es algo que pertenece al lenguaje, todos los efectos retóricos, los tropos, los equívocos debidos al hecho de que no digo exactamente lo que quiero decir tal y como quiero decirlo. Por eso, resulta siempre imposible probar que ha tenido lugar una mentira, porque el único árbitro al respecto es el que, en su conciencia, en su fuero interno, sabe lo que ocurre. Puedo probar que alguien no ha dicho la verdad, que alguien, en efecto, ha engañado a alguien, pero no puedo probar, en el sentido estricto y teórico del término, que alguien ha mentido. De ahí un gran número de aporías y de dificultades sobre las que volveremos.

Pr.: —Da usted dos ejemplos extremadamente interesantes que permiten comprender lo que son esas «verdades a medias». El primer ejemplo es uno del que habla Montaigne: no puedo decir todo lo que tengo en la cabeza, pero esa verdad a medias no pertenece necesariamente al orden de la mentira. El segundo ejemplo es el de la mujer que finge el orgasmo por amor hacia el hombre con el que está, para hacerle creer que es estupendo; al fingir el orgasmo, engaña a su amante. ¿Lo engaña por su interés y, de forma más general, se puede mentir por el interés de aquel a quien se está mintiendo?

J. D.: —Éstas son dos grandes arterias del problema. En primer lugar, con respecto a que no se puede decir todo: se trata del concepto clásico de la mentira por omisión. Existen dos formas de omisión: la que consiste en disimular algo adrede y la que remite a la finitud del discurso y que consiste en no decirlo todo aunque yo quiera hacerlo. Sólo un ser finito puede mentir, tiene capacidad para mentir. Remito aquí, para complicar todavía más las cosas, al célebre *Hippias menor* de Platón: en este tratado sobre lo falso Platón utiliza la palabra *pseudos* (de la que ya resulta difícil dar una traducción adecuada en la medida en que *pseudos*, en griego, quiere decir a la vez lo mentiroso, lo falso o lo ficticio). Es esta noción de ficción la que resulta interesante, pues cuando la ficción se inmiscuye en el discurso, ¿en qué momento se puede decir que esa ficción es mentira? Rousseau, que dice cosas preciosas sobre la mentira en *Las confesiones* y en *Las ensoñaciones*, afirma que la

ficción, y por consiguiente la literatura, no miente desde el momento en que no perjudica al otro.

El orgasmo fingido, o *fake orgasm*, por citar la expresión en inglés (en Estados Unidos hay mucha bibliografía sobre este enorme tema), ¿constituye una mentira o un fingimiento? ¿Qué ocurre en los casos en que ese orgasmo fingido está destinado a agradar, a arreglar las cosas?

Se trata de otra gran arteria del problema, la del *mendacium officiosum*, o mentira útil, gran tema de la literatura sobre la mentira, especialmente presente en Agustín y en Kant. Platón planteaba ya la cuestión de la mentira útil desde el punto de vista político: en interés del ciudadano, algunos pueden considerar que es bueno mentir. La censura oficial en tiempos de guerra procede de esa mentira útil: es bueno para el estado de la nación, para la moral de los soldados, disimular ciertas informaciones.

Pero, por volver al orgasmo fingido, su naturaleza depende sin duda de cada caso. No obstante, ya no se trata aquí de un enunciado declarativo, mientras que, por lo general, se suele inscribir el problema de la mentira dentro de la cuestión no sólo del lenguaje proferido, sino de un determinado tipo de lenguaje declarativo, constatativo: digo lo que es o lo que no es. Aquí tenemos que vérnoslas con manifestaciones, con testimonios, que no son necesariamente hablados, que pueden ser gritados o silenciosos, y que pueden tener efectos de disimulo, de falsificación, útil o no útil y, ya que tendremos que hablar más adelante de política y de información, resulta evidente que la filtración de la información, la selección, el hecho de dejar al margen determinados hechos y sacar otros a relucir, ya puede ser interpretado como una especie de falsificación para la que el concepto de mentira no resulta muy seguro.

Pr.: —Lo que también está implícito en el concepto clásico y dominante de la mentira como engaño intencional y consciente es la idea de que la relación de alguien consigo mismo sería clara y transparente. Por lo tanto, no habría mentiras para con uno mismo. En psicoanálisis, sin embargo, las cosas son mucho más complicadas, como bien lo ha mostrado Freud. A la pregunta «¿existe una diferencia entre la mentira para con uno mismo y la mentira a los demás?», un psicoanalista con el que nos encontramos nos respondió: «Cuando uno se miente a sí mismo es porque se toma por otro. La mentira para con nosotros mismos es ante todo protectora del narcisismo, nos defendemos de la imagen desfavorable que nos hemos podido dar a nosotros mismos. Nos mentimos cuando nosotros mismos tenemos ganas de resguardarnos».

Como recordará, Rousseau dice que es una locura mentirse a sí mismo, que cada cual se debe a sí mismo la verdad, y que la mentira para con uno mismo no engaña a otro sino al existente mismo frente a sí mismo.

J. D.: —Dentro de cualquier lógica rigurosa y de la tradición de lo que llamamos el concepto dominante de la mentira, la mentira para con uno mismo es imposible. En efecto, por definición, de acuerdo con dicho concepto, el mentiroso sabe lo que tiene en la cabeza y que está disimulando, falsificando. Por lo tanto, mentirse a sí mismo es una contradicción. Admitir semejante posibilidad es suponer que me miento a mí mismo como a otro y que, por consiguiente, excedo la dimensión de la conciencia intencional o representativa. Eso es precisamente lo que ocurre con el psicoanálisis. Por eso, la gran problemática filosófica de la mentira, incluso renovada por pensadores como Hannah Arendt o Koyré, excluye el psicoanálisis. Al no poder asumir ese concepto tradicional de la mentira, el psicoanálisis está obligado a transformarlo. En sentido clásico, por ejemplo, un síntoma no es ciertamente una mentira. La alternativa es, pues, la siguiente: o bien nos referimos a la tradición dominante de la mentira y entonces no hay lugar ni para el inconsciente ni para el síntoma, o bien integramos esas dimensiones y, entonces, conviene transformar el concepto de mentira o, incluso, abandonar esa palabra. Por eso, Freud no habla mucho de la mentira. Lacan ha reintroducido el término: para él, sólo un ser parlante puede mentir, un ser en relación con la Verdad. El animal, por ejemplo, según Lacan, no miente; puede usar de ardides, disimular, pero no puede mentir. Sólo puede mentir alguien que promete la verdad. Ahora bien, no se puede prometer la verdad sino al otro. Si me la prometo a mí mismo, es que estoy dividido. No puedo mentirme a mí mismo más que allí donde soy radicalmente otro para mí mismo. En otras palabras, no me miento a mí mismo como a mí, miento a otro.

Pr.: —Para volver a la filosofía, es preciso evidentemente abordar la gran polémica sobre la mentira en la historia del pensamiento que opuso a Kant y a Benjamin Constant en los ultimísimos años del siglo XVIII. En *Sobre un supuesto derecho a mentir por humanidad* Kant explicaba que una de las condiciones formales del derecho, de la vida en sociedad, era que es absolutamente preciso ser veraces en toda circunstancia, que es un deber para con el otro, incondicionalmente, no abusar de su buena fe. Usted expresa una especie de desasosiego ante este texto, pues, en su opinión, esa postura es quizás irrefutable.

J. D.: —Mi desasosiego es doble: conecta, en primer lugar, con el de los lectores de Kant, empezando por Benjamin Constant. Para Kant hay que decir la verdad en toda circunstancia. Por ejemplo, dice, si alojo a un amigo y unos criminales llaman a mi puerta y me preguntan si ese amigo está ahí, aun a riesgo de exponer a mi amigo al cuchillo de sus agresores, debo no mentir. A Benjamin Constant, y no fue el único, le chocó muchísimo esa afirmación de deber incondicional de veracidad (*Wahrhaftigkeit*; ¡cuidado!: no se trata de la verdad, sino de la veracidad). En un

texto al que Kant respondió Constant mantiene que adoptar el punto de vista de Kant es, contrariamente a lo que pretende el filósofo, hacer que la vida en sociedad sea imposible: si a cada momento yo tuviese que decir la verdad, el vínculo social se destruiría.

La respuesta de Kant sume efectivamente al lector en el desasosiego. Se trata de un pequeño texto que también es un gran texto, e inquietante, pues su argumentación resulta difícil de rebatir. Kant muestra en él que si se pone en tela de juicio ese «deber incondicional sagrado» que consiste en ser veraz, se traiciona precisamente lo que constituye el vínculo social. Kant refuta, de hecho, toda la tradición de la mentira útil. Añade que si acepto la más mínima fisura en dicho imperativo, la estructura misma de mi relación con el otro queda arruinada.

Esa afirmación es indiscutible. En el momento en que abro la boca, prometo implícitamente al otro decir la verdad. Además, la existencia de esa promesa implícita y performativa de decir lo que es verdadero, de decir lo que en todo caso pienso, es lo que hace que la mentira sea posible.

Si el texto de Kant me parece inquietante e irrefutable es porque Kant no dice que no se miente nunca (ni siquiera estoy seguro de que él mismo haya podido no mentir jamás en su vida) sino que, cuando se miente, lo cual le ocurre a todo el mundo de forma total, parcial, equívoca o crepuscular, se traiciona la esencia y la finalidad misma del lenguaje que son la promesa de la verdad; y, por consiguiente, en cierto modo, no se habla, se falta a la palabra.

Pr.: —Si Kant hubiese vivido hasta los años 1990, habría descubierto el texto de ciencia-ficción de un autor americano, James Morrow, titulado *Ciudad de verdad*, en el cual el autor imagina una sociedad en la que todos sus miembros tienen la obligación de decir la verdad en toda circunstancia. Descubrimos, pues, un campamento de vacaciones que se llama «Ahí os quedáis, chavales», unos anuncios que señalan los defectos de sus productos, unos políticos que hablan de los sobornos que han recibido, unas fórmulas de cortesía extrañas, como «Suyo hasta cierto punto». No obstante, pronto nos damos cuenta de que la incapacidad total de mentir se convierte en una pesadilla. En efecto, en una sociedad absolutamente transparente en donde todo el mundo dice la verdad a todo el mundo, se ve cómo la verdad se puede convertir en una tortura, una violencia, una crueldad intolerable. Se da uno cuenta de que, finalmente, no se recupera el calor de la mentira de la comedia social en la cortante frialdad de la verdad.

Da la impresión de que, a pesar de todo, hace falta un mínimo de mentira para que estemos bien juntos. Usted recuerda en su texto que Heidegger dijo, cuando era muy joven, que el *Dasein* conllevaba ya la posibilidad de la mentira...

J. D.: —Para decir la verdad, para ser veraz, hay que *poder* mentir. Un ser que no puede mentir tampoco puede ser sincero o veraz. Esta noción de posibilidad es fundamental. Remite a la controversia entre Aristóteles y Platón respecto a la mentira. Para Platón el mentiroso es alguien que es *capaz* de mentir. Para Aristóteles es alguien que *decide* mentir. La posibilidad debe existir siempre. Por eso, Kant no habría suscrito la conclusión de la obra [que usted acaba de citar]: cuando se está programado para decir la verdad, no se es sincero. En la tradición del intencionalismo Kant mantiene que es la voluntad intencional la que debe empujarnos a ser sinceros y veraces, incluso si —y aquí es donde contradice parte de esa tradición— se interroga la veracidad de forma inmanente, es decir, sin tener en cuenta sus efectos. Al contrario, pues, de lo que ocurre con el concepto de mentira útil. El condicionamiento de los seres que torna mecánica la verdad está en contradicción con la idea de intencionalidad, la condición misma de la mentira.

Pr.: —Me gustaría ahora abordar la mentira en política propiamente dicha. Hannah Arendt decía que la política es el lugar privilegiado de la mentira, en la medida en que ésta es considerada un instrumento necesario y legítimo, no sólo para el político sino también para el hombre de Estado. ¿Qué significa esto, por un lado, en cuanto a la naturaleza y a la dignidad del terreno político y, por otro lado, en cuanto a la verdad y a la buena fe?

Da la impresión de que, para todo lo que concierne al presente y al porvenir, el discurso político se sitúa más allá de la verdad y de la mentira, pero que, en lo que respecta al pasado, las cosas resultan más complicadas.

J. D.: —Creo, en efecto, que el paradigma de la mentira no es el mejor instrumento para analizar lo que ocurre hoy en día con el discurso político. Un sociólogo necesita instrumentos más sutiles. Sin embargo, reconozco que eso no debe obligarnos a abandonar la referencia a la mentira, a olvidar la diferencia entre el discurso mentiroso y el discurso veraz, porque la cuestión reside en saber cómo delimitar lo político. Para Hannah Arendt hay una historia de la mentira: en las sociedades «premodernas», en cierto modo, la mentira estaba ligada a la política de forma convencionalmente aceptada en lo que concierne a la diplomacia, a la razón de Estado, etc., pero estaba circunscrita a un campo limitado de la política mediante contrato. La mutación moderna de la mentira, y Hannah Arendt analiza este fenómeno de la modernidad siguiendo las huellas de Koyré, es que esos límites ya no existen, que la mentira ha alcanzado una especie de absoluto incontrolable. A través de un análisis del totalitarismo vinculado con la comunicación de los *mass media*, con la estructura de esa comunicación de los instrumentos de información y de propaganda, con los ojos fijos en esta mutación moderna, Hannah Arendt declara que la mentira política moderna ya no tiene límites, que ya

no está circunscrita. Cabe preguntarse si el concepto de mentira sigue siendo todavía adecuado, si resulta suficientemente potente para el análisis de esta modernidad. La dificultad con la que se encuentra cualquier ciudadano de una democracia es, a la vez, mantener una referencia incondicional de la distinción entre la mentira y la verdad, por consiguiente, mantener el viejo concepto, sin por ello privarse de instrumentos más sutiles para analizar la situación actual reforzada por el *marketing* político, la retórica, el apremio de los papeles que hay que desempeñar, etc.

Pr.: —Usted recuerda que, cuando Hannah Arendt pretende delimitar el orden de lo político, establece dos barreras: la jurídica y la universidad. Ahora bien, la articulación de lo jurídico y de la universidad tiene una actualidad en el proceso Papon que tuvo lugar en Burdeos, puesto que algunos se han preguntado sobre la incompatibilidad del testimonio histórico con el cuestionamiento del proceso penal. Dicho de otro modo, ¿puede el tiempo de la Historia alinearse con el tiempo del derecho para hacer que la mentira desaparezca?

J. D.: —Cuando Hannah Arendt recuerda que, contrariamente a una tradición aristotélica, el hombre no es absolutamente político de arriba abajo y que hay lugares de su responsabilidad que trascienden lo político, nombra efectivamente el derecho y la universidad. El derecho puede, más allá de lo político, convocar a los implicados, a los testigos, a los historiadores, a los archivistas, para hacer que aparezca la verdad que la máquina política tiende a disimular. Naturalmente, esto puede producir una serie de perversiones y todos nosotros conocemos el gran debate que hay actualmente en torno al poder de los jueces. Hannah Arendt se refiere en cualquier caso, al tiempo que dice que la mentira política ya no conoce límites, a un más allá de lo político desde el que se podría denunciar la mentira.

Me gustaría poner un ejemplo que concierne a las creencias fundadoras o a las ilusiones fundamentales del terreno político, como por ejemplo la idea de soberanía. En los debates recientes hemos oído por una parte a Charles Pasqua, en el momento en que anunció que iba a confeccionar una lista para las elecciones europeas, pedirles a todos los que están de acuerdo en defender la soberanía nacional, amenazada por Europa y el tratado de Ámsterdam, que se unieran a él. Frente a él, Dominique Strauss-Kahn afirmaba que Europa iba a otorgarnos una mayor soberanía. Podemos concederles a ambos el crédito de que son sinceros, que creen lo que dicen; sin embargo, sus enunciados son incompatibles en lo que respecta a la soberanía. Para que fuesen compatibles, habría que elaborar esa cuestión de la soberanía, lo cual no hacen ni uno ni otro por omisión: ¿De qué soberanía se trata? ¿Porqué un bretón, por ejemplo, no tiene derecho a reclamar la soberanía cuando sí lo tiene, en cambio, un francés? ¿De qué soberanía gozará el

francés europeo cuando no cabe duda de que abandona una parte de su soberanía nacional? Al no haber ningún análisis filosófico verdadero del concepto de soberanía en la actualidad, ambos pecan por omisión y no por decir ninguna mentira, ya que piensan sinceramente —concedámosles al menos ese voto de confianza— lo que dicen.

Pr.: —Uno de los ejemplos más interesantes en su trabajo sobre la mentira en política es, sin duda, el de las condiciones en las que Jacques Chirac reconoció la culpabilidad del Estado francés el día del aniversario de la redada del Vel d'Hiv. Antes que él, como usted recuerda, seis presidentes de la República se negaron a hacerlo. Charles de Gaulle en primer lugar y, después, Mitterrand invocaron la ausencia de legitimidad de dicho Estado para justificar el no-reconocimiento de su responsabilidad. Y también insiste usted en el hecho de que, en el fondo, Jacques Chirac ha abierto la puerta para la reflexión de Jean-Pierre Chevènement sobre el riesgo de reconocer el Estado francés de la época de Vichy en cuanto tal, si se admite su culpabilidad. Sin embargo, aquél ha dado su aprobación a la postura de Chirac. ¿Con ese gesto, ha dicho Jacques Chirac la verdad, la culpabilidad del Estado francés y, viceversa, los presidentes de la República que le precedieron estaban instalados en la mentira? O ¿acaso amañaron voluntariamente la Historia al afirmar que el Estado francés no fue más que un paréntesis, como decía Mitterrand? ¿Quién miente en este asunto?

J. D.: —Quizá nadie. Esta cuestión exige unos análisis largos y sutiles. Se puede pensar que Mitterrand mentía si se sospecha que conservaba ciertas simpatías por el régimen de Vichy, pero eso es otro asunto. En el discurso explícito, y muy justificado en ciertos aspectos, que mantuvo, se podía entender que no tenía por qué hacer responsables a la nación y al Estado francés de lo que ocurrió en la época de Vichy, puesto que, en aquel momento, el Estado no era legítimo sino que estaba compuesto por una banda de impostores. Esta postura es muy defendible. Pero yo formo parte de aquellos que le pidieron a Mitterrand que hiciese lo que Chirac ha hecho...

Pr.: —...Mediante una petición que usted firmó junto con Régis Debré, Piccoli, Boulez, etc.

J. D.: —Sí. No obstante, el discurso posee cierta solidez. Por eso, no hay *una* verdad al respecto. Para establecer si es verdad o mentira que el Estado francés de la época de Vichy es culpable, es preciso, en primer lugar, ponerse de acuerdo en lo que se entiende por Estado francés, en su legitimidad o no. Ni Mitterrand ni de Gaulle ni Giscard ni Pompidou consideraron que el Estado francés de la época de Vichy

fuera lo suficientemente legítimo como para que se le acusase en tanto en cuanto Estado-nación francés y, aparte de eso, todos ellos sin excepción han mantenido, sobre todo, el discurso de la reconciliación nacional. Ésa es, precisamente, una de esas creencias fundadoras del terreno político: un jefe de Estado tiene el deber de hacer todo lo que esté en su mano para no encantar la unidad de la nación.

Pr.: —Discurso que puede ser asimilado a algo relacionado con la razón de Estado...

J. D.: —Ya, pero resulta difícil poner radicalmente en tela de juicio la razón de Estado. Es discutible en algunos casos, pero pedirle a un jefe de Estado que prescindiera de la razón de Estado es muy grave, igual que lo es pedirle que prescindiera del motivo de la reconciliación nacional. ¿Por qué entonces Chirac, con un gesto que yo aplaudí lo mismo que otros, ha podido hacerlo? Tal vez se trata de un problema generacional. Tal vez no lo ha hecho para obedecer al imperativo categórico kantiano, sino que tenía otros cálculos en su cabeza. No entro en ese debate. En cualquier caso, para establecer si hay mentira o no, verdad o no, habría que estar seguro de saber de qué se está hablando y de lo que era el Estado francés en la época de Vichy. La actitud de Chevènement que usted recordaba es muy interesante porque, por un lado, da su aprobación a Chirac, pero [objeta], mala consecuencia posible, [que] ese paso puede conducir a reconocer implícitamente la legitimidad del petainismo. No se puede zanjar esta cuestión sin un gran número de análisis, digamos, protocolarios.

Pr.: —En su texto habla usted también de Bill Clinton, que sigue legitimando la intervención de los Estados Unidos en Hiroshima, pero lo que usted nos dice es que si mañana, incluso por razones de política interna extremadamente interesadas, el presidente de Estados Unidos decidiese confesar esa culpabilidad, sería un progreso, cualesquiera que fuesen las razones para ello.

J. D.: —Sí, creo que sería un progreso en primer lugar en lo que concierne a la extensión del campo del derecho internacional, a la conciencia de la verdad. Ahora bien, como usted sabe, aunque él reconociese eso, el derecho internacional, tal y como existe o tal y como se anuncia, no permitiría que se juzgase a un Estado en cuanto tal, y eso plantea problemas respecto al porvenir del derecho internacional. Cuando usted ha pronunciado el nombre de Clinton pensaba que íbamos a hablar de otra cosa..., de Mónica Lewinski. Ése es un magnífico ejemplo de acusación de perjurio, de mentira. Sea cual sea la histeria inquisitorial y fuertemente motivada de Kenneth Starr y de sus apoyos republicanos, lo que se le reprocha a Clinton no es su vida privada, sus asuntos sexuales con Lewinski u otras, sino haber mentido

estando bajo juramento, haber cometido perjurio ante una institución ante la cual él se había comprometido a decir la verdad. El problema se plantea por lo tanto en términos de derecho americano. Clinton habría obstruido la justicia, por una parte, al ocultar una serie de testimonios y, por otra, al haber mentido. Fíjese bien, porque su defensa actual es muy interesante, ya que está dispuesto a arrepentirse, a admitir que ha hecho o dicho cosas «inapropiadas» (si nos remitimos al texto literal en inglés), pero jamás reconocerá haber mentido, porque sabe que, si lo confiesa, no sólo podrá ser destituido sino también perseguido tras su destitución. Su estrategia o la de sus abogados consiste, por lo tanto, en no reconocer la mentira en ningún caso. Y se ha hecho célebre por haber respondido, cuando se le preguntó acerca de la cuestión de saber si había mantenido o no relaciones sexuales, y si dichas relaciones eran o no sexuales, «It depends on what 'is' is», «depende lo de que 'es' es». Y ahí vemos cuáles pueden ser los recursos de la casuística en lo que concierne a lo que es verdadero, a lo que es, a lo que no es, así como todos los protocolos que son necesarios antes de plantear la cuestión del perjurio y de la mentira.

Dicho esto, en la cultura anglosajona, sobre todo americana, la referencia al perjurio es mucho más grave que en Europa, que en Francia al menos. En Estados Unidos se habla todo el tiempo de perjurio, no se puede firmar un texto, ni siquiera un compromiso anodino, sin la [explícita] amenaza de ser perseguidos por perjurio. Esto se debe a la tradición religiosa de ese país. Ciertamente, en Francia también existe el perjurio, podemos ser perseguidos ante los tribunales si, en situación de testificar, después de haber jurado decir toda la verdad, faltamos a nuestra palabra, especialmente ante la justicia. Sin embargo, es verdad que la cultura americana está mucho más obsesionada por el perjurio que la nuestra. Un presidente de los Estados Unidos se refiere constantemente a Dios, a esa tradición religiosa, jura, presta juramento sobre la Biblia, cosa que no hace un jefe de Estado occidental, en todo caso francés. La cuestión del perjurio es una cuestión de fe.

Pr.: —Si le parece bien, le propongo pasar a otro aspecto de la cuestión de la mentira que concierne a la imagen y a las utilidades que de ésta se hacen hoy en día. Imágenes trucadas, manipuladas o, simplemente, reencuadradas, seleccionadas, filtradas, alteradas. Sin que se pueda verdaderamente hablar de mentira, la imagen está efectivamente en el centro de todos los análisis relativos a las mentiras políticas de nuestro tiempo.

¿Estamos obligados a deformar para informar? ¿Deformar para informar proviene de la mentira?

J. D.: —Sin duda alguna, si se hace de forma deliberada con vistas a engañar, con fines políticos, al oyente o al espectador.

Pr.: —En el asunto de la falsa entrevista a Fidel Castro de Patrick Poivre d'Arvor no se puede decir que intentó engañar al telespectador. ¡Lo hizo simplemente para hacerse valer!

J. D.: —Sin duda, pero que quisiera o no engañar al telespectador que creía estar viendo una entrevista en directo de Castro realizada por Poivre d'Arvor, como usted sabe, es un asunto complicado... Una asociación, TV carton jaune, quiso demandar a la cadena en cuestión. Al final, no pasó nada. ¿Por qué? El abogado en cuestión me pidió comparecer como *amicus curiae*, para testificar no sobre el fondo de las cosas, sino sobre los principios. La propuesta no fue aceptada por el magistrado, que no dio curso a esa denuncia con el pretexto de que 1) Poivre d'Arvor no había querido hacer daño, y que 2) nadie tenía la potestad para representar al pueblo francés como destinatario del mensaje de Poivre d'Arvor.

Si suponemos que hay un contrato implícito entre una emisión titulada «Información» y los telespectadores que, de acuerdo con ese contrato, esperan, si no que se les diga toda la verdad, sí al menos que lo que se les muestra no esté falsificado, hubo engaño, sin duda alguna. Ésa es la gran cuestión de la filtración, de la selección de las informaciones.

En un asunto como éste, dado que nadie representa [estatutariamente] a los demandantes, dado que no hay instancia alguna que represente a los telespectadores y que tenga potestad para plantear una demanda, la única corporación con capacidad para culpar al periodista es la corporación de periodistas, que, por razones profesionales, puede considerar que éste ha faltado a su deber profesional.

Pr.: —En su trabajo usted se basa mucho en un texto de Alexandre Koyré, una reflexión sobre la mentira, y nos dice usted que la idea de Hannah Arendt de mentira para con uno mismo y de mentira moderna ya está presente en Koyré. Contrariamente a lo que se dice a veces acerca de un más allá de la distinción verdad/mentira que sería propia del totalitarismo, Koyré nos habla de la primacía de la mentira en un sistema totalitario.

J. D.: —Sí. Su texto, escrito —hay que recordarlo— en 1943 y publicado en Estados Unidos, en donde se había refugiado por aquel entonces, habla de la función política de la mentira moderna. Naturalmente, su objeto principal es el desarrollo del totalitarismo, de las máquinas propagandísticas, a las que, como dice, contrariamente a lo que suele creerse, les interesa mucho mantener la distinción entre mentira y verdad. En lugar de socavar en cierto modo el valor de esa distinción, a esas máquinas propagandísticas les interesa mantener esa vieja pareja de conceptos para poder hacer justamente que lo falso pase por verdadero. Lo que dice Koyré es

interesante por dos razones al menos: por una parte, discursivamente, [se pregunta] si la «palabra» mentira sigue conviniendo todavía para describir esos nuevos fenómenos; y, por otra parte, sospecha que cualquiera que plantee cuestiones filosóficas fundamentales sobre la historia de la mentira está empezando [a «relativizar» y] a hacerle el juego a esas fuerzas políticas que están interesadas [en que lo falso pase por verdadero].

Una vez más, creo que hay que mantener la vieja axiomática de la mentira, sin por ello dejar de interrogar su historia, su fundamento, sus bases.

Pr.: —La otra lectura crítica que hace usted concierne a la teoría del secreto desarrollada por Koyré y que, según él, amenaza al espacio democrático. Para usted su postura es demasiado radical, ya que la idea de transparencia absoluta procedería de lo que usted denomina un «politismo integral», que es, le cito a usted, «otra simiente de totalitarismo con aire democrático».

J. D.: —Es una cuestión muy grave. Si se incrimina, como hace Koyré, a todas las organizaciones del secreto, y si se exige por lo tanto que el ciudadano diga todo a cada momento, ya no se deja sitio para ningún secreto. Aquí ya no se trata de la cuestión de la mentira, sino de la vieja tradición de la *politeia*, de la política, de la fenomenalidad política: se ha de decir todo en la plaza pública y no hay lugar para una retirada fuera de lo político, para una dimensión no política. El hombre, el individuo, es ciudadano de arriba abajo. Creo que se puede a la vez mantener el derecho al secreto en ciertas condiciones, no permitirse exigir que todo el mundo lo diga todo a cada momento, al tiempo que se desconfía de algunos tipos de prácticas del secreto, como la conspiración.

Lo que dice Hannah Arendt es que, hoy en día, la extensión de la mentira se debe al fenómeno que ella denomina la «conspiración a plena luz»: antes se mentía allí donde los ciudadanos no sabían, porque no podían saber; hoy se miente a los ciudadanos allí donde, en principio, pueden saberlo todo. Hoy existe, por consiguiente, una especie de exposición absoluta en la mentira. Éste es el fenómeno que Hannah Arendt interroga con mucha fuerza, pero también ahí podemos preguntarnos si la palabra mentira conviene para describir esta situación.

SOBRE EL MARXISMO. DIÁLOGO CON DANIEL Bensaïd

A. Spire: —Jacques Derrida, usted nunca ha sido marxista, pero ha experimentado la necesidad, e incluso la urgencia, hace ya cuatro años, de publicar una obra de tono comprometido, que cogió a todo el mundo a contratiempo. Ese libro, titulado *Espectros de Marx*, reclama una vuelta a Marx o, al menos, a cierto espíritu de Marx.

Daniel Bensaïd, usted es profesor de filosofía en la universidad de París VIII. Se puede decir que es usted un intelectual comprometido, que ha publicado muchas obras, entre las cuales hay que citar *Walter Benjamin* (Plon, 1990), *Marx intempestif* (Fayard, 1995) y, más recientemente, *Le pari mélancolique, métamorphose de la politique, politique des métamorphoses* (también en Fayard).

¿La verdadera actualidad de Marx acaso no reside, paradójicamente, en su forma de concebir la historia —es decir, al contrario de lo que a menudo se piensa— no como un estricto determinismo mecánico sino, de hecho, como el lugar de todos los posibles, el lugar de todas las incertidumbres? ¿No sería Marx en cierto modo —un poco como lo es, por lo demás, Jacques Derrida— un filósofo del contratiempo?

D. B.: —Sí, se trata de un tema que, además, nos reúne; pero partiré precisamente de uno de los puntos del texto de Jacques Derrida que evoca la cuestión siempre nueva del capital. En efecto, esta reiterada novedad del capital es también la que provoca asimismo la novedad y la actualidad renovada de Marx. Finalmente, la vitalidad de uno se nutre de la vitalidad del otro.

En lo que respecta a la actualidad de Marx, creo que procede de su relativa inactualidad en su siglo. Él es evidentemente un hombre y un pensador del siglo XIX, pero también está más allá y en otra parte en esas cuestiones claves. Ha aludido usted a la de la Historia. En mi opinión, a Marx se le convierte con demasiada frecuencia en un filósofo perteneciente al gran linaje de las filosofías especulativas de la Historia. Considero, por el contrario, que se desmarca de esas filosofías de la Historia en los textos de 1844-1846, se dedica a otra cosa, a una teoría del conflicto, por lo tanto, de la incertidumbre, lo cual no quiere decir que todo sea posible. Se trata, una vez más, de otro problema.

J. D.: —En primer lugar, estoy muy contento de encontrarme aquí con Daniel Bensaïd. No nos conocíamos, nuestras historias, nuestras trayectorias a la vez intelectuales y políticas no son las mismas, pero resulta bastante significativo que

nos crucemos en el motivo de la intempestividad, de la anacronía. En efecto, creo que Marx no era un filósofo de la Historia en el sentido en que se suele entender en general; que estaba atento política y filosóficamente a la heterogeneidad de los tiempos, de las cualidades temporales, de los regímenes de causalidad económicos, políticos, jurídicos. En esta maraña de tiempos Marx es alguien que pensó la intempestividad no sólo como una forma de perturbar el tiempo lineal y homogéneo sino también como condición de la acción política. Desde este punto de vista, permanece muy ajeno a la tradición filosófica.

Una de las muchas cosas que me han gustado de las obras de Daniel Bensaïd es lo que dice de Marx como «meteco», como extranjero. Dice que Marx es «el meteco del concepto». Dicho de otra forma, resulta difícil de apropiarse, de asimilar en la tradición filosófica. Una de las cosas contra las que intenté pronunciarme en la obra a la que usted aludía es la tendencia, en el momento en que el comunismo se vino abajo, de volver a un determinado Marx que se considera inofensivo. Usted ha hablado de vuelta a Marx. Yo no propongo una vuelta a Marx como un gran filósofo canónico al que por fin se va a poder incluir dentro de la inmensa tradición de los grandes filósofos clásicos. Aunque siempre resulta necesario un trabajo universitario sobre Marx, existe un riesgo de domesticación, de neutralización de la injunción revolucionaria de Marx. Y es contra esa neutralización contra la que consideré que tenía que protestar. Evidentemente, todo esto resultaba intempestivo en el gesto que nos ha reunido a Daniel Bensaïd y a mí. Hemos publicado más o menos al mismo tiempo unos textos acerca de la intempestividad de Marx porque, en el terreno histórico del momento en el que la muerte del marxismo, la muerte del comunismo, estaban en boca de todos, en todas las retóricas políticas, era necesario levantar acta de ese extraño trabajo de duelo político que se apoderó de toda la humanidad. Una frase maníaca y jubilosa: «Bravo, se terminó, es la victoria del neocapitalismo, del neoliberalismo», se convirtió en el motivo más poderoso de la retórica política. Contra eso es contra lo que me pareció que los filósofos o los ciudadanos que somos teníamos la responsabilidad de protestar.

Ha dicho usted que yo nunca he sido marxista. Es verdad si eso quiere decir que nunca he sido miembro del partido comunista o de un partido marxista ortodoxo. Dudamos al decir que no somos marxistas porque Marx ha sido el primero en reivindicarlo. ¡Parece como si nos tomásemos por Marx cuando decimos «no soy marxista»! No diré que no soy marxista, pero es cierto que, como toda la gente de mi generación, sin ser marxista, me he alimentado naturalmente de toda la herencia marxista y he intentado decirlo en un momento justamente intempestivo, en cierto modo, tal y como he podido en todo caso evaluarlo.

Pr.: —Al mismo tiempo, usted lleva a cabo una determinada lectura de Marx y habla de una labor de discriminación dentro de la herencia de Marx, en el sentido de que hay que conservar, según usted, el lado de crítica radical de la sociedad mercantil y de sus fundamentos.

Daniel Bensaïd, pienso que, para usted, hay una pluralidad de lecturas de la obra de Marx pero que, al mismo tiempo, considera que todas las lecturas no son legítimas.

D. B.: —Tengo que confesarlo. Me he sentido bastante seducido por la lectura que Jacques Derrida hace de Marx y me decía que una lectura tan inteligente debía finalmente tener algo que ver con Marx, que no podía ser totalmente ajena a él, a pesar de presentarse como una problemática un poco despistante para mí, más tradicional. De hecho, pensaba especialmente en algunas lecturas: la lectura de Marx como filósofo positivista, por ejemplo. No cabe duda de que forma parte del optimismo científico de la época. Pero está en otro sitio y, en cualquier caso, su relación con Auguste Comte es de incompatibilidad radical. Por otra parte, pensaba en la lectura de Marx como filósofo de la Historia. Creo que, en realidad, aquello en lo que, siguiendo vías distintas, hemos puesto el acento —a mí también me resulta difícil declararme marxista, hoy en día espero ser fiel al nombre propio de Marx— es en un acontecimiento dentro de la teoría, pero marxista..., el pasado pesa tanto, está tan asociado a unas formas de ortodoxia, que resulta difícil reconocerse dentro de él.

Lo que me interesa es que las lecturas que hoy permiten reactivar una comprensión o un alcance crítico de Marx son lecturas excéntricas, o «metecas», por retomar el término. Esas cuantas páginas de Blanchot sobre los tres lenguajes de Marx dicen mucho más y de una forma mucho más acertada que muchas de las glosas y de las tesis del pasado, incluso sobre la postura de Marx en relación con la cuestión del saber, por ejemplo, que no es un asunto trivial pero que, en Francia, normalmente, se ha recibido como un vulgar determinismo económico o como una ideología banal. Siempre son francotiradores, Merleau-Ponty, Blanchot, los que, habiendo abierto vías de acceso a Marx, nos permiten hoy dialogar con él o reanudar ese diálogo.

Pr.: —Jacques Derrida, en cierto modo parece usted quizás un tanto marxista, ya que, en el momento en que apareció *Espectros de Marx*, presentó usted su texto como un libro de insurrección. Ahora bien, es cierto que en esa obra hay una auténtica escritura panfletaria, en ella nos encontramos con la indignación, la rebelión que usted apunta asimismo en Marx. ¿Está usted furioso?

J. D.: —Si estuviese furioso, estaría en contra de un fácil consenso que entierra tanto el pensamiento de Marx como aquello que, no sólo en su insurrección sino también en algunos principios de sus análisis del capital, puede resultarnos todavía necesario. El análisis de lo que hoy se denomina la mundialización, la globalización como dicen los americanos, suscita unas cuestiones que, sin ser literalmente las cuestiones de Marx, pueden ser fieles a cierto espíritu marxiano. A la vista de lo que llamo «las diez plagas» del orden mundial, considero que hay que rebelarse contra el desconocimiento en el que se nos mantiene. Lo que he tratado de hacer es, por un lado —porque el gesto de este libro es bastante bífido—, analizar el campo actual de los males del orden mundial, el trabajo de duelo del horizonte marxista, incorporando así una especie de psicoanálisis del campo político apelando a un principio psicoanalítico, al análisis de los fantasmas, pero transformando, politizando el propio mensaje freudiano. Por consiguiente, analizar el trabajo de duelo que está en curso en la actual mundialización. Por otro lado, y sobre todo en la segunda parte del libro, y dado que la referencia a Shakespeare, a Hamlet, recorre todo el texto, he intentado reconocer en el propio Marx un movimiento de retroceso o de miedo ante lo espectral mismo. Sobre todo en su polémica con Stirner. Miedo a partir del cual reintroduce un deseo que yo denomino ontológico y apela a la efectividad real y a la conjura del espectro.

En el fondo, este libro es ante todo una reflexión sobre esta categoría de espectralidad que me interesa desde hace mucho tiempo. De ello pueden encontrarse en mi trabajo premisas muy antiguas, ya que el espectro no es sólo el fantasma, el (re)aparecido, lo que a contratiempo vuelve a recordarnos una herencia, sino también lo que no está ni muerto ni vivo, lo que no es real ni irreal, lo cual reintroduce la dimensión de lo fantasmático dentro de lo político y nos ayuda asimismo a entender algunas estructuras del espacio público actual, los medios de comunicación, la virtualización de los intercambios, etc. Éste es uno de los motivos principales de este ensayo. Esa categoría de espectralidad puede ser muy fecunda y, por consiguiente, es uno de los hilos conductores del libro.

Pr.: —Por otra parte, se puede establecer una relación entre el lado espectral de Marx y la cuestión de la hospitalidad, ya que Marx fue un gran exiliado, un eterno perseguido; se puede decir incluso que fue una especie de indocumentado infatigable. ¿Es ésa una vuelta a Marx pensador de lo político, pero de una política del oprimido, de una política reducida a la dimensión del Estado que permite que los que son mantenidos a distancia del Estado entren en la política?

J. D.: —Creo que, en efecto, se trata de la cuestión de la relación y de la distinción entre político y estatal. Y de lo que a la vez transgrede el Estado-nación singular al tiempo que permanece bajo la autoridad de la figura del Estado. Ahora bien, se

trata quizá de pensar el acontecimiento, lo que llega, lo que viene, el arribante, en su singularidad. El arribante no es necesariamente, en tanto que arribante y que por lo tanto reclama la hospitalidad, un ciudadano o un sujeto político. La cuestión del acontecimiento se plantea, por consiguiente, en los límites de lo cosmopolítico. Creo que se puede leer en Marx, a veces gracias a él, a veces en contra de él, un pensamiento de los límites de lo político [de lo político-estatal] a partir de la irrupción del arribante absoluto. Lo mesiánico no se limita necesariamente al mesías en su figura judaica o cristiana, sino que abre hacia aquel que llega allí donde no se le espera, aquel que puede venir o no venir: un visitante más que un invitado.

JUSTICIA Y PERDÓN

A. *Spire*: —Desde hace un año Jacques Derrida, que enseña en la EHESS, ha escogido como tema de su seminario el perdón y el perjurio. Es decir, se ha dedicado a pensar los problemas de la impunidad y de la actitud social frente al crimen y, especialmente, frente al crimen contra la humanidad. Este verano Jacques Derrida estuvo en Sudáfrica. Se encontró allí con Nelson Mandela, pero también pudo comprobar la importancia del vivo debate que ha acompañado al trabajo de la Comisión Verdad y Reconciliación, creada en 1995 y presidida por el obispo Desmond Tutu. Como sabemos, la misión Tutu se ha fijado como tarea llevar a cabo el recuento del conjunto de las violaciones de los derechos del hombre perpetradas durante el período que va desde marzo de 1960 hasta marzo de 1994, fecha de la investidura del presidente Mandela.

Jacques Derrida nos explicará por qué sólo se puede considerar el perdón si se da lo imperdonable; por qué, en justicia, lo prescriptible implica asimismo la existencia de crímenes imprescriptibles. El filósofo dibuja de este modo un mundo abierto, frágil, en donde el perdón puede hallar su lugar a sabiendas, sin embargo, de que nada se borra jamás.

Pr.: —La situación de Sudáfrica, de donde usted acaba de volver, se ha transformado desde 1995, ya que en esa fecha el nuevo Parlamento sudafricano promulgó la ley sobre la reconciliación nacional, la cual creó la Comisión Verdad y Reconciliación. Unos científicos de alto rango revelaron recientemente la existencia, en los tiempos del régimen del *apartheid*, de un laboratorio bautizado «Fábrica de la muerte». Allí se fabricó, desde 1983, un compuesto químico capaz de matar sin dejar ningún rastro, con el fin de simular la muerte natural de los negros, que eran las víctimas del mismo; se puso a punto una vacuna destinada a esterilizar a las mujeres de color, así como una «bacteria racista» que tenía como objetivo afectar a los negros. Varios gobiernos occidentales, que lo sabían, habrían tratado de ocultar la existencia de esa monstruosidad humana al propio Nelson Mandela cuando éste llegó al poder.

Supongo que usted habrá discutido todas estas cuestiones al llegar a Sudáfrica, en donde se ha encontrado con Nelson Mandela así como con un determinado número de autoridades del país, pero también con víctimas del *apartheid*.

J. D.: —Sí. Evidentemente, como ya imagina, lo que se denomina TRC, *Truth and Reconciliation Commission*, constituye hoy en día el espacio social y político de Sudáfrica. No se habla más que de eso, todo el mundo está implicado en ello, directa o indirectamente, y es preciso insistir en el hecho de que los debates de dicha comisión, los testimonios, las deliberaciones son asuntos públicos. Dicha comisión se constituyó a partir de la Constitución. Se trata de una Constitución extraordinaria en la medida en que inscribe el motivo de la reconciliación en su texto. Desde el preámbulo se dice que la curación, *healing*, y la reconciliación deben estar a la orden del día. A petición, conjuntamente, de miembros del ANC [Congreso Nacional Africano] y de algunos blancos del antiguo régimen, se ha decidido que, si el país tenía que sobrevivir, había que pasar por algo parecido a una reconciliación. A partir de ahí se constituyó esa comisión que, muy pronto, se ha convertido a la vez en ejemplar y problemática. Ejemplar tanto en Sudáfrica como en el mundo entero, porque a menudo se intenta trasponer el ejemplo de la misma en todas partes en donde un proceso de democratización sufre una serie de graves traumas, tales como los que usted acaba de recordar y respecto a los cuales conviene subrayar que la responsabilidad está compartida por un buen número de Estados testigos.

La personalidad de monseñor Tutu marcó enseguida esta comisión, en la que ha inscrito valores como el perdón, por ejemplo, que no estaban necesariamente implicados en el proceso de amnistía. Pero, al hacerlo, ha sido acusado por algunos negros de cristianizar el proceso y por algunos blancos de parcialidad dentro de la comisión... Habrá que discutir acerca del hecho de saber si esta noción de perdón es o no una herencia judeo-cristiana.

De este modo, esta experiencia absolutamente extraordinaria, que arrastra a todo el país, es al mismo tiempo criticada desde todas partes.

Pr.: — Hay que decir que el proceso monopoliza a la gente de una forma increíble: ¡han testificado 15.000 víctimas ante esa comisión y se han producido 7.000 peticiones de amnistía!

J. D.: —Esas cifras son enormes, pero, al mismo tiempo, no representan más que una parte de las violencias, lo cual hace que el proceso sólo sea parcial. Hay que recordar, sin embargo, dos o tres cosas: en primer lugar, esas sesiones son públicas y los debates, transmitidos por la televisión, van a dar lugar a un informe que será sometido a Mandela antes de su publicación. Por otra parte, esa comisión no tiene una competencia propiamente judicial. Los tribunales de justicia siguen reuniéndose de forma paralela...

De hecho, el dispositivo que se ha puesto en marcha es complejo, ya que hay tres sub-comisiones: una comisión de los derechos humanos que escucha los

testimonios y lleva a cabo las investigaciones; una comisión de amnistía compuesta por cinco miembros, dos comisarios y tres jueces independientes, que es totalmente independiente de la comisión misma; y, finalmente, una comisión de reparación y de rehabilitación que permite socorrer a los supervivientes y localizar los cuerpos. En efecto, con frecuencia las víctimas no piden ningún castigo, lo único que quieren es saber dónde se encuentra el desaparecido para que el trabajo de duelo pueda proseguirse. Todo esto está al servicio de un trabajo de duelo, de curación y de reconstitución del cuerpo del Estado-nación.

Una de las ambigüedades más interesantes de esta misión asignada a la comisión es que las violencias moderadas son únicamente violencias asociadas, dice el texto, a unos objetivos políticos. Naturalmente, esa precisión permite a muchos *perpetrators*, como se dice allí, a muchos autores de esas violencias, recurrir al pretexto de que se trataba de una guerra política tanto por parte de los negros como por parte de los blancos o del ANC, que ellos actuaban por una causa, y es precisamente en nombre de ese carácter político como algunos se defienden ante esa acusación. Ese complejo proceso nos obliga a preguntarnos lo que es un crimen político en ese contexto.

Pr.: —Frente a la vertiente religiosa del perdón, que se puede aceptar o no, podemos preguntarnos si un perdón únicamente político, que generalmente se denomina una amnistía, puede ser suficiente para que haya una reconciliación real del país, y si la dimensión política del perdón no debe ir necesariamente acompañada de una dimensión moral...

J. D.: —Se puede entender la reticencia de algunos ante el carácter propiamente religioso de la noción de perdón. Antes de intentar tratar esta cuestión, es preciso no obstante tener en cuenta el siguiente hecho geopolítico: hoy en día las escenas de perdón se multiplican sobre la superficie de la tierra; algunos jefes de Estado piden perdón a una población o a otros Estados en Europa y en el mundo entero. Hay que preguntarse qué es lo que significa esa generalización de la escena del perdón, noción que, una vez que se le ha reconocido su valor religioso, no deja sin embargo de seguir siendo extremadamente equívoca. Dicha generalización significa que el valor religioso, digamos bíblico, judeo-cristiano e islámico del perdón, está marcando el conjunto del espacio geopolítico más allá de las instancias propiamente estatales.

Por otra parte, también hay que entender que, por volver a Sudáfrica, aquellos que le reprochan a Tutu cristianizar la escena de la Comisión tienen muchos argumentos, entre otros que la propia palabra perdón no es traducible en todas las lenguas sudafricanas. Ahora bien, la Constitución sudafricana también es notable por el hecho de reconocer once lenguas nacionales que tienen, todas ellas,

el mismo derecho. Me explicaron que, en tal o cual otra lengua, no inglesa o no europea, la palabra por la que se traduce «perdón» tiene muchas otras connotaciones. Ese es ya un enorme problema de tradición cultural y religiosa. También hay que preguntarse por qué esta comisión ha sido posible en Sudáfrica y no en otra parte: en Argelia, en Francia, en Yugoslavia, en todos los lugares en donde ciertos traumas han afectado a cuerpos nacionales. Considero que éste es un magnífico hilo conductor para el análisis de las tradiciones políticas. En Sudáfrica era preciso que el Estado-nación fuese lo bastante joven y el *apartheid* una cosa reciente (post-colonial, no hay que olvidarlo) como para no apelar a una tradición jurídica suficientemente sólida para tratar esos problemas, tal y como se haría en Francia o en cualquier viejo país europeo y, no obstante, ya lo suficiente y firmemente establecido como para que todo el mundo, empezando por Mandela, aceptase salvar dicho Estado-nación. Ahora bien, la condición para salvar el cuerpo del Estado-nación es ese intento de reconciliación. Entre perdón y reconciliación también hay muchos problemas, pero supongo que volveremos sobre ello más adelante.

Pr.: —¿Esa comisión Tutu no está finalmente obligada, para justificar su acción, a creer que la revelación de la verdad ante el tribunal va a conseguir necesariamente que nazca una conciencia moral en el autor de las violencias?

J. D.: —La esperanza de Tutu es que, sin preocuparse por la sanción, el mero establecimiento público de la verdad, el hecho de que sea archivado, hecho público, consignado, satisfará a las víctimas. Mantiene que las víctimas tratan de saber lo que ocurrió sin voluntad de exigir venganza, y que el conocimiento de la verdad contribuirá a que se emprenda ese proceso de curación, de reconciliación.

Pr.: —¿Acaso no va excesivamente lejos si se tiene en cuenta que toma la palabra en nombre de las víctimas que tal vez no le han dado poder para hacerlo y que pueden reprocharle que crea que el relato de la verdad bastará para reconciliar a todo el mundo?

J. D.: —El caso de Tutu es muy complicado. Deja que hablen las víctimas. A veces obliga a hablar a los verdugos. Ha convocado no sólo a autores blancos de violencias contra los negros sino también, no sin dificultades, a gente del ANC, a Winnie Mandela... En ocasiones incluso se siente mal durante las declaraciones, que a veces son aterradoras. He podido ver alguna en la televisión y he leído algunos testimonios. Recomiendo, por lo demás, la lectura de un poeta *afrikaner*, autor de una gran obra, Antjie Krog, que ha asistido a todas esas sesiones y que ha dado cuenta de ellas en un libro estremecedor, muy leído allí, *Country of my skull*.

Por supuesto, eso no basta, nadie piensa que baste, por varias razones: la primera es que, en los casos individuales, si no se piensa en el porvenir de la nación en cuanto tal, la mera reconstrucción de las violencias puede reactivar el trauma, y ahí se dan testimonios aterradores: los verdugos cuentan sus crímenes escenificándolos. En esos casos, en lugar de aplacar los sufrimientos, el testimonio por el contrario los despierta, los hace todavía más insoportables. La segunda razón se debe a las condiciones políticas y socio-económicas de Sudáfrica y del mundo. El porvenir de esta comisión aún está por determinar: depende del de Sudáfrica, el cual, por su parte, no depende únicamente de las condiciones internas del país.

Pr.: —No obstante, a pesar de todo hay dos etapas esenciales: establecer la verdad y hacer justicia. Decía usted que, al lado de la comisión, los tribunales de justicia seguían funcionando. Si no se convierte en elemento de justicia lo que se dice en esa comisión, ¿no se corre el peligro de acarrear un sentimiento de frustración? Dicho de otro modo, ¿cabe contentarse con decir la verdad, sin juzgar después?

J. D.: —Habrá frustración, y el Estado-nación en Sudáfrica, si sobrevive, lo hará a través de las frustraciones, de las decepciones, de los dolores incurables. Es evidente. No obstante, la amnistía no significa simplemente la absolución. Hay que darse cuenta de que, sin el proceso de amnistía, el país no habría podido sobrevivir. El perdón no hace justicia, eso es indudable, no sustituye a la justicia; el valor del perdón es heterogéneo al valor de juicio jurídico. Evidentemente, a menudo hay una contaminación entre la lógica del perdón y la lógica judicial, y Tutu afirma que la amnistía será concedida a condición de que los criminales reconozcan sus faltas públicamente; dicho de otro modo, a condición de que se transformen y tomen otros derroteros. Tutu intenta convertir el arrepentimiento en la condición de la amnistía.

Pr.: —En 1983 organizó usted la exposición «Arte contra *apartheid*» con una serie de artistas, Ernest Pignon Ernest, Antonio Saura, y de escritores, Amado, Brink, Butor, Ginsberg, Leiris, etc. Dicha exposición reunía a 78 artistas cuyas obras iban dirigidas a un destinatario «inexistente pero ya reconocido», los negros víctimas del *apartheid*. «Arte contra *apartheid*» poseía una doble naturaleza: la de ser una llamada contra el *apartheid* y la de denunciarlo. Trece años más tarde, en 1996, se expuso en Sudáfrica y usted la ha visto allí...

J. D.: —Fue un momento muy emocionante para mí. La vi en el Parlamento de Cape Town (Ciudad del Cabo). Saura, Ernest Pignon Ernest y yo organizamos esa exposición en una época en la que, tengo que decirlo, yo no podía imaginar que un

día, estando yo vivo, la vería devuelta a una Sudáfrica democrática y liberada del *apartheid*. «Arte contra *apartheid*» circuló por el mundo entero antes de ser entregada a Sudáfrica, y ha contribuido modestamente, junto con otros muchos testimonios de artistas, escritores, intelectuales, a la lucha contra el *apartheid*. Evidentemente, esa empresa tenía la forma de una promesa en futuro perfecto; nos decíamos entonces: el día en que ya habrá sido abolido el *apartheid* esta exposición dará testimonio y vendrá a inscribirse en el lugar de la institución democrática de Sudáfrica, en el Parlamento, en Ciudad del Cabo. En ese momento estábamos seguros —era como una certeza incondicional— de que el *apartheid* sería abolido algún día. Lo que no podíamos calcular, lo que, en mi opinión, ningún experto podía calcular, era la aceleración del proceso, la liberación de Mandela y la democratización del país.

Pr.: —En el prefacio del catálogo publicado cuando las obras fueron devueltas a Sudáfrica dice usted que dicho acontecimiento le ha reconciliado con la idea de progreso, progreso del derecho, del respeto y de la dignidad, que daban ganas de poner en duda al ver lo que estaba ocurriendo...

J. D.: —No creo tener que reconciliarme con la idea de progreso, nunca he estado enfadado con eso... Es verdad que con frecuencia, a nuestro alrededor, se la pone en duda. Kant escribió un texto que me gusta mucho en el que afirma que, aunque algunas revoluciones (está pensando en la Revolución francesa) fracasen o marquen momentos de regresión, anuncian que la posibilidad de un progreso de la humanidad existe, dan testimonio de esa posibilidad.

Pr.: —Christian Ferrié, joven profesor de filosofía en el liceo francés de Düsseldorf, ha publicado *Pourquoi lire Derrida?* en la editorial Kimé. Reflexiona sobre su hermenéutica, sobre su búsqueda del sentido: «Un poco en todas partes del mundo —dice tanto en Sudáfrica como en Chile o en Argentina, la voz de las víctimas se alza para protestar contra la amnistía que se les concede a los criminales en nombre de la reconciliación. El propio Derrida, en uno de sus cursos del año pasado, discutía el derecho que se ha otorgado esa niña vietnamita quemada con napalm, ya adulta, de conceder en nombre de su pueblo el perdón a los americanos. ¿No será precisamente porque hay algo imperdonable? Un pensamiento de la alteridad dedicado, como lo es el suyo, a brindar la hospitalidad a la singularidad y a la diferencia del otro, ¿acaso no se encuentra confrontado a eso imperdonable como a su propio límite?».

Me gustaría conocer su reacción ante estas palabras.

J. D.: —A propósito de esa niña vietnamita quemada con napalm, cuya foto recorrió el mundo entero, Christian Ferrié (de forma involuntaria, estoy seguro de ello) ha simplificado un poco las cosas. Le tengo mucho respeto a esa joven que, públicamente, ante las cámaras de televisión, le ha otorgado su perdón al aviador americano responsable de sus quemaduras. En mi curso, al que alude, me planteaba simplemente una serie de cuestiones acerca de lo que significa el perdón en este caso y acerca del derecho que ella podía tener para perdonar a los americanos.

Pr.: —En el seminario que, desde hace un año, dirige usted en la EHES y que tiene como tema el perdón y el perjurio, reflexiona usted sobre la identidad de ese perdón insistiendo en su relación con el tiempo. En cierto modo, el pasado es impasable, dice usted, pero al mismo tiempo el perdón no debe engendrar el olvido. Usted afirma, siguiendo a Jankélévitch, que hay una posibilidad de perdón, pero que también hay un deber de no-perdón con el fin de que algunas cosas queden marcadas de forma indeleble en la historia de la humanidad.

J. D.: —Es Jankélévitch el que habla, en una situación determinada, de deber de no-perdón. Jankélévitch ha escrito dos textos en donde trata del perdón: un libro filosófico sobre el perdón en el que alude a una «ética hiperbólica», en la que el perdón es una gracia absoluta, aparentemente sin condiciones; por otra parte, en el texto que escribió cuando en Francia se debatía la ley acerca de la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad hacía una llamada al deber de no-perdón porque el perdón puede engendrar el olvido. El sentido común es el que nos recuerda que el perdón no es el olvido, pero en todas partes en donde el olvido, en una u otra forma, por ejemplo en forma de transformación, de reconciliación, de trabajo de duelo, puede infiltrarse, el perdón ya no es puro. El perdón debe suponer una memoria integral en cierto modo. No creo que haya un deber de no-perdón; creo en cualquier caso en la heterogeneidad absoluta entre el movimiento o la experiencia del perdón por un lado y todo lo que con demasiada frecuencia se asocia con él, es decir, la prescripción, la absolución, la amnistía, incluso el olvido en todas sus formas. El olvido no es simplemente el hecho de perder la representación del pasado, sino tan solo el de transformarse, reconciliarse, reconstruir otro cuerpo, otra experiencia. Por consiguiente, no sé si el perdón es posible, pero, si es posible, debe concederse a lo que es y sigue siendo en cierto modo imperdonable. Si se perdona lo que es perdonable o aquello a lo que se le puede encontrar una excusa, ya no es perdón; la dificultad del perdón, lo que hace que el perdón parezca imposible, es que debe dirigirse a lo que sigue siendo imperdonable.

Pr.: —A la pregunta «¿se puede olvidar lo irreparable?» Jankélévitch parece responder que sí, puesto que su temor reside en el hecho de que el perdón puede engendrar el olvido. Pero ¿podemos rememorar lo irreparable? ¿Hablar de lo que es indecible?

J. D.: —Para que haya perdón, es preciso que se recuerde lo irreparable o que siga estando presente, que la herida siga abierta. Si la herida se ha atenuado, si está cicatrizada, ya no hay lugar para el perdón. Si la memoria significa el duelo, la transformación, ella misma ya es olvido. La paradoja aterradora de esta situación es que, para perdonar, es preciso no sólo que la víctima recuerde la ofensa o el crimen sino también que ese recuerdo esté tan presente en la herida como en el momento en que ésta se produjo.

Pr.: —Para ello es preciso que el perdón se solicite, y se tiene que poner de lado la tendencia tradicional que consiste, sobre todo en las morales cristianas, en tratar de separar al culpable de su falta en el momento del perdón, porque, en la medida en que se vincula el perdón con lo imperdonable, ya no se separa al culpable de su falta.

J. D.: —Eso es, en efecto, lo que recuerda Jankélévitch cuando dice que los alemanes no nos han pedido perdón. La tradición a la que él apela, y a la que con mayor frecuencia apelan también los que hablan de perdón, es que, para que el perdón resulte mínimamente digno de ser considerado, es preciso que el criminal lo solicite y, entonces, éste se acusa a sí mismo. Considero que, aunque éste sea un motivo muy fuerte de la tradición religiosa del perdón, está en contradicción con otro motivo igual de fuerte, presente asimismo en dicha tradición, y según el cual el perdón es una gracia absoluta, más allá de cualquier cálculo, de cualquier evaluación de castigo posible, más allá de cualquier juicio. Por lo tanto, ha de ser incondicional. Dicho de otro modo, hay algo en la idea del perdón, en el pensamiento del perdón, que debería exigir que sea otorgado incluso ahí donde no es solicitado. Creo que hay ahí, no fuera de esa tradición judeocristiana islámica sino dentro de ella, una contradicción: por un lado, el arrepentimiento, la confesión, que quiere que el perdón sea solicitado por alguien que ya no es exactamente el mismo, que reconoce su falta, y, por otro lado, la víctima, la única que puede perdonar. Si hay perdón, ha de ser un don incondicional que no aguarda ni la transformación, ni el trabajo de duelo, ni la confesión del criminal.

Pr.: —En su texto usted entra en la cuestión del perdón por la puerta de lo imperdonable. En cambio, la tradición, las instituciones, el derecho entran por la puerta del perdón, ya que, al separar, como decíamos hace un momento, al

culpable de su fechoría, se le deja la posibilidad de reintegrarse en la sociedad. Vayamos, pues, hasta el final: ¿es preciso cambiar el derecho?

J. D.: —El perdón es heterogéneo al derecho, insisto mucho en esto. Jankélévitch también lo dice muy de prisa en su libro sobre el perdón. Si separo al criminal de su falta en nombre del perdón, perdono a un inocente, no a un culpable: el que reconoce su falta ya no es el mismo. Ahora bien, el perdón no debe perdonar al inocente o al que está arrepentido, debe perdonar al culpable en cuanto tal y, en último término, de ahí la experiencia casi alucinatoria que debería ser la del perdón, a un culpable que actualmente debería estar re-presentándose, repitiendo su crimen. Ésa es la aporía del perdón. No digo esto para decir que el perdón es imposible, digo que si es posible es a costa de soportar lo imposible, lo que no se puede hacer, prever, calcular, y de aquello para lo que se carece de criterios generales, normativos, jurídicos o, incluso, morales en el sentido de las normas morales. Si el perdón es ético, es, como dice Jankélévitch, «hiperbólicamente ético», es decir, que está más allá de las normas, de los criterios y de las reglas.

Pr.: —Usted recuerda que el perdón es siempre un asunto individual, que el perdón colectivo es una noción difícil de comprender, sobre todo en sus relaciones con el concepto de arrepentimiento. ¿Puede haber responsabilidad colectiva, desasosiego, y no arrepentimiento?

J. D.: —Hay desasosiego y debe haberlo. Distinguir entre el pesar, la confesión y el arrepentimiento es tomar el camino adecuado. Hay que analizar la semántica de todas estas palabras. Algo en la significación del perdón exige que el perdón sea solicitado, otorgado o negado para las experiencias singulares. No tengo derecho a pedir perdón o a perdonar en nombre de otros individuos, víctimas o criminales. Esta singularidad está en lo más profundo del perdón. Pero, al mismo tiempo, no hay escena de perdón sin testimonio, sin supervivencia, sin duración más allá de la experiencia del trauma, de la violencia. Y, ya en esa singularidad de la experiencia, del cara a cara entre el criminal y la víctima, está presente un tercero y se anuncia algo parecido a una comunidad. De ahí el desasosiego que hay que confesar, y la contradicción: el perdón es una experiencia del cara a cara, del «yo» y del «tú», pero, al mismo tiempo, ya hay comunidad, generación, testimonio. Desde el momento en que hay un enunciado, un perdón otorgado o no, hay implicación de la comunidad y, por consiguiente, de cierta colectividad.

Pr.: —Cuando usted habla de «colectividad», de «duración», me viene —¡cómo no!— de nuevo a la cabeza el trabajo de Jankélévitch al que usted mismo alude en su seminario. Según él, el perdón es un asunto de tiempo, de duración, de

generación: imposible de inmediato, el perdón se torna posible en la siguiente generación o, más bien, ella es la que ha de levantar acta del hecho de que se ha pasado página.

J. D.: —En la carta que dirige a ese joven alemán que le dice: «Nací después de la guerra, pero tengo mala conciencia», Jankélévitch responde de forma extremadamente emocionante, en un arranque conmovedor, precioso y justo, que para su generación el perdón será posible mientras que para él no lo es, que él no tiene derecho a perdonar. Admite así que, de generación en generación, es posible el proceso de lo que se llama «perdón», pero piensa que ese perdón es equívoco, que aunque la historia continúe, aunque los pueblos alemán y francés, alemán y judío, puedan volver a vivir juntos, aunque un simulacro de perdón y de trabajo de duelo pueda permitir a la historia continuar, dicho perdón es inauténtico. Ésa es la tragedia: Jankélévitch reconoce a la vez la imposibilidad del perdón y su inevitabilidad, bajo las formas equívocas de la reconciliación, del trabajo de duelo, de la vida que continúa, del trabajo de la historia, etc.

Pr.: —Sin embargo, cuando dice que «el perdón murió en los campos de la muerte», según usted, le está negando al perdón cualquier posibilidad histórica.

J. D.: —Sí, piensa que el perdón tiene una historia. Eso es lo extraordinario de esa frase: tiene en cuenta una historia del perdón, y dicha historia encuentra su sitio a partir de la imposibilidad del perdón. Siento la tentación de objetarle, con todo el respeto y la admiración que siento por él, que es precisamente en el momento en que el perdón parece imposible cuando su posibilidad pura aparece como tal. Cuando lo imperdonable se nos presenta como tal es cuando se puede considerar la posibilidad del perdón. Existe toda una tradición filosófica que hace concordar el proceso del perdón con el proceso de la historia. Hegel convierte el perdón y la reconciliación en el motor mismo de la historicidad. En los primeros textos de Lévinas encontramos algo bastante parecido. No hay historia sin perdón, sin reconciliación, etc., y, al mismo tiempo, hay en el perdón algo que trasciende a la historia, que la interrumpe, que va más allá en un instante paradójico, incalculable, como un instante de locura...

Pr.: —Para terminar, me gustaría decirle que nos hemos preguntado, al trabajar sobre su seminario, acerca de la formidable fragilidad de su pensamiento. Cuando digo fragilidad quiero decir que usted logra hacerse a la vez con los hilos de un perdón eventualmente posible y de un perdón imposible. Dice usted a la vez que habría una fuga en la aceptación del perdón, que siempre hay algo insoportable en el perdón y que, al mismo tiempo, es necesario. Al inscribir el perdón en lo

imperdonable, se encuentra usted en el corazón de una contradicción que hace que su pensamiento pase siempre de un extremo al otro y que sea casi fugitivo.

J. D.: —Prefiero la palabra «frágil» a la palabra «fugitivo». Reivindico la fragilidad. La fragilidad del perdón es constitutiva de la experiencia del perdón. Trato de llegar al punto en que, si hay perdón, ha de ser secreto, reservado, improbable y, por consiguiente, frágil. Sin mencionar la fragilidad de las víctimas, la vulnerabilidad que se suele asociar a la fragilidad, puedo decir que trato de pensar dicha fragilidad.