

SEMINARIO
DEBATES DEL NUEVO SIGLO
EN LAS RR. II

REV. "EL OJO MOCHO", de crítica cultural

PRIMAVERA DE 1994 - N° 5

JACQUES DERRIDA

TALLERES VISUO-AUDITIVOS BROWN (ROSARIO)

DECONSTRUIR LA ACTUALIDAD

—A menudo da la impresión -y se trata de una impresión que, según hemos comprobado, es compartida tanto en Bogotá y en Santiago de Chile, en Praga y en Sofía, como en Berlín o en París- de que su pensamiento incide en la actualidad. ¿Comparte usted esta sensación? ¿Es usted, si no ya un filósofo del presente, sí al menos un filósofo que piensa su tiempo?

—¿Quién puede estar seguro de hacerlo? Además, "incidir en la actualidad" y "pensar su tiempo" no es lo mismo. En ambos casos, habría que hacer algo, algo más, o algo distinto, que comprobar o describir: formar parte, tomar partido, y pertenecer. A partir de ahí, se "incide" y, por consiguiente, se transforma, por poco que sea: se "interviene", como suele decirse, en un tiempo que ni está ante uno ni está dado de antemano. Nunca hay normas preestablecidas para estar seguros de que se "incide en la actualidad", o, por utilizar su expresión, de que se "piensa su tiempo". En el caso de algunos, lo uno va a menudo sin lo otro. Pero me considero incapaz de improvisar una respuesta para

semejantes cuestiones. Es preciso que contemos con el tiempo de la entrevista -y lo tenemos contado. Hoy en día, más que nunca, pensar su tiempo (sobre todo cuando, al hacerlo, se corre el riesgo o la suerte de la palabra pública) consiste en tomar nota, a fin de obrar en consecuencia, del hecho de que el tiempo de esa misma habla se produce en forma artificial. Es un artefacto. En su acontecimiento mismo, el tiempo de ese gesto público está calculado, constreñido, "formateado", "inicializado" por un dispositivo mediático (utilicemos esas palabras para ir deprisa). Esto merecería un análisis prácticamente infinito. ¿Quién podría pensar su tiempo hoy en día y quién, sobre todo, podría hablar de él -dígannelo-, si antes no prestase atención a un espacio público y, por consiguiente, a un presente político que a cada instante es transformado, en su estructura y en su contenido, por la teletecnología de lo que tan confusamente se denomina la información o la comunicación?

Su pregunta no nombra sólo el "presente" sino lo que se denomina la "actualidad". Permítanme marcar de forma esquemática dos

de los rasgos más actuales de la actualidad. Resultan demasiado abstractos para delimitar lo más propio de mi experiencia o de cualquier otra experiencia filosófica de la susodicha "actualidad", pero designan lo que constituye la actualidad en general. Podríamos arriesgarnos a ponerles dos apodos compuestos: la artefactualidad y la activirtualidad. El primer rasgo es que la actualidad, precisamente, es hecha: para saber con qué es hecha hay, no obstante, que saber también que es hecha. No es dada sino activamente producida, cribada, utilizada y performativamente interpretada por numerosos dispositivos facticios o artificiales, jerarquizantes y selectivos, siempre al servicio de fuerzas y de intereses que los "sujetos" y los agentes (productores y consumidores de actualidad -a veces son también filósofos y siempre intérpretes-) no perciben nunca bastante. Por singular, irreductible, testaruda, dolorosa o trágica que sea la "realidad" a la que se refiere la "actualidad", esta nos llega a través de vías de ficción. Sólo se la puede analizar a base de un trabajo de resistencia, de contrainterpretación vigilante, etc. Hegel tuvo razón en recordarle

al filósofo de su tiempo la lectura cotidiana de las gacetas. Hoy en día, la misma responsabilidad exige también que aprenda cómo se hacen y quién hace las gacetas, los diarios, los semanarios, las noticias de la televisión. Sería preciso que pidiese ver el otro lado, tanto el lado de las agencias de información como el lado del que maneja el teleprinter. No olvidemos nunca todo el alcance de este indicio: cuando un periodista o un político parece dirigirse a nosotros, en casa, mirándonos directamente a la cara, él (o ella) está leyendo en la pantalla, al dictado de un "apuntador", un texto elaborado en otro lugar, en otro momento, a veces por otros, incluso por toda una red de redactores anónimos.

—Tendría que ser un deber cultivar la crítica sistemática de lo que denomina la artefactualidad. Usted dice: "sería preciso..."

—Sí. Se trata de una cultura crítica, de una especie de educación, pero jamás diría "sería preciso", jamás hablaría de ese deber del ciudadano como del filósofo sin añadir a ello dos o tres precauciones de principio.

La primera concierne a la cosa nacional (por responder en parte a aquello a lo que apuntaba su pregunta, como si, de vuelta del extranjero, hubiera alguna razón para arrancarla de un diario de viaje: "esto es lo que se dice de usted en el extranjero, ¿qué pensar de esta noticia?"). Me hubiera gustado comentar ese gesto. Pero dejémoslo. Entre los filtrados que "informan" la actualidad, y pese a una internacionalización acelerada pero tanto más equívoca, está ese indesarraigable privilegio de lo nacional, de lo regional, de lo provincial -o de lo occidental- que determina todas las demás jerarquías (primero el deporte, después el "político" -y no lo político-, luego lo "cultural", por orden de demanda, de espectacularidad y de legibilidad supuestamente decrecientes). Dicho privilegio deja en segundo plano una gran cantidad de acontecimientos: aquellos que parecen ajenos al interés (presuntamente público) y a la proximidad de la nación, a la lengua nacional, al código y al estilo nacional. En la información, la "actualidad" es espontáneamente etnocéntrica, excluye lo extranjero, a veces incluso dentro del país, antes de cualquier tipo de pasión, doctrina o declaración nacionalista, e incluso cuando dichas "actualidades" hablan de los "derechos del hombre". Algunos periodistas hacen meritorios esfuerzos por escapar a esta ley pero, por definición, nunca se hace bastante, y eso no depende, en última instancia, de los periodistas profesionales. No hay que olvidarlo, sobre todo hoy en día en que viejos nacionalismos cobran formas inéditas explotando las técnicas mediáticas más "avanzadas" (la radiotelevisión oficial de la antigua Yugoslavia no sería más que un ejemplo sobrecooperador). Dicho sea de paso, algunos han creído tener que volver a poner en cuestión la crítica

del etnocentrismo o, simplificando mucho su imagen, la deconstrucción del eurocentrismo. Aquí o allá, esto está bien visto hoy en día, como si permaneciésemos ciegos a todo aquello que acarrea la muerte en nombre de la etnia, en el seno mismo de Europa, en una Europa que no tiene hoy en día más realidad, más "actualidad" que económica y nacional, cuya única ley, para las alianzas y para los conflictos, sigue siendo la del mercado.

Pero, como siempre, la tragedia procede de la contradicción o de la doble postulación: la aparente internacionalización de las fuentes de información se hace a menudo a partir de una apropiación y no de una concentración de los capitales de información y de difusión. Recuerden lo que ocurrió cuando la Guerra del Golfo. El hecho de que haya representado un momento ejemplar de toma de conciencia y, aquí y allá, de rebelión, no debe encubrir la generalidad y la constancia de esa violencia en todos los conflictos, en el Medio Oriente y en cualquier lugar. A veces, una resistencia "nacional" a esa homogeneización aparentemente internacional puede, por consiguiente, imponerse también. Primera complicación.

Otra precaución: esa artefactualidad internacional, esa monopolización del "efecto de actualidad", esa apropiación centralizadora de los poderes artefactuales para "crear el acontecimiento" pueden correr parejas con un progreso en la comunicación "en directo" o en tiempo real, en presente. El género teatral de la "entrevista" sucumbe, al menos ficticiamente, a esa idolatría de la presencia "inmediata", en directo. Cualquier periódico prefiere siempre publicar una entrevista, con fotos, de un autor antes que un artículo que implica la responsabilidad de la lectura, de la evaluación, de la pedagogía. Entonces: ¿cómo no privarse de los nuevos recursos del directo (videocámara, etc) sin dejar de criticar sus mistificaciones? Y, en primer lugar, sin dejar de recordar y de demostrar que el "directo" y el "tiempo real" nunca son puros: no nos proporcionan ni intuición, ni transparencia, esto es, ninguna percepción despojada de interpretación o de intervención técnica. Semejante demostración supone ya, por sí misma, un recurso a la filosofía.

Finalmente (lo sugerí demasiado rápido hace un momento), es preciso que la necesidad de deconstrucción de esta artefactualidad no sirva de coartada. Ésta no debería ceder nunca a una sobrepaja en el simulacro, ni neutralizar ningún tipo de amenaza en lo que podría denominarse el engaño del engaño, la negación del acontecimiento: "Todo se diría entonces... incluso la violencia, el sufrimiento, la guerra y la muerte, todo es construido, fingido, constituido por y con vistas a unos dispositivos mediáticos; no ocurre nada, no hay nada más que simulacro y engaño". Al llevar lo más lejos posible una deconstrucción de la artefactualidad, es preciso, pues, hacer cualquier cosa para evitar ese neocolonialismo crítico y recor-

"¿Pero qué quiere decir hablar del presente?"

dar no sólo que una deconstrucción consecuente es un pensamiento de la singularidad y, por consiguiente, del acontecimiento, de lo que de irreductible éste finalmente encierra, sino también que la "información" es un proceso contradictorio y heterogéneo; ésta puede y debe transformarse, puede y debe estar al servicio, como a menudo ha hecho, del saber, de la verdad y de la causa de la democracia por venir, lo mismo que de todas las cuestiones que éstos rigen. Por artificial y manipuladora que pueda ser, no se puede esperar que la artefactualidad se rinda o se doblegue ante la venida de lo que viene, ante el acontecimiento que la sustenta y hacia el cual se dirige. Y del que dará testimonio, aunque sea de mala gana.

—Hace un momento, propuso otro apodo que hacía referencia no ya a la técnica ni al artificial sino a la virtualidad.

—Sí. Si tuviésemos tiempo, insistiría en otro rasgo de la "actualidad", de lo que ocurre hoy en día y de lo que le ocurre hoy en día a la actualidad. Insistiría no sólo en la síntesis artificial (imagen sintética, voz sintética, todos los suplementos protésicos que pueden hacer las veces de actualidad real) sino, en primer lugar, en un concepto de virtualidad (imagen virtual, espacio virtual y, por consiguiente, acontecimiento virtual) que, sin duda, ya no se puede oponer, con seriedad filosófica, a la realidad actual, tal y como se distingue antes entre la potencia y el acto, la dinámica y la energía, la potencialidad de una materia y la forma definidora de un telos, por lo tanto también de un progreso, etc. Dicha virtualidad se imprime en la estructura misma del acontecimiento producido, afecta tanto al tiempo como al espacio de la imagen, del discurso, de la "información", en resumidas cuentas de todo lo que nos remite a la susodicha actualidad, a la imparable realidad de su supuesto presente. Un filósofo que "piensa su tiempo" debe, hoy en día, entre otras cosas, estar atento a las implicaciones y a las consecuencias de ese tiempo virtual. A las novedades de su escenificación técnica, pero también a las posibilidades mucho más antiguas que lo inédito trae a la mente.

—¿Podemos de nuevo proponerle que vuelva a una actualidad más concreta?

—Quizá piensen que, desde hace un rato, estoy derivando o desviándome de su pregunta. No contesto a ella de un modo directo. Algunos dirían: está perdiendo el tiempo el suyo, el nuestro. O bien, está ganando tiempo, retrasa el momento de contestar. No es del todo falso. Lo que menos se puede aceptar, en la televisión, la radio o los periódicos, hoy en día, es que, ahí, unos intelectuales se toman su tiempo o que pierdan el tiempo de los demás. Esto es, quizás, lo que habría que cambiar en la actualidad: el ritmo. Se da por supuesto que los

profesionales de los medios de comunicación no pierden el tiempo, ninguno. Ni el suyo ni el nuestro. Esto, al menos, están seguros de conseguirlo. Conocen el coste si no el valor del tiempo. Antes de denunciar a gritos el silencio de los intelectuales, como se hace normalmente, ¿por qué no preguntarse por esta nueva situación mediática? ¿Y por los efectos de una diferencia de ritmo? Esta puede reducir al silencio a ciertos intelectuales (aquellos que necesitan un poco más de tiempo para los análisis necesarios y no aceptan evaluar la complejidad de las cosas de acuerdo con las condiciones que les imponen para hablar), puede hacerles callar o hacer que sus voces queden tapadas por el ruido de las de otros -al menos en aquellos lugares en donde rigen ciertos ritmos y ciertas formas de habla. Ese otro tiempo, el tiempo de los medios de comunicación, da lugar sobre todo a otra distribución, a otros espacios, a otros ritmos, a otros relevos, a otras formas de tomar la palabra y de intervención pública. Aquello que es invisible, ilegible, inaudible en la pantalla de mayor exposición puede ser activo y eficaz, de inmediato o en determinado plazo, y sólo desaparece a ojos de los que confunden la actualidad con lo que ven o creen hacer en escaparates de "gran superficie". En cualquier caso, esa transformación del espacio público obliga a trabajar, y el trabajo se hace, creo yo, y es mejor o peor percibido en los lugares en donde se tiene demasiada costumbre de esperar. El silencio de aquellos que leen, escuchan o ven los periódicos y, asimismo, los analizan, no es tan silencioso como parece del lado en donde, precisamente, dichos periódicos (a) parecen, se tornan o se vuelven sordos a todo lo que no habla de acuerdo con su ley. A partir de ahí, habría que invertir la perspectiva: cierto ruido mediático acerca de una pseudoactualidad cae como el silencio, guarda silencio sobre todo aquello que habla y actúa. Y que se oye en otro lugar y por otro lado, si se sabe aguzar el oído. Es la ley del tiempo, que es terrible para el presente: siempre deja que se espere, incluso que se cuente con lo intempestivo. Habla que hablar aquí de los límites efectivos del derecho de réplica (por consiguiente, de la democracia): son el resultado, antes de cualquier censura deliberada, de la apropiación del tiempo y del espacio público, de su disposición técnica realizada por aquellos que ejercen el poder mediático.

Si me permito, no obstante, esa pausa o esa actitud, una manera como cualquier otra, pues son maneras, sí, de pensar su tiempo, solo es en la medida en que, en efecto, trato de todas las maneras posibles de responder: de responder a sus preguntas respondiendo de una entrevista. Para asumir esa responsabilidad, es preciso por lo menos saber a qué y a quién está destinada una entrevista, sobre todo cuando se trata de alguien que, por lo demás, escribe libros, enseña o publica en otra parte, con otro ritmo, en otras situaciones, calculando sus fra-

ses de otro modo. Una entrevista debe proporcionar una instantánea, lo mismo que la fotografía de una película, una parada de la imagen: así es como alguien, tal día, en tal lugar, con tales interlocutores, se debate como una fiera en una difícil situación. Éste, por ejemplo, cuando se le habla de la actualidad, de lo que ocurre todos los días en el mundo, y si se le pide que diga en dos palabras lo que piensa, retrocede hacia su guarida, como un animal acosado, multiplica los ardidés, nos arrastra dentro de un laberinto de precauciones, de plazos y de relevos, nos repite en todos los tonos: "esperen, no es tan sencillo" (lo cual inquieta siempre o hace reír sarcásticamente a los imbéciles para quienes las cosas son siempre más sencillas de lo que se cree) o bien: "a veces se complica para evitar, pero la simplificación es una estrategia aún más segura para evitar algo". Ya tienen, por lo tanto, una fotografía virtual: ante una cuestión como la que me han planteado ustedes, mi gesto más probable es éste. No es ni puramente espontáneo ni totalmente calculado. Consiste en no negarme a responder a una pregunta o a alguien pero en tratar de respetar, para eso mismo y en la mayor medida posible, las condiciones indirectas o los desvíos invisibles.

Por ejemplo, ustedes han distinguido entre "filósofo del presente" y "filósofo que piensa su tiempo". Y, en su opinión, yo me parecería más a éste que a aquel. Eso puede entenderse de varias maneras. Un filósofo puede ocuparse del presente, de lo que se presenta en el presente, de lo que ocurre actualmente, sin preguntarse, hasta el abismo, lo que significa, presupone u oculta ese valor de presencia. ¿Será un filósofo del presente? Sí -pero no. Otro puede hacer lo contrario: sumirse en una meditación acerca de la presencia o de la presentación del presente sin conceder la más mínima atención a lo que ocurre en el presente en el mundo o en torno suyo. ¿Será un filósofo del presente? No -pero sí. Sin embargo, estoy seguro de que ningún filósofo-digno-de-ese-nombre aceptaría dicha alternativa. Como cualquiera que trata de ser filósofo, me gustaría no renunciar ni al presente ni a pensar la presencia del presente, ni a la experiencia de aquello que nos los arrebató al darnoslos. Por ejemplo, en lo que, hace un momento, llamábamos la artefactualidad. ¿Cómo acercarse a ese motivo de la presencia y del presente? ¿Bajo qué condiciones plantearse estas cuestiones? ¿A qué comprometen dichas cuestiones? ¿Acaso lo que está en juego no es, en el fondo, la ley que regirá, directa o indirectamente, todo? Trato de llegar hasta ella. Por definición, esa ley permanece inaccesible, está más allá de todo.

Pero esa es otra manera más -dirán ustedes- de evadirse y de no hablar de lo que ustedes, por su lado, llaman el presente o la actualidad. Por consiguiente, la primera pregunta, aquella que les habría devuelto, como un eco sería: ¿pero qué quiere decir "hablar del pre-

sente? Por supuesto, resultaría fácil mostrar que, en efecto, no me he ocupado más que de problemas de actualidad, de política institucional o de política sin más. Se multiplicarían, entonces, (no me pidan que lo haga yo mismo) los ejemplos, las referencias, los nombres, las fechas, los lugares, etc. Pero no quiero ceder ante esa facilidad mediagógica ni aprovecharme de esta tribuna para dedicarme a autojustificación alguna. No considero tener ningún derecho para ello y haga lo que haga, al respecto, para no huir de las responsabilidades políticas, eso nunca es bastante, siempre me reprocharé no haber nunca bastante.

Pero, asimismo, trato de no olvidar que las aproximaciones intempestivas de lo que se denomina la actualidad son a menudo las que más "se ocupan" del presente. Dicho de otro modo, ocuparse, en tanto y en cuanto filósofo por ejemplo, del presente, quizás, es no confundir constantemente el presente y la actualidad. Existe una manera anacrónica de abordar la actualidad a la que no se le escapa necesariamente lo que, hoy en día, es más presente. La dificultad, el riesgo o la suerte, lo incalculable, quizás, tendría la forma de una intempestividad que viene a tiempo: ésta y no otra, aquella que viene justo a tiempo, justo porque es anacrónica y está desajustada (como la justicia que carece siempre de medida, ajena a la precisión justa o a la norma de adaptación, heterogénea al derecho mismo que debería regir), más presente que el presente de actualidad, más acorde con la singular desmedida que marca el quebrantamiento de lo otro en el curso de la historia. Dicho quebrantamiento siempre tiene una forma intempestiva, profética o mesiánica, no tiene necesidad para ello ni de gritos ni de espectáculo. Puede permanecer casi inaparente. Por las razones de las que hablábamos hace un momento, no es en los diarios en donde más se habla de ese más-que-presente del hoy en día. Lo cual no quiere decir que ocurra todos los días en los periódicos mensuales o semanales.

La respuesta, una respuesta responsable a la urgencia de la actualidad, exige estas precauciones. Exige el desacuerdo, lo desacordado o lo discordante de esa intempestividad, el justo desajuste de esa anacronía. Es preciso -en la medida en que ésta tiene también de forma inevitable, "al mismo tiempo", con vistas al "mismo tiempo", a apropiarse de lo que acontece -economía y a la vez aneconomía de lo otro. No habría *différance* sin la urgencia, la inminencia, la precipitación, lo ineluctable, lo imprevisible venida del (de lo) otro hacia el cual se dirigen la referencia y la deferencia.

—¿Qué relación vería usted entre esa anacronía o esa intempestividad y lo que denomina, escribiéndola con una *a*, la *différance*?

—Esto nos conduce de nuevo, quizás, a un orden más filosófico de la respuesta, aquel por el que hablamos empezado, al hablar de la temática del presente o de la presencia, es decir también del tema de la *différance* a la que a menudo se ha acusado de favorecer la demora, la neutralización, el quedar en suspenso y, por consiguiente, de relajar demasiado la urgencia del presente, sobre todo su urgencia ética o política. Nunca he recibido oposición alguna entre la urgencia y la *différance*. ¿Me atrevería a decir: todo lo contrario? De nuevo sería simplificar. La *différance*, "al mismo tiempo" que marca una relación (una *ferencia*) -una relación con lo que es otro, con lo que difiere en el sentido de la alteridad, por lo tanto, con la alteridad, con la singularidad del (de lo) otro - establece relación también, y por eso mismo, con lo que viene, con lo que ocurre de una forma a la vez inapropiada, inopinada y, por consiguiente, urgente, inapropiada: la precipitación misma. Por lo tanto, el pensamiento de la *différance* es asimismo un pensamiento de la urgencia, de aquello que no puedo eludir ni apropiarme, porque es otro. El acontecimiento, la singularidad del acontecimiento: ésta es la cosa de la *différance* (Por eso decía hace un momento que significa otra cosa muy distinta de esa neutralización del acontecimiento con el pretexto de que éste es artefactualizado por los medios de comunicación). Incluso si lleva consigo también, de forma inevitable, "al mismo tiempo" (ese "a la vez" ese "al mismo tiempo" cuyo mismo se desacuerda con el tiempo: un tiempo "out of joint", un tiempo perturbado, dislocado, trastornado, desproporcionado, como dice Hamlet), un movimiento contrario para reapropiar, desviar, relajar, para mitigar la crueldad del acontecimiento y, simplemente, la muerte a la que acude. Por consiguiente, la *différance* es un pensamiento que trata de admitir la inminencia de lo que viene o va a venir, del acontecimiento, por lo tanto, de la experiencia misma, en la medida en que ésta tiene también de forma inevitable, "al mismo tiempo", con vistas al "mismo tiempo", a apropiarse de lo que acontece -economía y a la vez aneconomía de lo otro. No habría *différance* sin la urgencia, la inminencia, la precipitación, lo ineluctable, lo imprevisible venida del (de lo) otro hacia el cual se dirigen la referencia y la deferencia.

—Con relación a esto, ¿qué sentido tiene, para usted, hablar de acontecimiento?

—Es otro nombre para aquello que, en lo que acontece, nadie logra ni reducir ni negar (o sólo, si prefieren, negar). Es otro nombre para la experiencia misma que siempre es experiencia del (de lo) otro. El acontecimiento no se deja

subsumir bajo ningún otro concepto, ni siquiera el de ser. El "hay" o el "que haya algo antes que nada" responde, quizás, más a la experiencia del acontecimiento que a un pensamiento del ser. La venida del acontecimiento es lo que no se puede ni se debe impedir jamás, otro nombre del porvenir mismo. No porque sea bueno, bueno en sí mismo, que todo o cualquier cosa ocurra; no porque haya que renunciar a impedir que ciertas cosas advengan (no habría, entonces, decisión alguna, ni responsabilidad alguna, ni ética, ni política u otra) pero uno no se opone nunca más que a acontecimientos que ponen fin a la posibilidad del acontecimiento, a la apertura afirmativa para la venida del (de lo) otro. En este punto es donde todo pensamiento del acontecimiento abre siempre un determinado espacio mesiánico, por abstracto, formal y desértico, por poco "religioso" que haya de ser y, en este punto también, dicha pertenencia mesiánica no se separa de la justicia, que también distingo aquí del derecho (tal como propongo hacerlo en Fuerza de ley y en Espectros de Marx [1] cuya primera afirmación es en el fondo). Si el acontecimiento es lo que viene, adviene, sobreviene, no basta con decir que dicho venir no "es", que no viene a ser ninguna categoría del ser. El nombre (la venida) o el verbo nominalizado (el venir) no agotan tampoco el "ven" del que provienen. En otros textos he tratado a menudo de analizar esa especie de *apótrofe* performativa, esa llamada que no se somete al ser de nada de lo que es. Dirigida al otro, aún no dice, simplemente, ni el deseo, ni la orden, ni el ruego, ni la petición que, ciertamente, anuncia y que luego puede hacer posibles. Hay que pensar el acontecimiento a partir del "ven" y no al revés "Ven" se dice al otro, a otros que todavía no están determinados como personas, como sujetos, como iguales (al menos en el sentido de la igualdad calculable). Sólo a condición de ese "ven" hay experiencia del venir, del acontecimiento, de lo que acontece y, por consiguiente, de lo que, porque acontece desde el (lo) otro, no es anticipable. Ni siquiera hay un horizonte de espera para ese mesianismo de antes del mesianismo. Si hubiera horizonte de espera, anticipación, programación, no habría ni acontecimiento, ni historia (hipótesis que, paradójicamente, y por esas mismas razones, no puede excluirse de modo totalmente racional: resulta casi imposible pensar la ausencia de un horizonte de espera). Para que haya, pues, acontecimiento e historia, es preciso que se abra un "ven" y que se remita a alguien, a otro alguien que no puedo ni debo determinar de antemano ni como sujeto, yo, conciencia, ni si quiera como animal, dios o persona. Hombre o mujer, vivo o no-vivo (se tiene que poder llamar a un espectro, apesar a él, por ejemplo, y creo que éste no es un ejemplo entre otros muchos, quizás hay algo de un frejabaecido y de un "vuelve" en el origen o en el final de todo "ven"). Aquel, aquella, quienquiera que sea a

PUNTO DE VISTA

Trabajos de la memoria

Literatura, cine, música

El presente y la historia.

Escriben: Vezzetti • Altamirano • Beceyro • Sarlo • Monjeau • Samoilovich • Sabato • Mongin • Ilustra: Kuitca

49

Revista de Cultura
75
Agosto 1994

quien se le dice "ven", no debe permitir que se le determine de antemano. En semejante hospitalidad absoluta, es el extranjero el recién llegado. Es preciso que yo no le diga al recién llegado absoluto que empiece exponiendo su identidad, diciéndome quien es, en que condiciones voy a ofrecérselas hospitalidad, a cómo integrarse o no; si voy a poder o no; asimismo, dentro de la familia, la nación o el Estado. Si se trata de un recién llegado absoluto, no debo proponerle ningún contrato ni imponerle ninguna condición. No decir "además, tal definición, no puedo. Por eso lo que aquí se parece a una moral de la hospitalidad va mucho más allá de una moral y sobre todo de un derecho y de una política. Quizá ni siquiera el nacimiento mismo, que se pareciera a lo que trato de describir, resulta adecuado, de hecho, para esta reciente llegada absoluta. En las formas que está preparado, condicionalmente, para recibir, de antemano, incluido dentro de un espacio simbólico que mitiga la reciente llegada. Pero, esas anticipaciones y precondiciones, dada que la aleatoriedad no puede ser reducida a la criatura que llega sigue siendo imprevisible, habla de sí misma como en el origen de otro mundo o en otro origen de este mundo de aquí.

Hace tiempo que peleo con este concepto imposible, la reciente llegada mesiánica. Trato de precisar su protocolo al menos en un texto de próxima aparición sobre la muerte (Aponas [2]) y en el libro sobre Marx que acabo de terminar. Lo más difícil es justificar, al menos de esta forma provisional, pedagógica, dicho atributo "mesiánico": se trata de una experiencia a priori mesiánica, pero a priori expuesta, dentro de su misma espera, a aquello que sólo será determinado a posteriori por el acontecimiento. Cual desierto en el desierto (uno haciéndolo guños al otro), cual desierto de un mesiánico sin mesianismo, por lo tanto, sin doctrina y sin

dogma religioso, esa espera árida y privada de horizonte no retiene de los grandes mesianismos del Libro más que la relación con el recién llegado que puede llegar -o no llegar jamás- pero del cual, por definición, no debo saber nada de antemano. Salvo que de lo que se trata es de la justicia, en el sentido más enigmático de

dicha palabra. Y, por eso mismo, de la revolución, en virtud de aquello que liga el acontecimiento y la justicia con ese desgarramiento absoluto dentro de la concatenación previsible del tiempo histórico. Desgarramiento de la escatología en la teología que aquí hay que disociar, lo cual siempre resulta difícil. Se pue-

de renunciar a una determinada imaginaria o a todo tipo de retórica revolucionaria, incluso a cierta política de la revolución, por así decirlo, quizás a toda política de la revolución, pero no se puede renunciar a la revolución sin renunciar al acontecimiento y a la justicia.

El acontecimiento no se reduce al hecho

DERRIDA, EL PENSAMIENTO DEL TRAZO

No podemos negar que hay una familiaridad argentina con las artes deconstructivistas que expone Jacques Derrida. Decimos argentina como algo que es una topónimo desvaída. Pero esa familiaridad: ella está disponible en los escritos de Macedonio Fernández. La insuperable y absurda semejanza no puede pasarse por alto por poco que nos animase el escueto propósito de no considerar desértica aquella aludida toponimia. Desde luego, en lo que a la filosofía se refiere. Entonces, Fernández y Derrida. Pueden leerse los nombres atados por la conjunción. Juntos suenan ridículos, y no porque no podamos evocar ahora algunos ensayos que surgieron precisamente al haberse notado las similitudes entre estos dos filósofos.

Pero dejémoslos de jugadillas. Mejor sería decir que no hay dos filósofos que "piensan igual" sino la persistencia de un "mismo" pensamiento que reaparece. En ese reaparecimiento es que reconocemos que hay pensamientos, en su repetirse, y también en su repetirse a través de intervalos que nunca son los mismos, con lo cual la repetición ya consta de una serie de diferencias. ¿Lo decimos de un modo "muy" de Derrida? Puede ser, pero lo que importa es si "dos" personas, al pensar con semejantes recursos de estilo, dicen menos sobre sus parecidos que sobre la existencia permanente de ciertos campos que forman abismos. Es decir, que arrastran una reiteración que se incorpora a algo que ya había ocurrido antes en ese mismo sentido.

Derrida ha dicho que se reúnen dentro de él Freud y Heidegger como una pareja sólo visible en su espíritu. ¿Dónde están ligados uno al otro sin leerse mutuamente y sin ser semejantes? En el lugar donde pueden decir lo mismo y mirar hacia el mismo lado, es decir, en una conciencia crítica que los convoca como predecesores, luego de haber descubierto que podía funcionar en la pulsación de una misma cuerda imaginaria. Es la posibilidad imaginaria que otorga la deconstrucción: el lenguaje dice el mundo, pero lo dice a través de un conjunto de signos que no pueden mantenerse si otro conjunto a su vez no los hace motivo de una pregunta. No puede haber texto que no origine la necesidad de sustentarse en otro texto que a la vez sea la respuesta incompleta al primero y la pregunta que queda abierta para que otro texto surja. Esos surgimientos se establecen sobre un abismo. El sentimiento de lo incompleto ocurre precisamente porque un texto es diferente a otro y en esa diferencia se introduce una caída, una pérdida, un derrame, hasta que del interior de ese flujo sale otro plano que "detiene" momentáneamente todo.

Por eso, todo texto lo que en realidad impide es que la verdad quede vinculada a una presencia plena de la "conciencia hablada". El trabajo del operario deconstructivista se expresa así como un rechazo de la mítica condena socrática a la escritura. Este rechazo supone rechazar la "autenticidad de la presencia" y los modelos orales del lenguaje, para fundar en la escritura todos los juegos de interpretación de signos, "sin verdad ni origen". No queremos mal-resumir a Derrida. El resumen sería un incauto proceder en el corazón mismo de la deconstrucción, que vendría a ser lo contrario. No se resume, sino que se recomponen formas y significados. Esta recomposición incansable significa que en un momento dado, pleno de tensiones, todo texto provoca la interrogación que nunca lo deja en presente, como si apenas fuera una mera voz emitida. Todo texto obliga a mantener la diferencia, el intervalo y aplazamiento con otro texto. La interpretación no puede entonces dejar de interpretar lo "último" que ha hecho, pues la significación no necesariamente significa presencia.

No de otra forma (mejor, de otra forma, pero de otra forma que tiene "identidad en la diferencia") procedía Fernández: Macedonio Fernández. El estado incansable de prolongaciones, la referencia de todo escrito a una anterioridad que lo niega con sus mismos signos invertidos (la colaboración que no colabora) o el sentido sin salida que se compone al escribirse los actos que tienden a la auto-abolición (la oratoria del hombre confuso), hacen de la empresa de Macedonio F. un trabajo sobre el texto que sería un abuso y un humorístico recordatorio llamar "deconstructivista". En el espíritu de alguien -no quizás el nuestro- Fernández, el metafísico de Buenos Aires, y Derrida, el argelino, castigador de la "metafísica de la presencia", pueden unirse.

Es cierto que Macedonio Fernández puede ser ilegible. Pero debe cargarse esto a la cuenta del intento de que los textos sean una forma del tiempo. Absurdo intento, pues si no hay tiempo fuera del texto, no podría haber ni uno ni otro, de ahí el fracaso de las piezas destinadas a refutar el tiempo, fracaso que ellas mismas se provocan para resultar escritos de humor. Derrida no es un humorista ni tiene interés en descubrir el humorismo. Hablamos faltado tanto que si falta uno más no cabe. Conocido chiste de Macedonio, en el cual se juega su teoría del humor y del lenguaje como interiorización de un vacío. Un vacío, me refiero, interior a la lengua.

Ahora bien, no tomen muy en serio esto que ahora digo. Pero si algo podemos escribir en la exploración forzada de estas dos filosofías de la escritura -la de Macedonio y la de Derrida- sería para dejarle al primero la ventaja dislocadora del humor y al segundo el reconocimiento de cierta forma real donde cesa lo deconstructible. ¿Dónde? En la política, estrictamente en cuestiones de justicia o en lo que se refiere a la "promesa emancipatoria". Allí debemos detener la deconstrucción. Lo primero lo dice Derrida en la entrevista que publicamos. Lo segundo en *Spectres de Marx*. Más que detener la deconstrucción, se trata de un punto que nos propone, en su carácter de acontecimiento y de promesa, la condición para que la deconstrucción se haga. Donde hay poder hay resistencia, exclamó Foucault, dando la paradoja central de su sistema. Donde hay resistencia hay alteridad, hace lo propio Derrida.

Macedonio se ponía serio y aburrido cuando hablaba de política (no cuando conspiraba en *El Molino* de 8 a 12 horas). Derrida se pone juguetón -no por eso menos grave- cuando habla de política, pues lo hace para tornar la actualidad en "contradictoria y heterogénea". Se habla de cómo hablar de política mientras se habla de política, en un intento de probar si la deconstrucción puede "heredar" no sólo a los espectros de Marx sino al espectro de Sartre, cuyo compromiso ha sido *deconstruido* para que la *deconstrucción* actúe como nuevo compromiso.

Derrida irrita, sabemos. Se irrita al pensar, y esa irritación es o puede ser, para nosotros, una formulación del nuevo internacionalismo. Los problemas comunes de un mundo crecientemente inhabitable por la discriminación, la injusticia y la opresión se reconocen irritables cuando también ocasionan pensamientos que irritan. Sin vicarias ni epigonismos, entregamos esta entrevista de Jacques Derrida publicada en francés por la revista *Passages*. Agradecemos a nuestros amigos de esa publicación la gentileza de habernos entregado esta versión castellana, que era de mutuo interés dar a conocer entre nosotros, pues todos sabemos que hoy "no toda es vigilia la de los ojos abiertos".

H. G.

de que algo llegue, ocurra. Puede llover esta noche, puede no llover: esto no será un acontecimiento absoluto porque sé lo que es la lluvia, al menos en la medida en que lo sé, y además no es una singularidad absolutamente otra. Lo que aquí llega no es un recién llegado.

El recién llegado ha de ser algo/alguien absolutamente otro, algo/alguien otro que yo espero no estar esperando, que no estoy esperando, cuya espera está hecha de no-esperar, una espera carente de lo que en filosofía se denomina el horizonte de espera, cuando cierto saber todavía anticipa y mitiga de antemano. Si estoy seguro de que habrá acontecimiento, no será un acontecimiento. Será alguien con quien tengo una cita, quizá Cristo, quizás un amigo, pero si sé que llega, y si estoy seguro de que llegará, en esta medida al menos no será un recién llegado. Pero, por supuesto, la llegada de alguien que espero puede también, por otra parte, sorprenderme cada vez como una suerte inaudita, siempre nueva y, por lo tanto, ocurrirne una y otra vez. De forma discreta, secreta. Y siempre cabe la posibilidad de que el que ha de llegar no llegue, lo mismo que Elías. Allí, en el hueco siempre abierto de esa posibilidad, a saber la no-venida, la desavenencia absoluta, es donde establezco relación con el acontecimiento: es también lo que siempre puede no tener lugar.

—¿Es decir que para que haya acontecimiento es preciso que haya sorpresa?

—Sí, eso mismo.

—Por tomar un ejemplo reciente, ¿le ha sorprendido que haya habido esa mezzcolanza que de pronto se ha descubierto entre la extrema derecha y un pensamiento de izquierda?

—¡Vuelta brutal a una "cuestión de actualidad"! Tienen razón, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, es preciso no eludirla. La "mezzcolanza" de la que hablan es complicada, pero quizá menos improbable de lo que parece a primera vista. Habría que avanzar con cautela, es difícil hacerlo improvisando, y tener en cuenta un gran número de rasgos o de datos (¿qué extrema derecha, qué "pensamiento de izquierda", etc. qué "mezzcolanza", quién, dónde y cuándo, dentro de qué límites? etc). Antes de considerar algunos gestos singulares y alípicos, siempre los más interesantes y más innovadores, aquí como en todas partes, podemos recordar ciertas cadenas de inteligibilidad general, ciertos programas o ciertas lógicas que no sorprenden: no es la primera vez que posiciones de extrema derecha pueden, en ciertos temas, aliarse con posiciones de extrema izquierda. A partir de motivaciones o de análisis distintos, cierta oposición a Europa puede alentar estrategias con aire nacionalista tanto en la izquierda como en la dere-

cha. A partir de inquietudes que pueden juzgarse legítimas a propósito de lo económico o, simplemente, de la política económica, incluso monetaria, incluso a propósito de la política sin más dentro de la cual se hayan comprometidos los Estados que dominan Europa, ciertas izquierdas pueden de repente encontrarse en unas posiciones de alianza objetiva con un nacionalismo o con un anti-europeísmo de extrema derecha. En este momento, Le Pen insiste en su oposición al "libre-intercambio" o al "libertarismo económico". Esta retórica oportunista puede convertirle en el "aliado objetivo", como se decía antes, de aquellos que, en la izquierda, por otras motivaciones, critican una ortodoxia capitalista y monetarista en la que se está hundiendo Europa. Sólo la vigilancia y la claridad de los actos, lo mismo que las de los discursos, pueden disolver semejantes amalgamas, resolverlas en el análisis. El riesgo es constante, más grave que nunca y a veces "objetivamente" irreductible: en el momento de votar, por ejemplo. Incluso aunque se agudicen las distinciones y las discrepancias, tal y como resulta preciso tratar de hacerlo siempre, en los análisis, en los considerandos, en todo aquello que se emparenta con una "explicación de voto", en los lugares de publicación, de manifestación y de acción, finalmente, con ocasión de una coyuntura electoral dada (y dada por quién, cómo, exactamente?), los votos anti-europeos de izquierda y de derecha se suman entre sí. Los votos pro-europeos de derecha y de izquierda, por lo demás, también. Del mismo modo, habido, como saben, revisionismos de izquierda (preciso, como hay que hacer siempre: los revisionismos negacionistas respecto a la Shoah) que han derivado al antisemitismo (a menos que se hayan inspirado en él). Algunos de ellos se nutren de modo más o menos confuso, de un anti-israelismo de principio o, de forma aún más estricta, de un rechazo a la política de hecho del Estado de Israel durante una larguísima secuencia, incluso a lo largo de toda la historia de Israel. ¿Resisten dichas confusiones a un análisis honrado y valiente? Hay que poder oponerse a tal política de tal gobierno de Estado de Israel, sin una hostilidad de principio a la existencia de dicho Estado (incluso al contrario!), diría yo, tanto sin antisemitismo como sin antisionismo. Llegaré todavía más lejos con otra hipótesis: llegar incluso a preguntarse con inquietud por la fundación histórica de ese mismo Estado, por sus condiciones y por lo que resultó de ella, puede, incluso por parte de ciertos judíos, por añadidura, recordar ciertas cadenas de inteligibilidad general, ciertos programas o ciertas lógicas que no sorprenden: no es la primera vez que posiciones de extrema derecha pueden, en ciertos temas, aliarse con posiciones de extrema izquierda. A partir de motivaciones o de análisis distintos, cierta oposición a Europa puede alentar estrategias con aire nacionalista tanto en la izquierda como en la dere-

chos y a las generalidades, ¿no creen que, hoy en día, el deber ordena denunciar la confusión y guardarse de ella por ambos lados? Por una parte, está la confusión nacionalista de aquellos que resbalan de la izquierda a la derecha confundiendo cualquier proyecto europeo con hechos de la política actual de la comunidad europea hoy en día o la confusión antijuda de aquellos que no reconocen la frontera entre la crítica del Estado israelí y el antisemitismo, después del antisionismo, después del antisemitismo, después del revisionismo, etc. Aquí tenemos, por lo menos, cinco posibilidades que deben quedar absolutamente diferenciadas. Estas derivas metonímicas son política, intelectual, filosóficamente, tanto más graves cuanto que acechan, pues, por ambos lados, por así decirlo, tanto a aquellos que ceden a ellas prácticamente como a aquellos que, por otra parte, las denuncian adaptando de forma simétrica, su lógica: como si no se pudiera hacer esto sino hacer aquello, por ejemplo, oponerse a la política actual de Europa sin ser antieuropeo de principio, o como si uno no pudiera preguntarse por el Estado de Israel, por su política pasada o presente, incluso por las condiciones de su fundación y de lo que ha podido resultar de ella durante medio siglo sin ser, por ello, antisemita, ni siquiera antisionista ni tampoco revisionista negacionista, etc. Esta simetría de los adversarios alía la confusión oscurantista con el terrorismo. Hace falta empeño y entereza para resistir a estas estrategias ocultas (ocultadoras, ocultistas) de la amalgama. Para hacer frente a esa doble maniobra de la intimidación, la única respuesta responsable es no renunciar jamás a las distinciones ni al análisis. Añadiré: ni a sus Luces, es decir tiempo a la manifestación pública de ese discernimiento (y no resulta tan fácil como parece). Dicha resistencia es tanto más urgente cuanto que estamos en una fase en la cual la nueva puesta en marcha crítica de la historia de este siglo está destinada a una peligrosa agitación. Habrá que volver a leer, reinterpretar, desenterrar archivos, desplazar las perspectivas, etc. ¿Adónde iremos si la crítica política y la reinterpretación histórica son automáticamente asociadas a revisionismo negacionista, si cualquier pregunta sobre el pasado o, de forma más general, sobre la constitución de la verdad en la historia es acusada de preparar la cama al revisionismo (cito en *Spectres de Marx* un ejemplo particularmente chocante de esa estupidez represiva en un gran periódico americano)? ¿Menuda victoria para todos los dogmatismos si un procurador se levantara a cada momento para acusar de complicidad con el adversario a quienquiera que trate de plantear nuevas cuestiones, de perturbar las buenas conciencias o los estereotipos, de complicar o de reelaborar, en una nueva situación, el discurso de la izquierda o el análisis del racismo o del antisemitismo? Por supuesto, para dar pie lo menos posible a estos procesos, es preciso redoblar la pruden-

cia en el discurso, en el análisis y en cualquier intervención pública. Certo es que jamás se promete, aún menos se da, ninguna seguridad absoluta. Ejemplos recientes podrían servirnos todavía de lección, si fuese necesario.

Vuelvo a la literalidad de su pregunta: "¿Le ha sorprendido, se preguntaban, semejante mezcrolanza?" No he propuesto más que una respuesta general y de principio: éstos son los esquemas de inteligibilidad, éstos los programas que hacen que dicha mezcrolanza sorprenda menos de lo que podría parecer a primera vista, pero he ahí por qué, sin embargo, no hay que mezcrolarlo todo. En lo que concierne a los casos singulares, los más interesantes, necesitamos más tiempo y otra situación para analizarlos. Este es el lugar de las "sorpresas" y de los contratiempos. Entre las lógicas más generales (la mayor previsibilidad) y las singularidades más impredecibles, está el esquema intermedio del ritmo. Por ejemplo, desde los años cincuenta, lo que desacreditaba a los totalitarismos del este de Europa y los condenaba a desmoronarse era conocido: era el pan cotidiano de la gente de mi generación (con el viejo discurso, hoy rememorado, del tipo "Fukuyama" sobre el presunto "fin de la historia", "fin del hombre", etc). Lo que permanecía imprevisible era el ritmo, la velocidad, la fecha: por ejemplo, la de la caída del muro de Berlín. En 1986-1987, nadie en el mundo podía tener idea de esto, ni siquiera una idea aproximada. No por que ese ritmo sea inteligible. Puede ser analizado después teniendo en cuenta nuevas casualidades que escapaban a los expertos de antes (en primer lugar debido al efecto geopolítico de la telecomunicación en general: toda la secuencia dentro de la cual se inscribe una señal semejante, por ejemplo, a la caída del muro de Berlín resultaría imposible e inteligible sin una determinada densidad de la red de telecomunicaciones, etc.).

—Para prologar de otro modo lo que dice, hoy en día no hay más inmigración de la que había hace medio siglo. Sin embargo, hoy en día la inmigración sorprende. Da la impresión de que ha sorprendido al cuerpo social y a la clase política, y que, al rechazar a los inmigrantes clandestinos, los discursos de derechas y de izquierdas han pegado, inesperadamente, un patinazo hacia la xenofobia.

—Al respecto y, al menos en el discurso de las dos mayorías así llamadas republicanas, hay sobre todo diferencias de acento. La línea política declarada es la misma en rasgos generales. El axioma común, el consenso, como suele decirse, es siempre: nada de inmigración clandestina, nada de hospitalidad desmedida, improductiva, excesivamente perturbadora. La puesta en marcha de dicho consenso resultaría más difícil hoy en día, la atmósfera ha cambiado, y se trata de una diferencia que no hay

que pasar por alto. Pero los principios siguen siendo los mismos: hay que proteger a la comunidad nacional contra aquello que podría afectar en exceso su cuerpo propio, es decir la conciencia que se cree debería tener de su cuerpo propio (axioma a partir del cual, dicho sea de paso, habría que prohibir todo tipo de injertos biológicos o culturales, y eso llevaría muy lejos —a menos que no lleve a ninguna parte, a la muerte sin más). Cuando François Mitterrand habló de umbral de tolerancia (algunos de nosotros reaccionamos públicamente ante esa fórmula que se le escapó y que, luego, tuvo el insigne mérito, el coraje o la habilidad de corregir), ese lapsus tan torpe decía la verdad de un discurso común a los partidarios republicanos de izquierdas y de derechas, incluso de extrema derecha: no tiene que haber recién llegados en el sentido en el que hablábamos hace un rato, hay que controlar la llegada, filtrar la inmigración.

No crean que quiero ocultarlo, el discurso que mantuve hace un rato acerca del recién llegado es políticamente inaceptable, al menos si la política se regula, como hace siempre, en cuanto tal, en base a la idea de la identidad de un cuerpo propio que se denomina el Estado-nación. No existe hoy en día en el mundo ningún Estado-nación que, como tal, acepte declarar: "Abrimos las puertas a cualquiera, no ponemos límite a la inmigración". Que yo sepa, y no sé si ustedes me podrían citar un contraejemplo, todo Estado-nación se constituye a partir del control de las fronteras, a partir del rechazo de la inmigración clandestina y de una estricta regulación del derecho a la inmigración y del derecho de asilo. Este concepto de frontera constituye, precisamente como su propia frontera, el concepto de Estado-nación.

A partir de ahí, se puede tratar dicho concepto de diferentes formas, pero esas diferencias políticas, por importantes que sean, resultan secundarias respecto al principio político general, a saber: que lo político es nacional. Autoriza a filtrar los pasos y a rechazar la inmigración clandestina, aún cuando se reconoce que de hecho resulta imposible e incluso, en determinadas condiciones económicas (hipocresía suplementaria), poco deseable.

De lo que dije hace un rato acerca del recién llegado absoluto, no se puede extraer una política en el sentido tradicional de la palabra "política", una política que un Estado-nación pueda poner en marcha. Pero, sin ocultarme a mí mismo que lo que dije hace un momento acerca del acontecimiento y del recién llegado es, desde el punto de vista de dicho concepto de la política, una proposición apolítica e inaceptable. Mantengo, al menos, que una política que no conserve ninguna referencia con ese principio de hospitalidad incondicional en la política que pierde su referencia con la justicia. Quizá conserve su derecho (que distingue también aquí de la justicia), el derecho de su derecho, pero pierde la justicia. Y el derecho a ha-

blar de ella de forma creíble. Habría además, pero aquí no podemos emprender esa tarea, que tratar de distinguir entre una política de la inmigración y el respeto del derecho de asilo. En principio, el derecho de asilo (tal como está, durante algún tiempo todavía, reconocido en Francia por razones políticas) es paradójicamente menos político, puesto que no ha de regularse en principio en función de los intereses del cuerpo propio del Estado-nación que lo garantiza. Pero, aparte de que es difícil distinguir entre los conceptos de inmigración y de asilo, resulta casi imposible delimitar la naturaleza propiamente política de los motivos de un exilio, aquellos que justifican en principio, en nuestra Constitución, una petición de asilo. Después de todo, el paro en un país extranjero es un disfuncionamiento de la democracia y una especie de persecución política. Además, también es parte del mercado, los países ricos siempre tienen una parte de responsabilidad (aunque sólo sea debido a los intereses de la deuda externa y de todo lo que simboliza) en las situaciones político-económicas que impulsan al exilio o a la emigración. Tocamos aquí los límites de lo político y de lo jurídico: siempre se podrá demostrar que, en cuanto tal, un derecho de asilo puede ser nulo o infinito. Por consiguiente, dicho concepto carece siempre de rigor, incluso aunque no nos preocupe más que en los momentos de agitación mundial. Habría que reelaborarlo de arriba abajo si quisiéramos comprender o cambiar algo en el debate en curso (por ejemplo, entre el constitucionalismo por una parte y, por la otra, el neopopulismo de aquellos que, como el Sr. Pasqua, querían cambiar de pronto la Constitución para adaptar el artículo sobre el derecho de asilo a las presuntas voluntades de un nuevo o muy antiguo "pueblo francés" que, de repente, ya no sería aquél que ha votado su propia Constitución). Pero debería tratar de volver a la perspicacia de su pregunta. Parece, decían, que el "cuerpo social y la clase política" de hoy en día están "sorprendidos". ¿Por la inmigración o por la xenofobia?

—Por la xenofobia.

—Aquello a lo que se adapta la clase política, la que ha estado en el poder desde 1981 y la que le sucede hoy en día, no es tanto a la xenofobia misma cuanto a las nuevas posibilidades de explotarla o de abusar de ella engañando al ciudadano. Se disputan un electorado, en líneas generales el de los "seguritarios" (igual que se dice los sanitarios —puesto que, según nos dicen, se trata efectivamente de la salvación y de la salud de un cuerpo social en torno al cual hay que instalar un cordón, como también se dice, sanitario), el electorado del Frente Nacional, para el que predomina una determinada imagen de la higiene casi biológica del cuerpo propio nacional (casi biológica, pues el fantasma nacionalista, lo mismo que

ALGUNAS PALABRAS, ALGUNAS VOCES

Como si un aerolito cumpliera su promesa cíclica de estrellarse contra un planeta, nuevamente nos sacudió la evidencia del espanto. El atentado contra una de las más importantes instituciones israelitas en Buenos Aires nos deja sin palabras. Pero las palabras deben aflorar, pues a falta de ellas el horror hace su cosecha, entumeciendo las conciencias y dejando el terreno libre para aventuras políticas de carácter escatológico. Antes que eso, necesitamos anticipaciones en ideas, en lenguaje y en conciencia innovadora, para no quedar inertes ante todas las formas desatinadas de la política. El sentimiento de asombro e ira no debe ser un obstáculo para la reflexión razonada.

Se abren hondas cuestiones, de las que el pensamiento democrático debe apoderarse con urgencia. La primera de ellas es, sin duda, cómo evitar que nuevos superpoderes secretos legislen nuestras vidas. El tema no es nuevo ni sencillo. Pocos días antes del estallido de la calle Pasteur, los diarios nos informaban sobre el debate protagonizado por los senadores franceses respecto al derecho del Estado a vigilar las calles y lugares públicos mediante cámaras de video. Nada nuevo: sabemos, con autores que Jacques Derrida también conoce y a veces cita, que el poder es más poderoso cuando ve que cuando es visto, y que esta observación tiende a asumir hoy las formas inquietantes del espionaje televisivo.

Pero aquí, en la Argentina, hay algo que añadir al escándalo que nos provoca esa forma antidemocrática y tenebrosa del ejercicio secreto del poder (ejercicio cuya versión farsesca pero cómica se verifica en las "cámaras ocultas" de los programas humorísticos cuyos chistes —hemos entrevistado a Germán García, y nos sentimos inspirados— dicen más de lo que querían la verdad profunda del poder desde el que hablan). Hay algo que agregar —declamamos—, y es la constatación del fracaso de esa vieja institución que gustaba imaginarse a sí misma como la detentadora exclusiva del atributo soberano de "vigilar y castigar", del "monopolio de la violencia legítima", como se dijo, y cuya ostensible ineficacia (que en ocasiones como éstas se revela con especial y preocupante crudeza) nos propone hoy un dilema político de urgente solución.

Porque no asistimos aquí, en efecto, a la superación de la vieja forma del Estado-nación en los términos de un humanismo radical como el que exhibe Derrida (bien vistas las cosas, el último universalista: el último marxista) en la entrevista que acá publicamos. No se trata de que entre las ruinas de nuestro viejo Estado-nación podamos aspirar a ver surgir las raíces de una nueva hermandad entre los hombres. No: se trata, aquí, de un Estado-nación sobrepasado por todas partes por otras fuerzas de vigilancia y de policía, de investigación y de control, de manipulación del secreto y de construcción de hegemonías políticas y culturales, de creación de consensos y de organización de la vida colectiva, actuando frente a un gobierno errátil, una oposición oportunista y la temible sensación de que pueden disolverse los pobres valores que aún mantienen la memoria ciudadana en la sociedad argentina. Se tiene la impresión de haber llegado a un punto irresoluble y crucial.

No decimos nada nuevo. Pero esto mismo que decimos lo perciben los neocomunitaristas, los nacionalistas aldeanos o los burocratas de todos los estilos conocidos de represión. Por eso el problema es complejo. No se trata, en efecto, de auspiciar el mutis por el foro de un Estado-nación que sólo sería reemplazado en sus facetas más odiosas por otros actores más oscuros y más alejados de cualquier posibilidad de control ciudadano, pero tampoco de querer reponer la centralidad de un Estado-nación que ha roto todos los vínculos que aún lo ataban a una historia donde, como en sordina o a lo lejos, todavía se dejan escuchar las voces (escuchar voces, recibir herencias: estamos en tierras derrideanas) de un Moreno, un Echeverría, un Alem o un Scalabrini Ortiz. Se trata, mejor, de *restituir el Estado-nación a una democracia realmente practicada* (dos tareas, entonces, y no una sola), y esto sólo será posible si, al mismo tiempo (triple faena, pues), logramos escuchar también esas otras voces de la humanidad, que son las voces de las grandes culturas universales, humanistas, imaginativas y laicas.

H. G. y E. R.

la elocuencia politiquera, pasa a menudo por estas analogías organicistas). Como ejemplo tomo, entre paréntesis, la retórica de una reciente intervención de Le Pen, aparecida en *Le Monde* del 24 de agosto de 1993 y notable, como siempre, por su sonambulésca lucidez. En lugar de la idea clásica de la frontera territorial como línea de defensa, Le Pen prefiere

ahora la figura (oportunistamente a la vez que anticuada) de una "membrana viva que deje pasar lo que es favorable, pero no aquello que no lo es". Si, de antemano, fuese capaz de calcular ese filtrado, un ser vivo quizá alcanzase la inmortalidad, pero para eso tendría que morir por adelantado, dejarse morir por adelantado, por miedo a ser alterado por lo que viene de

fuera, por el (lo) otro sin más. De ahí ese teatro de muerte en el que a menudo se entienden los racimos, los biologismos, los organicismos, los eugenismos, a veces las filosofías de la vida. Antes de cerrar este paréntesis, subrayemos aún algo, que no le puede gustar a nadie: cualquiera que, de derechas o de izquierdas, y "como-todo-el-mundo", preconice el control de la inmigración, excluya la clandestinidad y pretenda regular la otra, suscribe de hecho y de derecho, lo quiera o no, con más o menos elegancia y distinción, el axioma organicista de Le Pen que no es sino el de un frente nacional (la frente es una piel, una "membrana" selectiva: no dejar pasar más que lo homogéneo o lo homogeneizable, lo asimilable o, como mucho, lo heterogéneo supuestamente "favorable", el inmigrado apropiable, el inmigrado pulcro). No hay que taparse la cara ante esta inevitable complicidad: está enraizada en lo político en tanto en cuanto enlaza y enlazará con el Estado-nacional. Y allí donde hay que reconocer, como todo el mundo, que no se puede obrar de otro modo que no sea proteger lo que se considera el cuerpo propio, cuando se quiere regular la inmigración y el asilo (como dicen unánimemente las izquierdas y las derechas), al menos que no se adopten esos aires de grandeza y que no se den lecciones de política, con toda la buena conciencia del mundo, invocando grandes principios. Así como a Le Pen le costará mucho trabajo justificar o regular el filtrado de su "membrana", así también entre todos estos conceptos y estas lógicas que se dicen opuestas existe una permeabilidad más difícil de controlar de lo que a menudo se cree o se dice: hoy en día hay un neoproteccionismo de izquierdas y un neoproteccionismo de derechas, tanto en economía como en materia de flujo demográfico, un libre intercambio de derechas y un libre intercambio de izquierdas, un neonacionalismo de derechas y un neonacionalismo de izquierdas. Todas estas lógicas "neo" atraviesan también, sin posibilidad de dominarla, la membrana protectora de sus conceptos y contraen una oscura alianza en los discursos y en los actos políticos o electorales. Reconocer esa permeabilidad, esa combinatoria y esas complicidades no significa mantener un discurso apolítico, ni pronunciarse por el fin de la separación entre las derechas y las izquierdas o por el "fin de las ideologías". Por el contrario, significa la necesidad de recurrir a la tarea de una formalización y de una valiente tematización de esta terrible combinatoria, condición previa indispensable no sólo para otra política, para otro discurso sobre lo político, para otra delimitación del *socius*, sobre todo en su relación con la ciudadanía y con el Estado-nacionalidad en general, y de forma más amplia, para la identidad o la subjetividad. ¿Cómo vamos a hablar de todo esto en una entrevista y entre paréntesis? Y, sin embargo, como saben, hoy en día estos problemas no tienen nada de abstracto ni de especulativo. Pues bien, en Francia —otra

vez vuelvo a ello-, la alternancia de las mayorías se juega en el 1% o 2% para las presidenciales, en el 10% o 15% para el resto. La cuestión era, pues, como decíamos, saber cómo atraer, motivar, seducir (a la vez inquietar y tranquilizar) a una fracción de xenóforos en potencia que votan al Frente nacional.

Esto remite a otras preguntas: ¿Por qué puede el Frente nacional explotar ese miedo o exacerbar esa impaciencia? ¿Por qué, en lugar de hacer lo que es preciso (pedagogía y política socioeconómica, etc.) para desarmar dicho sentimiento, se intenta o bien apropiarse las tesis del Frente nacional, o bien explotar la división que éste introduce en la derecha así llamada republicana? Y eso, sí, en un momento en el que el flujo de la inmigración, como señalaban ustedes, mantiene una gran estabilidad: parece no haber variado desde hace decenios, si no es que va decreciendo. Entonces ¿qué? ¿sorpresa o no? El análisis siempre tiende a disolver la sorpresa. Era de esperar, suele decirse después, cuando se descubre el elemento que escapa al análisis, cuando se analiza de otro modo (por ejemplo, el aumento del paro, la creciente permeabilidad de las fronteras europeas, el retorno por doquier de religiones y de reivindicaciones religiosas, lingüísticas, culturales- de identidad entre los mismos inmigrantes, todo eso hace que igual tasa de inmigración parezca más amenazadora para la identificación consigo mismo del cuerpo social que la acoge). Pero un acontecimiento que sigue siendo un acontecimiento es una llegada, una reciente llegada: sorprende y después, opone resistencia al análisis. En el momento del nacimiento de una criatura, primera figura del recién llegado absoluto, se pueden analizar las causalidades, las premisas genealógicas, genéticas o simbólicas, así como todos los preparativos de toda que se quieran. Suponiendo que alguna vez se pudiera agotar dicho análisis, lo que no se reducirá jamás es la aleatoriedad, ese lugar del tener-lugar; a pesar de todo habrá alguien que habla, alguien irremplazable, una iniciativa absoluta, otro origen del mundo. Incluso si ha de disolverse con el análisis o volver a las cenizas, es una mota de absoluto. La inmigración, con la que se ha hecho la historia de Francia, de su cultura, de sus religiones y de sus lenguas, fue en primer lugar la historia de esas criaturas, hijos de inmigrantes o no, que fueron otros tantos recién llegados absolutos. La tarea de un filósofo y, por consiguiente, de cualquiera, por ejemplo del ciudadano, es llevar el análisis lo más lejos posible a fin de intentar hacer que el acontecimiento sea inteligible hasta el momento en que se llega al recién llegado. Lo que resulta absolutamente nuevo no es esto en lugar de aquello, sino el hecho de que suceda una sola vez, es lo que marca una fecha (un momento y un lugar únicos), y es siempre un nacimiento o una muerte lo que fecha una fecha. Incluso aunque se pudiese prever la caída del muro

de Berlín, esto ha sucedido un día, aún ha habido muertes (antes y después del derrumbe) y eso es lo que lo convierte en un acontecimiento imborrable. Lo que resiste al análisis es el nacimiento y la muerte: siempre el origen y el fin del mundo...

—¿Aquello que resiste al análisis del acontecimiento es lo que podríamos denominar lo indeestructible? ¿Existe lo indeestructible? ¿En qué consiste?

—Lo indeestructible, si lo hay, sería la justicia. El derecho es deestructible, afortunadamente: es indefinidamente perfectible. Me tiene entender la justicia hoy en día como el mejor nombre para aquello que no se deja de destruir, es decir aquello que da su movimiento a la deconstrucción, que la justifica. Es la experiencia afirmativa de la venida del (lo) otro como otro: más vale que algo suceda que lo contrario (experiencia del acontecimiento que no se deja simplemente traducir en una ontología: que algo sea, que el ente sea antes que nada). Más vale la apertura del porvenir: ése es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual siempre se ha puesto en movimiento, y lo que la liga, como el porvenir mismo, con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir con la justicia. Es también la democracia como democracia por venir. Podemos imaginar la objeción. Alguien diría, por ejemplo: "A veces más vale que esto o aquello no suceda. La justicia ordena impedir que determinados acontecimientos (determinados "recién llegados") sucedan y lleguen. El acontecimiento no es bueno en sí mismo, el porvenir no es incondicionalmente preferible". Ciertamente, pero siempre se podría mostrar que aquello a lo que uno se opone, cuando se prefiere condicionalmente que esto o aquello no acontezca, es algo de lo que se piensa, con razón o sin ella, que intercepta el horizonte o, simplemente, forma el horizonte (palabra que quiere decir el límite) para la venida absoluta de cualquier otro, para el porvenir mismo. Hay ahí una estructura mesiánica (si no un mesianismo -en mi libro

sobre Marx," distingo también el mesianismo, como dimensión universal de la experiencia, de todos los mesianismos determinados) que anuda indisolublemente entre sí la promesa del recién llegado, lo inanticipable del porvenir y la justicia. No puedo reconstruir aquí esa demostración y reconozco que la palabra justicia puede parecer equívoca. No es el derecho, pues excede y fundamenta los derechos del hombre; tampoco es la justicia distributiva; ni siquiera es, en sentido tradicional, el respeto del otro como sujeto humano: Es la experiencia del otro como otro, el hecho de que yo deje al otro ser otro, lo cual supone un don sin restitución, sin reapropiación y sin jurisdicción. Entrecruzarse aquí, desplazándose un poco, tal y como he tratado de hacerlo en otro lugar, las herencias de varias tradiciones: la de Levinas cuando define con toda sencillez la relación con el otro como justicia ("la relación al prójimo -es decir la justicia")* y la que persiste a través de un pensamiento paradójico cuya formulación, en primer lugar plotiniana, vuelve a encontrarse en Heidegger y, luego, en Lacan: dar no sólo lo que se tiene sino también lo que no se tiene. Dicho exceso desborda el presente, la propiedad, la restitución y, sin duda también, el derecho, la moral y la política, cuando precisamente debería aspirarlos o inspirarlos.

—¿No se debate, al mismo tiempo, la filosofía con la idea de que algo, lo peor eventualmente, puede retornar?

—Sí, se debate, precisamente, con ese retorno de lo peor, de más de una forma. En primer lugar, todo aquello que ha podido anunciar una filosofía de las Luces o heredar algo de ella (no sólo el racionalismo progresista, teleológico, humanista, crítico) combate, en efecto, un "retorno de lo peor" que la enseñanza y la conciencia del pasado siempre deberían poder evitar. Aunque ese combate de las Luces tenga a menudo la forma de una conjura o una negación, hay que tomar parte en él y volver a afirmar esa filosofía de la emancipación. Por mi parte, creo en su porvenir y jamás he estado de acuerdo con las declaraciones sobre el fin de los grandes discursos emancipatorios o revolucionarios. Queda que su afirmación misma da testimonio de la posibilidad de aquello a lo que se opone: el retorno de lo peor, una compulsión de repetición ineludible en la pulsión de muerte y el mal radical, una historia sin progreso, una historia sin historia, etc. Además las Luces de nuestro tiempo no pueden reducirse a las del siglo XVIII. Otra manera, aún más radical, para la filosofía de "debatirse" con el retorno de lo peor consiste en desconocer (negar, exorcizar, conjurar, otros tantos modos que hay de analizar) aquello de lo que puede estar hecha dicha recurrencia del mal: una ley de lo espectral que resiste tanto a una ontología (el fantasma o el frenteparecido no está presente ni ausente, ni es ni no es, tampoco se deja

dialectizar) como a una filosofía del sujeto, del objeto o de la conciencia (del ente-presente) que está destinada asimismo, igual que la ontología o que la misma filosofía, a "ahuyentar" al espectro. Y también, por lo tanto, a no atender a ciertas lecciones del psicoanálisis acerca del fantasma y, también, acerca de la repetición de lo peor, la cual amenaza a cualquier progreso histórico (a lo que añadiré demasiado deprisa que, por una parte, no amenaza más que a un determinado concepto de progreso y que no habría progreso en general sin esa misma amenaza; y, por otra parte, que en aquello que ha dominado al discurso psicoanalítico hasta aquí, empezando por el de Freud, hay un cierto desconocimiento de la estructura y de la lógica espectrales, un desconocimiento poderoso, sutil, inestable pero compartido con la ciencia y la filosofía). Sí, un fantasma puede retornar como lo peor, pero sin dicha reaparición, y si se rechaza su irreductible originalidad, uno se priva también de memoria, de herencia, de justicia, de todo aquello que va más allá de la vida y con lo que se mide la dignidad de la vida. Es lo que intento sugerir en otros textos y lo que, aquí, me cuesta trabajo esquematizar. Pero supongo que al nombrar el "retorno de lo peor" estaban ustedes pensando, más cerca de nosotros, en lo que pasó antes de la guerra en Europa.

—Sí.

—No sólo en Europa, no lo olvidemos. Dentro de este conjunto, cada país tiene su historia original y su economía de la memoria. Mi sentimiento más inmediato es que lo que sucedió en Francia mucho antes de y durante la Segunda Guerra mundial y, más aún, diría yo, durante la guerra de Argelia, ha superpuesto y, por consiguiente, determinado de antemano una serie de estratos de olvido. Esa capitalización del silencio es especialmente compacta resistente y peligrosa. De modo lento, discontinuo, contradictorio, ese pacto del secreto cede a un movimiento de liberación de la memoria (sobre todo de la memoria pública, por así decirlo, de su legitimación oficial, que no avanza nunca al ritmo del saber histórico ni de la memoria privada, si la hay y es pura). Pero si ese desellar es contradictorio, tanto en sus efectos como en su motivación, es precisamente debido al fantasma. Al mismo tiempo en que se recuerda lo peor (por respeto a la memoria, a la verdad, a las víctimas, etc.), lo peor amenaza con retornar. Un fantasma recuerda al otro. Y, a menudo, porque parece anunciarse el resurgimiento, la casi-resurrección de uno, es por lo que se recurre al otro. Se recuerda lo urgente que resulta conmemorar oficialmente la redada del Vel'd'Hiv o declarar una cierta responsabilidad del Estado francés en "lo peor" que ocurrió bajo la Ocupación en el momento en que (y porque) ciertos signos anuncian ese retorno, en un contexto totalmente diferente, a

veces con el mismo rostro, a veces bajo otros rasgos, del nacionalismo, del racismo, de la xenofobia, del antisemitismo. Ambas memorias se sacan a flote, se exasperan y se conjuran mutuamente, se hacen necesariamente, una y otra vez, la guerra. Siempre al borde de todas las contaminaciones posibles. Cuando los, por así decirlo, aborrecidos fantasmas retornan, recordamos los fantasmas de sus víctimas, para salvar su memoria pero también, indisciblemente, con vistas al combate de hoy en día y, en primer lugar, con vistas a la promesa con la que se entabla, con vistas al porvenir sin el cual no tendría ningún sentido: con vistas al porvenir, es decir más allá de toda vida presente, más allá de todo ser vivo capaz de decir "ahora, yo". La cuestión del fantasma es también la cuestión del porvenir como cuestión de la justicia. Ese doble retorno alienta una irreprimible tendencia a la confusión. Se confunde lo análogo con lo idéntico: "Se repite exactamente lo mismo, exactamente lo mismo". No, cierta iterabilidad (diferencia en la repetición) hace que lo que vuelve sea, sin embargo, otro acontecimiento totalmente distinto. El retorno de un fantasma es, cada vez, otro retorno, en otra escena, bajo nuevas condiciones a las que siempre hay que prestar la mayor atención si no se quiere decir o hacer cualquier cosa.

Una periodista alemana me llamó ayer por teléfono (a propósito de esa "llamada" de algunos intelectuales europeos "a estar alerta", llamada que yo he considerado tenía que firmar con otros varios, y sobre la cual y en torno a la cual habría tanto que decir -pero yo tenemos el tiempo suficiente para hacerlo con rigor). Tras comprobar que, por una serie de razones evidentes, ese gesto ha sido bien acogido y juzgado oportuno, sobre todo en la situación actual de Alemania, por parte de muchos intelectuales alemanes, dicha periodista se preguntaba si se podía volver a encontrar ahí la tradición de un "Acuso". ¿Dónde está Zola hoy en día?, preguntaba. Traté de explicarle por qué, pese a mi inmenso respeto por Zola, no estoy seguro de que, hoy en día, ése sea ni el único ni el mejor modelo para ningún "acuso". Todo ha cambiado, el espacio público, los trayectos de la información y de la decisión, la relación del poder con el secreto, las figuras del intelectual, del escritor, del periodista, etc. No es el "acuso" el que está caduco, sino la forma y el espacio de su inscripción. Por supuesto que hay que recordar el caso Dreyfus, pero hay que saber que no puede repetirse tal cual. Puede haber cosas peores, eso nunca está excluido, pero no el caso Dreyfus en cuanto tal. En resumidas cuentas, para pensar (¿pero qué quiere decir, entonces, "pensar"?), lo que ustedes han denominado el "retorno de lo peor", habría, por consiguiente, que abordar, más allá de la ontología, de la filosofía de la vida o de la muerte, de una lógica del sujeto consciente, las relaciones entre la política, la historia y el (re)aparecido.

—Ya habló usted de ello en *Del espíritu Heidegger y la pregunta*.

—Desde la primera frase, en efecto, ese libro estaba orientado ante todo hacia una lógica desconcertante del espíritu como espectro. La "cosa" es tratada de otra forma pero, así lo es, pero, con cierta consecuencia, en el libro que he publicado sobre Marx. No es espiritualista como tampoco el libro sobre Heidegger en antiespiritualista, pero es cierto que la necesidad de una estrategia paradójica me impulsó en apariencia al menos, a desconfiar de un determinado espíritu en Heidegger y a hablar a favor del espíritu, de cierto espíritu, uno de los espíritus o espectros, en Marx.

—Usted aludió a Marx, en los años setenta en un curso de la Escuela Normal Superior.

—Hice más que aludir a él, permítame subrayarlo, y en más de un seminario. Más allá de las referencias, este libro trata de explicar esa situación, ese relativo silencio, esas relaciones difíciles pero, creo yo, íntimas entre la deconstrucción y cierto "espíritu" del marxismo.

—¿Qué es lo que, hoy en día, le lleva a hablar de Marx?

—Me va a costar trabajo decirlo en unas pocas palabras improvisadas. Este pequeño texto sobre Marx fue, en un primer momento, una conferencia pronunciada en abril en Estados Unidos, con motivo de la apertura de un coloquio titulado "Whither marxism?" ("¿A dónde va el marxismo?"), pero asimismo, juego de palabras, ¿está decayendo -withering- el marxismo?). En el, esbozo, ciertamente, un trabajo sobre el texto de Marx, sobre todo aquello que puede regir en él la problemática del espectro (es decir, asimismo, del valor de intercambio, del fetichismo, de la ideología y de otras muchas cosas). Pero, con un gesto en primer lugar político, he tratado de marcar, tal y como considero que se debe hacer hoy en día, un punto de referencia a un consenso dogmático sobre la muerte de Marx, el fin de la crítica del capitalismo, el triunfo final del mercado y de lo que ligaría para siempre a la democracia con una lógica del liberalismo económico, etc. Intento mostrar dónde y cómo dicho consenso se vuelve dominante y, a veces, obsesivo en su euforia a la vez inquieta y gesticulante, triunfante y maníaca (utilizo adrede el lenguaje de Freud cuando habla de una determinada fase en el trabajo de duelo: este ensayo sobre los espectros es también un ensayo sobre el duelo y la política). ¿No consideran que es urgente sublevarse contra un nuevo dogma antimarxista? A ese nuevo "coloso de pies de arcilla" lo encuentro no sólo regresivo y precritico en la mayoría de sus manifestaciones, sino también ciego a sus contradicciones, sordo a los cruídos de la ruina, de la estructura ruinosa y arruinada de su



TATUAJE Y CRÍTICA

El cuerpo como institución

Lo que sea no dirá de sí
ya que el mundo lo colma

L. A. Spinetta

Dispersas, enloquecidas, multitudes de gestos, voces y posturas ondulan por el espacio vuelto imagen. Golpean. Impactan cuerpos para someterlos. Algunos resisten para finalmente ceder a la fuerza seductora que ejerce la seguridad de poseer algún rasgo que los haga dignos de ser "vistos". Otros son inducidos con sutiles artimañas o juegos fantásticos de prestidigitación catódica o digital. Muchos se someten y ya. Se sabe de algunos que critican.

Cuerpo al cuerpo. O sea: poses y gesticulaciones para un perpetuo teatro virtual donde espectadores y actores se confunden al cruzar miradas. Entregados al inmaterial veneno de la representación cotidiana, sin misterio. La última instancia del espectáculo, su más grosera puesta en escena, está en su exageración ornamental, una verbortragia eficaz y atrapante, alguna ostentación ridícula, estupendos maquillajes y vestuarios que distinguen. Danzas, coreografías prefabricadas para un cuerpo. De baile.

Todo cuerpo es porque corresponde a una marca, porque responde a la pregunta de la historia. Este cuerpo es la respuesta de un tiempo sin secretos. Perfectamente identificable, pide ser desenmascarado. "La obscenidad" -dice Jean Baudrillard- "comienza cuando ya no hay espectáculo ni escena, ni teatro, ni ilusión, cuando todo se hace transparente y visible, cuando todo queda sometido a la cruda e inexorable luz de la información y la comunicación. Guardar secretos nos hace vivir en un peligro constante. Se hacen confesiones vía satélite, se autorizan biografías o no,

y cuando no, el secreto se transforma en un bien de atracción en un desnudo lastimoso. El cuerpo se exterioriza de tal manera que la seducción pierde sutilezas convirtiéndose en mera tecnología o en un instrumento miserable.

El cuerpo, como la arquitectura de una institución, dice. La carne de un teniente coronel enfundada en un uniforme dice y responde a una misión. Las palabras delatan a un funcionario. El comedante presta su cuerpo para que una multitud de voces y de articulaciones gestuales sobresalgan, exploten en él, a través de él. Comediante; dios del estereotipo, marioneta que los hace visibles, pantalla en exceso. El cuerpo mudo se sirve del tatuaje: al mostrarlo, dice. Generales, empleados de correos, agentes de bolsa, rockeros, curas, médicos, presos a rayas, vedettes, choferos de la 132, publicistas, encarnan los tatuajes de las instituciones que los cobijan. Ser a través de las instituciones: tomar un carácter prestado bajo la forma de impresiones vitálicas que corrompen su carne (¿Seremos todos tatuajes de instituciones más o menos sutiles?)

Pero hay un cuerpo que hiera a la historia: el cuerpo de la crítica. Su huella será infundible por no coincidir, por no responder. Difícil espejo para las pantallas por ser absolutamente movidizo. No posee modelos específicos que lo traduzcan; no intenta bajar el paraíso y subir el infierno nivelando destinos trascendentales. Metafóricos. Un cuerpo en la historia, no de la historia. El tatuaje no es crítico: revela carencias. Píder ser leído. Lo trágico del tatuaje es que el espacio corporal se acaba: dramática muerte por asfixia espacial. La obra del creador crítico, en cambio, no se incrusta en el cuerpo bajo la forma de coloridos motivos pictóricos: su espacio es infinito. Lo trágico es que lo que se agota es el tiempo.

Marcelo Pompei

propia "racionalidad". Resulta tanto más urgente combatir ese dogmatismo y esa política cuanto que la misma urgencia parece venir a destiempo (otro tema del ensayo es el destiempo en política, y la anacronía, la intempesividad, etc. Esto concuerda con lo que declamos antes acerca del mesianismo y del acontecimiento, de la justicia y de la revolución).

La responsabilidad de sublevarse concierne a todo el mundo pero, en primer lugar, a aquellos que, sin haber sido nunca antimarxistas o anticomunistas, se han resistido siempre, no obstante, a cierta ortodoxia marxista, durante esos tiempos (fue mucho tiempo para los intelectuales de mi generación) en que fue, al menos en un determinado círculo, hegemónica. Más allá de ese tomar partido, pero también para sostenerlo, entablo asimismo una explicación con el texto de Marx. Esta está orientada por la cuestión del espectro (formando un entramado con las de la repetición, del duelo, de la herencia, del acontecimiento y de lo mesiánico, de todo aquello que excede las oposiciones ontológicas entre la ausencia y la presencia, lo visible y lo invisible, lo vivo y lo muerto, pero, sobre todo, de la prótesis como "miembro fantasma", de la técnica, del simulacro teletecnológico, de la imagen de síntesis, del espacio virtual, etc. Volvemos a encontrarnos con los temas antes abordados de la artefactualidad y de la virtualidad). Recuer-

den la primera frase del *Manifiesto del Partido Comunista*: "Un espectro recorre Europa, el espectro del comunismo". Investigo, vagabundeo un poco en torno a todos los espectros que literalmente obsesionan a Marx. Hay ahí una persecución de Marx. Los persigue por doquier, los ahuyenta, pero ellos también lo acosan: en el *18 Brumario*, en *El Capital*, pero sobre todo en *La ideología alemana*, que despliega, como saben, una crítica interminable pues fascinada, cautiva, encadenada, de la obsesión stirneriana, alucinación ya crítica y de la que a Marx le cuesta muchísimo trabajo deshacerse.

Trato de descifrar esa lógica de lo espectral en la obra de Marx. Propongo hacerlo, por así decirlo, teniendo en cuenta lo que hoy en día sucede en el mundo, en un nuevo espacio público transformado tanto por lo que muy depreisa se denomina el "retorno de lo religioso" como por las teletecnologías. ¿Qué es el trabajo de duelo con respecto al marxismo? ¿Qué trata de conjurar? La palabra y el concepto tan ambiguos de *conjuración* (al menos en tres lenguas, el francés, el inglés, el alemán) juegan en este ensayo un papel tan importante como la palabra y el concepto de herencia. Heredar no es, esencialmente, recibir algo, algo dado que, por lo tanto, se puede tener. Es una afirmación activa: responde a una exhortación pero, asimismo, supone una iniciativa, la firma o la rúbrica de una selección crítica. Cuando se hereda,

se expurga, se pasa por el tamiz, se pone de relieve, se reactiva. Considero también, aunque no lo puedo mostrar aquí, que toda atribución de herencia abriga una contradicción y un secreto (es como el hilo rojo de ese libro que enlaza el genio de Marx con el de Shakespeare -que tanto le gustaba a Marx y al que éste cita tan a menudo, sobre todo, debido a *Timón de Atenas* y *Mucho ruido y pocas nueces*- y con el padre de Hamlet que podría ser el personaje principal de ese relato).

Una hipótesis: siempre hay más de un espíritu. Cuando se habla del espíritu, se evocan de inmediato espíritus, espectros y quienquiera que herede elige un espíritu antes que otro. Se selecciona, se filtra, se pasa por el tamiz a los fantasmas o las exhortaciones de cada espíritu. No hay herencia más que allí donde las atribuciones son múltiples y contradictorias, lo bastante secretas como para desafiar la interrelación activa. Ahí es donde es preciso tomar una decisión y asumir una responsabilidad. Cuando no hay *double-bind*, no hay responsabilidad. Es preciso que la herencia conserve una reserva indecible.

Si heredar es reafirmar una exhortación, no sólo un haber, sino una atribución que hay que descifrar, no somos más que aquello que heredamos. Nuestro ser es herencia, la lengua que hablamos es herencia. Holderlin dice más o menos que se nos ha dado el lenguaje a fin de

que demos testimonio de aquello cuya herencia somos. No la herencia que tenemos o recibimos, sino la herencia que, de arriba abajo, somos. Aquello que somos, lo heredamos. Y heredamos el lenguaje que nos sirve para dar testimonio del hecho de que somos aquello que heredamos. Paradójico círculo dentro del cual hay que debatirse y zanjar con decisiones que heredan a la vez que inventan sus propias normas, y lo hacen careciendo necesariamente de cualquier tipo de norma segura o de programa. Decir que la herencia no es un bien que se recibe pero que, de arriba abajo, somos herederos no tiene nada de tradicionalismo o de añoranza del pasado. Entre otras cosas, somos herederos de Marx y del marxismo. Trato de explicar por qué hay ahí un acontecimiento que nadie ni nada pueden borrar, ni siquiera, menos aún ella, la monstruosidad totalitaria (los totalitarismos, hubo más de uno, que tuvieron mucho que ver con el marxismo y que no se pueden interpretar sólo como perversiones o malversación de herencia). Incluso la gente que no ha leído a Marx, incluso los anticomunistas o los antimarxistas, son herederos de Marx. Pero no se puede heredar de Marx sin heredar de Shakespeare, sin heredar la Biblia y bastantes más cosas.

—Para seguir con esto, ¿no le sorprendería que hubiese cierto retorno, bajo otra forma y con aplicaciones diferentes, del comunismo, que retornaría así, aunque se le llamase de otro modo? Y lo que podría hacerle volver, ¿es la necesidad que hay en la sociedad de traer de nuevo alguna esperanza?

—Es lo que denominábamos la justicia hace un momento. No creo en el retorno del comunismo bajo la forma del Partido (la forma-partido sin duda está en vías de extinción, de forma más general, en la vida política, una supervivencia que puede tener una vida dura por supuesto) ni en el retorno de todo aquello que nos ha descorazonado con respecto a cierto marxismo y a cierto comunismo. Espero que eso no volverá, es casi seguro y, en cualquier caso, hay que estar alerta para que así sea. Pero no dejaré de volver que la misma insurrección, en nombre de la justicia, vuelva a dar lugar a críticas de *inspiración marxista*, de *espíritu marxista*. Hay signos de ello. Es como una nueva internacional, sin partido, sin organización, sin asociación; se busca a sí misma, sufre, piensa que las cosas no van bien, no acepta el nuevo "orden mundial" que se está intentando imponerle, encuentra que el discurso que ese nuevo orden inspira es siniestro. Lo que esa inquietud insurreccional volverá a hallar en la inspiración marxista son fuerzas para las cuales faltan los nombres: aunque a veces se parezca a los elementos de una crítica, intento explicar en qué no es, no debiera ser sólo una crítica, un método, una teoría, una filosofía o

una ontología. Tomaría una forma totalmente diferente e impulsaría quizás a leer a Marx de una manera muy distinta, pero no se trata de una lectura en el sentido filológico ni académico del término, no se trata de rehabilitar un canon marxista. Una determinada moda, a la que ataco en este ensayo, podría muy bien estar neutralizando a Marx poco a poco y de otra forma: se dirá que, ahora que el marxismo ha muerto y que los aparatos del marxismo están desarmados, se va a poder leer *El Capital* y a Marx tranquila, teóricamente, se le va a poder devolver una merecida legitimidad de gran filósofo cuyos escritos (en su "interna inteligibilidad", como dice Michel Henry) pertenecen a la gran tradición ontológica. No, trato de explicar por qué no habría que contentarse con esta tranquilizadora lectura.

—Usted siempre ha reivindicado una responsabilidad ético-política de la experiencia de la deconstrucción. ¿Cuál es la diferencia entre este enunciado y la antigua fórmula del compromiso del intelectual?

—No me siento ni tentado ni autorizado a desacreditar lo que denominan la "antigua fórmula" de los compromisos del intelectual en el pasado. En Francia sobre todo, Voltaire, Hugo, Zola, Sartre, siguen siendo, a mi modo de ver, ejemplos admirables. Un ejemplo inspira, a menudo permanece inaccesible, pero en modo alguno hay que imitarlo en una situación, lo decíamos hace un momento, estructuralmente diferente. Una vez tomada esa precaución, me parece, dicho de forma muy global, que esos valientes compromisos suponían, precisamente, contrincantes identificables y una especie de cara a cara: por una parte, un campo sociopolítico dado, por la otra, un intelectual que tenía su discurso, su retórica, su obra literaria, su filosofía, etc. Y que "intervenia", como suele decirse, *se comprometía* con un campo para tomar partido en él o para tomar posición. En el momento de hacerlo, se cuestiona y no intenta transformarse, como tales, ni la estructura del espacio público (prensa, medios de comunicación, modos de representación, etc.) ni la naturaleza de su lenguaje, la axiomática filosófica o teórica de su propia intervención. Dicho de otro modo, compromete, pone al servicio de una causa política, del derecho y a menudo más allá de la legitimidad, de una causa justa, su cultura y su autoridad de *escritor* (los grandes ejemplos franceses que acabo de citar son, ante todo, populares debido a su obra literaria, más que filosófica). No estoy diciendo que Hugo o Sartre no se hayan cuestionado o no hayan transformado por sí mismos esa forma ya dada del compromiso. Lo único que digo es que, para ellos, no era una tema constante ni una preocupación primordial. No pensaban, tal y como sugiere Benjamin, que primero conviene analizar y transformar el aparato y no sólo confiarle contenidos, por revoluc-

cionarios que sean. El aparato en cuestión no son solamente unos poderes técnicos o políticos, unos procedimientos de apropiación editorial o mediática, la estructura de un espacio público (por consiguiente, presuntos destinatarios a los que dirigirse o a los que nos dicen hay que dirigirse), es también una lógica, una retórica, una experiencia de la lengua, toda la sedimentación que presupone. Plantearse estas preguntas, e incluso preguntas acerca de cuestiones que nos imponen o nos enseñan como siendo las cuestiones "buenas", preguntarse incluso por la *forma-pregunta* de la crítica, no sólo preguntarse sino pensar la *prueba* que acarrea una cuestión, es quizás una responsabilidad previa, como si fuera su condición, a la de aquello que se denomina el col-

LOS TIEMPOS MODERNOS

LIBROS + FORO CAFÉ

SAN LUIS 827 ROSARIO

promiso. No basta por sí misma, pero jamás ha impedido o retrasado el compromiso, sino todo lo contrario.

—Si está de acuerdo, nos gustaría preguntarle algo más personal. Hay algo que retorna en una parte del mundo, sobre todo en Argelia con ese lado religioso. Se trata de cierto discurso sobre Argelia que los políticos, incluso los intelectuales, mantienen, y que consiste en decir que, finalmente, la identidad de Argelia nunca ha existido, por oposición a Marruecos, a Túnez, y que el que este país esté aislado hoy en día se explica por el hecho de que carece de identidad, de que le falta algo. Más allá del terreno de lo afectivo, ¿cómo ve lo que allí está pasando?

—Pregunta personal, dicen. No me atrevería a comparar mi sufrimiento o mi angustia personal con la de tantos argelinos allá o en Francia. No sé de qué modo podría yo tener derecho a decir que Argelia sigue siendo mi país. Pero, si me permiten recordarlo, nunca abandoné Argelia durante los diecinueve primeros años de mi vida, luego he vuelto con regularidad y algo de mí no se marchó jamás de allí. Es verdad que la unidad de Argelia parece estar amenazada hoy en día. Lo que allí ocurre no está lejos de parecerse a una guerra civil. Sólo de forma muy lenta toma la información en Francia la medida de lo que sucede en Argelia desde hace años: la preparación de la toma del poder, los asesinatos, los maquis y, como respuesta, la represión, las torturas, los campos de concentración. Igual que en todas las tragedias, el crimen no está de un solo lado, ni siquiera de ambos lados: el FIS y el estado no podrían afrontarse y, a la vez, hostigarse uno al otro según el ciclo clásico (terrorismo/represión; penetración social y popular de un movimiento que ha tornado clandestino un Estado demasiado poderoso y, a la vez, impotente, imposibilidad de proseguir una democratización esbozada, etc.), no habría un cara a cara infernal con tantas víctimas inocentes sin un tercer término elemental y anónimo, quiero decir: sin la situación económica y demográfica del país, el paro y la estrategia elegida para el desarrollo desde hace tanto tiempo. Eso favorece un duelo al que quizás he hecho mal en conferir una simetría (algunos amigos argelinos ponen en tela de juicio dicha simetrización); en la violencia de la respuesta estatal y en la suspensión del proceso electoral ven la única réplica posible a una estrategia de toma del poder largamente preparada que atentaba contra la democracia misma; se les puede entender pero habrá que terminar inventando un modo de consulta o de intercambio que acalle las armas y reemprenda el interrumpido proceso). Ahora bien, si se considera ese tercer miembro sin nombre, por así decirlo, la responsabilidad no sólo es más antigua sino que, además, no puede

ser argelo-argelina sin más. Conviene recordar lo que declamos antes a propósito de la emblemática deuda externa. Pesa mucho sobre ese país. No se trata de recordarlo para entablar nuevos procesos sino para marcar nuestra responsabilidad. Al tiempo que se respeta lo que incumbe, en primer lugar, a los propios ciudadanos argelinos, todos nosotros estamos concernidos aquí y tenemos que dar cuenta de ello, sobre todo nosotros los franceses, por razones demasiado evidentes. No podemos permanecer indiferentes, sobre todo ante la suerte y los esfuerzos de todos los argelinos que tratan de no ceder a los fanatismos ni a ninguna clase de intimidación. Como saben, arriesgan sus vidas (las víctimas de los recientes asesinatos son a menudo intelectuales, periodistas y escritores, lo cual no debe hacernos olvidar muchas otras víctimas desconocidas; con ese espíritu algunos de nosotros nos hemos agrupado, bajo la iniciativa de Pierre Bourdieu, en un comité internacional de ayuda a los intelectuales argelinos-CISIA; algunos de los miembros fundadores ya han recibido amenazas de muerte, todo hay que decirlo). Declan ustedes que, para algunos, la identidad de Argelia no sólo es problemática o está amenazada, sino que jamás habría existido de forma orgánica, natural o política. Hay varias formas de entenderlo. Una consiste en invocar los desgarramientos y las particiones de esa Argelia árabe-bereber, las divergencias entre las lenguas, las etnias, los poderes religiosos y militares y, a veces, en concluir que, en el fondo, la colonización es la que ha formado, como en muchos otros casos, la unidad de un Estado-nación que después, una vez adquirida formalmente la independencia, se debate en unas estructuras en parte heredadas de la colonización. Sin poder entablar aquí un largo análisis histórico, diré que es cierto y falso. Es verdad que Argelia no existía en cuanto tal, con sus fronteras actuales y en su forma de Estado-nación, antes de la colonización. Pero eso no implica que haya que poner en tela de juicio la unidad que se ha realizado en, contra y a lo largo de la colonización. Todos los Estados-naciones poseen esa historia laboriosa, contradictoria, complicada de descolonización-recolonización. Todos tienen un origen violento; y como éstos consisten en fundar su derecho, no lo fundan en ningún derecho previo, pese a lo que pretendan o (se) enseñen luego al respecto. No se puede poner en duda una unidad so pretexto que es el hecho de una unificación. La unificación o la fundación lograda nunca logran más que hacer olvidar que allí no había ni unidad natural ni fundamento previo. La unidad del Estado italiano, que también es muy reciente, atraviesa asimismo, en estos momentos, algunas turbulencias. Pero ¿justifica eso, tal y como algunos tienen sin duda la tentación de hacer, y con fines que no son sólo de historiador, que se ponga en cuestión la unidad debido a que ha sido fundada a

poco y sigue siendo, como todos los Estados-naciones, un artefacto? No hay unidad natural ninguna, sólo procesos de unificación relativamente estables, a veces sólidamente estabilizados durante largo tiempo; pero todas las estabildades estáticas/estatales, todas las estadísticas que conocemos son estabilizaciones. Israel sería otro ejemplo de Estado recientemente fundado y, como todos los Estados, fundado en la violencia, una violencia que sólo podrá tratar de justificarse después y sólo si una estabilización nacional e internacional termina por vestirle de un olvido siempre precario. No hemos llegado ahí. Nuestro tiempo es sísmico al respecto para todos los Estados-naciones y, por consiguiente, más propicio que otro para esta reflexión. Es también una reflexión acerca de lo que liga (o no) a la idea democrática con la ciudadanía y con la nacionalidad.

Ciertamente, la unidad de Argelia está amenazada de dislocación pero las fuerzas que allí se desgarran no oponen, como a menudo se dice, a Occidente y a Oriente, o, como dos bloques homogéneos, a la democracia y al Islam, sino también diversos modelos de democracia, de representatividad o de ciudadanía -y, sobre todo, diversas interpretaciones del Islam. Una de nuestras responsabilidades, asimismo, es estar atentos a esa multiplicidad y exigir constantemente que no se confunda todo.

(Entrevista realizada por Brigitte Sohm, Cristina de Peretti, Stéphane Douailler, Patrice Vermeren y Émile Malet, publicada en la revista *Passages* Nº 57, París, setiembre de 1993, pp. 60-75, y traducida por Cristina de Peretti.)

Notas:

¹ "Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'", en *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Cardozo Law Review, Nueva York, julio-agosto de 1990 (traducción castellana de P. Peñalver y A. Barberá, en *Doxa* Nº 11, Buenos Aires, 1992); *Spectres de Marx*, Galilée, París, 1993 (traducción castellana de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1994, en prensa).

² Próxima aparición (en 1994) en la editorial Galilée.

³ Sobre todo en *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Galilée, París, 1992, y en "Force de loi", ed. cit.

⁴ E. Levinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961, 1ª ed., p. 62 (traducción castellana de D. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1987, 2ª ed.).