

Jacques Derrida

Una "locura" debe velar por el pensamiento

REHUSANDO LA CONSTRUCCIÓN DE UN SISTEMA
FILOSÓFICO, DERRIDA PRIVILEGIA LA EXPERIENCIA
Y ESCRIBE POR "COMPULSIÓN". DIÁLOGO EN TORNO A
LAS HUELLAS Y LAS DECONSTRUCCIONES.

Entrevista de François Ewald

Imaginemos su futuro biógrafo. Se podría pensar que retomando perezosamente la fecha del estado civil escribirá: Jacques Derrida nació el 15 de julio de 1930, en El-Biar, cerca de Argel. Usted querría, quizás, oponer a este nacimiento biológico su nacimiento verdadero, que procedería de ese evento, público o privado, por el que habría verdaderamente llegado a ser usted mismo.

Ha comenzado de manera un poco fuerte. Usted se arriesga a decir: "usted querría" haber dicho cuándo nació. No, si hay algo que no puedo es justamente eso; tanto tratándose de lo que ha llamado el "nacimiento biológico", transferido a la objetividad del estado civil, como del "verdadero nacimiento". "Yo he nacido", he ahí una de las expresiones más singulares que conozco, particularmente en la gramática francesa. Si el género de esta entrevista se prestara preferiría, en lugar de responderle directamente, entablar el interminable análisis de esta frase: "yo, yo soy, yo he nacido", en la que el tiempo no está dado. La inquietud no va a apaciguarse jamás en cuanto a este tema. Puesto que el acontecimiento así designado no puede anunciarse en mí más que en el futuro, "yo (no) he nacido (aún)", pero en el futuro, con la forma de un pasado al cual jamás habré asistido y que por ello permanecerá siempre como un pasado prometido -y, por lo demás, también múltiple. ¿Quién dijo que nacemos sólo una vez? ¿Pero cómo negar que a través de todos los nacimientos prometidos es una sola y misma ocasión, la única, la que insiste y se repite para siempre? Es un poco lo que se cuenta en *Circonfession*. "No he nacido aún", pues el momento en

que fue decidida mi identidad me fue sustraído. Todo está *dispuesto* para que así sea, eso es lo que llamamos cultura. Entonces, a través de tantas postas no se puede más que tratar de resarcir esa sustracción o esa institución que pudo y que debió tener lugar más de una vez. Pero por más “iterable” y divisible que permanezca, la “una sola ocasión” resiste.

¿Quiere decir que no desea tener identidad?

Sí, como todo el mundo. Pero dando vueltas alrededor de algo imposible y a lo que sin duda también resisto. El “yo” constituye la forma misma de la resistencia. Cada vez que esta identidad se anuncia, cada vez que una pertenencia me circunscribe, puedo decir que algo o alguien grita: atención, la trampa, has caído. Libera, libérate. Tu compromiso está en otra parte. No muy original ¿no?

¿El trabajo que usted hace es para recuperar esta identidad?

Sin duda, pero el gesto que busca recuperar aleja de *sí mismo*, se aleja todavía. Se debe poder formalizar la ley de este desvío infranqueable. Es un poco lo que hago siempre. La identificación es una diferencia de sí, una diferencia (de) consigo. Entonces *con*, *sin*, y *salvo* uno-mismo. El círculo del retorno al nacimiento no puede más que quedar abierto, pero a la vez como una posibilidad, un signo de vida y una herida. Si este círculo se cerrara en el nacimiento, en una plenitud del enunciado o del saber que dice “yo he nacido”, entonces sería la muerte.

En *Circonfession* usted concede un lugar fundamental al hecho de su circuncisión. ¿Es ese hoy su misterio?

Me pregunto con frecuencia si bajo el nombre de circuncisión (y *Circonfession* es también el trayecto de esta cuestión o de esta pregunta) hay un evento “real” que yo pueda tratar no tanto de recordar, por supuesto, sino de reelaborar, reactivar en una especie de memoria sin representación, o si se trata más bien de un señuelo, un simulacro (¿pero de dónde vendría entonces su privilegio?), una pantalla destinada a la proyección figurada de tantos otros eventos del

mismo tipo, tanto para extraviarme como para guiarme. La circuncisión significa entre otras cosas cierta marca que, proveniente de otros y padecida en la pasividad absoluta, permanece en el cuerpo; y que siendo visible y sin duda indisoluble del nombre propio, es de todas maneras recibida de otro. Es también el momento de la firma (tanto del otro como de uno) por la que nos dejamos inscribir en una comunidad o en una alianza indeleble: nacimiento del sujeto, como usted lo sugería hace un rato, más que nacimiento "biológico", pero se necesita aquí del cuerpo y de la marca irreversible. Cada vez que hay esta marca y este nombre (y esto no se limita a las culturas que practican la circuncisión llamada "real"), se me impone por lo menos la *figura* de una circuncisión. ¿Qué significa aquí figura? En torno a esto gira *Circonfession*.

¿Qué relación establecer entre este primer nacimiento y ese otro nacimiento que será su llegada a Francia, sus estudios en el Liceo Louis-Le-Grand, la Preparatoria, la inscripción en un mundo completamente distinto?

Digamos que ya en Argelia había comenzado a entrar en la literatura y en la filosofía. Soñaba con escribir -y ya había modelos que instruían ese sueño, cierta lengua lo gobernaba, y figuras y nombres. Es como la circuncisión, que, como usted sabe, comienza antes que uno...

Muy temprano, en tercer o cuarto año, leí a Gide, Nietzsche, Valéry. Gide sin duda aún antes: admiración, fascinación, culto, fetichismo. Ya no sé qué queda. Recuerdo un joven profesor pelirrojo que se llamaba Lefèbre y venía de la Metrópolis, lo cual lo tornaba un poco ridículo e ingenuo a los ojos de los jóvenes "pieds-noirs" algo granujas que éramos. Hizo un elogio del estado amoroso y de las *Nourritures terrestres*. Hubiera aprendido ese libro de memoria. Sin duda, como todo adolescente, amaba su fervor, el lirismo de sus declaraciones de guerra a la religión y a las familias (siempre tuve que traducir el "odiaba los hogares, las familias, todo lugar donde el hombre espera encontrar reposo", por un simple: "yo no soy de la familia"). Para mí era un manifiesto o una biblia: a la vez religiosa y neo-nietzscheana, sensualista, inmoralista y sobre todo muy argelina; recuerdo el himno a Sahel, a Blida y a los frutos del jardín de Essai. Leí todo Gide. El *Inmoralista* me precipitó sin duda hacia Nietzsche, que seguramente comprendí muy mal, y Nietzsche

curiosamente hacia Rousseau, el Rousseau de las *Ensoñaciones*. Recuerdo haberme transformado en el teatro de la gran disputa entre Nietzsche y Rousseau, teatro del que yo era la figura dispuesta a asumir todos los roles. Me gustaba lo que Gide dice de Proteo, me identificaba ingenuamente con él, que se identificaba, si es que esto es posible, con Proteo. Era el fin de la guerra (en el fondo "mi" Argelia estuvo casi constantemente en guerra, puesto que desde el final de la Segunda Guerra mundial fueron reprimidos los primeros levantamientos que anunciaban la Guerra de Argelia). En el '43 y el '44, estando París ocupada, la Argelia liberada se había convertido en una especie de capital literaria. Gide se encontraba a menudo en Africa del norte; se hablaba mucho de Camus; las revistas literarias y los nuevos editores se multiplicaban. Todo aquello me fascinaba. Escribía pequeños poemas malos que publicaba en las revistas nord-africanas y llevaba un "diario íntimo". Pero replegándome en estas lecturas o actividades solitarias, de manera disociada, yuxtapuesta, llevaba también la vida de una especie de joven granuja en una banda que se interesaba más por el fútbol o las carreras de a pie, que por los estudios. En la clase de filosofía comencé a leer a Bergson y a Sartre, que contaron mucho en aquello que se llamaba "formación" filosófica, en todo caso en aquellos comienzos.

¿Era usted o sus padres quienes querían que entrara a la Escuela normal?

Mis padres no sabían de qué se trataba. Yo tampoco, incluso cuando me inscribí en la pre-preparatoria. Al año siguiente, cuando entré en la Preparatoria, en Louis-Le-Grand, a los 19 años, fue simplemente el primer viaje de mi vida. Nunca había dejado El Biar, en los suburbios de Argelia. El internado parisino fue una experiencia muy dura que soporté bastante mal. Siempre estaba enfermo, o en todo caso frágil, al borde del completo abatimiento nervioso.

¿Hasta la Escuela normal?

Sí. Fueron los años más duros, los más amenazantes. Aquello podía considerarse por una parte como una especie de exilio, y por otra, como la tortura monstruosa de las competencias nacionales en el sistema francés. Con concur-

esos como aquel de la escuela normal o de la *agrégation* (profesor adjunto o suplente), muchos de los que se encontraban en mi situación tenían la impresión de arriesgarlo todo en esa máquina horrible, o de esperar un veredicto de vida o muerte. Fracasas significaba el retorno a Argel en un estado de precariedad absoluta -y yo no quería volver a Argelia de manera definitiva (a la vez porque tenía la impresión de que jamás podría “escribir” viviendo en “mi casa” y a esa altura también por razones políticas. Desde el comienzo de los años ‘50 la política, y antes la sociedad colonial, se me habían vuelto insoportables). Aquellos años de la Preparación y de la Escuela normal fueron años de prueba (desaliento, desesperanza, fracasos en los mismos concursos; nada me fue dado en el primer intento).

¿Permaneció sin embargo mucho tiempo en la Escuela normal?

No se le ha escapado esa paradoja. Es necesario, entonces, hacerla hablar. Siempre tuve el “mal de la escuela” así como se dice “el mal del mar”. Lloraba, pasada ya la edad en que es decente hacerlo, cuando volvía a las escuelas. Aún hoy me es imposible franquear el umbral de una institución de enseñanza (por ejemplo la E.N.S., donde enseñé durante veinte años; o la EHES, donde enseñé desde hace seis años) sin signos físicos (en el vientre o en el pecho) de malestar o de angustia. Sin embargo, es verdad, nunca dejé la escuela en general, y la Escuela normal durante treinta años en total. Debo sufrir también del “mal de escuela” en el sentido de “mal del país”.

Usted se llama Jackie. ¿Ha sido usted quien se cambió el nombre?

Me plantea una pregunta en el fondo muy grave. Sí, cambié de nombre cuando empecé a publicar -en el momento en que entré en el espacio de la legitimación literaria o filosófica- porque, a mi manera, veía “conveniencias”. Como Jackie no era el nombre de un autor posible, eligiendo de alguna manera un semi-seudónimo, próximo al verdadero nombre, cierto, pero muy francés, cristiano y simple, tuve que borrar más cosas de las que yo podría decir en dos palabras (se deberían analizar interminablemente las condiciones en las que tal comunidad -judía de Argelia- elegía a veces, en los años ‘30, nombres americanos, a veces de vedettes o de héroes del cine, por ejemplo: William,

Jackie, etcétera). Pero jamás habría tocado mi apellido, Derrida, que siempre me pareció bello. Suena bien en mí, pero como si de alguna manera fuera el de otro, muy raro. Es él quien me permite hablar de esta manera, tan libremente. Hubiera querido inventarlo, y debo soñar con servirle. Con modestia y abnegación, entiende lo que quiero decir, por deber. Pero evitaré tratar esto en otro registro. El tiempo *cuenta*.

En *Circonfession* usted dice tener un segundo nombre, "Elie".

Que no está inscripto en el registro civil, no sé porqué. Tengo algunas hipótesis. Es una historia completamente distinta, alrededor de la cual gira poco a poco *Circonfession*, pero no sabría hablar aquí de ese modo.

Todo esto pareciera desempeñar un papel importante para usted.

Tal vez, no lo sé; no sé si es verdadero, espontáneo, o si lo he reinventado poco a poco, si he fabulado, si me he contado una historia acerca de este tema, y a fin de cuentas lo hice demasiado tarde; no antes de estos diez o quince últimos años.

Sus dos primeros libros, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), *L'Origine de la géométrie* (1962) son sobre Husserl. ¿Usted ya tenía aquí su proyecto filosófico?

Una temática obsesionante organizaba ya todo un espacio de preguntas e interpretaciones: la de la escritura, entre literatura, filosofía y ciencia. Esta inquietud está en el corazón de la *Introduction à l'Origine de la géométrie*, un texto que yo había elegido traducir, particularmente porque allí Husserl tropieza con la escritura. Insistí entonces sobre el estatuto de la cosa escrita en la historia de la ciencia. ¿Por qué la misma constitución de los objetos ideales, y ejemplarmente de los objetos matemáticos, requiere, como lo dice Husserl sin sacar de ello todas las consecuencias, la incorporación de lo escrito en eso que él llama "el cuerpo espiritual"? El pasaje por Husserl no fue tan sólo un rodeo. Pero es verdad que, injustamente, y lo creo cada vez más, también yo me he alejado de él.

Los textos que siguieron a la *Introduction à l'Origine de la géométrie* o *La*

voix et le phénomène quedan, sin embargo, orientados por esta problemática tal como, hasta cierto punto, la he sistematizado y formalizado en *De la Grammatologie*.

Su problema era entonces: ¿Qué es la literatura?

Sí, pero en la medida en que esta cuestión desbordaba el sentido que le daba Sartre. Aprendí mucho de *Qu'est-ce que la littérature?* y de *Situations*, que me introdujo a obras que nunca dejé de admirar (Ponge, Blanchot, Bataille), pero al comienzo de los años '60' aquello ya no me satisfacía.

¿Cómo se formulaba usted la pregunta?

Creo que la pregunta sartreana es necesaria pero insuficiente, demasiado socio-histórica y demasiado metafísica a la vez, exterior a la especificidad de la estructura literaria que Sartre no interroga, o que pre-interpreta a partir de modelos literarios muy determinados (desconociendo escrituras literarias de este siglo, ya sea porque no habla de estas casi nunca -Joyce, Artaud-, ya sea porque habla, creo, de manera demasiado breve -Mallarmé, Genet-, por no decir nada de los tres que he nombrado más arriba). Para darles su alcance a cuestiones socio-políticas o socio-históricas sobre la literatura (¿cuál es la función de la literatura? ¿qué hace el escritor en la sociedad? etcétera), es necesario leer de otra manera la literatura y construir otra axiomática. No me pregunte cuál, eso es lo que no podría responder en estas condiciones, pero es todo lo que intento hacer, por otra parte, más o menos en cada uno de mis textos.

¿Por qué la literatura constituía para usted un objeto tan importante?

Lo que me importaba (¿pero por qué me hace hablar en pasado?) es el acto de escribir, o más bien, puesto que tal vez no sea completamente un acto, la experiencia de escribir: dejar una huella que pase, que está incluso destinada a abstenerse del presente de su inscripción originaria, de su autor, como se diría de una manera insuficiente. Esto nos permite pensar mejor que nunca el presente y el origen, la muerte, la vida o la sobrevivencia. No estando jamás una huella presente sin dividirse, remitiendo a otro presente, ¿qué quiere decir entonces el

ser-presente, la presencia del presente? La posibilidad de esta huella sin duda nos lleva más allá de lo que se llama arte o literatura, más allá, en todo caso, de las instituciones identificables bajo ese nombre. La literatura no es una institución entre otras, así como tampoco la filosofía o la ciencia. Es a la vez institución y contra-institución, ubicada al *margen* de la institución, en el ángulo que la institución hace en sí misma para *marginarse de sí misma*. Y si la literatura conserva aquí algún privilegio, según creo, es por un lado en razón de lo que tematiza en cuanto al acontecimiento de la escritura, y por otro, de lo que en su historia la liga a esta autorización principista de “decir todo”, que la vincula de una manera única con lo que se llama la verdad, la ficción, el simulacro, la ciencia, la filosofía, la ley, el derecho, la democracia.

¿Cuál era la apuesta de esas descripciones?

Quizás, entre otras cosas, una apuesta económica dentro de una estrategia de formalización -y de formalización imposible. Quizás, incluso la apuesta de la economía misma y del límite de toda formalización. Era intentar pensar una gran estructura dominante en un conjunto llamado filosofía. Porque la huella (ni presencia, ni ausencia, el más allá del ente, e incluso del ser -y es el borde de las teologías negativas que me ha interesado siempre, sobre todo en *Comment ne pas parler [Psyché]*) ¿es ella acaso lo que pone la filosofía en movimiento y por eso mismo se niega a ella y en general resiste a la *comprensión propiamente ontológica, trascendental o filosófica*? Sin ser extraña a la filosofía, esta tentativa no era ni filosófica, ni únicamente teórica o crítica; *prometía* (era ella esta promesa misma), comprometía nuevos cuerpos de escritura, los testimonios de otras firmas, nuevos cuerpos en los que ni la filosofía ni la literatura, ni tal vez el saber en general, reunirían su imagen o su historia. “Autobiografía” no es, ciertamente, más que un viejo nombre para designar uno de los cuerpos así comprometidos.

¿Pero por qué es tan importante escribir? ¿Qué es lo que se compromete de uno mismo cuando se escribe?

Acabo de decir “testimonio” o “compromiso” de sí en una extraña autobiografía, sí, pero el yo no existe, no está presente a sí mismo antes de lo que

así lo compromete y que no es él. No hay un sujeto constituido que en un momento dado se compromete con la escritura por tal o cual razón. El es por ella, *dado* por lo otro: *nacido*, como extrañamente decíamos hace un rato; nacido por ser dado, librado, ofrecido, y traicionado a la vez. Y esta verdad es a la vez asunto de amor y de policía, de goce y de ley. El acontecimiento al mismo tiempo grave y microscópico. Es todo el enigma de una verdad a hacer. San Agustín habla a menudo de “hacer la verdad” en una confesión. Yo intento en *Circonfession*, citándolo mucho, pensar lo que esta verdad tiene de rebelde a los ojos de la verdad filosófica —de una verdad de adecuación o de revelación.

En el ‘68 usted enseñaba en la Escuela normal, un importante lugar de la contestación, ¿tuvieron importancia para usted los acontecimientos de mayo?

No he sido lo que se llama un “sesenta y ochista”. A pesar de haber participado en aquel momento en los desfiles o de haber organizado la primera asamblea general del momento en la calle Ulm, era reservado, preocupado incluso frente a una cierta euforia espontaneísta, fusionista, anti-sindicalista, frente a la palabra al fin “liberada”, a la “transparencia” restaurada, etcétera... No creo en esas cosas...

¿Encuentra eso un poco ingenuo?

No estaba en contra, pero siempre me costó vibrar al unísono. No tenía el sentimiento de estar participando en una gran conmoción. Sin embargo ahora creo que en esa euforia, que no me gustaba demasiado, llegaba otra cosa.

¿Qué?

No sabría nombrarlo, una sacudida sísmica que venía de lejos y que llevaba muy lejos. En la cultura y en la universidad este tipo de ondas de choque aún no están establecidas. Luego fui más sensible al espectáculo del resentimiento y del resurgimiento de las fuerzas más conservadoras, casi retrógradas, particularmente en la universidad. Es en esta posterioridad que comencé a dar una forma más visiblemente “militante”, digamos, a mi trabajo de docente. La formación

del Greph data de aquellos años...

¿Qué era el '68? ¿Qué es ese acontecimiento que no termina? ¿Qué era necesario suturar? ¿Por qué algunos tuvieron tanto miedo?

Por medio del espontaneísmo y un cierto utopismo naturalista se tomaba conciencia, sin duda, del carácter artificial, artefactual de las instituciones. No se esperó al '68 para saberlo, claro, pero quizás sí para tener una conciencia más práctica, más efectiva: porque esas cosas no naturales, fundadas, históricas, evidentemente no funcionaban más. Es la avería que pone al desnudo el funcionamiento de la máquina como tal. Y de golpe esas instituciones no naturales, históricas, fundadas, no andaban más, no se las encontraba en absoluto fundadas, fundadas en derecho, legítimas. Agreguemos a esto el hecho de que los medios, y con ellos toda la cultura, tomaban formas y dimensiones que marcaban una verdadera mutación, incluso hasta en la producción misma del "suceso" '68. Esto desencadenaba todo tipo de cuestionamientos sobre la legitimidad y el origen de los poderes: de sanción, de evaluación, de publicación, de comunicación, etcétera.

¿Acaso el mayo del '68 marca un acontecimiento filosófico?

Sin duda, sin duda uno de esos acontecimientos filosóficos que no toman forma de una obra o de un tratado pero que *comportan* siempre acontecimientos filosóficos identificables gracias a los títulos o a los nombres de autor. Cuestionar prácticamente—desestabilizando o participando en su transformación—un estado social o discursivo que algunos tendrían interés en naturalizar, en deshistorizar; plantear la pregunta respecto a la historicidad de esas estructuras, es también un acontecimiento o una promesa de acontecimiento filosófico. Que se sepa, se quiera o no, ésto cambia las cosas en filosofía. Los trayectos y las repercusiones son difíciles de seguir, serían necesarias otras categorías y otros instrumentos historiográficos. Para considerar sólo las manifestaciones más corrientes del trabajo filosófico, hoy los libros de filosofía ya no se escriben del mismo modo. Salvo excepciones no se enseña más, no se les habla más a los estudiantes, y sobre todo no se habla más con ellos, como se hacía antes. Ellos no hablan entre sí de la misma manera. Todo esto no ha cambiado en un día o

en un mes, sino en la ola de fondo que se ha como concentrado en la cresta de su manifestación, en el desencadenamiento de mayo del '68, en Francia y en otras partes.

***Glass*, publicado en 1974, fue un libro, al menos en su estructura, muy nuevo y desconcertante. ¿Cuál era el proyecto, la apuesta de una empresa como *Glass*?**

Sin renunciar a las normas y a las exigencias clásicas de la lectura filosófica, por las que he tenido siempre el mayor respeto, *Glass* consistía sin duda en tratar seriamente algunos temas (la familia, el nombre propio, la religión, la dialéctica, el Saber absoluto, el duelo y algunos otros); pero yuxtaponiendo, columna contra columna, la interpretación de un gran corpus canónico de la filosofía, el de Hegel, y la reescritura de un poeta escritor, más o menos fuera de la ley, poco admisible: Genet. Hegel y Genet al mismo tiempo, cara a cara, uno dentro de otro y a la vez uno detrás de otro, si es que la geometría o la movilidad de esta postura es posible. Más tarde, la cuestión acerca de lo que es la conveniencia será planteada incluso en las posiciones de Sócrates, bien sentado y escribiendo, y las de Platón, de pie y apuntando con el dedo hacia *La carte postale*. Esta contaminación de un discurso filosófico por un texto literario que pasa por escandaloso y obsceno, y de varias normas o especies de escrituras entre ellas, podría parecer violenta ya desde su "puesta en página". Pero ella también reunía o despertaba una tradición muy antigua: la de una página ordenada en otro tiempo, en sus bloques de textos, de interpretación, de márgenes interiores y por lo tanto de otro espacio, de otra práctica de la lectura, de la escritura, de la exégesis. Era para mí un modo de asumir prácticamente las consecuencias de ciertas proposiciones de *De la Grammatologie* en cuanto al libro y a la linealidad de la escritura; y hacer, al contrario de lo que se dice a veces sin leer, una cosa totalmente distinta a la de mezclar literatura con filosofía.

Cuando usted escribe un libro como *Glass*, ¿lo hace en relación con usted mismo o se dirige a un cierto público?

Me dirijo, tal vez, a lectores que presumo que podrían ayudarme, acompañarme, reconocer, responder. La típica silueta de un posible lector se anuncia

en los ejemplos de lectores existentes (a veces es suficiente uno solo). Se espera, tal vez, aunque de un modo siempre ambiguo, atraer otros; más bien descubrir o inventar otros que aún no existen -pero que sin embargo saben ya, y sabrán, más que uno mismo. Estamos allí en la topología más oscura y desconcertante, desconcertada, en el desconcierto de la destinación, de lo que me ha parecido cómodo nombrar como la *destinoerrancia* o la *clandestinación*.

¿Induce el libro, por lo tanto, a ciertos tipos de lectura?

Quizás también, pero sin formar o cerrar un programa de lectura, sin suturar un sistema de reglas formalizables. Es siempre una *apertura*, a la vez en el sentido de sistema no cerrado, de *apertura abandonada* a la libertad del otro, pero también de la apertura, del avance o la invitación *hecha* al otro. La intervención del otro, que quizás no sea necesario llamar sólo lector, es una contrafirma indispensable, pero siempre *improbable*. Esta intervención debe parecer siempre inanticipable. La posibilidad del acontecimiento absoluto -siempre queda un fondo sin fondo de iniciativa- debe aparecerle siempre.

¿Esto lleva a instituir un grupo?

Más bien una “casi” comunidad *abierta* de gente que, “gustando de esto”, acusando recibo, parten hacia otro lugar; leen y escriben en su momento, de modo totalmente distinto. Es la respuesta generosa, siempre más fiel y a la vez más ingrata.

¿Ha encontrado esta comunidad?

Jamás se encuentra, jamás se sabe si existe y, teniendo en cuenta la apertura de que hablaba, el gesto por el que se creería haberla encontrado no sólo sería mistificado, sino que la perdería, la destruiría en el lugar. Una comunidad tal está siempre por venir, tiene una relación esencial con la singularidad del acontecimiento, con eso que viene pero que (entonces) “no ha llegado”.

Pareciera, sin embargo, que en EE. UU. hay a su alrededor un sinnúmero de lectores que han llegado a formalizar esta práctica de la lectura y de

la escritura.

Han pasado muchas cosas muy interesantes al respecto en EE.UU. Esto exigiría largos análisis que he esbozado en algunas partes. Pero tengo muchas sospechas con respecto al lugar de este cálculo tan frecuente y tan interesado, que consiste en relacionarme con los EE.UU. o en asignarme la residencia americana. ¿Qué se busca hacer o defender de esta manera? Lo libro a su imaginación. No, yo no paso más que algunos días, algunas semanas por año en los EE.UU. Cualquiera sea la intensidad de esta experiencia, la generosidad pero también la agresividad (usted no se imagina) que allí encuentro, las cosas que cuentan en mi trabajo suceden también en otras partes, fuera de Europa, en Europa, y, por ejemplo, claro, en Francia.

Su obra publicada es considerable. ¿Qué relación existe entre un libro y otro? ¿Su objetivo es el de reinventar, abandonar la huella precedente para producir otra, o bien hay continuidad?

Debo darle una respuesta contradictoria pero típica y sin originalidad: "algo" insiste, es cierto, y se reconoce de un libro a otro, es innegable y además debo quererlo así. Sin embargo cada texto pertenece a una historia distinta: la discontinuidad del tono, del vocabulario, de la frase misma y, en el fondo, de la habilidad. Es realmente como si aún no hubiese escrito nunca, ni tampoco hubiera sabido escribir (quiero decir muy sinceramente, del modo más elemental y casi gramatical); cada vez que comienzo un texto nuevo, por más modesto que sea, es el desconcierto frente a lo desconocido, a lo inaccesible, un sentimiento abrumador de torpeza, de inexperiencia, de impotencia. Aquello que había escrito es al instante aniquilado o arrojado por la borda.

¿Cómo le viene la idea de un libro o de un artículo?

Una especie de movimiento animal busca apropiarse de eso que siempre, siempre, viene de una provocación *exterior*. Respondiendo a algún reclamo, invitación o encargo, debe buscarse sin embargo una invención que a la vez desafíe un programa dado, un sistema de espera, y finalmente me sorprenda a mí mismo -me sorprenda por haber llegado a ser, para mí, subjetivamente

imperiosa, imperativa, incluso inflexible como una ley muy dura. Cuanto más singular es la forma, aproximándose a eso que inapropiadamente llamamos “ficción” y “autobiografía”, como en *Glass, La carte postale, o Circonfession*, más me sorprende esta compulsión. Pero estos libros también relatan, a su manera, describiendo una nueva escena cada vez, la historia representada de su formación. Luego, a partir del momento en que esta coerción “interior” me ha doblegado, me ha sometido a ella, lo olvido casi todo.

Una coerción interior, ésto quiere decir que no es una coerción cultural o política.

Calculamos siempre con lo que percibimos del campo cultural. Pero incluso si este campo negocia con mucha astucia se pone siempre al servicio de un deseo más salvaje, desarmado, ingenuo; un deseo que en todo caso pertenece a una cultura distinta, que ya no calcula más según las normas de la cultura o la política “presentes”. Nos explicamos con alguien, con *otro, muerto o vivo, con algunos*, que no tienen ninguna identidad en este escenario cultural.

Junto a la sollicitación que lo incita hay también un hecho destacable: todos los textos que usted escribe están ligados a grandes referencias, como Husserl, Platón, Heidegger, Hegel, Rousseau, Jabès, Celan. La lista es considerable.

Siempre hay otro más. La autobiografía más privada se explica con grandes figuras transferenciales, que son *ellas mismas*, y ellas mismas *más* algún otro (por ejemplo: Platón, Sócrates y algún otro en *La carte postale*; Genet, Hegel, San Agustín y tantos otros en *Glass* o *Circonfession*, etcétera). Incluso para hablar de la cosa más íntima, como la propia circuncisión, más vale saber que una exégesis está en curso, que uno lleva el desvío, el contorno y la memoria inscriptos en la cultura de su cuerpo. He aquí un ejemplo entre mil del que nunca he hablado, una explicación con el maestro Eckart, relatando aquello que Maimónides dijo con tanta ciencia como ingenuidad: “El prepucio no cercenado servía más bien a la concupiscencia y al placer de la carne que a la generación. Por lo que, como dice este autor, apenas si se podían separar una mujer y un hombre incircunciso. De allí que el mandamiento de Dios ordenando circuncidar

al macho prevenía lo superfluo en la mujer, es decir, el exceso de concupiscencia carnal”. No me pregunte porqué Heidegger, que ha leído Eckart toda su vida como a un maestro, no habla nunca ni de circuncisión, ni de Maimónides; es otro capítulo. Quería tan sólo sugerir que ese enrejado de lecturas, esos pliegues, esos enredos, esas transferencias, las tenemos como en la piel e incluso en el sexo desde el momento en que pretendemos tratar nuestra “propia circuncisión”. En resumen, puesto que no hay naturaleza salvaje ni de oposición que quepa entre naturaleza y cultura, y hay tan sólo la diferencia entre una y otra, entonces un texto en el que el nombre del otro estuviera ausente se parece siempre a una disimulación, a un borrado, casi a una censura violenta o ingenua, o las dos cosas al mismo tiempo. Incluso si el nombre del otro no aparece, él está allí, inquietando y manejando, gritando a veces, haciéndose cada vez más autoritario. Más vale saberlo y decirlo. De esta manera, los otros son realmente más interesantes. De otro modo, dígame ¿en quién interesarse? ¿en uno?

¿Cuál es la relación de estos textos entre ellos? ¿Acaso forman una obra?

¿Qué es una obra?

- **Un conjunto de textos, de libros, ligados por una identidad.**

Desde el punto de vista socio-jurídico eso no es discutible. Hay un depósito legal y un estado civil, textos firmados con un mismo nombre, un derecho, una responsabilidad, una propiedad, seguridades. Todo esto me interesa mucho pero no es más que un estrato de la cosa o de la singular aventura llamada obra y que siento que todo el tiempo está por deshacerse, por expropiarse, por caer en pedazos sin reunirse jamás bajo una firma. Estaría tentado de retener el valor de singularidad del viejo concepto de obra, y no el de identidad consigo, el de reunión. Si hay algo que se repite en mí de manera obsesiva es esta paradoja: hay una singularidad pero que no se une, que “consiste” en no unirse. Usted me dirá, tal vez, que existe un modo de no unirse que se parece, un “estilo”, como hace poco lo llamaban.

¿Podría decir en qué se parece todo eso?

Eso sólo puede ser percibido por el otro. El idioma, si lo hay, aquello a lo que le reconocemos una firma, no se reapropia por más paradójal que parezca. No puede ser aprehendido más que por el otro, librado al otro. Claro, yo puedo creer reconocerme, identificar mi firma o mi frase, pero sólo a partir de la experiencia o de un ejercicio en el que me habría comprometido, conducido *como otro*; entonces la posibilidad de repetición es la posibilidad de la imitación, del simulacro, que está inscrita en el origen mismo de esta singularidad.

Usted invita a dos cosas: a desplazar las prácticas de la lectura y a crear una suerte de comunidad de sus lectores.

No me gusta mucho la palabra comunidad, ni siquiera estoy seguro de que me guste la cuestión.

Ha sido usted quien utilizó la palabra.

Si por comunidad se sobreentiende, como suele suceder, un conjunto armonioso, el consenso y el acuerdo fundamental respecto a fenómenos de discordancia o de guerra, entonces no creo demasiado en esa palabra y presiento en ella tantas amenazas como promesas.

Pienso en el trabajo de Roger Chartier sobre la lectura, cuando él explica que el sentido de un libro está ligado a las prácticas de la lectura que con él se mantienen. Me preguntaba si se podría decir que el trabajo de su escritura es el de inducir esas prácticas de la lectura, que serían ellas mismas productoras de sentido.

Sin duda existe ese deseo irreprimible de que se forme una comunidad, pero también de que ésta conozca su límite, siendo su límite su *apertura*: una vez que esta comunidad cree haber comprendido, reunido, interpretado, *retenido*, el texto, entonces algo de éste, algo *extraño* en él, se le escapa o se le resiste; algo que llama a otra comunidad, que jamás se deja interiorizar en la memoria de una comunidad presente. Experiencia de duelo y de promesa que instituye la comunidad pero que también le prohíbe reunirse; que conserva en ella la reserva de otra comunidad que firmará, de otro modo, otros contratos.

Algo en nuestra discusión corre el riesgo de asombrar y es que no hemos hablado de la “deconstrucción”.

No siempre es indispensable; no me preocupa en absoluto.

¿El término deconstrucción designa su proyecto fundamental?

Nunca he tenido un “proyecto fundamental”. “Deconstrucciones”, prefiero decirlo en plural, probablemente nunca aludí a un proyecto, a un sistema. Sobre todo, nunca a un sistema filosófico. En contextos siempre determinados es uno de los posibles nombres para designar, por metonimia, lo que llega o no llega a ocurrir, a saber: cierta dislocación que efectivamente se repite regularmente y en todas partes donde hay algo y no nada, por ejemplo en lo que clásicamente llamamos textos de filosofía clásica, pero también en todo texto, en el sentido general que trato de justificar con esa palabra, es decir en la experiencia sin más, en la “realidad” social, histórica, económica, técnica, militar, etcétera. El acontecimiento de la llamada Guerra del Golfo, por ejemplo, es una poderosa, espectacular y trágica condensación de esas deconstrucciones. En la misma conflagración, en el terremoto mismo, tiembla la genealogía estratificada de todas las estructuras y de todas las fundaciones de las que acabo de hablar: Occidente y la historia de la filosofía, lo que la liga por un lado a varios monoteísmos irreconciliables (se diga lo que se diga), y por otro a lenguas naturales y a afectos nacionales, a la idea de democracia y a lo teológico-político, al infinito progreso de una idea del derecho internacional, en fin, cuyos límites aparecen mejor que nunca, no solamente porque aquellos que lo representan o apelan a él lo perciben siempre en provecho de determinadas hegemonías que, por otra parte, no pueden más que acercarse a él inadecuadamente hasta el infinito, sino también porque este derecho está fundado (y por ello limitado) sobre conceptos de la modernidad filosófica europea (nación, estado, democracia, relaciones de democracia parlamentaria entre los estados, sean o no democráticos, etcétera), sin hablar de aquello que liga desde el interior la ciencia, la técnica y el ejército a esos terribles problemas. Esas deconstrucciones violentas están en curso, *esto ocurre*; no espera que todo el análisis teórico-filosófico de todo lo que acabo de evocar con una sola palabra esté terminado:

este análisis es necesario pero infinito, y las lecturas que esas grietas permiten no superará nunca el acontecimiento; ella sólo interviene allí, está inscrita allí.

¿Cuál es la relación entre deconstrucción y crítica?

La idea de crítica, a la que creo que nunca hay que renunciar, tiene una historia y presuposiciones cuyo análisis deconstructivo también es necesario. En el estilo de las Luces, de Kant, de Marx, pero también en el sentido de la evaluación (estética o literaria), la *crítica* supone el juicio, la decisión voluntaria entre dos términos, y fija cierta negatividad a la idea del *Krinein*, de la *krisis*. Decir que todo esto es deconstruible no significa descalificar, negar, denegar o pasar, hacer la *crítica de la crítica* (como se han escrito críticas de la crítica kantiana desde que ésta apareció), sino pensar su posibilidad desde otro borde, desde la genealogía del juicio, de la voluntad, de la conciencia o la actividad, de la estructura binaria, etcétera, a través de aporías; pensar la afirmación (no positiva) presupuesta por toda crítica y toda negatividad. Trato de decir algo de esta necesaria aporética en *De l'esprit* y en *L'autre cap*, a propósito de Europa.

¿Se podría decir que las técnicas que usted utiliza para leer y escribir son las de la deconstrucción?

Yo diría que son más bien una de sus formas o de sus manifestaciones. Y esta forma queda necesariamente limitada, determinada por un conjunto de rasgos contextuales abiertos (la lengua, la historia, la escena europea en la que escribo o estoy inscripto con toda clase de supuestos más o menos aleatorios que hacen a mi pequeña historia, etcétera). Pero ya se lo decía, hay deconstrucciones, deconstrucciones por todas partes. Eso que en Francia o en Occidente toma forma de técnicas, de reglas, de procesos, en las investigaciones filosóficas, jurídico-políticas, estéticas, etcétera, es una configuración muy delimitada; llevada -y así desbordada- por procesos mucho más amplios, oscuros y poderosos, entre la tierra y el mundo.

Entonces la deconstrucción no sólo es la actividad crítica de un profesor de literatura o filosofía de la universidad. Es un movimiento histórico. Kant caracterizaba a su época como la época de la crítica. ¿Se podría decir que

estamos en la edad de la deconstrucción?

Se podría decir más bien que estamos en la edad de cierta temática de la deconstrucción que, en efecto, recibe cierto nombre y puede formalizarse hasta cierto punto en métodos y modos de reproducción. Pero las deconstrucciones no comienzan ni terminan allí. Es realmente necesario, pero aún muy difícil, rendir cuentas de esta intensificación y de este pasaje al tema y al nombre, a este comienzo de formalización.

¿Cuál sería la señalización histórica conveniente?

No sé. Realmente nunca habría que renunciar al reconocimiento histórico de esas señales, pero me pregunto si hay algo aquí que pueda tomar la forma de una sola “señalización histórica”, me pregunto incluso si la pregunta puede ser planteada así, sin implicar justamente una axiomática historiográfica que tal vez debería ser suspendida, por más ligada que esté a filosofemas deconstruibles. Las cosas de las que hablamos (las “deconstrucciones” si usted quiere) no llegan al interior de lo que sería reconocible bajo el nombre de “historia”, una historia orientable, con períodos, épocas o revoluciones, mutaciones, emergencias, rupturas, cortes, *epistémè*, paradigmas, *themata* (para responder según los códigos historiográficos más diversos y conocidos). Cada lectura “deconstruccionista” propone otra de esas “señalizaciones” múltiples, pero no sé alrededor de qué orientarlas. Si, como en mi caso, también tenemos reservas sobre la historia o la epocalidad del ser, en el sentido de Heidegger, entonces ¿qué queda? Esto significa que desde un punto de vista fenomenal, e incluso trivial, la intensificación y la tematización de las que hablamos son absolutamente contemporáneas a la doble post-guerra mundial, a lo que pasa en Europa, a lo que la estratiza y la relaciona violentamente a un otro que ni siquiera es su otro. Aquí también me permito remitirlo nuevamente a lo que trato de sugerir en *De l'esprit* y en *L'autre cap...*

¿ Quisiera hablar de las consecuencias de la antropología?

La antropología como proyecto científico no es ciertamente una causa, no más que cualquier saber en sí mismo. El saber etnológico sería más bien uno de

los alcances, por cierto muy significativo, de esta conmoción general. Este saber reflexiona, en todos los sentidos de la palabra, la historia (europea) de la cultura como colonización y descolonización, como misión en el amplio sentido de la palabra, importación-exportación de modelos nacionales, ex-apropiaciones, crisis de identificación, etcétera.

¿Hacia qué conduce todo esto? Estamos en un período en el que nadie sabe qué debe querer, en un período de nihilismo acabado, consumado. Todo el mundo está a la espera de saber hacia dónde vamos, hacia qué debemos dirigirnos, conducirnos. ¿Un trabajo como el suyo hacia dónde se dirige?

No lo sé. O más bien creo que esto no es del orden del saber, lo cual no significa que sea necesario renunciar al saber y resignarse a la oscuridad. Se trata de responsabilidades que, para dar lugar a decisiones y acontecimientos, no deben seguir al saber, derivarse del saber como consecuencias o efectos. De otro modo se desarrollaría un programa y nos conduciríamos, en el mejor de los casos, como misiles “inteligentes”. Esas responsabilidades que determinarán “a dónde va eso”, como dice usted, son heterogéneas al orden del saber formalizable y probablemente a todos los conceptos sobre los que se ha construido, incluso diría sobre los que se ha *detenido* la idea de responsabilidad o decisión (yo conciente, voluntad, intencionalidad, autonomía, etcétera). Cada vez que hay que tomar una responsabilidad (ética o política) es necesario pasar por prescripciones antinómicas, de forma aporética, por una especie de experiencia de lo imposible, sin la cual la aplicación de una regla por parte de un sujeto conciente e idéntico a sí mismo, subsumiendo objetivamente un caso bajo la generalidad de una ley dada, llega a ser *irresponsabilidad*, o al menos abandono de la singularidad siempre inaudita de la decisión a tomar. Siendo el acontecimiento siempre singular, en la medida de la alteridad del otro, es necesario inventar cada vez el concepto, sin singularidad ni certeza. La obligación no puede más que ser doble, contradictoria o conflictiva, de allí que apele a una responsabilidad y no a una técnica moral o política. Por ejemplo, ¿cómo afirmar, *por un lado*, la singularidad de un idioma (nacional o no), los derechos de las minorías, la diferencia lingüística y cultural, etcétera? ¿Cómo resistir la uniformación, la homogeneización, el nivelamiento cultural o lingüístico-mediático, su orden de representación y de rentabilidad espectacular? ¿Pero

cómo, *por otro lado*, luchar por todo esto sin sacrificar la comunicación más unívoca posible, la traducción, la información, la discusión democrática y la ley de la mayoría? Es necesario *inventar* cada vez *-sin ninguna seguridad* previa de éxito. Otro ejemplo: no renunciar a la idea de derecho internacional, al progreso indiscutible que esta produjo encarnándose en instituciones; reafirmar esta idea inmensa de modo efectivo y consecuente, más no dejar de analizar y de criticar (no sólo de manera teórica sino también efectiva) todas las premisas que motivaron tal o tal puesta en obra de dicho derecho internacional, las mistificaciones de referencias que allí pueden hacerse, su desvío en provecho de determinados intereses; lo sugería incluso hace un rato, *deconstruir* (*también, luego* de cierta manera, pero *ya* sin esperar otra manera) los límites conceptuales e históricos de esta institución del derecho internacional, hablo de la O.N.U y del Consejo de Seguridad, por supuesto.

Pero, naturalmente, una vez que este doble imperativo (cuyas contradicciones tanto le pesan) ha sido reconocido, una vez emprendida la crítica implacable de las políticas, de *todas* las políticas que constituyeron en el pasado lejano o inmediato las premisas de esta guerra, la decisión que quedaba por tomar no podía ser más que una terrible y estratégica apuesta, apostando sobre la posibilidad, una vez apaciguada la tragedia (y nada compensará jamás los muertos que ella ha costado), de poder conservar la memoria, sacar lecciones y responder mejor a ese doble imperativo. Y una decisión (por ejemplo en política) siempre se toma en un momento en que el análisis teórico más crítico no puede modificar las premisas irreversibles. Es inútil realizar el proceso más necesario y riguroso de las políticas occidentales, israelitas y arábigo-islámicas (por otra parte hay más de una bajo cada categoría); es inútil remontar tan lejos como se quiera y como se *deba* en este proceso (y es necesario remontar muy, muy lejos en etapas articuladas); la decisión a tomar (embargo o no, guerra o no, tal o tal “objetivo de guerra”) debe tomarse en un “presente”, en un momento único en el que ningún error pasado puede ser borrado sino sólo reparado. La terrorífica apuesta estratégica no puede ser garantizada previamente por nada, ni siquiera por el cálculo (necesariamente siempre especulativo) de que una decisión opuesta habría conducido a lo peor. Pienso que hoy fácilmente podemos traducir esos esquemas abstractos. (Será necesario fechar esta conversación: en la víspera de la face de la guerra extráñamente llamada “terrestre”). Quería tan sólo sugerir que toda presunción de seguridad y de no-

contradicción en una situación tan paroxística (esto vale para cada situación) es una gesticulación optimista, de buena conciencia e irresponsabilidad: y por lo tanto indecisión, profunda inactividad bajo apariencia de activismo o resolución.

Se pueden decir las cosas de otro modo: ¿hay una filosofía de Jacques Derrida?

No.

Entonces no hay mensaje.

No.

¿Hay lo normativo?

Por supuesto que hay. Sólo hay eso. Pero usted implícitamente me pregunta si lo que allí digo es normativo en el sentido corriente del término, me será entonces más difícil responderle. ¿Por qué será que no me gusta mucho esa palabra “normativo” en este contexto? Lo que acabo de sugerir en cuanto a la responsabilidad es más bien un signo hacia una ley, hacia una prescripción imperativa a la que finalmente es necesario responder sin norma, sin normatividad o normalidad actualmente presentable, sin nada que finalmente sea objeto de saber, perteneciendo a un orden del ser o del valor. Ni siquiera estoy seguro de que el concepto de *deber* (o en todo caso de *deber ser*) pueda allí medirse. Seguramente se estará tentado de replicar: de todas estas proposiciones aparentemente negativas y abstractas es difícil deducir una política, una moral o un derecho. Pienso justamente lo contrario. Si ellas hacen la economía de esas dudas, de esas preguntas, de esas reservas, de esas cláusulas del no-saber, etcétera, la política, la moral y el derecho (que no confundo aquí con la justicia) se aseguran y se reaseguran en la señal y en la buena conciencia, y jamás están lejos de ser o hacer *otra cosa* que moral, política o derecho.

¿Usted extrae esto de su filosofía?

¿Qué entiende usted por “extraer”? ¿Tomar? ¿Encontrar? ¿Deducir? ¿Inducir? ¿Sacar consecuencias? ¿Concluir? En cuanto a alguna filosofía que sería “la mía”, ya le he dicho que no. Prefiero hablar de *experiencia*, palabra que significa a la vez travesía, viaje, prueba a la vez *mediatizada* (cultura, lectura, interpretación, trabajo, generalidades, reglas y conceptos) y *singular* -no digo inmediata (“afecto”, lengua, nombre propio intraducibles, etcétera.). Para retomar su palabra, lo que he sugerido constantemente se “extrae” (sin extraerse jamás) de esta experiencia, más precisamente allí *donde ella cruza*, donde se cruzan el trabajo y la singularidad, la universalidad y esta *preferencia* de la singularidad a la que no es posible renunciar, a la que incluso sería inmoral renunciar. No es una preferencia que prefiero sino la preferencia *en la que* me encuentro inscripto y que da cuerpo a la decisión o a la responsabilidad singular sin las que no habría ni moral, ni derecho, ni política. Sucede (con muchas complicaciones que no son pertinentes aquí y en las que no tenemos tiempo de entrar -hablo de ello en otros lugares y más recientemente en *Du droit à la philosophie*, *Circonfession* y *L'autre cap*), *sucede*, entonces, que he nacido, como decimos, *en la preferencia* europea, en la preferencia de la lengua, de la nación o de la ciudadanía francesas, por no tomar más que este ejemplo; y luego en la preferencia de este tiempo, de aquellos a quienes amo, de mi familia, de mis amigos -también de mis enemigos, claro- etcétera. Esas preferencias pueden a cada instante -y se trata de la experiencia cotidiana- contradecir y amenazar los imperativos del respeto universal hacia el otro, pero su neutralización o su denegación también sería contraria a todo móvil ético-político. Para mí todo se “extrae” de la experiencia (viva, cotidiana, ingenua o reflexiva, lanzada contra el imposible), de esta “experiencia” que *me es necesario afirmar y sacrificar a la vez*. Siempre hay para mí, y creo debe haberlo, más de una lengua, la mía y la otra (simplifico mucho), y me es necesario escribir de modo tal que la lengua del otro no sufra la mía, que me sufra sin sufrirla, que reciba la hospitalidad de mi lengua sin perderse o integrarse a ella. Y recíprocamente, sin ser la reciprocidad una simetría, pues no tenemos aquí ninguna medida neutra, ninguna *medida común* dada por un tercero. Esto debe inventarse a cada instante, en cada frase, sin seguridad, sin absoluta protección. Se podría decir que la locura, cierto tipo de “locura”, *debe* acechar a cada paso, y en el fondo velar por el pensamiento, así como lo hace la razón.

¿Se puede decir, acaso, que entre el trabajo filosófico y el de la escritura -que son sus trabajos - y la política, no existe la necesidad de establecer vínculos?

Los vínculos no se identifican inmediatamente según los códigos en vigencia. Hay vínculos, claro, sin duda, pero éstos pueden pasar aquí o allí por trayectos que aún no están señalados sobre el mapa político. Ellos politizan, a su vez, zonas discursivas, corpus, lugares de experiencia que generalmente pasan por apolíticos o políticamente neutros. Hay discursos y gestos cuyo código y retórica son en apariencia altamente políticos, pero cuya sumisión previsible a programas agotados me parece gravemente apolítica o despolitizante. Y viceversa si usted quiere...

Algunos dirán que en relación a cierta tradición de la filosofía, que siempre tuvo su parte moral, su práctica de la filosofía es un poco decepcionante.

Y bien, si es así, déjeme confiar en esta “decepción”. ¿Qué es una decepción? Esto lleva por lo menos a preguntarse porqué se esperaba esto o aquello. Es siempre la mejor incitación a las preguntas y a las reflexiones. ¿Por qué se espera una filosofía allí donde se explica que debe tratarse más también de otra cosa respecto de la filosofía? ¿Por qué se creyó que la moral era una parte de la filosofía? ¿Estaba justificado moralmente, por ejemplo, creer que la filosofía debía implicar una “parte”, una región o una consecuencia moral, la consecuencia de un saber filosófico? Ahora bien, lo dije anteriormente, no hay, en efecto, una filosofía, ni una filosofía de la filosofía que se llame deconstrucción y que deduzca de ella misma una “parte moral”; pero esto no significa que la experiencia deconstructiva no sea, no ejerza, no despliegue en sí misma, ninguna responsabilidad, ni siquiera una responsabilidad ético-política. Si cuestionáramos la filosofía en cuanto a su tratamiento de la ética, de la política, del concepto de responsabilidad, yo no diría que la deconstrucción se rige por un concepto *más alto* aún que el de la responsabilidad, puesto que desconfío, ya que hemos aprendido también a desconfiar, de este valor de altura o de profundidad (altura de *altus*), sino que se rige por una experiencia, creo, la más *irreductible* de la respuesta y de la responsabilidad. Sin la cual, a mi modo de ver, ninguna cuestión

ético-política tiene hoy la posibilidad de abrirse o despertarse. No me arriesgaría a decir que se trata de una radicalización hiper-ética o hiper-política, ni tampoco -esto nos llevaría muy lejos- de si las palabras “ética” y “política” son siempre las más apropiadas para nombrar esta otra exigencia, suave o intratable, esta exigencia precisamente intratable del otro...

Traducción de Ernestina Garbino

