

Jacques Derrida Élisabeth Roudinesco

Y MAÑANA, QUÉ...

Prólogo

“¿De qué estará hecho el mañana?”, interroga Victor Hugo en uno de sus poemas de *Les chants du crépuscule* [*Los cantos del crepúsculo*]. Y como introducción subraya: “Hoy todo, tanto en las ideas como en las cosas, en la sociedad como en el individuo, se halla en estado de crepúsculo. ¿De qué índole es ese crepúsculo, qué lo seguirá?”¹ Este fue nuestro punto de partida.

Fruto de una larga historia, cuyo primer momento se remonta a treinta años atrás, este diálogo responde a la definición clásica del género en filosofía y en las humanidades en general: un intercambio cuya lógica se construye con el correr de dos discursos que se cruzan sin fusionarse jamás, y se responden sin oponerse realmente. Así se enuncian diferencias, puntos de convergencia, descubrimientos de uno por el otro, sorpresas, interrogaciones; en suma, una suerte de complicidad sin complacencias.

La palabra viva fue primero grabada y luego transcripta² para permitir un primer pasaje de lo oral a lo escrito. Luego, cada uno de nosotros volvió a trabajar el escrito para fundirlo en un verdadero texto, un texto a dos *manos*, donde cohabitaran dos “idiomas”, dos maneras singulares de expresarse en una misma lengua.

Cuando propuse este diálogo a Jacques Derrida, temía que la admiración que siento hacia él fuera un obstáculo para la realización del trabajo. Sus dotes de orador, la potencia de su razonamiento, su audacia frente a ciertos problemas de nuestro tiempo -así como la sabiduría adquirida a lo largo de tantas conferencias dictadas por todos los confines del mundo- amenazaban con dejarme sin voz. Pero muy

¹ “Espectro siempre oculto que lado a lado nos sigue./ ¡Y que llamamos mañana!/ ¡Oh! Mañana es la gran cosa!/ ¿De qué estará hecho el mañana?”, Victor Hugo, “Napoléon II”, en: *Les chants du crépuscule* (1835), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1964, pp. 838 y 811.

² Agradezco a Colette Ledannois por la rapidez y la calidad de su trabajo. Las notas redactadas por Jacques Derrida llevan la mención J.D.

pronto comprendí que “el ejercicio sería provechoso”, según la famosa fórmula inglesa extraída de la literatura llamada de “iniciación”.³

Privilegié nueve temas. A mi juicio, cada uno de ellos es el origen de una o varias de las grandes interrogaciones que atraviesan nuestra época, que respondemos con una reflexión donde se mezclan varias aproximaciones: filosófica, histórica, literaria, política, psicoanalítica.

En el primer capítulo evocamos la cuestión de la herencia intelectual de los años setenta, tan desprestigiada hoy. En el segundo tratamos acerca de los múltiples usos, en ambos lados del Atlántico, de la noción de diferencia (sexual, “étnica”, cultural, etcétera). En el tercero encararnos el problema de las transformaciones de la familia occidental.

Luego, en el cuarto capítulo, pasamos a una reflexión sobre la libertad humana, para interrogarnos, en el quinto, sobre los derechos de los animales y los deberes que el hombre contrae para con ellos. En una sexta parte interpelamos el espíritu de la Revolución tras el fracaso del comunismo. Los dos últimos capítulos están consagrados, uno a la actualidad de la pena de muerte y su necesaria abolición, el otro a las formas modernas de un antisemitismo presente y venidero.

El libro culmina con un elogio del psicoanálisis, nuestra referencia común a todo lo largo de este diálogo.

É. R.

)))

1. Escoger su herencia (fragmento)

ÉLISABETH ROUDINESCO: Ante todo me gustaría evocar el pasado, nuestra historia común. Hoy es de buen tono reprobar a los pensadores de los años setenta y exigir de quienes los reivindicaban un “deber de inventario” o, peor aún, un “arrepentimiento”. A las obras de dicha época, signadas por la coyuntura tan particular del “estructuralismo”, se reprocha desordenadamente: la valorización excesiva del espíritu de rebeldía, el culto del esteticismo, un apego a cierto formalismo de la lengua, el rechazo de las libertades democráticas y una profunda incredulidad para con el humanismo. Me parece que esta proscripción es estéril y conviene encarar nuestra época de una manera muy diferente. Esta consiste en “escoger su herencia”, según sus propios términos: ni aceptarlo todo ni barrer con todo.

³ Se la encuentra en Robert Luis Stevenson, y es retomada por un personaje de Fritz Lang en *Les contrebandiers de Moonfleet* (1954).

Usted es el heredero de las obras mayores de la segunda mitad del siglo. Cantidad de ellas surgieron de los sistemas de pensamiento hoy rechazados. Usted “deconstruyó”⁴ esas obras, sobre todo las de Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Lacan.⁵ Con ellos y en vida de ellos, a partir de sus libros, usted se “explicó” -tiene mucha afición por ese verbo-, se entregó a un trabajo de comentario de textos al tiempo que reivindicaba la importancia que tenían para su evolución las enseñanzas de Edmund Husserl, de Martin Heidegger o de Emmanuel Lévinas.

Fue en esa época, alrededor de 1967, cuando yo empecé a leer sus obras, y sobre todo *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*,⁶ como todos los estudiantes de letras de mi generación que se interesaban en la literatura de vanguardia, en la lingüística estructural surgida de Ferdinand de Saussure y de Roman Jakobson. La subversión consistía entonces en afirmar que el sujeto humano está determinado por el lenguaje, por funciones simbólicas, por el destino de una “letra” o de un significante, o incluso por una escritura anterior a la palabra, y finalmente por la existencia del inconsciente en el sentido freudiano. Al tiempo que respetaba el compromiso político de Jean-Paul Sartre, nuestra generación criticaba su resistencia a enfrentar la

⁴ Utilizado por Jacques Derrida por primera vez en 1967 en *De la grammatologie* (París, Minuit) [Trad. cast.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI], el término “deconstrucción” está tomado de la arquitectura. Significa deposición o descomposición de una estructura. En su definición derridiana, remite a un trabajo del pensamiento inconsciente (“eso se deconstruye”) y que consiste en deshacer, sin destruirlo jamás, un sistema de pensamiento hegemónico o dominante.

De algún modo, deconstruir es resistir a la tiranía del Uno, del *logos*, de la metafísica (occidental) en la misma lengua en que se enuncia, con la ayuda del mismo material que se desplaza, que se hace mover con fines de reconstrucciones movibles. La deconstrucción es “lo que ocurre”, aquello de lo que no se sabe si llegará a destino, etcétera. Al mismo tiempo, Jacques Derrida le confiere un uso gramatical: el término designa entonces un trastorno en la construcción de las palabras en la frase. Véase “Lettre à un ami japonais” (1985), en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, pp. 387-395. En el gran diccionario de Emile Littré puede leerse: “La erudición moderna nos testimonia que en una comarca del inmóvil Oriente, una lengua llegada a su perfección se ha deconstruido y alterado por sí misma por la sola ley del cambio natural del espíritu humano”.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955 [Trad. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997]; Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), París, Gallimard, 1972 [Trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976]; *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966 [Trad. cast.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1999]. Louis Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965 [Trad. cast.: *Para leer “El Capital”*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985]. Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966. [Trad. cast.: *Escritos*, Siglo XXI, 1987].

⁶ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, ob. cit.; *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967 [Trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Rubí, Anthropos, Editorial del hombre, 1989].

cuestión del inconsciente en la formación de un sujeto y su humanismo del sujeto “pleno”, transparente a sí mismo.⁷

Luego, sobre todo en el segundo coloquio de Cluny, organizado en la primavera de 1970 por *La Nouvelle Critique*,⁸ revista del Partido Comunista francés, lo critiqué a usted por considerarlo “infidel” a esa herencia que deconstruía. Por mi parte, yo pretendía ser fiel, pero no dogmática. Luego me sentí más cerca de usted y pensé que había tenido razón de hacer hablar las obras en el interior de sí mismas, a través de sus fisuras, sus blancos, sus márgenes, sus contradicciones, sin tratar de aniquilarlas. De aquí proviene la idea de que la mejor manera de ser fiel a una herencia es serle infiel, es decir, no recibirla literalmente, como una totalidad, sino más bien pescarla en falta, captar su “momento dogmático”: “Yo me siento heredero, fiel en la medida de lo posible”, dice en una entrevista de 1983.⁹ De igual modo, acerca de Lévinas, dice que él “se encuentra en una relación de infidelidad y de fidelidad a la ontología”.¹⁰

Los verdaderos adversarios del pensamiento de dicha época aparecieron posteriormente, en 1986, cuando Luc Ferry y Alain Renaut publicaron un libro que tuvo una gran repercusión: *La pensée 68*.¹¹

De alguna manera, hoy es usted el último heredero de ese pensamiento que resultó tan fecundo. Me atrevería a decir que hasta es el sobreviviente, porque con excepción de Claude Lévi-Strauss, el resto de los protagonistas de esta escena han muerto. Y todo ocurre como si, a través de la deconstrucción, usted lograra hacerlos vivir y hablar, no como ídolos, sino como los portadores de una palabra viva.

Por lo demás, y sin duda porque es un heredero fiel e infiel, asume en el mundo de hoy la posición de intelectual universal que antaño fue la de un Zola, luego, más recientemente, de un Sartre. Al respecto, encarna una nueva forma de disidencia que su palabra y sus obras

⁷ Véase al respecto Elisabeth Roudinesco, *Généalogies*, París, Fayard, 1994, y François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vols., París, La Découverte, 1992.

⁸ Este coloquio reunía a intelectuales de todas las tendencias, y más particularmente a escritores cercanos a tres revistas: *Tel Quel*, *Change*, *Action Poétique*. En esta oportunidad presenté una ponencia en la cual mostraba que las tesis de Derrida estaban inspiradas en una visión heideggeriana de lo arcaico cercana a las de Carl Gustav Jung. Narré este episodio en *Histoire de la psychanalyse en France*, t. II (1986), París, Fayard, 1994, pp. 544-545 [Trad. cast.: *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid, Fundamentos]. Véase también *L'inconscient et ses lettres*, París, Mame, 1975. Jacques Derrida me respondió en *Positions*, París, Minuit, 1972 (Trad. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1976).

⁹ Jacques Derrida, *Points de suspension*, París, Galilée, 1998, p. 139. Véase también “Rencontres de Rabat avec Jacques Derrida. Idiomes, nationalités, déconstructions”, en *Cahiers Intersignes*, 13, 1998.

¹⁰ Jacques Derrida, “Violence et métaphysique” (1964), en *L'écriture et la différence*, ob. cit.

¹¹ Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68*, París, Gallimard, 1986.

(traducidas a más de cuarenta lenguas) llevan de un extremo a otro del mundo. En resumen, tengo ganas de decir que está triunfando.¹²

Al respecto, en ocasiones tengo la impresión de que el mundo de hoy se le parece y se parece a sus conceptos, que nuestro mundo está deconstruido y que se ha vuelto derridiano al punto de reflexionar, como una imagen en un espejo, el proceso de descentramiento del pensamiento, del psiquismo y de la historicidad que usted contribuyó a poner en marcha.

JACQUES DERRIDA: Fiel e infiel, ¡cuánta razón tiene! A menudo me veo pasar muy rápido ante el espejo de la vida, como la silueta de un loco (cómico y trágico a la vez) que se mata siendo infiel por espíritu de fidelidad. Así que estoy listo para seguirla, salvo en la alusión al triunfo. Para nada tengo el mismo sentimiento que usted; y no lo digo por cortesía o modestia. Sin duda, el paisaje ha cambiado. Sin duda, vemos cómo pierden el aliento -pero sin exagerar- los esfuerzos compulsivos, con frecuencia patéticos, atemorizados o desesperados, para *desacreditar* a cualquier precio, no solamente mi trabajo, por supuesto, sino toda una configuración a la que éste pertenece (aunque me vea obligado a reivindicar aquí un triste privilegio: yo atraigo una agresividad más tenaz y encarnizada). Sin duda, se disciernen las señales, en ocasiones igualmente inquietantes, de cierta legitimación. Pero, ¿cómo hablar de “triunfo”? No, y tal vez no sea deseable. Para volver al punto de partida, y para acompañarla en este diálogo, arriesgaré algunas generalidades sobre la noción de herencia.

Es cierto, siempre me reconocí, ya se trate de la vida o del trabajo del pensamiento, en la figura del heredero, y cada vez más, de manera cada vez más asumida, con frecuencia feliz. Al explicarme de manera insistente sobre ese concepto o esa figura del legatario, llegué a pensar que, lejos de una comodidad garantizada que se asocia un poco rápido a dicha palabra, el heredero siempre debía responder a una suerte de doble exhortación, a una asignación contradictoria: primero hay que saber y saber *reafirmar* lo que viene “antes de nosotros”, y que por tanto recibimos antes incluso de elegirlo, y comportarnos al respecto como sujetos libres. Sí, *es preciso* (y *ese es preciso* está inscripto en la propia herencia recibida); es preciso hacerlo todo para apropiarse de un pasado que se sabe que en el fondo permanece inapropiable, ya se trate por otra parte de memoria filosófica, de la precedencia de una lengua, de una cultura, y de la filiación en general. ¿Qué quiere decir reafirmar? No solo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la

¹² Jacques Derrida es el autor de poco más de cincuenta libros, a los que se añaden cuantiosos prefacios e intervenciones en obras colectivas. Participó en alrededor de un centenar de entrevistas.

herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla en vida. En el fondo, la vida, el ser-en-vida, se define acaso por esa tensión interna de la herencia, por esa reinterpretación de la circunstancia del don, basta de la filiación. Esa reafirmación que al mismo tiempo continúa e interrumpe se asemeja, por lo menos, a una elección, a una selección, a una decisión. Tanto la suya como la del otro: firma contra firma. Pero no utilizaré ninguna de esas palabras sin rodearlas de comillas y precauciones. Comenzando por la palabra "vida". Habría que pensar la vida a partir de la herencia, y no a la inversa. Por lo tanto, habría que partir de esa contradicción formal y aparente entre la pasividad de la recepción y la decisión de decir "sí", luego seleccionar, filtrar, interpretar, por consiguiente transformar, no dejar intacto, indemne, no dejar a salvo ni siquiera eso que se dice respetar ante todo. Y después de todo. No dejar a salvo: salvar, tal vez, todavía, por algún tiempo, pero sin ilusión sobre una salvación final.

Pero bien ve por qué soy sensible a lo que dijo de la ausencia o la renuncia de toda aniquilación. Siempre -en la medida de lo posible, por supuesto, y por "radical" o inflexible que deba ser una deconstrucción- me prohibí herir o aniquilar. Precisamente, reafirmar siempre la herencia es el modo de evitar esa ejecución. Incluso en el momento en que -y es la otra vertiente de la doble exhortación- esa misma herencia ordena, para salvar la vida (en su tiempo finito), reinterpretar, criticar, desplazar, o sea, intervenir activamente para que tenga lugar una transformación digna de tal nombre: para que algo ocurra, un acontecimiento, la historia, el imprevisible por-venir.

Mi deseo se parece al de un enamorado de la tradición que quisiera librarse del conservadurismo. Imagínese a un loco del pasado, loco de un pasado absoluto, de un pasado que ya no sería un presente pasado, de un pasado a la medida, a la desmesura de una memoria sin fondo; pero un loco que tema la añoranza, la nostalgia, el culto del recuerdo. Doble exhortación contradictoria e incómoda, pues, para ese heredero que sobre todo no es lo que se llama un "heredero". Pero nada es posible, nada tiene interés, nada me parece deseable sin ella. Ella gobierna dos gestos a la vez: dejar la vida en vida, hacer revivir, saludar la vida, "dejar vivir", en el sentido más poético de lo que, por desgracia, se transformó en un eslogan. Saber "dejar", y lo que quiere decir "dejar" es una de las cosas más bellas, más arriesgadas, más necesarias que conozca. Muy cerca del abandono, el don y el perdón. La experiencia de una "deconstrucción" nunca ocurre sin eso, sin amor, si prefiere esa palabra. Comienza por homenajear aquello, aquellos con los que "se las agarra". "Agarrárselas" es una muy seductora, muy intraducible manera de la lengua francesa, ¿no le parece?*

*El giro utilizado es *s' en prendre*. (N. del T.)

Esta “manera” de hacer va bien con una deconstrucción que se agarra, se hace agarrar y se deja agarrar en lo que comprende y toma en cuenta, al tiempo que se prenda de ello.** Concierno a los límites del concepto. En latín o en francés así como en alemán, el concepto (*Begriff*) nombra el gesto de una agarrada, es una incautación. La deconstrucción es considerada hiperconceptual, y ciertamente lo es; en efecto, hace un gran consumo de los conceptos que produce así como de los que hereda, pero solo hasta el punto en que cierta escritura pensante excede la agarrada o el dominio conceptual.** Entonces intenta pensar el límite del concepto, hasta padece la experiencia de este exceso, amorosamente se deja exceder. Es como un éxtasis del concepto: se lo goza hasta el desborde.

En los textos “deconstructores”, en apariencia encarnizados, que he escrito acerca de los autores de los que usted habló, siempre hay un momento en que declaro, con la mayor sinceridad, la admiración, la deuda, el reconocimiento y la necesidad de ser fiel a la herencia para reinterpretarla y reafirmarla interminablemente. Es decir, a mi cuenta y riesgo, de manera selectiva. Jamás hablo de lo que no admiro, salvo si alguna polémica (de la que nunca tomo la iniciativa) me obliga a hacerlo, e intento replicar entonces limitándome a posturas impersonales o de interés general. Si la herencia nos asigna tareas contradictorias (recibir y sin embargo escoger, acoger lo que viene antes que nosotros y sin embargo reinterpretarlo, etc.), es porque da fe de nuestra finitud. Únicamente un ser finito hereda, y su finitud lo *obliga*. Lo obliga a recibir lo que es más grande y más viejo y más poderoso y más duradero que él. Pero la misma finitud obliga a escoger, a preferir, a sacrificar, a excluir, a dejar caer. Justamente para responder al llamado que lo precedió, para responderle y para responder de él, tanto en su nombre como en el del otro. El concepto de responsabilidad no tiene el menor sentido fuera de una experiencia de la herencia. Incluso antes de decir que uno es responsable de tal herencia, hay que saber que la responsabilidad en general (el “responder de”, el “responder a”, el “responder en su nombre”) ante todo nos es asignada, y, de punta a punta, como una herencia. Uno es responsable ante lo que lo precede pero también ante lo venidero, y que por tanto aún está *delante de uno*. *Delante* dos veces, *delante* de lo que *debe* de una vez por todas, el heredero está doblemente endeudado. Siempre se trata de una suerte de anacronía: anticipar en nombre de aquello que se nos anticipa, ¡y anticipar el mismo nombre! ¡Inventar su nombre, firmar de otra manera,

** En toda esta frase hay un juego entre *prendre* y *s'éprendre* (agarrar y prendarse). A continuación la versión original: “*une déconstruction qui se prend, qui se fait prendre et se laisse prendre dans ce qu'elle comprend et prend en considération tout en s'en éprenant*”. (N. del T.)

*** En el original: “*la prise ou la maîtrise conceptuelle*”. (N. del T.)

de un modo siempre único, pero en nombre del nombre legado, de ser posible!

Tratándose de los años setenta a los que usted aludía, esta doble ley se verifica. Se podrían encontrar otros ejemplos, por supuesto, en los pensamientos filosóficos anteriores, ya se trate de los de Platón, Descartes o Kant, Hegel o Heidegger. Pero como usted eligió privilegiar lo que nos es común, me siento feliz de que esta entrevista comience así. Vamos a seguir, en línea de puntos, algunos momentos de nuestros itinerarios respectivos, allí donde se cruzaron en el tiempo.

A fines de los años sesenta, en efecto, para mí se trataba de heredar, quiero decir, de dar respuesta a una herencia, a un momento de la historia en el que ya se habían elaborado grandes obras que estaban presentes en el campo de la filosofía. No hablo solamente de Husserl o de Heidegger, sino, más cerca de nosotros, en Francia, de Lévinas, de Lacan, de Lévi-Strauss, y, más cerca todavía, de Foucault, de Althusser, de Deleuze por supuesto, de Lyotard. Aunque pueda parecer eclecticismo (pero no había ni la sombra de eclecticismo en todo eso, justamente, se trata de otro lugar de la afinidad, de una "pertenencia" común que queda por definir y que se siente más -incluso un poco demasiado- en el extranjero que en Francia), me sentía muy profundamente de acuerdo con el gesto de cada uno de ellos, por diferente que fuese. Por eso, si se tiene a bien seguir mis textos desde el comienzo, siempre hay un momento en que yo señalo la alianza. Lo hice por *todos* aquellos que acabamos de nombrar.

Pero ese momento fue también el de lo que usted llamó el "sistema". Yo comencé a escribir entre 1962 y 1966, cuando el estructuralismo era no solo un pensamiento sistemático, sino un nuevo pensamiento del sistema, de la forma sistémica, con el predominio del modelo lingüístico en Lévi-Strauss y en Lacan, cualquiera que sea la complicación con que, cada uno a su manera, afectaban a dicho modelo. Por cierto, sentía la fecundidad y la legitimidad de tal gesto, en ese momento, en respuesta a empirismos, a positivismos u otros "obstáculos" epistemológicos, como a menudo se decía. Pero no por eso dejaba de percibir el precio que habría que pagar, o sea, cierta ingenuidad, la repetición un poco jubilosa de viejos gestos filosóficos, la sumisión un poco hipnótica a una historia de la metafísica cuyo programa me veía conducido a descifrar, y también las combinatorias, todas las posibilidades para mis ojos entonces extenuados, fatigados. Creí poder discernir lo que ese programa podía implicar de esterilizante, hasta de precipitado y dogmático. A pesar, o a través de la "subversión" de la que usted hablaba hace un rato. Pienso sobre todo en el desconocimiento o la negación *práctica* de cierta cantidad de motivos, por ejemplo la ruptura en historia, la interrupción, el pasaje de una fuerza sistémica a otra, etcétera. En ese momento, con precaución, yo insistía mucho en ese motivo de la *fuerza* que el estructuralismo corría

el riesgo de neutralizar. Y ese lazo de la fuerza y la historia, a mi juicio, debía ser tomado en cuenta.

Cada vez, la respuesta deconstructiva a obras como las de Foucault, Lévi-Strauss o Lacan era diferente. Y diferente con cada texto. Casi nunca escribí sobre tal o cual autor *en general*, ni traté *la totalidad* de un cuerpo como si fuera homogéneo. Lo que me importa es más bien la distribución de las fuerzas y los motivos en tal o cual obra, y reconocer lo que en ella es hegemónico o lo que se ve secundarizado, hasta negado. También aquí intentaba -cosa que siempre me esfuerzo por hacer- respetar el idioma¹³ o la singularidad de una firma. La axiomática estructuralista, común a estos autores, era puesta en práctica cada vez en un estilo diferente, en un lugar y en cuerpos heterogéneos. Para cada una, yo quería descubrir lo que usted llamó el "momento dogmático" -el residuo de credulidad- para "deconstruirlo", respetando siempre la exigencia estructuralista. Nunca dije nada contra el estructuralismo.

É. R.: Por el contrario, escribió una bella frase en 1963 en "Fuerza y significación": "Si algún día se retirara, abandonando sus obras y signos sobre las playas de nuestra civilización, la invasión estructuralista se volvería un objeto de controversia para el historiador de las ideas".¹⁴ Se trata de un homenaje: el día en que el estructuralismo haya desaparecido como fuerza creadora habrá que hacer el duelo pero también evaluar su lugar en la historia de la civilización...

J. D.: Tengo la debilidad de valorar ese gesto. Por eso vuelvo a la cuestión de la aniquilación: en ningún caso -y si a veces es preciso en algún momento polémico, lo lamento de antemano- querría que la deconstrucción sirviera para denigrar, herir o debilitar la fuerza o la necesidad de un movimiento. De ahí proviene esa situación que describió hace un rato: en tal o cual momento de un proceso, las alianzas se desplazan y me veo como el aliado de Lacan y de Foucault, lo dije explícitamente, en ciertos contextos. La siniestra mueca del libro grotesco que, en efecto, fue entonces *La pensée 68* (¿realmente es preciso seguir hablando de eso? ¿Le interesa?), distinguió claramente los campos. A veces ocurre que señale mi reticencia respecto de tal o

¹³ El idioma (*idiome*) es una lengua particular, y el término remite por extensión a la manera de expresarse propia de una época, de un grupo social, de una persona. Según Jacques Derrida, lo idiomático es "una propiedad de la que no es posible apropiarse. Lo rubrica sin pertenecerle. Solo se le aparece al otro y a uno le vuelve únicamente en destellos de locura que reúnen la vida y la muerte", en *Points de suspension*, ob. cit., p. 127. [En francés, *idiome* no es una palabra muy utilizada, y significa lo que É. Roudinesco expresa en la primera oración de la nota. Normalmente se emplea *langue*. N. del T.]

¹⁴ Véase Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, ob. cit.

cual momento del pensamiento de Lacan o de Foucault, sabiendo que, a pesar de todo, por ejemplo ante ofensivas tan oscurantistas, permanezco a su lado en el movimiento general de lo que se llama la experiencia o la exigencia del pensamiento.

Por eso la idea de herencia implica no solo reafirmación y doble exhortación, sino a cada instante, en un contexto diferente, un filtrado, una elección, una estrategia. Un heredero no es solamente alguien que recibe, es alguien que escoge, y que se pone a prueba decidiendo. Esto es muy explícito en *Espectros de Marx*.¹⁵ Todo texto es heterogéneo. También la herencia, en el sentido amplio pero preciso que doy a esa palabra, es un "texto". La afirmación del heredero, naturalmente, consiste en su interpretación, en escoger. Él discierne de manera crítica, diferencia, y eso es lo que explica la movilidad de las alianzas. En ciertas situaciones soy el aliado de Lacan contra otros; en otras, objeto a Lacan. No veo en esto ningún oportunismo, ningún relativismo.

É. R.: Usted trata ese tema del enemigo, el amigo y el adversario más particularmente en un seminario donde deconstruye la obra de Carl Schmitt.¹⁶ Usted subraya que, según Schmitt, la diferencia política procede de una discriminación entre el amigo y el enemigo. Sin esta discriminación no hay política. A esto opone una concepción más freudiana de la política, la que "inscribiría el odio en el propio duelo de nuestros amigos".¹⁷ Y cita la famosa historia de los erizos que Freud había tomado de Schopenhauer. Unos puercoespines renuncian a apretarse unos contra otros para luchar contra el frío. Sus pinchos los lastiman. Obligados a volver a acercarse en tiempo de helada, terminan por encontrar, entre la atracción y la repulsión, entre la amistad y la hostilidad, la distancia conveniente.

¹⁵ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993. Véase nuestro capítulo 6: "El espíritu de la Revolución". [Trad. cast.: *Espectros de Marx: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 1998].

¹⁶ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, pp. 93-129 [Trad. cast.: *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998]. Carl Schmitt, *La notion du politique, théorie du partisan* (1932), París, Flammarion, 1992 [Trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998].

Carl Schmitt (1888-1985), jurista alemán y alumno de Max Weber, participó en la vida política de su país a fines de la República de Weimar y comienzos del régimen hitleriano. Amenazado por la SS, renunció a sus actividades en 1936. Detenido por los Aliados en 1945, fue juzgado en virtud de sus lazos con el nazismo y beneficiado luego con un sobreseimiento.

¹⁷ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, ob. cit., p. 145. Véase Sigmund Freud, "Actuelles sur la guerre et la mort" (1915), en: *Œuvres complètes* (OC), XIII, París, PUF, 1988, pp. 125-137 [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998]; *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), OC, XVI, París, PUF, 1991, pp. 1-83 [Trad. cast.: *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 2001].

Me parece que de alguna manera es necesario distinguir. Aquellos con quienes usted “se explica” a través de la deconstrucción están cerca de usted, los “otros” no lo están. Tratan de destruir y no de escoger una herencia. Yo admiro al mismo tiempo los grandes sistemas de pensamiento y el valor de subversión -y por lo tanto de deconstrucción- que despliegan. Por eso, cuando hacía mis estudios de letras en la Sorbona antes de 1968, leía sus textos al mismo tiempo que los de los “otros”. Luego me sentí perfectamente representada en la frase que pronunció Lacan en 1969, en respuesta a Lucien Goldmann, quien recalca que la historia la hacen los hombres y no las estructuras. Goldmann comentaba de esta manera el eslogan de Mayo escrito sobre un pizarrón de la Sorbona: “Las estructuras no van a la calle”. Lacan respondió: “Si hay algo que demuestran los acontecimientos de Mayo es precisamente que las estructuras van a la calle”.¹⁸

Sus textos y los de los “estructuralistas” (Lacan, Foucault, Barthes, Althusser, Lévi-Strauss) servían entonces para criticar a los “enemigos políticos”, los partidarios de la vieja Sorbona, que nunca querían hablar ni de literatura moderna ni de lingüística, y mucho menos de psicoanálisis. Me acuerdo, por ejemplo, y lo conté en *Genealogías*, que el titular de la cátedra de lingüística, André Martinet, se negaba a evocar el nombre de Roman Jakobson, su “enemigo”, y que sus asistentes, nuestros “maestros”, le obedecían. Usted, y los otros, eran la encarnación de la Revolución, de una revolución que reivindicaba las estructuras (y su deconstrucción), pero que lo tenía todo de un compromiso político: la libertad de pronunciar, frente a los mandarines y sus servidores, nombres prohibidos. Son cosas que nuestros conservadores olvidan hoy cuando sueñan con restaurar la vieja escuela republicana. Sin duda, es necesario mantener su espíritu en lo que tiene de progresista. Pero no hay que olvidar nunca hasta qué punto, en ciertos momentos, pudo ser francamente reaccionaria.

Precisamente después yo pude captar la manera en que usted deconstruía los sistemas de pensamiento en el interior de un espacio crítico que no los destruía sino que los hacía vivir de otro modo. Pienso sobre todo en dos intervenciones mayores.

Una se refiere a un capítulo de la séptima parte de *Tristes trópicos* titulado “Lección de escritura”. Al describir la vida y las costumbres de los indios Nambikwara, semi nómades del Brasil occidental, entre los cuales había residido, Lévi-Strauss¹⁹ muestra cómo la escritura irrumpe

¹⁸ Jacques Lacan, “Intervention sur l’exposé de Michel Foucault” (1969), en: *Littoral*, 9, junio de 1983. La conferencia que dictó Foucault en la Sociedad Francesa de Filosofía lleva por título “Qu’est-ce qu’un auteur?”, retomado en *Dits et écrits*, 1, 1954-1969, París, Gallimard, 1994, pp. 789-821.

¹⁹ Jacques Derrida, “La violence de la lettre. De Lévi-Strauss á Rousseau”, en: *De la grammatologie*, ob. cit. Véanse también Claude Lévi-Strauss, *La vie familiale et*

en un grupo de indios, que sin embargo no conoce sus reglas, cuando el jefe utiliza trazos dibujados sobre un papel como un medio de hacer creer a los miembros de su tribu que él posee el poder de comunicarse con los blancos. Lévi-Strauss infiere de esto que la escritura es así el instrumento de una colonización, de una violencia, de una explotación que pone fin a un estado natural fundado en el predominio de una palabra plena, no sospechada de inautenticidad. Por mi parte, considero a *Tristes trópicos* como uno de los libros más bellos de la segunda mitad del siglo, tanto por su estilo, la melancolía que lo anima, como por la manera en que mezcla la autobiografía, la reflexión teórica y el relato de aventuras. Lo descubrí y amé cuando era muy joven y desempeñó para mí un papel de despertar político frente a la cuestión de la colonización en general.

Es evidente que ese libro lo impactó y fascinó, ya que le consagra páginas magníficas. Pero, respecto de esa "lección de escritura", usted compara la posición anticolonialista de Lévi-Strauss, que asimila la aparición de la escritura a una violencia ejercida sobre el sujeto, con la de Rousseau. En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, en efecto, éste condena la escritura en la medida en que sería una destrucción de la "plenitud de la presencia" y una verdadera enfermedad de la palabra: un "peligroso suplemento". A Lévi-Strauss, continuador de Rousseau, usted opone la idea de que esta protesta contra el escrito no sería más que el señuelo de un etnocentrismo invertido, víctima de la ilusión de un posible origen de la palabra plena como fuente de una ética naturalista o libertaria. Así, la civilización del escrito sería equivocadamente sospechosa de haber contribuido al exterminio de los pueblos llamados "sin escritura". A su juicio, esta actitud sería la señal de una represión de la huella y de la letra -en el sentido freudiano del término- cuyo mecanismo habría que deconstruir para comprender su significación.

Su segunda intervención²⁰ tiene como objeto la manera en que Foucault comenta el famoso pasaje de las *Meditaciones* de Descartes²¹

sociale des Indiens Nambikwara, París, Société des Américanistes, 1949; *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), La Haya, Mouton, 1967 [Trad. cast.: *Las estructuras fundamentales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998].

²⁰ Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie" (1963), en: *L'écriture et la différence*, ob. cit.

²¹ "¿Y cómo podría negar -escribe Descartes- que estas manos y este cuerpo sean míos, de no ser que me comparase con ciertos insensatos cuyo cerebro está tan trastornado y ofuscado por los negros vapores de la bilis que aseguran constantemente que son reyes cuando son muy pobres; que están vestidos de oro y de púrpura cuando están totalmente desnudos o que se imaginan como cántaros o con un cuerpo de gusano? ¡Cómo! Son locos, y no sería yo menos extravagante si me ajustara a sus ejemplos." En "Propos sur la causalité psychique" (1946), en: *Ecrits*, ob. cit., Lacan ya deja entender, como más tarde lo hará Derrida, que la fundación del pensamiento moderno por Descartes no excluye el fenómeno de la locura. Véase

sobre el origen de la locura. En su *Historia de la locura*, Foucault separa en Descartes el ejercicio de la locura del ejercicio del sueño. En el primero, la locura está excluida, y ese decreto de exclusión filosófica anuncia el decreto político del “gran encierro” de 1656. En el segundo, forma parte de las virtualidades del sujeto, cuyas imágenes sensibles se vuelven engañosas bajo el asalto del “Genio Maligno”.

Allí donde Foucault hace decir a Descartes que “el hombre bien puede estar loco aunque el *cogito* no lo esté”, usted subraya por el contrario que con el acto del *cogito* el pensamiento ya no debe temer la locura porque el “*cogito* vale aunque yo esté loco”. Reprocha entonces a Foucault que constituya un acontecimiento en estructura ya que, a su manera de ver, la división entre locura y razón, o sea, el ostracismo contra la locura, no comienza con Descartes sino con la victoria de Sócrates sobre los presocráticos.

Hoy, todos estos debates pueden parecer bien sofisticados, pero tenían una incidencia fuerte sobre el compromiso social y político de toda una generación de estudiantes; y permitían, como había ocurrido con el pensamiento heideggeriano en los años treinta, luego con las reflexiones de Sartre sobre el ser, el otro y la nada, entrar en una modernidad que intentaba reconciliar la estética y la política, el inconsciente y la libertad, el humanismo y el antihumanismo, el progresismo y la crítica de las ilusiones del progresismo; en suma comprender los fenómenos de exclusión, de construcción del sujeto y la identidad, el estatus de la locura, los problemas del racismo y las luchas de la época colonial.

J. D.: En efecto, no hay nada serio en política sin esa aparente “sofisticación” que estimula los análisis sin dejarse intimidar, aunque fuera por la impaciencia de los medios. En el interior de este campo complejo y difícil de recortar hay sitio para diferencias aparentemente microscópicas. Todos esos autores parecen sostener el mismo lenguaje. En el extranjero, con mucha frecuencia se los cita en serie. Y es irritante, porque, apenas se miran los textos con precisión, uno percibe que las separaciones más radicales dependen en ocasiones de un pelo. A todas luces, por suerte y por necesidad, fue una época feliz donde se cruzaban todos aquellos que se interesaban en diferencias micrológicas, en análisis de textos muy refinados. Gran nostalgia. Ya ve que sigo inconsolable...

Entonces uno podía oponerse y decidirse sobre desafíos de una gran importancia para el pensamiento, a partir de argumentos que hoy se considerarían mucho más sofisticados o inútilmente sutiles. Mi relación con cada autor era diferente. Para volver a la palabra “deconstrucción”,

Elisabeth Roudinesco, “Lectures de *Histoire de la folie* (1961-1986)”, en: *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault* (en col.), París, Galilée, 1992.

por ejemplo, Foucault me parece más “deconstructor” que Lévi-Strauss, en la medida en que era más impaciente y más rebelde, no tan conservador en política y más comprometido en acciones “subversivas” y luchas “ideológicas”, lo que no ocurre con Lévi-Strauss o Lacan. Pero desde otro punto de vista, me parece que Lacan es más audazmente “deconstructor” que Foucault. Por eso me sentí -y lo sigo estando- más cerca de Lacan que de Foucault. Lévi-Strauss es diferente. Mi crítica se refirió primero a un punto muy particular, un pasaje de *Tristes trópicos* (en “La lección de escritura”) que, a mi juicio, revelaba una filosofía y una “ideología” cuyos límites traté de expresar y de la que pueden encontrarse otros signos.

Pero después de *De la gramatología*, en un segundo texto sobre Lévi-Strauss, que escribí poco tiempo más tarde (“La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”),²² por el contrario intento, al analizar su prefacio a la obra de Marcel Mauss,²³ acompañar a mi manera, suscribiéndola hasta cierto punto, la demostración y la preocupación de Lévi-Strauss. Por consiguiente, relación doble, y una vez más dividida.

Lo que siempre me dejó un poco perplejo con Foucault, más allá del debate sobre el *cogito*, es que, si comprendo muy bien la necesidad de señalar divisiones, rupturas, pasajes de una *episteme* a otra, al mismo tiempo siempre tuve la impresión de que eso conllevaba el riesgo de tomarlo menos atento a secuencias largas, donde podrían encontrarse diferencias incluso más allá del momento cartesiano. Podrían encontrarse otros ejemplos, incluso en textos como *Vigilar y castigar*²⁴ o en otros más recientes. El gesto típico de Foucault consiste en endurecer en oposición un juego de diferencias más complicado y que se extiende en un tiempo más largo. Para esquematizar en extremo, diría que Foucault insta en rupturas y en oposiciones binarias un abanico de diferencias más complejo; por ejemplo, el par visibilidad/invisibilidad, en *Vigilar y castigar*. Contrariamente a lo que dice Foucault, no creo que se pase de lo visible a lo invisible en la administración de las penas, a partir del siglo XVIII. Al tiempo que reconozco la legitimidad relativa de tal análisis, según ciertos criterios limitados, estaría tentado de afirmar que en la evolución de los castigos no se pasa de lo visible a lo invisible sino más bien de una visibilidad a otra visibilidad, más virtual. Yo intento demostrar (en un seminario sobre la pena de muerte) que el mismo proceso se orienta hacia otra modalidad, otra distribución de lo visible (y por ende de lo invisible) que

²² Jacques Derrida, en *L'écriture et la différence*, ob. cit.

²³ Claude Lévi-Strauss, “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950 [Trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979].

²⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [Trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2000].

hasta puede, por el contrario, extender con consecuencias decisivas el campo virtual de lo espectacular y lo teatral.

Lo mismo ocurre con el *cogito*. Comprendo la exactitud de lo que afirma Foucault a propósito de Descartes, con la salvedad de que en cierto momento puede leerse el acontecimiento del *cogito*, en la demostración hecha por Descartes, como una inclusión (y no como una exclusión) de la locura. Así, el gesto de Descartes puede ser comprendido de otra manera. Y, por supuesto, sus consecuencias son ilimitadas, no solo para la interpretación de Descartes, desde ya, y eso cuenta, sino para los protocolos de lectura y los dispositivos metodológicos o epistemológicos de *La historia de la locura...*

Lo que me interesó no es simplemente una oposición política (conservador/no conservador) sino el precio que se debía pagar, en cada caso, para que se realizara un progreso. Cada vez, un presupuesto posibilitaba la conquista teórica y la avanzada del saber. Yo buscaba ese presupuesto que hacía del freno, si puede decirse, un amortiguador indispensable de la aceleración...