

Jacques Derrida
Élisabeth Roudinesco

Y MAÑANA, QUÉ...
DIÁLOGO

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 Éste 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 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 encaramos 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.

Notas

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.

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

2. Políticas de la diferencia

ÉLISABETH ROUDINESCO: El debate sobre el etnocentrismo puede ser planteado a partir de la cuestión de la diferencia. Fue en 1965 cuando usted escribió por primera vez ese término con una “a” (*différance*), en un artículo dedicado a Antonin Artaud, “La palabra soplada”,¹ y luego en una larga conferencia, “La *différance*”, dictada el 27 de enero de 1968 en la Sociedad Francesa de Filosofía.² Yo tendría una tendencia a decir que al comienzo, aunque usted no lo diga explícitamente, ese término hace pensar a la vez en el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* y en la noción de lo heterogéneo expresada por Georges Bataille. Se trata de definir una suerte de “parte maldita”,³ una diferencia en el sentido del absoluto o de la duplicidad, algo que no se deja simbolizar y que excede la representación. Usted encuentra la huella de esto en el teatro de la crueldad de Artaud, donde no se plantean distinciones entre los órganos del teatro, el autor, el actor y el director. En suma, la *différance* sería la “anarquía improvisadora”. Sería portadora de negatividad pero también de una alteridad que escaparía sin cesar a lo mismo y a lo idéntico.⁴

Una vez más, a través de esta conceptualidad sofisticada, usted plantea un problema esencial a nuestra modernidad. ¿Cómo puede pensarse la diferencia como un universal sin ceder ni al comunitarismo ni al culto narcisístico de las pequeñas diferencias? ¿Cómo escapar a la psicología de los pueblos, rebautizada etnopsicología –con sus variantes (etnopsiquiatría, etnopedagogía, etnopediatría, etnopsicoanálisis, etc.)–, o a las teorías del “arquetipo”, que rechazan la idea misma de una universalidad posible del sujeto humano, más allá de todas sus diferencias culturales, sociales, etcétera?

JACQUES DERRIDA: Entonces, ¿república o democracia? Ante todo, si lo permite, algunas proposiciones abstractas sobre la *différance* y las diferencias. Lo que el motivo de la *différance* tiene de universalizable frente a las diferencias es que permite pensar el proceso de diferenciación más allá de toda especie de límites: ya se trate de límites culturales, nacionales, lingüísticos o incluso humanos. Hay *différance* no bien hay una huella viviente, una relación vida/muerte, o presencia/ausencia. Esto se relacionó muy pronto, para mí, con la inmensa problemática de la animalidad.⁵ Hay *différance* no bien hay algo viviente, no bien hay una huella, a través y a pesar de todos los límites que la más fuerte tradición filosófica o cultural creyó poder reconocer entre “el hombre” y “el animal”.

Por tanto, realmente hay aquí un poder de universalización. Luego la *différance* no es una distinción, una esencia o una oposición sino un movimiento de espaciamiento, un “devenir-espacio” del tiempo, un

“devenir-tiempo” del espacio, una referencia a la alteridad, a una heterogeneidad que no es primero oposicional. De aquí proviene cierta inscripción de lo mismo, que no es lo idéntico, *como* *différance*. Economía y aneconomía a la vez. Todo eso era también una meditación sobre la cuestión de la relación del significado con el significante (y por tanto de cierta lingüística saussuriana tal y como dominaba, en su forma esquemática y a menudo simplificada, muchos discursos de la época).

Luego, mi trabajo se desplegó en un largo cuestionamiento de todas las diferencias consideradas como simples oposiciones. Insisto en ello, la *différance* no es una oposición, ni siquiera una oposición dialéctica: es una reafirmación de lo mismo, una economía de lo mismo en su relación con el otro, sin que sea necesario, para que exista, cuajarla o fijarla en una distinción o un sistema de oposiciones duales. Por supuesto, es posible extraer de esa proposición de apariencia abstracta todos los resortes necesarios para el cuestionamiento de éticas y políticas que usted ordena bajo la etiqueta del comunitarismo.

De una manera general, y por mil razones que explico en otra parte, en particular en *El monolingüismo del otro*,⁶ siempre desconfié del culto de la identidad, así como de lo comunitario, que con tanta frecuencia le está asociado. Continuamente, trato de recordar la disociación cada vez más necesaria entre lo político y lo territorial... Por lo tanto, comparto su inquietud ante la lógica comunitaria, ante la compulsión de la identidad, y resisto, como usted, a ese movimiento que tiende hacia un narcisismo de las minorías que se desarrolla en todas partes, inclusive en los movimientos feministas. En ciertas situaciones, no obstante, hay que asumir responsabilidades políticas que nos ordenan cierta solidaridad con los que luchan contra tal o cual discriminación, y para hacer reconocer cuándo una identidad nacional o lingüística amenazada, marginalizada, puesta en minoría, deslegitimizada, o incluso cuando una comunidad religiosa es sometida a la opresión.

Esto en modo alguno me impide desconfiar de la reivindicación identitaria o comunitaria *en cuanto tal*. Pero debo hacerla mía, por lo menos provisionalmente, allí donde compruebo una discriminación o una amenaza. En este caso, ya se trate de las mujeres, los homosexuales u otros grupos, puedo comprender la urgencia vital del reflejo de la identidad. Puedo entonces aceptar una alianza momentánea, prudente, al tiempo que subrayo sus límites, haciéndolos tan explícitos e inteligibles como sea posible. Por lo tanto, no vacilo en apoyar, por modestamente que sea, causas tales como las de las feministas, los homosexuales, los pueblos colonizados, hasta el momento en que desconfío, hasta el momento en que la lógica de la reivindicación me parece potencialmente perversa o peligrosa.

El comunitarismo o el Estado-nacionalismo son las figuras más evidentes de ese riesgo, y por tanto de ese límite en la solidaridad. El

riesgo debe ser reevaluado a cada instante, en contextos móviles que dan lugar a transacciones siempre originales. En esto no hay ningún relativismo; por el contrario, es la condición de una responsabilidad efectiva, si algo semejante existe.

La responsabilidad política ante situaciones siempre complejas, contradictorias y sobredeterminadas, como se decía antes, es tratar de calcular el espacio, el tiempo y el límite de la alianza. Por eso me siento dividido entre los dos motivos del *republicano* y el *democrático*. Ambos términos son cercanos, pero cada vez más disociados u opuestos, de manera un poco artificial, en Francia, donde esta polaridad es cada vez más acusada. Sin embargo, me gustaría ser *a la vez* republicano y demócrata. Según la situación, según los contextos o los destinatarios, acentúo el movimiento hacia un polo o el otro. Usted sabe que las opciones políticas a menudo están determinadas por acentuaciones más que por oposiciones claramente definidas: soy esto o aquello. No, yo soy esto y aquello; y soy *más bien* esto que aquello, según las situaciones y las urgencias.

É. R.: ¿Qué piensa usted, en esta perspectiva, del debate sobre la paridad?⁷

J. D.: Yo desconfiaba mucho del discurso, la lógica y la retórica de lo que se llama extrañamente la paridad, en parte, sin duda, por las mismas razones que usted. Me inquieta la inscripción de la diferencia sexual en la Constitución.

É. R.: Con el riesgo de instaurar cuotas.

J. D.: Sí, por ejemplo. Pero a partir del momento en que me dicen: “No hay más que una elección binaria. Hay que votar sí o no a la paridad así determinada”, percibo que, si voto en contra, corro el riesgo de ratificar una situación catastrófica. Francia es el país más retardatario en lo que respecta a la presencia, y sobre todo a la representación, de las mujeres en la vida política. Si me intiman a votar “a favor” o “en contra”, en ese momento, y a pesar de todas mis reservas, votaré a favor de la paridad, porque si voto “en contra” estaré confirmando un hecho masivo e intolerable: la subrepresentación de las mujeres en política en un grado desconocido en Europa, y con las consecuencias o las implicaciones más graves. En particular, las que requirieron desde el comienzo, hace más de 35 años, la deconstrucción más insistente y explícita, una deconstrucción de todos los efectos de falogocentrismo⁸ que no pretendía solamente ser “teórico” o “especulativo” sino concreto, efectivo, político.

É. R.: Me parece que existen otros medios para luchar contra esta subrepresentación, y me pregunto por qué alcanza ese grado en Francia cuando en otros campos de la vida social las mujeres son tan numerosas como los hombres para ejercer los mismos oficios, y hasta claramente mayoritarias en ciertas ocasiones: es lo que ocurre sobre todo en los estudios y los oficios de la psicología. Según ciertos sociólogos y estadísticos, la feminización de una profesión sería la señal de su desvalorización. A decir verdad, no estoy tan segura.

En todo caso, me pronuncié contra la paridad porque pienso que no se hace avanzar la lucha de las mujeres con cuotas, lo que me parece hasta humillante. Además, algunos partidarios de la paridad, sobre todo mujeres, pretendían hacer entrar a los adversarios de la paridad en la categoría de los misóginos y los reaccionarios, acusándolos de querer “borrar la diferencia de los sexos” y tomando como blanco a Simone de Beauvoir, a quien reprochaban no haberse realizado plenamente como mujer porque no había sido madre. De ahí proviene la renovación entre esos adeptos de la paridad de una concepción “maternalocentrista” de la feminidad: no existe desarrollo de la mujer fuera de la maternidad. Se trata de algo pasado de moda.⁹

En otros países de Europa, sobre todo en Suecia, no fue necesario votar una ley para que las mujeres estén presentes en la vida política. Tal vez habría que reflexionar en la manera en que progresa la lucha contra las desigualdades y por qué, en ciertos sectores, existe tal disparidad entre hombres y mujeres.

J. D.: Yo explicité mi opinión en un artículo publicado por el diario *L'Humanité*.¹⁰ Y aclaro por qué, a mi juicio, recurrir al derecho, a la transformación constitucional, en este asunto, confirmaba un síntoma: los partidos y políticos franceses, a diferencia de los de otros países europeos, habían recurrido a una *decisión* jurídico-política *formal* allí donde jamás pudieron ni quisieron cambiar las cosas, precisamente a causa de la resistencia de su propio cuerpo. Una resistencia paralizada, paralizante. Contra un falocentrismo que ya no se podía asumir públicamente, ante una disimetría ya ridícula y espectacular en Europa, realmente fue preciso que una parte de los partidos ejercitase la violencia sobre la otra.

É. R.: Lo que usted afirma, si comprendo bien, es la necesidad de estar siempre a la vanguardia de las luchas contra las formas más amenazadoras de trabas a la libertad, con la condición luego de criticar los excesos suscitados por las luchas.

J. D.: En efecto, hay que tener en cuenta el contexto de la manera más sutil posible sin ceder al relativismo. No soy partidario de ningún “comunitarismo” liso y llano, y en cuanto tal. Pero en ciertas situaciones,

ÉLISABETH ROUDINESCO Y JACQUES DERRIDA *Y mañana, qué...*

que deben analizarse cada vez de manera singular, puedo verme llevado a adoptar posiciones que quizá se asemejen, a la manera de ver de la gente apurada, a eso mismo que impugno: el relativismo y el comunitarismo. Y además no olvidemos nunca la evidencia masiva, que a menudo intentan disimular (o disimularse) aquellos que se hacen los abogados elocuentes del universalismo contra el comunitarismo o el diferencialismo, del principio “republicano” contra el principio “democrático”, etcétera. No olvidemos nunca que los ejemplos de “comunidades” asociadas a la idea de un “comunitarismo” siempre son comunidades minoritarias (o minorizadas), subrepresentadas, hasta reducidas al silencio. Sin embargo, lo que se defiende bajo la bandera de la universalidad laica y republicana también es (y eso es lo que no se quiere decir ni ver) una constelación *comunitaria*: la república francesa, la ciudadanía francesa, la lengua francesa, la unidad indivisible de un *territorio nacional*, en suma, un conjunto de rasgos culturales ligados a la historia de un Estado-nación, encarnado en él, en su tradición, y en una parte dominante de su historia, etcétera.

Acabo de privilegiar la “nacionalidad”, el soberanismo del Estado-nacional que se une a ese “republicanismo”; pero hubiera podido hablar del falocentrismo heterosexual que denuncia el comunitarismo supuesto de las “mujeres” y de los “Gays and Lesbians”, etcétera. Como esta “comunidad” es la más fuerte, como es ampliamente hegemónica en el contexto de este debate, le niegan más fácilmente su índole de “comunidad”, y todos los intereses comunitarios que defiende. El que protesta contra el comunitarismo “democrático” en nombre de la universalidad “republicana” también es, casi siempre, la comunidad más fuerte, o bien aquella que aún se cree la más fuerte, y tal vez pretende continuar en ese camino, resistiendo las amenazas provenientes de comunidades diversas y todavía minoritarias...

Notas

¹ Publicado primero en la revista *Tel Quel*, 20, invierno de 1965, retomado en *L'écriture et la différence*, ob. cit. [En francés, *différence* y *différance* se pronuncian del mismo modo. La ambigüedad sólo se percibe por escrito (*N. del T.*.)]

² Publicada por primera vez en *Théorie d'ensemble*, París, Seuil, 1968, colección “Tel Quel”, retomada en *Marges - de la philosophie*, París, Minuit, 1972.

³ Inspirándose en el pensamiento de Marcel Mauss, Georges Bataille distingue dos polos estructurales en su análisis de las sociedades humanas y sus instituciones: por un lado lo homogéneo, o campo de la sociedad humana y productiva, por el otro lo heterogéneo (lo sagrado, la pulsión, la locura, el crimen, lo improductivo, los excrementos, las basuras, etc.), imposible de simbolizar o normalizar en el orden de la razón: una existencia “otra” expulsada de todas las normas. A todas luces, Lacan se inspiró en esta noción para inventar el concepto de real, y Foucault también en su concepción de las “particiones” (razón/sinrazón/locura, etc.). Georges Bataille, *La part maudite, Œuvres complètes*, t. VII, París, Gallimard, 1976 [Trad. cast.: *La parte maldita*, Barcelona, Icaria, 1987]. Véase al respecto Élisabeth Roudinesco, *Jacques*

Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993 [Trad. cast.: *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

⁴ Esta idea es desarrollada también en "La pharmacie de Platon" (1968), en *La dissémination*, París, Seuil, 1972 [Trad. cast.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975]. En esta lectura del *Phèdre*, Derrida analiza el mito de Theuth (Thot). A la vez dios de la escritura, droga (*pharmakon*) y remedio contra la droga, Theuth, según la lectura platónica, es el que permite inventar la escritura como remedio del olvido. Pero la escritura es también lo que adormece, y por lo tanto una figura del mal, una figura que él pretende erradicar. Para escapar de esta presencia del *pharmakon* platónico, es preciso, pues, contra Platón, reivindicar a este como una *différance* y al mismo tiempo recuperar a Sócrates, el que no escribe, detrás de Platón, el que escribe y que cierra la farmacia. Se encuentra aquí la idea, ya desarrollada en el primer capítulo, de una vuelta posible de un discurso dominante contra sí mismo.

⁵ Véase nuestro capítulo 5: "Violencias contra los animales".

⁶ Jacques Derrida, *Le monolingüisme de l'autre*, París, Galilée, 1996. [Trad. cast.: *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial.]

⁷ En febrero de 1999, el Parlamento francés adoptó un texto que introducía la diferencia de los sexos en el artículo 3 de la Constitución: "La ley determina las condiciones en las cuales está organizado el acceso igualitario de las mujeres y los hombres a los mandatos electorales y funciones electivas". Así se encuentra inscrita en la ley la paridad, y por tanto la obligación legal de una representación de esta diferencia. La inscripción de este apartado permite que la Asamblea vote leyes que extenderán *de facto* la paridad a todos los niveles de la sociedad civil. Contradice el artículo 2, que estipula la indivisibilidad de la soberanía republicana.

⁸ Término creado por Jacques Derrida, a partir de falocentrismo y logocentrismo, para designar la primacía concedida por un lado por la filosofía occidental al *logos* platónico y, por el otro, por el psicoanálisis al simbolismo grecofreudiano del Falo, según el cual solo existiría una sola *libido* (o energía sexual) y que ésta sería de esencia masculina.

⁹ Es la significación del artículo que publiqué en *Le Monde* del 11 de febrero de 1999, en respuesta al de Sylvane Agacinski del 6 de febrero de 1999. Para las tomas de posición contra la paridad, véase *Le piège de la parité*, París, Hachette Littératures, 1999, colección "Pluriel".

¹⁰ Jacques Derrida, "Mes 'humanités' du dimanche", en *L'Humanité*, 4 de marzo de 1999: "adelante con la paridad, entonces. Paliativo puramente francés en verdad, por no decir parisino y tan poco universalizable (se habla demasiado y tan ligeramente de una universalidad de ambos lados) que muchas otras democracias europeas, sin una modificación constitucional de este tipo, pudieron alcanzar o acercarse al resultado buscado [...]. La trampa del debate constitucional significa que nadie tiene confianza en sus propias fuerzas políticas [...] eso es lo que se perfila, enfrente, en ciertos discursos, bajo la forma más hipnótica de un fantasma maternalista: la mujer determinada en su esencia, como madre, y que podría elegirse como tal, naturalmente sola".