

El 2 de octubre de 1994, Jacques Derrida participó en una mesa redonda que fue el evento central de un día dedicado a la inauguración oficial del nuevo programa doctoral de filosofía de la Universidad de Villanova. El profesor Derrida respondía en inglés, de manera improvisada y sin texto, a preguntas que los profesores Walter Brogan, Thomas Busch, John D. Caputo y Dennis Schmidt, todos del departamento de filosofía de Villanova, le hacían. La pregunta sobre Joyce la formuló más tarde desde la audiencia el profesor James Murphy, un especialista en Joyce del Departamento de Lengua Inglesa de Villanova.

En este foro Derrida logró exponer las cosas de una manera asombrosamente concisa y reveladora. Su audiencia era mixta, compuesta por personas de muchas disciplinas diferentes de la universidad, y Derrida los mantuvo embelesados durante la mayor parte de las dos horas. Lo expuesto en este libro es por ello, quizás, la "introducción" más elocuente y confiable a la deconstrucción que es posible encontrar.

prometeo
libros

www.prometeoeditorial.com



Jacques Derrida
John D. Caputo

La deconstrucción en una cáscara de nuez



prometeo
libros

LA DECONSTRUCCIÓN EN UNA CÁSCARA DE NUEZ

Jacques Derrida
John Caputo

**La deconstrucción
en una cáscara de nuez**

{prometeo}
libros

Derrida, Jacques

La deconstrucción en una cáscara de nuez / Jacques Derrida y John D. Caputo. - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros, 2009.
234 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Gabriel Merlino
ISBN 978-987-574-359-5

I. Filosofía Moderna. I. Caputo, John D. II. Merlino, Gabriel, trad. III. Título
CDD 190

Traducción: Gabriel Merlino
Supervisión: Ricardo Alvarez

© Fordham University Press, New York, 1997

*The permission for this edition was arranged through
Fordham University Press*

© De esta edición, Prometeo Libros, 2009
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Abreviaturas	9
PARTE UNO	
La Mesa redonda de Villanova. Una conversación con Jacques Derrida	13
PARTE DOS	
La deconstrucción en una cáscara de nuez: la idea misma (!)	43
El derecho a la filosofía	65
Khôra: tomar en serio a Platón	89
Comunidad sin comunidad	127
La justicia, si es que tal cosa existe	149
Lo mesiánico: a la espera del futuro	183
Joyce de nuevo, decir sí	211
Un amén a modo de conclusión	233

Abreviaturas

Nota: cito las obras de Derrida entre paréntesis en el cuerpo del texto, utilizando las siguientes abreviaciones en referencia a las obras en francés. He adoptado este sistema de abreviaciones del que creé por primera vez para *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

AC	<i>L'autre cap.</i> París: Éditions de Minuit, 1991.
Circon.	<i>Circonfession : Cinquante-neuf périodes et périphrases.</i> En Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, <i>Jacques Derrida</i> . París: Éditions du Seuil, 1991.
DDP	<i>Du droit à la philosophie.</i> París: Galilée, 1990.
DLE	<i>De l'esprit : Heidegger et la question.</i> París: Galilée, 1987.
DLG	<i>De la grammatologie.</i> París: Éditions de Minuit, 1967.
DM	"Donner la mort". En <i>L'Éthique du don : Jacques Derrida et la pensée du don</i> . París: Métailié-Transition, 1992.
DT	<i>Donner le temps. I. La fausse monnaie.</i> París: Galilée, 1991.
ED	<i>L'écriture et la différence.</i> París: Éditions de Seuil, 1967.
FL	<i>Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité ».</i> París: Galilée, 1994.
Foi	"Foi et Savoir : Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison". En <i>La Religion</i> . Ed. Jacques Derrida y Gianni Vattimo. París: Seuil, 1996, páginas 9-86.
Glas	<i>Glas.</i> París: Galilée, 1974.
HodG	<i>Husserl: L'origine de la géométrie.</i> 2da edición. París: Presses Universitaires de France, 1974.
Khôra	<i>Khôra</i> : París: Galilée, 1993.
MdA	<i>Memoirs d'aveugle : L'autobiographie et autres ruines.</i> París: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990.
MdP	<i>Marges de philosophie.</i> París: Éditions de Minuit, 1967.
MpPdM	<i>Mémoires : Pour Paul de Man.</i> París: Galilée, 1988.

Parages	<i>Parages</i> . Paris : Galilée, 1986.
Pass.	<i>Passions</i> . Paris : Galilée, 1993.
Pol.	<i>Politiques de l'amitié</i> . Paris : Galilée, 1995.
Psy.	<i>Psyché : Inventions de l'autre</i> . Paris : Galilée, 1987.
Sauf	<i>Sauf le nom</i> . Paris : Galilée, 1993.
Schib.	<i>Schibboleth : pour Paul Celan</i> . Paris : Galilée, 1986.
SdM	<i>Spectres de Marx : État de la dette, le travail du deuil, et la nouvelle internationale</i> . Paris : Galilée, 1993.
Ton	<i>D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie</i> . Paris : Galilée, 1983.
UG	<i>Ulysse gramophone : Deux Mots pour Joyce</i> . Paris : Galilée, 1987.
VP	<i>La voix et le phénomène</i> . Paris : Presses Universitaires de France, 1967.

PARTE UNO

La Mesa redonda de Villanova

Jacques Derrida
 John D. Caputo
 Walter Brogan
 Thomas Busch
 Dennis Schmidt
 James Murphy

La Mesa redonda de Villanova

Una conversación con Jacques Derrida

Nota preliminar

El 2 de octubre de 1994, Jacques Derrida participó de la discusión de una mesa redonda que fue el evento central de un día dedicado a la inauguración oficial del nuevo programa doctoral de filosofía de la Universidad de Villanova. El profesor Derrida respondía en inglés, de manera improvisada y sin texto, a preguntas que le hacían los profesores Walter Brogan, Thomas Busch, John D. Caputo y Dennis Schmidt, todos del departamento de filosofía de Villanova. La pregunta sobre Joyce la formuló más tarde desde la audiencia el profesor James Murphy, un especialista en Joyce del Departamento de Lengua Inglesa de Villanova.

Si bien este foro no permitió a Derrida desarrollar los aspectos complejos de la deconstrucción, como afirmara una y otra vez él mismo, Derrida logró exponer las cosas de una manera asombrosamente concisa y reveladora. Su audiencia era mixta, compuesta por personas de muchas disciplinas diferentes de la universidad, y Derrida los mantuvo embelesados durante la mayor parte de las dos horas. Lo expuesto a continuación es, creo, la "introducción" más elocuente y confiable a la deconstrucción que es posible encontrar.

El lector debería recordar que aquí Derrida está improvisando sus respuestas y hablando en inglés, aun cuando su inglés sea extremadamente bueno y mucho mejor de lo que su modestia le permitirá admitir. Las primeras palabras que pronuncia en la "Mesa redonda" son una disculpa por su inglés, y nos pide una y otra vez a lo largo de la discusión que sepamos comprenderlo. La "Mesa redonda" no es un manus-

crita que él haya elaborado en profundidad sino una transcripción fiel de sus observaciones improvisadas en el espacio de alrededor de una hora y media una tarde de octubre de 1994.

Deseo agradecer al profesor Derrida su amable consentimiento para la publicación de esta conversación. He realizado comentarios en el texto mediante la colocación de referencias a sus obras publicadas entre corchetes y notas al pie ocasionales que explican ciertos puntos. Asimismo he hecho algunas modificaciones menores de estilo aquí y allí para dar un mejor flujo a las oraciones. El profesor Derrida ha tenido la gentileza de revisar la transcripción y él mismo ha realizado sólo algunos cambios menores.

En la segunda mitad de este volumen, he agregado el peligroso complemento de un comentario para profundizar las discusiones necesariamente abreviadas que el formato de "Mesa redonda" impone, discusiones en las cuales las sugerentes aunque resumidas observaciones de Derrida se explican en mayor detalle.

John D. Caputo

Mesa redonda

JOHN D. CAPUTO: Profesor Derrida, me gustaría comenzar la discusión de hoy con la exposición del problema de qué estamos haciendo aquí y ahora, en este momento, que es la inauguración del programa doctoral de filosofía. Este es un "acontecimiento" rico y sugerente, y evoca muchos temas a los cuales usted ha estado dedicándose a lo largo de los años en su trabajo.

Muchas personas, que han elaborado sus impresiones sobre la deconstrucción a partir de los medios públicos, pueden considerar raro el hecho de que usted esté haciendo esto. Asocian la deconstrucción con el "fin de la filosofía", mientras nosotros estamos aquí comenzando un nuevo programa de filosofía. Identifican la deconstrucción con una actitud destructiva para con los textos y las tradiciones y la verdad, para con los nombres más honorables de la herencia filosófica. Creen que la deconstrucción es enemiga de los programas académicos y de las instituciones académicas, que es anti-institucional y no puede adaptarse a la vida institucional.

Por último, con frecuencia ha hablado usted sobre la noción misma de "inauguración" como la irrupción de algo "absolutamente nuevo", y hoy estamos tratando de inaugurar, de irrumpir. Nos interesaría conocer sus reflexiones sobre este momento inaugural.

JACQUES DERRIDA: Ante todo, deseo disculparme por mi inglés. Debo improvisar aquí, y ésa resultará ser una tarea muy difícil para mí. Me gustaría agradecer al Presidente y al Decano por sus amables palabras y su hospitalidad y agradecerles a todos ustedes por estar aquí presentes. Es un honor para mí ser parte de este momento excepcional en la historia de su universidad, y me siento muy orgulloso de compartir esta experiencia con ustedes, en especial porque es la inauguración de un programa de filosofía. Creo que es muy importante y trataré de decir algo breve sobre qué creo que es tan importante.

Antes de eso, pondría énfasis en el hecho de que la institución de un programa tal no es sólo importante para la Universidad de Villanova; es importante para la comunidad de filósofos tanto del país como del extranjero. Como saben, el espacio para la filosofía se ha reducido cada vez más en las sociedades industrializadas. Yo mismo, en mi país, trato en la medida de mis posibilidades de luchar para ampliar el espa-

¹ Para un comentario sobre la perspectiva de Derrida sobre la filosofía como disciplina académica y sus "iniciativas prácticas" en las instituciones educativas, ver más adelante.

cio para la investigación filosófica y la enseñanza de filosofía.¹ Este programa es importante para su universidad, para el país, para otras comunidades filosóficas del mundo. Digo esto, ante todo, porque los filósofos de esta universidad que están llevando adelante este programa son reconocidos, tanto en este país como en Europa. Tengo algunos amigos entre ellos y puedo asegurarles que para nosotros son filósofos muy importantes, pensadores muy preciados. Su presencia es una garantía para el futuro de este programa, y esto lo sabemos por adelantado. Hace un momento, tuve un encuentro de una hora con muchos de sus estudiantes graduados, los estudiantes que trabajarán en este programa. Puedo decirles con absoluta honestidad que son brillantes. Me sentí muy contento de participar con ellos durante una hora en un debate filosófico intenso; están muy bien informados, muy bien formados, y me hacen sentir muy optimista sobre el futuro de este programa. Deseo felicitar a ustedes y a todos aquellos que participaron en la creación de este programa. Les deseo lo mejor y, con toda mi humildad, trataré de relacionarme con él en la medida de lo posible.

Lo denominado "deconstrucción" (trataré de ser muy escueto aquí, porque el tiempo no nos permite hacer un análisis detallado) nunca, jamás se ha opuesto a las instituciones como tales, a la filosofía como tal, a la disciplina como tal. No obstante, como usted ha dicho correctamente, es otra cosa que yo esté aquí haciendo lo que estoy haciendo pues, aún a pesar de lo afirmativa que es la deconstrucción, es afirmativa de una manera que no es simplemente positiva, no es simplemente conservadora, no es simplemente una manera de repetir la institución dada. Creo que la vida de una institución implica el que seamos capaces de criticar, de transformar, de abrir la institución a su propio futuro. La paradoja en el momento de instituir una institución es que mientras inicia algo nuevo, también continúa algo, es fiel a la memoria del pasado, a la herencia, a algo que recibimos del pasado, de nuestros predecesores, de la cultura. Si una institución debe ser una institución, debe romper en cierta medida con el pasado, conservar la memoria del pasado mientras inaugura algo absolutamente nuevo. Por lo tanto es-

Parte Dos, capítulo 2, "El derecho a la filosofía". Ver los escritos recopilados en DD, PR y también en Jacques Derrida y Geoffrey Bennington, "On Colleges and Philosophy", *ICA Documents*, 4/3 (1986), 66-71; reimpreso en *Postmodernism: ICA Documents*, edición Lica Appignanesi (Londres: Free Association Books, 1989), página 209-228; "Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida", en *Men in Feminism*, edición Alice Jardine y Paul Smith (Nueva York: Methuen, 1987), págs. 189-203.

toy convencido de que hoy, aun cuando este programa se vea en cierta medida similar a otros programas similares, hace algo absolutamente nuevo. La muestra de esto se encuentra no sólo en la organización estructural del programa, sino en el trabajo, en el contenido del trabajo de aquellos que llevarán adelante este programa, en los temas nuevos. El hecho, por ejemplo, de que la facultad incluya temas como Heidegger o la deconstrucción indica que no sólo están reproduciendo, sino que están tratando de abrir algo nuevo y algo original, algo que no se ha hecho de esa manera en universidades o programas similares. Por lo tanto la paradoja es que el momento en el cual se instituye una institución es violento en cierta forma, violento por no tener garantía alguna. Aun cuando cumpla con las premisas del pasado, comienza algo absolutamente nuevo, y esta novedosidad, esta novedad, es un riesgo, es algo que debe ser riesgoso, y es violento porque no está garantizado por regla previa alguna. Por lo tanto, al mismo tiempo, se deben seguir las reglas e inventar reglas nuevas, una nueva norma, un nuevo criterio, una nueva ley. Esa es la razón por la cual el momento de la institución es a la vez tan peligroso. No debería tenerse una garantía absoluta, una norma absoluta; debemos inventar las reglas. Estoy seguro de que la responsabilidad que están asumiendo mis colegas, y los estudiantes, implica que ellos se imponen a sí mismos la nueva regla. No existe responsabilidad, no existe decisión sin esta inauguración, esta ruptura total. Es de eso de lo que está hecha la deconstrucción: no la mezcla, sino la tensión entre la memoria, la fidelidad, la preservación de algo que se nos ha dado y, a la vez, la heterogeneidad, algo absolutamente nuevo, y una ruptura. La condición de algún éxito en el desempeño, que nunca está garantizado, es la alianza de lo preservado y lo novedoso.

Permitaseme ahora referirme a la cuestión de un programa. En Francia nos hemos estado enfrentando desde hace mucho tiempo con problemas similares. He dicho a la vez dos cosas que suenan contradictorias. Por un lado, estaba combatiendo o me estaba oponiendo a la definición rígida de programas, disciplinas y fronteras entre disciplinas, al hecho de que en mi país, la filosofía se enseñara sólo en la universidad y en el último año de la escuela secundaria. Entonces fundamos otra institución en 1975, un movimiento denominado "Grupo de Investigación para la Enseñanza de Filosofía"², el cual se oponía a la

² "Le Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique", fundado en 1975 (DDP 146-153), junto con el "Collège International de Philosophie" que Derrida menciona a continuación. Me referiré a ambos más adelante, en la Parte Dos, capítulo 2.

institución dominante, e intentaba convencer a nuestros colegas y, en general, a los ciudadanos franceses de que la filosofía debía enseñarse desde antes de este último año de la escuela secundaria, desde antes de los dieciséis ó diecisiete años. Debería haber filosofía que cruzara fronteras, no sólo en la filosofía propiamente dicha, sino también en el derecho, en la medicina, etc. En cierta medida estas luchas fueron un fracaso; no obstante, sigo convencido de que fue una buena guerra. Pero a su vez, hago hincapié en la necesidad de la disciplina, de algo específicamente filosófico, en el hecho de que no deberíamos disolver la filosofía en otras disciplinas. Necesitamos a la vez la interdisciplinariedad, el cruce de fronteras, el establecimiento de nuevos temas, nuevos problemas, nuevas formas, nuevos enfoques a nuevos problemas mientras a su vez enseñamos la historia de la filosofía, las técnicas, el rigor profesional, lo que llamamos la disciplina. No creo que debamos elegir entre las dos cosas. Deberíamos tener filósofos capacitados como filósofos, con tanta rigurosidad como sea posible, y a su vez filósofos audaces que crucen las fronteras y descubran nuevas conexiones, nuevos campos, no sólo de investigación interdisciplinaria, sino de temas que no son siquiera interdisciplinarios.

Permitaseme referirme a otra institución de la cual he formado parte en Francia. Ya he mencionado el "Grupo de Investigación para la Enseñanza de Filosofía" en 1975. Pero en 1983 algunos amigos y yo fundamos una nueva institución denominada "Colegio Internacional de Filosofía" donde tratamos de enseñar la filosofía como tal, como una disciplina, y a su vez de descubrir nuevos temas, nuevos problemas, que no tuvieran legitimidad, que no se reconocieran como problemas en las universidades existentes. Eso no era sólo interdisciplinariedad, pues la interdisciplinariedad implica el tener competencias dadas e identificables (por ejemplo, un teórico del derecho, un arquitecto, un filósofo, un crítico literario) que colaboran en miras de un objetivo específico e identificable. Eso es interdisciplinariedad. Pero cuando se descubre un nuevo objeto, un objeto que hasta ese momento no se había identificado como tal, o no tiene legitimidad en los campos académicos, entonces es necesario inventar una nueva competencia, un nuevo tipo de investigación, una nueva disciplina. El Colegio Internacional de Filosofía privilegió temas nuevos de ese tipo, nuevas disciplinas no reconocidas ni legitimadas, hasta ese momento, en otras instituciones.

Por lo tanto, como pueden ver, soy una persona muy conservadora. Adoro las instituciones y paso mucho tiempo participando en nue-

vas instituciones, algunas de las cuales no funcionan. A su vez, trato de dismantelar no las instituciones, sino algunas estructuras de instituciones dadas que son demasiado rígidas o dogmáticas o que constituyen un obstáculo para las investigaciones futuras.

WALTER BROGAN: Me gustaría formularle una pregunta muy relacionada con el material sobre el cual ha estado hablando, una pregunta, en realidad, también sobre los comienzos y la inauguración. Específicamente, deseo preguntarle sobre la relación de su trabajo con los griegos como la inauguración de la tradición occidental. Este semestre vamos a leer su ensayo sobre Platón en nuestra clase de filosofía griega.³ De hecho, este programa sobre filosofía continental se encarga mucho de estudiar también la historia de la filosofía. Me pregunto cómo caracterizaría la conexión de su propia obra y la obra de la deconstrucción con la tarea de leer textos heredados de la tradición. Ya ha comenzado a tratar el tema. Específicamente, con frecuencia se sitúa al posmodernismo en el final de la tradición y se lo caracteriza como encargado de la tarea de dismantelar los textos fundadores, como por ejemplo los de Platón y Aristóteles. Sin embargo, durante muchos años, su lectura del *Fedro* ha prestado mucha atención a la integridad estructural y la composición del diálogo. Entonces me gustaría preguntarle si es ésta una característica de su filosofía, esta tensión entre el trastorno, por un lado, y la atención por el otro. ¿Qué nos sugeriría como personas de esta era? ¿Qué recursos nos sugeriría utilizar para la lectura de estos textos?

JACQUES DERRIDA: Ante todo, diría que sí, que esta tensión es característica de todo lo que hago. Ahora bien, corriendo el riesgo de simplificar demasiado las cosas, me gustaría aprovechar esta oportunidad para rechazar un lugar común, un prejuicio que ha circulado mucho sobre la deconstrucción, no sólo entre los malos periodistas, de los cuales hay muchos, sino entre las personas de los ámbitos académicos que no se comportan como buenos periodistas (tengo el más profundo de los respetos por los buenos periodistas), sino como malos, al repetir estereotipos sin leer el texto. Tal vez volvamos a hablar de esto más adelante. Este ha sido desde un principio un problema terrible para mí, y no sólo para mí, esta caricatura, esta falta de respeto por la lectura⁴. Pues ni bien uno examina mis textos, y no sólo los míos,

³ "La farmacia de Platón" (1968), en *La dissemination*, du Seuil, páginas 61-171.

⁴ Uno de los mejores pronunciamientos de Derrida en referencia a su respeto por la lectura se puede encontrar en "Afterword: Toward an Ethic of Discussion", trad. Samuel Weber.

sino los textos de muchas personas cercanas a mí, ve que ese respeto por los grandes textos, por los textos de los griegos y de otros, también, es la condición de nuestro trabajo. He tratado en todo momento de leer y entender a Platón y a Aristóteles, y les he dedicado una cantidad de textos. Si se me permite hacer referencia a mi propia obra, mi libro sobre la amistad [*Politiques de l'amitié*] [París: Galilée, 1994] es sobre todo un libro sobre Platón y Aristóteles en referencia a la amistad. Por eso creo que debemos leerlos una y otra vez y siento que, no importa cuán viejo sea, estoy en el umbral de la lectura de Platón y Aristóteles. Los adoro y siento que debo comenzar una y otra vez. Es una tarea que está ante mí, delante de mí.

Ahora bien, no obstante eso, la manera en la que trato de leer a Platón, a Aristóteles, y a otros no es una manera que imponga, repita o conserve esta herencia. Es un análisis que trata de averiguar cómo funciona o no funciona su pensamiento, trata de encontrar las tensiones, las contradicciones, la heterogeneidad dentro de su propio corpus. ¿Cuál es la ley de esta deconstrucción de sí mismo, de esta "autodeconstrucción"? La deconstrucción no es un método, o una herramienta que se aplique a algo desde un afuera. La deconstrucción es algo que sucede y que sucede en el interior; hay una deconstrucción en funcionamiento dentro de la obra de Platón, por ejemplo. Como bien saben mis colegas, cada vez que estudio a Platón trato de encontrar alguna heterogeneidad en su propio corpus, y de ver cómo, por ejemplo, dentro del *Timeo* el tema del *Khôra* es incompatible con el supuesto sistema de Platón.⁵ Por lo tanto, para ser fiel a Platón, y esta es una señal de amor y respeto por Platón, debo analizar el funcionamiento y la disfunción de su obra. Diría lo mismo para todo el comienzo, la fuerza potencial que estaba lista para cruzar las fronteras del idioma griego, de la cultura griega. Diría lo mismo sobre la democracia, aun cuando el concepto de democracia sea una herencia griega. Esta herencia es la herencia de un modelo, no sólo un modelo, sino un modelo que se autodestruye, que se deconstruye a sí mismo, para desarraigarse, para independizarse de sus propios cimientos, por decirlo así, por lo cual hoy la filosofía es griega y, a la vez, no es griega. En mi libro

en Jacques Derrida, *Limited Inc.* (Wvanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988). Uno de los principales objetivos del comentario que sigue en la Parte Dos de este volumen es disipar esta mala interpretación del enfoque que la deconstrucción hace de los textos.

⁵ Ver más adelante, Parte Dos, capítulo 3, para una discusión detallada de la interpretación que Derrida hace del *Khôra* de Platón.

sobre la amistad, *Politiques de l'amitié*, traté de analizar qué le sucedió al pensamiento griego con el advenimiento del cristianismo, en especial con el concepto de hermandad.⁶ La manera en la cual el concepto cristiano de hermandad transformó el concepto griego de hermandad fue a la vez algo nuevo, una inauguración, una mutación, una ruptura, pero esta ruptura, a su vez, estaba desarrollando algo que estaba potencialmente inscripto en la tradición griega. Por lo tanto debemos volver constantemente a los orígenes griegos, no para cultivar esos orígenes, o para proteger la etimología, el *etymon*, la pureza filosófica del origen, sino ante todo para entender de dónde venimos. Entonces tenemos que analizar la historia y la historicidad de las rupturas que han generado nuestro mundo actual, rupturas provenientes de Grecia, por ejemplo, del cristianismo, de estos orígenes, y que rompen o transforman este origen, a la vez. Por lo que ahí está esta tensión.

Regresando a mi propia tendencia o gusto o estilo idiosincrásico: me encanta leer a los griegos; es una tarea muy difícil, y cuando leo a Platón lo disfruto. Creo que es una tarea infinita. El problema no está detrás de mí. Platón se encuentra delante de mí. Esa es la razón por la cual hoy, en medio de los tantos estereotipos y prejuicios que andan circulando sobre la deconstrucción, me duele ver que muchas personas dedicadas al problema del canon crean que deben elegir entre leer a Platón o algún otro "coloso de la historia" y leer a escritores de los derechos de las mujeres de color.⁷ Pero por qué tendríamos que escoger? Incluso antes de que el problema del canon pasara a ser tan visible, nadie en la universidad podía ser a la vez un gran especialista en Platón y en Aristóteles y en Shakespeare. Debía tomarse una decisión y ésa es la finitud de nuestra condición. Nadie puede ser a la vez un experto en Platón y en Milton, por ejemplo. Lo aceptamos. Fue simple sentido común. ¿Por qué hoy deberíamos elegir entre el gran canon (Platón, Shakespeare, Cervantes y Hegel) y otros por otro lado? El campo académico es un campo diferenciado. Todos pueden encontrar

⁶ Para un texto en inglés que echa luz sobre *Pol.* ver "The Politics of Friendship", trad. Gabriel Motzkin, *The Journal of Philosophy*, 85, nro. 11 (1988), 632-644. Para una discusión sobre los problemas en torno a este libro, ver más abajo, Parte Dos, capítulos 4 y 5.

⁷ Ver Amy Gutman, "Relativism, Deconstruction and Curriculum", en *Campus Wars: Multi-Culturalism and the Politics of Difference*, ed. John Arthur y Amy Shapiro (Boulder: Westview Press, 1995) págs. 57-69 quien acusa a la "deconstrucción" (nunca llega a citar a Jacques Derrida en realidad) de ser una perspectiva tal. Todo este problema se discute con mayor detalle más adelante, en la Parte Dos, capítulo 2, "El derecho a la filosofía", y capítulo 3, "Un engaño".

su camino y tomar sus decisiones. Un programa, por supuesto, puede especializarse, pero esto no significa que no pueda haber otros programas sin exclusividad que se especialicen en otros campos. Esa es la razón por la cual no entiendo qué está sucediendo con este problema del canon. Al menos en lo que a la deconstrucción respecta, está interesada en lo que se considera el gran canon (el estudio de las grandes obras de occidente) y abierta a su vez a nuevas obras, nuevos objetos, nuevos campos, nuevas culturas, nuevos lenguajes, y no veo la razón por la cual debamos elegir entre ambos. Esa es la tensión de la deconstrucción.

THOMAS W. BUSCH: Si se me permite, desearía profundizar una observación que hizo sobre el internacionalismo en el sentido de la fundación del Colegio Internacional de Filosofía y también de lo que considero que es, en su libro *Espectros de Marx*, tal vez el pedido de una nueva forma de internacionalismo. Hace poco un distinguido historiador estadounidense dijo, a propósito del lema estadounidense *E pluribus unum*, que hoy, en los Estados Unidos, tenemos demasiado *pluribus* y no suficiente *unum*.⁸ Pues bien, siempre he considerado que la deconstrucción se encontraba del lado del *pluribus*, es decir, como la deconstrucción de totalidades, identidades, a favor de un alojar dichos conceptos en términos de diversidad, interrupciones, fisuras. Creo que es una lección que todos hemos aprendido de la deconstrucción. Lo que me gustaría preguntarle es sobre cualquier rescate deconstructivo del *unum*. Es decir, ¿puede el *pluribus*, la diversidad, en sí pasar a ser algo demasiado peligroso? ¿Qué dice la deconstrucción, si es que dice algo, a favor del *unum*, de la comunidad? ¿Hay lugar para la unidad después de la deconstrucción? ¿Cómo podría ser?

JACQUES DERRIDA: Gracias. Una vez más una pregunta difícil. Permítame una palabra ante todo sobre la internacionalidad a la cual hacía referencia al comienzo. La internacionalidad a la cual me refería en ese libro, dado que Marx es la principal referencia de esta obra, se suponía que debía ser diferente a lo que en la tradición marxista se denomina "Internacional". Creo que hoy hay guerras y una cantidad de crisis internacionales en las cuales las organizaciones tales como las Naciones Unidas, por ejemplo, deben intervenir pero no pueden intervenir como deberían. Es decir, el derecho internacional, que es algo

bueno, sigue no obstante arraigado a su misión, a su acción, a sus lenguajes, en un concepto occidental de filosofía, un concepto occidental del Estado y de la soberanía y ése es un límite. Debemos deconstruir los fundamentos del derecho internacional, pero no para destruir la organización internacional. Creo que las organizaciones internacionales son algo bueno, algo perfeccionable, y algo necesario, pero debemos repensar los fundamentos filosóficos de estas organizaciones internacionales.

Ese es uno de los límites. El otro límite, relacionado con el primero, tiene que ver con el hecho de que estas organizaciones internacionales están, de hecho, gobernadas por una cantidad de estados particulares que brindan a dichas organizaciones los medios para intervenir, el poder militar, el poder económico y, por supuesto, el papel que Estados Unidos desempeña en este aspecto es preponderante. A veces es algo bueno, pero es a su vez un límite. Por lo tanto la universalidad del derecho internacional se encuentra de hecho en las manos de una cantidad de estados poderosos y ricos y tiene que cambiar. Y se encuentra en el proceso de cambiar, a través de una cantidad de desastres, crisis, desigualdades económicas, injusticias, etc. Por lo tanto, el brazo internacional, según creo, está buscando su propio lugar, su propia figura, algo que supere el actual estado del internacionalismo, quizá más allá de la ciudadanía, más allá de la pertenencia a un Estado, a una nación dada. Y creo que en el mundo actual una cantidad de seres humanos están secretamente alineados en su sufrimiento en contra de los poderes hegemónicos que protegen el denominado "nuevo orden". Así que es a eso a lo que me refiero cuando hablo de "Nueva Internacional". No una nueva forma de asociar a los ciudadanos que pertenecen a Estados-nación dados, sino un concepto de ciudadanía, de hospitalidad, un nuevo concepto del Estado, de la democracia. De hecho, no es un nuevo concepto de democracia, sino una nueva determinación del concepto dado de democracia, en la tradición del concepto de democracia.⁹

Ahora bien, habiendo dicho esto (una vez más, con mucha simplicidad, de una manera que es demasiado simple) creo que no tenemos que elegir entre la unidad y la multiplicidad. Por supuesto, la deconstruc-

⁸ Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (Nueva York: W.W.Norton Co., 1992); ver el extracto de este libro en *Cultural Wars*, págs. 226-234.

De muchos, uno

⁹ Además de *Espectros de Marx*, Derrida también discute los problemas del internacionalismo y el "orden del nuevo mundo" en *L'autre cap*. Ambos libros se exponen más adelante, en la Parte Dos, capítulo 4, donde se profundiza la cuestión de la deconstrucción y la posibilidad de la comunidad.

ción (y ésta ha sido su estrategia hasta ahora) no insistía en la multiplicidad por sí misma sino en la heterogeneidad, la diferencia, la disociación, que es por completo necesaria para la relación con el otro. Lo que trastoca la totalidad es la condición para la relación con el otro, el privilegio otorgado a la unidad, a la totalidad, a los agregados orgánicos, a la comunidad como un todo heterogeneizado: éste es un peligro para la responsabilidad, para la decisión, para la ética, para la política. Esa es la razón por la cual insistí en lo que evita que la unidad se cierre en sí misma, se aisle. No es sólo una cuestión de descripción, de decir que es como es. Es una cuestión de explicar la posibilidad de la responsabilidad, de una decisión, de compromisos éticos. Para entender esto es necesario prestar atención a lo que yo llamaría la singularidad. La singularidad no es sólo unidad o multiplicidad. Ahora bien, esto no significa que tengamos que destruir todas las formas de unidad donde éstas se manifiesten. Jamás he dicho algo semejante. Por supuesto, necesitamos la unidad, cierta reunión, cierta configuración. Verán, la unidad pura o la multiplicidad pura (cuando sólo hay totalidad o unidad, o cuando sólo hay multiplicidad o disociación) es un sinónimo de muerte. Lo que me interesa es el límite de todos los intentos por totalizar, por reunir, *Versammeln* (y hablaré sobre esta palabra alemana en un momento, porque es muy importante para mí), el límite de la unificación, del movimiento unificador, el límite que tiene que encontrar, porque la relación de la unidad consigo misma implica cierta diferencia.

Para ser más concretos, pongamos como ejemplo una persona o una cultura. Con frecuencia insistimos hoy en día en la identidad cultural (por ejemplo, la identidad nacional, la identidad lingüística, etc.). A veces las luchas que se libran en nombre de la identidad cultural, de la identidad nacional, de la identidad lingüística son luchas nobles. Pero a su vez la gente que lucha por su identidad debe prestar atención al hecho de que la identidad no es la identidad en sí misma de una cosa, de este vaso, por ejemplo, de este micrófono, sino que implica una diferencia dentro de la identidad. Es decir, la identidad de una cultura es una forma de ser diferente de sí misma; una cultura es diferente de sí misma; la lengua es diferente de sí misma; la persona es diferente de sí misma. Una vez que tomamos en consideración estas diferencias internas, debemos prestar atención al otro y entender que luchar por nuestra propia identidad no es excluyente respecto de otra identidad, sino que está abierto a otra identidad. Y esto evita el totalitarismo, el nacionalismo, el egocentrismo, etc. Eso es lo que intenté

demostrar en el libro intitulado *L'autre cap*: en el caso de la cultura, de la persona, de la nación, del lenguaje, la identidad es una identidad que se diferencia de sí misma, una identidad diferente de sí, que tiene una apertura o una brecha dentro de sí. Esa totalidad afecta una estructura, pero es un deber, una obligación ética y política el tomar en consideración esta imposibilidad de ser uno consigo mismo. Es por el hecho de que no soy uno conmigo mismo que puedo hablar con el otro y dirigirme al otro. No es ésa una forma de evitar la responsabilidad. Por el contrario, es la única forma en la que puedo asumir responsabilidad y tomar decisiones.

Esto presenta uno de los problemas sobre Heidegger. Como saben, la deconstrucción le debe mucho a Heidegger. Se trata de un problema complejo que no puedo abordar en este momento. No obstante, una de las críticas recurrentes o de las preguntas deconstructivas que le formulo a Heidegger tiene que ver con el privilegio que Heidegger le otorga a la palabra *Versammlung*, reunión, que es siempre más poderosa que la disociación. Yo diría exactamente lo opuesto.¹⁰ Una vez que le otorgamos cierto privilegio a la reunión y no a la disociación, entonces no podemos dejar espacio alguno para el otro, para la otredad radical del otro, para la singularidad radical del otro. Creo, desde ese punto de vista, que la separación, la disociación no es un obstáculo para la sociedad, para la comunidad, sino la condición de ésta. Tratamos este tema hace un momento con los estudiantes.¹¹ La disociación, la separación, es la condición de mi relación con el otro. Me puedo dirigir al Otro sólo en la medida en que existe una separación, una disociación, de manera que no puedo reemplazar al otro y viceversa. Eso es lo que algunos filósofos francoparlantes como Blanchot y Levinas llaman el "*rapport sans rapport*", la relación sin relación¹². La estructura de mi relación con el otro es de una "relación sin relación". Es una relación en la cual el otro permanece absolutamente trascendente. No puedo alcanzar al otro. No puedo conocer al otro desde el

¹⁰ Ver más adelante, Parte Dos, capítulo 5, una discusión de la noción que Derrida tiene de la justicia como una "des-coyuntura" en oposición a la interpretación que Heidegger hace de la *dike* como *Versammlung*.

¹¹ En una conversación privada (¿donde no se permitían miembros del cuerpo académico!) con los estudiantes graduados.

¹² En *Totality and Infinity*, Emmanuel Levinas habla una y otra vez sobre la relación de la cual los *relata* se absuelven a sí mismos, es decir, se mantienen reclusos en sí mismos, se "ab-lacionan" o "absolutizan", con lo cual preservan o protegen su singularidad. Ver páginas 64, 102, 180, 195, 208, 220.

interior, etc. No es ése un obstáculo sino una condición del amor, de la amistad, y de la guerra también, una condición de la relación con el otro. Por lo tanto, la disociación es la condición de la comunidad, la condición de cualquier unidad como tal.

De ahí el problema del Estado, para volver al Estado: un Estado en el cual hubiera sólo *unum* sería una catástrofe terrible. Y hemos tenido, desafortunadamente, varias experiencias de ésas. Un Estado sin pluralidad y sin respeto por la pluralidad sería, en primer lugar, un Estado totalitario, y eso no sólo es terrible, sino que no funciona. Sabemos, de hecho, que es terrible y que no funciona. Por último, ni siquiera sería un Estado. Sería no sé qué, una piedra, una roca, o algo así. De esa manera, un Estado como tal debe prestar atención, en la medida de lo posible, a la pluralidad, a la pluralidad de pueblos, de idiomas, de culturas, de grupos étnicos, de personas, etc. Esa es la condición de un Estado.

DENNIS SCHMIDT: Tengo una pregunta muy simple. Es una profundización de las observaciones que acaba de hacer sobre la naturaleza de la comunidad, sobre la imposibilidad de la vida ética, la imposibilidad de la justicia, como la condición de la aparición de la justicia. En algunas de sus obras más recientes el tema de la justicia ha salido a la superficie de una manera mucho más explícita y mucho más clara, incluso cuando usted sostiene que ha estado siempre presente en su obra. Me gustaría pedirle que profundice un poco más sobre la naturaleza de la justicia, sobre cómo entiende usted la justicia. Usted habla, por ejemplo en el libro sobre Marx, del sentido de justicia, que es tan fuerte y tan poderoso que destroza todos los cálculos, toda posible economía, que sólo puede describirse como un don. En una cantidad de textos breves, como *Pasiones*, *Sauf le nom*, y *Khôra*, que forman juntos un breve ensayo sobre el nombre, usted dice que es necesario entender este ensayo sobre el nombre, entre sus otras dimensiones, como un ensayo político en su verdad. ¿Podría profundizar un poco más sobre el significado de esta justicia que sólo puede describirse como un don, que no puede relacionarse con ningún cálculo, con ninguna economía, con alguna dialéctica, con cualquier conjunto de intercambios, con la posibilidad de venganza o castigo? Es posible que sea ésta una pregunta imposible, pero ¿podría decir un poco más sobre eso y decir algo sobre este tema en relación con el problema del nombre, y la singularidad, y algunas de las observaciones que acaba de hacer en respuesta al profesor Busch?

JACQUES DERRIDA: Bien, antes de tratar de responder estas preguntas, diría una vez más que, como ven, estas preguntas no pueden

en realidad tratarse dentro de un foro como éste debido a su grado de dificultad. En realidad, para hacerles justicia es necesario leer textos, revivir una cierta cantidad de tradiciones, por lo cual es muy brutal tratar estas preguntas de manera semejante. Si fuera más responsable, diría "No, no puedo. No puedo participar de este juego". No obstante, a veces no es malo hacerlo, al menos si no se lo hace con mucha frecuencia. No es tan malo el que tratemos de acomodar la deconstrucción en una cáscara de nuez. Permítanme contarles una anécdota. Un día, hace dos años, cuando estaba en Cambridge (en medio de esta terrible crisis de títulos honorarios de Cambridge), un periodista tomó el micrófono y dijo: "¿Bueno, podría hablarme, en pocas palabras, sobre la deconstrucción?". A veces, por supuesto, debo confesarlo, no soy capaz de hacerlo. Pero a veces puede resultar útil tratar de expresarse en pocas palabras. Así que, ¿qué hay sobre este problema de la justicia en pocas palabras?

Es verdad que, a pesar de que el problema de la justicia me ha preocupado con anterioridad en otros textos, es sólo en los últimos años que me he avocado a él de manera explícita. Fue en el contexto de una conferencia en la facultad de Derecho de Cardozo sobre "La deconstrucción y la posibilidad de justicia" donde tuve que tratar un texto de Benjamin sobre la violencia. Me resultó útil decidir entre el derecho y la justicia, lo que llamamos en francés *le droit*, o el *Recht* en alemán. En inglés, cuando dicen "law", se refieren a la vez al derecho y a la ley, *le droit et le loi*, mientras que en francés hacemos una distinción entre ambos. Por lo tanto yo hago una distinción entre el derecho, es decir la historia del derecho, de los sistemas legales, y la justicia. Siguiendo a Benjamin, y a la vez en un intento por deconstruir el texto de Benjamin, o para mostrar cómo el texto de Benjamin se estaba deconstruyendo a sí mismo, hice una declaración (en pocas palabras) de que la ley podía deconstruirse. Existe una historia de los sistemas legales, de los derechos, de las leyes, de las leyes positivas, y esta historia es una historia de la transformación de las leyes. Esa es la razón por la cual están ahí. Es posible mejorar el derecho, se puede reemplazar una ley con otra. Existen constituciones e instituciones. Esta es una historia, y una historia, como tal, puede deconstruirse. Cada vez que reemplazamos un sistema legal por otro, una ley por otra, o que mejoramos la ley, estamos realizando una suerte de deconstrucción, una crítica y una deconstrucción. Por lo tanto, el derecho como tal puede deconstruirse y debe deconstruirse. Esa es la condición de histórici-

dad, de revolución, de moralidad, de ética y de progreso. Pero la justicia no es el derecho. La justicia es lo que nos da el impulso, el empuje, o el movimiento para mejorar la ley, es decir, para deconstruir el derecho. Sin un llamado a la justicia no tendríamos interés alguno en deconstruir el derecho. Esa es la razón por la cual dije que la condición de posibilidad de la deconstrucción es un llamado a la justicia. La justicia no es reducible al derecho, a un sistema de estructuras legales dado. Eso quiere decir que la justicia siempre es desigual a sí misma. No coincide consigo misma.¹³

Más tarde, en *Espectros de Marx*, regresé a los griegos, a la palabra *dike*, a la interpretación de la palabra griega traducida como "justicia". Cuestioné la interpretación que Heidegger hace de *dike* y *adikia*, justicia e injusticia. Traté de mostrar que la justicia una vez más implicaba no-reunión, disociación, heterogeneidad, no-identidad consigo mismo, inadecuación interminable, transcendencia infinita. Esa es la razón por la cual el pedido de justicia nunca, jamás llega a satisfacerse por completo. Esa es la razón por la cual nadie puede decir "soy justo" [cf. FL 52]. Si alguien les dice "soy justo", pueden estar seguros de que esa persona está equivocada, porque ser justo no es una cuestión de determinación teórica. No puedo saber que soy justo. Puedo saber que tengo razón. Puedo ver que actúo de acuerdo con las normas, con la ley. Me detengo en una luz roja. Tengo razón. Ese no es un problema. Pero eso no significa que sea justo. El hablar de justicia no es una cuestión de conocimiento, de juicio teórico. Esa es la razón por la cual no es un problema de cálculo. Podemos calcular qué está bien. Podemos juzgar; podemos decir que, de acuerdo con el código, tal y tal fechoría merece diez o veinte años de prisión. Esa puede ser una cuestión de cálculos. Pero el hecho de que se hagan los cálculos correctos no significa que se sea justo. Un juez, si desea ser justo, no puede contentarse con aplicar la ley. Debe reinventar la ley en cada oportunidad. Si desea ser responsable, tomar una decisión, no debe tan sólo aplicar la ley, como un programa codificado, a un caso dado, sino reinventar en una situación singular una nueva relación justa; eso significa que la justicia no puede reducirse al cálculo de sanciones, castigos o recompensas. Eso puede estar bien, o cumplir con la ley, pero no es justicia. La justicia, si tiene que ver con el otro, con la distancia

¹³ Para una discusión más detallada del trato que Derrida hace de la justicia y del derecho, ver más adelante, Parte Dos, capítulo 5.

infinita que me separa del otro, es siempre desigual al otro, es siempre incalculable. No pueden Uds. calcular la justicia. Levinas define en algún pasaje la justicia (una definición que, yo creo, es muy reducida pero a la cual adoro por considerar muy rigurosa) como la relación con el otro.¹⁴ Eso es todo. Una vez que Uds. se relacionan con el otro como un otro, algo incalculable entra en escena, algo que no puede reducirse al derecho o a la historia de las estructuras legales. Eso es lo que da a la deconstrucción su movimiento, es decir, la sospecha constante, la crítica a la determinación dada de la cultura, de las instituciones, de los sistemas legales, no para destruirlos o sólo para cancelarlos, sino para ser justos con justicia, para respetar esta relación con el otro como justicia.

En los ensayos que usted mencionó traté de leer una cantidad de textos, sobre todo el *Timeo* de Platón, en referencia al problema del lugar, *khôra*, que perturba y socava todo el sistema platónico, todas las parejas de oposiciones que constituyen el sistema platónico. Esta reflexión sobre la *khôra* es parte de una discusión política. Traté de reconstituir este escenario político para sugerir (y eso es lo único que resulta posible hacer aquí sin reabrir el texto de Platón) que, si se toma en consideración la extraña estructura de la *khôra*, del lugar, que es la apertura para cualquier inscripción, para cualquier suceso o cualquier acontecimiento, entonces no sólo se debe deconstruir el concepto tradicional de política, sino que se debe pensar otra manera de interpretar la política, es decir, el lugar para el lugar, el lugar para la hospitalidad¹⁵, el lugar del don. Es necesario pensar la política de otra forma. Es parte de una cantidad de gestos que he hecho en los últimos años para deconstruir la tradición política, no para despolitizar, sino para interpretar de una manera diferente el concepto de lo político, el concepto de democracia, y tratar de articular estos conceptos de lo político y de la democracia con lo que dije sobre el don y sobre la singularidad.

Lo único que diría sobre el don (éste es un problema enorme) es que es precisamente, y esto es lo que tiene en común con la justicia, algo que no puede ser reapropiado.¹⁶ Un don es algo que nunca apare-

¹⁴ Ver *Totality and Infinity*, página 89 (FL 49/DPJ 22).

¹⁵ Las conferencias de Derrida sobre la "hospitalidad" no se han publicado aún, pero he ofrecido un repaso de su argumento más adelante, en la Parte Dos, capítulo 4, sobre la comprensión de su duda sobre la palabra "comunidad".

¹⁶ Las discusiones más importantes sobre el don se encuentran en DI/DG y DM/GD, aunque la noción ya se analizó en los textos de los años 1970. Los más notables son *Glas*. He tratado el concepto más adelante, Parte Dos, capítulo 5.

ce como tal y nunca equivale a la gratitud, al comercio, a la compensación, a la recompensa. Cuando se da, ante todo, no hay gratitud que resulte proporcional a él. Es algo por lo cual no puede agradecerse. Ni bien digo "gracias" por un don, comienzo a cancelarlo, comienzo a destruirlo al proponer una equivalencia, es decir, un círculo que lo rodea en un movimiento de reapropiación. Por lo tanto, es algo que se encuentra más allá del círculo de reapropiación, más allá del círculo de gratitud. Un don no debería ni siquiera reconocerse como tal. Ni bien sé que doy algo, si digo "estoy dándote algo", estoy cancelando el don. Me felicito o me agradezco por dar algo y es entonces cuando el círculo comienza ya a cancelar el don. Por lo tanto, el don no debería ser recompensado, no debería ser reapropiado, y no debería siquiera aparecer como tal. Ni bien aparece como tal entonces el movimiento de gratitud, de reconocimiento, ha comenzado a destruir el don, si es que tal cosa existe (no estoy seguro, uno nunca está seguro de que exista un don, de que el don esté dado). Si está dado, entonces no debería siquiera aparecer ante quien lo da o ante quien lo recibe, ni debería aparecer como tal. Eso es paradójico, pero es la condición para que se dé un don.

Esa es la condición que el don comparte con la justicia. Una justicia que pudiera aparecer como tal, que pudiera calcularse, un cálculo de lo que es justo y de lo que no es justo, decir qué tiene que ser dado para ser justo; eso no es justicia. Eso es seguridad social, es economía. La justicia y el don deberían ir más allá del cálculo. Esto no significa que no debamos calcular. Debemos calcular con tanta rigurosidad como sea posible. Pero hay un punto o un límite más allá del cual el cálculo debe fallar, y debemos reconocer eso. Lo que traté de pensar o de sugerir es un concepto de lo político y de la democracia que fuese compatible con estas nociones imposibles del don y de la justicia, que pudiera articularse con ellas. Una democracia o una política que tan sólo calcule, sin la justicia y el don, sería algo terrible, y con frecuencia ése es el caso.

JOHN D. CAPUTO: ¿Podemos hablar un poco más sobre teología?

JACQUES DERRIDA: Ya hemos comenzado, pero podemos seguir.

JOHN D. CAPUTO: Ha escrito usted un libro llamado *Circunfesión* (*Circunfession*) que está compuesto en base a una analogía con las *Confesiones* de San Agustín. Eso resulta profundamente interesante para los miembros de la comunidad de la Universidad de

Villanova, institución conducida por la Orden de San Agustín, una orden religiosa católica. Al igual que San Agustín, usted nació en lo que hoy se conoce como Argelia. Incluso se crió en una calle llamada *rue Saint-Augustin*.

JACQUES DERRIDA: Dos meses después de haber nacido, efectivamente, volví a la casa, que se encontraba en Argelia, ubicada en la *rue Saint-Augustin*.

JOHN D. CAPUTO: Uno de los temas más famosos de las *Confesiones* que usted evoca es que, al igual que San Agustín, su madre estaba preocupada por usted, que usted también era "hijo de estas lágrimas" (*filius istarum lacrimarum*). Estaba preocupada por si usted seguía creyendo en Dios y no se lo preguntó.

JACQUES DERRIDA: Nunca.

JOHN D. CAPUTO. No se atrevía a preguntárselo, así que se lo preguntaba a todo el resto. Usted continúa allí, en *Circunfesión*, diciendo que, mientras "con bastante acierto pasaba por un ateo" aún "la constancia de Dios en mi vida recibía otro nombre". Ahora bien, siempre he estado interesado en la intersección de pensadores como Heidegger y la tradición religiosa. Mi obra más temprana se abocaba a la relación entre Heidegger y Meister Eckhart. Una de las cosas que me ha fascinado sobre su obra, y la cual recuerdo cuando lo escucho responder a la pregunta del profesor Schmidt sobre la justicia, es cuánto resuena en lo que usted dice sobre la justicia la noción bíblica de justicia y de preocupación por la singularidad, en oposición a la noción filosófica, donde la justicia se define en términos de universalidad, de la ceguera de la justicia. La pregunta que me gustaría formularle hoy tiene que ver con lo mesiánico, un tema que trata en *Espectros de Marx*. En ese libro, la temática de *à-venir* y *viens!*, del futuro imposible, se encuentra enmarcada en términos de lo que usted denomina lo mesiánico "cuasi-ateo", que usted distingue de los "mesianismos" históricos, aquellos de las religiones de la Biblia. Mi pregunta es, ¿Qué significan el judaísmo, la tradición bíblica en general y la tradición profética de justicia en particular para usted y para su obra? ¿Cómo pueden la religión bíblica y la deconstrucción comunicarse entre sí? ¿Pueden hacerse algún bien la una a la otra? ¿Se encuentran en una condición de conversación la una con la otra?

JACQUES DERRIDA: Ante todo, me siento muy intimidado con este tema, no sólo por esta audiencia, sino por esa referencia a San Agustín. La forma en la que me refiero a San Agustín no es en realidad

muy ortodoxa; es más bien... ¡un pecado! Debo confesar que mi relación con las *Confesiones* de San Agustín es un poco rara. Si tuviera que resumir lo que estoy haciendo con San Agustín en *Circunfesión* diría eso. Por el otro lado, juego con ciertas analogías, como el que él viniera de Argelia, el que su madre muriera en Europa, tal como mi madre estaba falleciendo en Niza cuando escribía esto, etc. Estoy constantemente jugando, en serio jugando con esto, y citando oraciones de las *Confesiones* en latín¹⁷, mientras tanto trato, a través de mi amor y mi admiración por San Agustín (siento una enorme e inmensa admiración por él), de formular preguntas sobre una cantidad de afirmaciones, no sólo de sus *Confesiones* sino de su política también. Por lo tanto entre nosotros hay una historia de amor y una deconstrucción. Pero no insistiré aquí sobre San Agustín. Es demasiado difícil, y la forma en la cual está escrito el texto no puede tomarse en consideración en un foro como este.

Para responder, de manera más directa, a la pregunta sobre la religión (una vez más, de una manera demasiado simplificadora), diría lo siguiente. En primer lugar, no tengo una posición establecida sobre los textos por usted mencionados, los profetas y la Biblia. Para mí, éste es un campo abierto, y puedo recibir las más importantes provocaciones de estos textos tanto como, a la vez, de Platón y de otros. En *Espectros de Marx*, trato de reconstituir el nexo entre Marx y algunos profetas a través de Shakespeare. Eso no significa que sea tan sólo una persona religiosa o siquiera que sea un creyente. Para mí, no existe la "religión" en sí. Dentro de lo que uno llama religión (judaísmo, cristianismo, Islam u otras religiones) hay, una vez más, tensiones, heterogeneidad, volcanes agitadores, a veces textos, en especial los de los profetas, que no pueden reducirse a una institución, a un corpus, a un sistema. Quiero conservar el derecho de leer estos textos de una mane-

¹⁷ Derrida utiliza el latín en *Circunfesiones* para enfatizar el grado en el cual el judaísmo en el que creció se había asimilado al mundo cristiano: su familia, por ejemplo, hablaba de "bautismo" y de "comunión" en lugar de circuncisión y de *bar mitzva*. Por carencia de un idioma propio, que debería haber sido el hebreo (como judío) o el árabe (como argelino), el francés que habla es un "idioma extranjero", el idioma de los colonizadores, "francés latino cristiano" y no el suyo propio. Ver *Circun* 264-268/*Circum*. 268-290. Para una discusión más detallada del tratamiento de las *Confesiones* que Derrida hace en *Circunfesiones*, consultar John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997) pág. 18. Para más sobre lo mesiánico, ver más adelante, Parte Dos, capítulo 6 y *Prayers and Tears*, pág. 9-10.

ra que deba reinventarse constantemente. Es algo que puede ser totalmente nuevo en todo momento.

Entonces yo distinguiría entre religión y fe. Si por religión usted se refiere a un conjunto de creencias, dogmas o instituciones (la iglesia, por ejemplo), entonces yo diría que la religión como tal puede deconstruirse, y no sólo puede sino que debería deconstruirse, a veces en nombre de la fe. Para mí, al igual que para usted, Kierkegaard es aquí un gran ejemplo de cierta forma paradójica de cuestionar el discurso religioso en nombre de una fe que no puede dominarse o domesticarse o enseñarse o entenderse de manera lógica, una fe que es paradójica. Ahora bien, lo que yo llamo fe en este caso es como algo que dije sobre la justicia y el don, algo que el gesto deconstructivo más radical supone. No puedo dirigirme al otro, hablarle al otro, sin un acto de fe, sin dar testimonio.¹⁸ ¿Qué hace cuando atestigua algo? Se dirige al otro y le pide: "créeme". Incluso si está mintiendo, incluso en un perjurio, se está dirigiendo al otro y le está pidiendo al otro que confíe en usted. Este "confía en mí, te estoy hablando" es del orden de la fe, una fe que no puede reducirse a una declaración teórica, a un juicio determinativo; es la apertura del discurso al otro. Por lo cual esta fe no es religiosa, en el estricto sentido de la palabra: al menos no la puede determinar por completo una religión dada. Esa es la razón por la cual esta fe es absolutamente universal. Esta atención a la singularidad no se opone a la universalidad. No opondría, como usted lo hizo, la universalidad a la singularidad¹⁹. Trataría de mantener a las dos juntas. La estructura de este acto de fe al cual recién me estaba refiriendo no está como tal condicionada por ninguna religión dada. Esa es la razón por la cual es universal. Esto no significa que en cual-

¹⁸ En su más reciente discusión sobre la religión, "Foi et Savoir: Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison", en *La Religion*, ed. Jacques Derrida y Gianni Vattimo (Paris: Seuil, 1996), Derrida explora la relación entre la fe y la religión, al final de lo cual profundiza sobre la cuestión de la fe y el testimonio. Para un comentario sobre este texto en particular, ver Caputo, *Prayers and Tears*. La cuestión del testimonio es de cada vez mayor importancia para él; todos los agregados que hizo en la edición de 1993 de *Galilé de Pasiones* (ON 3 ss.) al texto que apareció en inglés en 1992 están relacionados con el testimonio.

¹⁹ En *Foi* 28, Derrida habla de justicia mesiánica como una "cultura universalizable de singularidades", con lo cual combina tanto lo singular como lo universal en una única expresión.

quier religión determinada no encuentre usted una referencia a esta fe pura que no es ni cristiana, ni judía, ni islámica, ni budista, etc.

Ahora bien, yo diría lo mismo sobre lo mesiánico²⁰. Cuando en *Espectros de Marx* insistí sobre la mesianidad, a la cual distinguí del mesianismo, quería mostrar que la estructura de lo mesiánico es una estructura universal. Ni bien nos dirigimos al otro, ni bien nos abrimos al futuro, ni bien tenemos una experiencia temporal de esperar el futuro, de esperar que alguien venga: ésa es la apertura de la experiencia. Alguien tiene que venir, tiene que venir *ahora*. La justicia y la paz tendrán que ver con esta llegada del otro, con la promesa. Cada vez que abro mi boca, estoy prometiendo algo. Cuando les hablo, les estoy diciendo que prometo decirles algo, decirles la verdad. Incluso si miento, la condición de mi mentira es que prometa decirles la verdad. Por lo tanto la promesa no es sólo un acto discursivo entre otros; cada discurso es fundamentalmente una promesa. Esta estructura universal de la promesa, de la expectación del futuro, de lo venidero, y el hecho de que esta expectación de lo venidero tenga que ver con la justicia, eso es lo que yo llamo estructura mesiánica.

Esta estructura mesiánica no está limitada a lo que uno denomina mesianismos, es decir, a los mesianismos judaico, cristiano, o islámico, a estas figuras y formas determinadas del Mesías. Ni bien reducimos la estructura mesiánica al mesianismo, reducimos la universalidad y esto tiene importantes consecuencias políticas. Entonces acreditamos una tradición entre otras y una noción de pueblo elegido, de idioma literal dado, un fundamentalismo dado. Esa es la razón por la cual creo que la diferencia, sin importar cuán sutil pueda parecer, entre lo mesiánico y el mesianismo es muy importante. Por el lado de la mesianidad, existe la fe, sin duda alguna. No habría sociedad si no hubiera fe, si no hubiera confianza en el otro. Incluso si abuso de ella, si miento o cometo un perjurio, si soy violento como consecuencia de esta fe, este acto mínimo de fe. Lo que uno llama crédito en el capitalismo, en la economía, está relacionado con la fe, y los economistas lo saben. Pero esta fe no es ni debería reducirse a la religión como tal ni definirse por ella.

Ahora bien, terminaré esta discusión con este punto. Sigue vigente el problema (y para mí éste es en verdad un problema, un enigma) de

²⁰ Más adelante discuto el tratamiento que Derrida hace de lo mesiánico, Parte Dos, capítulo 6.

si las religiones, digamos, por ejemplo, las religiones de la Biblia, no son sino ejemplos específicos de esta estructura general, de la mesianidad. Existe la estructura general de la mesianidad, como la estructura de la experiencia, y en este fundamento infundado ha habido revelaciones, una historia que llamamos judaísmo o cristianismo, etc. Esa es una posibilidad y entonces tendríamos un gesto de estilo heideggeriano. Deberíamos volver de estas religiones a las condiciones ontológicas fundamentales de posibilidad de las religiones, describir la estructura de la mesianidad sobre el fundamento infundado sobre el cual se han hecho posibles las religiones.

Esa es una hipótesis. La otra hipótesis (y debo confesar que dudo entre ambas posibilidades) es que los acontecimientos de la revelación, las tradiciones bíblicas, las tradiciones judía, cristiana e islámica, hayan sido acontecimientos absolutos, acontecimientos irreducibles que han develado esta mesianidad. No sabríamos qué es la mesianidad sin el mesianismo, sin estos acontecimientos que fueron Abraham, Moisés y Jesucristo, etc. En ese caso los acontecimientos singulares habrían develado o revelado las posibilidades universales, y es sólo con esa condición que podemos describir la mesianidad. Debo confesar que oscilo entre ambas posibilidades y creo que es necesario construir algún otro argumento para entender las dos a la vez, para hacer justicia a ambas. Esa es la razón por la cual (y tal vez no sea este un buen gesto, tal vez un día deje de hacerlo) por el momento sigo utilizando la palabra "mesiánica". Incluso cuando es diferente de mesianismo, mesiánica remite a la palabra Mesías; no pertenece tan sólo a una cierta cultura, a una cultura judía o cristiana. Creo que por el momento necesito esta palabra, no para enseñar, sino para permitir que la gente entienda qué trato de decir cuando hablo de mesianidad. Pero al hacerlo sigo conservando la singularidad de una única revelación, que es la revelación judía, o cristiana, en referencia al Mesías. Es una reinterpretación de esta tradición del Mesías.

Permitanme contarles una historia, algo que releí hace poco, y que cito en libro sobre la amistad [*Politiques de l'amitié*]. Es Maurice Blanchot quien cuenta esta historia.²¹ El Mesías se encontraba ante las puertas de Roma sin que lo reconocieran, vestido con harapos. Pero un hombre que se dio cuenta de que era el Mesías se le acercó y le pregun-

²¹ Maurice Blanchot, *The Writings of the Disaster*, trad. Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska press, 1986), págs. 141-142.

tó, "¿cuándo vendrás?". Creo que es muy profundo. Significa que hay una cierta inadecuación entre el ahora y ahora. Está viniendo ahora; lo mesiánico no espera. Esa es la forma de esperar el futuro, ahora mismo. Las responsabilidades que nos asigna la estructura mesiánica son responsabilidades del aquí y el ahora. El Mesías no está en algún presente futuro, es inminente y es esta inminencia la que estoy describiendo con el nombre de estructura mesiánica.

Ahora bien, existe otra posibilidad que también mencioné en este libro sobre la amistad: que el Mesías no sea ése, el otro, a quien estoy esperando en todo momento. No habría experiencia sin la espera de la llegada del otro, la llegada del acontecimiento y la justicia. Pero el Mesías podría ser también aquel a quien espero incluso cuando no quiero que venga. Existe la posibilidad de que mi relación con el Mesías sea la siguiente: me gustaría que viniera, espero que venga, que llegue el otro, como otro, pues eso significaría justicia, paz y revolución (pues en el concepto de mesianidad está implícita la revolución) y, a su vez, le temo. No quiero lo que quiero y me gustaría que la llegada del Mesías se pospusiera infinitamente, y ese deseo existe en mí. Esa es la razón por la cual el hombre que se dirigió al Mesías dijo "¿cuándo vendrás?". Esa es una forma de decir, bueno, siempre y cuando te hable, siempre y cuando te pregunte "¿cuándo vendrás?" al menos no estarás viniendo. Y esa es la condición para que yo siga haciendo preguntas y viviendo. Así que existe una cierta ambigüedad en la estructura mesiánica. Esperamos algo que no deseáramos esperar. Ese es otro nombre para la muerte.

JAMES MURPHY: Desearía preguntarle sobre la influencia de su obra en textos literarios y viceversa, en particular sus trabajos sobre James Joyce, donde él parece influirle a usted y luego provenir de usted. Así que usted deconstruye a Joyce mientras Joyce lo deconstruye a usted. ¿Podría profundizar un poco sobre esta relación?

JACQUES DERRIDA: Es ya de por sí difícil escribir sobre Joyce, pero hablar de Joyce es incluso más difícil.²² No obstante, trataré de decir algo. Hace mucho tiempo, en 1956-57, pasé un año en Harvard, y lo que hice allí fue leer a Joyce en la Biblioteca Widener, que llevó a cabo mi encuentro con *Ulysses*. Desde entonces, Joyce ha representado para mí el intento más gigantesco de reunir en una sola obra, es decir, en la singularidad de una obra que es irremplazable, en un aconteci-

²² Ver más adelante, Parte Dos, capítulo 7.

miento singular (me refiero aquí a *Ulysses* y a *Finnegan's Wake*) la supuesta totalidad, no sólo de una cultura sino de una cantidad de culturas, una cantidad de lenguajes, de literaturas, de religiones. Esta tarea imposible de reunir precisamente en una totalidad, en una totalidad potencial, la memoria potencialmente infinita de la humanidad es, a la vez y de una manera ejemplar, tanto nueva en su forma moderna como muy clásica en su forma filosófica. Esa es la razón por la cual con frecuencia comparo *Ulysses* con Hegel, por ejemplo, con la *Enciclopedia* o la *Lógica*, como un intento de alcanzar el conocimiento absoluto a través de un acto singular de memoria. Esto se hace posible sólo al cargar cada oración, cada palabra, con un máximo de equivocidades, de asociaciones virtuales, al hacer esta totalidad lingüística orgánica tan rica como sea posible. Por supuesto, a su vez, este intento rememoraba la historia de la literatura e inauguraba y producía una ruptura en la historia de la literatura. Lo que traté de mostrar asimismo en mi obra sobre Joyce es que, a la vez, la escritura de estas obras funciona como un mandamiento para la academia, es decir, para los críticos literarios del futuro, para la institución de eruditos de Joyce, para construir una suerte de panel de abejas, una institución infinita de personas que trabajan como intérpretes y filólogos, personas que descifran la firma de Joyce como una firma singular. Desde ese punto de vista creo que Joyce es un gran hito en la historia de la deconstrucción. Es por esa razón que la referencia a Joyce es importante para mí.

En mi primer libro sobre Husserl [*Introducción al origen de la geometría de Husserl*, 1962] traté de comparar la forma en la que Joyce trata el lenguaje con la manera en la cual un filósofo clásico como Husserl trata el lenguaje. Joyce quería hacer historia, la reanudación y la totalización de la historia, posible a través de la acumulación de metáforas, equivocidades y tropos. Husserl, por el contrario, pensaba que la historicidad se hacía posible a través de la univocidad transparente del lenguaje, es decir, a través de un lenguaje científico, matemático, puro. No existe historicidad sin la transparencia de la tradición, dice Husserl, mientras que Joyce dice que no existe historicidad sin la acumulación de equivocidades del lenguaje. Es desde esta tensión entre las dos interpretaciones que traté de abordar la cuestión del lenguaje.

Me atrevería a mencionar sólo dos puntos más sobre Joyce en referencia a nuestra discusión presente. Uno tiene que ver con lo que Joyce llama en cierto punto la ficción legal de la paternidad. Este es un

momento muy cristiano, cuando Stephen Daedalus dice que la paternidad es una ficción legal, y remite a textos cristianos muy conocidos. ¿Por qué es así? Porque se supone que uno sabe quién es la madre, mientras que el padre sólo se reconstruye, se infiere. La identificación del padre es siempre la renuncia de un juicio; no pueden ver al padre. Nuestra experiencia hoy en día es que no sólo es el padre quien es una ficción legal, de quien se obtiene y se ha obtenido autoridad. Freud confirma esto al decir que la patriarquía representa un progreso en la historia de la humanidad porque para determinar quién es el padre, es necesaria la razón, mientras que para determinar quién es la madre sólo es necesaria la percepción sensible. Creo que se equivoca, y siempre se ha equivocado pero sabemos esto ahora mejor que nunca, pues hoy la madre también es una ficción legal desde ese punto de vista. La maternidad es algo que se interpreta, el tema de una reconstrucción desde la experiencia. Lo que hoy uno llama madres sustitutas, por ejemplo, y todos los enormes problemas con los cuales están ustedes familiarizados avalan el hecho de que no sabemos quién es la madre. ¿Quién es la madre en el caso de las madres sustitutas? Y cuando nos hacemos conscientes de que esa maternidad no es sólo una cuestión de percepción, nos damos cuenta de que nunca ha sido así. La madre siempre ha sido una cuestión de interpretación, de construcción social. Esto tiene enormes consecuencias políticas, las cuales no tenemos tiempo de tratar ahora. Pero si tuviéramos tiempo, trataría de mostrar cuáles serían las consecuencias equívocas de este hecho de que la situación de la madre sea la misma que la del padre. Eso es lo primero en lo que insistí en mi libro sobre Joyce.

El segundo elemento que seleccionaría aquí tiene que ver con la cuestión del "sí". En mi corto ensayo sobre Joyce, traté de abordar sólo la palabra "sí" tal como se la utilizaba, por así decirlo, en *Ulysses*. Traté de mostrar todas las paradojas relacionadas con la cuestión del "sí", y esto tiene que ver con el hecho de que la deconstrucción es "sí", está relacionada con el "sí", es una afirmación. Como bien saben, "sí" es la última palabra del *Ulysses*. Cuando le digo "sí" al otro, bajo la forma de una promesa o un acuerdo o un juramento, el "sí" debe ser absolutamente inaugural. La inauguración es el tema de hoy. La inauguración es un "sí". Digo "sí" como un punto de inicio. Nada precede al "sí". El "sí" es el momento de la institución, del origen; es absolutamente originario. Pero cuando dicen "sí", implican que en el siguiente momento

tendrán que confirmar el sí a través de un segundo "sí". Cuando digo "sí", de inmediato digo "sí, sí". Me comprometo a confirmar mi compromiso en el segundo siguiente, y luego mañana, y luego pasado mañana. Eso significa que un "sí" de inmediato se duplica a sí mismo. No pueden decir "sí" sin decir "sí, sí". Eso implica memoria en la promesa. Prometo conservar la memoria del primer "sí". En un casamiento, por ejemplo, o en una promesa cualquiera, cuando digo "sí, acepto", "lo haré", esas afirmaciones implican "diré 'lo haré' mañana", y "confirmaré mi promesa", de lo contrario no hay promesa. Eso significa que el "sí" conserva por adelantado la memoria de su propio comienzo, y esa es la forma en la que funcionan las tradiciones. Si mañana no confirman que hoy han fundado su programa, no habrá habido inauguración alguna. Mañana, quizá el año que viene, quizá dentro de veinte años, sabrán si hoy ha habido una inauguración. No sabemos eso todavía. Fingimos estar hoy inaugurando algo. Pero ¿quién sabe? Veremos. Así que "sí" debe repetirse y repetirse de inmediato. Eso es lo que yo llamo iterabilidad. Implica repetición de sí mismo, lo cual es también amenazante, porque el segundo "sí" puede ser sólo una parodia, un registro, o una repetición mecánica. Pueden decir "sí, sí" como un loro. La reproducción técnica del "sí" originario es desde el comienzo una amenaza a los orígenes vivientes del "sí". Por lo tanto el "sí" está perseguido por su propio fantasma, desde el comienzo. El segundo "sí" tendrá que reinaugurar, reinventar, el primero. Si mañana no reinventan la inauguración de hoy, estarán muertos. Así que la inauguración tiene que reinventarse todos los días.

JOHN D. CAPUTO: Profesor Derrida, muchas gracias.