



Jacques Derrida, entre la filosofía y la escritura

Christian Descamps

En el trabajo de recuperación de documentos históricos de diversos medios, A Parte Rei reproduce hoy varias entrevistas realizadas a Jacques Derrida que se publicaron en el periódico El País. La primera, realizada por Christian Descamps se publicó el 12 de diciembre de 1982 y da un repaso a la obra del pensador francés. La segunda, realizada por Didier Eribon es con ocasión de la publicación del polémico libro de Victor Fariás (Heidegger y el Nazismo) y se publicó el jueves 19 de noviembre de 1987, en ella revisa las relaciones de Derrida con Heidegger y las reflexiones del propio Derrida sobre el nazismo publicadas en De l'esprit que había aparecido días antes.

Escritor y profesor en la Escuela Normal Superior de París, Jacques Derrida, que el miércoles da una conferencia en el Instituto Francés de Madrid, trabaja sobre la escritura. En unos libros difíciles muestra cómo la tradición occidental da preferencia a la voz sobre la escritura. Formados y deformados por el modelo de escritura alfabética, tendemos a considerar la escritura tan sólo como la grabación de la voz, del logos. Derrida, que analiza minuciosamente esta perspectiva inconsciente, desarma el zócalo de nuestra metafísica. Releer con tales fines textos tan diferentes como los de Heidegger, Rousseau, Lévi-Strauss, y también los de Jabés, de Lévinas, de Artaud o de Genet, es desterrar la filosofía al campo de la ficción y limitarla a esos momentos importantes en los que los grandes sistemas ya no pueden esclarecer nada más.

Después de haber participado en la fundación del Grupo de Investigación para la Enseñanza de la Filosofía (GREPH), Derrida fue uno de los animadores de los estados generales de filosofía, reunidos en la Sorbona en junio de 1979 para la defensa de esta disciplina. Ha publicado *Grammatologie* (Minuit), *Cías* (Galilée), *La vérité en peinture* (Flammarion) y *Carte postale* (Flammarion). Sus interrogantes actuales podrán leerse en un volumen titulado *Les fins de l'homme* (Galilée), que informa del coloquio realizado en Cerisy en 1980.

La fenomenología, primero

Pregunta. Su primer trabajo mostraba un interés por la fenomenología y ha publicado una introducción en *L'origine de la géométrie*.

Respuesta. Durante esa época, la fenomenología en Francia se orientaba más hacia los problemas de la existencia, de la conciencia perceptiva o precientífica. Se precisaba otra lectura de Husserl para plantear de nuevo temas sobre la verdad, la ciencia, la objetividad. ¿Cómo se forma un objeto matemático? ¿Desde la base de la percepción o sin ella? ¿Cuál es la historicidad original de un objeto, de una tradición y de una comunidad científica? Para los estudiantes de mi generación, estos retos eran también políticos; como ejemplo tenemos la fascinación que ejercían sobre algunos de nosotros trabajos como los de Tran Duc Tao (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*). Pero lo que a mí me sedujo, en el que fue casi el último texto de Husserl, es lo que dice respecto a la escritura de forma nueva y tímida, un poco enigmática: la anotación gráfica no es el momento auxiliar de la formalización científica. Es indispensable en la formación de la objetividad ideal, en la idealización, aun haciéndole correr el riesgo. Esto me ha llevado a lo que me parecía ser el límite mismo de la axiomática husserliana, a lo que Husserl llama el *principio de los principios*, intuicionistas de la fenomenología. Yo he seguido interpretando en este sentido otros textos de Husserl, dándole prioridad en ocasiones a temas sobre el signo, el lenguaje,

la escritura, la relación con el otro, como en el caso de *La voix et la phénomène*. Después me he alejado, si podemos decirlo así, de la fenomenología, sin duda de forma injusta y no precisamente sin remordimientos.

P. Su trabajo filosófico hace de la problemática de la escritura algo esencial. Elimina las fronteras —mal planteadas— entre la literatura y la filosofía. Para ello usted se familiariza con textos marginales, como los de Mallarmé o Blanchot.

R. Mi primera intención era, sin duda, mostrarme partidario del punto en el que el acontecimiento literario confluye e incluso desborda la filosofía. Ciertas *operaciones*, diría Mallarmé, ciertos simulacros literarios o poéticos nos hacen pensar en ocasiones en lo que la teoría filosófica de la escritura ignora. Y en lo que reprime violentamente en otras ocasiones. Para analizar la interpretación tradicional de la escritura, su conexión con la esencia de la filosofía, de la cultura e incluso del pensamiento político occidental, era preciso no encerrarse ni en la filosofía como tal ni excluir la literatura. Más allá de esta división puede perfilarse la singularidad de una *huella* que no es aún lenguaje, ni palabra, ni escritura, ni signo, ni siquiera *algo propio del hombre*; ni presencia, ni ausencia, más allá de la lógica binaria, oposicional o dialéctica. Ya no es cuestión de oponer la escritura a la palabra, de protestar contra la voz; yo tan sólo analicé la autoridad que se le ha concedido, la historia de una jerarquía.

Barrera de la metafísica

P. Durante los años sesenta se habló mucho del fin de la filosofía. Esto significaba, para algunos, que la hora de pasar a la acción había llegado; para otros, que la filosofía no era más que el mito de la etnia occidental. En lo que a usted se refiere, no se puede operar más que dentro del campo de la razón. No existe la exterioridad.

R. Preferiría hablar de una *barrera de la metafísica*. La barrera no es el fin; es más bien, desde un cierto punto de vista hegeliano, la poderosa tensión de una combinación a la vez agotadora e infatigable. Esta barrera no tendría la forma de un círculo (representación para la filosofía de su propio límite) o de un confín unilineal por encima del cual se podría saltar hacia afuera; por ejemplo, hacia una *práctica* no filosófica. El límite de lo filosófico es extraño; su aprehensión, en mi opinión, tiene que implicar una cierta reafirmación incondicional. Si no se le puede llamar directamente ética o política reúne, sin embargo, las condiciones de una ética o de una política junto con una responsabilidad de *pensamiento* que quizá no se puede confundir estrictamente con la filosofía, la ciencia o la literatura como tales.

P. Acaba de mencionar la ciencia. El marxismo y el psicoanálisis han pretendido, por turno, tener vocación de ciencia.

R. El ambiente en el que yo he empezado a escribir estaba muy marcado, léase *intimidado*, por el marxismo y por el psicoanálisis, cuya reivindicación científica era tanto más violenta cuanto que su cientifismo no estaba garantizado. Aparecía, en cierto modo, como el antioscurantismo, las luces de nuestro siglo. Sin hacer nunca nada en contra de las *luces*, yo he tratado discretamente de no dejarme intimidar, al descifrar, por ejemplo, la metafísica en el marxismo o en el psicoanálisis bajo una forma no sólo lógica o discursiva, sino, en ocasiones, también institucional y política.

P. Tratemos de subrayar sus diferencias con Lacan.

R. Gracias a Lacan, el psicoanálisis ha logrado ciertos progresos. El psicoanálisis ha sido llevado hasta el límite, y, en ocasiones, más allá de sí mismo. Es sobre todo gracias a esto que posee un valor provocativo para lo más vital de la filosofía, la literatura y las ciencias humanas de hoy. Exige, pues, una atenta lectura. Me ha parecido que toda una configuración sistemática del discurso lacaniano (sobre todo en

los *Ecrits*) repetía o asumía una gran tradición filosófica, la misma que citaba las materias *deconstructivas* (sobre el significante, el logos, la verdad, la presencia, la palabra plena, una cierta utilización de Hegel y de Heidegger...). Repetición del logocentrismo y del falocentrismo, lectura que he propuesto en *Facteur de la vérité*.

El sentimiento de Lacan sobre *La carta robada*, de Poe, no sólo reproduce un gesto de maestría corriente al interpretar una escritura literaria con fines ilustrativos (oscurecimiento de la postura del narrador, desconocimiento del formalismo literario, recorte imprudente del texto...), sino que lo hace como Freud, y para utilizar palabras del mismo Freud, en nombre de una *teoría sexual*. Esto siempre va acompañado —he ahí uno de los retos— de una institución, de una práctica y de una política muy determinadas.

La 'destrucción'

P. Usted practica la *destrucción* y no la destrucción. Esta palabra significaría quizá una forma de deshacer la estructura para mostrar su esqueleto. La *destrucción* —que forma parte de una cadena— ha tenido mucho éxito. Apareció en un contexto dominado por el estructuralismo, permitiendo que algunas personas se liberaran del *toda posibilidad se ha agotado*.

R. Sí, es cierto; la palabra no ha tenido éxito más que en la época del estructuralismo, lo cual no ha dejado de sorprenderme. *Desconstruir* es un gesto a la vez estructuralista y antiestructuralista: se desmonta un edificio, un artefacto, para que aparezcan las estructuras, los nervios o el esqueleto, tal y como dice usted; pero también, de forma simultánea, las precarias ruinas de una estructura formal que nada explica, no siendo ni un centro, ni un principio, ni una fuerza, ni siquiera la ley de los acontecimientos en su más amplio sentido.

La *destrucción* como tal no se reduce ni a un método (simplificación) ni a un análisis; va más allá de la decisión crítica, de la idea de crítica. Por eso no es algo negativo, aunque, y a pesar de las precauciones tomadas, se le haya interpretado de ese modo en muchas ocasiones. Para mí, siempre va acompañada de una exigencia afirmativa, incluso diría que nunca puede ir sin amor.

La escena política

P. En política, usted nunca ha tomado una postura que haya llamado la atención; incluso ha practicado lo que usted mismo llama una retirada.

R. ¡Ah, el *terreno político*! Podría decir que no pienso más que en eso, aunque no lo parezca. Claro que existen los silencios y una cierta retirada, pero no exageremos. Suponiendo que alguien tenga interés en ello, puede ver fácilmente cuál es mi elección y de qué parte estoy, todo ello sin ambigüedades. Quizá no lo manifiesto lo bastante, posiblemente no; pero ¿cuál es la medida en este caso?, ¿existe alguna en realidad? A menudo pienso que lo que yo tengo que decir es tópico y nada original; entonces sumo mi voz o mi voto, pues no creo tener autoridad, crédito o privilegio alguno de los que parecen reservados a los vagamente llamados *intelectuales o filósofos*.

Siempre he tenido dificultades para identificarme con el llamado intelectual (filósofo, escritor, profesor) con un papel político, según la escenografía que ya se conoce y cuya herencia plantea muchas interrogantes. No se trata ni de desdén ni de crítica; creo, por el contrario, que en ciertas situaciones hay una responsabilidad que no debe eludirse, ya sea para apelar al sentido común o a lo que considero como un deber político elemental. Pero soy cada vez más sensible a una transformación que hace esta escena política un tanto molesta y estéril, en donde pueden confluír los peores métodos de intimidación (aunque sean por la buena causa), sin medida común con la

estructura del político ni con las nuevas responsabilidades necesarias para el desarrollo de los medios de comunicación.

Esta responsabilidad ante las formas actuales de los medios de comunicación, y sobre todo ante su monopolio, su encasillamiento y su evidencia, es uno de los problemas más graves en la actualidad. La retirada que usted menciona no significa para mí una forma de protesta contra los medios de comunicación en general, sino, al contrario, estoy a favor de su desarrollo (nunca suficiente) y, sobre todo, a favor de su diversificación; pero, sobre todo, en contra de su ordenación, en contra de los diferentes apresamientos a los que ha dado lugar, reduciendo al silencio todo aquello que no está conforme con poderosos cuadros y códigos muy delimitados o al fantasma de *lo admisible*. Pero el primer problema de los medios de comunicación se plantea cuando no puede traducirse, es decir, publicar en la lengua política dominante, lo que dictan las leyes de lo admitido, tanto en la izquierda como en la derecha.

Por esta razón, lo que de específico y agudo tienen las investigaciones, las materias o los proyectos que me interesan puede parecer silencio político. Quizá porque se trata de un pensamiento político, de una cultura o de una contracultura casi inaudible en los códigos que acabo de mencionar. Quién sabe, quizá no se pueda hablar más que de intentos o de riesgos a correr, con o sin esperanza, siempre en la dispersión y como minoría.

P. Ahora puede apreciarse su compromiso y su militancia en el seno del GREPH, ese grupo de investigación sobre la enseñanza de la filosofía.

R. El Greph reúne a profesores, alumnos de instituto de segunda enseñanza y estudiantes que desean analizar y cambiar la escuela, especialmente la institución filosófica, en un principio; la ampliación de la enseñanza de la filosofía a todas las clases en donde se imparten normalmente otras asignaturas, *llamadas fundamentales*. François Mitterrand se ha comprometido en este sentido.

Nos alegramos de ello y haremos todo lo posible para que no se entierre el caso, tal y como podría temerse desde hace algunos meses. De todos modos, los problemas no se dejarán olvidar ni lo consentirán los que conocen su gravedad y se consideran responsables. Todo esto exige una transformación profunda en las relaciones entre el Estado, las instituciones dedicadas a la investigación o a la enseñanza —tanto las que son universitarias como las que no lo son—, la ciencia, la técnica y la cultura.

(Copyright Le Monde-EL PAÍS, 1982.)

"Fascinación del horrible archivo" Una conversación con Jacques Derrida

Didier Eribon

El libro de Víctor Farías *Heidegger et le nazisme*, publicado el mes pasado por Éditions Verdier, ha relanzado de forma brutal la polémica sobre el pasado político del gran pensador alemán. La documentación aportada es abrumadora. Algunos se plantean la siguiente pregunta: ¿es todavía posible leer a Heidegger, comentar su obra? Jacques Derrida acaba de publicar dos obras en Éditions Galilée: *De l'esprit y Psyché*¹. En la primera demuestra que el nazismo se inscribe en el corazón mismo de la filosofía del autor de *El ser y el tiempo*. [Este es un amplio extracto de una conversación con Derrida.]

Pregunta: Sus dos libros se publican pocos días después del de Víctor Farías, que recuerda con vigor cuáles fueron las posiciones y las actividades políticas de Heidegger. ¿Qué piensa usted de las conclusiones de Farías?

Respuesta: En lo que respecta a lo esencial de los *hechos*, todavía no he encontrado nada en esa investigación que no conocieran ya, desde hace mucho tiempo, los que se interesan seriamente por Heidegger. En cuanto al detenido examen de un determinado archivo, es bueno que los resultados del mismo estén disponibles en Francia. Los más sólidos de esos resultados ya eran accesibles en Alemania a partir de los trabajos de Bernad Martin y de Hugo Ott, trabajos de los que, en gran medida, echa mano el autor.

La lectura propuesta, si es que la hay, sigue siendo insuficiente y discutible, y a veces tan burda que uno se pregunta si el encuestador ha leído a Heidegger durante algo más de una hora. Se dice que fue alumno suyo. Son cosas que pasan. Cuando declara tranquilamente que Heidegger, cito, *refleja* "los fondos propiamente nacional-socialistas" en "unas formas y un estilo que ciertamente le son propios", están indicando un abismo; más que un abismo, uno bajo cada palabra. Pero no se acerca a ellos ni un solo instante, y ni siquiera parece sospechar la existencia de los mismos.

¿Hay en este libro algo que pueda causar sensación? No, salvo en aquellos lugares donde se interesen demasiado poco por otros trabajos más rigurosos y más difíciles.

Pienso en primer lugar en los trabajos de Lacoue-Labarthe, pero también en algunos textos, muy diferentes entre sí, de Lévinas, Blanchot, Nancy.

¿Por qué parece insoportable y fascinante el horrible archivo? Precisamente porque nadie ha podido jamás reducir toda la obra de pensamiento de Heidegger a la de un ideólogo nazi cualquiera. De lo contrario, esa *documentación* no tendría gran interés. Desde hace más de medio siglo, ningún filósofo riguroso ha podido ahorrarse una *explicación* de Heidegger.

P. Su último libro, *De l'esprit*, trata igualmente del nazismo de Heidegger. Usted inscribe la problemática política en el corazón mismo de su pensamiento.

R. *De l'esprit* fue primero una conferencia pronunciada en la clausura de un coloquio organizado por el Colegio Internacional de Filosofía con el título de *Heidegger*,

¹ *De l'esprit, Heidegger et la question*. de Jacques Derrida. Galilée; 192 páginas; *Psyché, invention de l'autre*; 654 páginas,

preguntas abiertas. Las actas de dicho coloquio se publicaron pronto. La *cuestión llamada política* fue abordada de una manera analítica en el curso de numerosas exposiciones, sin complacencias; ni hacia Heidegger ni hacia los alegatos que, tanto por parte de la *defensa* como de la *acusación*, han conseguido tan a menudo impedir leer o pensar, ya se trate de Heidegger, de su nazismo o del nazismo en general. Al comienzo del libro, y en algunos textos de *Psyché*, me explico sobre los caminos que me han conducido, también después de muchísimo tiempo, a intentar esa lectura que, aunque todavía preliminar, busca anudar alrededor del nazismo una multiplicidad de motivos respecto a los cuales siempre me ha resultado difícil seguir a Heidegger; las cuestiones de lo propio, de lo inmediato y de la patria (*Heimat*), del punto de partida de *El ser y el tiempo*, de la técnica y de la ciencia, de la animalidad o de la diferencia sexual, de la voz, de la mano, de la lengua, de *la época* y, sobre todo —es el subtítulo de mi libro—, la cuestión del problema casi constantemente privilegiado por Heidegger como *"la piedad del pensamiento"*. Mi lectura sobre estos temas ha sido siempre, digamos, activamente perpleja.

P. No faltará quien le plantee a usted la pregunta siguiente; a partir del momento en que sitúa el nazismo en el mismo centro del pensamiento de Heidegger, ¿cómo es posible seguir leyendo esta obra?

R. La condena del nazismo, cualquiera que deba ser el consenso sobre este tema, no es aún una reflexión sobre el nazismo. No sabemos todavía lo que es o lo que ha hecho posible esa cosa inmundada pero sobredeterminada, fermentada por unos conflictos internos. Por último, el nazismo no ha brotado en Alemania como una seta.

P. ¿*De l'esprit* es, pues, tanto un libro sobre el nazismo como sobre Heidegger?

R. Para pensar el nazismo no hay que interesarse solamente por Heidegger, sino que hay que interesarse *también* por él. Creer que el discurso europeo puede mantener el nazismo a distancia como un objeto es, en la mejor de las hipótesis, una ingenuidad; en la peor, un oscurantismo y un error político. Es hacer como si el nazismo no hubiera tenido ningún contacto con el resto de Europa, con los demás filósofos, con otros lenguajes políticos o religiosos.

P. Lo que en su libro resulta sorprendente es el paralelo que establece usted entre los textos de Heidegger y los de otros pensadores, como Husserl, Valéry...

R. En el momento en que su discurso se inscribe de forma espectacular del lado del nazismo Heidegger recupera el término "*espíritu*" que había prescrito evitar, suprime las comillas en que lo encerraba. Limita el movimiento destructor que antes había emprendido. Mantiene un discurso voluntarista y metafísico que más tarde pondrá en duda. En esta medida, al menos, al celebrar la libertad del espíritu, su elevación es parecida a la de otros discursos europeos (espiritualistas, religiosos, humanistas) que en general se oponen al nazismo.

Y no se trata de mezclarlo todo. Se trata de analizar los caminos que impiden la simple separación entre el discurso heideggeriano y otros discursos europeos, ya sean antiguos o contemporáneos. El nazismo sólo pudo desarrollarse con la complicidad, diferenciada, pero decisiva, de otros países, de algunos Estados *democráticos*, de determinadas instituciones universitarias y religiosas. A través de esa red europea se inflamaba entonces, y se alza siempre ese himno a la libertad del espíritu que se aconsona al menos con el de Heidegger, precisamente en el momento del Discurso del rectorado y de otros textos análogos. Intento recuperar la ley común, terriblemente contaminante, de esos recíprocos intercambios, repartos y traducciones.

P. Recordar que Heidegger lanza su profesión de fe nazi en nombre de *la libertad del espíritu* es una manera bastante mordaz de responder a todos los que recientemente

le han atacado a usted en nombre de la *conciencia*, de los "derechos del hombre", y que le reprochan su trabajo de desconstrucción del *humanismo* y le tachan de...

R. De nihilismo, de antihumanismo... Uno conoce todos los eslóganes. Yo trato, por el contrario, de definir la desconstrucción como un pensamiento de la afirmación. Porque creo en la necesidad de exhibir, si es posible sin límites, las profundas adherencias del texto heideggeriano (escritos y actos) a la posibilidad y a la realidad de todos los nazismos, porque creo que no hay que encasillar la monstruosidad abismal en unos esquemas bien conocidos y sobre todo tranquilizadores; yo encuentro a la vez irrisorias y alarmantes determinadas maniobras. Son antiguas, pero se las ve reaparecer. Algunos toman como pretexto su reciente descubrimiento para exclamar: 1) "¡Leer a Heidegger es una vergüenza!", 2) "Saquemos la siguiente conclusión y su escala: ¡todo lo que, principalmente en Francia, se refiere a Heidegger de una u otra manera, incluso lo que se denomina *desconstrucción*, es heideggeriano!". La segunda conclusión es ridícula y deshonesta. En la primera se lee la renuncia al pensamiento y la irresponsabilidad política. Por el contrario, después de una cierta desconstrucción, en todo caso después de la que a mí me interesa, es cuando podemos plantear, en mi opinión, nuevas preguntas a Heidegger, descifrar su discurso y situar los riesgos políticos y reconocer a veces los límites de su propia desconstrucción. He aquí un ejemplo, si me lo permite, de la agitada confusión contra la que me gustaría poner en guardia. Se trata del prólogo de la investigación de Farías de la que acabamos de hablar. Al final de una arenga al uso interno (¡es otra vez Francia la que habla) se lee esto: "Su pensamiento, el de Heidegger, tiene para muchos investigadores un efecto de evidencia que ninguna otra filosofía, salvo el marxismo, ha podido conseguir en Francia. La ontología se consume en una desconstrucción metódica de la metafísica como tal". ¡Diablos!, si existe el *efecto de evidencia* es, sin duda, sólo para el autor de ese revoltijo. Nunca ha habido ningún *efecto de evidencia* en el texto de Heidegger, ni para mí ni para aquellos a los que he citado hace un momento. De lo contrario, habríamos dejado de leer.

© Le Nouvel Observateur.
Traducción: M. C. Ruiz de Elvira.