

Jacques Derrida: leer lo ilegible

Jacques Derrida

Entrevista con Carmen González-Marín, Revista de Occidente, 62-63, 1986, pp. 160-182.

El primero de sus textos publicados se refiere a un problema filosófico tradicional, si bien ya transformado: el problema de la escritura -no del lenguaje- como condición de la cientificidad. Su trabajo, que se ha desencadenado a partir de Heidegger y de Hegel, consiste en la deconstrucción del concepto de lógos y de todas sus implicaciones. Pero ¿a qué se debe la irrupción de la deconstrucción en el espacio filosófico? Para usted mismo, el tratamiento de la escritura como un síntoma de algo que no se ha podido hacer presente en la historia de la filosofía no supone, cuando lo descubre, «un hallazgo ingenioso», sino que es «el efecto de una transformación total». ¿Qué ha desencadenado la deconstrucción?

Creo que no ha habido precisamente un desencadenamiento. Al hablar de un desencadenamiento se piensa en una especie de causa relativamente externa a un sistema o en un dispositivo que interviene de modo espontáneo o brutal. Y me parece que la deconstrucción ni es una intervención exterior respecto al funcionamiento de un conjunto de sistemas ni es algo repentino ni incluso, añadiría, algo moderno. Lo que hoy se denomina deconstrucción estaba operando hace mucho tiempo en el campo de la filosofía o de la cultura occidental bajo otros nombres; así que no es una intervención externa ni sucede en un momento dado. Desde luego, lo que afirmo deja abierta la cuestión de saber qué ocurre hoy, en el momento en que la deconstrucción recibe su nombre.

En efecto, como usted lo sugería, personalmente he emprendido este trabajo denominado «deconstrucción» en una lectura interior de ciertos textos de la tradición de la modernidad filosófica. Me interesé muy pronto por el problema de la escritura, particularmente la escritura literaria, pero también por lo que ocurría en el momento en que se inscribe algo. Desde este punto de vista, lo que me interesó en Husserl, al que leí hace ya mucho tiempo, principalmente en *El origen de la geometría*, es cuando subraya que en la historia de un objeto ideal -en la historia de la forma en que un objeto científico se convierte en universal como objeto ideal, que no se confunde con ninguno de sus ejemplos empíricos-, la escritura es indispensable. En cierto momento, Husserl afirma en *El origen de la geometría* que la inscripción no es simplemente un momento suplementario o accesorio en la constitución de la objetividad ideal sino un momento indispensable. Naturalmente esto acarrea ciertas dificultades. Por una parte reconoce que el objeto ideal debe recibir una especie de incorporación escrita, pero también evidentemente tal incorporación escrita, siéndole exterior al mismo tiempo, puede hacerle entrar en crisis; como signo puede hacer entrar en crisis al objeto ideal.

En esta interpretación de la escritura por parte de Husserl había una especie de tensión o de contradicción. Por un lado, Husserl repetía o reconstituía las interpretaciones clásicas de la escritura como algo secundario, sensible, corporal respecto al eidos, la idealidad matemática o científica por ejemplo. Por otro, reconocía que esta exterioridad era algo interior en cuanto que era la condición esencial de la objetividad. Y precisamente me he centrado en las dificultades que se derivaban de todo ello para la fenomenología, a menudo con preguntas de tipo heideggeriano, como usted recordaba, sobre la determinación del ser como objeto, o la correlación sujeto-objeto.

Así pues, la necesidad de la deconstrucción se me ha hecho patente en el interior de unos textos clásicos, desde cierto punto de vista. Esto no ha ocurrido de golpe ni me ha sucedido a mí como individuo, sino que se ha manifestado como una cierta necesidad que ya estaba operando y que era legible no solamente en el campo filosófico, sino en un campo global, económico, político, histórico.

Una vez que la deconstrucción comienza a operar ya no es posible seguir concibiendo la actividad filosófica como la búsqueda de la certeza, sino más bien como una estrategia de lectura-escritura, que tiene lugar no sobre un conjunto de problemas sino sobre textos, ¿no es así?

Sí. Pero es preciso que nos pongamos de acuerdo en lo que significa «sobre textos». Estaría de acuerdo a condición de ampliar considerablemente y reelaborar el concepto de texto. No pretendo hacer olvidar la especificidad de lo que clásicamente se llama «texto»: algo escrito, en libros o en cintas magnéticas, en formas archivables. Pero me parece que es necesario, y he tratado de mostrar por qué, reestructurar ese concepto de texto y generalizarlo sin límite, hasta el punto de no poder seguir oponiendo, como se hace normalmente, el texto a la palabra, o bien el texto a una realidad -eso que se denomina «realidad no textual»-. Creo que esa realidad también tiene la estructura del texto; lo cual no quiere decir, como me han atribuido alguna vez, que todo lo real esté simplemente encerrado en un libro.

La deconstrucción ¿está fuera de la filosofía, es filosofía -o la filosofía-, o bien opera sobre la filosofía, para descubrir los abismos textuales donde la filosofía se convierte en aporética?

Afirmaría que la deconstrucción no es esencialmente filosófica, y que no se limita a un trabajo del filósofo profesional sobre un corpus filosófico. La deconstrucción está en todas partes. Hoy se la

toma en consideración por el hecho de que la temática -incluso la temática explícita de la deconstrucción bajo este nombre-, se despliega en campos que no tienen ninguna relación directa con la filosofía, no sólo en campos artísticos, como la arquitectura o la pintura, sino también en otros ajenos a las bellas artes o a la literatura. En Estados Unidos se habla de ella incluso en política, en el campo de las instituciones; así que la deconstrucción ni estaría limitada a los discursos ni tampoco a los discursos filosóficos.

Dicho esto, es preciso explicar, de todos modos, por qué se ha aplicado más bien a la tradición filosófica en los lugares que nos son más familiares. La razón es que, según creo, en la historia del Occidente la filosofía no es, evidentemente, un campo entre otros; es el ámbito donde se ha reunido la mayor pretensión de hegemonía del discurso, del sentido, la mayor concentración de sentido. El discurso filosófico es, en fin, el discurso dominante en el interior de la cultura occidental. Y así una estrategia que haga referirse la deconstrucción de entrada, por privilegio, al discurso filosófico, es una estrategia que apunta a lo que es potencialmente más decisivo. Porque lo que se llama «filosofía», el filosofema, no se limita naturalmente a lo que se puede encontrar en los libros de filosofía o en las instituciones filosóficas; ese filosofema se encuentra en todas partes: en los discursos políticos, en la evaluación de las obras de arte, en las ciencias humanas y sociales. Por tanto, dirigirse en primer lugar a la filosofía como tal se justifica, diría yo, por razones de estrategia, una estrategia que encara el papel que tradicionalmente ha desempeñado la filosofía en la organización de la cultura occidental.

Cuando llegamos a un nuevo concepto de escritura, ¿cómo se transforma el concepto de lectura? ¿Podría decirse que el concepto de *différance* exige la ilegibilidad del texto?

No es seguro que puedan oponerse y distinguirse lo legible y lo ilegible. Resulta muy difícil mostrarlo en el curso de una entrevista, pero a menudo experimentamos el hecho de que lo dado en la lectura se nos da como ilegible. Por ilegible entiendo aquí, en particular, lo que no se da como un sentido que debe ser descifrado a través de una escritura. En general, se piensa que leer es descifrar, y que descifrar es atravesar las marcas o significantes en dirección hacia el sentido o hacia un significado. Pues bien, lo que se experimenta en el trabajo deconstrutivo es que a menudo, no solamente en ciertos textos en particular, sino quizá en el límite de todo texto, hay un momento en que leer consiste en experimentar que el sentido no es accesible, que no hay un sentido escondido detrás de los signos, que el concepto tradicional de lectura no resiste ante la experiencia del texto; y, en consecuencia, que lo que se lee es una cierta ilegibilidad. Mi amigo Paul de Man escribió en alguna parte que la imposibilidad de leer no debería ser tomada a la ligera; no debe tomarse a la ligera cierta ilegibilidad. Tal ilegibilidad no es, ciertamente, un límite

exterior a lo legible, como si, leyendo, uno se topara con una pared, no: en la lectura es donde la ilegibilidad aparece como legible.

Cabe decir que los propios textos deconstruccionistas pueden provocar cierta resistencia por parte del lector, precisamente a causa del estatuto paradójico de una escritura que muestra su propia desaparición.

Creo que se puede hablar de dos niveles de resistencia. Hay una resistencia que se puede someter al análisis; por ejemplo, cierta tradición universitaria, o cierto funcionamiento social o cierta ideología pueden hacerse resistentes a tal o a cual, e incluso tratar de concretarse en un texto; éste sería un análisis clásico de «resistencia» en sentido sociológico o incluso en sentido psicoanalítico. Pero existe otra, cabría decir, necesidad de resistencia inevitable: leer es también resistir. La experiencia de la lectura, incluso si no obedece a la resistencia de la que he hablado, reactiva, negativa, la relación con un texto que supone la lectura, decía, debe, por una parte, operarse en la resistencia, y además hacer la prueba del hecho de que el texto resiste. Existe la resistencia de un texto; y se puede resistir a la resistencia.

¿En qué consiste la resistencia de un texto? Yo situaría la palabra «resistencia» en relación con lo que en otra parte -en Glas en particular- yo llamo la permanencia [restance]: la estructura de la marca, que no es un signo, que no es algo que se deja borrar, transgredir, verter hacia el sentido; la estructura de la marca que es algo que permanece, pero es una permanencia que no es la subsistencia del cuerpo escrito -no es la permanencia de lo escrito mientras que las palabras pasan-. La estructura de la permanencia que me interesa es aquella que no es la subsistencia, que no es un ser, un existente, un objeto, una substancia. Esta permanencia de la marca hace que todo texto resista, no se deje apropiar.

Un texto no se deja apropiar. Dice siempre más o menos de lo que habría debido decir, y se separa de su origen; en consecuencia, no pertenece ni a su autor ni al lector... Un texto es un foco de resistencia. Y la relación con ese foco de resistencia por parte de un sujeto lector no puede ser más que una forma de resistir, de vencer la resistencia, una forma de entendedérselas con la propia resistencia.

La relación con un texto no puede ser fácil; es una relación necesariamente conflictiva, polémica: una relación de fuerzas. Así pues, cuanto más se explica un texto como escritura -con esa permanencia de la escritura que es, en ese momento, una marca ni presente ni ausente-, más resistencia produce y comporta él mismo. Es ésta una resistencia irreductible, no es solamente

resistencia sociológica, ideológica, académica...; es una resistencia más fundamental, más desesperante.

¿A qué atribuye usted el éxito de sus textos entre los críticos literarios? Podría pensarse, de una manera ingenua, que la razón es simplemente que la deconstrucción les permite pensar que están haciendo literatura, como, por ejemplo, afirma Hartman.

No estoy tan seguro, como parece estarlo usted, de ese éxito entre los críticos literarios. En absoluto es cierto en Francia, por ejemplo; sí en otro país. Es cierto en parte de los Estados Unidos, pero sólo en parte, y en cierto medio académico. Ciertamente en los Estados Unidos, en algunas universidades y en algunos grupos, la deconstrucción se ha convertido en efecto en una especie de motivo de interés, de poder de «realimentación» en ciertos practicantes de lo que se llama «crítica literaria». Así pues, sin exagerar el fenómeno -porque, al mismo tiempo, hay mucha resistencia, mucho contraataque, incluso en los Estados Unidos-, podríamos tratar de dar cuenta de ello. No creo que sea simplemente porque la deconstrucción proporcione o pueda proporcionar una cierta ilusión de que los críticos se conviertan en escritores. Puede ser que esto influya en alguna medida, es cierto; además no puede ser falso... La deconstrucción no es tan solo un discurso, o una mera crítica, un comentario, un metalenguaje sobre un objeto literario; existe una escritura deconstructiva, y si el que la practica tiene en efecto cierta relación con la lengua y la ficción, lo que produce, en el mejor de los casos, no es ajeno a la literatura. En el mejor de los casos es posible una escritura deconstructiva y literaria. Pero esto no quiere decir que baste con manipular ciertas recetas deconstructivistas para hacer, primero, deconstrucción y, luego, literatura.

Habría otra razón para el interés de ciertos especialistas de la literatura por la deconstrucción. Sus intereses varían según la situación. Sería necesario hacer un análisis de la historia de la crítica americana, del New Criticism por ejemplo, de cierto desgaste, para dar cuenta del interés por la deconstrucción en los Estados Unidos. He tratado de hacerlo, en cierta medida, en un texto sobre Paul de Man que va a aparecer dentro de unos meses en Estados Unidos, en el que trato de la deconstrucción en América. Sería preciso, no obstante, movilizar diferentes tipos de causalidad para dar cuenta del fenómeno: la tradición del New Criticism, que ha concluido, con el gusto por el close reading -algo que también es deconstrucción, ¿no?--; la historia de las instituciones académicas americanas... La deconstrucción, en cierto momento, creo que ha respondido a una cierta crisis en tales instituciones, sobre todo las literarias y filosóficas; también existe una tradición ético-teológica en los Estados Unidos que ha tenido que ver... No se puede hacer aquí este análisis, pero sería preciso conducirlo muy prudentemente, porque existen muchas, y

complejas, sobredeterminaciones. Por otra parte, creo que en la actualidad el interés por la deconstrucción en Estados Unidos desborda en gran medida el campo de la crítica literaria; penetra en los departamentos de filosofía; incluso en cierto tipo de arquitectura, de politología; y en las facultades de Derecho también se interesan por la deconstrucción...

¿Cree que su crítica de la crítica -pienso por ejemplo en «La doble sesión» [en La diseminación]- ha sido bien entendida? ¿Es posible extraer un método, o más bien una metodología, de sus libros, como probablemente los especialistas, que tienen la necesidad de publicar deprisa y al último grito, desearían? ¿Es compatible la deconstrucción con la pretensión de aplicar sistemáticamente una especie de técnica?

¿Ha sido bien entendida «La doble sesión»? No lo sé. ¿Por qué? Sí, creo, por algunos; no por otros. No tengo una respuesta general. Para hablar de una manera muy amplia, me parece que «La doble sesión», aunque ha sido citada mucho globalmente, a menudo no ha sido leída de manera, cómo decirlo, fina y analítica, por todo tipo de razones. Precisamente en «La double séance» se habla en un momento dado de la relación con el método. El punto de la relación con el método se propone de manera un poco elíptica pero a la vez muy clara, aunque point de méthode es muy ambiguo en francés [es «punto del método» y «no hay método»]. Existe un momento en que se ve que la deconstrucción no puede dar lugar a lo que se denomina un método, un corpus de reglas y de técnicas que se puedan deducir según operaciones aplicables mecánicamente.

Esto no quiere decir que la deconstrucción sea simplemente una especie de empirismo fiado a la subjetividad de cada uno. Existen reglas, hay reglas generales que yo he tratado de enunciar, de las cuales algunas se toman para crear procedimientos; pero son reglas que, en primer lugar, no se pueden reunir en un sistema. No hay un sistema de reglas. Estas reglas ordenan respetar lo otro, la especificidad del idioma, la singularidad de la obra, y deben dar lugar a una reinención en el análisis de cada obra. No solamente una reinención que se ajuste a la unicidad de la obra, considerada como si fuera un objeto sincrónico (por ejemplo, si uno se interesa en tal o tal texto de Mallarmé como un objeto que es un objeto definido); la regla es sobre todo describir un texto ligado al idioma de forma singular y única. No hay instrumentalización posible, una instrumentalización total. Siempre la hay hasta cierto punto, claro está, pero no es una formalización total de nuestra propia relación con la lengua y la escritura. Para esto es preciso inventar cada vez nuestra firma. No puede ser un método que se enseñe simplemente en las escuelas.

Creo, por otra parte, que algo de la deconstrucción se puede enseñar, formalizar hasta cierto

punto. Y he tratado de hacerlo, de formalizar tipos de análisis: por ejemplo, que es necesario invertir las jerarquías, luego reelaborar el concepto... Bueno, puede decirse que eso son recetas generales y típicas; y aún hay otras que, en efecto, pueden dar lugar a una enseñanza del método. Pero existe un punto en el que algo de la deconstrucción no es metodologizable. Yo he dedicado un seminario a la idea de método, a lo que ha constituido en la historia de la filosofía el valor de método, siguiendo hasta cierto punto a Heidegger -que distingue entre ódos y métodos, el camino y el método-; he seguido a Heidegger y en un momento dado he vuelto problemático lo que él afirma. La cuestión de qué sea el método es una cuestión enorme... No creo que la deconstrucción sea metódica, metodologizable, pero menos todavía que constituya simplemente un empirismo, un subjetivismo sin método. La deconstrucción no es algo sin método, y no es un método.

Usted escribió en Espolones: «Las cuestiones del arte, del estilo, de la verdad, no se dejan disociar de la cuestión de la mujer». Si la mujer seduce a distancia, y la escritura -como la vida- es también mujer, ¿cómo opera la seducción de la escritura?

Es una pregunta difícil para improvisar una respuesta aquí; usted ha dicho lo esencial... Bien, lo que yo trato de hacer aparecer entre el logocentrismo y el falocentrismo es algo más que una coincidencia o algo fortuito, es una unidad esencial. El falocentrismo es un logocentrismo. Así que trato de hacer aparecer esto un poco en todas partes, de manera que la cuestión de la mujer no es una cuestión entre otras en la deconstrucción. Dicho esto, querría poner en guardia ante una esencialización de la mujer, que vendría a suponer una esencialización de la escritura -la escritura es la mujer, la mujer es la escritura, el simulacro es la mujer-. Esa sustancialización me parece que todavía repite el gesto falocéntrico, incluso si, a veces, estos enunciados se ponen al servicio del feminismo, de la liberación de la mujer. Yo creo que ciertos enunciados feministas reproducen precisamente aquello mismo contra lo que pretenden luchar... A menudo se me ha culpado del carácter un poco complicado y equívoco de algunas de mis proposiciones, en Espolones en particular.

En cuanto a la cuestión de la seducción, sí, la escritura es siempre el lugar de una seducción posible. Y ¿qué es seducir? Seducir es prometer alguna cosa -un sentido por ejemplo, o un objeto, o una persona-, que no se da como una presencia. Cuando el hombre o la mujer se dan, ya no hay seducción. Es preciso que exista ocultamiento y promesa; y elipsis de algo que no se presenta... Así pues, la escritura es justamente esta experiencia de no presentación. La escritura no se hace nunca presente, y cuando se presenta es siempre para anunciar alguna cosa que no está aquí.

En cierta manera, la escritura tiene al menos la forma exterior de la seducción. Cuando se piensa que no se puede separar la escritura -en ningún sentido, ni en sentido estricto ni en sentido general- del cuerpo del deseo, de la libido que corre, del deseo que corre, entonces incluso en la escritura de textos abstractos filosóficos, incluso en la escritura de textos científicos el deseo está allí. Y si hay deseo y placer, prometido pero no dado, siempre simplemente prometido, dado bajo la forma de la promesa, si hay algo que todavía no se ha desnudado, la escritura es, por naturaleza, seductora. Esto no quiere decir, por el contrario, que sea femenina -ante todo, porque la seducción no está reservada a las mujeres...-, como sostendría alguien que dijera: «sí, la belleza, la verdad es la mujer, luego la seducción es la mujer; entonces, si la escritura es seductora, la escritura es femenina». Yo pondría en guardia ante tales conexiones.

¿Cuál ha sido, si es que la ha habido, la respuesta de las feministas a sus afirmaciones en Espolones, tales como «es el hombre quien cree en la verdad de la mujer», etc.

No ha habido una sola respuesta sino varias. Las ha habido muy positivas, de mujeres y de mujeres comprometidas en una lucha feminista; ha habido también respuestas negativas, o equívocas, que interpretaría de la siguiente manera, si se me permite: ciertas lectoras me han atribuido enunciados que yo estaba analizando, por ejemplo, «la verdad es la mujer», y han reaccionado criticándolos, diciendo, «no, la verdad no es la mujer»; ha habido malentendidos. Pero el malentendido más frecuente me parece que ha consistido en leer este texto como si estuviese dominado todavía por una metafórica fálica -porque las hay a menudo, hay espolones, anclas, todo tipo de plumas, de estilos, todo tipo de figuras fálicas-, y en atribuirme en cierta manera esta predominancia, como si tradujera un síntoma que hablase de mí, cuando lo que yo he tratado de hacer es mostrar cómo esta figuración fálica dominaba en una cierta tradición, comprendida en ella un cierto Nietzsche -hay muchos Nietzsches-, y mostrar, creo, la reversibilidad de estas figuras. La recepción es complicada, distinta según los lugares, los individuos.

Tratar de ser como un hombre, ¿no sería el primer movimiento en la inversión de la jerarquía que existe en la oposición hombre / mujer? ¿Es posible producir una inversión social sin participar de todas las características masculinas, falogocéntricas, en nuestra situación actual?

Sí, no ser como un hombre, diría yo. Pero efectivamente, en la lucha política y social, el hecho de

reivindicar los mismos derechos que el hombre creo que es del todo indispensable, es un movimiento en el que no se debe hacer economías. He repetido muchas veces que la deconstrucción para las mujeres, desde el punto de vista feminista, pasa por una cierta igualdad, una cierta identificación. Pero es preciso hacer este gesto y al mismo tiempo otro gesto o un gesto adicional que, siempre en el trabajo hacia el vuelco social, el cambio de una situación política, no conduciría simplemente a confirmar el falogocentrismo de manera general. Como siempre en la deconstrucción, supone un gesto doble, una estrategia doble. Lo que habría que hacer de manera general es algo muy difícil, pero pienso que concretamente en el discurso que pueden practicar las mujeres, las que están comprometidas en la lucha feminista, en la práctica, en la universidad o en el campo del trabajo social, es difícil hacer los dos a la vez, si bien es preciso intentarlo. Depende, de todos modos, de las situaciones; todo es muy variable, no sólo cambia la situación de un país a otro, sino incluso en el interior de la misma sociedad, de una clase social a otra; y una misma persona puede seguir distintas estrategias.

¿Cuál sería, a su juicio, la función de la crítica literaria feminista, es decir, leer como una mujer lee...?

No tengo una respuesta universal. Me parece muy necesario que en un momento dado, y creo que estamos ya en él, exista una crítica literaria, una especialización de cierta gente que, en las instituciones, se interesen por las preferencias en una temática feminista, en la literatura escrita por mujeres y en todos los problemas relacionados -por qué las mujeres escritoras estaban marginadas, etc.-. Hay todo un mundo de trabajo, apasionante y rico en muchos países. Es una fase muy necesaria, y personalmente pienso que hay que favorecerla. Ahora bien, en el momento en que esta crítica literaria feminista se convierta en un conjunto de instituciones, con sus ritos, sus modos de reproducción, sus exclusividades, su funcionarización, su rutina, sus técnicas..., eso no sería sólo un poco triste, sino políticamente sospechoso. Es decir, constituiría un ghetto, a la vez que detentaría prácticas y modos de evaluación y legitimación que reproducirían lo mismo contra lo que esta crítica feminista se ha constituido. Una vez más, es preciso permanecer atentos, ser políticos, y prestar atención a la hipertrofia institucional cuando nos amenaza.

¿Cómo se conjuga el hecho de que la escritura se arme -de nuevo, como la mujer-, sea «un poder de afirmación» y el hecho de que haya alguien que escriba?

Es una pregunta muy difícil. ¿Qué es «alguien»? ¿Cómo define a «alguien»? ¿Quiere decir que

ese «alguien» se trata de una «persona», un «yo», un «sujeto»? Aquí hay ya tres definiciones diferentes. ¿Es una intención? ¿Un inconsciente sexuado? De antemano hay que determinar lo que uno quiere decir con «alguien». Nunca he dicho que la escritura se afirme como una especie de poder general o abstracto, como una sustancia. Eso no es la escritura que se afirma; no, es siempre, como usted dice, «alguien». Pero yo propondría no determinar a este «alguien» bajo ninguno de los términos de la tradición metafísica: ni un alma ni un cuerpo ni un yo ni una conciencia ni un inconsciente ni una persona.

Dirá usted: «Entonces, ¿qué queda?» Bueno, queda «alguien» que piensa y que, por ejemplo, interroga, se interroga sobre todo lo que, en su lengua, en su cultura, le obliga a pensar todavía «alguien» en términos de yo, conciencia, hombre, mujer, alma, cuerpo, etc.; ese «alguien» que piensa interroga a la historia, cómo se ha constituido, qué quiere decir «alguien», si «alguien» no se reduce a todas estas determinaciones.

A mí me interesa una escritura, esa escritura de «alguien» que se mide con tales preguntas. Es muy difícil, ¿no? Antes de saber si ese «alguien» es esto o lo otro, es «alguien». Lo que yo retendría de lo que usted denomina «alguien» es, en todo caso, una singularidad, una singularidad que firma esta escritura. No lo definiría demasiado aprisa en los términos que he mencionado antes -conciencia, inconsciente, yo, persona, sujeto, etc.-, «alguien». Una afirmación es siempre la afirmación de «alguien». Es decir, una firma singular, a través de un idioma singular. Naturalmente, el idioma, es decir, lo que es propio, nunca es puramente idiomático. Hay siempre en el interior del idioma, en el interior de la propiedad, una diferencia y un comienzo de expropiación, que hace que el «alguien» que escribe no pueda nunca replegarse sobre su propio idioma, y sea un «alguien» que ya está difiriendo de sí, disociándose de sí mismo en su relación con el otro. Este «alguien» es «algún otro», alguien que habla al otro, no se puede decir que simplemente sea el que es. Yo diría, pues, que si hay escritura supone una afirmación; es siempre la afirmación de algún otro para el otro, dirigida al otro, afirmando al otro, a algún otro. Siempre es algún otro quien firma.

Según Lévi-Strauss la violencia está unida a la escritura, o, más bien, la violencia es una prefiguración de la escritura que existe ya en el comienzo de todo discurso social. ¿No hay un cierto peligro, no solamente para el poder que podría ser amenazado por cierta escritura no reprimida, sino para la misma sociedad, si el poder hiciera uso de la fuerza de cambio de la escritura? Quizá las acusaciones de escepticismo, irracionalismo, etc., que se han dirigido contra la deconstrucción, escondan una especie de miedo. Pienso, por ejemplo, en Graff, autor de *Literature Against Itself*, que se muestra indignado por lo que él considera evasión de los

problemas de la sociedad.

Acerca del tema de Lévi-Strauss al que alude, he tratado de mostrar que para decir que había una violencia en la escritura bastaba con referirse a un modelo de escritura que era muy tradicional, y a mis ojos muy problemático, y que, por otro lado, la violencia aparece, antes incluso que la escritura en sentido estricto. En términos generales, he intentado deconstruir este concepto; la palabra es una escritura, y así, si existe la violencia de la escritura -que sí existe-, también existe ya la violencia en la palabra.

En cuanto a la acusación de evasión, no sé qué quiere decir eso. Evasión... ¿de qué problemas? Me parece una fórmula demasiado evasiva. Creo que, en lo que alcanza mi conocimiento sobre la deconstrucción, ésta no se evade más que otras cosas. Todo se evade un poco, claro está, pero la deconstrucción, concretamente, alcanza a la filosofía, la literatura, las ciencias sociales, la política, la arquitectura... Esa es una afirmación demasiado evasiva; creo que es falsa.

Usted colaboró con el Grupo de Investigación sobre la Enseñanza de la Filosofía (GREPH). ¿Cómo puede actuar la deconstrucción sobre las instituciones académicas?

En la época en que fue fundado el GREPH y se publicó el libro *Qui a peur de la philosophie?* [¿Quién tiene miedo de la filosofía?] independientemente de todas las tareas generales y permanentes en el trabajo sobre las instituciones filosóficas, políticas, etc., había en Francia una situación muy precisa, en la que un gobierno pretendía reducir la enseñanza de la filosofía en los institutos. Entonces traté de analizar las motivaciones que impulsaban a estos políticos y ver qué era lo que se reprochaba a la filosofía, y las razones por las cuales se quería reducir su enseñanza. Miedo no quería decir solamente miedo a una potencia crítica, incluso revolucionaria, sino también miedo a lo que se llama normalmente la inutilidad de la filosofía. Se quería rentabilizar la formación, ante todo formar técnicos para un sistema industrial; había, pues, un miedo ante la falta de rendimiento que se atribuía a la filosofía. Se trató de analizar todo ese miedo.

Hay todavía un miedo más profundo, más inconsciente, que explica el temor a enseñar filosofía a los jóvenes: se dice que la filosofía produce personas maduras, social y sexualmente. La situación de la Francia de los años 1975-1980 era muy particular, pero se extiende a las sociedades industriales, donde se tiende a la reducción del campo de enseñanza de las humanidades, de la filosofía, porque son técnicamente, económicamente, no rentables. No es una situación exclusiva de los institutos franceses. Así pues, en términos generales, se hicieron consideraciones que

afectaban en realidad a la esencia de la filosofía desde que la filosofía existe. A mi modo de ver, el logro del GREPH más interesante es que no dissociaba nunca el análisis y una práctica específica, en el momento concreto de esa sociedad: la filosofía misma. Se trataba de un trabajo sobre la deconstrucción filosófica en el sentido más general.

Muchos de sus textos han sido ya traducidos y otros están en vías de serlo. ¿Cree usted que sus textos traducidos enseñan lo mismo que los textos franceses?

Nunca los textos traducidos dicen la misma cosa que el texto original. Siempre ocurre algo nuevo. Incluso, o sobre todo, en las buenas traducciones. Hay transformaciones que responden, por una parte, a la transmisión en un contexto cultural, político, ideológico diferente, a una tradición diferente, y que hacen que «el mismo texto» -no existe un mismo texto, incluso el original no es idéntico a sí mismo-, incluso en el interior de la misma cultura, tenga efectos diferentes. Por otra, la mejor traducción debe transformar la lengua de llegada, es decir, ser ella misma escritura inventiva, y así transformar el texto. Cuanto más fiel es una traducción, como se dice -o sea, más acorde con la singularidad de la firma del texto original- más transforma su propia lengua; y más firma su texto el traductor.

Creo, sí, que el texto traducido aporta otra cosa; pero otra cosa que está en relación consigo misma. Esta es la paradoja de la traducción -por la que yo me intereso, pues en ella trabajo todo el tiempo. Cuando escribo siempre pienso en la traducción. Para mí, entre la deconstrucción y la experiencia de la traducción existe una afinidad esencial.

¿Cuál es su relación o su influencia sobre los críticos de Yale, Bloom, De Man, Hartman, etc.?

Mi relación con mis amigos de Yale (Paul de Man, Hartman) es muy distinta según los casos. Cada una de estas cuatro o cinco personas tiene su propia historia, su idioma, su firma singular. No forman un grupo, como se ha dicho; sobre todo no forman un grupo homogéneo, reunido en una escuela, con una doctrina común e incluso un método común. Creo que lo que nos ha unido en un momento dado es la existencia de un mismo enemigo, gente que en un lugar u otro nos unía a todos bajo un solo rótulo y atacaba lo que hacíamos, y a partir de ello se ha creado esa ficción que se denomina la «escuela» o el «grupo» de Yale. Pero naturalmente las ficciones no son nunca asignificativas, son simplemente aleatorias. Entre todas estas personas debe existir algo en común, que probablemente no es un método, una filosofía o un sistema, sino que sería

preciso definir en otro plano. Todos ellos son mis amigos, pero no me siento en el mismo grado próximo a cada uno de ellos; aunque lo que interesa es, más que la persona, el texto trabajado.

Es habitual encontrar referencias acerca de la relación de su trabajo con la filosofía de Wittgenstein; ¿en qué medida le parece adecuado?

Ha habido muchos análisis de las relaciones entre la deconstrucción y el pensamiento de Wittgenstein. Probablemente exista algo, debe de existir, dada esta insistencia, sobre todo de los filósofos americanos, en reconocer o en proponer las analogías. Dicho esto, por lo que yo he leído de Wittgenstein -no soy un especialista en Wittgenstein-, he visto muchas diferencias; no solamente en la argumentación, o en las referencias, sino en el estilo, la manera. Es posible que, en un cierto esquema filosófico, existan analogías, aunque, para mí, es otro mundo.

Richard Rorty afirma que usted es un irracionalista, y que dentro de cincuenta años, gracias a usted, nadie hablará ya de diferencias entre la ciencia, la filosofía y el arte. Habermas le ha llamado «joven conservador»; Savater ha escrito que usted es un representante de una posición «desencantada» en filosofía...

No creo en absoluto ser un irracionalista. Al contrario, apuesto por una cierta razón, una Aufklärung racional. Pero, efectivamente, creo que es necesario preguntarse sobre el origen de la razón, sobre el origen del principio de razón, sobre la procedencia y la historia de la razón. No creo que cuando se hacen tales preguntas uno sea simplemente racionalista, ni tampoco que uno sea irracionalista. En absoluto considero que yo sea un irracionalista. Ni pienso que dentro de cincuenta años, y menos gracias a mí, ya no se hable de diferencias entre ciencia, filosofía y arte; quizá más tarde, no sé, pero creo que no estamos todavía ante ese momento.

No soy ni joven ni conservador. Creo que Habermas no me ha leído; él ha leído, si juzgo por su último libro, obras americanas sobre mí, o traducciones americanas, pero no mis propios textos. Por ahora me reservo la cuestión del debate con Habermas, para cuando me haya leído efectivamente; aún es prematuro hablar de ello.

¿Desencantado? No. Yo insisto mucho en la afirmación, en la promesa. Naturalmente, creo que para afirmar, prometer, etc., es preciso pasar por la mayor desilusión, la mayor incredulidad. Pero no creo que mi talante sea el de un desencantado, aunque haya desencantos.

Jacques Derrida

1986