

VARIACIONES SOBRE LA LITERATURA:
LA INSCRIPCIÓN AUTOBIOGRÁFICA

Jorge Panesi

Sin dudas, una cierta fidelidad hay en Derrida por la literatura, lo que no significa que esta pasión, esta fe o convicción esté exenta de una distancia especulativa que busca explicarla, darle razones, reacomodarla según el derrotero del propio pensamiento, un pensamiento que se concibe como estrategias siempre variables sin destino prefijado, como un cálculo incesante ante lo incalculable, destino errático que llamó *destinerrancia*. En ese destino errático, la literatura no fue tanto una compañera privilegiada por su utilidad combativa que le habría aportado las armas destructoras necesarias para demoler el edificio metafísico (como han creído algunos críticos literarios demasiado ansiosos o ingenuos en su afán por abolir las fronteras entre literatura y filosofía), sino más bien una acompañante que, teniendo un destino no menos errático, hay que cuidar porque nos cuida desde una distancia de irregular proximidad. En primer lugar, porque como cualquier discurso, la literatura no está menos expuesta a la irradiación metafísica y ella misma es parte del edificio a deconstruir, y en segundo lugar, porque como irónicamente parece decir Derrida en “La ley del género”, “no mezclará los géneros”¹. No se mezclarán, quizá, porque el derrotero institucional es diferente, y porque sus adherencias con una lengua particular (algo que las hermana en sus consecuencias y en sus efectos) están por igual históricamente atadas, una a las instituciones filosóficas, y la otra a las literarias. No se mezclarán, pero no podrían dejar de mezclarse. No podrían dejar de acompañarse.

En esa historia de acompañamientos, Derrida reconoce un interés temprano por los diarios, autobiografías y confesiones en un contexto adolescente que lleva la impronta de Sartre (esto es, y en sus propias

1. Jacques Derrida, “La loi du genre” en *Glyph* 7, 1980, pp. 177-210 : “ Ne pas mêler les genres. Je ne mêlerai pas les genres. Je répète : ne pas mêler les genres. Je ne le ferai pas ”

palabras, “un nuevo contacto entre la filosofía y la literatura” que Sartre permitió en el escenario de la posguerra francesa). Un interés que tardíamente –en 1992– se ha complicado, pero que persiste sin perder su carácter de enigma inicial:

Lo que me interesa aún hoy no puede llamarse estrictamente “literatura” o “filosofía... ¿cuál es su nombre? Autobiografía sea tal vez el nombre menos adecuado, porque me sigue pareciendo el más enigmático, el más abierto, incluso hoy².

En la entrevista que dio a Derek Attridge y Geoffrey Bennington ese impulso adolescente por la autobiografía se describe como narcisista (y por lo tanto, paradójico, según la ley de lo “propio”): el deseo de autobiografía (de leerla, pero también de escribirla) es un “sello”, un repliegue de autoafectación que, sin embargo, no posee unidad alguna, ni completo cierre sobre sí. El impulso o el deseo autobiográfico es un “polílogo interno”, una conversación con muchas voces que en principio vocifera hacia un exterior más inmediato como rebeldía contra la odiada familia (significaba –dice Derrida– “familias, yo os odio”), pero que también se abre a una enciclopédica totalidad, porque es un *élan* de totalidad que se encuentra tanto en la filosofía como en la literatura. *Élan* o deseo de totalidad, que como la presencia o la voz –más allá de lo que una lectura superficial permitiría suponer–, juegan un papel motor en cuanto ha escrito, como por ejemplo, en *Envois*, la correspondencia amorosa y autobiográfica de *La carte postale*, en la que el deseo imposible y reiterado de una presencia eternamente postergada –y hasta diseminada– atormenta la escritura. Si el acontecimiento es la venida del otro, esta venida no tiene un único trayecto, pues el otro/la otra amados son, a su vez, otro “polígono interno” que envía trayectorias siempre disímiles, siempre diseminadas y no coincidentes. La autobiografía es deseo de totalidad, tanto como de auto-totalización imposible: esta es la paradoja que Derrida muestra insistentemente en sus textos autobiográficos, incitados, empujados a deconstruir todas las implicaciones, todos los espejismos y las trampas del prefijo “auto”. Lo que se cierra sobre sí, como una ilusión, se abre no a una totalidad, sino más bien a una miríada de trayectos y trayectorias, a una multiplicidad de *envíos* cuyo estado de perpetuo error, puede, como en su lectura de *La carta robada*³, no llegar a destino.

2. “Esa extraña institución llamada literatura” (entrevista con Derek Attridge y Geoffrey Bennington), en Derek Attridge (comp.), *Acts of Literature. Jacques Derrida*, New York y Londres, Routledge, 1992. Mi traducción.

3. “Le facteur de la vérité”, en *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980. Apareció por primera vez en *Poétique* 21, 1975.

Lo que Derrida retrospectivamente llama la “tentación enciclopédica” o la “avidez enciclopédica” de su adolescencia, es un rasgo que extiende tanto al género autobiográfico (las confesiones tienen el afán o la avidez de decirlo todo), como a la literatura o la filosofía:

... el discurso filosófico es con frecuencia nada más que una formalización económica de esta avidez⁴.

Insistentemente, “la inscripción autobiográfica” (como llamó al acontecimiento singular, a la firma singular que obra en el discurso literario y que es indisociable de su poder para formalizar cuestiones teóricas, históricas, lingüísticas y enciclopédicas⁵) termina por adherirse, por engramparse con pleno derecho teórico en muchas de las cuestiones, o en las mismas cuestiones filosóficas que Derrida ha abordado. Quizá sea *El monolingüismo del otro*, donde esa inscripción autobiográfica proyectada íntimamente sobre la candente cuestión (problema, desacuerdo incesante y cuestionamiento) de la lengua materna figure con mayor interpenetración, con mayor y pertinente resonancia mutua. La propiedad y la pertenencia respecto de una lengua que trazan la encrucijada de una paradoja (“no tengo más que una lengua y no es la mía”⁶), junto con el tema de lo propio expropiado que obra en la autobiografía, surgen indiscerniblemente del teatro colonial donde la herida de la exclusión lo ha marcado como si hubiese sido circuncidado por segunda o enésima vez, y también, y al mismo tiempo, de la especulación teórica que metafóricamente generaliza lo singularmente encarnado.

En la historia de interdicción y de exclusión argelina (escolar, legal, nacional, lingüística) que Derrida ha contado varias veces con una insistencia que atañe a la dimensión histórica y política del acontecimiento, existe un núcleo institucional que se refiere a la escuela, a la escolaridad colonial y que quizá sea el comienzo de una sensación incómoda que ha experimentado frente a las instituciones filosóficas francesas, una posición central, sin duda, pero regateada, admitida, pero insidiosamente silenciada, *murmurada*. Esta interior excentricidad institucional (permítaseme el juego de palabras), en la nacionalidad, en la escolaridad, y finalmente en las instituciones filosóficas parece dictar el mandato teórico temprano de deconstruir, más allá del texto, el entramado insti-

4. En Derek Attridge, *Op.Cit.*

5. En Derek Attridge, *Op.Cit.*

6. *Le monolingüisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Éditions Galilée, 1996. Cito por la traducción castellana, *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pág. 14.

tucional, y parece guiar también su acción fundadora respecto de esas mismas instituciones⁷.

El interés por la historia de las instituciones filosóficas en la que se juega una parte importante de la tarea deconstructiva tiene un interés paralelo: pensar la singularidad institucional de la literatura. Si el destiempo de su tesis doctoral le hace discriminar y excluir ante la ley académica las obras más “literarias” que presenta ante el tribunal (entre ellas *Glas*⁸), el recuento de su historia académica frente al tribunal hace reaparecer el fantasma de una primera tesis nunca concluida, “La idealidad del objeto literario”. La omisión de los textos más literarios o transgresores se compensa con la confesión pública, con la inscripción autobiográfica de un interés por la literatura:

Mi interés más constante, diría que anterior incluso al interés filosófico, si es posible, iba hacia la literatura, hacia la escritura llamada literatura⁹.

La matriz de la tesis inconclusa está en sus trabajos sobre la fenomenología (*El origen de la geometría*) que –dice Derrida– “no han dejado de organizar las investigaciones que emprendí más adelante en torno a corpora filosóficos, literarios, incluso no-discursivos...”¹⁰. En efecto: el rigor de sus lecturas y el rigor en general al que suele aludir cuando se refiere a los protocolos necesarios para tratar con textos y contextos tiene como modelo a Husserl, por lo tanto, no nos debe extrañar que reivindique un vocabulario fenomenológico para una lectura deconstructiva de la literatura, en particular el concepto de “objeto intencional”, pero haciendo depender la intencionalidad de la convención y la institucionalidad:

Esto no quiere decir que sea meramente proyectivo o subjetivo, el capricho de un lector. El carácter literario de un texto está inscripto en el aspecto de objeto intencional, en su estructura noemática, y no solamente en el aspecto sub-

jetivo del acto noético. Existen “en” el texto elementos que reclaman una lectura literaria y recuerdan la convención, la institución o la historia de la literatura. Esta estructura *noemática* está incluida (como “no real” en los términos de Husserl) en la subjetividad, pero una subjetividad que no es empírica y que está ligada con una comunidad intersubjetiva y trascendental. Creo que este tipo de lenguaje fenomenológico es necesario, incluso si la literatura pone en crisis hasta cierto punto a la fenomenología, y hasta el mismo concepto de institución o de convención, social en todo caso¹¹.

¿En que consiste la dimensión institucional de la literatura? En *Pasiones*, Derrida ata su poder singular, único, de “decirlo todo” (en esto es fiel a sus primeras intuiciones adolescentes¹²) a la democracia (“no hay literatura sin democracia, ni democracia sin literatura”). Lo que equivale a decir que es una institución nueva de Occidente, una institución europea, cuya compleja y particular historia no es exportable hacia los textos de la antigüedad, ni tampoco a una ubicua universalidad. El “decirlo todo” de su *free speech* democrático tiene un precio: la irreductible ficcionalidad de esta institución *sui generis*, por la cual todo lo que dice es, como un resto, literatura. Pero la historia que la ata a la democracia (recordemos que la democracia, para Derrida, está *por venir*) le otorga la posibilidad (la literatura es nada más que posibilidad) de decir no sólo más allá de la pena, la censura o el castigo, sino de decir lo que todavía no tiene porvenir, lo inauditamente nuevo, lo radicalmente otro, lo que carece de palabra y de lenguaje. Por eso Derrida une la literatura con el secreto y con la responsabilidad sin límites, sin ataduras ni fronteras. Es la irrestricta o hiperbólica responsabilidad de la literatura que nace, paradójicamente, de su irresponsabilidad, de su posible no responder, no sólo ante los poderes que le exigen la responsable respuesta (y este es uno de los rasgos políticos más deseables de su relación con la democracia), sino también ante el secreto (que no es el misticismo de lo escondido, lo sustraído, lo desviado, lo no develado). Se trata, según Derrida, “del secreto ejemplar de la literatura”: “una posibilidad de decirlo todo sin tocar el secreto”, de dejarlo tal cual, es decir, como lo siempre radicalmente otro, lo que siempre está en la inminencia de un por venir¹³.

7. La creación junto con otros filósofos del Groupe de Recherches sur L'Enseignement Philosophique (GREPH). A esta actividad “combativa” se refiere en la defensa de tesis. Cfr “El tiempo de una tesis: puntuaciones”, *Anthropos* 93,1989, pág. 25 (traducción de Patricio Peñalver).

8. “... tras las tres obras publicadas en 1972 he seguido practicando la misma problemática, la misma matriz abierta [...] en dirección a configuraciones textuales cada vez menos lineares, a formas lógicas y tópicas, incluso tipográficas más arriesgadas, cruce de corpora, mezcla de géneros o modos, *Wechsel der Töne*, sátira, tergiversación, injerto, hasta el punto de que todavía hoy, aun cuando están publicados desde hace años, no he osado, no he considerado oportuno inscribirlos aquí entre los trabajos a defender como doctorado. Esto afecta también a *Glas*...”. En “El tiempo de una tesis: puntuaciones”, *cit*, pág. 24.

9. “El tiempo de una tesis: puntuaciones”, *cit*, pág. 21.

10. “El tiempo de una tesis: puntuaciones”, *cit*, pág. 22.

11. Derek Attridge, *Acts of Literature, Op.Cit.*, pág. 44. Mi traducción.

12. “La literatura me parecía (en la adolescencia), de una manera confusa, la institución que nos permite decirlo todo (tout dire) de cualquier modo”, en Derek Attridge, *Acts of Literature, Op.Cit.*

13. “Hay en la literatura, en el secreto *ejemplar* de la literatura, una posibilidad de decirlo todo sin tocar el secreto. Cuando todas las hipótesis están permitidas, sin fondo e infinitamente, acerca del sentido de un texto, o acerca de las intenciones finales de un autor cuya persona no está ni más ni menos representada por un personaje o por un narrador, por una frase poética o ficcional que se desgaja de su fuente presunta y permanece así *en secreto*;

La apertura combinatoria que Derrida le imprime al género “autobiografía” le permite, reinventándolo, suspender las certezas ingenuas de quien lee (en *Circonfession* las demostraciones “teológicas” o teóricas de Bennington, el otro que predica y solidifica desde arriba de la página). Sorprenderlo, desbaratarlo, pero –como en la literatura– sin tocar el secreto, porque el yo de la autobiografía nunca será la certeza de una identidad o la continuidad fantasmática que se reconoce en la filiación o en la sangre, sino el núcleo móvil de una ceguera constitutiva que se traslada al ritmo de cuanto se escribe. Tal vez, en el mismo movimiento de autoafectación que quiere dar cuenta de lo propio, se cuela lo otro, el otro, a quien verdaderamente la autobiografía llama, incita, solicita. En la autobiografía lo otro actúa ineluctable, certero y eficaz, pero sin nombre, no tiene nombre, aunque podría llamársele, invocársele con el nombre de muerte. La teoría derridiana de la escritura la nombra “tanatografía”, y con un giro de complicación, auto-hetero-tanato-grafía. Nomenclatura que no se confunde jamás con eso mismo que roe por dentro la autobiografía.

En este sentido, decir que Jacques Derrida, como ningún otro, ha sido un filósofo mortuorio, es quizá demasiado brutal, y quizá también, inexacto. Es el filósofo de nuestra época que mejor ha sabido tejer con ese hilo de luto un entramado entre la vida y entre la muerte, la muerte propia y la de los otros. Es el filósofo del duelo –y esto es más exacto–: en el duelo se canta (no hay otra palabra y es la que él usa) desde la vida, por la vida y más allá de ella, por el porvenir. En *Feu la cendre* cita en español la ceniza de un verso de Quevedo (“*polvo serán, mas polvo enamorado...*”¹⁴): ese es el tono –me parece– de cuanto ha escrito de autobiográfico (y no ha sido poco), un tono de canto¹⁵, es decir, de cercanía con las plegarias (con las plegarias y las lágrimas de *Circonfession*), que siempre son una incitación a que algo advenga, el indicio incierto, no sabido, de un acontecimiento.

A ese no saber y a lo imprevisible (tópicos que la filosofía sólo acepta con desconcierto), Derrida los acechó desde múltiples ángulos, uno de los cuales ha sido el de la risa: “Me divierto mucho, me habré divertido

mucho” –dice en *Circonfession*¹⁶, revelando un placer sin el cual el trabajo de la deconstrucción sería solamente penoso. Pero el trabajo, todo trabajo, según leemos en *Envois*¹⁷ es un trabajo de duelo, con lo que, sin contradicción, Derrida puede también figurarse irónicamente a sí mismo como escatológico: “*Siempre he sido escatológico [...] hasta el extremo, soy el último de los escatologistas*”¹⁸.

En *Parages* (el libro dedicado a los textos de Blanchot) leemos que la literatura es ejemplar en su relación con lo inaccesible, otro nombre para el secreto innominado. Pero, de igual modo y en el mismo plano, la literatura se liga, como todo trabajo de escritura o de inscripción, con la muerte.

Lo inaccesible, lo imposible incita como un texto cifrado, y si la autobiografía experimenta con todas las formas escriturarias en una especie de apertura casi sin bordes y sin dejar de acariciar la muerte (“*Tengo ganas de matarme*” –dice en *Circonfessions*); paralelamente Derrida, y tal vez sin proponérselo, ha despertado un género cuyas leyes retóricas no viola en lo más mínimo, el discurso fúnebre. Por eso aceptó la propuesta de publicar en inglés y francés una recopilación de estos discursos suyos que, sin renunciar a la grave ceremonia ni a su ancestral retórica, los convierte en lo más íntimo de lo íntimo, yuxtapuesto a la ceremonia más pública, la más expuesta. Pensamiento al borde de la muerte, compendio de cuanto ha pensado y renovado ante cada particular adiós, el discurso fúnebre, del cual es el último y anacrónico de los cultores, debe ser leído como otra forma de la inscripción autobiográfica, como otro trazo de un autorretrato cuyo secreto proviene de la muerte del otro: “*La muerte proclama cada vez* –escribe en el prólogo– *el final del mundo en su totalidad, el final de todo mundo posible, y cada vez el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable y por lo tanto infinita*”¹⁹.

Escatológico, sí, el pensamiento de Derrida es el pensamiento de lo último, tanto, y por eso mismo, como lo es de aquello innominado que vendrá después de cada último. Es lo que le permite, con mayor dere-

cuando ya no hay siquiera un sentido a decidir sobre un secreto cubierto tras la superficie de una manifestación textual (y es esta la situación que yo llamo texto o huella); cuando se trata del llamado de ese secreto que, sin embargo, remite al otro o a otra cosa; cuando es eso mismo lo que mantiene nuestra pasión en suspenso y nos retiene en el otro, entonces el secreto nos apasiona. Inclusive si el secreto no es secreto, incluso si nunca hubo un secreto, un solo secreto. Ni uno”. En *Passions*, París, Galilée, 1993, mi traducción.

14. Jacques Derrida, *Feu la cendre*, París, Editions des femmes, 1987, pág. 59.

15. “Je crois vraiment que je chante quelqu’un qui est mort et que je n’ai pas connu. J’ai ainsi perdu ma vie à écrire pour donner une chance à ce chant”. “Envois”, en *La carte postale*, cit., pág. 156. Y en *Voiles*, París, Galilée, 1998, pág. 79: “Je voudrais chanter la douceur très seule de mon talith, la douceur plus douce que la douceur...”

16. Jacques Derrida, “Circonfession”, en Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, París, Seuil, 1992. Cito por la traducción española: *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 160.

17. Jacques Derrida, “Envois”, en *La carte postale. De Socrate à Freud et au de-là*, París, Flammarion, 1980, pág. 132. Y en *Chaque fois unique, la fin du monde (présenté par Pascale-Anne Brandt et Michael Naas)*, Éditions Galilée, 2003. Cito por la traducción española, *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pretextos, 2005, pág. 153: “Todo trabajo es también un proceso de duelo. Todo trabajo en general trabaja en el duelo”.

18. Jacques Derrida, *Circonfession*, cit., pág. 97.

19. Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde (présenté par Pascale-Anne Brandt et Michael Naas)*, Éditions Galilée, 2003. Cito por la traducción española, *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pretextos, 2005, pág. 11 (subraya Jacques Derrida).

cho, ser un pensador afirmativo, el pensador del *sí*, y leer *La folie du jour* de Blanchot, y a Blanchot mismo, como un exaltador de la vida²⁰.

Así como la autobiografía traza siempre la relación con la propia muerte, la literatura en su nacimiento institucional moderno, tal como lo describe Derrida, cuenta la muerte de la literatura misma²¹. En *Envois* es donde Derrida le gusta pintarse como el último filósofo que ha mantenido una correspondencia en el sentido tradicional y convencional con el que lo entendemos (ligada al papel y al correo), también constata el término de una época en la que primaron cierto tipo de *envíos*, el fin de toda una época postal que va desde Platón-Sócrates hasta Heidegger y Freud. En esta otra época, en cuyo pórtico estamos, la llamada “muerte de la literatura” (en rigor una posibilidad inscripta y acariciada *ab initio* en su propio discurso) parece destinada a una transformación que, al menos, hará morir nuestra concepción institucional de lo que llamamos literatura:

El fin de una época postal es sin duda también el fin de la literatura²².

La muerte o la transformación radical de la literatura bajo otra etapa de la telecomunicación, hay que recordarlo, es un avatar más, aunque decisivo, de la comunicación, pues en la teoría de Derrida toda comunicación es ya una tele-comunicación. En este sentido, no hay pesimismo alguno en su obra, porque en las estrategias de pensamiento que utilizó hay dos que permiten considerar de otro modo absolutamente distinto lo que apenas se deja ver como el futuro: la consideración del animal o lo animal, y el pensamiento de la máquina, lo maquínico, en obra más allá de la máquina misma, como por ejemplo, en el texto y en la auto-deconstrucción del texto, pero también más allá de él (“*máquinas hay en todas partes, y sobre todo en el lenguaje*”²³ –le responde a Élisabeth Roudinesco).

En *Papier machine*²⁴, donde emprende una relectura de Rousseau junto a una relectura de Paul de Man (otra vez las *Confesiones*, otra vez

20. En “Survivre”, *Parages*, París, Éditions Galilée, 1986. Y en *Cada vez única, el fin del mundo*, cit., pág. 280: “...más allá de todo lo que una lectura precipitada nos haría creer [...] Maurice Blanchot sólo amó y sólo afirmó la vida y el vivir, y la luz de todo lo que se manifestaba”.

21. “La literatura es una invención muy joven que inmediatamente, por sí misma, fue amenazada de muerte. Se piensa, piensa su propia posibilidad, repite su nacimiento desde su fin, desde una finitud que no está delante de ella sino en ella, como su recurso y su espectro esencial. Sin duda, Blanchot es quien, cerca de nosotros, dio el mayor rigor tanto al pensamiento como a la posibilidad de esa experiencia inaudita”, en Jacques Derrida-Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, París, Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001. Cito por la traducción castellana, y *mañana qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 142.

22. Jacques Derrida, “Envois”, en *La carte postale. De Socrate à Freud et au de-là*, París, Flammarion, 1980, pág. 114.

23. Jacques Derrida, *De quoi demain...*, op. cit., pág. 59

24. Jacques Derrida, “Le ruban de machine à écrire”, en: *Papier machine*, París, Éditions Galilée, 2003.

la autobiografía), atisba lo inaudito de unir el acontecimiento, el pensar del acontecimiento, con un pensar la máquina: “*Yo definiría la máquina como un dispositivo de cálculo y de repetición*”²⁵. Pensar la máquina donde no pensamos que esté, nos permitiría como a él, concebir la historia de la literatura también como compuesta, en parte, por automatismos y repeticiones²⁶.

Si el texto es, como afirmó reiteradamente, “una máquina lectora”²⁷, cabría preguntar qué tipo de lector espera quien inscribe su autobiografía, quien ha ensayado y desbaratado el género autobiográfico. Ni más ni menos que una especie de “lector total”. En todo caso, el lector que se desprecia o la lectura que se desprecia es la del lector impaciente, el que resume para establecer las “posiciones” manifiestas de su autor, el que lee desde algún marco que no se revisa a sí mismo en la lectura, el que lee desde afuera siguiendo un patrón prefijado sin internarse en las laberínticas tramas del texto, el que busca la identidad a todo precio, la homogeneidad y la hegemonía. Para el caso del lector de autobiografías, es el que crédulamente espera leer el relato de una vida o saber la verdad de una vida, conocer su secreto. Lo que apaciguaría a tal lector de confesiones o autobiografías es “una divulgación decidible, porque los simulacros los vuelven locos”²⁸. Se trata en *Envois* de no escamotearle al lector la experiencia de enloquecimiento que supone esta categoría de “indecible” que vacila entre la experiencia, la realidad, la verdad, la retórica, la literatura (la buena y la mala), el disimulo y la ficción. Que en rigor actúan en cualquier autobiografía, pero que en Derrida se ponen en abismo hasta la exasperación.

En *Circonfession* se imagina un lector total con la forma de una mirada telescópica, una especie de mirada de Dios, una mirada lectora que también produce miedo. Como la tarea lectora de la deconstrucción es infinita, semejante mirada es también un postulado necesario. Ese deseo de lectura total insiste: son los “si tuviera tiempo”, los “esto exigiría un desarrollo más extenso”, esparcidos por casi todos sus textos, que abren y abandonan a la vez el hilo de una lectura posible, y que muestran la tendencia y la posibilidad de leerlo todo como una red virtual de correspondencias cuya actualización es, por definición –y como diría él– posible-imposible. Pero si esa divina mirada total existiese, sería ca-

25. Jacques Derrida, *De quoi demain...*, op. cit., pág. 59.

26. Jacques Derrida, *De quoi demain...*, op. cit., pág. 67: “Siempre hubo fenómenos de reproducción, de articulación entre la máquina y lo viviente. La historia de la literatura [...] está constituida por ese tipo de cosas, por funciones casi maquinales y automáticas, siempre en el límite del plagio (noción tan oscura y problemática como la del clon”.

27. Por ejemplo en “Survivre”, *Parages*, op. cit., pág. 152: “Chaque texte est une machine à multiples têtes lectrices pour d'autres textes”

28. “Envois”, op. cit., pág. 221.

paz de leer lo más secreto de lo secreto, volvería absolutamente público lo que constituye el corazón de la literatura, y la anularía como tal, le quitaría su relación con el secreto. Retrospectivamente, sin embargo, Joyce se le aparece como ese lector total que previó desde una babel de lenguas y traducciones los trayectos de la escritura moderna: “*Joyce, ese que nos leyó y el que nos pilló a todos*”

El lector deseado por Derrida lee la filigrana del texto, la tela virtual e histórica que forma la *lettre*, teje una red que no sólo es de sentido, sino de resonancias. El lector total de Derrida lee con el cuerpo, con unas ansias desmesuradas, con una avidez de apropiación caníbal: “*el texto leído no basta, hay que comerlo, chuparlo*”²⁹, y también lee como el adolescente argelino, desde un incierto saber, el de las lágrimas.

En las antípodas de ese lector, está el mal lector, el apresurado, el que jamás en su precipitación vuelve atrás, el que no relee. “*Citar no es leer*”, dice Derrida en *Un vers à soie*. La lectura paciente, rigurosa, con todo el rigor y el deber micrológico debe respetar el cuerpo de lo que lee, no debe amputarlo, herirlo o desgarrarlo; a ese cuerpo se le debe respeto, hay que desatarlo, como si tuviera hilos de retención que lo anudaran; Derrida recuerda en *Envois* el *epistolen luein*³⁰: desligar los cordones que pliegan una carta, seguirlos en el movimiento mismo que lo desata sin rasgar, sin herir, sin anular ni nulificar su cuerpo, y menos aún analizarlo. La lectura que Derrida reclama no es una lectura impiadosa.

Esta exigencia de lectura, esta solicitud de una labor extenuante, sin resquicios, desgrana en sus textos una serie de protestas y de quejas hacia los doctos lectores que no lo han leído, que no han emprendido el trabajo de leerlo. Son muchos, pero bastaría citar a Habermas o a Searle.

Se trate de autobiografías, literatura o filosofía, quien escribe testimonia en lo que lee y escribe una relación intransferible con la lengua. Que en el caso de Derrida no es la apacible morada heideggeriana, sino un hábitat atravesado por la intemperie y asentado en el abismo. El mal lector parece tener una relación cómoda con la lengua, cree poder cuantificarla u objetivarla, lee desde esta sensata convicción. A Derrida, en cambio, la lengua le provoca toda clase de insensateces, encrucijadas imaginarias, protestas, celos y amores. Con la lengua se mantiene una especie de teatro insensato, sin lógica, disparatado, sustraído a todo cálculo: no se cuantifica ni se objetiva, no se fabrica con ella ningún metalenguaje. En ese teatro ilusorio del escriba y su lengua, se imaginan

29. *Circonfession*, op. cit.

30. “*Envois*”, op. cit., p. 178.

relaciones de propiedad y apropiación imposibles. Hay una sola, y hay que hacerla cantar, como si fuera una puta (la puta es de todos, pero el canto que profiera será la obra de uno solo): “*la puta que hay que hacer cantar*”, exclama en *Envois*.

El propietario desposeído por aquella que ama (“*la lengua nos envenena el más secreto de nuestros secretos*”³¹) sueña con inventar una lengua nueva, una nueva sintaxis, para no deberle nada a la “bienamada”, pero la deuda es imborrable tanto como desatinada:

ella nos debe todo, la lengua francesa, ella a quien nosotros debemos aún más³²...

La relación con la lengua forma una lógica absurda. El que lee o el que escribe siente que se ha vuelto loca: “*Siempre sospeché –dice en *El monolingüismo del otro– que la ley, como la lengua, estaba loca, o en todo caso, que era el único lugar y la primera condición de la locura*”³³. La lengua se ha vuelto loca porque se sustrae a toda lógica. La principal locura consistiría entonces en la segregación de una lengua totalmente nueva, una lengua del sí mismo como insensato secreto absoluto. Pero la imaginación de una lengua propia no deja de acechar, aun si el intento es desmesurado. Algo que Derrida atisba en los otros escritores: firmar la lengua en su totalidad con la marca de quien escribe, tal como lee en la poesía de Francis Ponge³⁴, o la construcción de una babel translingüística, como en Joyce, o la contrafirma de toda la lengua alemana que descubre en Paul Celan³⁵, quien a modo de una circuncisión le deja una cicatriz, una marca, una herida, y permite con ello que algo totalmente nuevo le advenga al alemán, como si tradujese al alemán dentro del alemán. La contrafirma sería una forma ejemplar de lectura, porque respeta el cuerpo de la lengua, el cuerpo del texto, haciéndole llegar, al mismo tiempo, algo totalmente otro, que apacigua también la desmesura de quien marca así el texto o la lengua sin ningún tipo de apropiación.*

La relación con la lengua, la soledad de quien lee o escribe frente a esa lengua, traza un modo inusitado de responsabilidad que la literatura complejiza y amplifica. Es, como muestra Derrida en *Donner la mort*³⁶,

31. “*Envois*”, op. cit., pág. 240.

32. Hélène Cixous-Jacques Derrida, *Savoirs*, París, Editions Galilée, 1998, pág.

33. Jacques Derrida, op. cit., pág. 22.

34. Jacques Derrida, *Signéponge*, París, Seuil, 1988.

35. Jacques Derrida, “*La lengua no pertenece*”, en *Diario de poesía*, n°58, primavera de 2001. Es un reportaje de Évelyne Grossman publicado en *Europe*, a. 79, n° 861-862, enero-febrero 2001.

36. Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, París, 1999, y también en *L'Étique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, París, Métailié-Transition, 1992.

la lengua ajena e inhumana que habla Abraham a solas y en secreto con su Dios, pero es la lengua de Bartleby, que también habla en una lengua extraña, inhumana, la lengua de su propio sacrificio.

¿Y que hay de la autobiografía en todo este teatro fantasmagórico, en todos esos *velos*? Se me ocurre que Derrida ha respondido a la pregunta cuando lee y responde a *Voiles*, el texto de Hélène Cixous. Su texto se llama *Un ver à soie*³⁷. Esto es: “un gusano de seda”, pero también “hacia sí”, “hacia sí mismo”, y “verso de seda”. De esta respuesta me interesa el final, la inscripción autobiográfica, que es extrañamente para alguien que ha declarado su imposibilidad de narrar, una narración. Jacques, el niño argelino, ha cultivado gusanos de seda en una caja de zapatos. El gusano que fascina al niño teje con su cuerpo, segrega con su cuerpo la substancia textil que lo hará ir hacia sí, encerrarse en ese tejido blanco y esconderse de sí mismo. Segrega a partir de sí, hacia el afuera, lo que habrá de encerrarlo. Encierro temporario, secreto hasta la reconversión de sí, hasta el renacimiento que es la muerte de sí y la transformación en un afuera. Derrida no nos dice mucho sobre ese tejido caído, sobre ese incesante, laborioso capullo que cae. Más allá del secreto, lo que nos interesa es esa substancia textil, ese texto convertido en imposible propiedad de los otros, porque es un velo, y porque nada habría más allá de ese velo que todo lo hace posible.

37. Jacques Derrida, “Un ver à soie”, en *Voiles*, *op.cit.*

PERDÓN, HISTORIA Y JUSTICIA:
NOTAS SOBRE LA (IM)POSIBLE RELACIÓN CON EL OTRO

Paulo Cesar Duque-Estrada

Como todo tema vinculado al pensamiento de Derrida, el perdón se sitúa en el corte inhallable de un “entre” diferencial –ni sensible ni inteligible; ni empírico ni trascendental; ni óntico ni ontológico– que puede, no obstante, ser concebido a partir de una afirmación de Derrida según la cual “la deconstrucción acontece”; o sea, no es una teoría, un método, o un movimiento intelectual, sino un cierto modo de responder a lo que acontece en el mundo. Este modo de responder, podríamos decir, se inscribe en un inhallable “entre” lo que acontece en el mundo, por un lado, y que solicita una respuesta del pensamiento, y, por otro lado, el pensamiento que responde o intenta responder a tal solicitud. Se trata, entonces, de un “entre” que no se reduce a la mera actividad de las operaciones teóricas, metodológicas o prácticas realizadas *sobre* el mundo, ni a la mera pasividad de una recepción *de* lo que nos llega del mundo. Su pensamiento se da, de alguna manera, “entre” esos dos momentos. De este modo, intentaré desarrollar esta presentación, que tiene al perdón como tema central, en dos momentos. En el primero, el énfasis recae sobre el perdón como una huella inherente al pensamiento de Derrida; en el segundo, el énfasis se disloca hacia el tema del perdón a partir de un cierto acontecimiento, o sea, de algo que tiene lugar en el mundo.

I

La deconstrucción, dice Derrida, es un pensamiento *de lo* imposible. Tal afirmación debe ser entendida tanto en el sentido de un pensamiento que proviene de lo imposible como en el de un pensamiento que piensa lo imposible:

Las más rigurosas deconstrucciones nunca se autoproclamaron como posibles. Y yo diría que la deconstrucción no pierde nada en admitir que ella es imposible (...). *Posibilidad*, para una operación deconstructiva, significaría, más bien, peligro. El peligro de tornarse un conjunto disponible de procedimientos, métodos y aproximaciones accesibles basados en reglas. El interés de la deconstrucción, de una tal fuerza e deseo que ella pueda tener, es una cierta experiencia de lo imposible.

Es en este sentido que el perdón, para referirnos luego al tema de esta presentación, también será pensado por Derrida a través de una experiencia de lo imposible o, más aún, de una experiencia que es, ella misma, imposible. En otros términos, se trata aquí de una experiencia del pensamiento, *del* perdón y *sobre* el perdón, que no se encuadra en el modelo de ninguna razón metafísica en la que el perdón es situado a partir de ciertas condiciones o de ciertos mecanismos que posibilitan su efectivización.

¿Pero por qué este tema del perdón? ¿Y de qué modo se vincula a un pensamiento de lo imposible? El tema del perdón comparece en el pensamiento de Derrida en un momento en que él se esfuerza por reinscribir ciertas discusiones respecto de cuestiones ético-jurídico-políticas en otro campo, más allá de los paradigmas de la reconciliación y de la totalidad. Para que podamos situar, de un modo inmediato, las razones de su desconfianza respecto a los dos paradigmas indicados, voy a citar algunos pasajes de una larga respuesta a una de las preguntas dirigidas a Derrida en un debate que se encuentra publicado en el libro de John Caputo *Deconstruction in a Nutshell*. Interrogado acerca de si habría aún algún lugar para la unidad después de la deconstrucción; una vez que aconteció el trabajo de la deconstrucción, que consiste, justamente, en relajar la unidad de las totalidades y de las identidades –a través de sus fisuras y rupturas internas–, en favor de la diversidad, de lo múltiple; interrogado acerca de si, con un tal favorecimiento de la multiplicidad, no cabría el peligro de perder de vista la unidad de lo que es común, de lo que se dice respecto a todos, Derrida responde lo siguiente:

No creo que tengamos que elegir entre unidad y multiplicidad. (...) La deconstrucción (...) viene insistiendo no en la multiplicidad por sí misma, sino en la heterogeneidad, en la diferencia, en la disociación, que es absolutamente necesaria para la relación con el otro. Aquello que rompe la totalidad es la condición para la relación con el otro. El privilegio que se garantiza a la unidad, a la totalidad, a conjuntos orgánicos, a

la comunidad en tanto todo homogéneo, –esto es un peligro para la responsabilidad, para la decisión, para la ética, para la política. Es la razón por la cual yo insisto sobre aquello que impide que la unidad sea cerrada o se cierre sobre sí misma. (...) Para que se entienda eso, es preciso prestar atención a lo que yo llamaría singularidad. Singularidad no es simplemente unidad o multiplicidad. (...) Evidentemente, nosotros precisamos de la unidad, de alguna forma de reunión, de alguna configuración. Pura unión o pura multiplicidad (...) sería sinónimo de muerte. Lo que me interesa es el límite de toda tentativa de totalización, de reunión, (...), el límite (...) de este movimiento unificador, el límite que [tal movimiento] tiene que encontrar, porque la relación de la unidad consigo misma implica alguna diferencia.

Para ser más concreto, tomemos el ejemplo de una persona o de una cultura. Hoy en día con frecuencia se hace referencia a la identidad cultural –por ejemplo, identidad nacional, identidad lingüística, y así en lo sucesivo. En algunos momentos, las luchas realizadas bajo la bandera de la identidad cultural, identidad nacional, identidad lingüística, son luchas nobles. Pero, al mismo tiempo, las personas que luchan por su identidad precisan tener en cuenta el hecho de que la identidad no es la auto-identidad de una cosa, este vaso, por ejemplo, o este micrófono, sino que la identidad implica una diferencia en ella misma. Esto es, la identidad de una cultura es un modo de ser diferente de ella misma; una cultura es diferente de ella misma; el lenguaje es diferente de él mismo, una persona es diferente de sí misma. Cuando se tiene en cuenta esta diferencia (...), entonces se percibe al otro, y se comprende que la lucha por la propia identidad no es exclusiva en relación a otra identidad, sino que es abierta a otra identidad. Esto es lo que previene del totalitarismo, del nacionalismo, del egocentrismo, etc. (...) La identidad es [por lo tanto] una identidad que se auto-diferencia de sí misma, una identidad diferente de ella misma, que contiene una apertura o laguna en sí misma. Esto afecta por completo a cualquier estructura, pero es un deber, un deber ético y político, el de tener en cuenta esta imposibilidad de ser uno consigo mismo. Es porque yo no soy uno conmigo mismo que yo puedo hablar con el otro y dirigirme al otro. Esto no es un modo de evitar la responsabilidad. Al contrario, es el único modo para mí de asumir responsabilidad y tomar decisiones.

Cabe observar, abriendo aquí un paréntesis, que, implícita a toda esta serie de imposibilidades (imposibilidad de totalización, de recon-

ciliación con la alteridad en una común-unidad, de una relación a sí sin desvío, sin exterioridad, o, aún, de reapropiación o de retorno a un sí *en cuanto tal*), implícita a toda esta serie de imposibilidades, decimos, ya se encuentra también una crítica al propio concepto de sujeto, no sólo en lo que se refiere a su supuesto auto-centramiento; sino también a la atribución de este supuesto auto-centramiento al hombre como su marca esencial y distintiva. Hago aquí esta observación, entre paréntesis, apenas para anticipar en qué medida el tema del perdón, tal como es propuesto por Derrida, es afirmado como siendo del orden de lo imposible. ¿Por qué imposible? Imposible, si cabe aquí una respuesta directa a esta pregunta, porque se inscribe más allá de la reconciliación, de la totalidad, de la centralidad del sujeto y, por extensión, del humanismo. En otros términos, su acontecer no se refiere a nada que se encuadre en el ámbito de la fundamentación, del cálculo, de la organización, de la previsión, del control, de las economías de intercambio, restitución, compensación, y en fin, de la lógica intrínseca a aquello que Heidegger llamó ‘metafísica de la subjetividad’. La urgencia con que Heidegger expresa la necesidad de alejarse del concepto de sujeto –y consecuentemente, de la totalidad y de la reconciliación– y de su vínculo, supuestamente natural y auto-evidente, con el hombre, es también compartida por Derrida. En palabras de Heidegger:

El hombre como ser racional de la época del Iluminismo no es menos sujeto que el hombre que se autopercebe como nación, que se desea a sí mismo como pueblo, que se autopromueve como raza y, finalmente, que se autoriza como señor de la tierra.

Pero, como se sabe, según Derrida el pensamiento de Heidegger acaba por potenciar y refinar, en cierta medida, aquello mismo que pretende criticar. Ocurre que, si por un lado, los motivos de la propiedad (*Eigentlichkeit*) y de la verdad del ser, que son absolutamente centrales al pensamiento de Heidegger, logran destruir el humanismo y el antropologismo metafísico, por otro lado, estos mismos motivos acaban por constituir, como dice Derrida, “otra insistencia del hombre, claudicando, superando, supliendo” aquello mismo que es blanco de su destrucción. A pesar de todos los dislocamientos y estremecimientos que provoca sobre el edificio metafísico y, en particular, sobre el concepto de sujeto, el *Dasein* heideggeriano, este ente que *nosotros* somos y que se caracteriza, esencialmente –esto es, en aquello que le es *más propio*–, por la comprensión del ser (o su apertura al ser), acaba ocupando el lugar del sujeto, preservando de este último, observa Derrida, ciertos rasgos que

le son esenciales, como por ejemplo, y en primer lugar, el de la relación a sí. De este modo, en la relación *propia* consigo mismo, el *Dasein*, incluso no siendo más el sujeto, acaba no sólo preservando la estructura de la relación a sí *en cuanto tal* (que pasa, entonces, a ser entendida en cuanto relación al ser), sino también repitiendo la atribución de esta estructura al hombre, como su marca esencial y distintiva. Por lo tanto, también en Heidegger hay que advertir una especie de *continuum metafísico*, si se lo puede llamar así, que liga, como dice Derrida, “el nosotros del filósofo al ‘nosotros-hombres’, al *nosotros* en el horizonte de la humanidad”; como si “el signo ‘hombre’, continúa Derrida, no tuviese cualquier origen, cualquier límite histórico, cultural, lingüístico”. Basta recordar, en relación a esto, la afirmación del propio Heidegger, que dice que es necesario pensar contra el humanismo porque éste “no coloca bastante alto la *humanitas* del hombre”. Para Derrida, por insistir en el signo “hombre”, aunque sea por vías distintas a las del humanismo, el pensamiento heideggeriano comporta todavía un cerramiento que niega, excluye o reprime la disociación, la heterogeneidad, que es estructural tanto a la identidad como a la relación con el otro. El privilegio que Heidegger otorga a lo que denomina *Versammlung*, “reunión” (*gathering*, dice Derrida en inglés) constituye una figura de este cerramiento que siempre se sobrepone, que es siempre más poderoso, observa Derrida, que la disociación. Para Derrida, es preciso pensar según un movimiento opuesto. Cito un pasaje más del ya referido texto de su respuesta:

Cuando se atribuye un privilegio a la reunión y no a la disociación, no se deja ningún espacio para el otro, para la radical otredad del otro (*otherness of the other*) para la radical singularidad del otro. Desde este punto de vista, yo pienso que la separación, la disociación, no es un obstáculo para la sociedad, para la comunidad, sino su condición. Disociación, separación, es la condición de mi relación con el otro. Yo puedo dirigirme al Otro solamente en la medida en que hay una separación, una disociación, de tal modo que yo no puedo sustituir al otro y viceversa.

Siendo así, si la relación con el otro es, al mismo tiempo, marcada y transformada por una laguna, por un hiato insuperable en relación a él; en otras palabras, si la relación con el otro se constituye en una situación que es, siempre, de proximidad y de alejamiento simultáneos; esto quiere decir que yo nunca puedo aprehender al otro, apropiarme de él, conocerlo “por dentro” etc. Sin embargo, es esta imposibilidad lo que posibilita todo “ser-con”; comunitario, identitario, etc. De este modo es

que la disociación, insiste Derrida, es “la condición de la comunidad, la condición de cualquier unidad en cuanto tal”.

La argumentación de Derrida sugiere, por lo tanto, que si, por un lado, toda y cualquier discusión ético-política siempre se da en el contexto de un supuesto “nosotros” cohesivo, aglutinante, unificador, identitario, un “nosotros” nacional, cultural, lingüístico, etc; por otro lado, siempre es preciso resistir a la adhesión inmediata, no problemática, de este “nosotros”, y abrir un espacio para interrogar: “¿nosotros quiénes?”, “¿quién dice ‘nosotros?’”, “¿en base a qué, o con vistas a qué, se dice ‘nosotros?’”, “¿quién responde y quién dice el qué en cuanto al ‘nosotros?’”, etc. Con este tipo de indagación, Derrida no quiere destruir o invalidar teóricamente cualquier experiencia de un “nosotros”, y mucho menos impedir cualquier responsabilidad ética, jurídica o política. Al contrario, quiere pensar de otro modo la experiencia del “nosotros” y la exigencia de responsabilidad intrínseca a esta misma experiencia, quiere pensarla fuera del paradigma del todo y de la reconciliación, en un pensamiento más radical, por así decir, que, como intentaremos ver a continuación, encierra los aspectos esenciales de la afirmación y del perdón.

Preguntemos, entonces: ¿afirmación y perdón en qué sentido? ¿qué significa un pensamiento de la afirmación y del perdón que, como ya dijimos, no se orienta por los valores de reconciliación y de totalidad, aunque tampoco abraza la simple proliferación de lo múltiple?

Afirmación aquí significa afirmación de la diferencia, de la heterogeneidad, y, por lo tanto, de la alteridad que, de acuerdo con Derrida, como vimos, es *condición inseparable* de toda unidad, de toda identidad, de toda experiencia de un “nosotros”; en una palabra, de todo “estar en relación con...”.. Significa el imperativo de hacer justicia a la alteridad y resistir a toda forma de represión, exclusión o negación de la misma; lo que, por otro lado, siempre se verifica justamente cuando se instituye y se preserva una unidad, una identidad, un “nosotros”, o en última instancia, *algo* en su supuesta presencia *en tanto tal*. Para este pensamiento, que reconoce la necesidad, el deber o la responsabilidad de hacer justicia a la radical exposición a la alteridad que, siempre y necesariamente, anticipa y atraviesa la formación de toda y cualquier subjetividad, por tanto, de toda y cualquier forma de relación a sí, esta última, la relación a sí, no puede ser otra cosa sino, dice Derrida, una relación “de *différance*, esto es, de alteridad o de rastro (huella)”. En una palabra, hay en toda relación a sí una exterioridad que le es intrínseca y que le impide cerrarse en una totalidad. En este sentido, todo movimiento de re-apropiación –que se procesa a partir de y en dirección a una supuesta presencia dada *en tanto tal*– es siempre y ya un movimiento, como dice

Derrida, de *ex-apropiación*; movimiento errante, desposeído de sí en su origen y destino. Podríamos decir, de un modo sucinto, que la afirmación a la que nos estamos refiriendo aquí, a propósito del pensamiento derridiano, se vincula a este movimiento, tan inestable como productor, ni humano ni inhumano, de la ex-apropiación. De esta afirmatividad ex-apropiante dice Derrida, “algo como el sujeto, el hombre o lo que quiera que sea puede tomar forma”. En este movimiento ex-apropiante nada se estabiliza, vale decir, *nada se presenta* en su supuesta presencia *en tanto tal*. La estabilización aquí sólo puede ser provisoria, gracias a una denegación de su exposición a la alteridad. Relativa estabilización, por lo tanto, dice Derrida, “de aquello que permanece *inestable*, o mejor, *no estable*. La ex-apropiación, continúa, no se cierra más, jamás se totaliza”. Podríamos decir todavía, para concluir, que justamente por su carácter ex-apropiante, ella se inscribe como una afirmación *infinitamente irreductible*, ya que no se reduce ni al hombre, ni a Dios, ni al ser, ni a ninguna otra cosa.

¿Y en cuanto al perdón? Me arriesgaría a decir que el perdón es, antes que nada, un aspecto inseparable de esta afirmatividad ex-apropiante a la que acabamos de referirnos. ¿De qué modo? Es preciso enfatizar, inicialmente, que esta afirmatividad que, como vimos, es anterior al sujeto –y, por lo tanto, al hombre, al fundamento, al cálculo, etc– se manifiesta en figuras relativa y provisoriamente estables; lo que quiere decir que su “manifestación” no se deja pensar en los términos de un *en tanto tal* de la presentación, de la revelación, del desocultamiento, y, mucho menos, de la objetividad, ya que, en todos estos casos, alguna forma de presencia se encuentra siempre presupuesta. Por esta misma razón, además, tal afirmatividad tampoco se deja pensar como manifestación. Distanciándose de todo eso, ella se deja pensar, antes, como acontecimiento, como lo que tiene lugar, pero nunca en cuanto tal. Acontecimiento, aquí, se vincula a la modificación, a la revolución, a la transformación de las cosas o de un estado de cosas. No obstante (y es ahí donde pienso poder situar el perdón como una huella de tal pensamiento) siempre que tal acontecimiento se deja representar en el *en tanto tal* de una verdad, objetiva o desocultante, en un discurso apropiador, fundamentado, coherente, delimitado, etc., en este momento, lo infinitamente irreductible sufre una reducción, lo absolutamente singular se generaliza en la estructura de una universalidad transmisible, lo nuevo y transformador se regulariza en la lógica interna de un orden discursivo, lo que es otro se torna escudo protector de un orden familiar y auto-confirmador. Esta disimetría no es, en absoluto, un accidente hallable en la lengua; ella es el propio accidente, si podemos decirle así, estructural a la propia lengua, el perjurio y la traición originales

contra los cuales el lenguaje siempre se vuelve y se subleva, siendo éste, sin embargo, su propio movimiento afirmador.

Para pensar este momento primero, que es siempre y ya traicionado en el corazón mismo de la afirmación, el momento de radical exposición a la alteridad que es anterior a la lengua de la universalización, de la transmisión, de la comunicación, del cálculo, Derrida se refiere a la *Zusage* de Heidegger, la aquiescencia o el asentimiento al lenguaje, que supone la cuestión más originaria; y a la doble afirmación en Nietzsche, que responde aún antes de poder formular una pregunta. Una formalización de este vínculo originario con la alteridad, al mismo tiempo secreto, por anterior al querer decir de todo discurso, y traicionado, justamente por hacerse representar en el orden del discurso, es presentada por Derrida, en *Donner la mort* a propósito del pasaje bíblico de la prueba impuesta por Dios a Abraham. Dice Derrida:

La demanda de secreto comienza en este instante [o sea, en el instante en que Dios, invoca a Abraham, y éste, prontamente, responde: “Heme aquí”]: Yo pronuncio tu nombre, tú te sientes convocado por mí, tú dices “Heme aquí” y te comprometes con esta respuesta a no hablar de nosotros, de este intercambio de palabras, de esta palabra dada, a nadie, a responder solamente a mí (...); tú ya te comprometiste a guardar entre nosotros el secreto de nuestra alianza, de esta convocatoria y de esta co-responsabilidad. El primer perjurio consistirá en traicionar este secreto.

Es así como el perdón viene a caracterizar un pensamiento que no sólo realiza la experiencia de una tal disimetría de la lengua, sino que también reconoce esta disimetría como el ámbito mismo de nuestra morada, ámbito del cual no podemos salir, pero sí afirmarlo infinitamente. En esta afirmación, lo que se encuentra todo el tiempo en juego, es un imperativo, imposible, de hacer justicia a la alteridad. Así, más allá de las economías del pedir y del dar el perdón, el perdón se inscribe como condición para un pensamiento que, excediendo la crítica, quiere asumirse como una vigilancia permanente contra los inevitables dogmatismos del lenguaje. Lo que se pretende con tal vigilancia no es, lo que quizás sea todavía el caso de la crítica, oponer a la multiplicidad de los discursos tradicionales sobre el hombre, el sujeto, la historia, etc., otro discurso, mejor fundamentado, más riguroso, sobre estas “mismas cosas”; el hombre, el sujeto, la historia, etc. Distintamente de esto, lo que se pretende, dice Derrida, “es analizar sin fin y en sus intereses toda la maquinaria conceptual que permitió, hasta aquí, que se hable de

‘sujeto’” o, nosotros podríamos añadir, de cualquier otra cosa. De otro modo, y esta es la urgencia directamente implicada en el pensamiento derridiano, por más bien intencionadas que sean las razones de un discurso, el dogmatismo será siempre inevitable.

II

Es en esta perspectiva que Derrida dirige su atención hacia una confrontación que tuvo lugar en el contexto de los debates ocurridos en 1964, en Francia, sobre la cuestión de la imprescriptibilidad de los crímenes nazis contra la humanidad. No se trata de la confrontación o de las varias confrontaciones que probablemente ocurrieron entre las diferentes perspectivas –de naturaleza ética, jurídica o política– de aquellos que se encontraban directamente involucrados en la discusión. Lo que llama la atención de Derrida es una confrontación que tiene lugar allí entre, de un lado, la historia, pensada de un modo u otro en el horizonte de la reconciliación, o sea, la historia como refiriéndose siempre a algún tipo de conciliación –y, podríamos observar brevemente que, en este sentido, la historia es siempre pensada también, de un modo u otro, como historia del perdón–, y, del otro lado, la argumentación de Jankélévitch que, en el referido debate, hace implosionar a tal pensamiento de la historia. “El perdón, dice Jankélévitch, murió en los campos de la muerte”. O sea, el perdón se tornó imposible.

En una referencia que no se limita a aquellos directamente implicados en el proyecto y en la administración de los campos de exterminio, la afirmación de Jankélévitch se dirige a lo que sería una horrible connivencia si no de un pueblo entero, al menos de los alemanes de su generación:

¡El perdón! ¿Pero alguna vez nos pedirán perdón? Es solamente la desesperación y el abandono del culpable los que pueden dar un sentido y una razón de ser al perdón. Cuando el culpable es gordo, bien nutrido, próspero, enriquecido por el ‘milagro económico’, el perdón es un siniestro chiste. No, el perdón no fue hecho para los cerdos y sus cerdas. El perdón murió en los campos de la muerte. Nuestro horror por aquello que el entendimiento propiamente hablando no puede concebir, sofocaría la piedad ya en su nacimiento (...) si es que el acusado puede inspirarnos piedad...

Lo que está implicado aquí es más que una imposibilidad local, situada, de perdonar. Es toda una concepción de la historia, entendida en

términos de reconciliación. Tal vez la idea misma de historia es la que entra en colapso, la que encuentra aquí su límite y su imposibilidad.

Pero es exactamente este “tornarse imposible” lo que interesa a Derrida. Para él, este “tornarse imposible” es lo que caracteriza a todo acontecimiento digno de llamarse “acontecimiento”. ¿Cómo entender eso?

Si alguna cosa sucede como efectivización de una posibilidad, esto significa que ya estaba dada o inscrita, en tanto posibilidad, en el orden del cálculo, de la previsión, de la familiaridad, de la disponibilidad, o en síntesis, en el orden de lo mismo. De este modo, dicha cosa no se refiere a la esfera de lo que es otro, de la esfera propiamente dicha del acontecimiento. Es en este sentido que, para Derrida, sólo lo imposible acontece. De ahí su interés por este “tornarse imposible” del perdón.

Derrida problematiza, entonces, toda una arquitectura conceptual-metafísica implícita en la forma tradicional de pensar la cuestión del perdón. Es preciso, como él dice, “[problematizar toda una] economía corriente del perdón que domina la semántica religiosa, jurídica, política y también psicológica del perdón, de un perdón tomado en los límites humanos o antropo-teológicos del arrepentimiento, de la confesión, de la expiación, de la reconciliación o de la redención”.

Existe, por lo tanto, toda una correspondencia metafísica, de naturaleza práctica y conceptual, entre el cometer y el sufrir el mal, entre, de un lado, el arrepentimiento, la confesión, el castigo y el pedir perdón, y, del otro, la implementación del castigo, la posibilidad de la absolución, por un acto de gracia, y el otorgamiento del perdón. Todas estas correspondencias se procesan en el horizonte de la reconciliación y, por ende, de la restauración o de la reintegración de una comunidad que, provisoriamente, se ve rota. Una serie de cuestiones pasan a ser formuladas por Derrida, pero en el transcurso de esta presentación yo sólo indicaré algunas, y aún así, indirectamente. Son cuestiones del tipo: ¿Quién pide perdón?, ¿Quién se encuentra en el derecho –y qué fundamenta y legitima tal derecho– de castigar, de dar la gracia (o sea, de no castigar) y de perdonar? ¿En nombre de qué se castiga y se perdona? ¿Cuál es la medida para avalar el castigo como precio para la justa obtención del perdón? ¿Cuál es el patrón para que, legítimamente, se pueda colocar el mal cometido, el castigo, el perdón y la redención como términos intercambiables?

Es interesante observar, además, que no siempre la imposibilidad de funcionamiento de esta economía del perdón significa el colapso de la lógica de esta misma economía. Como en el caso de la pena de muerte, que no sólo no deja de ser un elemento previsible en el funcionamien-

to de la propia maquinaria del perdón, sino que, mucho más que eso, constituye un elemento de ligazón entre las instancias ontológica, teológica, jurídica y política de la tradición del pensamiento metafísico: “...estaré tentado de decir, sostiene Derrida, que no se puede comenzar a pensar lo teológico-político, ni tampoco lo onto-teológico-político, si no es a partir de este fenómeno del derecho penal que se llama pena de muerte”.

Hay, en este sentido, por lo menos una doble relevancia de la cuestión de la pena de muerte para la filosofía. En primer lugar, porque se trata menos de un mero fenómeno o artículo del derecho penal que de, en el interior de esta misma tradición, “la condición cuasi trascendental del derecho penal y del derecho en general”. [Lo cuasi trascendental sería ahí la relación íntima e indisociable entre, de un lado, la fundamentación y la ejecución de la pena de muerte y, del otro, el concepto de soberanía sobre la vida y la muerte “de las criaturas o de los sujetos”.] En segundo lugar, tal como Derrida advierte y anuncia a su lector de una forma desconcertante, porque se trata de una condición que sigue impensada a lo largo de toda la historia de la filosofía. Derrida:

Para decir de un modo breve y económico, yo partiría de aquello que, hace mucho tiempo, es para mí el dato más significativo y más pasmoso, también el más insólito de la historia de la filosofía occidental: jamás, *que yo sepa*, ningún filósofo en cuanto tal, en su discurso propia y sistemáticamente filosófico, jamás ninguna filosofía en cuanto tal, impugnó la legitimidad de la pena de muerte. De Platón a Hegel, de Rousseau a Kant (este último, sin duda, el más riguroso de todos) todos ellos, cada uno a su modo, y a veces no sin dificultad y sin remordimiento (Rousseau), tomaron expresamente partido *por* la pena de muerte.

A propósito de esto, Derrida se refiere con más detalle a Kant, precisamente por tratarse de una figura ejemplar, por el rigor de su coherencia. Kant hace una distinción entre “pena natural” que se da fuera del derecho y de toda institución (la *auto-punición* de orden interior, privada, que una persona, al sentirse culpable, se inflige a sí misma), y la “pena forense” (*hetero-punición*), o sea, “la punición propiamente dicha, administrada desde afuera por la sociedad, a través de sus aparatos jurídicos y sus instituciones históricas”. La argumentación de Kant, que se despliega a partir de esta distinción, entre “pena natural” como auto-punición y “pena forense” como hetero-punición, sustenta que aquel que se siente culpable debe, en palabras de Derrida, “en cuanto persona

y sujeto racional, ..., comprender, aprobar, e incluso exigir la punición – e igualmente el castigo supremo; [pues] esto [la aceptación] transforma toda punición institucional y racional venida de afuera (pena forense) en punición automática y autónoma, [indiscernible, por lo tanto, de la pena interior] (pena natural); el culpable debe dar razón a la sentencia, debe dar razón a la razón jurídica que tiene razón sobre él –y lo conduce a condenarse él mismo a la muerte”.

La fuerza de esta argumentación kantiana, con todo, trasciende los límites de la propia filosofía. El siguiente pasaje sobre la esencia sacrificial de la pena de muerte, que yo cito extrayendo del texto de Derrida, pertenece a Baudelaire:

La pena de muerte es el resultado de una idea mística que hoy es totalmente incomprendida. La pena de muerte no tiene por finalidad *salvar* a la sociedad, por lo menos materialmente. Tiene por finalidad *salvar* (espiritualmente) a la sociedad y al culpable. Para que el sacrificio sea perfecto es preciso que haya consentimiento [¡todavía un argumento kantiano!] y alegría por parte de la víctima. Dar cloroformo a un condenado a muerte sería una impiedad, pues le retiraría la conciencia de su grandeza como víctima, y le suprimiría las chances de ganar el Paraíso.

Volviendo a la argumentación de Jankélévitch, en conexión con lo que acabo de señalar muy rápidamente, –o sea, la pena de muerte como un elemento que no contraría sino que es parte del funcionamiento de la maquinaria tradicional, metafísica, del pensamiento sobre el perdón– en la argumentación de Jankélévitch hay algo distinto. Hay algo distinto porque el perdón, tanto en una escala individual como en una escala histórico-social y política, se tornó imposible. Es toda una economía metafísica del perdón que colapsa. Pero colapsa a partir de ella misma, y Jankélévitch, según Derrida, continúa inserto en esta misma tradición metafísica, religiosa, jurídico-política del perdón. Sólo que ahora, y éste es el conflicto que su argumento implica, ni la pena de muerte salva esta lógica del perdón. Es que el crimen superó las fronteras de lo humano; no hay pena que le pueda ser proporcional, ni siquiera la pena de muerte. Y, por lo tanto, si no hay pena, no hay perdón posible y, consecuentemente, no hay ni redención ni reconciliación. Jankélévitch:

No se puede punir al criminal con una punición proporcional a su crimen: pues, ante lo infinito, todas las grandezas finitas tienden a igualarse; de modo que el castigo se torna algo cuasi indiferente; lo que aconteció [la Shoah] es literal-

mente *inexpiable*. Ya no se sabe más a quién dirigirse, ni a quién acusar.

La propia maquinaria conceptual acerca del perdón deja de funcionar a partir de ella misma. En un intercambio de correspondencia amistosa con un joven alemán, que manifiesta su completo repudio contra los nazis, Jankélévitch, al mismo tiempo, desea y lamenta el hecho de que en el futuro, o incluso próximamente, la reconciliación será inevitable entre aquellos de la generación de su interlocutor. Es un hecho irrevocable en el irreprimible flujo temporal de las generaciones que se siguen unas a las otras. Y él desea que así sea, en nombre de la co-existencia entre los hombres, en nombre de la propia historia. Pero, al mismo tiempo, lamenta que así sea. Porque con tamaña monstruosidad de la ofensa se perdió irreversiblemente algo que, de acuerdo con su lógica tradicional, el perdón aún podría rescatar. En este sentido, ya no hay más cómo pensar una auténtica realización del perdón y de la reconciliación. Como explica Derrida:

[Jankélévitch considera] que esta reconciliación [que acontecerá entre las nuevas generaciones], y este perdón, serán ilusorios y mentirosos. No serán formas auténticas de perdón, sino síntomas, síntomas de un trabajo de luto, de una terapéutica del olvido, del paso del tiempo: en suma, un tipo de narcisismo [porque restituye, de un modo fingido o denegado, la integridad de una relación a sí que fue desgarrada], de reparación y de auto-reparación.

Y más adelante, agravando aún más tal imposibilidad, continúa Derrida:

[Jankélévitch sabe que] la historia continuará y, con ella, la reconciliación, pero con el equívoco de un perdón confundido con un trabajo de luto, con un olvido, una asimilación del mal, como si, ... el perdón de mañana, el perdón prometido, tendrá que transformarse en trabajo de luto (una terapéutica, ..., una manera de ser mejor con el otro y consigo mismo para poder continuar trabajando, participando en intercambios, comerciando, viviendo y usufructuando) pero, más gravemente, en trabajo de luto del propio perdón, el perdón haciendo su luto del perdón [porque lo que se perdió, irreversiblemente, fue la posibilidad misma del perdón]. La historia continúa sobre el fondo de la interrupción de la historia, o mejor, en el abismo de una herida infinita y que,

en la cicatrización misma, permanecerá, deberá permanecer, como herida abierta y no suturable.

Y, sin embargo, es justamente ahí, al tornarse imposible, que Derrida ve brotar la posibilidad de pensar el perdón digno de este nombre, “perdón”. Pues el perdonar que se formula a partir de una lógica bien determinada que regula las relaciones entre el reconocimiento de la culpa, la confesión, el pedir perdón, la punición, la reparación, el perdón concedido, la redención y la reconciliación; o sea, un perdonar que resulta de la operacionalidad de toda esta lógica, no es perdón, sino más bien el resultado de un cálculo. El perdón “digno de este nombre” –expresión, además, que Derrida comenzó a usar con cierta frecuencia en sus últimos textos para realzar el hecho mismo de la *singularidad* de lo que quiere que, a través del pensamiento, se pretenda respetar y hacerle justicia; aquí, en este caso, la singularidad del perdón–, el perdón digno de este nombre, decía, se muestra ahora imposible. Y, sin embargo, sólo así, siendo imposible, puede acontecer.

Acontecimiento e imposibilidad, como vimos, no se excluyen en el pensamiento derridiano; al contrario, son inseparables; según Derrida, solamente lo imposible acontece. Intentando dar cuenta de esta argumentación contorsionada, aporética y paradójica de Derrida, John Caputo dice lo siguiente:

Lo imposible no quiere decir una simple contradicción lógica, pero sí aquello cuya llegada nos toma por sorpresa y nos deja atónitos, preguntándonos cómo fue posible, cómo *lo imposible* se volvió también posible, cómo fue posible ir donde no podemos ir.

Regresando al volverse imposible del perdón declarado en el texto de Jankélévitch, texto éste, que a su vez, pertenece a la propia tradición metafísica occidental del pensamiento no sólo religioso sino también filosófico, jurídico-político del perdón, Derrida adelanta la siguiente observación:

Es como si esta misma tradición [de la cual Jankélévitch es un representante] comportara en ciernes una inconsecuencia, una potencia virtual de implosión o de auto-deconstrucción, una potencia de lo imposible. (...) Allí donde, en efecto, hay lo imperdonable como inexpiable, allí donde Jankélévitch concluye, en efecto, que el perdón se tornó imposible, y que la historia del perdón llega a su fin, nosotros nos preguntare-

mos si paradójicamente la posibilidad del perdón como tal, si tal cosa existe, no tiene ahí su origen. Nosotros nos preguntaremos si el perdón no comienza allí donde parece terminar, donde parece imposible, justamente en el fin de la historia del perdón, de la historia como historia del perdón.

Estas consideraciones de Derrida sobre el perdón, que aquí yo pretendí apenas situar en líneas muy generales, mantienen una íntima relación con otra discusión previa en su obra sobre el derecho que, para finalizar, intentaré situar, igualmente, en sus trazos generales.

La cuestión del derecho, en verdad, acaba apareciendo de un modo inevitable en el pensamiento de Derrida, y esta inevitabilidad él mismo la expresa en la siguiente frase: ‘la deconstrucción es la justicia.’ Es una afirmación polémica, que generó y genera muchas discusiones, pero mi objetivo aquí es apenas situar qué tipo de discusión está en juego en esta afirmación, “la deconstrucción es la justicia”, y lo que hay de semejante entre, de un lado, el modo aporético de tratar el perdón y, del otro, la discusión a propósito del derecho.

Pasemos, entonces, a la cuestión del derecho.

Una vez que la esfera del derecho es aquella de la fuerza auto-reglada, de la “fuerza justa” –y Derrida echa mano con frecuencia de la expresión inglesa “*to enforce the law*”, que hace alusión directa a la fuerza que se encuentra involucrada en la aplicación jurídica de la ley–, en contraposición al que sería el dominio puro y simple de la violencia, de la fuerza como violencia siempre injusta, Derrida cuestiona la pretensión del derecho de afirmarse como el “lugar” mismo de la justicia. O sea, a partir de esta contraposición entre fuerza legitimada y fuerza no legitimada, Derrida problematiza el concepto mismo de justicia que se hace en los términos del derecho. Si la fuerza es un elemento esencialmente involucrado en ese concepto de justicia, que piensa la “justicia como derecho” y, por lo tanto, algo que es esencialmente *enforced*, algo esencialmente aplicado por la fuerza, entonces, la simple correlación entre derecho y justicia se convierte en un problema. Es verdad, observa Derrida, “que hay leyes no aplicadas, pero no hay ley sin aplicabilidad, ni aplicabilidad (o *enforceability*) de la ley sin fuerza, sea esta fuerza directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva y hermenéutica, coercitiva o regulativa, etc”.

En este sentido, la pretendida separación entre, de un lado, la “fuerza de ley”, que se considera justa, y, del otro, la violencia, que siempre

se considera injusta, pasa a ser un problema. ¿Quién determina la línea divisoria entre ambas? ¿Y cuáles son los criterios que legitiman el poder de aquel que establece tal línea divisoria? ¿Aquellos que disponen de tal poder, mismo sin ser, de hecho, los propietarios de la justicia, se encuentran, por lo menos, en un camino auténtico, universalmente legítimable, en dirección a ella? ¿O no será que la autoridad de los representantes de la ley –en cualquier nivel que ella se dé; la autoridad de los maestros, de los especialistas, de los colonos, de los señores, de los jueces, etc.– no se asienta, antes, en una relación interdicta, de alguna forma, con la propia ley?

Justamente por el hecho de que la ley no se presta a la posesión, ni por parte de alguien ni por parte de alguna institución, su representación, la representación de la ley, comportará siempre e inevitablemente una violencia. La verdad de los representantes de la ley, su saber, su autoridad, su competencia, se instituye, antes que nada, con base en un gesto de fuerza, en una fuerza de ley. En este sentido, el perfeccionamiento del Derecho se muestra inseparable de su propia deconstrucción.

Traducción: Evelyn Galiazo