

RESEÑAS

CRITCHLEY, Simon; DERRIDA, Jacques; LACLAU, Ernesto y RORTY, Richard. Compilación de Chantal Mouffe, *Desconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998.

Este volumen recoge las ponencias presentadas en un simposio celebrado en el Collège International de Philosophie en París en 1993; y ese vínculo inicial con un contexto de diálogo y discusión verbal sigue siendo visible en la estructura plural del libro y en el estilo dialéctico, y también conversacional, de los diferentes textos. El objeto central del debate del simposio era una confrontación entre, por un lado, las versiones recientes del Pragmatismo que ha popularizado con mucho éxito durante los últimos años Richard Rorty tras su abandono de la ortodoxia analítica y sus ágiles apropiaciones de parte de la «filosofía continental», y, por otro lado, la Desconstrucción, término aquí usado poco menos que como abreviatura de «el pensamiento de Derrida». Confrontación, digo, pero en un sentido que implica no sólo la identificación de lugares polémicos entre esos dos movimientos, sino también la evidenciación de un cierto número de complicidades, sobre todo en el momento de bajarle los humos a la presunta seriedad de las formas hegemónicas del sedicente universalismo racionalista, y sobre todo cuando éste se arroga la exclusiva de la filosofía capaz de democracia moderna. Aunque sin duda los textos de Simon Critchley (en una línea enfáticamente levinasiana), de Ernesto Laclau (a partir de una revisión del concepto de lo político que insiste sobre todo en el tema de la hegemonía y la decisión), y de la misma compiladora Chantal Mouffe (que contextualiza problemáticamente e históricamente aquella confrontación), son las contribuciones de Richard Rorty y de Jacques Derrida las que resultan de más interés. No en último lugar por la estimulante franqueza amistosa con que se dirigen el uno al otro, incluso cuando desde el uno como desde el otro no pueden dejar de constatar desacuerdos: sobre cómo hay que leer los textos de Derrida, sobre cómo haya que entender la Desconstrucción, y su relación con el Pragmatismo,

pero también con cuestiones más de fondo acerca de la naturaleza de la democracia, sobre la diferencia de lo público y lo privado, sobre el juego o la función de la literatura en las sociedades democráticas. La claridad de las premisas se agradece: Rorty se explica desde un convencimiento muy seguro en un cierto liberalismo que entiende la democracia como una ampliación de la conversación, mientras que Derrida hace aquí una muy explícita declaración de fidelidad a las causas clásicas de la emancipación, y se compromete con una posición de izquierda. Desde la cual señala que su propio trabajo filosófico tiene en esos intereses políticos, un horizonte irrenunciable. Hasta el punto de que según el máximo responsable del negocio de la Desconstrucción ésta implica o incluso exige una hiperpolitización de todos los motivos filosóficos. De ahí la protesta de Derrida cuando, no sin ironía, Rorty califica al primero como filósofo con intereses privados más que con preocupaciones políticas. Un diagnóstico que el filósofo americano pretende confirmar en especial con una lectura tan cordial como despistada de *La tarjeta postal*. De ahí también la réplica, pero interesantemente nada airada, sino muy risueña, de Derrida, a la versión provocativa de Rorty según la cual el argelino sería un «escritor sentimental, esperanzado, románticamente idealista» (tres adjetivos que cualquier lector puede comprobar que no vienen al caso, pero que no dejan de tener su gracia, sobre todo para distinguir el tono festivo y generoso de Derrida frente al insufrible «desdén cínico» de un Foucault). A decir verdad el interés del texto conclusivo de Derrida en el volumen (muy deficientemente traducido, seguramente en parte debido a que se ha hecho sobre la versión inglesa de un texto escrito en francés) desborda el inmediato contexto polémico y conversacional. Incide en problemas de fondo sobre la política o la hiperpolitización de un pensamiento que pretende

abrir la interrogación de la democracia a cuestiones que la filosofía política canónica suele marginar. Así, los problemas de la decisión y de la indecidibilidad, del quasimesianismo y de la promesa inscritos en todo acto de habla, de la literatura como institución ligada a la democracia que propicia una relación paradójica del secreto y el espacio público, de la amistad no falocéntrica, de

la responsabilidad infinita. Y a este último respecto cabe subrayar que el lugar en que más claro se ve la asimetría entre los dos interlocutores es a propósito del pathos del infinito, al que Rorty se confiesa alérgico, y que es en cambio para Derrida, una referencia ineludible.

P.P.G.

DERRIDA, Jacques: *Le monolinguisme de l'autre*. Galilée, Paris, 1996, 136 páginas.

Como es habitual en la escritura derridiana nos encontramos ante un texto que toma la forma de un diálogo íntimo a varias voces para así poner en obra la alienación que recorre todo intento autobiográfico, la imposible reapropiación de *uno mismo*, la fractura que atraviesa el concepto de *ipseidad*. Si ciertamente Derrida ha consagrado al problema de la autobiografía diferentes estudios (*Circonfesión*, *La Carte postale*, *Otobiographies* y últimamente *La Contre-allée*), el libro que nos ocupa no es tanto un bosquejo autobiográfico cuanto una narración de los obstáculos que habrán impedido hacer de *sí* una autoexposición.

En *Le monolinguisme de l'autre* Derrida se cuestiona la propiedad de la lengua: «yo no tengo más que una lengua, mas no es mía» —al hilo de la desapropiación de la lengua tenemos, entre otras, las siguientes temáticas: la traducción como tarea necesaria e imposible, la responsabilidad y decisión en el terreno ético-político, la auto-heteronomía de la ley, los acontecimientos históricos de la Argelia de los años 40, la memoria y la promesa—. La lengua que se *habita* y que nos constituye, llegándonos a confundir con ella, no es nuestra, más bien nos posee y retiene en sus redes como a un rehén. Esta lengua, fuera de la cual no se es nada, es siempre *del otro* —toda cultura es de naturaleza colonial. Derrida nos relata cómo su acceso a la cultura se comprende desde una triple prohibición/expulsión (*Interdit*): en primer lugar nace en un país, Argelia, de cultura árabe/berebere donde el francés se había impuesto en la comunicación cotidiana y como vehículo político-administrativo. Ahora bien, la pérdida de aquella cultura y lengua,

que nunca estuvieron presentes, le habría dejado como marca o estigma, más perceptible en situaciones de familiaridad, un *extraño* acento —éste es la huella o cicatriz de una herida que no se cierra y que nos remite a un no-lugar, al tiempo que es el resto que resta y resiste a la lengua francesa en su pretensión fantaseada de volverse sobre sí misma e inmunizarse de lo radicalmente otro. Es el fracaso del colonizador. La entonación queda como el recuerdo de lo que no ha tenido lugar, de lo que habría sido prohibido pero cuya memoria estaría siempre por venir: *Nostalgie*. El acento, ese *arribante* o visitante *de ninguna parte*, vendría a dislocar y desestabilizar la tranquilidad de la casa, al presentarse, sin hacer su presentación como exigen las reglas de protocolo y las buenas costumbres, inesperadamente, siempre de forma intempestiva. Un impresentable. Contra el acento, marca que reenvía a lo otro, no cabe poner esclusas o barreras delimitadoras: como un fantasma o espectro, a destiempo, hace acto de presencia para comprometernos y denunciar nuestro origen otro, nuestra falta de origen. El acento, en definitiva, que nos delata y traiciona: *Schibboleth*-. Pero, además, el francés era, en alguna medida, un idioma también inaccesible y no familiar ya que las normas y reglas del mismo, provenían de otra parte, se localizaban en una tierra lejana, en la Metrópoli, Ciudad-Capital-Madre-Patria, fuera de su horizonte vital e inmediato. ¿Qué hacer, entonces, con esta lengua prohibida/defendida, (*défendue*)?: explotar sus infinitas potencialidades, habitarla lo más íntimamente posible, amándola con pasión, para así producir en su interior un desbordamiento y

desquiciamiento, que es, en definitiva, la actividad que Derrida ha desplegado en su trabajo filosófico. En último término, la comunidad judía a la que pertenecía su familia —motivo éste que les supuso la retirada de la ciudadanía francesa bajo el régimen de Vichy— no disponía ya de una lengua privada que hubiera servido para proteger y mantener viva su memoria cultural —a propósito de las relaciones entre el pueblo judío y la lengua Derrida comenta algunos aspectos de las reflexiones de tres importantes pensadores como son Rosenzweig, Arendt y Levinas—. Ahora bien, este trastorno de la identidad —*trouble de l'identité*— resultado de este cruce de caminos, de destierros y diseminación, abre el camino a la aventura de la escritura.

Como, en definitiva, no tenemos *derechos de propiedad* sobre la lengua estamos llamados a la traducción interminable, certificando así la ausencia de una lengua madre —«no se habla nunca una sola lengua» sino que «hay lenguas».

Pero además la traducción reposa sobre un resto de intraducibilidad insuperable: sin la diferencia entre las lenguas nos precipitamos en la unidad o totalidad de lo homo-hegemónico anulando la *différance* que es cada lengua. Y es que una lengua, en tanto que herencia, no es algo dado o presente, es, antes bien, un don, una tarea, una *promesa* mesiánica. En este sentido la lengua que habla y escribe Derrida, termina declarando, no sólo es la lengua del otro sino que está también abierta a la venida del/de lo otro, entendido en este caso como alteridad radical, a un otro, en suma, heterogéneo al cálculo y a la espera, al reconocimiento y a toda reapropiación, por eso se trata de un otro totalmente otro del otro colonial cuyas políticas de la lengua serán siempre denunciabiles y criticables en nombre de esa promesa infinita.

Luis Aragón

DERRIDA, Jacques: *Resistencias del psicoanálisis* (traducción de Jorge Piatigorsky), Editorial Paidós, Buenos Aires, 1997.

¿Qué resiste hoy en día del psicoanálisis? Esta pregunta sobre la actualidad del psicoanálisis es la puerta que abre a una reflexión acerca de las resistencias del psicoanálisis, es decir, acerca del mismo concepto psicoanalítico de resistencia, pero también, a la resistencia que en otras disciplinas provoca el psicoanálisis. Es, por lo tanto, una pregunta en torno a la *actualidad* del psicoanálisis. Las tres conferencias que J. Derrida nos presenta bajo el título de *Resistencias del psicoanálisis* comparten esa mirada crítica hacia el psicoanálisis mediante tres lecturas distintas: Freud, Lacan y Foucault.

En *Resistencias* la operación deconstructiva llevada a cabo por Derrida nos introduce, con ese movimiento de vaivén a veces suave a veces compulsivo, en el análisis del psicoanálisis, de la mano del concepto mismo de análisis en Freud, al mismo tiempo que nos ofrece una explicación sobre lo que puede entenderse por deconstrucción. Se tratará, por lo tanto, de una unión no legítima,

aunque inevitable, entre psicoanálisis y deconstrucción. En un primer episodio de esta relación, (bastante fructífera, por cierto) el psicoanálisis es analizado por la deconstrucción como si ésta pudiera tumbarlo en su diván y aplicarle sus propios métodos. Pero la deconstrucción no es un buen médico, pues no puede asumir el papel del analista al resistirse a decirle al otro «escoge mi solución» *en nombre de la verdad*. No hay pues, *posición* de verdad en la deconstrucción, pero, su trabajo sobre el texto del psicoanálisis revela que tampoco en Freud está definida esta posición y que la resistencia al análisis es al mismo tiempo la resistencia del psicoanálisis. Este camino viene trazado por un largo análisis, deconstructivo ahora, del mismo concepto de análisis y por la necesidad, por el «se debe» analizar a que nos somete. Por ello Derrida califica a la deconstrucción aquí como un «hiperanalitismo», en un texto que parece revelar más de la deconstrucción que del psicoanálisis.

Por el amor de Lacan es el homenaje, la declaración de amor póstuma que Derrida ofrece a Lacan. Un homenaje que no tiene nada de complaciente, y que destaca, entre otras muchas cuestiones la relación con la muerte del otro, la memoria del otro, que es siempre un hablar en nombre del otro, asumir un nosotros que proviene de una relación disimétrica, de una relación que está siempre mediada por la muerte. Está sobrevolando en el texto la cuestión del archivo, del resto, que Derrida ha analizado en otro lugar. Pero el homenaje a Lacan, la memoria de Lacan, no puede quedar excluida de una determinada reconstitución filosofante del psicoanálisis que surge en su obra y que se enfrenta a cierto movimiento destructor presente en el psicoanálisis freudiano: aquel que cuestionaba el privilegio de la presencia como conciencia y a ésta como conciencia egológica. Derrida nos recuerda los motivos en los cuales podemos observar este movimiento filosofante, pero necesario, en la obra de Lacan.

En «*Ser justos con Freud*» *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis* volvemos a encontrar un trabajo recorrido por la memoria, y por lo tanto, nuevamente un homenaje, ahora a Foucault. En él no solamente se evoca la figura del hombre Foucault, su relación polémica con Derrida, sino que es analizada la obra *Historia de la locura en la época clásica*, desde la perspectiva del psicoanálisis. No es una visión psicoanalítica de esta obra, sino que Derrida interroga, cuestiona, al texto foucaultiano en su relación con el psicoanálisis. Y en lo que ambos, tanto el psicoanálisis como Foucault comparten en ese texto: la cuestión

de la razón. Es decir, la cuestión de la sinrazón. Si Foucault analiza el tratamiento que esta sinrazón ha tenido en lo que denomina la época clásica, Derrida nos muestra en el texto de Foucault la apertura de una nueva época, la del psicoanálisis, en la cual la sinrazón no es excluida, apartada, sino que hay un diálogo con ella. En este diálogo, que es también el diálogo de Foucault con el psicoanálisis, surgen cuestiones que sitúan al psicoanálisis en una doble posición: tanto en la historia de la locura en la época clásica, como en la apertura de esa nueva época que estaría inaugurada por él.

Las tres conferencias comparten, pues, como temática el cuestionamiento del psicoanálisis, sus resistencias. Pero además, nos muestran una parte de esa relación intensa que une al psicoanálisis con la deconstrucción. Una relación de amor y desamor, de encuentros y desencuentros, en la cual, la deconstrucción es al mismo tiempo protagonista y narrador de la historia. Por eso, en estas conferencias encontramos no sólo una visión destructora del psicoanálisis en tres textos diferentes, encontramos también, algunos de los rasgos más característicos de eso que denominamos deconstrucción y que no nos atrevemos a definir. Derrida se atreve, sobre todo en *Resistencias*, a darnos las pistas que nos conducen hacia la resolución del enigma ¿qué es la deconstrucción? En todo caso, nadie mejor que él para hacerlo. Aunque para esta pregunta no hay una solución, ya que bajo la máscara de la deconstrucción nunca encontraremos el mismo rostro.

Juana Isabel López Bernal

DERRIDA, J., *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trd. Francisco Vidarte, ed. Trotta, Madrid, 1997.

«Finjamos recapitular —allí donde una *recapitulación* parece imposible, cuando nada puede ya re-unirse lo más cerca posible de la cabeza, del principio, del *arkhé* o del archivo.»

Esta llamada imperativa al fingimiento o al simulacro se instala estructuralmente en cualquier reseña que quiera reunir o recapitular el «Mal de

archivo». Su mal se instala en ella, la habita o la asedia desde dentro, espectralmente y, así, la somete a una borradura o a un autoborramiento que resulta imposible evacuar. Literalmente: no hay una reseña segura del archivo. Las señas características que pueden servir para reconocerlo se encuentran ya heridas por un olvido o un sobreañadido, abren la sospecha de una interrogación,

el horizonte de una interpretación abusiva o de una imperdonable deficiencia. Y es que el secreto fondea el archivo, o más aún, el secreto del secreto, un «no se sabe» que ronda siempre al secreto: el secreto del secreto es que no se sabe si es secreto.

Los títulos que consignan el archivo —llamemos así ahora al libro de J. Derrida— exponen textualmente su pasión o su mal, la imposible unicidad del archivo, su división interna, su pulsión o su pasión de muerte. De ahí la conformación abismal del libro. Este es el orden de sus capítulos: *Exergo*, *Preámbulo*, *Prólogo*, *Tesis*, *Post-scriptum*, y una inquietante hojilla libre, sin numerar, con una plegaria por título, como un ruego (inscripción que, por cierto, la edición castellana olvida dejar en la cabecera de esa hoja volante. ¿Olvido o premeditación calculada? ¿negligencia editora, gusto personal o rigor a ultranza del «mal de archivo»? Como se ve, el borde entre la fidelidad y la infidelidad se muestra aquí más borroso que nunca), con un ruego, decíamos: «*Prière d'insérer*». Se ruega insertar. ¿Dónde? ¿dentro, fuera, en qué lugar? ¿entre qué otras hojas? Y si se pierde ¿qué se pierde? ¿no está ya perdida de antemano? ¿Cómo corresponder acertadamente a ese ruego?

Este continuo movimiento de salas y antesalas, de *ex-ergos* interiores y exteriores a la obra, *ergon*, de diferimientos y referencias cruzadas, de tesis sobre las tesis freudianas del archivo; preambulan y prologan hipotéticamente (el *post-scriptum* recoge una hipótesis sobre el concepto y la concepción —es preciso pensar que el archivo produce tanto como registra el acontecimiento—, una hipótesis que se circunscribe en un lugar y en una fecha, Nápoles 22-28 de mayo de 1994, como una firma o una contrafirma autobiográfica). Todos ellos dislocan el orden categorial de los lugares y los tiempos, la consignación segura y el principio mismo de la consignación y de la ley, *arkhé*. Ponen por obra eso que Derrida llama la *estructura espectral del archivo*.

Y es que no habría deseo de archivo sin esa pulsión de muerte que atraviesa todo archivo, sin ese «mal de archivo» que recorre toda la archivación, física, psíquica, técnica, orgánica, etc. El olvido, incluso el olvido del olvido, la posibilidad

de pérdida sin resto, se incorpora estructuralmente al principio mismo del archivo y al *arkhé* como principio. Lo que pone límite al archivo, lo que actúa como su límite interno, interior, in-finito, desproporcionado, alterado, irreapropiable en formas de conocimiento lógico o argumental, anamnésico o mnésico. Lo que no vuelve a la reunión unificante del padre, del patriarca o del *arkhé*, porque nunca hubo tal, porque desde el principio, el principio está ya dividido, encentado o lamido por lo otro, alterado por la lámina cortante de la huella del otro. Es, sin embargo, y aquí se halla uno de los pensamientos más abismales del escrito de Jacques Derrida, la posibilidad misma del desbordamiento archivístico, de su irrefrenable deseo de registro, de conservación, de consignación y de totalidad.

La violencia institucional de su ley, su legalidad y su legitimidad, su «fuerza de ley», se posibilitan a partir de esa imposibilidad que constituye su «mal de archivo», su enfermedad hemorrágica que, no obstante le abre al porvenir, en un tiempo y un espacio que no son ya el tiempo lineal de nuestra historicista «imagen del mundo», ni el espacio consignatario que pretende la localización ordenada de los lugares: dentro, fuera.

De hecho todo archivo (se) abre (a) la interrogación. Interrogación del tiempo y del lugar:

«¿dónde comienza el afuera? Esta cuestión es la cuestión del archivo. Sin duda no hay otra». Y la cuestión del tiempo: «la cuestión del archivo no es, repitámoslo, una cuestión del pasado. No es la cuestión de un concepto del que dispusiéramos o no dispusiéramos ya en lo concerniente al pasado, un concepto archivable del archivo. Es una cuestión del porvenir, la cuestión del porvenir mismo.»

Si es que es posible dar cuenta de los pliegues y repliegues de este texto abismático de Derrida, de sus confesiones, que las hay —las de J.D., las de Yerushalmi, Freud y otros tantos—; de sus circuncisiones, más de una, que también las hay; de sus circunfresiones. Si hubiera que dar una señal reseñable, en el ámbito minúsculo de una reseña que se borra a sí misma, habría que hacer eviden-

te la señal triangular de peligro, decir que este libro se abre a un *cruce peligroso* («No hay un mal de archivo, un límite o un sufrimiento de la memoria entre otros: al implicar lo in-finito, el mal de archivo está rozando el mal radical»).

En el cruce uno debe guardarse de otro, siempre hay un otro que puede sorprender, que puede poner en riesgo la integridad de ese «uno mismo». Algo que no se ve venir y que rompe la equiparidad del cruce de miradas. En definitiva, un riesgo fatal y, también, por su parte, la posibilidad del acontecimiento, de lo que ocurre, de lo que viene o acontece, como el encuentro de una cita inesperada: diferencia y traducibilidad del archivo (también del presente libro, cuya rigurosa y feliz traducción es encomiable), repetición y singularidad.

Pues bien, al lector le esperan cruces peligrosos que conmueven la lógica de cualquier orden circulatorio, de cualquier prioridad y ordenamiento de paso. Aquí se trata de cruces generacionales entre padres e hijos en la herencia del psicoanálisis, cruces entre ciencia y judaísmo, entre tiempos y espacios (el «espaciamento» había dicho ya Derrida, es el devenir tiempo del espacio). Entre autores, por supuesto, Freud y Yerushalmi, pero también entre aquél y Heidegger, entre Nietzsche y los otros. Cruce en la memoria de la palabra «archivo»: memoria del *arkhé*, comienzo, principio y lugar desde el que parten las órdenes, lugar del mandato o de la ley. Cruce de lo topográfico y de lo nomológico. Cruces, por último, espectrales,

entre lo virtual y lo efectivo, entre la ficción y lo real, entre lo vivo y lo muerto. Cruces, violentos, en fin, entre lo Uno y lo Otro:

«Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. *Lo uno se guarda de lo otro (L'Un se garde de l'autre)*. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le hace Uno. Lo «Uno difer(i)ente de sí mismo». Lo Uno como lo Otro. A la vez, al mismo tiempo, mas en un tiempo disjunto, lo Uno olvida volver sobre sí mismo, guarda y borra el archivo de esa injusticia que él es. De esa violencia que hace. *Lo Uno se hace violencia (L'Un se fait violence)*.»

Si ya no hay confianza en la unicidad del archivo, en su control absoluto por un poder que le detenta. Si la sospecha se cierne sobre todos los procesos de represión de archivo o de constitución del mismo. Si no hay prueba válida e irrefutable de la «existencia o inexistencia» del archivo. Entonces ya no hay inmunidad para la memoria, sencillamente, *no hay inmunidad*. ¿Cómo hacer justicia, hoy ya, por ejemplo, sin tener en cuenta esa impresión freudiana?

Julián Santos Guerrero
Universidad Complutense de Madrid

Jacques Derrida: *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger* (traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte), Editorial Trotta, Madrid, 1998.

«*Oh amigos míos, no hay ningún amigo*». A través de las distintas interpretaciones y las diferentes traducciones de esta frase, atribuida por Diógenes Laercio a Aristóteles, Jacques Derrida nos propone una profunda reflexión en torno a la cuestión de la amistad. ¿Qué es la amistad? ¿Cuál es el tiempo de la amistad? ¿Qué responsabilidad, qué ética, implica esta amistad? ¿Y qué política?

Políticas de la amistad trata de responder a estas cuestiones y a otras muchas que surgen en el diálogo con Aristóteles, Cicerón, Nietzsche, Schmitt, Kant, Montaigne...es decir, con todos aquellos que han ofrecido un lugar en su pensamiento a la amistad y que han tenido en cuenta las implicaciones políticas y sociales que determinado concepto de amistad conlleva. La mayoría de estas implicaciones vienen del lado de la interpretación

de la *philia* griega como proximidad, parentesco, igualdad. Esto nos conduce a una interpretación de la amistad como fraternidad, y a ésta como el principio rector de la política que orientó el pensamiento ilustrado. Pero la fraternidad es un principio excluyente, pues si bien el hermano tiene un lugar definido en esa política, la *hermana* no tiene ni cabida ni lugar. Derrida trata de desmascarar el carácter androgénico y falocéntrico de este parentesco social que es la fraternidad y que se encuentra en todo discurso acerca de la amistad. Pero la pregunta ¿qué es la amistad? también nos sumerge en el océano del debate filosófico, pues nos lleva a preguntarnos por la pregunta misma ¿qué es? De este modo nos enfrentamos con cuestiones filosóficas del rango de: verdad, presencia, esencia... Pero también con otras posibilidades: la interpretación, la traducción e incluso la atribución de frases o textos a determinados autores. Con esta madeja filosófica, que la operación deconstructiva ha ovillado deshaciendo los viejos abrigos que la tradición guardaba en el armario de la amistad, Derrida va tejiendo poco a poco un nuevo abrigo, del que ya no se sabe, no puede saberse, si tendrá cabida en ese viejo armario. Es mediante esta labor de tejedora como la deconstrucción se nos ofrece, ofreciéndonos, en primer lugar, la promesa de una amistad, de una fraternidad por venir que Derrida ha tratado de pensar «más allá del esquema homofraternal y falocéntrico» y que nos situaría frente a una nueva democracia, al menos, frente a su posibilidad.

La operación deconstructiva llevada a cabo en estos discursos sobre la amistad, desde la tradición griega a la cristiano-revolucionaria, nos enfrenta a un concepto de amistad plagado de contradicciones y aporías, un concepto de amistad que, sin embargo, orienta, dirige y sustenta, fundamentalmente bajo el modelo de la fraternidad, la mayoría de los discursos políticos contemporáneos. Un concepto de amistad que, además, está restringido, apresado en una lógica falocéntrica. Debemos ser capaces de ver, mediante esa mirada tan especial que es la deconstrucción, tanto lo que el concepto de amistad conserva de la

tradición —aunque no haya una tradición homogénea— como lo que, desde las diferentes posibilidades de traducción y de interpretación, introduce un principio de ruptura y de contradicción en el seno mismo de la amistad. La hiperbolización del concepto tradicional —o *canónico*— de amistad nos arrastra inevitablemente hacia toda una serie de connotaciones que ese concepto parecía excluir: nos introduce en la distancia, en el secreto, en la cuestión del número... Porque si el amigo es posible, si existe un amigo, ese amigo no puede darse en el presente: la prueba de la amistad verdadera se sitúa en el futuro de la promesa de amistad más allá de la muerte, como un epitafio. La amistad compromete a dos con lazos anudados por el secreto, por la confianza ciega que mutuamente se ofrecen y que no puede incluir a un tercero sin traicionarse. La amistad es rescatada de la lógica oposicional en la que ha pretendido ser definida y es introducida por Derrida en el tablero de juego de una cierta lógica del «quizá», en la cual esta amistad, lejos de aparecer definida con rasgos inequívocos, se desdibuja a cada momento pues no puede escapar a la responsabilidad infinita que acarrea, al asumir el riesgo de un porvenir que se encuentra en las manos de lo completamente otro que designamos bajo el nombre de «amigo». Así, tanto la amistad como el amigo nos hacen también partícipes de una reflexión que no nos deja impasibles ya que, mediante esta lectura deconstructiva, Jacques Derrida nos sitúa frente a nuestra propia responsabilidad para con aquellos a los que llamamos amigos, (incluyendo a la *amiga*, e incluso al enemigo), frente a esa alteridad radical que reconocemos en el otro como amigo. Nos sitúa, pues, frente a la posibilidad de una democracia preñada de hospitalidad, de justicia, de igualdad, de libertad: una eterna promesa de amistad.

El oído de Heidegger, texto que acompaña en esta edición a *Políticas de la amistad*, continúa con la temática de la amistad, en esta ocasión exclusivamente en relación a la obra de Heidegger.

Juana Isabel López Bernal

DERRIDA, Jacques: *Aporías. Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Paidós, Barcelona, 1998. Traducción de Cristina de Peretti.

La aporía, la imposibilidad del paso, es el tema de las dos conferencias, impartidas por Jacques Derrida en julio de 1992 durante una década celebrada en Cerisy-la-Salle, que recoge esta edición (la traducción más autorizada, por parte de Cristina de Peretti, con notas de la traductora que respetan a autor y lector, y notas más bien poco pertinentes del editor).

En injerto, insertado en el libro, añadido después y tarde, un pliego de «*Se ruega insertar*» (no infrecuente en Derrida) da las claves del texto: la muerte no es ya una frontera, es la aporía última que *se puede* traspasar, «*la aporía última es la imposibilidad de la aporía como tal*», y esa aporía imposible es, en definitiva pero no al final ni al límite, la de la posibilidad de lo imposible como tal, esto es, la muerte.

La primera conferencia se titula «*Finis*»: trata del límite transgredido, de lo que nos lleva a ubicarnos más allá de los límites de la verdad y nos llama a traspasar el fin. Estamos rodeados de límites, de fronteras y no se sabe por qué no quieren dejarse traspasar; frente a ellas desplegamos el problema, el escudo protector. Sin embargo, no hay ya problema donde hay aporía, porque ninguna protección es posible donde hay que dar el paso y tener experiencia de la única experiencia que merece ese nombre, la de la aporía, la única experiencia imprevisible, indeducible, sin camino prefijado ni lógico. Sólo la experiencia de una aporía (en la nueva lógica —una «*lógica plural de la aporía*»— que pretende esclarecer Derrida, y lo hace, como él mismo dice, tiempo después de haberse visto afectado por ella) permite la decisión, el paso donde ningún paso está previsto, ese paso que hace lo imposible y desmonta así esa vieja de-limitación de las condiciones de posibilidad. Una decisión responsable precisamente por impredecible, una decisión que debe no deber nada a ley alguna y que siempre se dirige hacia *tout autre* (ese cualquier otro, ese radicalmente otro singular), abriendo así la cuestión de la hospitalidad que viene ocupando a Derrida desde hace años.

¿Es posible la muerte? Eso que nos espera y esperamos, eso en lo que (nos) esperamos, pero que llega siempre demasiado pronto y de forma imprevisible (inesperada, pues). Derrida comienza a deconstruir a Heidegger ya en el falso límite de la primera conferencia para dedicar a este tema la segunda, «*Esperarse (en) la llegada*».

Toda cultura es siempre cultura de la muerte (dice Philippe Ariès): del duelo, del rito, del sacrificio. No hay política, dice Derrida, sin organización del espacio y del tiempo del duelo. La muerte llega, sin embargo, siempre a contratiempo, siempre de forma imprevisible, rompe el tiempo y se ubica fuera de él, haciendo la vida tan corta... La muerte no se vive: Heidegger, atrapado en las fronteras, la ve siempre desde aquí, desde este lado de la oposición vida/muerte, como algo inaprensible, desbordante y no asimilable. En la fenomenología todo queda de este lado. Derrida salta: desmonta la oposición, haciendo ver que la muerte, si es la posibilidad por excelencia, lo es también en cuanto posibilidad de lo imposible, del encuentro con uno mismo en los límites de la verdad (si es que en la muerte está la verdad del que existe). En la muerte uno se espera a sí mismo como espera al otro, se abre a sí mismo con la misma hospitalidad con que se abre al otro: «*la muerte, en el fondo, es el nombre de la simultaneidad imposible y de una imposibilidad que sabemos simultáneamente, que, sin embargo, nos esperamos juntos*».

Nosotros (nos) esperamos la muerte en el *no-todavía*, en el *todavía no* y en el *ojalá que no sea todavía*. Nos esperamos o tememos, pero esperamos ya siempre ubicados allí, viéndolo todo desde allí (desde ese no-lugar), si es que en ese sitio intransitable está (una vez más) la verdad del que vive. Pero ese no-lugar que niega el paso, esa aporía última, es atravesada con pie firme sin embargo. No hay ya aporía allí; ni siquiera hay problema. «*No queda más remedio que morir (bien)*». De este axioma nace toda una política: la política del duelo; toda una economía: la del orden de lo propio, la organización del espacio y el tiem-

po del duelo, una *topolitología*. Pensar ese duelo sin carencia, falta, culpa o pecado, nos lleva a la ética, a una nueva ética y una forma de pensar la vida sin incurrir en la alternativa aporética vida/muerte (como el espectro).

Heidegger, desde acá, desde la tradición judeocristiana de la culpa y la condena a vivir en precario, no supera la alternativa: sólo habla de lo posible. La muerte hace, sin embargo, (im)posible lo imposible. De todas las esquizofrenias quizá sea ésta la más difícil de abordar: en ella nos sorprende lo que esperamos, en ella transgredimos el límite infranqueable. Esperarse en ese límite (ubicuo y sin lugar), citarse con uno mismo allí y acudir a la cita, citarse allí con el Otro y no querer encontrarlo allí, encontrar allí lo imposible manifestándose como tal. Se trata allá de dar un paso y caminar por un terreno impracticable, haciendo de la verdad una no verdad (del límite un puente) y poniendo en jaque así toda otra aporía, cuestio-

nando cualquier otra alternativa, transgrediendo cualquier dicotomía posible, desbaratando cualquier estrategia metodológica y cualquier estrategia conceptual.

«Si ha de resistir la aporía, si ésta es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber, para todos los problemas de frontera que puedan presentarse alguna vez, no se puede simplemente resistir la aporía como tal. La aporía última es la imposibilidad de la aporía como tal». Si ha de resistir la aporía: dando un paso allí donde la decisión es inevitable e imposible, pero se da; sin deber, si regla ni excusas, se da porque ya no hay aporía. También en lo que no se decide hay una aporía imposible: porque el paso siempre se da, el camino siempre se abre, a la fuerza, urgentemente, llenando los pies de barro y manchando al que camina.

Fernando Rampérez

DERRIDA, Jacques: *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. Colección Mínima Trotta. Traducción de Julián Santos.

En esta bella edición y con una estupenda traducción de Julián Santos, se recogen dos intervenciones de Jacques Derrida provocadas a contratiempo por la muerte de Emmanuel Lévinas. La primera de ellas, «*Adiós a Emmanuel Lévinas*», aparecida ya antes en castellano en la Revista de Occidente (con traducción de Cristina de Peretti, en el núm. 196 de septiembre de 1997), no es en rigor una conferencia, sino una alocución (tejida con «palabras tan velozmente arrancadas a la tristeza y a la noche») pronunciada en el cementerio Pantin ante el féretro del filósofo francés el 27 de diciembre de 1995. «*Palabra de acogida*», la segunda, abrió el homenaje a Lévinas organizado en la Sorbona por el Colegio Internacional de Filosofía bajo el título «Rostro y Sinaí». Juntas forman un diálogo cercano, imposible y tardío entre dos filósofos, el uno desde una ausencia obstinadamente presente (y que llega siempre demasiado pronto), el otro desde la gratitud y el

dolor. Estos escritos, provocados por lo siempre imprevisto, ponen en marcha la recapitulación y la precisión de los temas que ya venían ocupando a Derrida desde hace tiempo; van, pues, mucho más allá que los anteriores dedicados a Lévinas —a saber, «*Violencia y metafísica*» en *La escritura y la diferencia* (Anthropos, Barcelona, 1989, trad. de P. Peñalver) y «*En este momento mismo en este trabajo heme aquí*», en *Cómo no hablar y otros textos* (Suplementos Anthropos, núm. 13, 1989).

Derrida, en efecto, cita aquí continuamente a Lévinas con respeto y amor, con agradecimiento y desde la emoción que exhalan esas palabras no dichas anteriormente pero que, por virtud de la escritura, quedan en un diálogo que lo es más allá de la presencia y la oralidad. Gracias a este diálogo, pues, estos textos constituyen de entrada la exposición más esclarecedora que puede esperarse acerca de las bases de esa problemática que unía (y

une) a Lévinas y Derrida: la preocupación por una ética y una política entendidas con claves como la apertura al Otro, la hospitalidad, la justicia o el adiós.

El primero de los textos evita buscar un refugio o una coartada ante la muerte del otro (y en ese momento ese Otro, por imperativo de la urgencia, Lévinas) retomando sus palabras: la del *sí incondicionado* e infinitamente responsable que precede incluso a la libertad; la palabra *muerte* (la «excepción absoluta»), como no-respuesta en la que nos encontramos irremediadamente ante el rostro del otro; la *justicia* (lo radicalmente otro), el *rapto*, lo *desconocido*; el *ruego* anterior al diálogo (incluso anterior a este mismo y al cual de hecho este diálogo ausente responde, si es que la respuesta es posible); pero sobre todo la palabra *a-Dios*, en una ética más allá de la ética no una despedida sino un saludo, una remisión al otro que constituye el origen no-originario de toda ética (im)posible. «*Con palabras desnudas, tan infantiles y desvalidas como lo es mi pena*», de hecho con palabras breves y sin dilaciones. Derrida da cuenta de la deuda en que él (nosotros) se encuentra con Lévinas, sin añadir comentarios ni explicaciones, como en un rito.

Los comentarios llegaron, sin embargo, un año después en la conferencia «*Palabra de acogida*». Aquí se destejan las influencias, los matices, se hacen explícitas las conexiones y las vías de encuentro y separación; aprendemos así, por este texto, tanto los matices de Lévinas (expuesto con un escrupuloso respeto) como los de Derrida. Trata en ella este filósofo de dar la bienvenida a los asistentes al congreso: bienvenida, acogida del Otro que sin embargo está ya en mí, antes incluso que yo mismo, ese Otro a partir del cual concibo lo infinito y que me exige un primer *sí* que es ya una respuesta, no una invitación («*es preciso comenzar por responder*»). De *Totalidad e infinito* (Sígueme, Salamanca, 1977, trad. de Guillot) extrae Derrida la palabra *hospitalidad*, para hacer de ella la clave de formas nuevas de entender la ética y la política y tender así un puente entre su filosofía y la de Lévinas. Se van fundiendo, de esta forma, términos levinasianos

con aportaciones y matices de Derrida: la eleidad (la irrupción del tercero, igualmente anterior a mí) se funde con el modo de la espectralidad para abrir paso a la justicia y al derecho; el recogimiento, la feminidad, el en-casa, la deferencia hacia el Otro se matizan con una hospitalidad infinita, con la experiencia posible de una imposible unión, con la imprevisibilidad, la interrupción y la urgencia de una decisión que rompe cualquier *continuum* aprehensible. Estas vías confluyen hacia el final en la proposición de una paz que habita más allá de lo político y dentro de lo político, una necesaria promesa de paz necesariamente eterna y que, junto a la hospitalidad infinita, nos hace pensar lo político antes, más allá y fuera del Estado. Promesa y saludo de un espacio anterior que nos ubica más allá del ser y nos enfrenta nuevamente al a-Dios como saludo a lo infinito («*A-Dios más allá del ser, allí donde no sólo Dios no tiene por qué existir sino que no tiene ni que darme ni que perdonarme*»). Desde esa paz prometida, efectivamente prometida, nos llega un silencio que «desquicia el tiempo» y nos da margen para la decisión, una decisión indeducible, imprevisible y urgente, que responde en lo que puede a una palabra dada.

En tiempos sin ética, Derrida y Lévinas apuntan la dirección (im)posible de una ética sin ética: más allá del imperativo, hacia dentro de una política pero fuera (más allá) de ésta, una proposición (en sentido estricto) que supera las calamidades morales de unas éticas caducas atravesadas de culpa y castigo, de falta y carencia, yendo más allá de las conocidas y sobadas antinomias del pasado. Desde esta perspectiva es posible pensar y actuar incluso cuando las condiciones de posibilidad no lo permiten y, lo que resulta más difícil, cuando ninguna regla moral da cuenta de ninguna decisión porque emerge más bien de cada una. Se trata, pues, de una ética sin ética, y una política en y más allá del Estado, que empujan a la decisión consciente y la ubican en una medida imposible y, por ello, tanto más exigente.

Fernando Rampérez

MENKE, Christoph, *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Visor, Madrid, 1997.

El interés de esta obra es seguramente sobre todo más bien sintomático que teórico o filosófico. En efecto, más allá de su eficacia en la línea de una exposición clara de las antinomias del arte y de la propia estética en la experiencia moderna a partir de las categorías adornianas, o más exactamente a partir de la reinterpretación por Habermas de las categorías adornianas, este libro se presta a ser leído como un documento, bastante rico en sí mismo de todas formas en algunos de sus tramos de ejercicio hermenéutico de la estética adorniana y postadorniana, pero sobre todo como un documento de las perplejidades y cegueras por así decirlo estructurales con que los residuos epigónicos de la gran tradición especulativa alemana se enfrentan a lo que un tiempo se llamaba el «peligro francés». Desde luego, aquel lector, que orientado o desorientado por el subtítulo de la obra ande buscando aquí algunos materiales para pensar una confrontación entre Adorno y Derrida, y en la hipótesis de que no esté al tanto previamente por su cuenta de lo que en uno y otro se plantea, corre el riesgo de caer en confusiones, que no por típicas y extendidísimas en el rumor académico, dejan de ser perjudiciales para el que esté interesado en el fondo del asunto. Que sería aquí el de cómo se articula la experiencia del arte y la experiencia de la modernidad en dos tradiciones de pensamiento y análisis que, en efecto, en más de un lugar podrían encontrar complicidad. Signo de la cual cabría buscar quizá sobre todo en su compartido interés por la dialéctica del análisis benjaminiano de la obra del arte en la condición tecnológica moderna. Pero, significativamente, y desde luego injustificadísimo, Menke apenas se hace eco incluso del nombre de Walter Benjamin, no digamos de la necesidad de sus problemas.

La obra parte de una reconstrucción de la antinomia del arte en la edad moderna, de la tensión, esto es, entre su carácter de autonomía y su pretensión de soberanía. Lo primero permitiría situar la experiencia artística en una esfera delimitada y estable de la experiencia. Lo segundo supone la atribución al arte de un potencial de crítica en rela-

ción a los demás modos de la experiencia. Adorno habría elaborado ese espacio antinómico a partir del concepto de «negatividad estética». Ese concepto sería para Adorno la clave para comprender al arte como un discurso autónomo entre otros y al mismo tiempo como subversión soberana de la razón de todos los discursos. Ahora bien Menke advierte que la elucidación crítica de ese concepto de negatividad estética no puede llevarse a cabo con los recursos conceptuales y demostrativos de que aquella estética dispone. Es en la búsqueda de premisas teóricas más potentes, supuestamente, donde vendría al caso buscar la ayuda de otros «autores»: «en autores cuyas conclusiones se oponen directamente a la estética adorniana de la negatividad, pero cuyas intenciones le están tan próximas que su confrontación permitirá precisar el concepto de negatividad estética, y sobre todo corregir los errores de interpretación a los que ha dado lugar». Entre esos autores el más significativo habrá sido Derrida. También en éste Menke encuentra en efecto una reelaboración de la antinomia entre autonomía y soberanía a propósito de la experiencia estética. Tiene a la vista mayormente algunos de los ensayos de *La escritura y la diferencia*, de la que dice un poco rápidamente que es «la más importante de sus obras» (p. 19). Un poco rápidamente, digo, porque las anteojeras y los violentos prejuicios del autor al leer a Derrida no son sólo cosa atribuible a su horizonte teórico, o a que se mueva en un paradigma inconmensurable con el del filósofo francoargelino, sino ya más materialmente por la restricción de los textos que considera. ¿No tiene uno derecho, por ejemplo, y por situarse en el plano más superficial, a echar de menos que en un libro con objetivos como los enunciados no haya referencia alguna al libro de Derrida sobre *La vérité en peinture?* Tampoco hay una confrontación mínima con los elementos más novedosos de la operación crítica de leer que Derrida ha teorizado, al mismo tiempo que realizado, en relación con textos de Mallarmé, Genet, Ponge. Desde luego el importante libro sobre Paul Celan no puede quedar marginado, como aquí pasa, de

una exposición de la inquietud artística y poética de Derrida. Indicio también muy claro de una resistencia a entrar en el fondo de la cuestión, es el recurso muy usual por lo demás en los parajes teóricos en los que se sitúa el autor de fabular una genealogía romántica de Derrida. Así: «El programa de Derrida es (...) un *retorno* del romanticismo, porque caracteriza la experiencia estética, convertida en instancia de un conocimiento exclusivo, como el medio, no tanto de una reconciliación,

cuanto de un aplazamiento indefinido de una negación insuperable. Derrida se aparta del romanticismo sólo por el contenido de esa experiencia, no por su estatuto» (p. 288). Pero de todas formas una lectura lo suficientemente reticente de esta obra puede también ser, si no instructiva, al menos útil para constatar lo mal que andan las comunicaciones entre las partes diversas de lo que los filósofos isleños llaman «filosofía continental».

P.P.G.

DE PERETTI, Cristinay VIDARTE, Paco: *Derrida*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.

Pertenece este libro a una colección («Filósofos y Textos») cuyo carácter general y cuyo destino ya de entrada condicionan el enfoque y el alcance del trabajo. Este deberá ser, de acuerdo con el estilo de la colección, una exposición de las «tesis» básicas de la filosofía de Derrida, junto con una selección de textos o de fragmentos que vienen a ilustrar los momentos más significativos de dicha exposición. El caso es, sin embargo, que los autores —reconocidos estudiosos del pensamiento de Derrida, y, por lo que a Cristina de Peretti se refiere en especial, es autora ésta de una ya muy amplia obra crítica acerca del filósofo franco-argentino—, emprenden esta tarea en principio más bien de carácter didáctico, con plena conciencia de las dificultades críticas específicas que aquí surgen. Y es que, como por lo demás suele no dejar de advertirse, «en el caso de Derrida» los usuales inconvenientes de las «introducciones», se acrecientan «aún más debido a la enorme complejidad de un pensamiento que, negándose a dejarse encasillar en un proyecto o programa filosófico, en un simple *corpus* o sistema de ideas, y abordando la tradición filosófica occidental con un gesto siempre doble, se traduce asimismo en una escritura profusa, diseminada, a menudo equívoca y extraordinariamente performativa cuyo carácter abierto es consecuencia de un pensamiento vivo, en todos los sentidos de la expresión» (p. 14). A esas dificultades se añaden las que proceden de un considerable equívoco en la recepción crítica habitual de la «deconstrucción», pero también en usos o abusos

interesados, oportunistas, de la misma. Los autores hacen referencia en las primeras páginas del estudio al equívoco de la asociación de esta filosofía con la postmodernidad, y sobre todo con ciertas imágenes estereotipadas de la postmodernidad, por ejemplo la que atribuye a ésta el estilo del «todo vale». Peretti y Vidarte puntualizan nítidamente: «Ahora bien, en deconstrucción no todo vale. De ahí, por una parte, que a pesar de que la deconstrucción no sea un nombre inequívoco ni designe un movimiento unificado pues, si se suele utilizar dicho término para nombrar el trabajo de Derrida, la supuesta unidad a la que apuntaría tan sólo estaría respaldada por la tenue garantía de una firma, no obstante, y en virtud precisamente de la estratégica complejidad que encierra, de los tremendos efectos de contaminación que provoca, a la deconstrucción no se le puede atribuir una «significación clara y unívoca», como tampoco se la puede equiparar (con vistas, curiosamente, a paliar el profundo desasosiego que produce) ni a una mera operación negativa o nihilista, ni a un simple artificio de la cultura postmoderna. De ahí también que, para hacer deconstrucción (si es que se puede hablar de ésta como de algo que se hace, lo cual sería bastante discutible), no baste con decirlo, con poner a lo que se hace la etiqueta de deconstrucción. *Todo estriba en una sutil diferencia de tono, de acento, de estilo*» (pp. 16-17, trad. mía). Esas dificultades y esas cautelas no impiden que el libro evidencie una notable eficacia en la presentación ordenada de la problemática en cuestión. Así, en la

estructuración de ésta en tres secciones (que vienen a coincidir con un cierto desplazamiento en los intereses más visibles de la filosofía de Derrida a lo largo de más de tres décadas de profusos y densos escritos): 1. «Deconstrucción y gramatología»; 2. «De la huella a la ceniza»; 3. «La invención del otro». Pero no sólo claridad expositiva cabe aquí encontrar y valorar, y que en todo caso hace de este estudio una eficaz pieza introductoria:

también notable es en este trabajo el planteamiento de las cuestiones críticas que suscita el pensamiento de Derrida, sobre todo en relación con una nueva política o una nueva meditación de la política. Así, en especial, a propósito de los motivos de la «ceniza de la memoria», de la «espectralidad», de la «hospitalidad», de la «justicia por venir».

P.P.G.

DERRIDA, Jacques y STIEGLER, Bernard: *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*, Éditions Galilée / INA, París, 1996, 200 pp.

Dividido en tres apartados, *Échographies de la télévision* parte de materiales heterogéneos y elaborados unos tres años antes de esta publicación que los resitúa tanto al interior de una común reflexión temática sobre las tecnologías audiovisuales de nuestro tiempo, como en una estudiada disposición formal de los textos, no muy alejada de las técnicas del montaje propias de aquéllas. El tríptico resultante consistiría, por este orden, en la transcripción bajo el título de «Artefactualidades» [*Artefactualités*] de fragmentos de una entrevista concedida por Jacques Derrida a la revista *Passages*, seguida de la transcripción de una larga entrevista improvisada a dos voces entre Jacques Derrida y Bernard Stiegler, bajo el mismo rótulo que da título al libro: «Ecografías de la televisión» [*Échographies de la télévision*], y finalmente, un texto, «La imagen discreta» [*L'image discrète*], cuyo origen se hallaría a su vez en la transcripción de dos conferencias de Bernard Stiegler.

El subtítulo de la obra, «Entrevistas filmadas» [*Entretiens filmés*], sólo convendría en sentido estricto al extenso diálogo central entre los autores *por separado* de las piezas de los márgenes, diálogo que se desarrolla bajo la atenta mirada automática (Stiegler resalta en su texto este importante «ver» de la máquina, p. 175) de las cámaras del INA (Institut national de l'audiovisuel), instaladas en la propia casa de Jacques Derrida y en el espacio acotado de una fecha precisa, el miércoles 22 de diciembre de 1993. Y, sin embargo, la «filmación» o, lo que viene a ser lo mismo, la inserción

del acontecer de los textos en el tiempo generado y a cada instante recreado por las tecnologías de los medios de comunicación de masas contemporáneos, obsesiona la obra por completo. Porque en ella se trata tanto de pensar estas novedosas técnicas de escritura —«teletecnológica» [*télétechnologique*]—, reflexión que exige más de lo que fácilmente se entiende por una «cultura crítica» (p. 12), como de analizar lo que dichas técnicas suponen con relación a un cambio todavía en proceso de nuestra propia percepción del tiempo y del movimiento, cambio que abre una posibilidad como nunca antes ha existido para el desarrollo de una «cultura de la recepción» (p. 182).

Al hilo de esta reflexión capital sobre un tiempo, el de nuestro espacio público y privado, el de la urgencia política de nuestros días, atravesado irreversiblemente por la creación teletecnológica, los textos desgranar los principales motivos que animan actualmente la tarea del filósofo: desde la experiencia (siempre del otro), la justicia y la hospitalidad hasta la exapropiación (el «hace falta» de un movimiento doble (que recorre la obra en espirales, más allá de la lógica de las oposiciones binarias (de apropiación y extrañeza del sentido, p. 124 y *passim*), desde la responsabilidad de la herencia, la promesa y el trabajo del duelo hasta el arribo del espectro, desde el derecho de mirada hasta un replantear qué significa hoy la memoria y el archivo (en días, por cierto, en que éste convive y crece junto a la propia institución archivada: pensamos en el reciente depósito de los archivos

del Collège international de philosophie en el IMEC (Institut Mémoires de l'édition contemporaine).

Pero si hay un concepto que sirva como dispositivo para articular la preocupación doble de los autores, tal es el que expresaría el término *ritmo* [*rythme*]. Derrida insiste en el mismo desde las páginas iniciales de «Artefactualidades»: ritmo de los medios, a cambiar (pp. 15 y 157), ritmo del acontecimiento imprevisible (p. 24), ritmo al que uno desea y tiene derecho a decir las cosas (p. 41), diversidad de ritmos (pp. 81, 101 y 108), ritmos a negociar para dejar abierta la posibilidad del futuro (pp. 89 y 98), ritmos incontrolados del inconsciente, hasta cierto punto «pasivos» (p. 152), ritmos, en suma, de los soportes audiovisuales, que finalmente, a un ritmo u otro, irán transformándose (p. 158). La apuesta de Derrida, quien afirma pasar mucho tiempo viendo buena y mala televisión, por las nuevas tecnologías no deja lugar a dudas; el problema no reside aquí, sino en la cuestión de sus ritmos, distintos por lo común de

los propios al «clásico» discurso sin imagen, en especial el discurso escrito sobre papel (p. 160), cuestión la de esta relación descompasada difícil, pero negociable. Imposible, al ritmo actual, hablar de Heidegger por televisión, discutir un texto como *Sein und Zeit*, por ejemplo, a menos que se acepten ciertas condiciones: «Lo cual no quiere decir que sea preciso renunciar, sino que —lo que sucede lentamente, se hace poco a poco— es preciso cambiar la televisión, que hay que cambiar todos estos espacios y tiempos. Quizás algún día se pueda hacer mucho más, así lo espero» (p. 125).

Ahora bien, entre la preocupación de Stiegler por la promoción de políticas culturales, educativas, y la sensación de todo por hacer que deja Derrida, para quien nos hallamos hoy «en un estado de cuasi-analfabetismo en relación con la imagen» (p. 70), ¿sería ingenuo apuntar cierto despunte de ingenuidad?

Antonio Tudela Sancho

WILLS, David: *Prosthesis*, Stanford University Press, Stanford, California, 1995.

La serie de los nueve ensayos que recoge este libro, audazmente experimentales al mismo tiempo que muy rigurosos en la pertinencia de sus referencias textuales y en su disposición temática y argumentativa, constituye sin duda alguna una de las tentativas más novedosas de dramatizar y reconstruir el desplazamiento efectivo de la problemática teórica (en el sentido más amplio) que ha producido el pensamiento de la escritura. Sobre todo en el amplio espacio de cuestiones (ontológicas, éticas y políticas) que ese pensamiento ha suscitado en torno al cuerpo como tejido vivo susceptible de reconstrucción artificial, en suma en torno al cuerpo protético. Cabe anticipar que algunas páginas de esta obra se convertirán en referencia básica para toda reflexión sobre la técnica ajustada a lo que nuestro momento tiene de más novedoso al respecto: la construcción técnica de cuerpos artificiales, el injerto de artefactos en el tejido de los seres vivos. Prótesis es, será, «el»

problema, y el movimiento analítico y narrativo de este libro aporta una potente formalización de ese campo. Subrayo el rasgo de experimentalidad de estos textos: sobre todo para marcar que el tono de estas explicaciones y escrituras está en las antípodas (y por cierto Wills subraya en más de un lugar con gracia autobiográfica pero también con toda pertinencia sus vínculos con Australia) de una neutra exposición temática. Y que más bien se esmera en articular la reflexión crítica en un ejercicio comprometidamente realizativo o performativo. Pero con todo, se hará bien en reparar en los pasajes más reflexivamente metódicos, cf. sobre todo la larga nota de las 321-323, así como en el ensayo que más directamente dialoga con Derrida («Paris, 1976», pp. 130-175, con versión inglesa y francesa; y no se olvide que la cuestión de la traducción es una obsesión de toda reflexión protética de las lenguas, de la imposibilidad en último extremo de la «lengua materna», y del destino de

«plus d'une langue» de todo hablante, no ya de la Desconstrucción).

A lo largo de los nueve ensayos, y como una especie de *idée fixe*, mejor que leit motiv, aparece y reaparece el eco de una experiencia de prótesis: la experiencia (estructuralmente ficticia, o más bien, estructuralmente indivisible en su complejidad de la dimensión real-autobiográfica y de la dimensión ficticia), la experiencia de «la pierna de madera del padre». Hay que señalar que el uso de esa experiencia nada tiene que ver con algún tipo de complacencia autorreferencial y tenuamente narcisista del «sujeto» (cuando aquí muy convincentemente el sujeto queda atrás, incapaz de seguir las vicisitudes de una experiencia que, como una carta o una tarjeta postal, por así decirlo, sólo tiene lugar en la medida en que se envía a un destino, al que puede llegar, o no; pero en cualquier caso la persistencia del «sujeto» no sería otra cosa que la vuelta del envío postal al remitente; cf. por ej. la contundente desautorización del pronombre de primera persona, p. 19). La fecundidad del uso que hace David Wills de la experiencia de la pierna de madera del padre reside en su poder para asociar de forma muy concreta contextos muy diversos en los que la relevancia de la prótesis desorganiza, por así decirlo, la conceptualización típica en campos como la crítica literaria, la teoría estética, la experiencia cinematográfica, el psicoanálisis, pero también las categorías filosóficas clásicas: ontológicas, epistémicas, éticas y políticas. Esa concreción o incluso esa dramatización del motivo protético en una situación fechada y localizada (de hecho cada ensayo tiene como título un nombre de lugar y una fecha) puede sugerir a lectores frívolos que estamos ante una obra «literaria», más que «teórica». Pero no en último lugar

esta reflexión ilustrada de la prótesis obliga a repensar el estatuto de la literatura, sobre todo en relación con la traducción (un caso claro de prótesis textual) y las intrigas de lo público y lo autobiográfico. Concreción, vinculación de la reflexión crítica sobre las dimensiones de la prótesis a situaciones o experimentos, indican aquí más bien sensibilidad teórica o sobriedad científica, más bien que vía libre a la imaginación «literaria». Así, la primera instancia de la prótesis paterna, y la evocación de las guerras mundiales a que conduce asociativamente, se vincula inventivamente a una reconsideración de la estructura del ritmo de la *Eneida* de Virgilio (a partir de un verso que evoca al mismo tiempo que ejerce el ritmo: *quadripedante putrem sonitu quantit ungula campum*). Otros contextos de la reflexión protética son un cuadro de Conder, una película de Greenaway, la retórica del siglo XVII, las novelas de Roussel y Gibson, la teoría freudiana del «más allá del principio del placer», o ciertos textos de Derrida sobre la vida y la muerte. Wills apunta en el sentido de una radicalización anticlásica pero no negativista de la ética y la política de la vida, y de la muerte: «Sugiero que es precisamente lo que llamo la protetización del cuerpo, su no integralidad originaria y final, lo que produce la problemática ética de la muerte, así como de la vida, y lo que quiere decir que una solución o respuesta de tipo clásico deviene imposible. La conveniencia (el recurso al artificio) y la ética (la suposición de la integralidad) no ofrecen ya resistencia a un hundimiento en el abismo, y si cabe alguna salida, no tendría ni siquiera la forma clásica de una pregunta» (p. 142).

P.P.G.