

«Back from Moscow, in the USSR»

JACQUES DERRIDA

«J'avais... trop lu de récits de voyage»
(Gide, *Retouches à mon Retour de l'U.R.S.S.*)¹.

«For the moment don't expect any attempt on my part to
describe my stay here»
(Benjamin à Scholem, de Moscou le 10-12-1926)².

RESUMEN

Este texto es un documento de trabajo: texto de seminario escrito, en marzo de 1990, para el *Critical Theory Group* de Irvine y presentado en una conferencia en Murcia en noviembre del mismo año. De ahí su estructura singular y original: un «agenciamiento» de textos propuestos aquí desde la secuencia viaje-testimonio-autobiográfico para atestiguar por ese «género acabado» que son los «Retornos de la URSS», en cuanto compromiso histórico irrepetible entre literatura y política. Elementos para una reelaboración crítica de un tema de literatura comparada, de teoría de la cultura, de la noción misma de «obra», que desplazan continuamente las seguridades establecidas en cuanto a «géneros literarios». La serie Etienne-Gide-Benjamin, que Derrida agencia desde su «propia» *vuelta de Moscú* para leer el fracaso de cierta posibilidad fenomenológica del testimonio, conduce a asumir el proyecto benjaminiano desde otra lógica que logra inscribir el destino de todo testimonio:

1 «Había... leído demasiados relatos de viaje» (Gide, *Retoques a mi Vuelta de la URSS*).

2 «Por el momento no espere ninguna tentativa por mi parte para describir mi estancia aquí» (Benjamin a Scholem, en Moscú el 10-12-1926).

atestiguar la imposibilidad del testimonio. La literatura, aquí, habrá vuelto a fallar: en favor de la desconstrucción que también se llama «perestroika».

RÉSUMÉ

Ce texte est un document de travail: texte de séminaire écrit en mars 1990 pour le *Critical Theory Group* de Irvine et repris en conférence à Murcia en novembre de la même année. De là une structure singulière et originale: un «agencement» de textes proposés ici à partir de la séquence voyage-témoignage-autobiographique et qui sont eux-mêmes témoins de ce «genre fini» que sont les «Retours de la URSS» en tant que compromis irréversible entre littérature et politique. Des éléments pour une réélaboration critique d'un thème de littérature comparée, de théorie de la culture, de la notion même d'«oeuvre», y déplacent continuellement les certitudes établies quant aux «genres littéraires» et autres. La série Etienne-Gide-Benjamin que Derrida agence à partir de son «popre» *retour de Moscou* pour y lire l'échec d'une certaine possibilité phénoménologique du témoignage, permet d'assumer le projet benjaminien à partir de cette autre logique où réussit à s'inscrire le destin du témoignage: témoigner de l'impossibilité du témoignage. La littérature se sera prononcée ici en vertu de ses failles - *pour* la déconstruction dont le nom est aussi «perestroika».

D.R.

1

TRAVEL AGENCY (PREÁMBULO Y PROSPECTO)

1. FORT/DA (BACK FROM/BACK IN THE US...)

Este título, «Back from Moscow, in the USSR» («Vuelta de Moscú, en la URSS»), es un consorcio de citas. Las habrán rápidamente identificado.

¿Será un tipo de relato lo que quisiera proponerles bajo este falso título? ¿Será el relato de un viaje que he hecho a Moscú del 26 de febrero al 6 de marzo de este año³ (por invitación del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS)? ¿un relato de viaje razonado?

Sí y no. Sí, porque de cierta forma, directa o indirectamente, no lo podré hacer de otra manera. No, porque, sin ser capaz de ello, quisiera evitar los riesgos de todo relato de viaje razonado. Los conocen tan bien como yo. Primero es el de la selectividad, en especial para alguien que nunca ha sabido contar —y es mi caso. Un relato razonado es un relato que, más que otro, filtra o criba los rasgos pretendidamente significantes— y por lo tanto empieza a censurar. El segundo riesgo insiste en el primero: «razonar» significa también, en este caso, *racionalizar*. Según el código del psicoanálisis, esto

3 1990.

connota a veces la sobreinterpretación activa: pone orden *a posteriori* (*après coup*) ahí donde no había ninguno, para sacar con esto un beneficio, aunque sólo sea el de la inteligibilidad o simplemente el del sentido.

Estoy todavía dudando en proponer un relato de viaje por una razón menos general. Una razón ligada al tema mismo que me he propuesto. Se trata de nada menos que de cierta relación entre el género literario y la historia, especialmente la historia política. Disponemos, en este siglo, de un ejemplo particularmente sorprendente de obras cuyo «género», «tipo» o «modo» formales (no sé cuál de las categorías propuestas por Genette conviene retener aquí), pero también cierta generalidad temática, se vinculan de manera esencial a una secuencia clausurada de la historia política de un país, de más de un país, secuencia que señala también un momento decisivo de la historia de la humanidad. Se trata de la tradición a la vez abundante y breve, intensa y densa de los «Retorno de la URSS», tradición a la que, por metonimia, propongo dar el título que André Gide escoge en 1936 para su obra bien conocida. Obras semejantes no existían antes de la Revolución de Octubre. Y no existirán mañana; ya no puede haber tales obras después del fin de las luchas y esperanzas, de las anticipaciones y controversias a las que esta Revolución habrá dado lugar —*dado lugar* desde un *lugar* geográfico y político único, desde un evento geo-político irremplazable, considerado *ejemplar*, a saber Moscú en la URSS (conviene subrayar de paso otra paradoja; como no se ha perdido la ocasión últimamente de recordarlo, en el momento en que ciertas repúblicas de la URSS han empezado a reivindicar su independencia, de manera aparentemente constitucional, el nombre mismo de URSS es el único nombre de Estado en el mundo que no conlleva en él referencia alguna a una localidad o a una nacionalidad, el único nombre propio de Estado que, en definitiva, no conlleva ningún nombre propio dado, en el sentido corriente del término: la URSS es el nombre de un individuo ESTATAL, de un Estado individual y singular que se ha dado o ha pretendido darse su propio nombre propio sin referencia a algún lugar singular o a algún pasado nacional. Un Estado se ha dado en el momento de su fundación un nombre puramente artificial, técnico, conceptual, general, convencional y constitucional, en definitiva un nombre común, un nombre «comunista»: en fin, un nombre puramente político. No conozco otro ejemplo de un fenómeno comparable en el mundo y tendremos probablemente que volver sobre esto desde otro punto de vista; el caso del *United Kingdom* queda sin duda todavía por analizar aparte, ya que no es el único nombre de este conjunto, si no me equivoco. De todos modos, una de las diferencias entre USA y URSS consiste en que la primera confederación pretende darse, con el nombre de un lugar, América, el nombre de un pueblo).

Así *me parece* que no hay otro ejemplo, en la historia de la cultura humana, de tipo de obras que, como esos «Retornos de la URSS» entre Octubre de 1917 y antes de ayer, se vinculen a una secuencia única y finita, irreversible y no-repetible de una historia política; y se vinculen a esta secuencia justamente en lo que ata el fondo a la forma, la semántica o la temática a la estructura del relato de viaje-testimonio-autobiográfico. Cuando describo esta apariencia o emito esta hipótesis, ¿es por mi parte una propuesta

ingenua? ¿una propuesta expuesta a contra-ejemplos y que reclama un examen histórico más paciente, una reflexión historiográfica más rigurosa?

Tal vez. En todo caso, someto esta hipótesis a discusión. Todo lo que diré desde ahora tendería, no obstante, a poner esta hipótesis a prueba, es decir, a aislar rasgos singulares y relevantes que prohibirían o al menos limitarían toda analogía entre el tipo de obras a que me refiero aquí y tal o cual otro con los que se podría estar tentado a vincularlas. Estoy pensando aquí tanto en relatos de peregrinaje, en todo poema en dirección al «paraíso perdido» o a la «tierra prometida», en todas las utopías, en las viejas o nuevas Jerusalem, Atenas, Roma (Moscú fue también la otra Roma de la Cristiandad), como, por ejemplo, en ciertos testimonios sobre la Revolución francesa, todos ellos narraciones con densidad reflexiva, histórica, filosófica firmadas por viajeros extranjeros.

Pero aquí la hipótesis y la apariencia no conciernen sólo al tipo, el fin o los confines de ciertos escritos en relación esencial con la singularidad de una secuencia histórica. No se trata sólo de circunscribir la posibilidad desde ahora en adelante agotada de ciertos «relatos de viaje» del tipo «Retorno de la URSS». Sino también, tal vez, de tomar consciencia o de tomar la medida de un hecho tan temible como provocador, alternativamente paralizador e imperioso para quien quisiera a su vez contar su pequeña historia y añadir su pequeña versión al venerable archivo de los «Retorno de la URSS»: a menos que se trate de pensar, en su amplitud y radicalidad, el seísmo único que sacude la historia del mundo en este momento —y cuyo epicentro después de todo no está tal vez en absoluto en Moscú, suponiendo que haya siquiera un epicentro en alguna parte—; a menos que se intente tomar consciencia o tomar la medida de aquello de lo que la *perestroika* es al menos un síntoma flagrante que *destruye de raíz* la posibilidad de todos los «Retorno de la URSS» desde ahora caducos; a menos que se trate de decir algo grave y nuevo acerca de este tema, todos los relatos de viajeros (como yo por ejemplo) se exponen al riesgo de ser o bien remedos mediocres y tardíos que ya no serían dignos de su propio canon o bien, en el mejor de los casos, un diario de viaje «privado», publicado por accidente y por añadidura (*par-dessus le marché*), y que cuenta cosas a veces interesantes o pintorescas, a veces anécdotas complacientes, pero cuya singularidad no tiene ninguna relación esencial con la historia política del mundo.

Después de todo, se puede hacer una lectura semejante del «Diario de Moscú» de Benjamin [*Moscow Diary*, eng. tr. in *Oktober 36* <yo me alojaba también en el gran hotel «oficial» *Oktober*, en Moscú> 1986, Prefacio de G. Scholem fechado en Jerusalem, a donde Benjamin le escribió tan a menudo, lo que subrayo también para anunciar cierta elipsis con dos focos, Moscú-Jerusalem que, al atravesar nuestra discusión, no dejará de cruzar otra elipsis, si es posible, la que se estira entre una mitología griega para-edípica y una revelación de tipo mosaico o mesiánico: en 1926-27, Benjamin se encuentra entre Moscú y Jerusalem, entre el partido comunista y el sionista]. En lugar de interrogar este diario de dos meses como un documento histórico o una obra literaria y filosófico-política, se puede en efecto comparar también el *Diario de Moscú* con las memorias interrumpidas de una intensa y trágica pasión por Asja Lacis, a quien

Benjamin describe, en una carta a Scholem, como una «Revolucionaria rusa de Riga, una de las mujeres más extraordinarias que he conocido» [«Russian revolutionary from Riga, one of the most remarkable woman I have ever met»] y quien abrió en el cuerpo de su vida una herida tan profunda e imborrable que le dedicó *One-Way Street* de esta manera: «This street is named Asja Lacis, after the engineer who laid it through the author»⁴.

Junto a estos grandes ejemplos, y después de un viaje de diez días, me pregunto si tengo algo que decir que merezca ser leído u oído, y que esté a la altura de un gran evento histórico, de una gran pasión privada, menos aun a la intersección de los dos. Tal vez he aprendido menos, y aprenderán Ustedes menos con mi viaje a Moscú, que con buenas lecturas, y a través del trabajo de periodistas o historiadores competentes, de analistas políticos entrenados e informados. Y si tuviera algo de muy «privado» o de muy «nuevo» que decir acerca de mi reciente viaje a Moscú, tal vez todavía no estoy preparado para ello. Tal vez la forma no me es asequible todavía. Tal vez no puede tener ninguna relación con un «paper» destinado a mis amigos del *Critical Theory Group* de Irvine quienes esperan sin duda otra cosa de mí.

De la misma manera que habría podido hacerlo diez años antes, si hubiese sido publicado entonces el *Diario de Moscú* de Walter Benjamin (1926-1927), el título del libro de André Gide, *Retorno de la URSS, seguido de Retoques a mi Retorno de la URSS (1936-1937)*, podría servir de título metonímico y genérico para toda una serie de obras análogas (relatos, diarios, reflexiones) que, desde 1917 hasta nuestros días, han vinculado la política a la literatura. Digo bien a la literatura ya que, firmadas por escritores, estas obras se integran en corpus considerados como literarios: tienen una especificidad, ya se trate de la estructura formal, del ritmo, de la temporalidad o de la dramatización interna, y hablaré de ello tal vez más tarde; también pertenecen al llamado espacio de la autobiografía y plantean así todos los problemas ahora canónicos entre autobiografía y literariedad, autobiografía y ficcionalidad, autobiografía y referencialidad; y estas secuencias autobiográficas nos interesan, les damos, generalmente, crédito y autoridad en primer lugar y tal vez únicamente porque tales «testimonios» son también producto de intelectuales-escritores ya «legitimados» cuyo principal compromiso es a la vez literario y político. Análisis o descripciones seguramente mejor informados, más lúcidos, finalmente más interesantes en lo que concierne a «la cosa misma» (la URSS, Moscú y el curso de la revolución soviética), son tal vez condenados a la inapariencia o a la «bio-degradabilidad» del archivo; y eso en razón del poco crédito de sus autores en la escena de la legitimación pública o de las condiciones de su publicación, aún suponiendo que hayan traspasado el dintel del espacio público. Este último problema siempre es grave, pero lo es particularmente y de una manera especial cuando se trata de los regímenes o de las sociedades de las que vamos a hablar. ¿En qué condiciones se publica hoy en día en la URSS? Evocaré más tarde los nuevos datos que

4 *Calle de un sólo sentido*: «Esta calle se llama la calle Asja Lacis por el ingeniero que la hizo a través del autor».

conciernen a esta cuestión: éstos se refieren no tanto directamente a una política explícita de la censura como a una economía política del papel: de cierta relación entre las «memorias» y el papel.

Me limitaré por el momento a algunos ejemplos, Gide o Benjamin para empezar, para no perderme en un corpus demasiado amplio, difícil de delimitar y que conozco menos, en especial cuando no es francés (menciono aquí de paso todo un programa de investigaciones para el futuro, si hay alguno, de un departamento de literatura comparada en expansión) y sobre todo para no complicarme con problemas de delimitación, sin duda interesantes, pero de los que debo aquí prescindir, como por ejemplo la cuestión de saber donde guardar, en este amplio corpus, obras menos claramente «literarias», tal canción de los Beatles o el libro-diario de mi compatriota «comparatista» Etiemble, titulado *Le meurtre du petit père (ligne d'une vie 11)*. Quisiera sin embargo decir algo acerca de estas dos obras, tan diferentes entre sí y tan diferentes de las otras.

La canción de Los Beatles es tal vez lo que finalmente habría podido darme la idea de escribir estas páginas unas semanas después de mi primer —luego, por el momento, único— viaje a Moscú, y de hacerlo en el momento de mi retorno a los Estados Unidos («Back in the US»), mientras que, a penas después de deshacer mis maletas, en plena gripe, escribo esto destinado a mis amigos o colegas norte-americanos del *Critical Theory Group* de UC Irvine. Decisión que he anunciado más que tomado, no sólo porque conozco bien, compartiéndola un poco a mi manera, su preocupación política, su interés por la cosa histórica, su deseo legítimo de no quedarse al margen de la historia real, sino también porque me pregunto lo que estoy haciendo con mi vida, hoy en día, viajando con mis conferencias y con discursos extraños en la maleta entre Jerusalem, Moscú y Los Ángeles en este preciso momento de la Historia, como se dice justamente, del cual quiero hablar, hablarles un poco. Este proyecto se ha formado en mi mente en el momento mismo en que mi avión aterrizaba en Moscú después de sobrevolar, muy bajo, las planicies cubiertas de nieve. La canción de los Beatles merece estar aquí en exergo, al menos porque invierte el título gidiiano al cual parece hacer referencia. Pues no dice como Gide «Back from the USSR», sino «Back in the USSR». Y además, así como lo hago aquí, entre Irvine y Laguna Beach, esta canción conmemora el regreso a los Estados Unidos. Jugando con las iniciales, con las iniciales iniciales. Es la segunda estrofa:

«Been away so long I hardly knew the place
Gee it's good to be back home
Leave it till tomorrow to unpack my case
Honey disconnect the phone
I'm back in the U.S.S.R.
You don't know how lucky you are boy
Back in the U.S. Back in the U.S. Back in the U.S.S.R.»

Referencia tanto más tentadora en el momento de mi vuelta a los Estados Unidos

cuanto que los Beatles no se limitan a jugar con la homonimia entre US y USSR (juego imposible en mi lengua ya que se dice URSS) o entre las dos Georgias («And Moscow girls make me sing and shout/That Georgia's always on my mind»). No se limitan a poner en escena una «gemelidad» o una especularidad, cada vez más interesante hoy en día, entre los Estados Unidos y la URSS. Lo hacen inscribiendo en su canción la cita de una melodía californiana de los Beach Boys. Todo esto merece que remita esta tarjeta postal de Moscú a californianos, y que la remita con cierto retraso en California, desde Laguna Beach en California del Sur. (Además no he podido no pensar en los Beatles en el momento de dejar Moscú cuando he pasado sin problemas la aduana en el aeropuerto. Hace diez años, en Praga, justo antes de ser encarcelado, cuando ya había terminado el interrogatorio oficial de 8 horas, he preguntado aparte al Comisario: «Vamos, entre nosotros, dígame, Usted cree realmente, en el fondo, que alguien como yo, intelectual, filósofo, viejo profesor, va a perder su tiempo viniendo a Checoslovaquia para practicar “el tráfico de drogas” (“Producción y tráfico de drogas”, tales eran los términos de la acusación que acababan de notificarme oficialmente)?». Respuesta del Comisario: «¡Sí! Sí, precisamente, estamos acostumbrados a esto, es gente como Usted la que lo hace, lo más a menudo, intelectuales conocidos, artistas, mire lo que les ocurrió a Los Beatles en el Japón. En fin, le estoy diciendo esto para tranquilizarlo, también con ellos han sido indulgentes, precisamente porque son muy conocidos».

2. EDIPO Y LA CUESTIÓN JUDÍA

El doble diario de Etiemble habría podido interesarnos también desde varios puntos de vista. Es un diario de viaje en la URSS que cubre varias épocas, la del entusiasmo ingenuo en 1934 (o sea después de Benjamin pero antes que Gide) y la de la decepción y del Juicio implacable en 1958. Ahora bien, entre los dos, el que pasa o quisiera pasar por el maestro, tal vez el fundador de la literatura comparada en Francia, hace dos viajes a los Estados Unidos en 1937 y en 1943; e inserta los dos «diarios» americanos entre los dos «diarios» rusos. El comparatista escribe en Chicago que «la cultura determina al hombre más estrictamente que la «nación» o la «raza», más estrictamente aún que la «clase» de origen» (p. 149). Esta observación, interesante por parte de alguien que se dice y se cree todavía, en esta época, marxista y revolucionario, le es inspirada por la frecuentación de ciertos colegas suyos, escritores y comparatistas: «Me siento fraternal con mi colega Weinberg; más que con burgueses, más aún que con obreros franceses. Hacemos la misma labor, él y yo; Liautey tenía más afinidades con un oficial prusiano que con un deshollinador auvernés. ¡Estúpido aquél que se muestre indignado con eso! La *tecno-psicología* de la cual se hablaba mucho antes, no parece progresar; en todo caso, no existe, en lo que se refiere a lo esencial, ninguna divergencia entre Weinberg, por ejemplo, y yo. Hemos leído los mismos libros, oído los mismos discos; en la pista tenemos el mismo valor —[y tenemos poco <esto me ha recordado sesiones de jogging con Hillis Miller, Frank Lentricchia, David Carrol y Richard

Regosin>]— ya que nuestra profesión nos anquilosa las piernas y nos contracta la caja torácica. Así me sentía fraternal <segunda ocurrencia de la palabra «fraternal»: para Etiemble también el amigo, el semejante, el próximo es un hermano, me arriesgo a hacer esta observación al margen de un seminario que, dado en Irvine el año pasado acerca de «políticas de la amistad», había llamado nuestra atención sobre este viejo esquema viril de la hermandad que domina el modelo canónico de la amistad, privada y política, entre hombres> con Tai Wang-chou, que enseñaba en Nankin, antes de revelarse como uno de los más grandes poetas chinos del siglo XX. La cultura determina al hombre más estrictamente que la «nación» o que la «raza», más estrictamente que la «clase» de origen».

Tres observaciones de paso acerca de esta nota del diario fechada el 7 de abril 1937 en Chicago.

1. Antes que todo, invita a la prudencia a todo viajero que, en Moscú, en este país o en otra parte, se encuentre fatalmente encerrado en un solo medio socio-cultural: los intereses y las referencias tienden por definición a identificarse, luego a borrar los rasgos diferenciales. En Moscú, con dos o tres excepciones que evocaré tal vez más tarde, no sólo no he podido hablar sino con intelectuales, con intelectuales de la Academia de Ciencias en la mayoría, es decir investigadores altamente seleccionados, más bien privilegiados desde cierto punto de vista, en general extraños a la Universidad, cuando no hostiles o vagamente condescendientes con relación a la mayor parte de los universitarios. Sino que, más estrechamente, en el interior de la Academia de Ciencias de Moscú, de la cual era yo el invitado oficial, sólo he tenido intercambios sustanciales con los miembros de un sub-grupo del Instituto de Filosofía, el semi-oficial «Laboratorio de estudios de filosofía post-clásica» recientemente creado, o sea una quincena de investigadores con los cuales se reunían a veces intelectuales del mismo medio, que compartían los mismos intereses, pero que venían de Minsk, de Leningrado o de Riga. En todo caso, con todas sus cualidades irremplazables en esta situación (sentido de la hospitalidad, inteligencia, generosidad, deseo de informarme acerca de todo lo que no podía ver directamente, es decir casi todo, multilingüismo, etc.), estos interlocutores, que fueron también amigos fervientes, no dejaban de ser, por definición, los intelectuales más próximos a mí, los menos extraños, los que en este país compartían o deseaban compartir al máximo conmigo, inscritos, como ya lo estaban, en un mapa que une Moscú a los Estados Unidos, vía París [una de estos colegas ya ha venido y volverá para participar en un coloquio del *Collège International de philosophie* sobre «Lacan con los filósofos» en mayo del próximo año], Yale (uno de ellos podía mencionar por ejemplo la *Presidential Address* de Hillis Miller a la MLA acerca de la desconstrucción en América!), Cornell (vía Susan Buck-Morse que está a menudo con ellos en Moscú), Duke University (donde tres de ellos acaban de pasar varios días con invitación de Fredric Jameson con quien comparten ciertos proyectos).

Así, a pesar de todas las ventanas que abrían para mí hacia el país y lo que está

ocurriendo en este momento, me encerraban pues en el círculo especular de una complicidad contra la cual, aún reconociendo con gratitud lo que podía ofrecer como ayuda gratificante, debía intentar defenderme.

2. Esta observación de Etiemble conlleva otra paradoja. Se necesitaba cierta independencia de espíritu para alguien que se dice marxista en 1937 para decir o en todo caso pensar y escribir en su diario que «la cultura determina al hombre más estrictamente que /.../ la «clase» de origen»; pero en cuanto que dice, en la misma frase y el mismo aliento, que «la cultura determina al hombre más estrictamente que la «nación» o la «raza»», es esto justamente lo que nuestro tiempo, y en particular lo que está ocurriendo hoy mismo, yo diría a la vez en la URSS, alrededor de Rusia y en el mundo en general, lo que debería obligarnos a meditar tomando nuevos riesgos.

3. Lo que la «cultura» (lo que todavía yo llamaría aquí, para ser breve, con esta palabra confusa y problemática) puede tener de determinante hoy, en particular en el seísmo que sacude de manera tan heterogénea todos los países del Este o de África del Sur, se ha vuelto efectivamente más evidente que nunca, con la condición de que se renueve profundamente la aproximación a las estructuras, a los medios, al funcionamiento, a las «causalidades» en general de todo lo que se guarda bajo el viejo concepto de «cultura» o más aún lo que se habría llamado antes la «ideología».

Hay lo que se interpreta generalmente (de manera burda pero no necesariamente errónea) como «movimiento de democratización», como «democratización en curso» en numerosos países. Esto pide sin duda análisis profundos, difíciles y nuevos, causalidades «infraestructurales» (a las cuales se renuncia demasiado a menudo, tanto como a una aproximación teórica marxista capaz de transformarse, es decir digna de su nombre), ya sea que éstas se refieran a mercados, fuerzas y relaciones de producción, a nexos mediatizados o inmediatos con las tecno-ciencias, es decir también con las leyes del campo militar —industrial— y la «cultura».

Pero estos «movimientos de democratización», en toda su diversidad, en la diferencia, demasiado a menudo descuidada, de su estilo y de su ritmo, no habrían sido posibles sin una transformación profunda y determinante, en mi opinión, de las causalidades llamadas «culturales». Reconocer este hecho masivo, es fácil y trivial. Se sabe muy bien que sin la circulación, de hecho irreprimible, de las técnicas de reproducción, de las imágenes televisuales, de las músicas y películas, de los discursos archivables según nuevas modalidades, sin la circulación de los cerebros, intelectuales, incluso de los deportistas mismos, y sobre todo de las imágenes de estos productores de discursos y de imágenes, los modelos socio-políticos, las escenas de la vida cotidiana de los pueblos, los esquemas de lo que se llama la «cultura material» no habrían podido nunca dar lugar a este análisis comparativo más o menos espontáneo que les ha hecho intolerable su propio modo de vida a ciertos pueblos o a tales fracciones mayoritarias de ciertos pueblos. Se sabe todo esto, cierto, pero los análisis apropiados de este tipo de fenómeno están lejos de estar a su altura. No son simplemente instrumentos conceptua-

les refinados los que nos hacen falta, sino una vigilancia más «general», «fundamental», «radical» en cuanto a la misma axiomática que vendría a sostener estos análisis. Decir por ejemplo que una «democratización» está en curso para designar todos los movimientos en curso en el Este, tal vez no es falso, pero es ciertamente muy confuso. En especial cuando esto supone que tenemos de la democracia un modelo riguroso, una experiencia asegurada, un concepto detenido, *at home*, en casa, en Occidente; y en especial, pues, cuando una euforia ingenua o una estrategia muy calculada intentan acreditar la idea de que lo que estos pueblos desean (lo cual es a veces pero no siempre correcto), lo que deberían desear en todo caso, es reunirse con nosotros y parecerse a nosotros integrándose al gran espacio del liberalismo, de un liberalismo a la vez político y económico.

Ahora bien, ¿cómo arriesgarse a decir algo de un viaje reciente a Moscú si no se toma el tiempo, los medios y las condiciones necesarias para pensar y empezar a decir «esto mismo» — lo que esta palabra «democratización» recubre tan confusamente con todas las inversiones capitalizadas en ella? ¿Cómo si no evitar la palabrería? A menos que se cuente un viaje «privado» que no tenga nada que ver, si al menos fuera posible, con el asunto histórico y político? Pero no es menos difícil y no es lo que se espera de mí aquí.

No puedo, por el momento, avanzar más por esta vía. Sólo comentaba la palabra «cultura» en una frase de Etiemble. Subrayaba algunas precauciones que hay que tomar cuando se reconoce (legítimamente hasta cierto punto) que la «cultura» ha jugado un papel aparentemente determinante en los movimientos de «democratización» que se han acelerado estos últimos meses. Unos se han extasiado frente a las revoluciones espontáneas y no-violentas cuyos líderes han sido a veces intelectuales o poetas-dramaturgos que siempre habían resistido en la legalidad (es eminentemente el caso de la «revolución» checa, de los militantes de la CARTA 77 y de Yaclav Havel; habría también que hablar de Sakharov y tal profesor de la Universidad de Moscú, gran cerebro, historiador, experto en iconos y actualmente diputado en el parlamento). Pero es evidente, se olvida o se pretende olvidar, que sin la *perestroika* soviética, luego sin la conciencia que tenían los militares checos, húngaros, rumanos, alemanes del Este (ya que se ha hablado demasiado poco en esta fase de los militares), sin una seguridad que habían debido probablemente recibir de los militares y políticos soviéticos, acerca de la no-intervención de los tanques en Bucarest, Praga, Budapest, Berlín-Este o Varsovia, nada de todo esto habría sido posible o pensable, y ciertamente no esta «espontaneidad», lo más a menudo no-violenta. Esto no debe disminuir en nada nuestra admiración por las condiciones en las que los pueblos y sus nuevos líderes han comprometido a menudo esta democratización, particularmente en Checoslovaquia. Pero la admiración o el entusiasmo compartido no deben hacernos cerrar los ojos frente a las condiciones efectivas de estos inmensos eventos.

No dejaré el libro de Etiemble antes de haber tomado en él algunos puntos de referencia preliminares. Dejándome aún guiar por la misma hipótesis, seleccionaré otro rasgo esencial. El diario de Etiemble está escrito con una doble urgencia, como lo están

todos los otros «retornos de la URSS»: es necesario tener en cuenta un proceso único en el que el destino de la sociedad humana está en juego *en un lugar, en un país ejemplar*, pero también el hecho de que el tiempo mismo de esta experiencia o más bien de esta experimentación es estructuralmente provisional —y captado como tal. He aquí lo que escribe Etiemble en Moscú el 13 de agosto de 1934:

«Idea de dictadura.

1) El proletariado es la única fuerza que se arriesga —que tiene la franqueza para proclamar la dictadura (todo lo que esta palabra implica para un burgués /palabra ilegible/. Todos los dictadores egoístas y burgueses esconden su dictadura bajo nombres menos temibles. «Duce», «Führer», «Leader». El proletariado sabe que puede afirmar su dictadura, porque no es la de un hombre.

2) Esta dictadura, no hay que olvidarlo, no se pretende sino *provisional* (subrayo yo, JD).

Hitler y Mussolini son dictadores vitalicios. Mussolini ya sabe que su yerno le sucederá... a menos que... y Hitler, después de la muerte de Hindenburg, se ha otorgado el privilegio de escoger el próximo Reichsführer.

Aquí, período *transitorio* (subrayo yo, JD) en toda revolución del proletariado. Y para apreciar mejor la revolución rusa, mencionemos la revolución china de Sun Yat-sen que preveía, antes del período constitucional, un período de «tutela militar». Ésta todavía dura, como consecuencia de los egoísmos de los generales. Nada semejante en Rusia, acusada de militarismo.

El mausoleo de Lenin y la muchedumbre que espera para desfilarse.

Esta admiración por un hombre muerto, ¿no es esto mejor que la adoración de no sé qué santo?» (pp. 66-67).

Interrumpo un instante la cita de este texto de 1934 para hacer dos observaciones; no acerca de lo que tal vez podríamos estar tentados, con cierta ingenuidad histórica, en considerar en Etiemble como una ingenuidad histórica poco usual (lo que ciertamente no era en la época, quiero decir poco usual), sino por una parte, para recordar que, hoy en día, todavía la muchedumbre, la he visto hace algunas semanas, «espera para desfilarse» frente al «Mausoleo de Lenin» cuya imagen no parece todavía haber sufrido demasiado, al menos en la ideología oficial, en la iconografía de los lugares públicos y en algo así como la conciencia popular; y por otra parte, para agudizar un poco mi hipótesis acerca de la unicidad histórica de la serie de las obras del género «Back from Moscow, in the USSR». Como no se trata de relatos de viaje «al extranjero», en países lejanos con una cultura desconocida, sino de viajes hacia un nuevo modelo del «en casa» que está por llegar, de la Revolución por importar, hacia lo que Gide, lo oiremos dentro de un momento, llama una «patria de elección», la historicidad de estas obras se parece sin asemejarse a ciertos paradigmas. En el momento en que caracteriza la experiencia, en que, más aun, está constituida por la experimentación histórica de una revolución cuyo evento es a la vez pasado y presente, en curso y repitiéndose, renovándose, a través de un «período», acabamos de leerlo, esencialmente «transitorio» y «provisional», la historicidad original de estas obras no me

parece poder ser comparada sino con relatos de peregrinaje, por ejemplo Jerusalem.

Pero esta analogía estaría limitada por dos rasgos esenciales:

1. El lugar no es el archivo o el sello de un acontecimiento que ya ha ocurrido, sino él de un proceso en curso, aunque la dimensión de promesa, de escatología o mesianismo pueda salvar la analogía (creo además que se puede y se debe ir hasta las últimas consecuencias de la analogía, aunque sea solamente para afinar la diferencia —por ínfima que ésta sea);

2. La Revolución (de los hombres para los hombres) quiere ser, pretende señalar, el fin de la religión y del peregrinaje, de los mitos y de la sacralización: Stalin destruyendo centenares y centenares (400 en Moscú me han dicho) de lugares de culto cuya ubicación se muestra a veces, todavía hoy en día, debajo de horribles arquitecturas, piscinas o despachos. Se cuenta además que el terreno no ha dejado de hundirse en tal sitio donde Stalin había querido sustituir una iglesia por no sé que construcción socialista a la que tuvo finalmente que renunciar. Sobre todo es claro que, para Etiemble, el mausoleo de Lenin no es el sepulcro de Cristo: Lenin no es más santo que Moscú es Jerusalem. Pero ya que subraya que esta «adoración» por un hombre muerto es «mejor», siempre será fácil descifrar en este discurso un incremento de sublimación religiosa, y desde luego inscribir los textos de los cuales hablamos en la tradición de los relatos de peregrinaje. Y lo que vale para estos «relatos» vale en primer lugar, *a priori* y *a fortiori* para la misma Revolución.

Vuelvo a tomar esta cita para subrayar, además de la evocación de lo que se podría llamar El Santo Rostro o el Santo Sudario de Lenin, dos alusiones a la *cuestión judía* y a la *cuestión del nacionalismo*, ya que tendremos que volver sobre esto más de una vez, como sobre *tres* cuestiones cruciales hoy en la URSS (la memoria o el cuerpo de Lenin, la cuestión judía y la cuestión de los nacionalismos). No es necesario que añada al extracto que sigue el cruel o doloroso comentario que pide:

«Discoteca. Eisenstein.

Estadio Dynamo: es más bello que los anfiteatros de Nîmes.

Haciendo abstracción de gilipolces de los amigos, está muy bien. Noche en la Casa del Ejército Rojo. Singular el hecho de que esta Casa del Ejército Rojo sea un lugar de cultura, música y danza.

1) Chopin, Beethoven.

2) Cantos kirghizhes (el guerrero a caballo),
judíos (filósofo sesos de rata),

bachkir (sic): amor y primavera que no llegan sino una vez.

En la lengua en que han sido compuestos.

He aquí el buen nacionalismo!

En el momento en que los judíos ya no tienen derecho de ciudadanía en Alemania «kulturesca», Rusia organiza una república socialista judía y da recitales de cantos judíos; lo cual me recuerda el cuento de Brunot en la Sorbona <Brunot: gran profesor, autor, entre otras, de una monumental historia de la lengua francesa>: cuando estaba explicando *Las Judías* de Garnier, propuso hacer cantar los coros por coros judíos para

dar a sus estudiantes una idea de lo que esto podría dar. Un movimiento de opinión en los grupos de estudiantes nacionalistas hizo fracasar este intento. He aquí una Francia burguesa que se hace aleccionar por la URSS.

Mausoleo. Quisiera ser uno de los soldados del Ejército Rojo que tienen el honor de hacer su guardia a la cabeza y a los pies del «ataud» de vidrio en que V.I./Vladimir Ilitch, *id est* Lenin/yace embalsamado. Siempre envidio a quien, al pie de Lenin, ve siempre de frente ese rostro. /.../.

Aquí, antigua discoteca bajo los zares.

Hoy en día, es el sitio donde trabaja Eisenstein.

Moscú 14 de agosto.

¡La fuerza de *La Marseillaise* y la debilidad que resulta del hecho de que ya no se percibe el sentido! *San-qimpur*, sangre impura, surco, todo se entremezcla como en una fórmula mágica de sílabas que no tienen ningún valor inteligible.

El valor de la *Internacional* reside (además de la belleza de las coplas) en el hecho de que es comprendida tanto por los que la aman como por los que la detestan. Prueba de su vitalidad no desgastada. *La Marseillaise* que fue revolucionaria ha envejecido. Los burgueses se aferran a viejos residuos.

En la URSS, mucha gente se preocupa en especial por la belleza de las mujeres y la firmeza de sus pechos».

¿Por qué —aún tomando el riesgo de alargar indefinidamente estos preliminares— me siento tan atraído por estas largas citas?

Sin duda, antes que nada, frente a la enormidad de esta pasión crédula que fue tan larga y dolorosamente compartida por tantos y tantos intelectuales y escritores, cito ciertos extractos, casi al azar, para recordar de qué distancia hemos tenido que volver. Etiemble ha tenido que volver, no volver de Moscú, sino volver de su primera vuelta de Moscú. En francés, como lo saben, hay al menos dos locuciones idiomáticas interesantes alrededor del verbo «revenir» [volver] y aquí serían muy útiles. *On n'en revient pas* significa que se está estupefacto, «amased», a duras penas se cree lo que se ve, tan enorme, desproporcionado, casi obscuro, es aquello. En este caso, «on n'en revient pas» —no se sale del asombro— frente a un Etiemble que él mismo no sale del asombro de su viaje a Moscú: «no vuelve»: está en perpétuo estado de asombro beatífico —no se sale de ahí. Después ha tenido necesariamente que «volver de esto» —de Moscú y de la Revolución Soviética. La otra locución de la fórmula idiomática francesa «en revenir» significa «perder sus ilusiones», «perder la fe», sufrir la crueldad de una decepción. Y el momento en que se vuelve es aquí tanto más grave cuanto que «se vuelve de lejos» —*on revient de loin* como dice una tercera expresión francesa— y se vuelve de un momento y de un lugar en que no se terminaba de «no volver» —de no salirse [del asombro]. En el fondo, tal vez ahí está la trayectoria de la mayoría de estas «Vueltas de Moscú en la URSS»: se va ahí, listo para explicar, a la vuelta, a los amigos y simpatizantes, por qué y cómo «uno no ha vuelto de aquello» tan estupefacto está uno

y tan admirable es esto; finalmente «se vuelve», la estupefacción pasa y hay que «retocar» y decir hasta qué punto era necesario darse cuenta, salir del asombro y volver aunque se volviera de lejos. Y siempre es amargo. Tanto más cuanto que se pensaba no tener que volver de lejos ya que uno no iba allá, al extranjero (*fort*) sino aquí, en casa (*da*), a una «patria de elección».

Al estar acumulando todos estos signos de fe o de credulidad entusiasta antes de esbozar mi propio relato-fantasma (ya que he ido a Moscú en un momento en que ya no era permitido «no volver» —«no salirse del asombro»— y cuando todo el mundo ya había vuelto de ello, de la Revolución, sin saber en qué dirección), quiero precisar un *background*: me será necesario después describir en qué medida, aunque nunca he sido ni marxista ni comunista, *stricto sensu*, aunque, en mi admiración de juventud por Gide, había leído ya a los quince años (1945) su *Retorno de la URSS* que no dejaba ninguna duda en cuanto al trágico fracaso de la Revolución soviética y que me parece todavía hoy una obra excepcional, sólida y lúcida; aunque, más tarde, en los años 50-60 tuve que resistir en París, y no era fácil, a una temible intimidación político-teórica de tipo estaliniano o neo-estaliniano en mi entorno personal e intelectual más próximo, esto no me ha impedido jamás compartir, a la vez en la forma de la esperanza y de la nostalgia, algo de la pasión desarmada o del imaginario infantil de Etiemble en su relación amorosa con la Revolución soviética. Siempre me emociono cuando oigo la Internacional, tiemblo de emoción y entonces siempre quiero «bajar a la calle» para luchar en contra de la Reacción. Y a pesar de tantas y tantas diferencias, en especial la de las generaciones, la historia de mis relaciones con el comunismo pasa, como para él, por la infancia (de la cual habla al principio de su libro) y por la experiencia de la Escuela Normal Superior [las dos páginas del Prefacio —*Avant-Propos*— de su libro están totalmente dedicadas a escenas de la *Rue d'Ulm* y a su guerra contra la Acción francesa y Brasillach, que él llama Robert el Diablo y a quien obliga a cambiarse de andén cada vez que se cruza con él]. No podría describir lo que fue mi primer viaje a Moscú en plena *perestroika* si no hubiera dicho por lo menos una palabra de este pathos revolucionario, de la historia de este *affect* o de este afecto al cual no puedo, en verdad no puedo, totalmente renunciar. Tendré que volver sobre esto —regresar.

La otra razón por la que he citado tal extracto del diario de Etiemble reside en el hecho de que todavía tengo que subrayar, como un rasgo esencial de esta tradición de los «Retornos de Moscú», el hecho de que pretendían contar otra cosa totalmente diferente de un viaje hacia una región particular o una cultura determinada. No, se trata de una búsqueda —como se dice la búsqueda del Graal, pero esta vez la búsqueda del universal, del sentido universalmente humano, del género humano que habla «en lenguas», sin lengua o en una lengua universal. En ese sentido estos viajes no son viajes, son el fin del viaje, si un viaje conduce de un país particular hacia otro o de una cultura hacia otra. Aquí se va hacia la cultura humana absoluta y, a la vuelta del viaje, se pretende traer a los incultos, a los bárbaros todavía encerrados en su lengua particular, noticias de la cultura absoluta que habla en una lengua absoluta que dice, a través del ruso, la universalidad del sentido finalmente humano, del «género humano», de la

«internacional» finalmente realizada, realizada más-allá de la formalidad verbal o lingüística. Y de golpe la obra misma, este evento de lengua, el discurso del testimonio, el relato de viaje debe borrarse al servicio de esta causa universal. En la página que sigue el extracto que acabo de citar hace un momento, pueden leer:

«Moral y estética.

El fariseo, el Burgués dice: “Señor, es Usted testigo de que soy justo, orden moral, etc.”. El otro, el comunista, chilla en contra del esteticismo y del moralismo verbal —pero realiza moral y esteticismo.

Las palabras cuyo sentido no entendíamos, porque no sabemos ruso, estos ejemplos cuya pureza no comprendemos, nosotros, Occidentales, porque no sabemos lo humano» (p. 71).

Esto parece estar en contradicción con el elogio del «buen nacionalismo» que, algunas páginas más arriba, aplaudía el uso de la «lengua» de origen. Contradicción solamente aparente: como en el «buen nacionalismo», como, desde siempre, en todo «buen nacionalismo» que se respeta, la lengua rusa atestigua lo universal, es portadora, luego responsable, en el centro de esta situación revolucionaria, de un sentido, de un mensaje, de un porvenir, en verdad de un discurso universales. Veríamos más tarde, si lograra contar mi propio viaje, en qué medida todos los rusos y todos los ciudadanos de la Unión Soviética están hoy en día, como todo el mundo, pero en un momento más crítico de esta experiencia universal, desgarrados —divididos— no entre el nacionalismo y su contrario (suponiendo que haya alguno) sino entre varios *tipos* de nacionalismo, de memoria o de afirmación nacional, el «bueno» y el «malo».

No vamos a abandonar a Etiemble en medio del acecho. Ha confesado sus errores (utilizo conscientemente este lenguaje tan religioso como el de la «auto-crítica»: estos discursos no sólo pertenecen al espacio de la fe —¿qué discurso escapa a ello?—, pertenecen también al espacio *eclesiástico* y jamás deberíamos olvidarlo. Tanto más cuanto que estamos viviendo a menudo, todavía hoy, en comunidades intelectuales o académicas donde la verdadera falta consiste menos en cometer un crimen, por ejemplo haber escrito cosas abominables hace 50 años, que en no haberlo confesado, después [*après coup*], humillándose frente a sus semejantes. De esta auto-crítica en confesionario literario que cubre centenas de páginas, no puedo retener sino dos signos particularmente sintomáticos. Uno concierne a Stalin y la cuestión nacional, otro al *Retorno de la URSS* de Gide a quien nos acercamos así poco a poco. Lo que asegura el paso entre los dos es el *tiempo de la confesión*, se podría decir, la historia de la prohibición que durante largo tiempo pesa sobre una confesión en cuanto a la culpabilidad del padre, de Stalin, del «padrecito del pueblo», del padre asesino de los Judíos. La confesión consiste finalmente, después de un largo tiempo de ocultamiento [*latence*] que no es otro que el nazismo, en cometer el parricidio. Y la confesión misma es confesada, confesada en 1990, cuando el autor declara, es la primera frase del libro, «Tengo ochenta años».

1. Este libro de Etiemble es muy reciente. Acaba de ser publicado (enero 1990) bajo el título deliberadamente edípico *El asesinato del padrecito*. Yo sería el último en intentar minimizar los crímenes de Stalin y el mal de lo que se llama tan fácilmente hoy

el estalinismo. Pero habrá necesariamente que analizar algún día la operación que consiste en concentrar en adelante todas las responsabilidades en la persona del «padrecito», es decir expurgarlas, exorcizarlas, objetivarlas, mantenerlas a distancia, luego neutralizarlas, tal vez anularlas en el cuerpo del déspota *pharmakos* (además imposible de encontrar, me han dicho en Moscú: «quemado, tal vez, y tirado no se sabe dónde»). Como me encontraba en Moscú en el momento del aniversario de la muerte de Stalin, lo cual me recordaba las escenas de desamparo en la Escuela Normal en 1953, en medio de estudiantes estalinistas que se han convertido desde entonces en figuras de la intelligentsia mundial y a veces del anticomunismo, estaba mirando la televisión en mi habitación en el hotel *Oktober*: se proyectaban cintas de actualidad de la época, millones de soviéticos en lágrimas en la Plaza Roja, el espectáculo de un dolor colectivo cuya amplitud y, digamos para ser breve, la «espontaneidad», la «sinceridad», en todo caso el carácter no inmediatamente «manipulado», tienen ciertamente pocos equivalentes en la historia de la humanidad, sobre todo si se toma en cuenta la estructura de la agrupación «especular» asegurada por la toma y el archivo televisuales. No conozco sino dos rivales que compiten con el cadáver telegénico de Stalin: los cadáveres de Nasser, de Mao-Zedong y de Jomeini. Un análisis comparativo riguroso sería aquí necesario. Pero hoy menos que nunca, sé si el concepto de «comparatismo» puede sostener la necesidad y las dimensiones de semejante tarea.

Al releer, pues, en 1989 lo que él no duda en llamar (p. 105) estas «notas irrisorias» (que habría podido de igual manera no publicar y que tal vez ha publicado menos por un deseo de verdad que tenía que confesar que, cuando se conoce a Etiemble y la lógica de la confesión, para obtener como siempre algún pequeño beneficio narcisista-exhibicionista: miren como lucho yo, no los he esperado, compadézcanme y admírenme, ¿acabarán por prestarme atención? etc. Ya está: está hecho), se acusa ante todo de no haber acusado bastante a Stalin y al Stalin «nacionalista-ruso», verdugo de las nacionalidades, en especial de los Ukranianos (Ustedes saben que hoy no son sólo los países bálticos y el Azerbaidjan los que están reivindicando su independencia nacional, sino también un potente movimiento ucraniano). Aquí está pues el último párrafo de este diario de 1934:

«Al releer estas notas en 1989, lo que más me emociona es no haber hecho entonces alusión a un fastuoso festín en un kolkhoze de Ucrania: cantidad, calidad abrumadora. Ahora bien, he sabido, hace poco, que en 1933, o sea el año anterior, Stalin había dejado morir de hambre a millones de Ukranianos culpables de insumisión: por querer-se Ukranianos y no desvanecidos en la ausencia espesa de una rusificación y un estalinismo excesivos. Así se viaja en país de tiranía, sin ver nada, sin saber nada, sin entender nada. Esclavizado, y contento de serlo».

2. Cuando Gide publica su *Retorno de la URSS*, en 1936, dos años después del viaje de Etiemble, este último ya ha tomado sus distancias con respecto al partido francés. Fascinado por Trotsky y el tema de la «revolución permanente», se convierte en lo que él llama un «turisto-trotskista», en la «banda heteróclita» de sus amigos políticos de París. La parte que esta expresión, «turisto-trotskismo», reserva al turismo exigiría una

reflexión sistemática en cuanto a las relaciones entre el turismo y el análisis político, en particular en este siglo en el que el turismo está organizado de una forma diferente, bajo todos los aspectos, al de otras épocas (lo que puede a la vez esclarecer mejor y cegar más al visitante). Tal análisis debería guardar un sitio particular para el turista-intelectual (escritor y/o universitario) que piensa poder traducir, para hacerlas públicas, sus «impresiones de viaje» en diagnóstico político.

El postulado reside en el hecho de que el funcionamiento de un dispositivo político y social

1. se fenomenaliza en lo esencial (lo cual no es evidente, ni mucho menos) y
2. su fenomenalidad supuesta es asequible al viajero (lo cual todavía es menos evidente),
3. aún cuando no habla la lengua, las lenguas y los sub-dialectos del país o el Estado visitado (lo cual me parece totalmente excluido; ahora bien, es el caso de la mayoría de estos viajeros, en particular de Gide y Benjamin).

Como este postulado no es ni totalmente y siempre fundado, ni totalmente y siempre falso, hay que re-elaborar toda la problemática. Después de tal reestructuración (otro programa conjunto para nuestro grupo y el departamento de literatura comparada, una vez que se haya entendido lo que quieren decir «literatura» y «comparada» en cualquier «literatura comparada como ciencia rigurosa»), habría que ajustar el análisis con todas las diferencias, que se trate de los turistas, de los tiempos o de los lugares. Difícil de poner en serie, en el mismo plano, Benjamin, Gide o Etiemble para Moscú «in the USSR», Barthes para el Japón o Baudrillard para América. (Permítanme reservar aquí todas mis evaluaciones personales y no evocar ni siquiera los ejemplos todavía recientes, siniestros e irrisorios a la vez, de ciertos retornos de China en los años 70). Por eso, en el momento en que escribo estas líneas, no sé todavía si me decidiré [la semana próxima] a hablarles de mi viaje a Moscú. Siempre me será más fácil citar a Etiemble que hablar de mí —y ciertamente es más interesante para ustedes.

Etiemble nos confiesa, pues, después de su «Segundo viaje a Moscú, 1958», que se ha vuelto después de esto una especie de «turisto-trotskyista», lo cual deja entender que hasta ahora había sido otra cosa:

«Desde 1930 hasta 1934, Marx y Freud me habían aclarado un mundo que toda mi educación había conseguido obscurecer. Había leído *Mein Kampf*. Hitler era para mí el mal absoluto. Sin haber leído casi nada de él, admiraba a Vladimir Ilitch, y por su talento de escritor, a Trotsky. Creo que la “revolución permanente” tenía sin embargo más poder sobre mí que *Mi vida*, o *La historia de la revolución*. Trotskyista, lo era entonces a la manera de Malraux, por simpatía con la “herejía” (...) Me volví entonces el “turisto-trotskyista” de esta banda heteróclita».

Esto dura hasta los procesos de Moscú que lo llevan en particular a dimitir del secretariado de la Asociación internacional de los escritores para la defensa de la cultura (Malraux se la había ofrecido y ahí trabajaba con comunistas como Aragón, Ehrenbourg, etc.). Lo que en especial lo sorprende en los procesos de Moscú, es la obstinación *antisemita*. Insisto en eso porque, como se puede saber si se lee un poco, y

como me lo han confirmado más de una vez en Moscú (tal vez volveré sobre esto), la nueva legitimidad (no digo legalidad) pública que se otorga el antisemitismo ruso, tal vez soviético, lo que le permite extender su vieja tradición hasta nuevas formas, cada vez más arrogantes y amenazadoras, es a veces el amalgama paradójico del estalinismo y del judaísmo. La misma proyección, es decir el mismo rechazo, identifica ahora con el poder estalinista, y tal vez simplemente con la Revolución, a «los Judíos» que Stalin había perseguido.

En su indignación frente a los procesos de Moscú que él describe simplemente como procesos antisemitas, Etiemble confiesa los asesinatos del padre (genitivo de objeto), pasa al asesinato del padre (genitivo de sujeto) y da las razones por las que él no se había «atrevido a confesar» lo que Gide, sí, se atrevió a publicar en su *Retorno de la URSS*. (La pregunta siempre es: ¿al término de qué viaje, de qué expedición, de qué peregrinaje, de qué *travel*, de qué trabajo, de qué labores de parto, de qué vuelta y retorno el turista estará listo para confesar? y aquí ¿para confesar el padre, enfrentar el asesinato del padre? El fondo del drama reside en que siempre hay más de un lugar, más de un país, más de un mal padre. La desgracia es que es necesario pasar por la Alemania nazi para ir a la URSS y para volver, y esta pareja de los dos padres terribles no ha acabado de condicionar tantas contradicciones desgarradoras, tantas tragedias colectivas e individuales, que se piense en el modelo totalitario estalinista hoy evocado por los historiadores alemanes llamados «revisiónistas», en el pacto germano-soviético, en todos sus efectos para el desencadenamiento y desarrollo de la segunda guerra mundial, para la cultura comunista y los partidos comunistas occidentales, para el destino de los países bálticos, para tantos destinos individuales y tantas indeterminaciones en las apuestas de la geo-política de hoy en día). Aquí está Etiemble en 1958, pues, aquí está la confesión [*l'aveu*] de lo que no había podido confesar, no había podido «atreverse a confesar» [*avouer*], la confesión de la confesión imposible, la repudiación [*le désaveu*] y el «deseo» [*le «voeu»*] reafirmado:

«Pero los procesos de Moscú me afectaron hasta tal punto que di mi dimisión para tomar, en el Liceo de Beauvais una clase de E.G.B. que no me convenía; pero todo me pareció preferible a lo que podía aparecer como una complicidad con el asesino del judío Zinoviev, del judío Kamenev, de (sic) la evicción del judío Radek, de tantos otros...

Gide publicó su *Retorno de la URSS*; reconocí más de una queja que yo me había formulado durante mi viaje de 1934, sin confesarlo sin embargo por el peligro nazi; el culto del jefe en particular me había escandalizado, la exaltación de los valores guerreros, que entonces nuestro pacifismo, y no dudemos, nuestra cobardía frente a la muerte nos hacían particularmente desagradable. Entonces, y sin renunciar a mi deseo por un socialismo liberal y aristocrático, me separé de los estalinistas. ¿Para volverme trotskista? ¡Ciertamente no!».

El tema del antisemitismo vuelve regularmente en el relato de Etiemble y siempre para definir la motivación determinante de su ruptura. No intentaré interpretar esta recurrencia del lado de Etiemble. Tal vez habría que interrogarlo por mi parte si dijese,

como estoy tentado en hacerlo, que la cuestión judía todavía es un «hilo rojo» o un indicador rojo para la lectura del proceso en curso hoy en día. Volveré pues sobre esto. Por el momento, cierro un poco arbitrariamente *El asesinato del padrecito* evocando el momento en que Etiemble, mientras no había podido regresar «in the US» —por una historia de visado rechazado aunque después, demasiado tarde, otorgado gracias a la intervención de colegas norte-americanos (siempre todo esto puede volver a empezar)—, se ve invitado a regresar «back in the USSR» de Khrouchtchov. Cito una vez más un largo extracto, en nombre del prefacio y para todas las resonancias que se pueden percibir:

«Primero creí que se trataba de un error, una broma: durante veinte años había sido yo una de las pequeñas pesadillas de nuestros estalino-jdanovinos y ahí estaba Moscú que me llamaba para ir a enseñar ¡Mientras había durado el poder de Stalin, mientras los Rusos y sus colonias lo habían aguantado, me preocupé muy poco por volver a ver la Unión Soviética. Además la estupidez del partido francés que acumulaba bajezas tras bajezas, que acogía como victorias del socialismo el asesinato de víctimas evidentemente inocentes (y desde entonces rehabilitadas) no me daba sino un deseo mediocre de relacionarme con antisemitas que aplaudían el asesinato del judío Slansky, del judío Rajk, la liquidación de Pauker la judía, y para terminar, abominable trofeo, pedían la piel de los «asesinos en blusa blanca», todos los grandes médicos judíos de Moscú. Stalin muerto, el mundo supuestamente comunista cambió tan evidentemente su base, al menos en la Unión Soviética, que volvió en mí el deseo de volver a ver lo que ocurría. En el momento en que los Estados Unidos me negaban el visado, Khrouchtchov, para recompensarme de haber combatido el estalinismo, me hizo invitar en 1958 al mundo eslavo y comunista. Apenas llegado al aeropuerto de Moscú...» (p. 210).

3. DEMETER O LA ANUNCIACIÓN DEL SUPERHOMBRE

Podría, si estuviera listo, encadenar aquí con mi propio «relato de viaje» y decir yo también «Apenas llegado al aeropuerto de Moscú...», con procedencia de París, después de haber explicado, como tal vez lo haré más tarde, por qué he aceptado una invitación que durante mucho tiempo había rechazado. Pero no estoy listo para empezar tal relato, ni siquiera para decidir si y cómo lo haré. Estas últimas citas me habrán, pues, ayudado, entre otras cosas, para hacer la transición de decenios en decenios, para remontarme del 58 hasta el 36-37, hacia Gide, y después hasta el 26-27, hacia Benjamin, es decir, también, sin pretender agotar una tipología, desde un francés católico obsesionado por el antsemitismo soviético hasta un francés protestante más bien indiferente, para no decir, nada más, con relación a la cuestión judía en la URSS, hasta un judío alemán que frecuenta muy de cerca el medio judío durante su viaje (Scholem pretende incluso que no se ha encontrado sino con intelectuales y artistas judíos) y que multiplica las anotaciones sobre este tema.

A diferencia de Etiemble, Gide nombra (p. 117) un gran número de víctimas fusiladas de los procesos de Moscú, condena la «cobardía», la denuncia y la delación

de los «amigos», pero sin la menor alusión al hecho de que Zinoviez, Kamenev, Radek (tres de los cinco nombres que cita) son judíos. Esto no debe hacernos desconocer el hecho de que el *Retorno de la URSS* de Gide permanece, tal es por lo menos mi hipótesis, no sólo como el prototipo de las publicaciones de las que esbozamos aquí la serie, luego el paradigma de una tradición clausurada, después de la cual es ciertamente difícil escribir sin reír o sin vergüenza su propio retorno de la URSS, sino también como un *prototipo que se define por sí mismo*. Benjamin, lo veremos, habrá hecho el mismo gesto de manera más interesante y más ambiciosa, pero en nombre del proyecto no realizado, y además el material de este proyecto mismo no fue publicado en su tiempo. Por eso he dicho que el *Retorno de la URSS* permanece sin duda como un prototipo de las *publicaciones* en la serie que estudiamos. Gide interpreta, es cierto, el espacio original en que su propia escritura se mueve aquí; no su propia escritura, ni el método, incluso la epistemología escogida para esta escritura descriptiva o narrativa (tal y como Benjamin había intentado hacerlo expresamente diez años antes), sino el campo mítico-histórico en el cual esta escritura se adentra. La nota mítica está dada desde el exergo que, antes de empezar el relato, antes incluso del Prefacio [*Avant-Propos*], cuenta en suma lo que va a ocurrir utilizando un himno homérico a Demeter. Se ve ésta «inclinada, como encima de la humanidad futura, sobre un recién nacido radiante» en el cual algo «sobrehumano se prepara». *Metaneira* interrumpió el experimento, «empujó a la diosa y todo lo sobrehumano que se estaba forjando, apartó las cenizas y, para salvar al niño, perdió el dios».

El nuevo espacio en el que se adentra la escritura del *Retorno de la URSS* es un espacio mítico (an-histórico, *in illo tempore*) y escatológico (mosaico o mesiánico) en la medida misma en que queda por venir, como la tierra prometida y el porvenir de una patria de elección. Mito, religión, peregrinaje, esperanza pero también fin de un mito y origen (prometido, incluso en curso) de la historia misma. Lo que responde, podrían decir Ustedes, a la estructura misma del mesianismo (y ciertos textos de Benjamin, como *Zur Kritik des Gewalt* podrían corresponder al mismo esquema: destrucción del mito (griego) para parir la historia a través de una revolución mesianico-marxista). Lo que —al principio, y digo bien al principio— inspira a Gide «amor» y «admiración por la URSS», es una «experiencia sin precedentes» y de ahí mismo la singularidad de un lugar determinado, identificado, asignado por el porvenir de una promesa. Dicho de otra manera, como todos los que hacen entonces esta ida y vuelta, Gide no deja su país, no se va de *su casa* [*de chez lui*] para la URSS como se diría: para el extranjero, un país lejano o excéntrico, para después volver a *su casa* [*chez soi*] y dar noticias de «allá». No, Gide se va *a su casa* [*chez lui*], su viaje, la ida de su viaje ya es un retorno (*back home*) hacia lo que debería ser *su casa* (un «*chez soi*») o mejor hacia un lugar, la URSS, que es «más que una patria de elección: un ejemplo, una guía». El «allá» es el porvenir del «aquí» absoluto hacia el que se extiende su viaje. La dimensión mesiánica o escatológica del trayecto hacia lo que no es nombrado por azar una «tierra», se da desde «allá», desde este «allá» (*Fort*) como el aquí prometido a la elección: «Aquello con lo que soñábamos, aquello que apenas nos atrevíamos a esperar pero aquello

hacia lo que todas nuestras voluntades, nuestras fuerzas se dirigían, *tenía lugar allá*. Así existía una tierra en que la utopía estaba a punto de volverse realidad» (*ibid. El subrayado es mío*). La utopía, el no-lugar, estaba a punto o estaba ocurriendo en esta «tierra» (si subrayo la palabra «tierra», no es sólo para despertar la memoria de la tierra prometida —y Gide habla más adelante de las «promesas» respetadas o no—; a través de la paradoja que consiste en seguir llamando «tierra» a un país, *países* cuya industrialización o des-agriculturización ya se está proyectando de manera tan trágica, quisiera también anunciar lo que espero decir más tarde acerca de la especificidad del tema *ecológico* en la experiencia actual de la *perestroika*).

El retorno de la URSS habrá sido primero una vuelta mítico-mesiánica a la URSS, como a su casa, a la «patria de elección»: *Back in the USSR*, habrían dicho los Beatles. Y si el francés que soy guiña del ojo una vez más hacia América, también es para señalar que al final de su prefacio, coincidiendo o no, Gide cita a Tocqueville, *De la democracia en América*. Llega en el momento de recordar que nunca debemos retroceder, al contrario, frente a la vulgar cobardía de los enemigos que buscan precipitadamente sacar una ventaja cuando nos enfrentamos con una verdad que hierde:

[«No me hago ilusiones ante la aparente ventaja que los partidos enemigos —para los cuales «el amor del orden se confunde con el gusto de los tiranos (1)»— van a pretender sacar de mi libro. Y esto hubiera podido retenerme para publicarlo, para escribirlo incluso, si mi convicción no quedara intacta, entera, acerca del hecho de que, por una parte, la URSS acabará necesariamente por triunfar sobre los graves errores que señalo; y de que por otra parte, y esto es más importante, los errores particulares de un país no pueden ser suficientes para comprometer la verdad de una causa internacional, universal. La mentira, ya sea la del silencio, puede parecer oportuna, y oportuna la perseverancia en la mentira, pero facilita demasiado las cosas para el enemigo, y la verdad, aún dolorosa, no puede herir si no es para curar».

(1). Tocqueville, *De la Democracia en América* (Introducción).]

Como no se les habrá escapado, este final del prefacio ya ha desplazado la lógica inicial que se instalaba unas páginas más arriba. En la hipótesis de un fracaso o de los «errores» de la Revolución en la URSS, ésta ya no será la «patria de elección» con cuyo destino se juega «la suerte de la cultura» («la suerte de la cultura está ligada en nuestras mentes con el destino mismo de la URSS. La defenderemos». Discurso de Gide en la Plaza Roja a la muerte de Gorki). En caso de fracaso, la URSS no habrá sido sino «un país» en medio de otros. Los «errores particulares de un país» son inconmensurables con «la verdad de una causa universal» que este país habrá sin embargo encarnado, en la singularidad de su cuerpo, de su lugar, de su advenimiento (la internacionalidad es aquí el esquema intermediario entre una nación por otra parte ya abstracta, internacional, la URSS y la universalidad, de ahí la confusión de una falsa redundancia: «causa internacional, universal»). Pero no se puede decir que la lógica se haya contradicho o haya vacilado desde el principio hasta el fin de un prefacio cuyo movimiento imita por adelantado la experiencia de todo el libro, desde la inmensa esperanza hasta los terribles diagnósticos que no enumeraré, suponiéndolos conocidos, pero que reuniré

en una sola cita: la escojo por una razón ahora evidente, la fatal estrategia «comparatista» de este tiempo: «Dudo que en ningún otro país hoy, incluso en la Alemania de Hitler, la mente esté menos libre, más doblegada, más temerosa (aterrorizada), más avasallada» (p. 108). Hay sin duda un intervalo, pues, entre una lógica de lo universal concreto (la encarnación de la causa en la historia singular de una «patria de elección») y una lógica que subtrae el universal de toda particularidad nacional, pero este intervalo es la experiencia misma; es la experiencia en curso en la «patria de elección» y la experiencia del libro que vive al mismo ritmo. Esta experiencia es la de una «construcción» de la que no se puede decidir de antemano si parirá o no un porvenir, si la encarnación de lo universal ocurrirá ahí o no. El verdadero *esquema* intermediario entre el universal y la particularidad nacional, para la URSS como para el libro de Gide, será esta «construcción».

Y el proceso de esta «construcción», de este «ser en construcción», está suspendido, como lo está por eso mismo la escritura «jadeante» de este *Retorno de la URSS*, de estos «retornos de la URSS»; queda tan indeciso e indecible como el porvenir de una promesa y el nacimiento del futuro, de este «recién nacido radiante» de la «humanidad futura» del cual hablaba el exergo mitológico y homérico antes del prefacio. El ser «en construcción» del texto gidiano, el mapa y la carta [*carte et Charte*] de su recorrido, de su viaje, de su trayecto, de su transferencia [*transfert*], es análoga al ser «en construcción» de la URSS, en la tierra y en la «tierra» de la URSS:

«La URSS está “en construcción”, es importante repetírselo sin cesar. De ahí el excepcional interés de una estancia en esta inmensa tierra en parto: parece que estamos asistiendo al parto del futuro» (p. 17).

El «parto del futuro», la concepción, la gestación y el dar a luz del porvenir: se trata aquí de una retórica insistente que más allá incluso del «recién nacido radiante» de un Gide homérico y del «asesinato del padrecito» de un Etiemble edípico, nos podría conducir muy lejos del lado en que esta experiencia del «*travel*» se entrecruza con la labor del «*trabajo*». El viaje revolucionario es el viaje hacia la «patria de elección» del trabajo donde el «trabajo» ha empezado, porque la tierra-madre está pariendo, a menos que la madrastra Demeter llegue para quitarle el niño «sobre-humano».

¿Por qué insistir en este ser «en construcción»? ¿Se trata acaso de precisar mejor el estatuto o el «trabajo» de estos «viajes», de estos «retornos», así como el de los textos que los agencian? Ciertamente, pero también, indisociablemente, para señalar algo como una paradoja extraña de la *anticipación*. Por una parte, en primer grado, se trata de un «trabajo» del porvenir, de una anticipación inquieta del futuro: ¿se cumplirá la promesa? Pero por otro lado, podemos decir hoy, que al haber fracasado esta «construcción», la supuesta asunción [*prise en compte*] de este fracaso abre la era de la *perestroika*, palabra que también quiere decir «construcción», «re-construcción», construcción que empieza o vuelve a empezar después de un nuevo punto de partida. Este nuevo «arrancar» supone que la primera construcción ha fracasado o está deshecha, no me habría atrevido yo mismo a decir «desconstruida» si algunos de mis interlocutores del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Moscú no me hubieran dicho

muy en serio que para ellos la mejor traducción, la traducción que utilizaban entre ellos por *perestroika*, es «desconstrucción». Si puedo algún día, contaré y comentaré tal vez más tarde este intercambio, las reflexiones, preguntas o perplejidades que me inspiró cuando una colega soviética me dijo, apenas riéndose: «Pero la desconstrucción, es la URSS de hoy en día».

No es en este punto en lo que quisiera detenerme por el momento. Pero siempre preocupado por analizar la estructura y la historia de esta secuencia clausurada (*finie*) de un «trabajo» histórico-textual, debo *matizar y complicar*, sin contradecirlo simplemente, lo que he sugerido más arriba, me refiero al hecho de que hoy en día ya no podría haber «retorno de la URSS» del mismo tipo que los de Benjamin, Gide o Etiemble, etc. Creo que puede haber, que hay textos, discursos, viajes, fichas de «trabajo» que se parecen a los anteriores pero con dos condiciones, muy restrictivas en mi opinión, las de una *inversión de dirección* y de una *presunción* muy problemática:

1. Que se pretenda ir a ver «allá», «fort» (y no en algún «aquí», «da» ideal y futuro) si la *perestroika* «funciona», si el parto ocurrió, si el «trabajo» se está haciendo como se debe.

2. Que, en sentido inverso, se espere de la *perestroika* que forge una sociedad (¿rusa o no, soviética o no? ya no se sabe cómo decir, por definición) *según el modelo* de las democracias parlamentarias occidentales, liberales en sentido político y económico. Es decir, seguro de saber *lo que es o lo que debe ser* la democracia, creyendo tener de ella el modelo ya cumplido (es lo que llamaba la presunción, el lugar del problema más grave para nosotros hoy en día), tal viajero iría a ver si aquella sociedad, allá (*fort*), está o no viniendo hacia nosotros, reuniéndose con nosotros o al menos aproximándose a nosotros. Es esta distancia lo que se va a intentar medir invirtiendo la dirección del *fort/da*. En el *fort/da* de tipo gidiano, no se iba a lo lejos sino esperando el fin de un exilio, pero de un exilio que se padecía en casa (*da*), *at home*, y no en Moscú. Hoy en día, el discurso dominante, en Occidente y en los viajeros que manda a los países del Este, consiste muy a menudo en preguntarse: ¿va a lograr esta gente, a qué precio, a qué ritmo, parecerse a nosotros entrando en el espacio desde ahora más seguro que nunca de las democracias y de su mercado (que se llame capitalista, neo-capitalista, mixta o que se nombre de otra manera su auto-regulación)? ¿Va esta gente finalmente a entrar en la historia? o, lo que llegaría a ser lo mismo, ¿salir de la historia entrando en ella, si se cree tranquilamente como tal pensador-consejero de la Casa Blanca que llegamos finalmente al fin de la historia con la realización universal del modelo democrático? Este discurso (al cual naturalmente quisiera a toda costa escapar, tanto como al que lo invierte, y aquí está la dificultad histórica de la tarea, la dificultad de pensar la historia de esta historia) puede ser sostenido en ocasiones por ciudadanos de los países del Este, lo sabemos muy bien; implica casi siempre que la democracia no está *por venir* sino ya dada en la presencia de su concepto o de su hecho. Lo que me paraliza con relación a esto es la perplejidad en el momento de hablar de mi viaje a Moscú. Esta perplejidad no concierne sólo al concepto o al hecho de la democracia; concierne también, y *por consiguiente*, a la identificación del proceso en curso conocido bajo el nombre de

perestroika. En discusiones que trataré de restituir, ciertos de mis interlocutores moscovitas y yo hemos llegado con cierta facilidad a la misma conclusión para decir que nadie sabe todavía lo que es, lo que quiere decir, lo que habrá sido algo como la *perestroika*. Su identidad, la unidad de su sentido son de los más oscuros, incluso para los pretendidos o así llamados agentes más visibles, activistas más determinados de la *perestroika*: Gorbachov entre otros, el primero o el último. Esta oscuridad esencial —que la entrega totalmente al porvenir— es una razón suficiente para guardar reserva acerca de la traducción evocada hace un instante (*perestroika*: desconstrucción). Sin contar con una penumbra que se extiende de manera análoga sobre la unidad y la identidad de algo como «la» desconstrucción.

Debemos, por falta de tiempo, abandonar a Gide a «Correcciones» [*Retouches*], en medio del «proceso» implacable que hace a Moscú. Habría demasiado que decir. Lo que me lleva a ir a ver más arriba, más temprano, en 1926-1927, es el hecho de que Gide mismo pretende no haber estado «*dépaysé*» —«desterrado»— en la URSS. No sólo porque iba como *a su casa* a una «patria de elección», sino de manera más trivial, y el argumento es otro, porque había leído todos los libros: «Había, desde hacía tres años, macerado demasiado en los escritos marxistas, para encontrarme, en la URSS, desterrado. Había, por otra parte, leído demasiados relatos de viaje, descripciones entusiastas, apologías» (p. 136). ¿Cómo se puede estar desterrado —*dépaysé*— en el curso de un viaje —por ejemplo a la URSS? y ¿hay entre comprender y estar desterrado alguna incompatibilidad?

4. TIRESIAS: LAVIDENCIA FENOMENOLÓGICO-MARXISTA

Por una serie de rasgos distintivos, *al menos tres*, el proyecto de Benjamin contrasta, de la manera más viva y más rigurosa, con todos los que hemos evocado hasta aquí. Hay que distinguir naturalmente aquí entre el *proyecto para el que* toma notas Benjamin y estas mismas notas, este material publicado desde entonces bajo el título *El Diario de Moscú*. El proyecto mismo es excelente y nos es conocido en particular por una carta que Benjamin dirige a Martín Buber unos días después de su regreso de la URSS, el 23 de febrero de 1927. Para aislar los tres rasgos distintivos que acabo de anunciar, cito primero un largo extracto de esta carta subrayando de paso algunas palabras:

«Mi presentación estará desprovista de toda teoría. De esta manera espero tener éxito dejando hablar a «la criatura» [lo humano] por sí misma; en la medida, por supuesto, en que me ha sido posible comprender y retener este lenguaje, tan nuevo y extraño, que resuena en la máscara vibrante de un entorno totalmente transformado. Quiero escribir en este momento una descripción de Moscú en la que “toda factualidad es ya una teoría” y que, con ello, se substraе a toda clase de abstracciones deductivas, a toda clase de pronóstico e incluso, dentro de ciertos límites, a toda clase de juicios, que —y ésta es mi convicción irrefutable— no pueden darse conjuntamente en este

caso a partir de “datos” intelectuales, sino únicamente a partir de hechos económicos de los que en la propia Rusia sólo pocas personas tienen una percepción suficientemente amplia. Moscú, tal y como aparece en el presente, revela una amplia gama de posibilidades en forma esquemática —sobre todo la posibilidad de que la Revolución fracase o tenga éxito. En cualquier caso, algo imprevisible resultará y su imagen será muy diferente de cualquier esquema programático que pueda diseñarse en el futuro; y esto se destaca hoy, cruda y claramente, en las personas y su entorno» (citado en el *Prefacio* de G. Scholem al *Diario de Moscú, Octubre 35*, pp. 6-7).

¿Cuáles son estos *tres rasgos*? Conciernen tanto al modo de pensar como al modo de escritura; atraviesan tanto el contenido semántico, temático o interpretativo (que pretende ser en verdad pre-interpretativo) como la forma de lo que Benjamin llama su «presentación». Y tienen en común una extraordinaria exigencia filosófica cuya radicalidad se aparenta con la de una especie de *marxismo fenomenológico* llevado hasta su límite, unida a la ingenuidad de un optimismo histórico y teórico del cual no podemos extrañarnos que haya conducido a Benjamin hasta la decepción, el fracaso, en todo caso hasta el abandono del proyecto.

La primera lección que se puede sacar, en todo caso para mí, podría ser la decisión de no soñar nunca escribir, y todavía menos comprometerse a escribir una «fisonomía» de Moscú. Es una locura que resulta más sabio diferir hasta el infinito. Ya que, si como lo recuerda Scholem, Benjamin se fue para Moscú antes que todo por su amor por Asja Lacis, sin duda también para deliberar mejor sobre su posible compromiso con el partido comunista alemán, no hay que olvidar que había prometido, después de recibir un adelanto económico, escribir y publicar acerca de Moscú a su regreso; lo que precisamente hizo parcialmente en 1927, en varios ensayos a los que pertenece «Moscú» publicado en *Die Kreatur*. Estos ensayos no tienen medida alguna, me parece, con la ambición formulada en la carta escrita a Buber, aunque, naturalmente, conservan en ellos huellas de esta ambición y estas huellas representan hoy, para nosotros, el interés más grande.

La segunda lección, siempre para mí por lo menos, concierne a esta alianza de los motivos marxista y fenomenológico acerca de los que volveré a hablar en un instante, siendo el primero más declarado, pero el segundo es igualmente determinante, me parece. Estos dos motivos han sido raramente asociados (excepto tal vez en Francia en el intento abortado de Tran-Duc Tao, en *Fenomenología y materialismo dialéctico*, al principio de los años 50). Ahora bien, han figurado para mí, hace mucho tiempo, y de ello quedan signos en numerosos textos publicados o inéditos, una especie de doble matriz imposible o, como diría Apollinaire, dos «Mamas de Tiresias» tan atrayentes (la una como la otra, y una al mismo tiempo que la otra) como desesperantes. Y será sólo al contar cómo he tenido que alejarme, destetarme de estas dos mamas como podré intentar una anamnesis un tanto consecuente de mi viaje a Moscú, una vez que haya empezado a entender lo que ocurre o se anuncia bajo el nombre de *perestroika*. La figura de Tiresias, después de las de Edipo y Demeter, significa menos para mí la tragedia o la mitología heroico-familiar de los Griegos, o la completud sexual más allá

de toda diferencia, ni siquiera la ceguera; sino más bien la irreductible teología (imborrable tanto en Marx como en Husserl) de quien anuncia el porvenir y se ciega por el hecho mismo de que pretende llegar a la *intuición lúcida de la presencia, al ver y al prever de la cosa misma*, del referente más allá de la especulación, de la interpretación, de la ideología, etc. Pero claro, si constantemente he entrecruzado las referencias con los relatos griego y judío-cristiano, también es para sugerir que a través de estas epopeyas históricas, como a través de la historiografía, implícita o no, de estos «relatos de viaje», nos enfrentamos por una parte a una competición constante entre los modelos griego y bíblico, mitológico y mosaico-mesiánico, y por otra parte con una lucha sorda para a la vez escapar a ellos y restaurarlos. Se busca *en ellos* la verdad tranquilizante de un lenguaje, de un orden signifiante, de una verdad «iterable», pero al mismo tiempo se busca *en contra de ellos, más-allá de ellos*, interrumpir la repetición: para dejar finalmente decirse, solo, el advenimiento totalmente nuevo de lo único, la singularidad absoluta, es decir, desgraciadamente, la cosa más «iterable» del mundo: el comienzo, finalmente, de la historia.

1. *Primer rasgo*, pues: una vigilancia reflexiva intratable en cuanto al ajuste (adecuación o verdad) del modo de *presentación* (luego de la forma de escritura) en el «presente» de la cosa misma («Moscú») tal y como ella misma se presenta. Es lo que yo llamaría el motivo fenomenológico. La escritura tiene que borrarse para dejar hablar la cosa misma («Moscú») por sí misma («*allowing the creature to speak for itself*»: *dejando hablar lo humano por sí mismo*) en una «descripción» que es casi una auto-descripción de la cosa misma, del referente mismo en sí mismo, por sí mismo. Y esta abstención del sujeto, su inclinación frente a las cosas o los «hechos», esta neutralización de toda interpretación, de toda «puesta en perspectiva», de toda construcción teórica («*My presentation will be devoid of all theory*»: *mi presentación estará desprovista de toda teoría*), Benjamin cree que la hace posible, de manera excepcional, históricamente única, el «momento presente» de Moscú. Es por la Revolución y lo que ocurre actualmente en Moscú por lo que tal presentación sin punto de vista es posible. Aquí, Benjamin es menos fenomenólogo, y más historiador, más marxista-revolucionario. Ya que si la situación «presente» permite «una presentación... desprovista de toda teoría», esto no quiere decir que el texto puramente descriptivo que resultará de allí, será a-teórico. Esto quiere decir que la teoría, los teoremas, el sentido mismo no serán debido a la intervención, a la «construcción», a la proyección del autor-sujeto; en una palabra no serán constituidos, diría un fenomenólogo, por Benjamin. Los hechos son por sí mismos teoremas, basta con describirlos, es decir también con *contar* el referente, ya que es de historia de lo que se trata, para que la teoría sea producida por el «objeto» mismo de la descripción, como el sentido mismo de las cosas mismas. Este sentido se presenta por sí mismo en la presentación de sí que debería ser la «presentación» de Moscú. Pero no es posible sino gracias a la Revolución. Es la Revolución. Es gracias a la gracia del «momento presente» (pero vivido y en el lugar mismo [*sur place*], en la proximidad del presente, por el visitante-viajero-vidente de-venido ahí, Moscú en Moscú, mirando la capital en los ojos) que la inmanencia de la teoría en los hechos

debería pasar inmediatamente, sin traducción ni transformación, en la escritura benjaminiana: *«I want to write a description of Moscow at the present moment in which 'all factuality is already theory' and which would thereby refrain from any deductive abstraction, from any prognostication, and even within certain limits from any judgment - all of which...»*

[«Quiero escribir una descripción de Moscú en el momento presente en la que 'toda factuality es ya teoría' y que, con ello, se substraerá a toda clase de abstracción deductiva, a toda clase de pronóstico, e incluso, y dentro de ciertos límites, a toda clase de juicio - a todo lo que...»]

2. *Segundo rasgo*: la factuality de los rasgos, la presencia del referente y del sentido presente que permite esta neutralización fenomenológica de la interpretación o del juicio, se ve sin embargo *interpretada*, se podría decir «racionalizada», en nombre de la no-interpretación, como esencialmente económica (económica «en última instancia» como se decía en Francia en los años 60, es decir, en un momento que tendría que describir interminablemente si quisiera analizar con algún rigor las premisas lejanas, las resonancias y las connotaciones de mi propio viaje a Moscú hace unas semanas). Además, es en lo económico en cuanto tal que el sentido estaría así pegado, por una vez, al referente (si al menos todavía se conserva esta distinción). De estos hechos económicos que están en el fundamento infraestructural del «momento presente», la conciencia no da la medida, no más de lo que lo haría la «mente» (el espíritu), ni siquiera la «cultura» (que es, sin embargo, de lejos, el tema principal de las notas y, se puede decir, del interés como de la experiencia de Benjamin en Moscú), de estos hechos económicos de última instancia, nadie en este caso («in this case») tiene una suficiente percepción consciente o analítica, ni siquiera los sujetos rusos de Moscú: *«...all of which, I am absolutely convinced, cannot be formulated in this case on the basis of spiritual "data" but only on the basis of economic facts of which few people, even in Russia, have a sufficiently broad grasp»* [«...todo esto, estoy absolutamente convencido, no puede ser formulado en este caso con base en "datos" intelectuales, sino sólo con base en hechos económicos de los que poca gente, incluso en Rusia, tiene una percepción suficientemente amplia»].

3. *Tercer rasgo*: en la entrecruzada de los motivos fenomenológico y marxista, este regreso de la descripción a las cosas mismas pretende privarse, al mismo tiempo que de todo juicio y especulación, de toda teología, incluso de toda escatología mesiánica, de todo discurso determinante acerca del fin: lo que es también una elección en el interior de varios marxismos posibles. Se puede decir aquí que Benjamin no se interesa en el porvenir o que se interesa en el porvenir del porvenir como en lo *imprevisible mismo* («unforeseeable»). A la manera de Gide, de Etiemble y de otros, deja que el espacio de la anticipación introduzca una indeterminación en el corazón mismo de su experiencia y de su descripción [«the possibility that the Revolution might fail or succeed» («la posibilidad de que la Revolución pueda fracasar o triunfar»)], pero él insiste en dejar entera esta indeterminación, en no saturarla con ningún pronóstico y ningún programa, en dejarla librada a sí misma, libre y diferente, libre e indiferente «a todo pronóstico, a

todo esquema programático» [«from any pronostication», «from any programmatic sketch»]. La anticipación, la promesa, la esperanza, la apertura hacia el porvenir deberían presentarse, en la *presentación* de la obra, bajo pura forma de presencia.

Que Benjamin haya debido diferir hasta el infinito un proyecto tan ambicioso en su radicalidad que parece ingenuo en su pretención, ¿quién podría sorprenderse de ello? Pero como el mismo Benjamin dice en *La Tarea del Traductor*, hay que tener en cuenta el acontecimiento de una promesa, incluso cuando permanece imposible, cuando no es o no puede ser sostenida: la promesa tiene lugar y es significativa en sí misma, por ello mismo.

Si el tiempo nos fuera dado, habríamos podido ahondar en este *Diario de Moscú*, para seguir, día tras día, las horas, las alegrías o desgracias de las pasiones de Benjamin, ya se trate de su amor por Asja Lacis, de la Revolución y del comunismo, del cuadro proyectado- sobre o de Moscú. Este último, por otra parte, debía también reunirse en una especie de «galería» con otros retratos de ciudades: Nápoles, Weimar, Marsella, San Gimignano y claro, un poco aparte, París. Benjamin mismo lo recuerda en su diario, en un momento de optimismo, cuando todavía tiene fe en llevar el proyecto hasta su realización, el 27 de diciembre de 1926. Lo hace al final de una discusión sobre el lenguaje que quisiera evocar antes de concluir aquí provisionalmente.

Esta discusión podría interesarnos al menos por dos dimensiones.

Por una parte, retiene una distinción esencial que Benjamin considera muy importante desde hace más de diez años: la que opone o más bien *polariza por una parte* el lenguaje de *expresión* o de *manifestación* que hace inmediatamente presente lo que nombra, presentándose él mismo sin la mediación informadora o instrumental del signo, y *por otra parte*, en el otro polo, el lenguaje técnico instrumental, semiótico, convencional, mediador de la comunicación, como medio para un fin que le es extraño. El lenguaje de *comunicación* corresponde a la degradación del lenguaje auténtico, el de la *expresión*; esta degradación destructora no es más que el «pecado original» evocado por un texto de 1916 que recuerda en su *Diario de Moscú* en 1926, «*Acerca del lenguaje en cuanto tal y el lenguaje humano*». Pero los dos polos opuestos coexisten y cohabitan *simultáneamente* en todo lenguaje humano, ya que este pecado original y esta degradación inauténtica permanecen inscritos en él. Estos dos polos son constitutivos del lenguaje, lo constituyen y lo co-instituyen, si se puede decir, desde el origen. Recuerdo solamente que este texto muy denso y enigmático califica también de «burguesa» la concepción comunicacional del lenguaje como signo arbitrario y convencional («El lenguaje no proporciona nunca signos *puros*») pero rechaza asimismo la doctrina simplemente opuesta a la doctrina burguesa, la «teoría mística» que ve en la palabra la esencia de la cosa. Lo que ya está proponiendo es, pues, una especie de compromiso entre las dos teorías y las dos prácticas del lenguaje —y vamos a oír un eco de esta negociación, que es toda la política, en la fecha del 27 de diciembre de 1926, 10 años después. Pero claro, el lenguaje ideal en que está soñando para su texto en Moscú, al cual no podrá sino renunciar, es un lenguaje puramente expresivo que dejaría hablar la cosa misma, la cosa entonces conocida y manifestada en su nombre,

«la factualidad» como ya teoría [«The factuality» as «already theory»]: como si, en este momento muy particular de la historia, lo que ocurre en Moscú pudiera restaurar una experiencia *supralapsaire* (*supralapsaria*) del lenguaje, una especie de redención del pecado.

Por otra parte, como habla también de una «destrucción del lenguaje» en su corrupción comunicacional, como de una «tendencia de la literatura rusa contemporánea», ello me ha recordado, volveré sin duda a ello, que este tema de la «destrucción» (tan importante por lo demás en Benjamin) había vuelto a menudo en mis discusiones con colegas rusos: a los ojos de algunos, la revolución había «destruido» la lengua y la literatura rusa, tanto como las capacidades de lectura — y así la tarea consistiría para ellos en destruir esta destrucción, en des-estructurar esta des-estructuración que ha tomado la forma sólida de una lengua institucional, de estereotipos, de funcionamientos mecánicos, etc.

Aquí está la discusión anunciada; cuenta una conversación con Reich, el amante y futuro esposo de Asja, todo el *Diario de Moscú* se escribe y se rompe, si se puede decir, en los ángulos agudos de este triángulo infernal, abierto o cerrado, en este Paraíso moscovita en donde ya hay más de una pareja, más de un padre posible, abierto y cerrado por la promesa del niño o de la obra *imposibles* [una vez más Edipo, Demeter, Tiresias en un medio con dominante judía, como lo anota Scholem: «...nearly all the individuals with whom he managed to establish contact (all Jewish, almost without excepción, wether or not he was aware of it) belonged to the political or artistic opposition...» p. 7: «...casi todas las personas con quienes él pudo establecer contacto (todos Judíos, casi sin excepción, haya sido él consciente o no de esto) pertenecían a la oposición política o artística...»].

«Por la tarde Reich y yo tuvimos una larga conversación acerca de mi trabajo como escritor y acerca de la futura dirección que debería tomar. En su opinión, yo tenía la tendencia a trabajar demasiado las cosas que escribía. En el mismo contexto hizo una observación muy relevante acerca del hecho de que en los grandes escritos la proporción entre el número total de frases y las frases cuya formulación es particularmente sorprendente o fecunda era más o menos de una a treinta —aunque en mi caso era de una a dos. Todo esto es correcto (...) Pero debo estar en desacuerdo con él cuando tocó ciertas ideas de las que yo nunca había dudado y que se remontan hasta mi temprano ensayo “El lenguaje en cuanto tal y el lenguaje humano” (1916, publicación postuma, incluida en *Reflexiones*, pp. 314-332). Le hice referencia a la polaridad que existe en cada entidad lingüística: ser inmediatamente expresión y comunicación. Esto tiene claramente que ver con algo que habíamos discutido a menudo juntos, “la destrucción del lenguaje” como una tendencia de la literatura rusa contemporánea. El desarrollo del aspecto comunicativo del lenguaje con exclusión de cualquier otro lleva inevitablemente a la destrucción del lenguaje. Por otra parte, si su carácter expresivo es elevado hasta lo absoluto, esto conduce al silencio místico. De los dos, me parece que la tendencia más corriente por el momento es hacia la comunicación, pero de una forma u otra un *compromiso* es siempre necesario. Sin embargo le hice la concesión de que yo

estaba en una situación crítica en cuanto a mi actividad como autor. Le dije que no veía para mí aquí ninguna salida: simples convicciones y decisiones abstractas no bastaban, sólo tareas concretas y desafíos podrían ayudarme a salir adelante. Aquí él me recordó mis ensayos acerca de las ciudades. Esto era de lo más alentador para mí. Empecé a pensar con optimismo en una descripción de Moscú» (He subrayado *compromiso*).

Benjamin debió renunciar a esta gran obra sobre Moscú, que también habría conmemorado su amor por Asja (con quien, según todos los testigos, se pasaba el tiempo discutiendo), como debió renunciar a tener un niño con ella, aunque un día, tres años más tarde, se divorciara por ella. No quiero comparar la obra («Moscú») y el niño robado (recuerden a Demeter) como terceros apaciguadores para estas parejas imposibles, pero el hecho es que las dos obsesiones asedian el *Diario*. Por ejemplo: «Hoy le dije que ahora quería tener un niño con ella. Ciertas actitudes, espontáneas aunque poco frecuentes y no sin valor, dado el control que ella se ha impuesto en materias eróticas, me dicen que me quiere». Después, el mismo día, el 20 de diciembre, hablando en definitiva de lo que Gide (que él admiraba mucho, el hecho se conoce, y del cual elogia, en una carta a Kracauer de febrero de 1927, su diario de viaje del Congo, 1927), llamaba «el parto del futuro»: «Un factor suplementario es ciertamente el miedo de que en el futuro, cuando Asja esté bien de nuevo y viviendo aquí con Reich con cierta estabilidad, sólo será con gran pesar que seré capaz de ir en contra de los límites de nuestra relación. No sé todavía si seré capaz de liberarme de este compromiso. En este momento no tengo motivos para separarme por completo de ella, incluso admitiendo que sea capaz de ello. La cosa que más quisiera sería el lazo que un niño podría crear entre nosotros. Pero no tengo idea si incluso podría ahora soportar vivir con ella, dada su sorprendente dureza y, a pesar de su dulzura, su desamor».

(La frase siguiente parece hablar, por azar, del tiempo, del calor y del frío en Moscú y de la gente que vive en las calles «como en una sala de espejos helada», pero como siempre, se puede ver a Benjamin jugar para componer habilmente las «correspondencias» entre todos los lugares y los temas de este *Diario*. Este sería pues el parto de una obra acerca de la que siempre se podrá preguntar si no vale en adelante por sí misma y no sólo como la ruina de un proyecto abandonado o de una promesa no sostenida. Al mismo tiempo, uno se puede plantear la misma pregunta por el niño deseado: una vez confiado a la «destinerrancia» simbólica de un resto o de una huella que, en su misma finitud, sobreviven de antemano a Benjamin, Asja Lacis o Reich, este deseo de niño conserva, como toda promesa, una existencia sin presencia que será el rival, por la obra y tanto como una obra, de la memoria de estas existencias «presentes» que fueron por ejemplo Benjamin, Lacis, sin hablar de Reich. Durante siglos, para decirlo en una palabra, en la herencia de lo que se llama la «cultura», hay posibilidades [*des chances*], y tal vez cada vez más, para que uno se acuerde de este niño que nunca vino al mundo, se acuerde de él tanto como de Reich, por ejemplo, que sin duda habría quedado olvidado, como Asja, sin este proyecto abortado del que todavía deja testimonio una obra llamada *Diario de Moscú*. (Esta obra también es la huella más «sobreviviente» del amor de Benjamin y, si al menos hubo amor, del de Asja. Esta no confiaba su amor en

cartas, que yo sepa; y Benjamin, el autor de uno de los textos más grandes acerca de la aparición del teléfono en las casas burguesas (en *One-way Street*), anota poco antes de irse, el 25 de Enero, este signo revolucionario en la modernidad de nuestras pasiones: «Ese día así como los siguientes tuvimos largas conversaciones por teléfono que recordaban las que solíamos tener en Berlin. A Asja le encantaba decir cosas importantes por teléfono. Hablaba de querer vivir conmigo en el Grunewald y se sintió muy perturbada cuando le dije que no funcionaría». (Si tengo tiempo les hablaré del teléfono en Moscú hoy en día; funciona muy mal para el extranjero). Es, pues, como si este niño tuviera a partir de ahí un nombre. Habría también que seguir el motivo seminal asociado al de la concepción (*Empfangen*) y del parto, como al del sobre-vivir (*Überleben o Fortleben*) en toda la obra de Benjamin, en particular en el texto de 1916 sobre el lenguaje en «La tarea del traductor» (1923), pero también en todos los textos en donde se trata del nombre y del nombre propio (en especial en el ensayo sobre *Las Afinidades electivas* de Goethe (1922-25).

Entre todas las problemáticas que podríamos elaborar a través de la lectura de este *Diario de Moscú*, es decir, de este fracaso tan bien logrado, de este aborto destinado a sobrevivir, habría por ejemplo la de la *dialéctica* (evocada con fecha del 22 de diciembre 1926). Una de las preguntas sería entonces: ¿Qué relación hay entre la crítica decidida y explícitamente «materialista» que Benjamin propone del idealismo como universalismo «no-dialéctico» y el «compromiso» del cual hablábamos más arriba entre los dos lenguajes (expresión y comunicación)? Otra problemática posible: la de la relación privado/público, en particular para un escritor en un estado comunista. Una de las preguntas tendría que ver entonces con la pertenencia al partido y la inclusión en una sociedad comunista. Deberíamos leer a este respecto la carta del 26 de diciembre de 1926 a su amiga, la escultora Jula Radt, o lo que anota un poco más tarde en su diario, el 9 de enero: «¿Afiliarse al partido? Claras ventajas: una posición sólida, un poder, así sea por implicación. Contacto organizado y garantizado con otras personas. Por otra parte: ser comunista en un Estado donde el propietario gobierna implica entregar completamente su independencia privada». Un poco más lejos, se pregunta «si es posible o no dar una justificación concreta a su futuro trabajo, especialmente al trabajo académico con su base formal y metafísica. Qué es “revolucionario” en cuanto a la forma, si realmente hay algo revolucionario en ella». Sobretudo, sobretudo, habría que volver siempre a esta limitación esencial, en la cual Benjamin insiste a menudo, pero de la cual, a la manera de Gide, parece no inquietarse más que secundariamente, como de uno fallo provisional (25 de diciembre, carta del 5 de junio de 1927 a Hofmannstahl): la ignorancia de la lengua rusa. Para alguien que piensa dejar hablar los «hechos» por sí mismos porque «toda factualidad es ya teoría», pretender hablar de Moscú (y sobretudo de la cultura rusa, soviética y revolucionaria) sin comprender nada de la lengua dominante, ¿no es algo irrisorio? Benjamin no podía no saberlo. Es porque yo también lo sé que dudaré siempre en escribir sobre mi viaje a Moscú. Pero al menos evocaremos juntos, en el curso de la discusión así empezada, las cuestiones de la lengua: la que se me ha planteado durante mi estancia, siendo el inglés el instrumento

principal de nuestros intercambios, la que se plantea a los «soviéticos» que he conocido.

Hay aún mucho que decir desde los «relatos de viaje» que acabo de conmemorar, a la vez para animarme a continuar tomando nota de lo que debería ser de ahora en adelante prohibido, y para intentar justificar un desánimo sin duda insuperable. Uno se detiene siempre de manera arbitraria. Aquí, lo hago porque ya he escrito demasiado y he abusado de su paciencia en la víspera de una discusión que solamente quería anunciar. Y además porque estoy cansado y sufro, desde mi llegada a California, mis amigos lo saben, de una especie de gripe persistente. Es quizás un efecto del cambio de horario que no deja de sacudirme desde el regreso de Moscú. Benjamin había prometido a Buber escribir, Ustedes lo recuerdan, un texto sobre Moscú inmediatamente después de su regreso. Aproximadamente un mes después, el 27 de febrero, escribe para disculparse: «Mi estimado Herr Buber: mi visita a Moscú duró un poco más de lo que esperaba y cuando regresé a Berlin, tuve que enfrentarme con una gripe. He vuelto a trabajar desde hace pocos días, pero no podré enviarle el manuscrito antes de finales de febrero».

POST-SCRIPTUM: THE BENJAMIN

Si escribiese un día algo sobre mi primer viaje a Moscú, necesariamente fragmentos fechados, intentaría tener en cuenta lo que precede y *cruzar* así los criterios de una inevitable selección. ¿Qué sería lo único que retendría, si es posible? Al menos esto:

1. Signos (anécdotas, encuentros, experiencias) que requieren, de manera indispensable, *al menos mi testimonio* (algo de lo que nadie habría podido ser único testigo fuera de mí o testigo en mi lugar: condiciones de por sí muy oscuras de definir y tal vez imposibles de cumplir).

2. Esbozos de respuestas a preguntas planteadas por el Prefacio o tentativas para re-elaborar estas preguntas. Es en realidad esta anticipación la que me ha guiado. Es ella la que habrá sin duda agenciado las cosas en esta «Travel Agency». Bajo la forma de un Prefacio que quedará quizás para siempre sin consecuencias o «sin hijo», a menos que sea el hijo de Benjamin o su padrino, es decir aquél que da el nombre, aquí el nombre de una especie de bastardo, este agenciamiento habrá así esbozado el dispositivo potencial de una lectura crítica, tal vez destructora, un dispositivo criteriológico al que habría que someter necesariamente hoy en día cualquier relato de viaje a Moscú, en particular el que yo podría estar tentado a firmar —por escrito o incluso en el curso de una discusión. Pero que se trate de lectura o de escritura «destructora», recuerdo haber sugerido aquí mismo hace seis años (en *Memorias... Back in the US...*) que sin duda no era nunca simplemente posible: sería más bien cierta «*experiencia de lo imposible*». Por este carácter, esta experiencia no tiene lugar, si lo hace, sino bajo la especie de la promesa y del fracaso, de una promesa que no puede estar *segura de lograrse* sino logrando fracasar. Siempre se puede tratar de sacar ventaja de ello. Pero sería, creo, demasiado arriesgado.

Sea lo que sea, creo que en el momento en que se forma el proyecto de escribir o de decir lo que sea, es mejor ir lo más lejos posible en el conocimiento histórico y en la formalización de los programas ya disponibles, realizados y acabados. Trabajo infinito, claro está, pero es mejor, hoy en día en la medida de lo posible, conocer la historia y formalizar la lógica matricial de los relatos del viaje a «la vuelta de Moscú» desde Octubre de 1917, tal y como han sido ya posibles y han tenido ya lugar. Siempre es mejor, al menos para no reproducir creyendo innovar, para no escribir sin saber, dejándose dictar programas a la vez ya «inicializados» (tomo prestado esta palabra al código de Mackintosh) y ya agotados y saturados. Este esfuerzo de conocimiento histórico y de formalización interpretativa es la condición mínima de una escritura «responsable»: con relación a la historia y a la historiografía para no hablar de otras responsabilidades.

3. Proposiciones ligadas a «recuerdos personales» (y sólo si están ligadas a «recuerdos personales») y cruzando los temas generales con los que acabamos de encontrarnos, dispuestos a propósito como puntos de referencia o indicadores programáticos, por ejemplo: la situación de la filosofía (academia y universidad, relaciones con la tradición y con Occidente, en particular con París), *perestroika*, *glasnost* (y «destrucción»), nacionalidad(es) y nacionalismo(s), la memoria (los políticos en la memoria), la censura y el papel, la figura de Gorbachov, el lenguaje y las lenguas, la problemática de la mujer y el «feminismo», las referencias a Marx, Lenin y Stalin, la especificidad de la temática «ecologista», la (o las) cuestión(es) judías, etc. etc. etc.

Estas cuestiones generales podrían, si es posible proporcionar la trama de nuestra discusión...

(Primavera de 1990)

JACQUES DERRIDA
Ecole Normale Supérieure
45, rue d'Ulm
75230 Paris

Traducción: *Danielle Reggiori*

FICHTE-STUDIEN

Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie

Fichte-Studien Band 2: KOSMOPOLITISMUS UND NATIONALIDEE

Inhalt

Abhandlungen

Hans Radermacher (Köln), Aporien in Fichtes Begriff einer deutschen Nation. — Ives Radrizzani (Lausanne), Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch? — Karl Hahn (Münster), Die Idee der Nation als Implikat der Interpersonalität und Geschichtstheorie. — Wolfgang H. Schrader (Siegen), Nation, Weltbürgertum und Synthesis der Geisterwelt. — Jochem Hennigfeld (Siegen), Fichte und Humboldt. Zur Frage der Nationalsprache. — Johannes Heinrichs (Bonn), Nationalsprache und Sprachnation, zur Gegenwartsbedeutung von Fichtes «Reden an die deutsche Nation». — Peter L. Oesterreich (Essen), Politische Philosophie oder Demagogie? Zur rhetorischen Metakritik von Fichtes «Reden an die deutsche Nation». — Reinhard Lauth, Der letzte Grund von Fichtes «Reden an die dtsh. Nation». — Richard Schottky (Wuppertal), Fichtes Nationalstaatsgedanke auf der Grundlage unveröffentlicher Manuskripte von 1807. — Klaus Hammacher (Aachen), Fichte und die Freimaurerei, Eine Rekonstruktion. — Erik Fuchs (München), Fichte und die Juden.

Dokumentationen und Berichte

Michel Espagne (Paris), Rezeption der politischen Philosophie Fichtes in Frankreich. — Eric Fuchs (München), Fichtes Einfluß auf seine Studenten in Berlin zu Beginn der Befreiungskriege. — Klaus Hammacher (Aachen), Fichte und die Freimaurerei. Eine Rekonstruktion.

Rezensionen

Klaus Hammacher (Aachen): Reinhard Lauth, Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis Marx und Dostojewskij. Hamburg 1989. Richard Schottky (Wuppertal): H. Girndt/L. Siep (Hrsg.), Lehren und Lernen der Philosophie als philosophisches Problem. Essen 1987. Hartmut Traub (Duisburg): Joachim Widmann, Johann Gottlieb Fichte. Einführung in seine Philosophie, Berlin 1982 (=Sammlung Göschen 2219).

Der Preis für das Abonnement beträgt Hfl. 75,—DM. 70,—/US-\$ 37.50, zuzüglich Versandkosten. Und für individuelle Abonnenten, die direkt beim Verlag bestellen Hfl. 37.50/DM 35,—US-\$18.75 inkl. Versandkosten.

USA/Canada: Editions Rodopi, 233 Peachtree Street, N.E., Suite 404, Atlanta, Ga. 303031504, Telephone (404) 523-1964, only USA 1-800-225-3998, Fax (404)—522-7116
And Others: Editions Rodopi B.V., Keizersgracht 302-304, 1016 EX Amsterdam, Telephone (020)—22.75.07, Fax (020)—38.09.48.