

Carta a un amigo japonés*

Jacques Derrida

Traducción de Cristina de Peretti, en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 23-27. Edición digital de *Derrida en castellano*.

Querido Profesor Izutsu:

[...] Con ocasión de nuestro encuentro, le prometí unas reflexiones -esquemáticas y preliminares- sobre la palabra «deconstrucción». Se trataba, en suma, de unos prolegómenos a una posible traducción de dicha palabra al japonés. Y, con vistas a ello, de intentar al menos una determinación negativa de las significaciones o connotaciones que deberían evitarse en la medida de lo **posible**. Por consiguiente, la cuestión sería: ¿qué no es la deconstrucción? O, más bien ¿qué **debería** no ser? Subrayo estas palabras («posible» y «debería») dado que, si bien es factible anticipar las dificultades de traducción (y la cuestión de la deconstrucción es, asimismo, de cabo a cabo **la** cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos, del corpus conceptual de la metafísica llamada «occidental»), no por ello habría que empezar creyendo -eso resultaría una ingenuidad- que la palabra «deconstrucción» se adecua, en francés, a alguna significación clara y unívoca. Existe ya, en «mi» lengua, un oscuro problema de traducción entre aquello a lo que se puede apuntar, aquí y allá, con esta palabra y la utilización misma, los recursos de dicha palabra. Y resulta ya claro que las cosas cambian de un contexto a otro, incluso en francés. Mejor aún, en los medios alemán, inglés y, sobre todo, americano, la **misma** palabra está ya vinculada a unas connotaciones, a unas inflexiones, a unos valores afectivos o patéticos muy diferentes. Su análisis sería interesante y merecería todo un trabajo en otra parte.

Cuando elegí esta palabra, o cuando se me impuso -creo que fue en *De la gramatología*-, no pensaba yo que se le iba a reconocer un papel tan central en el discurso que por entonces me interesaba. Entre otras cosas, yo deseaba traducir y adaptar a mi propósito los términos heideggerianos de *Destruktion* y de *Abbau*. Ambos significaban, en ese contexto, una operación relativa a la **estructura** o **arquitectura** tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental. Pero, en francés, el término «destrucción» implicaba de forma demasiado visible un aniquilamiento, una reducción negativa más próxima de la «demolición» nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía. Por consiguiente, lo descarté. Recuerdo haber investigado si la palabra «deconstrucción» (que me vino de modo aparentemente muy espontáneo) era efectivamente una palabra francesa. La encontré en el *Littré*. Su alcance gramatical, lingüístico o retórico se hallaba aquí asociado a un alcance «maquínico». Esta asociación me pareció muy afortunada, muy adecuada a lo que yo quería, al menos, sugerir. Me permito citar algunos artículos del *Littré*. «**Deconstrucción** /

Acción de desconstruir. / Término gramatical. Desarreglo de la construcción de las palabras en una frase. “De la desconstrucción, vulgarmente llamada construcción”, Lemare, Del modo de aprender las lenguas, cap. 17, en **Curso de lengua latina. Desconstruir** / 1) Desensamblar las partes de un todo. Desconstruir una máquina para transportarla a otra parte. 2) Término de gramática [...] Desconstruir versos, hacerlos, suprimiendo la medida, semejantes a la prosa. / Absolutamente. “En el método de las frases prenocionales, se empieza asimismo por la traducción, y una de las ventajas consiste en no tener nunca necesidad de desconstruir”, Lemare, *ibíd.* 3) Desconstruirse [...] Perder su construcción. “La erudición moderna confirma que, en una región del inmóvil Oriente, una lengua llegada a su perfección se ha desconstruido y alterado por sí misma, por la sola ley del cambio, ley natural del espíritu humano”, Villemain, **Prefacio del Diccionario de la Academia.**»[i] Naturalmente, va a haber que traducir todo esto al japonés, lo cual no hace más que retrasar el problema. Es evidente que, si todas estas significaciones enumeradas por el *Littré* me interesaban por su afinidad con lo que yo «quería-decir», estas no concernían, metafóricamente, si se quiere, más que a modelos o a regiones de sentido y no a la totalidad de aquello a lo que puede apuntar la desconstrucción en su ambición más radical. Ésta no se limita ni a un modelo lingüístico-gramatical, ni siquiera a un modelo semántico, y menos aún a un modelo maquínico. Estos modelos mismos deberían ser sometidos a un cuestionamiento desconstrutivo. Cierto es que, más adelante, dichos «modelos» han dado origen a numerosos malentendidos sobre el concepto y el término de desconstrucción, pues se ha caído en la tentación de reducir ésta a aquellos.

También hay que decir que la palabra era de uso poco frecuente, a menudo desconocido en Francia. Ha tenido que ser reconstruido en cierto modo, y su valor de uso ha quedado determinado por el discurso que se intentó en la época, en torno a y a partir de **De la gramatología**. Este valor de uso es el que voy a tratar ahora de precisar, y no cualquier sentido primitivo, cualquier etimología al amparo o más allá de toda estrategia contextual.

Dos palabras más referentes al «contexto». El «estructuralismo» dominaba por aquel entonces. «Desconstrucción» parecía ir en este sentido, ya que la palabra significaba una cierta atención a las **estructuras** (que, por su parte, no son simplemente ideas, ni formas, ni síntesis, ni sistemas). Desconstruir era asimismo un gesto estructuralista, en cualquier caso, era un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también un gesto antiestructuralista; y su éxito se debe, en parte, a este equívoco. Se trataba de deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas, «logocéntricas», «fonocéntricas» -pues el estructuralismo estaba, por entonces, dominado por los modelos lingüísticos de la llamada lingüística estructural que se denominaba también saussuriana-, socio-institucionales políticos, culturales y, ante todo y sobre todo, filosóficos). Por eso, en particular en Estados Unidos, se ha asociado el motivo de la desconstrucción al «post-estructuralismo» (palabra desconocida en Francia, salvo cuando «vuelve» de Estados Unidos). Pero deshacer, descomponer, desedimentar estructuras, movimiento más histórico, en cierto sentido, que el movimiento «estructuralista» que se hallaba de este modo puesto en cuestión, no consistía en una

operación negativa. Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un «conjunto» y, para ello, era preciso reconstruirlo. No obstante, la apariencia negativa era y sigue siendo tanto más difícil de borrar cuanto que es legible en la gramática de la palabra (des-), a pesar de que esta puede sugerir, también, más una derivación genealógica que una demolición. Esta es la razón por la que dicha palabra, al menos por sí sola, no me ha parecido nunca satisfactoria (pero ¿qué palabra lo es?) y la razón por la que debe estar siempre rodeada de un discurso. Difícil de borrar después porque, en el trabajo de la desconstrucción, al igual que lo hago aquí he tenido que multiplicar las puestas en guardia, que descartar finalmente todos los conceptos filosóficos de la tradición al tiempo que reafirmaba la necesidad de recurrir a ellos, al menos en tanto que conceptos tachados. Se ha afirmado por lo tanto, precipitadamente, que era una especie de teología negativa (lo cual no era ni verdadero ni falso, pero dejo aquí este debate). [ii]

En cualquier caso, pese a las apariencias, la desconstrucción no es ni un **análisis** ni una **crítica**, y la traducción debería tener esto en cuenta. No es un análisis, sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el **elemento simple**, hacia un **origen indescomponible**. Estos valores, como el de análisis, son, ellos mismos, filosofemas sometidos a la desconstrucción. Tampoco es una crítica, en un sentido general o en un sentido kantiano. La instancia misma del **krinein** o de la **krisis** (decisión, elección, juicio, discernimiento) es, como lo es por otra parte todo el aparato de la crítica trascendental, uno) de los «temas» o de los «objetos» esenciales de la desconstrucción.

Lo mismo diré con respecto al método. La desconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumarial o técnica. Ciertamente es que, en ciertos medios universitarios o culturales, pienso en particular en Estados Unidos), la «metáfora» técnica y metodológica, que parece necesariamente unida a la palabra misma de «desconstrucción», ha podido seducir o despistar. De ahí el debate que se ha desarrollado en estos mismos medios: ¿puede convertirse la desconstrucción en una metodología de la lectura y de la interpretación? ¿Puede, de este modo, dejarse reapropiar y domesticar por las instituciones académicas?

No basta con decir que la desconstrucción no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables. No basta con decir que cada «acontecimiento» de desconstrucción resulta singular o, en todo caso, lo más cercano posible a algo así como un idioma y una firma. Es preciso, asimismo, señalar que la desconstrucción no es siquiera un **acto** o una **operación**. No sólo porque, en ese caso, habría en ella algo «pasivo» o algo «paciente» (más pasivo que la pasividad, diría Blanchot, que la pasividad tal como es contrapuesta a la actividad). No sólo porque no corresponde a un **sujeto** (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, a un texto, a un tema, etc. La desconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. **Ello se desconstruye**. El **ello** no es, aquí, una cosa impersonal que se contrapondría a alguna subjetividad egológica. **Está en**

desconstrucción (Litré decía: «desconstruirse... perder su construcción»). Y en el «se» del «desconstruirse», que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma. Querido amigo, me doy cuenta de que, al intentar aclararle una palabra con vistas a ayudar a su traducción, no hago más que multiplicar con ello las dificultades: la imposible «tarea del traductor» (Benjamin), esto es lo que quiere decir asimismo «desconstrucción».

Si la desconstrucción tiene lugar en todas partes donde ello tiene lugar, donde hay algo (y eso no se limita, por lo tanto, al sentido o al texto, en el sentido corriente y libresco de esta última palabra), queda por pensar lo que ocurre hoy, en nuestro mundo y en la «modernidad», en el momento en que la desconstrucción se convierte en un motivo, con su palabra, sus temas privilegiados, su estrategia móvil, etc. No tengo una respuesta simple y formalizable a esta cuestión. Todos mis ensayos son ensayos que se explican con esta ingente cuestión. Constituyen tanto síntomas modestos de la misma como tentativas de interpretación. Ni siquiera me atrevo a decir, siguiendo un esquema heideggeriano, que estamos en una «época» del ser-en-desconstrucción, de un ser-en-desconstrucción que se habría manifestado o disimulado a la vez en otras «épocas». Este pensamiento de «época» y, sobre todo, el de una concentración del destino del ser, de la unidad de su destinación o de su dispensación (**Schicken, Geschick**) no puede dar nunca lugar a seguridad ninguna.

Para ser muy esquemático, diré que la dificultad de **definir** y, por consiguiente, también de **traducir** la palabra «desconstrucción» procede de que todos los predicados, todos los conceptos definitorios, todas las significaciones relativas al léxico e, incluso, todas las articulaciones sintácticas que, por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo desconstruidos o desconstruibles, directamente o no, etc. Y esto vale para la **palabra**, para la unidad misma de la **palabra** desconstrucción, como para toda **palabra**. **De la gramatología** pone en cuestión la unidad «palabra» y todos los privilegios que, en general, se le reconocen, sobre todo bajo la forma **nominal**. Por consiguiente, sólo un discurso o, mejor, una escritura puede suplir esta incapacidad de la palabra para bastar a un «pensamiento». Toda frase del tipo «la desconstrucción es X» o «la desconstrucción no es X» carece **a priori** de toda pertinencia: digamos que es, por lo menos, falsa. Ya sabe usted que una de las bazas principales de lo que, en los textos, se denomina «desconstrucción» es, precisamente, la delimitación de lo onto-lógico y, para empezar, de ese indicativo presente de la tercera persona: S **es** P.

La palabra «desconstrucción», al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un «contexto». Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a y se deja determinar por tantas otras palabras, por ejemplo, «escritura», «huella», «**différance**», «suplemento», «himen», «fármaco», «margen», «encentadura», «parergon», etc. Por definición, la lista no puede cerrarse, y eso que sólo he citado nombres; lo

cual es insuficiente y meramente económico. De hecho, habría que haber citado frases y encadenamientos de frases que, a su vez, determinan, en algunos de mis textos, estos nombres.

¿Lo que la desconstrucción no es? ¡Pues todo!

¿Lo que la desconstrucción es? ¡Pues nada!

Por todas estas razones, no pienso que sea una palabra **afortunada**. Sobre todo, no es bonita. Ciertamente ha prestado algunos servicios en una determinada situación. Para saber cómo se ha impuesto en una cadena de sustituciones posibles, pese a su esencial imperfección, habría que analizar y desconstruir esa «determinada situación». Resulta difícil y no lo haré aquí.

Sólo una palabra más para terminar cuanto antes, pues esta carta resulta ya demasiado larga. No creo que la traducción sea un acontecimiento secundario ni derivado respecto de una lengua o de un texto de origen. **Y, como acabo de** decir, «desconstrucción» es una palabra esencialmente reemplazable dentro de una cadena de sustituciones. Esto también puede hacerse de una lengua a otra. Lo mejor para (la) «desconstrucción» sería que **se encontrase** o **se inventase** en japonés otra palabra (la misma y otra) para decir la misma cosa (la misma y otra), para hablar de la desconstrucción y para **arrastrarla hacia otra parte**, para escribirla y transcribirla. Con una palabra que, asimismo, fuera más bonita.

Cuando hablo de esa escritura de lo otro que sería más bonita, me refiero, evidentemente, a la traducción como el riesgo y la suerte del poema. ¿Cómo traducir «poema», un «poema»?

[...] Con mi más sincero y cordial agradecimiento.

Jacques Derrida

* Esta carta, publicada en primer lugar -tal como era su destino- en japonés y más tarde en otras lenguas, apareció en francés en **Le Promeneur**, XLII, a mediados de octubre de 1985. Publicada, últimamente, en **Psyché. Inventions de l'autre**, París, Galilée, 1987. Toshihiko Izutsu es el célebre islamista japonés.

[i] Añado que la «desconstrucción» del siguiente artículo no carecería de interés: «DESCONSTRUCCIÓN. Acción de desconstruir, de desensamblar las partes de un todo. La desconstrucción de un edificio. La desconstrucción de una máquina. **Gramática**: desplazamiento conferido a las palabras que componen una frase escrita en una lengua extranjera, violando, ciertamente, la sintaxis de dicha lengua, pero también acercándose a la sintaxis de la lengua materna a fin de captar mejor el sentido que presentan las palabras en la frase. Este término designa exactamente lo que la mayor parte de los gramáticos llaman impropriadamente "Construcción", dado que, en cualquier autor, todas las frases están construidas de acuerdo con la idiosincrasia de su lengua nacional. ¿Qué hace un extranjero que trata de comprender, de traducir a tal autor? Desconstruye las frases, separa las palabras según la idiosincrasia de la lengua

extranjera; o, si se quiere evitar toda confusión en los términos, hay **Desconstrucción** con respecto a la lengua del autor traducido y **Construcción** con respecto a la lengua del traductor» (*Diccionario Bescherelle*, París, Garnier, 1873, 15ª edición).

[ii] Cfr. «Comment ne pas parler», en *Psyché. Inventions de l'autre* (ed. cit.) (Traducción castellana en *Cómo no hablar. Y otros textos*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 2ª ed. 1997).

LA DEMOCRACIA, PARA OTRO DÍA

Jacques Derrida

Versión íntegra de una conversación (con Oliver Salvatori y Nicolas Weil) publicada en forma abreviada en **Le Monde de la Révolution française**, n. 1 (mensual, enero 1989).

Traducción de Patricio Peñalver en DERRIDA, J., **El otro cabo. La democracia, para otro día**, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, pp. 85-101. Edición digital de **Derrida en castellano**.

- ¿Qué es hoy la opinión pública?

- ¿Hoy? La silueta de un fantasma, la obsesión de la consciencia democrática. El fantasma tiene derechos y poderes. Pero ¿cómo ajustar exigencias contradictorias? ¿Por qué debe precaverse la democracia parlamentaria de aquello que, sin embargo, se parece a la fuente de su legitimidad? Sí, tienen ustedes razón en precisar: hoy, **en el día** (a la luz) de hoy. Por lo que se refiere al **ritmo**, al **medium** y en primer lugar a la **historia** de la opinión pública, se trata de la cuestión del **día** (de la luz).

I. La opinión presta a las «opiniones públicas» el vicio o la virtud de la imprevisibilidad: «móviles y cambiantes», «difíciles de manejar», decía ya **La carta a d'Alembert**. Como los «dados», aquéllas desafían a la vez «a la fuerza y a la razón». De hecho y de derecho, la opinión puede cambiar **de día en día**. Literalmente **efímera**, no tiene estatuto, puesto que no está sujeta a la estabilidad, ni siquiera a la constancia en la inestabilidad, pues tiene a veces «fases largas». Una primera ambigüedad proviene de ese **ritmo**: si tuviese un lugar propio (pero ahí está toda la cuestión), la opinión pública sería el **forum** de una discusión permanente y transparente. Se opondría a poderes no democráticos, pero también a su propia representación política. Esta no se adecuará jamás a aquélla: respira, delibera y decide a otros ritmos. Se puede también temer la tiranía de movimientos de opinión. La velocidad, el «día a día», incluso en la «duración larga», afecta a veces al rigor de la discusión, al tiempo de la «toma de consciencia», con paradójicos retrasos de la opinión sobre instancias representativas. A propósito de la pena de muerte se cree saber (pero esto sobre todo por medio de sondeos) que las mayorías no serían **hoy** las mismas: 1. en el Parlamento, 2. en una consulta por referéndum, 3. con ocasión de «sondeos de opinión» o de encuestas sociológicas. De discordancias o diferencias de ritmo no faltan ejemplos. Para reconocer el derecho de voto de los inmigrados, en las elecciones locales, la campaña lanzada por **SOS Racisme** debe informar y convencer a una opinión que, **a continuación**, sería oída por la mayoría parlamentaria; pero el presidente de la República, candidato entonces, había anunciado **ya** su «opinión» personal sobre este asunto, y más aún, había dado su parecer sobre la situación actual; en realidad, sobre el retraso de la opinión e incluso del Parlamento, lo cual no deja de tener efecto sobre una y otro. Desconcertante topología. ¿Cómo identificar aquí la opinión pública? ¿Tiene ésta **lugar**? ¿Dónde se presta a ser vista, y como **tal**? La errancia de su cuerpo propio es también la ubicuidad de un espectro. Éste no está **presente como tal en ninguno de esos espacios**. La opinión pública, que desborda la representación electoral, no es el derecho ni la **voluntad general**, ni la **nación**, ni

la **ideología**, ni la suma de las opiniones **privadas** analizadas según técnicas sociológicas o las instituciones modernas de sondeo. No habla en primera persona, no es ni objeto ni sujeto («nosotros», «se»), se la **cita**, se la hace hablar, se la somete a ventriloquía («país real», «mayoría silenciosa», «**moral majority**» de Nixon, «**mainstream**» de Bush, etc.), pero esta «media» conserva a veces el poder de resistir a esos medios «capaces de dirigir la opinión pública», a ese «arte de cambiarla», poder que no tienen, dice de nuevo Rousseau: «ni la razón, ni la virtud, ni las leyes».

2. Ahora bien, este dios de una politología negativa no puede dar signos de vida, a plena luz, sin un cierto **medium**. El ritmo **cotidiano**, que le es esencial, supone la difusión masiva de algo así como un **periódico**, un **diario**. Este poder tecnoeconómico le permite a la opinión constituirse y reconocerse como opinión **pública**. Aunque estas categorías parecen hoy poco adecuadas, se considera que el periódico asegura un lugar de visibilidad pública capaz de **informar, formar, reflejar** o **expresar**, y así de **representar** a una opinión que encontraría ahí el medio de su libertad. Esa correlación entre lo **cotidiano** - escrito o audiovisual - y la historia de la opinión pública desborda ampliamente lo que se llama la «prensa de opinión». Precisos y peligrosos, cada vez más «afinados», los sondeos se ajustan a un ritmo que no será jamás el de las representaciones políticas o sindicales. Ahora bien, esos sondeos se publican en la prensa, que frecuentemente es la que toma y puede tomar la iniciativa de hacerlos. Se sabe, en fin, y el periódico **produce** la novedad de esa noticia tanto como la **refiere**, que la opinión pública no es ya **en nuestros días** lo que ha sido ayer y desde los comienzos de su historia.

3. Pues el fenómeno no ha sido jamás **natural**, es decir universal. No más, por otra parte, que la cotidianidad como categoría mayor del ritmo social. Antes de preguntarse por la supuesta «realidad» de la opinión pública **hoy**, como por la cinematografía de su silueta, hay que recordar que el fantasma tiene una **historia**: europea, reciente, y fuertemente escandida. El discurso sobre la opinión, ciertamente, es viejo como el mundo: **dóxa** u «opinión» (no es exactamente lo mismo) tienen sin duda equivalentes en culturas no occidentales. Pero la historia de la opinión **pública** parece ligada, por su parte, al discurso político de Europa. Es un **artefacto** moderno (las premisas de las Revoluciones americana y francesa proporcionan aquí la referencia más visible), incluso si un «tiempo fuerte» ha sido preparado por la tradición de una filosofía política. Bajo ese nombre o bajo algún otro, no creo que se haya hablado de la opinión pública - tomándosela en serio - sin el modelo de la democracia parlamentaria, y en tanto que un aparato de leyes (en Francia: desde el artículo XI de la Declaración de los Derechos Humanos a la Ley de 1881 sobre la Libertad de Prensa) no haya permitido o prometido la formación, la expresión y sobre todo la «publicación», justamente, de esa opinión **aparte de** las representaciones políticas o corporativas.

Si bien no es electoral en su momento más propio, la opinión, como su nombre indica, está llamada a pronunciarse por medio de un juicio. Éste no es jamás un saber, sino una evaluación comprometida, un acto voluntario. Tiene siempre la forma del «juicio» (sí o no), que debe ejercer

un poder de control y de orientación **sobre** esta democracia parlamentaria. Pero desde el punto de vista de la decisión propiamente política, esta considerable potencia se mantiene siempre «en potencia». Y dentro de fronteras invisibles: no tiene lugar ni dentro ni fuera. Se sitúa fuera de la representación estatutaria, pero ese afuera sólo puede ser reconocido como el de una **opinión pública independiente** dentro de democracias parlamentarias y estructuras representativas: **con vistas a un voto posible** y a una intervención **dentro de** o **sobre** la representación. Momento paradigmático: los «Cahiers de Doléances» (Libro de Quejas)*. Lugar de un electorado potencial, la opinión pública es una asamblea de ciudadanos llamados **a decidir, mediante un juicio**, sobre temas que son competencia de las representaciones legales, **pero también** sobre temas que escapan a éstas, al menos provisionalmente, en una zona que se está ampliando hoy y que se diferencia de manera acelerada, planteando así serias preguntas: sobre el funcionamiento actual de la democracia liberal, si no sobre sus principios. Recuerden las manifestaciones en favor de la «escuela privada», las «coordinadoras» de estudiantes o de enfermeras, los debates en torno a la RU 486, al sida, a la toxicomanía o los preservativos, e incluso a la película de Scorsese (estoy hablando aquí de la palabra, de la declaración o la manifestación, ese elemento de la opinión, y no de las bombas destinadas a acabar con ella). Pero todo aquello que no pertenece al orden del juicio, de la decisión, y sobre todo de la representación, escapa **a la vez** a las instituciones democráticas actuales y a la opinión pública como tal. Esas dos cosas están conjuntadas por la posibilidad de evaluación en la forma del juicio **que decide** (sí o no), y que se lleva a cabo en una **representación**. Las encuestas de opinión intentan escapar a esa ley, por una parte desbordando los temas electorales y las decisiones inmediatamente políticas, por otra parte multiplicando las evaluaciones en términos de porcentajes (más o menos) más bien que en forma de alternativa (sí o no). Pero un discurso no concierne a la opinión pública **como tal** a no ser que se anticipe a un debate legislativo, y a no ser que el «más o menos» anuncie un «sí o no». ¿En qué se convierte entonces esa reserva de experiencia, de evaluación e incluso de determinación (las «modas», los «gustos», las «costumbres»), que no depende del juicio (sí o no) y de la representación, en todos los sentidos de esa palabra? Es ahí donde cabe plantearse preguntas sobre la autoridad de la opinión -no en sus contenidos, sino en su forma de juicio pre-electoral- e incluso sobre la distinción privado/público, cuyo rigor se verá siempre amenazado por el lenguaje, por sí solo, y desde la primera señal. ¿Qué lugar público -y en consecuencia político- conceder a ese tipo de preguntas?

Un «gobierno de opinión» puede hacer jugar la opinión, inventarla o invocarla contra las representaciones instituidas. Pero esto sólo puede hacerse y decirse en democracia, al menos formal. Una dictadura popular o un régimen totalitario no son gobiernos de opinión (y lo que hoy sale a la luz en la URSS es quizás muy sencillamente una opinión pública). Los nuevos medios para «mantenerse al día», para tomar el pulso de la opinión a un ritmo cuasi-diario, autorizan y obligan a un cierto poder (por ejemplo el de un jefe de Estado, o incluso el de un gobierno democrático) a tener en cuenta una evolución antes y al margen de su expresión en el Parlamento,

en los partidos y los sindicatos; autorizan y obligan a descubrir desplazamientos de mayoría antes de las elecciones, e incluso antes de un referéndum. No es que la opinión sea el depósito amorfo de una espontaneidad salvaje que desbordaría las organizaciones (partidos, sindicatos, etc.). Ni pasivas ni activas, las recientes «coordinadoras» de estudiantes o de enfermeras no fueron «manipuladas», ni dependían tampoco de una espontaneidad desorganizada. Son necesarias, así pues, otras categorías para conducir el análisis - y la acción política - más allá de esa alternativa sumaria. Pasa lo mismo con las relaciones con las instituciones, y sobre todo con la prensa: la opinión pública no **se expresa**, si por eso se entiende que aquélla existe en algún foro interior, **antes** de manifestarse a plena luz, como tal, en su fenomenalidad. Es que **es** fenoménica. Tan escasamente está **producida o formada**, o bien **influenciada o modificada**, como simplemente **reflejada o representada** por la prensa. Esas interpretaciones ingenuas o groseras tienen raíces en un potente discurso filosófico. ¿No será dar prueba de responsabilidad el intentar en primer lugar reconsiderar aquellas interpretaciones? Tarea filosófica y política, teórica y práctica, tarea difícil pero también peligrosa, pues corre el riesgo de afectar al concepto mismo de representación, a la «idea de los representantes», que Rousseau llamaba «moderna». Pero, ¿no tiene un demócrata la responsabilidad de pensar los axiomas o los fundamentos de la democracia, la responsabilidad de analizar sin descanso sus determinaciones históricas, aquellas que pueden delimitarse en 1989, y también las que no?

Pues de lo que se trata es del porvenir de la democracia. La dimensión del espacio «público» accede sin duda a su modernidad **filosófica** con las Luces, las Revoluciones francesa o americana, o discursos como los de Kant, que liga la **Aufklärung** -el progreso de las Luces y de la luz- a la libertad de hacer un uso **público** de la razón en todos los dominios (aunque la razón no se reduzca a la «opinión», a la que tiene también que criticar). En esta modernidad post-revolucionaria, la mutación tecno-económica de los **media** marca otra división. Desde el final de la Primera Guerra Mundial, sobre todo en Alemania, las crisis que la radio podía introducir en el espacio tradicional de una democracia parlamentaria han dado lugar a graves debates (cf. **La crítica de la opinión pública** de Tönnies, en 1922, o los trabajos de C. Schmitt, cuya influencia sigue estando viva, se le cite o no, a derecha y a izquierda, en todos los análisis del espacio público, por ejemplo en Habermas. No podemos entrar en esto, y no olvidemos las coerciones de la prensa: no son sólo cuantitativas, llegan a imponer modelos de legibilidad. Todos los problemas que estamos discutiendo en este mismo momento se concentran en algo que tengo que confiar aquí a un telegrama elíptico. ¿Puede hablarse seriamente de la prensa en la prensa? Sí y no, de contrabando). Esos debates no están agotados: piensen en los efectos **inmediatamente** internacionales de la televisión del mañana en una opinión pública que se consideraba en primer término nacional. Piensen en las transformaciones que introduce una técnica de sondeos que puede literalmente acompañar, o mejor, producir el acontecimiento televisivo («L'heure de la vérité»). Esta técnica puede, ciertamente, como la prensa, dar la palabra a minorías privadas de representación institucional, corregir errores e injusticias; pero esta «democratización»

no representa jamás legítimamente y sin filtraciones, repitámoslo, una «opinión pública». La «libertad de prensa» es el bien más precioso de la democracia, pero en la medida al menos en que no se ha hecho justicia, efectivamente, en las leyes y las costumbres, a las cuestiones que acabamos de plantear, esa «libertad» fundamental está todavía por inventar. **Cada día**. Por lo menos. Y con ella, la democracia.

- ¿Qué sistema inventar, entonces, para que la prensa formalmente libre no funcione como censura?

- Es en el capítulo «De la censura» donde **El contrato social** trata precisamente de esa «especie de ley» que es el «juicio» de la opinión pública. Pero, ¿puede uno confiar aquí en la oposición **forma/contenido**? ¿Basta con dar un contenido a la forma para hacer progresar la libertad de prensa, es decir, un derecho que no podrá darse nunca sin obligaciones y sin el reconocimiento de una libertad «ante la prensa»? Hay que mantener el rigor formal, sin el que ningún derecho queda protegido, y en consecuencia hay que inventar dispositivos más finos, una legislación más diferenciada, mejor ajustada a las mutaciones tecno-económicas del «libre-mercado». Tarea infinita: no sólo porque habrá siempre cosas que hacer, más o mejor, sino a causa de una **contradicción principal**. Una democracia debe tener cuidado, ciertamente, de que la censura (en el sentido legal: esta «crítica que tiene a su disposición la fuerza» pública, dice Kant) no recupere el terreno perdido. Hay que luchar también contra los efectos de «censura» en el sentido amplio, contra una «nueva censura», si se puede decir así, que amenaza a las sociedades liberales, contra las acumulaciones, las concentraciones, los monopolios, en una palabra, todos los fenómenos cuantitativos que pueden marginalizar o reducir al silencio aquello que no se ajusta a su escala. Pero no se puede tampoco abogar **simplemente** por la pluralidad, la dispersión, el fraccionamiento, la movilidad de los lugares de filtración o de los sujetos que disponen de éstos. Pues esas fuerzas socio-económicas podrían de nuevo abusar de esas marginalizaciones y de esa ausencia de **forum** general. ¿Cómo abrir la avenida de grandes debates, accesibles a la mayoría, de forma al mismo tiempo que se enriquezcan la multiplicidad y la cualidad de los discursos públicos, de las instancias de evaluación, de las «escenas» o lugares de visibilidad, etc.? ¿Apuesta? ¿Aporía? Imposible y necesaria, esta invención sólo puede anunciarse a partir de otro imperativo: la unidad o la «centralidad» del **forum** democrático no debe confundirse con la de la masa, la concentración, la homogeneidad o el monopolio. Ahora bien, la «nueva censura», y ésta es la fuerza de su astucia, combina concentración y fraccionalización, acumulación y privatización: despolitiza. Más perceptible en el medio audio-visual, esa terrible lógica no se confina en él. Dicha lógica actúa desde el momento en que una interpretación, es decir, una evaluación selectiva informa de un «hecho». Ninguna información escapa a ella.

Esto es demasiado evidente en lo que se llama la prensa «cultural» (artes, literatura, filosofía, etc.) y en esas evaluaciones «finas» sobredeterminadas, sobrecodificadas, que no

inducen **inmediatamente** la opinión pública como juicio político o decisión electoral. Cada vez que una institución mediática regula fenómenos de mercado a una escala masiva, confisca y censura también masivamente, dogmatiza, cualesquiera que sean su eclecticismo real o su liberalismo de fachada, sus virtudes o sus vicios, ya cautive, ya aburra, ya se la encuentre distinguida, vulgar, o las dos cosas a la vez. Cuando a un solo juez, se piense lo que se piense de tal o cual de sus talentos, se le confía aquí o allá un monopolio de evaluación, de filtración, de exposición a la plena luz, determina las ventas en los supermercados de la cultura. Así, una obra queda relegada lejos de la corte, hacia la noche de un recinto **quasi privado**, si no cumple las condiciones de visibilidad en ese gran pequeño espejo que fascina deformando, filtra y desvía hacia él tanta energía, interrumpe la conversación, pliega el cuerpo y la mirada social a una nueva fisiología, proyecta en fin al extranjero los últimos iconos de la cultura nacional. Hoy, con esta escala, de un libro tienen que venderse y, distingamos, leerse, más de diez mil ejemplares para ser otra cosa que una correspondencia confidencial y casi privada. Resultado: las investigaciones llamadas «difíciles», rebeldes al estereotipo de la imagen o de la narración, poco sometidas a las normas de la cultura así representada en su «media» (en singular, la «opinión» significa siempre la «media») quedan excluidas de la escena: ocultadas, privadas de la luz, del día. **En consecuencia, se las juzga**, cada vez más, «oscuras», «difíciles», o «ilegibles» y así **se convierten en** aquello que se dice que son y se quiere que sean: inaccesibles. El ciclo se acelera. Se diga lo que se diga de la calidad de nuestros media «culturales», ¿es casualidad que nuestro país sea uno de los países de Europa en los que se lee menos, que nuestras bibliotecas estén en un estado desastroso, casi inconfesable, y que, problema indisociable, la Escuela y la Universidad, lugares privilegiados para la «formación del juicio», tengan que soportar estas carencias?

Pero de nuevo aquí, no simplifiquemos. Quizás haya que contar también con otros ritmos y otros trayectos. Quizás no haya que dejarse fascinar por la inmediatez cuantitativa. Como la Escuela, la prensa participa en la calidad de la democratización. El acceso a la media es a menudo un progreso. Algunos periódicos pueden, según los casos, para lo mejor o para lo peor, acentuar o denunciar evaluaciones oficiales (por ejemplo las de los cuerpos académicos). En fin, ¿es ilimitado el poder mediático? Éste se encuentra también evaluado día a día por un público que no es siempre silencioso. En tanto heterogéneo, puede a veces criticarse a sí mismo, desde un lado a otro de su gran cuerpo. ¿Acaso no se lo juzga finalmente sobre la base de un tiempo más largo y según criterios que le resultan necesariamente indescifrables? Si contribuye a éxitos de masa que se olvidan al mes siguiente, ¿no se precipita él mismo también al olvido? Las avanzadas intempestivas que escapan a su rejilla de legibilidad pueden imponerse un día sin discusión posible. Para el camino futuro de una obra es bien sabido que la calidad de diez lectores juega a veces un papel más determinante que la actualidad de diez mil compradores. ¿Qué harían nuestras grandes máquinas mediáticas de Rimbaud o de Lautréamont, de Nietzsche o de Proust, de un Kafka o de un Joyce de 1989? Estos fueron al principio salvados por un puñado de lectores (índice de audiencia mínimo), pero ¡qué lectores! Quizás esta analogía se resiente ya de

anacronismo, ¡ay!, pues la historia *intrínseca* de estas aventuras estuvo ligada sin duda a su *exterior* y, denegado o no, a una estructura -de ahora en adelante caducada- del «espacio público». Pero la tirada corta conserva una oportunidad: *casi* privada, tiene sin embargo acceso al espacio público. Entre los dos, el *samizdat*. Habida cuenta de estos ritmos y de estas diferencias cualitativas, la porosidad de una frontera entre lo «privado» y lo «público» parece más incalculable que nunca. Cada acontecimiento trata con la ley, como los contrabandistas y los resistentes. El paso no está nunca garantizado. La opinión pública no es una media incalculable, pero hay en ella algo incalculable. Sólo que lo incalculable, *si lo hay*, no se *presenta* jamás, no es, no es jamás, el tema de ninguna objetivación científica o filosófica.

La única elección no es, pues: o concentración o dispersión. La alternativa sería más bien entre lo *unilateral* o lo *multilateral* en las relaciones de los media con el «público», con los «públicos». La *responsabilidad*, a saber, la libertad de la prensa y *ante* la prensa, dependerá siempre de la efectividad de un «derecho de *respuesta*» que le permita al ciudadano ser más que la fracción (privada, en suma, y cada vez más) de un público «pasivo» y consumidor, necesariamente lesionado por eso mismo. ¿Hay democracia sin reciprocidad?

- ¿Cómo darle al derecho de réplica una extensión así?

Francia es uno de los pocos países que reconocen el *derecho de rectificación* (por parte de los poderes públicos, a los que está reservado) y, más ampliamente, el *derecho de réplica*. Es un derecho fundamental. Pero no puede ser ejercido (en estricto derecho, no hablo de moral o de política) más que en condiciones muy restrictivas. El error o la falsificación, la omisión, la violencia interpretativa, la simplificación abusiva, la retórica de la insinuación, la idiotez también, siguen quedando casi siempre sin réplica pública e inmediata, en la radio, en la televisión o en los periódicos. Y desde luego, de forma masiva, en los libros. Incluso cuando las dificultades jurídicas o técnicas no desaniman ya de entrada, una réplica queda en general neutralizada por el lugar, el encuadre y las dilaciones. Mientras que el derecho de réplica no alcance toda su extensión y toda su efectividad (de nuevo la tarea infinita), la democracia seguirá siendo limitada. ¿Sólo en la prensa? Ciertamente, pero *hoy* en día la prensa está en todas partes: ésta (se) da en todo caso (por) el día mismo, ((por) la luz misma). Laprensa da a luz al espacio público, a su publicidad. Da a luz al día mismo (a luz a la luz misma). Así, *pues, el derecho de réplica apenas existe* ¿Por qué se finge tan a menudo (ficción *de* la democracia) ignorar la violencia de esa disimetría, y aquello que en ésta es o no reductible? ¿Por qué la hipocresía, la denegación o la ceguera ante esta evidencia excesiva? ¿Por qué ese exceso de evidencia es a la vez claro como el día y la cara más nocturna de las democracias tal como éstas son, *en el presente*?

Considerando que la buena voluntad (indispensable) no será suficiente para cambiar las cosas, las cuales no dependen ya de una lógica de la simple «consciencia» y de un concepto jurídico, es decir, inadecuado, de la responsabilidad, considerando que los dispositivos técnicos y la legalidad

formal (indispensables y perfectibles) no acabarán jamás con esa desmesura, considerando que, en cuanto se trata de la respuesta y de la responsabilidad, de la dirección y de la llegada a destino, etc., los conceptos filosóficos que hemos heredado no han bastado jamás, no se debería recordar la Revolución francesa a no ser apelando a algunas otras. Memoria de una promesa, esta apelación busca un nuevo tono. No será ya sin duda «revolucionario», y tiene que tomar su tiempo, más allá de la «**jornada** revolucionaria». Nada se lo garantiza, y no puedo decir más en una página.

«Un esfuerzo más.»

Y una palabra más, si me lo permiten, esa misma que me han ofrecido al comenzar, **hoy**. Los días están ya contados: a **otra velocidad**, se anuncia el día en que el **día**, la luz, toca a su fin. Se anuncia el día en que el día (La visibilidad de la imagen y de la publicidad de lo público, pero también la unidad del ritmo cotidiano, pero también la fenomenalidad de lo político, pero también quizás al mismo tiempo su esencia misma) no será ya la **ratio essendi**, la razón o la ración de los efectos telemetateóricos de los que acabamos de hablar.

¿Ha sido el día alguna vez la medida de todas las cosas, como se finge creer?

En su primera edición, esa opinión, apenas me atrevo a decir esa ficción, sigue siendo la cosa mejor repartida del mundo.

* Cuadernos en los que eran consignadas las peticiones de los Diputados en los Estados Generales de 1789 (N. del T.).

LA DEMOCRACIA COMO PROMESA

Jacques Derrida

«A democracia é uma promessa» Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, ***Jornal de Letras, Artes e Ideias***, 12 de octubre, 1994, pp. 9-10. Edición digital de ***Derrida en castellano***.

En esta entrevista concedida en Lisboa, durante el primer Encuentro del Parlamento Internacional de los Escritores[i], Jacques Derrida, poco traducido al portugués, nos habla de la situación mundial del presente, de la deconstrucción, del fin de la filosofía, así como de los posibles caminos para el pensamiento y sus líneas de fuerza, de la democracia por venir.

¿Qué hace un filósofo en el Parlamento de los Escritores?

No participo sólo como filósofo en el Parlamento. Sin duda soy un filósofo, mi profesión es enseñar Filosofía, pero mis intereses también se extienden a otras áreas, como la escritura literaria, los *media*, el espacio público o la vida cultural en general. Por otro lado, lo que durante mucho tiempo me interesó en tanto que filósofo es aquello que generalmente se denomina **deconstrucción**, lo que significa un conjunto de cuestiones en el ámbito de la filosofía, acerca de su historia y de su origen. Y para formular tales cuestiones se requiere una formación filosófica, aunque también hay que situarse en un lugar que casi no es el filosófico, toda vez que los problemas «deconstructivos» se despliegan en un terreno relativamente exterior al de la filosofía.

Estoy en el Parlamento como filósofo pero también como escritor, como ciudadano y como persona que participa en la vida político-cultural a lo largo del mundo. Tengo sin embargo que asumir en el interior del Parlamento mi cultura filosófica o mi interés por la filosofía. El propio Parlamento propuso cuestiones de filosofía política: ¿qué es un ciudadano?, ¿qué es un Estado?, ¿qué es la técnica?, ¿qué es la lengua?, ¿qué es la palabra? Y seguramente todos los miembros del Parlamento, ante unas cuestiones provistas de dimensión filosófica, tuvieron que hacer un verdadero esfuerzo filosófico.

En su libro *Du droit a la philosophie* se manifiesta en contra del enclaustramiento o la circunscripción de la filosofía. ¿Percibe la filosofía como una posibilidad de actuar y de transformar las cosas? ¿Cómo comparte la «deconstrucción» esa idea general de filosofía?

La deconstrucción comprende muchos aspectos y dimensiones, pero desde el punto de vista de su pregunta realizar un trabajo deconstructivo afecta no sólo a los conceptos filosóficos sino también a las propias instituciones filosóficas, dado que también deconstruye las instituciones, las estructuras sociales de enseñanza y de investigación. El libro que cita protesta contra las limitaciones institucionales en el aprendizaje de la filosofía. En el ámbito francés, por ejemplo, se enseña Filosofía en la secundaria y nunca antes de una determinada edad. Por añadidura, su enseñanza entre otras disciplinas del ámbito académico es insuficiente.

Un conjunto de personas creamos, en 1974, el Grupo de Investigación sobre la Enseñanza de la Filosofía (GREPH) que discute de forma práctica y teórica, al mismo tiempo, las limitaciones del universo académico con el objetivo de transformar la situación de la formación filosófica en Francia. Se trataba de un trabajo político y filosófico sobre las instituciones: era una tarea deconstructiva.

La deconstrucción se presenta, entonces, como un ejercicio crítico, como una acción. Mientras que, en los Estados Unidos, es cada vez más usada como un método. ¿No supone esto la cristalización de la antítesis de lo que pretende ser la deconstrucción?

Sí. Varias veces he insistido en que la deconstrucción no debe reducirse a un método, a una técnica con sus reglas y sus recetas. Cada vez que esto ocurre surge una faz negativa que personalmente critico o denuncio. Ello no significa que se necesite prohibir todo tipo de enseñanza de la deconstrucción que emplee técnicas, como las tareas escolares, de modo que pueda ser aprendida, comprendida, leída y practicada. Existe un método, pero esto no es necesariamente el peligro. Afirmar que en los Estados Unidos la deconstrucción se transformó en un método supone generalizar algo que no es tan sencillo como parece. En varios sitios sufrió este efecto escolástico, transformándose en una especie de instrumento de aplicación mecánica; sin embargo, creo que la deconstrucción no puede reducirse a esos casos. Si fuese posible describir el complicado universo americano, captaríamos cómo la deconstrucción se modifica en consonancia con el lugar de que se trate. En algunas partes se percibe una apropiación transformadora, que inscribe la deconstrucción en nuevos campos que le son ajenos, como el derecho, la economía, la contabilidad, la empresa. Existen efectos negativos, aunque también hay transformaciones enriquecedoras que impiden que la deconstrucción adquiera esa arteriosclerosis metodológica que describió.

En la rueda de prensa, indicó que la deconstrucción no era simplemente una crítica, sino que es la justicia misma, y que ello era debido al ser posible una deconstrucción del derecho, a través de algo que, sin ser el derecho, solicitaba esa deconstrucción. ¿Qué es ese algo que fuerza la deconstrucción de las cosas?

Es lo **otro**; si podemos decirlo en una palabra es lo **otro**. Lo que llamo justicia es el peso de lo otro, que dicta mi ley y me hace responsable, me hace responder al otro, obligándome a hablarle. Así que es el diálogo con el otro, el respeto a la singularidad y la alteridad del otro lo que me empuja, siempre de una forma continua e inadecuada, a intentar ser justo con el otro (o conmigo mismo como otro). En consecuencia, me mueve no sólo a formular cuestiones sino para afirmar el **sí** que se presupone en todas las interrogantes. La pregunta no es la última palabra del pensamiento, tras ser dirigida a alguien o al serme dirigida. Supone una afirmación **-sí-**, que no es positiva ni negativa, ni es un testimonio o declaración. Este sí consiste en comprometerse en oír al otro o hablar con él, es un sí más viejo que la propia pregunta, un sí que se presenta como una afirmación originaria sin la cual no es posible la deconstrucción.

En consecuencia, ¿estamos hablando de libertad?

Sí. Podemos llamarlo libertad, siempre que no se confunda con el concepto vulgar de libertad subjetiva. Pero existe ahí un momento de libertad.

Libertad, justicia, origen: ¿no son categorías metafísicas tradicionales?

No necesariamente. Ese puede ser el nombre de categorías metafísicas. Pero no hay categorías metafísicas en sí, sino que hay discursos...

Pero los discursos se sirven de categorías para elaborarse...

Hay un discurso metafísico sobre la justicia, sobre la libertad, y existe una forma de pensar la justicia que no es necesariamente metafísica. No hay conceptos que sean en sí mismos metafísicos o no metafísicos.

Cuando hablo de metafísica quiero decir la «tradición metafísica». ¿Todavía podemos operar con estas categorías filosóficas?

Pienso que la palabra justicia está aún viva, es operacional, siempre que se capte en determinado discurso. Pero no digo nada al pronunciar únicamente la palabra «justicia». Si me remito, por ejemplo, a mi libro *Políticas de la amistad*, lo que intento ahí es percibir ciertas facetas de Marx, comprender la palabra justicia en un sentido que espero que no sea vacío o sin valor, aunque éste dependa de la forma en que reinscribimos la palabra en nuestro discurso.

Entonces, ¿qué sería la justicia?

Es una relación que respeta la alteridad del otro y responde al otro, a partir del hecho de pensar que el otro **es otro**. Y no me parece poco este hecho: que el otro no es reducible a mí ni a mí mismo, lo que demuestra que hay una justicia irreducible a su representación jurídica o moral. Hay una larga historia del concepto griego de *dike* de sus interpretaciones. En algunos textos míos recorro otros muchos de Heidegger, Aristóteles o Nietzsche sobre la justicia, para sugerir que ésta no se reduce a la representación jurídica que le demos; y otro tanto sucede con las ideas de distribución, proporción y adecuación.

La justicia es algo interior a la justicia, de dentro [*dedans*], por eso no se reduce a la readecuación entre una falta y una condena. No es reducible, no es calculable, por oposición al Derecho: calcula con ese incalculable que es lo otro. No debemos pensar acaso en este otro como algo inefable; pues es preciso tener en cuenta el *cálculo* de manera que logremos contar mejor con lo incalculable. No quiero decir que sea preciso hacer estallar al Derecho para poder situarnos en la vida; lo que se requiere es transformarlo de modo que sea lo más justo posible. Y por esta razón existe una historia del Derecho, una historia política, y el concepto de derechos humanos...

Por eso existe un Parlamento de los Escritores.

Por ejemplo.

En la rueda de prensa, señaló que la palabra «parlamento» evocaba una solemnidad democrática, la de un lugar que surge ante la necesidad de crear un espacio público abierto y de discusión. ¿Nos enfrentamos con una época en la que es preciso crear una estructura, dentro de las existentes, para poder hablar?

Por eso se requiere volver a pensar (ya lo dije varias veces en el Parlamento) sobre el concepto actual de *espacio público*. El Parlamento, que no se instala en el espacio público, debe intentar pensar en la transformación que está ocurriendo, bien de la tecnología y los *media* o de otros factores, en el concepto de realidad del espacio público. Es preciso, por tanto, repensar sobre la *democracia*, una de las formas de tratar el espacio público, y sobre la *palabra*, el hecho de dirigirme libremente al otro, una de las condiciones del espacio público, que es lo que significa la palabra «parlamento».

¿Elo supone que conceptos democráticos como el de «parlamento» ya no se refieren a la situación presente y que usamos conceptos vacíos con respecto a su sentido originario?

No. Lo que quería decir con la palabra «parlamento», en el caso particular del Parlamento Internacional de los Escritores, es que se pide prestada a una tradición -a saber, el espacio de discusión, de deliberación democrática-, aunque, al mismo tiempo, cobra un sentido nuevo, a partir del momento en que existió el Parlamento Internacional de los Escritores... La palabra recibe la tradición pero la transforma.

Acaso podamos inferir la existencia de una democracia, cuando hablamos de espacio público y de parlamento. Así en el estado «espectacular-integrado» de Guy Debord. ¿Podemos hablar de democracia?

No. Es preciso transformarla. Creo que actualmente no hay democracia. Pero ella no existe nunca en el presente. Es un concepto que lleva consigo una promesa, y en ningún caso es tan determinante como lo es una cosa presente. Cada vez que se afirma que «la democracia existe», puede ser cierto o falso. La democracia no se adecua, no puede adecuarse, en el presente, a su concepto.

¿Por qué?

Desde luego, porque es una promesa, y entonces no puede ser sometida a cálculo, ni ser objeto de un juicio del saber que lo determine. Por otro lado, sería una cosa, aunque, partiendo de la libertad y del respeto a la singularidad del otro, el reto para la democracia es justamente no ser una cosa, sustancia y objeto. De ahí se deduce que no puede ser objeto de un juicio que lo predetermine. «La democracia que ha de venir», decimos siempre, y no «la democracia actual», que es inexistente. Esa promesa es lo que determina, por ejemplo, una institución como el Parlamento de los Escritores. Lo que no significa que la democracia vaya a estar presente mañana. Es algo que siempre está por venir.

Si no existe democracia y si es una promesa, ¿qué trabajo puede realizar la filosofía y la deconstrucción sobre la realidad?

Tenemos un poco de democracia, disponemos de una tradición y una idea de democracia. Cuando afirmo que nunca estuvo **presente**, actual y adecuadamente, ello no significa que no exista democracia. Hay una tendencia, signos, movimientos que sobresalen o dependen de la democracia. La palabra democracia no cayó del cielo. Tiene un sentido griego, tiene un sentido tomado de la historia, hubo revoluciones -lo que en absoluto es poco-, aunque esa palabra, actualmente, no corresponde a una situación plena y adecuada.

¿Es preciso transformar la realidad, es preciso «golpear» la realidad?

No existe acontecimiento sin un golpe [**coup**]. Un acontecimiento es algo que debe sorprender e interrumpir. Si no hay un corte [**coupe**] no hay decisión, y a partir de ese momento lo que aparece es el despliegue de un programa. Para que exista un acontecimiento es preciso que sea como un golpe, una interrupción, y que venga alguien a inscribirse y a marcar ese corte.

En *Du droit a la philosophie* escribí sobre la autonomía de la filosofía con respecto a toda finalidad externa, aunque al mismo tiempo abogaba por una filosofía crítica y activa. ¿Cómo es posible realizar este trabajo si tenemos unas instituciones mediadoras, si es preciso crear un parlamento; en suma, si no podemos actuar directamente sobre las cosas?

Pero la propia institución está hecha de un golpe y es un golpe: instituir cualquier cosa es lo que queda de una iniciativa absoluta [**un coup**]. Cuando se funda una institución se produce un acontecimiento que se prende en el pasado, que lo interroga, pero que, al mismo tiempo, inventa algo. Por lo demás, una institución no es una cosa. En su interior hay formas en conflicto que trabajan, y en la historia de la institución no existe sólo cierta conservación: cada momento institucional debe ser una refundación.

Comentó antes que no es suficiente ya el espacio público, ¿por qué el espacio público o el espacio de las instituciones ya no es satisfactorio?

Las instituciones no satisfacen porque son efectos de la censura, excluyen a las personas y las reducen al silencio. Por eso es preciso transformarlas.

¿Cómo?

¡Por favor! Consagro varias páginas y miles de minutos al día a esta cuestión. La transformación es diferente dependiendo del país y de la sociedad en cuestión; la situación francesa no es similar a la portuguesa, y es preciso tenerlo en cuenta. No puedo dar una receta general; supongo que debe darse el máximo de oportunidades al trabajo filosófico, lo que equivale a conocer la historia del país, la historia de su cultura y filosofía. Resulta complejo.

Entonces, ¿es posible transformar las instituciones a partir del pensamiento?

El pensamiento no es la palabra de la palabra. La palabra es pública, y todas las transformaciones políticas pasan por la palabra. ¿Conoce algún cambio político que no haya pasado por la palabra?

¿Qué podemos esperar de la deconstrucción o de la filosofía en general?

No puedo afirmar que la deconstrucción sea filosofía, como tampoco puedo decir que no lo sea. La deconstrucción mantiene con la filosofía una relación muy complicada que, al mismo tiempo, es de pertenencia y de herencia, de ruptura y de dislocación. De ahí que suponga una explicación con la filosofía. Ello implica que la deconstrucción interioriza la filosofía, a la vez que es una manera de hacer filosofía y no otra cosa. Hay aquí dos gestos que se entrelazan, uno muy filosófico y otro que no llamaré antifilosófico pero sí afilosófico. Si tiene un origen consiste en esta dualidad. La deconstrucción es muy filosófica y no es filosófica, y cuando digo esto no es para abusar de cierto virtuosismo sino porque es así.

¿Y la deconstrucción puede actuar sobre la realidad?

Espero que sea así. Heidegger sostiene que pensar es una *Handlung*, una acción. El pensamiento actúa si no lo reducimos a una mera representación especulativa. El pensamiento y también la palabra -esta última preformativa y, por tanto, transformadora-. Nunca opuse el pensamiento a la acción; y la distinción entre *theoría* y *praxis* es tardía... El pensamiento es un acto, lo que no quiere decir que este acto sea eficaz en el sentido de que, si yo quiero mover una silla, pienso: pensar en ella no basta, eso recibe el nombre de animismo. Pero no hay acción, sea política, científica o técnica sin pensamiento. Eso no es idealismo, y es difícil dar una respuesta aquí.

¿Y qué cabe esperar de la filosofía con respecto a este problema?

No es posible esperar una respuesta de la filosofía, si por respuesta se entiende una solución o una receta de la cual los filósofos afirmen: «¡esta es la verdad, esto es lo que se requiere hacer!».

En el mundo de hoy, ¿qué lugar le corresponde entonces a la filosofía? ¿Qué le va a suceder a la filosofía?

La filosofía se transforma desde siempre, y va a continuar transformándose. Actualmente, después de cincuenta años en vías de una mudanza radical, se halla mucho más cerca de su fin... Con todo, la cultura no está finalizando. Pueden suceder muchas cosas en la filosofía. La deconstrucción es una de ellas.

Jacques Derrida

1994

[i] Esa sesión inaugural del Parlamento de los Escritores se celebró a finales de septiembre de 1994. Según expuso allí Derrida como vicepresidente, ante «el miedo a que se nos quiera reducir al silencio», se trata de inventar «un nuevo espacio en la historia y en el mundo».