

## La última entrevista con Jacques Derrida

()  
( 2005-03-05 )

Recomienda esta nota Versión para imprimir Opina sobre el tema

La última entrevista con Jacques Derrida (1930-2004)

En guerra conmigo mismo

En una conversación con Jean Brinbaum publicada por Le Monde y traducida por Nicolas Bersihand para la Revista de Occidente, Derrida cuenta las vicisitudes del uso del lenguaje que siempre se encuentra ligado al origen, en su caso, judío y francés; o bien, a los ideales políticos y de resistencia ideológica y al devenir cotidiano de la política mundial. La palabra contra la simplificación y el totalitarismo. Del mismo modo expone su particular visión de Europa como una opción frente al inminente control mundial estadounidense; del apoyo a la unión entre homosexuales, y de su propia vida, consecuente con varios ideales inamovibles, lo que le otorgó, junto a otros pensadores el sello de el incorruptible.

Nunca ha tenido usted tanta presencia pública como en este último año, desde el verano de 2003. No sólo ha firmado varios libros nuevos sino que también ha recorrido el mundo entero para participar en numerosos coloquios internacionales organizados en torno a su trabajo, de Londres a Coimbra, pasando por París y, en estos últimos días, Río de Janeiro. También le han dedicado una segunda película (Derrida, de Amy Kofman y Kirby Dick, que sigue a la magnífica D'ailleurs Derrida, de Safaa Fathy en 2000). También varios números especiales de revistas, por ejemplo, los del Magazine Littéraire y Europe, así como un volumen de los Cahiers de l'Herne, especialmente rico en inéditos, cuya salida está prevista para el próximo otoño. Es mucho para un solo año, y sin embargo, usted no lo oculta, está...

Dígalo entonces, enfermo de bastante gravedad, es cierto, y sometido a un tratamiento terrible. Pero dejemos esto si le parece, no estamos aquí para dar un parte médico —lo sepa todo el mundo o sea algo secreto...

De acuerdo. Empecemos esta entrevista volviendo a los Espectros de Marx (Trotta, 1995). Obra crucial, auténtico hito, consagrada por completo al tema de una justicia venidera y que abre con este enigmático exordio: «Alguien, usted o yo, se adelanta y dice: quisiera aprender a vivir por fin.» Más de diez años después, ¿qué ha ocurrido con este deseo de «saber vivir»?

De lo que allí hablo sobre todo es de una «nueva internacional», subtítulo y motivo central del libro. Más allá del «cosmopolitismo», más allá del «ciudadano del mundo», y de un nuevo Estado-nación mundial, ese libro anticipa todas las urgencias «altermundialistas» en las que creo y que hoy se ven con mayor claridad. Lo que llamaba entonces una «nueva internacional» acabaría imponiendo, decía yo en 1993, numerosos cambios en el derecho internacional y en las organizaciones que rigen el orden mundial (FMI, OMC, etc., y en la ONU, donde habría al menos que cambiar la Carta, la composición y sobre todo la ubicación de su sede central, que tendría que estar lo más lejos posible de Nueva York).

En cuanto a la fórmula que usted cita («aprender a vivir por fin»), se me ocurrieron varias cosas una vez acabado el libro. En primer lugar juega, pero muy en serio, con su

significado más común. Aprender a vivir es madurar, y también educar<sup>1</sup>. Dirigirse a alguien diciéndole: «te voy a enseñar a vivir», significa, a veces en tono de amenaza, voy a educarte, incluso voy a enderezarte. Luego, y el equívoco de este juego me parece más interesante, este suspiro se abre también a un interrogante más difícil de responder: vivir. ¿Se puede aprender a vivir? ¿Se puede enseñar? ¿Se puede aprender, mediante la disciplina o el aprendizaje, a través de la experiencia o la experimentación, a aceptar, o mejor, a afirmar la vida? En todo el libro resuena esta inquietud sobre la herencia y la muerte. Algo que atormenta también a los padres y a sus hijos: ¿cuándo serás responsable? ¿Cómo responderás por fin a tu vida y de tu nombre?

Bueno, para contestar sin más rodeos a su pregunta, no, nunca aprendí a vivir. De ningún modo. Aprender a vivir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta (sin salvación, ni resurrección, ni redención) ni para sí ni para el otro. Desde Platón, es una vieja exhortación filosófica: filosofar es aprender a morir.

Creo en esa verdad sin someterme a ella. Cada vez menos. No aprendí a aceptar la muerte. Todos somos supervivientes cuya sentencia se mantiene en suspenso (y desde el punto de vista geopolítico de Espectros de Marx, la atención se dirige principalmente, en un mundo menos igualitario que nunca, hacia los mil millones de seres vivos — humanos o no— a los que se niega, además de los elementales «derechos humanos», que datan de hace dos siglos y que se enriquecen sin cesar, el derecho en primer lugar a una vida digna de ser vivida). Pero en lo que se refiere a la sabiduría del saber morir sigo siendo ineducable. Todavía no he aprendido nada a este respecto. El tiempo de aplazamiento de la pena se acorta de manera acelerada. No sólo porque soy, con otros, heredero de tantas cosas, buenas o terribles: cada vez más a menudo, al haber muerto la mayoría de los pensadores a los que me asociaban, se me califica de superviviente: el último representante de una «generación», la de los años 1960, más o menos, lo que, además de no ser rigurosamente cierto, no sólo me inspira reparos sino también sentimientos de rebeldía un poco melancólicos. Como, por añadidura, algunos problemas de salud se hacen acuciantes, la cuestión de la supervivencia o del aplazamiento, que me ha atormentado, literalmente, en cada momento de mi vida, de manera concreta, incansablemente, adquiere hoy una coloración distinta.

Siempre me interesó este tema de la supervivencia, cuyo sentido no se añade al vivir y al morir. Se da ya en el origen: la vida es supervivencia. En su acepción común sobrevivir significa continuar viviendo, pero también vivir después de la muerte. A propósito de la traducción Walter Benjamin subraya la distinción entre *überleben*, sobrevivir a la muerte como un libro puede sobrevivir a la muerte del autor o un hijo a la muerte de sus padres, por un lado, y *fortleben*, living on, continuar viviendo, por otro. Todos los conceptos que me ayudaron a trabajar, como el de la huella o lo espectral, estaban vinculados al «sobrevivir» como dimensión estructural. No deriva ni del vivir ni del morir. Tampoco lo que llamo el «duelo originario». Éste no espera a que se produzca la muerte «real».

Usted ha utilizado la palabra «generación». Concepto de uso difícil, que vuelve a menudo en sus escritos: ¿cómo designar lo que, en nombre suyo, se transmite de una generación?

Me sirvo de esa palabra en forma un poco laxa. Uno puede ser el contemporáneo «anacrónico» de una «generación» pasada o por venir. Ser fiel a los que se asocian a mi generación, convertirse uno en guardián de una herencia diferenciada pero común, quiere decir dos cosas: primero, mantener, en última instancia contra todo y contra todos, unas exigencias compartidas, de Lacan a Althusser, pasando por Levinas,

Foucault, Barthes, Deleuze, Blanchot, Lyotard, Sarah Kofman, etc., por no nombrar a tantos pensadores franceses, escritores, poetas, filósofos o psicoanalistas afortunadamente vivos, de los que también he heredado, y sin duda a otros muchos extranjeros más numerosos y a veces aún más cercanos.

Designo así, por metonimia, un ethos de escritura y de pensamiento intransigente, incluso incorruptible (Hélène Cixous nos dio el sobrenombre de los «incorruptibles»), que ni siquiera hace concesiones con respecto a la filosofía, y que no se deja asustar por lo que la opinión pública, los medios de comunicación o el fantasma de un público intimidante desearía obligarnos a simplificar o reprimir. De ahí el gusto riguroso por el refinamiento, la paradoja, la aporía.

Esta predilección no deja de ser también una exigencia. Distingue no sólo a aquéllos y aquéllas que evoqué un poco arbitrariamente, es decir injustamente, sino a todo el medio que los sostenía. Se trataba de algo así como una época provisionalmente liquidada, y no sólo de tal o cual persona. Hay que salvarla o resucitarla a cualquier precio. En este momento la responsabilidad es urgente: nos convoca a una guerra sin cuartel contra la doxa, contra los hoy llamados «intelectuales mediáticos», contra ese discurso general que configuran los poderes mediáticos, ellos mismos en manos de lobbies político-económicos, muchas veces editoriales y también académicos. Sin dejar de ser europeos y universales, por supuesto. Resistir no significa que haya que evitar los medios. Cuando sea posible, habrá que desarrollarlos y ayudarlos a diversificarse, a aceptar esta misma responsabilidad.

A la vez, no hay que olvidar que esa reciente época «feliz» no era desde luego ninguna balsa de aceite. Diferencias y discrepancias hacían estragos en un medio que era todo salvo homogéneo, como se ve en lo que se podría reagrupar, por ejemplo, bajo una denominación estúpida del tipo «pensamiento del 68», que, utilizada como consigna o acusación, domina hoy a menudo en la prensa y la universidad. Pero aunque mi fidelidad adopte la forma de la infidelidad o de la desviación, he de ser fiel a estas diferencias, es decir, continuar la discusión. Yo sigo discutiendo —con Bourdieu, con Lacan, con Deleuze, con Foucault, por ejemplo, que siguen interesándome mucho más que aquellos alrededor de quienes se apretuja la prensa de hoy día (salvo excepciones, claro está). Mantengo vivo ese debate, para que no se debilite ni se degrade en denigraciones.

Lo que dije de mi generación vale desde luego para el pasado, de la Biblia y Platón a Marx, Freud, Heidegger, etc. No quiero renunciar a nada, sea lo que sea, no puedo hacerlo. Usted sabe que aprender a vivir es siempre narcisista; uno quiere vivir todo lo que pueda, salvarse, perseverar y cultivar todas estas cosas que, infinitamente más grandes y poderosas que uno mismo, forman parte sin embargo de este pequeño «yo» al que desbordan. Pedirme que renuncie a lo que me formó, a lo que tanto amé, es pedirme que muera. En esta fidelidad hay una especie de instinto de conservación. Renunciar, por ejemplo, a una dificultad de formulación, a un pliegue, a una paradoja, a una contradicción suplementaria, porque no se va a entender, o más bien porque tal periodista que no sabe leerla, que ni siquiera sabe leer el título de un libro, cree que el lector o el oyente tampoco lo van a entender, que la audiencia o lo que sea su medio de sustento se va a sentir molesta con ello, es para mí una obscenidad inaceptable. Es como si me pidieran que me humillase, que me convirtiese en esclavo —o que muriese de pura tontería.

Usted inventó una forma, una escritura de la supervivencia, que encaja bien con esta impaciencia de la fidelidad. Una escritura de la promesa heredada, de la huella preservada, de la responsabilidad confiada.

Si hubiese inventado mi escritura, lo habría hecho como una revolución interminable. En cada situación, es preciso crear un modo de exposición apropiado, inventar la ley del acontecimiento singular, tener en cuenta el destinatario supuesto o deseado, y al mismo tiempo intentar que esta escritura determine al lector, el cual aprenderá a leer (a «vivir») algo que no estaba acostumbrado a recibir. Se espera de él que a partir de aquí vuelva a nacer, determinado de otro modo: estos injertos sin confusión de lo poético con lo filosófico, o algunas maneras de utilizar homonimias, lo indecible, las astucias de la lengua —que muchos leen confusamente, ignorando su necesidad propiamente lógica. Cada libro es una pedagogía destinada a formar a su lector. Las producciones en masa que inundan la prensa y la edición no forman a los lectores, suponen, fantasmagóricamente, un lector ya programado. De forma que acaban configurando al destinatario mediocre que habían postulado por anticipado. Ahora bien, por deseo de fidelidad, como usted dice, a la hora de dejar una huella lo único que puedo hacer es dejarla a la disposición de todos: ni siquiera puedo dirigirla singularmente a alguien. Por fiel que uno quiera ser, nunca deja de traicionar la singularidad del otro a quien se dirige. A fortiori cuando se escriben libros de carácter muy general uno no sabe con quién habla, inventa y crea siluetas; en el fondo eso ya no nos pertenece. Orales o escritos, todos estos gestos nos abandonan, empiezan a actuar independientemente de nosotros. Como máquinas, o mejor, como marionetas —lo explico mejor en *Papel máquina* (Trotta, 2003). En el momento en que dejo que publiquen «mi» libro (nadie me obliga a ello), me convierto, apareciendo y desapareciendo, en ese espectro ineducable que nunca habrá aprendido a vivir. La huella que dejo significa a la vez mi muerte, futura o ya ocurrida, y la esperanza de que me sobreviva. No es una ambición de inmortalidad, es algo estructural. Dejo allí un trozo de papel, me voy, muero: imposible salir de esta estructura, es la forma constante de mi vida. Cada vez que dejo que algo parta, vivo mi muerte en la escritura. Prueba suprema: uno se vacía sin saber exactamente a quien se confía lo que deja. ¿Quién nos heredará, y cómo? Antes que eso: ¿habrá herederos? Es una pregunta que hoy nos podemos plantear más que nunca. Yo no dejo de hacérmela.

El tiempo de nuestra tecno-cultura ha cambiado radicalmente a este respecto. La gente de mi «generación», y a fortiori de las anteriores, estaba acostumbrada a cierto ritmo histórico: creían saber que tal obra podía o no sobrevivir, en función de sus cualidades, uno, dos, o incluso, como Platón, veinticinco siglos. Pero hoy, la aceleración de las modalidades de archivo, pero también el deterioro y la destrucción transforman la estructura y la temporalidad de la herencia. Para el pensamiento, la cuestión de la supervivencia adopta formas absolutamente imprevisibles.

En cuanto a esto, a mi edad estoy preparado para las hipótesis más contradictorias: tengo simultáneamente, le ruego que me crea, el doble sentimiento de que, por un lado, para decirlo con una sonrisa y de forma inmodesta, aún no han empezado a leerme, que, aunque hay, por supuesto, muchos lectores magníficos (en todo el mundo quizá sean algunas decenas), en el fondo, todo esto no tendrá posibilidad de aparecer hasta más tarde; pero también que, por otro lado, quince días o un mes después de mi muerte, ya no quedará nada. Salvo lo que se guarda como depósito legal en la biblioteca. Se lo juro, creo sincera y simultáneamente en estas dos hipótesis.

En el centro de esta esperanza está la lengua, y, en primer lugar; la lengua francesa. Cuando uno le lee, siente en cada momento la intensidad de su pasión por ella. En *El monolingüismo del otro* (Manantial, 1997) llega usted a presentarse, irónicamente, como el «último defensor e ilustrador de la lengua francesa».

Que no me pertenece, aunque sea la única que «tengo» a mi disposición (¡y aun así!). La experiencia de la lengua, claro está, es vital. Y por lo tanto mortal, no hay nada original

en ello. Las contingencias han hecho de mí un judío de Argelia, de la generación nacida antes de la «guerra de independencia»: son muchas singularidades, incluso para los judíos, y aun para los judíos de Argelia. Yo participé en una transformación extraordinaria del judaísmo francés de Argelia: mis bisabuelos estaban todavía muy cercanos a los árabes en idioma, costumbres, etc.

La generación siguiente al decreto Crémieux (1870), a finales del siglo XIX, se aburguesó: aunque se casó casi clandestinamente en el traspatio de un ayuntamiento de Argel a causa de los pogroms (estaban en pleno caso Dreyfus), mi abuela educó ya a sus hijas como burguesas parisinas (buenas maneras del distrito dieciséis, lecciones de piano...). Luego vino la generación de mis padres: pocos intelectuales, mayoría de comerciantes, modestos o no, algunos de los cuales ya explotaban una situación colonial haciéndose representantes exclusivos de grandes marcas metropolitanas: con un despacho de diez metros cuadrados y sin secretaria, uno podía representar — simplificando un poco — todo el «jabón de Marsella» en África del Norte.

Luego vino mi generación (una mayoría de intelectuales: profesiones liberales, enseñanza, medicina, derecho, etc.). Y casi toda esta gente se fue a Francia en 1962. Yo, un poco antes (1949). Conmigo, apenas exagero, empezaron los matrimonios «mixtos». De forma casi trágica, revolucionaria, rara y arriesgada. Y así como amo la vida, y mi vida, amo lo que me ha hecho ser como soy, de lo que es elemento esencial la lengua, esta lengua francesa que es la única que me enseñaron a cultivar, la única también de la que me puedo sentir más o menos responsable.

Por eso hay en mi escritura una manera, no diré perversa, pero sí un poco violenta, de tratar esta lengua. Por amor. El amor en general pasa por el amor al idioma, que no es ni nacionalista, ni conservador, pero que exige pruebas. Y pone a prueba. No se hace cualquier cosa con la lengua, la lengua existe antes que nosotros, nos sobrevive. Si le añadimos algo, hay que hacerlo con refinamiento, respetando su ley secreta incluso cuando no la respetamos. Nos volvemos a encontrar con lo mismo, la fidelidad infiel: cuando violento la lengua francesa, lo hago con un respeto refinado hacia lo que creo es un mandamiento de esa lengua, en su vida, su evolución. No leo sin una sonrisa, a veces sin desprecio, a esos que creen violentar, sin amor, la ortografía o la sintaxis «clásicas» de la lengua francesa, dándose aires de vírgenes aquejadas de eyaculación precoz, mientras que la lengua francesa, más intocable que nunca, mira cómo lo hacen, esperando al siguiente. En la Carte postale (Flammarion, 1980) describo de manera un poco cruel esta escena ridícula.

Dejar huellas en la historia de la lengua francesa, esto es lo que interesa. Vivo de esta pasión, si no por Francia, sí al menos por algo que la lengua francesa ha incorporado desde hace siglos. Supongo que si amo esta lengua como amo mi propia vida, a veces más de lo que ama tal o cual francés de origen, es porque la amo como un extranjero que fue bien acogido, y que se apropió de ella como si para él fuese la única posible. Pasión que es también afán de emulación.

Todos los franceses de Argelia comparten esto conmigo, sean o no judíos. Los que procedían de la metrópoli eran sin embargo extranjeros: opresores y normativistas, normalizadores y moralizadores. Se tratase de un modelo, un traje o un habitus, había que doblarse a ello. Cuando un profesor llegaba de la metrópoli con su acento francés, ¡lo encontrábamos ridículo! El deseo de emulación procede de aquello: sólo tengo una lengua y al mismo tiempo, esa lengua no me pertenece. Una historia singular exacerbó en mí esta ley universal: una lengua no es de nadie. De un modo no natural, por esencia. De ahí los fantasmas de la propiedad, de la apropiación y de la imposición colonialista.

Por lo general a usted le cuesta decir «nosotros» —«nosotros los filósofos» o «nosotros los judíos», por ejemplo. Pero a medida que se despliega el nuevo desorden mundial, parece cada vez menos reticente a decir «nosotros los europeos». Ya en *El otro cabo* (Serbal, 1992), libro escrito en el momento de la primera guerra del Golfo, usted se proponía como un «viejo europeo».

Dos incisos: en efecto, me cuesta decir «nosotros», pero aun así lo digo. A pesar de todos los problemas que me torturan a este respecto, empezando por la desastrosa y suicida política de Israel —y de cierto sionismo (puesto que a mis ojos Israel no representa al judaísmo mejor que la diáspora o incluso el sionismo mundial u originario, que fue múltiple y contradictorio; por otra parte existen también fundamentalistas cristianos que se proclaman auténticos sionistas en los Estados Unidos. Su lobby tiene más peso que la comunidad judía americana, por no hablar de la saudita, en la orientación de la política americano–israelí)—, y bien, a pesar de todo esto y de otros muchos problemas que tengo con mi judeidad, nunca renegaré de ella.

En determinadas situaciones siempre diré «nosotros los judíos». Este «nosotros» tan atormentado está en el centro de la parte más inquieta de mi pensamiento, el pensamiento de aquel a quien una vez llamé, sonriendo apenas, «el último de los judíos». Dentro de este pensamiento mío eso sería lo que Aristóteles dice sobre la oración (*eukhè*): no es ni verdadera ni falsa. Es, literalmente, una oración. En ciertas situaciones, no dudaré en decir «nosotros los judíos», como también diré «nosotros los franceses».

Desde el inicio de mi trabajo, y en esto consistiría la «deconstrucción» misma, me he mantenido extremadamente crítico frente al eurocentrismo en sus formulaciones modernas, en Valéry, Husserl o Heidegger, por ejemplo. La deconstrucción en general es una actividad que muchos han considerado, con toda razón, como un gesto de desconfianza hacia cualquier eurocentrismo. Cuando, en los tiempos que vivimos, digo «nosotros los europeos», se trata de algo coyuntural y muy diferente: todo lo que se puede deconstruir en la tradición europea no impide, justamente a causa de lo que ha ocurrido en Europa, a causa de las Luces, del estrechamiento de este pequeño continente y de la enorme culpabilidad que estremece hoy su cultura (totalitarismo, nazismo, genocidios, Shoah, colonización y post–colonización, etc.), que en nuestra situación geopolítica, Europa, una Europa otra, pero con la misma memoria, pueda (en todo caso, éste es mi deseo) unirse a la vez en contra de una política de hegemonía americana (informe Wolfowitz, Cheney, Rumsfeld, etc.) y en contra de un teocratismo árabe–islámico sin Luces y sin porvenir político (pero despreciemos las contradicciones y heterogeneidades que se dan dentro de estos conjuntos, y aliémonos con los que resistan de ambos bloques).

Europa se enfrenta a la necesidad de asumir una nueva responsabilidad. No hablo de la comunidad tal como existe o se dibuja en su mayoría actual (neoliberal), virtualmente amenazada por tantas guerras internas, sino de una Europa que está por venir y se busca. En Europa (la «geográfica») y fuera de ella. Lo que se llama algebraicamente «Europa» tiene responsabilidades que asumir, por el futuro de la humanidad, por el futuro del derecho internacional: tengo una fe absoluta en esto. Y aquí, no vacilaré en decir «nosotros los europeos». No se trata de desear la constitución de una Europa que sería otra superpotencia militar, protectora de su mercado y que serviría de contrapeso a otros bloques, sino de una Europa que vendría a sembrar las semillas de una nueva política altermundialista. Ésta es para mí la única salida posible.

Esta fuerza está en marcha. Aunque sus motivos sean todavía confusos, pienso que ya nada la detendrá. Cuando digo Europa, me refiero a esto, a una Europa altermundialista,

que transforme el concepto y las prácticas de la soberanía y del derecho internacional. Y que disponga de una verdadera fuerza armada, independiente de la OTAN y de los EE UU, una potencia militar ni ofensiva, ni defensiva, ni preventiva, que intervendría sin dilaciones al servicio de las resoluciones por fin respetadas de una nueva ONU (por ejemplo, con la máxima urgencia en Israel pero también en otras partes). Ése es también el lugar desde el que se puede pensar lo mejor posible algunas figuras de laicidad, o de la justicia social, otras tantas herencias europeas.

Acabo de decir «laicidad». Permítame aquí un largo paréntesis. No tiene que ver con el velo en la escuela, sino con el velo del «matrimonio». Apoyé sin dudarle con mi firma la valiente iniciativa de Noël Mamère, aunque el matrimonio entre homosexuales sea un ejemplo de esa bella tradición que los norteamericanos inauguraron en el siglo pasado bajo el nombre de civil disobedience: no un desafío a la ley con mayúsculas, sino un acto de desobediencia a una disposición legislativa en nombre de una ley mejor —futura o ya inscrita en el espíritu o la letra de la Constitución. Y bien, «firmé» en este contexto legislativo actual porque éste me parece injusto —para los derechos de los homosexuales—, hipócrita y equívoco en su espíritu y su letra.

Si fuese legislador, propondría la desaparición sin más de la palabra y del concepto de «matrimonio» en un código civil y laico. El «matrimonio», valor religioso, sacro, heterosexual —unido a la idea de procreación, de fidelidad eterna, etcétera—, es una concesión del Estado laico a la Iglesia cristiana —en particular en su monogamismo, que no es ni judío (no fue impuesto a los judíos por los europeos hasta el siglo pasado y hace algunas generaciones no constituía ninguna obligación en el Magreb judío) ni, como sabemos, musulmán. Al suprimir la palabra y el concepto de «matrimonio», este equívoco o esta hipocresía religiosa y sacra, que no tiene sitio en una constitución laica, sería reemplazado por una «unión civil» contractual, una especie de PACS\* generalizado, mejorado, refinado, flexible y ajustado entre personas de sexo o número no impuesto.

En cuanto a los que quieran, en sentido estricto, unirse en «matrimonio» —hacia el cual sigo conservando por lo demás todo mi respeto— lo podrían hacer ante la autoridad religiosa que elijan —así ocurre por cierto en otros países que aceptan consagrar religiosamente matrimonios entre homosexuales. Las personas podrían unirse de uno de estos dos modos, o de ambos, o bien podrían unirse al margen de la ley laica y de la ley religiosa. Fin del paréntesis conyugal. (Es una utopía pero señalo fecha).

Lo que yo llamé «deconstrucción», incluso cuando está dirigida contra algo europeo, es también algo europeo, es un producto, una relación de Europa consigo misma, como experiencia de la alteridad radical. Desde la época de las Luces, Europa se autocritica constantemente y en esta herencia perfectible hay una posibilidad de futuro. Al menos así me gustaría creer, y eso es lo que alimenta mi indignación ante unos discursos que condenan definitivamente a Europa, como si sólo fuese el lugar de sus crímenes.

En lo que se refiere a Europa, ¿no está usted en guerra consigo mismo? Por un lado, comenta que los atentados del 11 de Septiembre arruinan la vieja gramática geopolítica de las potencias soberanas, señalando así la crisis de cierto concepto de lo político, que define como propiamente europea. Por otro, mantiene su apego a ese espíritu europeo, y en primer lugar al ideal cosmopolita de un derecho internacional cuya decadencia describe con toda justicia. O la supervivencia...

Hay que «reeditar» (aufheben) lo cosmopolítico (véase *Cosmopolitas* de todos los países, ¡un esfuerzo más!, Valladolid, 1996). Cuando uno dice cosmopolítico, se sirve de una palabra griega que siempre supuso el Estado, la forma polis vinculada al territorio nacional y la autoctonía. Sean cuales sean las rupturas dentro de esta historia,

semejante concepto de lo político sigue siendo dominante, en el momento mismo en que muchas fuerzas lo están dislocando: la soberanía del Estado ya no está relacionada con un territorio, las tecnologías de comunicación y la estrategia militar tampoco, y esta dislocación pone en crisis el viejo concepto europeo de lo político. Y de la guerra, y de la distinción entre lo civil y lo militar, y del terrorismo nacional e internacional...

Pero no creo que haya que enfadarse con lo político. Ni tampoco con la soberanía, que creo que tiene cosas buenas en determinadas situaciones, por ejemplo para luchar contra algunas fuerzas mundiales del mercado. También en este caso se trata de una herencia europea que es necesario guardar y transformar al mismo tiempo. Es lo que digo, en *Voyous* (Galilée, 2003), acerca de la democracia como idea europea, que nunca ha existido de manera satisfactoria, y que todavía está por venir. Y en efecto, siempre encontrará usted en mí, ese mismo gesto, para el cual no tengo justificación última, salvo que soy yo, que está allí donde yo estoy.

Estoy en guerra conmigo mismo, es verdad, no sabe usted hasta qué punto, más de lo que pueda imaginar, y digo cosas contradictorias, cosas que están, digamos, en una tensión real, que me construyen, me hacen vivir y me harán morir. Esta guerra, la veo a veces como una guerra terrorífica, penosa, pero al mismo tiempo sé que así es la vida. Sólo encontraré la paz en el descanso eterno. Pues no puedo decir que asumo esta contradicción, pero sé que es lo que me deja en vida, y me hace plantear la pregunta que usted me recordaba: «¿Cómo aprender a vivir?»

En dos libros recientes (*Chaque fois unique, la fin du monde* y *Béliers*, Galilée, 2003), usted volvió sobre esta gran cuestión de la salvación, del duelo imposible, de la supervivencia, en fin. Si cabe definir la filosofía como «el anticipo desasosegado de la muerte» (véase *Dar la muerte*, Paidós, 2000), ¿se puede considerar la «deconstrucción» como una interminable ética del superviviente?

Como ya he recordado, desde el principio, y mucho antes de las experiencias de la supervivencia que hoy en día son las mías, señalé que la supervivencia es un concepto original, que constituye la estructura misma de lo que llamamos existencia, el *Da-sein* si usted quiere. Somos estructuralmente supervivientes, estamos marcados por esta estructura de la huella, del testamento. Pero, dicho esto, no quisiera dar crédito a la interpretación de que la supervivencia está más del lado de la muerte, del pasado, que de la vida, del futuro. No, la deconstrucción está siempre del lado del sí, de la afirmación de la vida.

Todo lo que digo —al menos desde *Pas* (en *Parages*, Galilée, 1986)— sobre la supervivencia como complicación de la oposición vida-muerte procede en mí de una afirmación incondicional de la vida. La supervivencia es la vida más allá de la vida, es la vida más que la vida, y el discurso que pronuncio no es un discurso de muerte, al contrario, es la afirmación de alguien vivo que prefiere el vivir, y por tanto el sobrevivir, a la muerte, dado que la supervivencia no es sólo lo que queda, es la vida más intensa posible. Nunca estuve tan obsesionado por la necesidad de morir como en los momentos de felicidad y de gozo. Gozar y llorar la muerte que acecha es para mí lo mismo.

Cuando recuerdo mi vida, tiendo a pensar que tuve suerte de amar incluso los momentos infelices de mi vida, y de bendecirlos. Casi todos, excepto uno. Cuando me acuerdo de los momentos felices, también los bendigo, claro está, y al mismo tiempo me precipitan hacia el pensamiento de la muerte, hacia la muerte, porque ya pasaron, ya se acabó...



1Recuérdese que apprendre significa aprender y enseñar [N.del. T.].

\* El Pacte Civil de Solidarité, disposición legal creada bajo el gobierno de Jospin, es un contrato civil entre dos adultos (del mismo o de distinto sexo) que se sirven de él para organizar su vida en común y dotarse de derechos mutuos. Permitió cierta regularización jurídica de las «parejas de hecho» que lo firmaron. [N.del T.]