



Entrevista con Jean-François Lyotard (París, 13/12/86)

Teresa Oñate

La Presente Entrevista fue publicada en la Revista de Filosofía META, vol.1, nº2. Mayo 1987. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. [Digitalización: Simón Royo Hernández, Palimpsestos UNED].

TERESA OÑATE: Pocos filósofos de nuestros días han urgido e incitado tanto a la reflexión como lo ha hecho Monsieur Lyotard, proponiéndonos la consideración de múltiples problemas y abriendo el debate de cuestiones tan sugerentes como numerosas. Desde *Discurso y Figura* hasta *El Entusiasmo*; de los entramados de la percepción, los intercambios de objetos y sujetos, la economía política y libidinal; el deseo; la diferencia; la conexión entre Modernidad y Postmodernidad como vía de acceso a una comprensión de nuestra contemporaneidad; el resultado de la realidad como constructo; los relatos legitimadores del “estado de las cosas” -diría Wenders; la historia y su problemático progreso y un largo etc...

Ahora bien, ¿cuál es el hilo o los hilos que enlazan todas estas preocupaciones?; ¿cómo se conjugan? , ¿cuál ha sido el camino que has ido recorriendo... ? Imagínate que tu obra hasta aquí fuera una obra de arte... que fuera un cuadro... ¿cómo sería?, ¿dónde estarían los claros, los oscuros, las oscilaciones, los volúmenes... ?

J.F. LYOTARD: (se ríe tras sus gafas de sabio y se le afila aún más el mentón). Muy malo, sin duda muy malo... Es una pregunta muy difícil. Contestaré indirectamente. Pero de antemano he de decir que no soy capaz de pintar el cuadro... Creo que hay varios cuadros. He sido, con frecuencia -y creo que injustamente- atacado por haber cambiado de posición. Fui marxista crítico en el grupo “Socialismo o Barbarie” y durante cerca de veinte años estuve dedicado exclusivamente, a escribir artículos de política inmediata. Después hubo un trabajo -que es un trabajo de luto, de duelo- que se llama *Discurso y Figura*, donde se consideraba la figura y lo que he considerado lo figural. Se trataba, como digo de un luto del duelo por una determinada filosofía de la historia que es el marxismo, la cual constituye esencialmente, en mi opinión, el último gran relato salido de la *Auklärung*. Un gran discurso legitimador, que, para mí era, a la vez, un medio de vida, es decir una razón por la cual y para la cual vivir. No se trataba sólo de una teoría, por eso se merecía un solemne luto... que no llevé a cabo directamente en el campo de la política sino pasando por la estética. Quizá lo hiciera de forma un tanto ingenua, dado que aún no había leído a Adorno y Benjamín: no sabía que otros habían recorrido mi mismo camino, y evidentemente, mucho mejor que yo.

Por debajo de ese escrito hay que situar también -dicho en sentido amplio- un detenido estudio de la obra freudiana, bajo la influencia de Lacan en Francia (y yo diría que contra Lacan), que conducía a una recusación de la lectura de Freud.

Siguiendo este hilo se puede llegar hasta *Economía libidinal*, que es un libro malintencionado. Un libro que ahora llamaría malvado. No es un mal libro, es un buen libro perverso. He adquirido la costumbre, absolutamente arrogante, de compararlo, por ejemplo a “El sobrino de Ramaeu” de Diderot o algo del estilo... En el fondo es un libro de desesperanza. Esa especie de grito imposible que esconde una basta melancolía vestida de alegría, de histrionismo, refleja también una cierta lectura de

Nietzsche. Es ciertamente un libro de decepción y de insatisfacción profunda. Lo que quiero decir podría resumirse así: “todo está bien porque todo está mal”.

Creo que lo que sí queda del libro es la escritura. En el fondo resiste en el libro una sola confianza: la confianza en la escritura, es decir, lo que en *Discurso y Figura* se llamaba “figural”, y lo que más tarde en *Economía libidinal* se llamará “efímera gran película”, son probablemente cosas muy próximas. Rondan la cuestión central de la escritura como un siempre intentar hacerse testigo de lo que no se puede escribir.

Por ejemplo, en *Le Difference* se desemboca también en la misma problemática y en idéntica obsesión. Igualmente se aborda y explora esto en *El Entusiasmo*. Una de sus consecuencias de fondo consiste en tener que hacerse cargo de que no podemos establecer una teoría conceptual de la Historia. No la podemos encuadrar y decir: “Ya está, he ahí su sentido, así es como se organizan”. Pero si somos sensibles a eso que Kant denomina Signos -y es muy difícil estar seguro de qué es un signo-, sí se puede comprender. Pienso por ejemplo, que lo que ha pasado estos días en Francia...

(Se refiere a los sucesos protagonizados por los estudiantes en el ya llamado “Diciembre-86”. Esta entrevista tenía lugar un lunes 15, el sábado 6 había dimitido el ministro de educación, Devaquet; los días anteriores, todo París, por todas partes ya cualquier hora, incluso durante las noches era escenario convulso de impresionantes despliegues policiales, carreras de los estudiantes y carreras diversas contra la ley de “Savari” de reforma educativa, el Ministerio de Educación y el Ministerio del Interior).

...no es un signo de la Historia, incluso habiendo entrañado un cierto modo de entusiasmo, no es lo mismo... sobre esto he estado reflexionando y discutiendo con la Coordinadora de estudiantes precisamente anteayer.

De todas formas, la idea es que no podemos encontrar cuál es la finalidad de la Historia -sobre este punto estoy absolutamente de acuerdo con Baudrillard, por ejemplo-, simplemente se trata de un modo conceptual de entender y practicar la historia -modo del cual el Marxismo constituye la última experiencia-.

Lo que me interesa cuando digo escritura es esa escritura que los alemanes y los americanos denominan “a la francesa”, y que además comúnmente detestan, es decir: intentan hacerse en las palabras (otros lo intentan en la pintura, en el cine o en la música), testigo de aquello que no es escribible, pintable o musicable... y esto es lo importante, lo verdaderamente importante esto es lo que constituye el honor de pensar: intentar ponerse a la altura del Acontece de ese algo inaprensible... es por esto por lo que algunos de mis amigos de tradición patristica o patológica cristiana, me dicen, ¡pero tú eres un místico! y yo les digo: “mirad, los místicos me merecen la mayor admiración, pero creo que no hay que mezclarlo todo”. Sí pienso que ahí está lo verdaderamente importante; por eso vengo trabajando en ello desde hace varios años. Lo hago a través de la relectura de la Estética de Kant, que es un libro absolutamente crítico sobre la “Facultad de juzgar”. Se trata de un libro realmente extraño, realmente difícil... pero yo no soy místico, no se puede ser crítico o criticista y místico a la vez. Creo que hay algo que perseguir aunque nunca se podrá aprehender ...es quizá lo que en música se llama “matiz” (en pintura también se llama “matiz”, “matiz cromático”), “esto” que justamente no se deja conceptualizar, que ni siquiera se deja dar forma. Llevar la escritura y el pensamiento a la altura de “esto” es algo muy importante. ¿Se puede contribuir, así, a establecer, una política...? yo diría que al menos, confiere o da lugar a un modo de prudencia política que obliga a escuchar bien lo que ocurre, para no ser burdo, ni en un sentido ni en otro. Volviendo al caso del reciente movimiento estudiantil y a lo ocurrido este mes en Francia, desde esta actitud no cabría decir “¡maravilloso, aquí está la revolución!”, porque evidentemente no es cierto... porque no es gente que tenga realmente control sobre lo que hace... ellos mismos no están suficientemente diferenciados. Son demasiado ingenuos, en el buen y en el mal sentido... Pero resulta todavía más claro que tampoco puede decirse “No es nada, sólo son pequeños idiotas, etc”, esto sería aún más estúpido. De lo que se trata es de

comprender, de notar, la seriedad del problema aquí implicado: el concerniente al “qué se puede hacer” político. Y este es en realidad el problema postmoderno.

T.O: ¿Qué lugar ocupa tu propio pensamiento en el panorama del pensamiento contemporáneo?

J.F.L: No lo sé, y cuando digo esto no lo digo por arrogancia, lo que quiero decir es que la propia noción de un “panorama del pensamiento contemporáneo” debe quizá ser revisada. Es probablemente una noción demasiado esquemática.

T.O: Sí claro, si esa noción es demasiado reductiva -como lo son todas las clasificaciones-, se dice, como sabes, que pueden distinguirse dentro de la filosofía actual tres tradiciones o corrientes (complejas y con diferencias internas en ellas mismas), que serían la analítica angloamericana, el marxismo o neomarxismo y la hermenéutica. ¿Cuál es tu opinión al respecto y dónde te sitúas en relación con ellas?

J.F.L: De acuerdo, vayamos por partes. En primer lugar no puedo ser analítico porque he leído demasiado a Wittgenstein. Es decir, que para mí, el problema de la filosofía analítica ya ha sido planteado, y, en mi opinión no resuelto -aunque esto no significa nada en filosofía-, pero sí bien planteado y de forma polémica, precisamente desde el debate de Wittgenstein con Russell y su relación con el círculo de Viena.

Wittgenstein acaba siendo justo: había demasiados miserables dentro del pensamiento analítico. Se dio cuenta enseguida... de hecho, tuvo siempre relaciones muy difíciles con Schlick, Carnap y los demás. Todo esto comienza cuando entrega el manuscrito de las “Philosophische Untersuchungen” a Russell que estaba auténticamente furioso.

Yo me situaría muy cerca del segundo Wittgenstein, que es el que ha hecho una autocrítica radical, así que no se puede ser analítico en sentido riguroso... En relación con este punto las cosas están muy claras. Eso no quiere decir que no lea a los analíticos (me interesan mucho), pero les encuentro extraños... el suyo me resulta un pensamiento casi impensable.

Con respecto al marxismo, mi posición es mucho más difícil, aunque sea al mismo tiempo simple. Me explico: pienso que en el Marxismo hay una intuición, una comprensión, no sólo de lo social, sino una comprensión de lo que he llamado lo diferente; ahí reside mi distancia insalvable de todo liberalismo en general: en la seguridad de que no es cierto que exista siempre un tribunal competente capaz de juzgar los conflictos. Existen muchos conflictos que pueden ser juzgados por un tribunal, y para los cuales, hay una regla siguiendo la cual se puede decir: “esto es justo, esto no es justo, esto es verdad, esto no es verdad” pero a veces,-y en esto es en lo que hay que tener olfato-, existen conflictos para los cuales no hay tribunales.

Si quieres, y poniéndolo en relación con nuestra labor, la de nosotros los filósofos (y no los intelectuales -no me gustan demasiado los intelectuales, aunque de vez en cuando haya que hacerse el intelectual-, pero esta es otra cuestión) creo que tenemos la obligación, y ahí está la dificultad de denunciar cuando tal o cual tribunal no es competente para juzgar un conflicto concreto; cuál es la moneda falsa, cuál es la justicia falsa.

He usado este ejemplo en otras ocasiones, lo retomo ahora si me lo permites: pertenezco a una generación que tuvo que hacer la guerra de Argelia. Cuando el actual presidente de la República, entonces ministro del interior, se encontró ante la primera rebelión argelina, sólo se le ocurrió decir que Argelia era Francia y era cierto que administrativamente se trataba de tres departamentos franceses. A consecuencia de esto no se negoció con la rebelión y comenzó la represión... Dentro del derecho constitucional francés tenía razón. Pero de hecho -y todo el mundo lo sabía, yo había

pasado 2 años en Argelia como profesor- las tres cuartas partes de los argelinos no tenían estatuto de ciudadanía francesa (yo diría incluso que se trataba más bien de los nueve décimos). Y por lo tanto no, Argelia no era Francia; o eran departamentos franceses cuya población autóctona no estaba constituida por ciudadanos franceses y entonces eran como inmigrados sin ciudadanía en su propia tierra y en este sentido no era Francia. ¿Quién podía juzgar?, ¿quién podía quebrar esa diferencia? ...En casos como ese no existe tribunal posible. El gobierno francés no podía admitir que no eras competente en los asuntos nacionales, y los argelinos no podían aceptar ser tratados como franceses ya que no lo eran.

El marxismo, en este punto fundamental, ha sido algo definitivo para mí. Pero todo lo demás (El stalinismo, el trotskismo, y todo el resto... es otra cosa... y no digamos el maoísmo, ¡qué espanto!). Sobre esta cuestión no he cambiado nunca (desde hace cuarenta años). Lo que si es absolutamente seguro es que el Marxismo ha comprendido que en lo que concierne a algo tan simple como el empleo, hay una diferencia escondida bajo un contrato de trabajo, constituye la justicia económica social: tú me vendes tiempo de trabajo por hacer tal cosa, y yo te lo compro. Esto quiere decir que la fuerza de trabajo es considerada como mercancía, y esto es un error, ya que tú no eres ninguna mercancía, es bien simple ¿y quien puede intervenir esto... Es como si hubiera dos lenguajes diferentes: uno es el del contrato, el del intercambio; y otro que es un lenguaje casi ontológico -o en cualquier caso metafísico- que es el de: el hombre es creador de valores y cuando se compra el tiempo de creación de un hombre no se trata de una mercancía. Esto me parece meridianamente claro.

En cuanto a la hermenéutica, he trabajado con la versión francesa de la hermenéutica que encarna Paul Ricoeur -leí a Gadamer en ese momento-, no logré entenderme bien con él, siempre mantuvimos una relación difícil: tenía que dirigirme la tesis doctoral, y al final fui yo mismo quien dijo que aquello resultaba imposible: que nos entendíamos demasiado mal. Considero, que se trata en el fondo, de una versión suave, inteligente, yo diría que casi afectuosa, del hegelianismo, es decir, una versión en la que se presupone que la memoria y la interpretación no cesan de reabsorber el *acontecimiento* -yo diría que en su brutalidad o en su crudeza- de manera que revele lo que en él hay de anticipación de sentido. Creo que esta idea, -es aquí dónde encuentro que es hegeliano- de "Resultats", como decía Hegel, de acumulación que se dirige hacia un máximo de conciencia, es una idea muy probablemente falsa (proviene en realidad de San Agustín, de *La Ciudad de Dios*). Pero no sólo es falsa, sino que puede resultar, además muy peligrosa, porque precisamente tiende a celar/velar lo diferente; no puede no enmascarar lo diferente, es un pensamiento de litigio y sólo de litigio, pero hay también violencia en la historia, y no es cierto que esa violencia sea siempre santa; a esto opondría algo como Auschwitz... en fin, como ha dicho Adorno, no se puede seguir estableciendo directrices después de Auschwitz... ni seguir siendo hermeneutas.

T.O: ¿Crees que hay algo así como "un pensamiento francés actual"? ¿Cuál es brevemente, tu opinión sobre el pensamiento de Foucault, Deleuze, Derrida, Baudrillard...?

J.F.L: En primer lugar, te diré que, "mirando desde fuera, me siento obligado a decir que sí parece que haya "un pensamiento francés". Ya sea aplaudido, ya, por el contrario, rechazado. Rechazado, por ejemplo, por la filosofía alemana contemporánea, que en pensadores como Habermas o Apel, se vuelve enteramente hostil al "pensamiento francés". Hay en la tradición analítica angloamericana la misma animadversión; pero incluso la hay en Francia... sin embargo no es demasiado recomendable fiarse de lo que digan nunca los adversarios, porque, como es sabido,

construyen siempre una especie de amalgama -se trata de la vieja práctica stanilista, hitlero-troskista- o sea: de burda simplificación. Se ve claramente que nuestros adversarios lo mezclan todo; que no son lectores concienzudos, porque, si lo fueran notarían por ejemplo, las considerables diferencias que separan a un Deleuze de un Derrida. No obstante dentro de la escena filosófica internacional, se percibe ciertamente una cierta especificidad del pensamiento francés. Es posible que sus signos distintivos remitan a la conexión con eso que comentábamos al principio, es decir: con el interés por esa escritura imposible, o ese pensamiento de lo impensable... Por esta razón han sido acusado de irracionalismo. Pero aquí no hay más que mera maledicencia. Muchos de los pensadores, así estigmatizados, son, no sólo buenos conocedores de las racionalidades científicas contemporáneas, sino que además son amigos de las ciencias. No se trata de un problema de racionalidad. Añadiría que desde el College International de Philosophie podemos darnos cuenta muy bien cada día, (aunque esta institución tenga naturalmente sus dificultades) de cómo y hasta qué punto, "nuestras jóvenes generaciones -las más jóvenes, es decir, aquellas de los filósofos entre 30 y 40 años- están dedicándose intensamente al pensamiento, aunque tengan que trabajar duro: normalmente en pésimas condiciones, ya que no pueden encontrar empleo; tampoco hay plazas en las universidades... así que no tienen más remedio que impartir -cuando los encuentran- cursos a alumnos que a menudo "pasan" de ellos y de la filosofía...

T.O: ¿Qué descartarías de lo que ha venido ocurriendo en el terreno del pensamiento, durante las dos últimas décadas?

J.F.L: Me gusta mucho una frase de Nietzsche que dice: "Los grandes acontecimientos llegan sobre patitas de palomas", es decir, que no se les oye llegar. Me parece que si ha habido algo importante en el mundo del pensamiento, esto ha sido probablemente el cuestionamiento -y esto perdóname, pero es, desde luego, bastante francés y abiertamente francés- de la institución filosófica; es decir del pensamiento en su marco institucional, que ha venido siendo la Universidad o la Academia desde hace siglos. Desde Kant, y sobre todo después de la creación de la Universidad de Berlín, que se convirtió prácticamente en el modelo de todas las universidades, salvo quizá de la francesa. Pues bien esto es algo muy importante, equivale exactamente a tener que preguntar ¿Qué significa filosofar hoy día?, ¿Significa impartir cursos de historia de la filosofía -que pueden ser muy buenos-? ¿Significa enseñar lógica a la gente?, ¿como es posible transmitir las preguntas de la inquietud...?

Se trata de un problema que surge y se origina en una coyuntura muy complicada. Guarda relación, por ejemplo, con el imperio de la industria cultural -en el sentido más amplio-: los medios, el periodismo, la TV, la considerable importancia adquirida por el cine como arte industrial, así como por la música... todo esto ha desequilibrado profundamente la institución universitaria, y la escolar en general. Como todo el mundo sabe, los chicos que están en las escuelas y en los institutos son chicos que se educan más a través de los medios que en las escuelas. Hablar de industria cultural significa que los objetos en cuestión son objetos que se intercambian, que se compran y se venden en dicha industria. Se trata de objetos de cultura. Son la palabra, la imagen, el sonido, el pensamiento... Sin embargo, todos estos objetos están sometidos a la norma industrial, a la norma de rentabilidad: el menor tiempo posible de producción y el mayor número de compradores. ¡Pero esta regla es absolutamente incompatible con el pensamiento! En el pensamiento se pueden llegar a perder 10 años para llegar a comprender una cosa -y, eso no es mucho, pueden ser 30 años-, o para llegar a decir algo. Esto siempre ha sido así. A pesar de las computadoras, el panorama no cambia. Cambia el cálculo, de acuerdo, eso está muy

bien todas esas pequeñas operaciones... pero eso no es el pensamiento. Y lo mismo está ocurriendo a los artistas.

Existe un desequilibrio tal, por ejemplo, los libros de filosofía, o bien pertenecen a la tradición universitaria y son útiles porque los estudiantes los necesitan (además es obligado seguir haciéndolos), o bien son libros de investigación, poco a poco, cada vez, tienen menos lectores, ya que los lectores están también sometidos al ritmo de la industria cultural.

Esto constituye un verdadero problema; sobre todo, si la filosofía -es especialmente después de Auschwitz- deja de ser la palabra-norma que dice -esto es la verdad; "esto es falso", "esto es justo"; "esto es bello" y empieza a preguntarse justamente que es la palabra misma y qué es pensar, que es pintar, qué es hacer cine, el derecho, la maternidad (desde la tecno-ciencia cuando la filosofía plantea cuestiones como estas, qué no se encuentran en los programas de estudios académicos, y cuya consideración exige una larga reflexión, dada la dificultad de las mismas y el que no hayamos apenas pensado nada sobre ellas hasta ahora, es cuando se da la situación de desequilibrio a la que me refiero.

En cierto sentido, los filósofos o pensadores -hay que decir "pensadores" radicalmente- han estado siempre apartados porque se consideraba que no servían a la comunidad social, que eran sencillamente inútiles; además, se les ha temido siempre, se temía lo que se decía, se temían sus ideas: se ha temido a Sócrates, a Spinoza, a Descartes... y ahora no es que se nos tema, no se nos teme en absoluto, sino que estamos totalmente desfasados porque tenemos tiempos de trabajo que no pueden guardar relación alguna con los que no son exigidos por la industria cultural.

T.O: Pasemos a preguntas menos generales. Por enésima vez, Jean Francois, ¿qué es la postmodernidad para su "inventor"; qué no es, cuál es su relación con la modernidad, y qué es la Modernidad?

J.F.L: vamos a ver, el término postmodernidad es un "falso-nombre", un pseudónimo, que tomé inicialmente de los arquitectos italianos y de una determinada corriente de la crítica literaria norteamericana: esto me divirtió porque se trataba de un nombre que estaba siendo utilizado por algunos, por ejemplo, por Aquile Bonito Oliva en Italia, para introducir una especie de "laisser-aller" y de eruditismo de citas... entonces me dije: "voy a dar la vuelta a esa palabra estratégicamente". Todo esto introdujo mucho desorden y desconcierto en las buenas conciencias autosatisfechas. Que el nombre "postmodernidad" es un falso nombre, resulta evidente en cuanto se tiene en cuenta que no puede significar "lo que viene después de la modernidad", pues la palabra "moderno" significa justamente "ahora y después de ahora" será "ahora". No es el final de una cosa y el principio de otra. Eso sería absurdo, yo diría que se trata de algo que ha estado siempre inscrito en la Modernidad como su melancolía -aunque no existiera con demasiada fuerza en "La Edad clásica"- y hasta su alegría, si su alegría: Melancolía por la legitimidad perdida (verdadera o no). Se trata de una melancolía que encontramos ya en Platón... que no hay en Aristóteles; Aristóteles es un hombre alegre, sí, eso es lo que siempre me ha gustado de él, que loco estaba, completamente, ha sido el más loco de todos, mucho más que Platón.

En un sentido casi historiográfico se puede decir que el primero de los modernos es San Agustín, el primer gran libro moderno es *Las Confesiones*: en él aparece esa melancolía como el pathos del infinito. Dios pierde terreno al ser platonizado por el sabio de Hipona, pero aparece algo radicalmente nuevo: el sentido de la Historia, una conciencia del tiempo que no se encuentra en los antiguos. La Postmodernidad -la Modernidad es la dimensión permanentemente anamnésica, es decir, la tentativa constante de que la Modernidad no cese (no de olvidar puesto que es exactamente un "olvido")-, es la tentativa de mantener-ahí ese algo inaprensible...

esa marca indecible... basta por ejemplo que practiquemos una especie de exotismo mental. A mi me gusta leer una determinada corriente de Zen chino y japonés arcaica... es algo que encuentro extraordinariamente profundo... más profundo aún que Heidegger,... es entonces cuando comprendo a los Modernos, es decir los occidentales, desde hace 20 siglos han sido fundamentalmente los pensadores del concepto y de la voluntad... o sea: tenemos una voluntad infinita siguiendo a Descartes, -y San Agustín ya venía a establecer la infinitud de nuestro deseo, lo cual resulta equivalente-. Tenemos -añade Descartes- una razón puesta al servicio de esta infinita voluntad para adueñarnos y dominar todo lo que pueda venir, (ya sabes ese, ese coté "ingeniero-francés-escuela Politécnica"...) pero esa incultura racionalista florece por doquier, esa locura ha ganado partidarios en el mundo entero, no sólo en Francia, no creas...

Siempre ha habido esa dimensión en la Modernidad -la reducción al binomio concepto-voluntad- lo que pasa es que ahora ha llegado a hacerse aplastante. Pero yo diría que siempre que releo a Montaigne o Unamuno, descubro, que gracias a Dios, en la Modernidad vive siempre una contracorriente que dice: "¡Un momento, parad, estáis olvidando demasiadas cosas con vuestros conceptos y voluntades, pensáis que sois racionalistas y sin embargo sois profundamente irracionales!". Tenemos que intentar recordar lo que fue olvidado en la fundación de la Modernidad, y este es un muy buen momento para hacerlo. En realidad siempre es buen momento para ello de todas formas.

T.O: En estilo kantiano o crítico trascendental; ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de una comprensión interna de la Postmodernidad?; ¿Cuál es la racionalidad que permite la "condición postmoderna"? No puede ser *Intelectiva*: conceptual, objetivante. Tampoco puede ser Dialéctica: refundamentadora y reapropiadora, a través de la negación, y así, progresiva y superadora... ¿Es entonces una racionalidad Hermenéutica o Dialógica o Comprensiva?

J.F.L: No, no lo creo en absoluto. Ese es mi conflicto con posiciones como las de Habermas, Apel o Gadamer -aunque conozco peor a Gadamer incluso con Rorty y su "imperialismo conversacional". Pienso siempre que la racionalidad de la que se trata es la racionalidad crítica, en el sentido de Kant, y también en el sentido de Wiltgenstein -aunque este último no es crítico en el sentido kantiano-, pero pienso que su exploración de "los juegos del lenguaje" se inscribe perfectamente en el criticismo o en la dirección crítica. Con esto quiero decir, resumida pero nuclearmente, que la racionalidad consiste en plantear la pregunta de la racionalidad; y que la legitimidad consiste en plantear la pregunta por la legitimidad misma.

T.O: y ¿cual es el espacio-tiempo en el interior de la postmodernidad? No puede ser el tiempo de la Modernidad, el tiempo lineal edípico, autofágico: semejante al Cronos de Goya devorando a sus propios hijos y haciendo así nivelación de todos los "ahora" uniformes... ¿de que temporalidad se trata entonces, y que relación mantiene con la espacialidad?...

El pasado noviembre en Madrid, durante una conferencia en el Instituto francés, te referiste a cómo la informatización de nuestra sociedad postindustrial y la experiencia cotidiana de la telecomunicación afectan profundamente -para seguir utilizando nomenclatura kantiana- a las condiciones transcendentales de la sensibilidad, es decir, al espacio y el tiempo. Hablaste de estas transformaciones en relación al cuerpo, sobre todo, a cómo afectan a nuestra comprensión del cuerpo ¿podrías desarrollar estas ideas?

J.F.L.: No he avanzado en ellas aún... sólo puedo repetir -y esto me parece incontestable- que aquí se abre un problema radical... me parece absolutamente cierto que la crisis que se ha llamado en el terreno de las ciencias "la crisis de los fundamentos" -he debido hablar de esto en Madrid...- que afecta precisamente a las ciencias del espacio y del tiempo, o sea la aritmética, la geometría y la mecánica, ha sido una crisis considerable, en la cual, desde luego, nos hayamos aún. La cuestión es esta: ¿Las ciencias se apoyan en instituciones constitutivas del espacio y el tiempo, o pueden no apoyarse en ellas...?, este es el gran conflicto entre el llamado "intuicionismo" o más tarde "axiomática" y el "convencionalista"; alguien como Brouwer y el intuicionismo... son dos modos de situarse ante la cuestión que concierne a las formas a priori de la sensibilidad. Lo mismo ocurre en las artes...

T.O : Nuestra pregunta era ¿Cuál es el tiempo-espacio de la postmodernidad?

J.F.L.: EL espacio y el tiempo no son cosas diferentes, todos los físicos lo saben. Se trata de la misma formalización de los datos sensoriales, es un sola formalización; además de que, encima, hay un tiempo interior, como decía Kant, que puede tener lugar sin espacio... pero esto no es incluso seguro... el problema es que normalmente nos enfrentamos a un tiempo cuantitativo: contable. Un tiempo en el que se suman unidades unas a otras para formar secuencias temporales. Es así como se cuenta el trabajo, el tiempo de palabra, la expectativa de vida... sin embargo nuestra memoria, y sobre todo nuestra memoria afectiva, con todos sus olvidos, sus rememoraciones fulgurantes, como de destello..., -demasiado ingrata e ingenuamente, acostumbramos, a decir que es "desordenada", que torpes, pero, sobre todo, sus caprichos... y sus inesperados regalos lúcidos... no funciona para nada así... ¿verdad?... Tomemos el ejemplo de Montaigne, que en mi opinión es un gran postmoderno. Cuando se lee a Montaigne se nota cómo es el tiempo que está operando en Montaigne y cómo lo está haciendo. El dice: "yo hablo de mí" y sin embargo, prácticamente, apenas habla de sí mismo. Busca en los antiguos, en sus contemporáneos, en la poesía, en Séneca, y los introduce en su discurso como una especie de elementos de anámnesis que son reelaborados; todo esto sin preocupación alguna por el tiempo contable, por el tiempo lineal. Podría decirse que ocurre lo mismo con Proust, Joyce y en este último las recreaciones culturales son frecuentísimas, muy profundas, muy secretas, muy escondidas...

T.O: Empalmando con uno de tus escritos en mi opinión más denso: *Le Differend* te haré una pregunta en estilo clásico: ¿qué es la realidad, y que son entonces la Posibilidad y la Necesidad, las otras Modalidades del ser?

J.F.L.: la Realidad, es brevemente, el referente de una perpetua interrogación: el objeto de una pregunta constante. Lo Posible es lo pensable: si digo, "las mesas pueden dar vueltas" estoy ante un objeto de pensamiento que como tal es posible en el sentido más amplio del término. Toda significación en general pertenece al orden de lo posible. En cuanto, a la necesidad, finalmente, yo la restringiría al máximo si se le da un sentido ontológico. Si se le da, un sentido económico, volvemos a estar ante el problema de la "contabilidad". Hay necesidades económicas, es decir, hay presupuesto del Estado, un producto nacional, etc., y es evidente que no se puede hacer cualquier cosa. Aquí nos hallamos ante el aspecto constriñente de la necesidad; es decir: hay que equilibrar el presupuesto, tiene que darnos cero de cada lado de la balanza. Este puede constituir un buen modelo para comprender la Necesidad, aunque resulte bastante superficial. Lo que se llama "Necesidad", desde Aristóteles, es aquello cuyo contrario es imposible. Yo diría que ontológicamente hay algo que es verdaderamente necesario y ese algo es enlazar, encadenar; es imposible detenerse

se haga lo que se haga es imposible abolir la exigencia de pensar, de encadenar; se puede conectar mal, de manera falsa, torpe o malintencionada, pero en cualquier caso hay que conectar, y este es verdaderamente el *Müssen* de la Necesidad. Incluso callándonos, incluso si pretendemos retirarnos, estamos -de otro modo- enlazando. No hay interrupción posible.

T.O: En *Le Differend* haces una referencia a la conferencia de Heidegger, *Zeit und Sein*, y a la problemática del *Ereignis*: El acontecimiento apropiador; de la Copropiedad, etc... ¿cuál es tu relación con el pensamiento heideggeriano? y más precisamente con el llamado “último Heidegger”, el de *Identität und Differenz* o el de *Zur Seinsfrage*, por ejemplo?

Y ¿Por qué en tu último libro *L'Enthousiasme* retomas la problemática kantiana de la “facultad de juzgar” continuando así, como en otros escritos tuyos, mejor el camino kantiano que el abierto por Heidegger?... teniendo en cuenta expresiones tuyas como el “olvido inicial” o menciones como la de “eso escondido, velado y siempre presente aunque no explícito”, parecería que la problemática de la “Aletheia” y la “lethe” heideggeriana mantuviera una íntima relación con tu pensamiento...

J.F.L: En Heidegger está la suposición del ser... no comprendo por qué utiliza el singular... es un viejo problema, es el problema parmenídeo. Pienso que si se interpreta en el sentido de que es el ser mismo el que se da y se retira a la vez, se esta suponiendo el ser, y creo que esto es metafísica, se está suponiendo un Ser -a la manera parmenídea-. En Kant por el contrario, encontramos una cuidadosa modestia en el tratamiento de lo que él mismo llamó “x”. Ya la misma cuantificación de la unidad resulta demasiado dura. Pertenece a una tradición a la vez griega y cristiano-monoteísta. Es la idea del Bien platónica, es el dios del teísmo cristiano... y pienso que eso no se puede mantener ¿Que prueba la Unidad del Ser? En el cristianismo hay, respecto a este problema, la disciplina de una extrema modestia. Acepto encantado el “Ereignis” porque así comprendo lo que quiere decir Heidegger, pero el Ereignis es la *Singularidad*. Y es algo que ocurre cada vez pero algo viene del Ser, es retirado por el ser que proviene o no proviene del ser, etc., de esp (sic) no sé nada. Pienso que las “figuras de la donación” son transposiciones antropológicas reintroducidas en la ontología, y eso se llama “Metafísica”; en todo esto me parece que Heidegger no ha sido suficientemente radical, salvo al final.

T.O: ¿Qué piensas de la interpretación que hace Gianni Vattimo sobre Heidegger? porque en su opinión no hay para Heidegger “el Ser-Uno”, ni ningún Dios olvidado (absconditus) u oculto, en el sentido de la tradición mística alemana- pienso en Jacob Böhme y su *Aurora*. La lectura de Vattimo encuentra un Heidegger radicalmente inmanentista y pluralista que identifica “ser” con el acontecer histórico-lingüístico y que desde la doctrina la “Diferencia ontológica” abre el camino de las *Aventuras de la Diferencia*, luego olvidado en regresos metafísicos por el pensamiento que cree continuarle. Lo “oculto” heideggeriano no puede ser, entonces recordado (an-Denken) como si alguna vez hubiera sido presente, sino que constituye el intersticio abismático de la propia estructura del Tiempo. La “donación” es el tiempo porque...

J.F.L: Espera un momento, eso precisamente no lo comparto. Es un punto en el que estoy con Heidegger en profundo desacuerdo. También probablemente disienta de Vattimo en ese aspecto, en esa idea de que el ser es el tiempo, porque me parece que depende de como se entienda “tiempo”. Si se entiende, por ejemplo, como en el libro de Heidegger sobre Kant, por ese proceso por el cual las cosas nos ocurren y por el cual las perdemos a medida que nos advienen, haciéndonos estar siempre detrás y

en retraso, se daría siempre un intersticio que establecer la necesidad de re-tomar, de reencontrar... Y me parece que detrás de todo esto hay una determinada concepción del tiempo que está efectivamente en Kant, especialmente en la primera Crítica, pero que es totalmente distinta de la tercera Crítica. Esto sería muy largo de explicar...

T.O.: En esta misma dirección, ¿habría alguna relación entre el “post” de Postmodernidad, el “an” de An-Deken, y el “an” de anámnesis (tal como lo empleas por ejemplo en *Le postmodernité expliqué aux enfants*)? ¿Es decir, el “an” griego, ¿no mencionaría, como el “andeken” la rememoración de lo no dicho (ungesachte) y lo no pensado (ungedachte) que está dicho de lo dicho y pensado en la tradición, no señalaría a las posibilidades internas -en la realidad, tapadas por ella misma, dentro de un tiempo que no pasa?

J.F.L.: Eso se puede decir si se comprende la postmodernidad en el sentido de “anámnesis”, entonces el “an” podría ser el mismo del “Andeken”, pero eso requeriría tantas explicaciones....

T.O. : para terminar, monsieur Lyotard, ¿Cual es para ti la tarea del pensar?

J.F.L.: ¿La tarea del pensar? La tarea del pensar es pensar.