

# EL LENGUAJE Y LAS INSTITUCIONES FILOSÓFICAS

Jacques Derrida

Edición electrónica de  
[www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de  
Filosofía Universidad ARCIS.

## ÍNDICE

SI HA LUGAR A TRADUCIR .....	- 3 -
LA FILOSOFÍA EN SU LENGUA NACIONAL .....	- 3 -
LAS NOVELAS DE DESCARTES O LA ECONOMÍA DE LAS PALABRAS.....	- 22 -
CÁTEDRA VACANTE: CENSURA, MAESTRÍA Y MAGISTRALIDAD .....	- 44 -
TEOLOGÍA DE LA TRADUCCIÓN.....	- 63 -

SI HA LUGAR A TRADUCIR  
I  
LA FILOSOFÍA EN SU LENGUA NACIONAL  
(hacia una «licteratura en francesco»<sup>a</sup>)\*

Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la de mis preceptores, es porque espero que quienes sólo se sirven de su razón natural pura y simple juzgarán mejor mis opiniones que quienes sólo creen en libros antiguos; y en cuanto a aquellos que unen el sentido común con el estudio, los únicos que deseo como jueces, no serán, estoy seguro, tan completamente partidarios del latín que rechacen escuchar mis razones por el hecho de que las explique en lengua vulgar.<sup>1</sup>

Se trata, como saben, del penúltimo párrafo del *Discurso del método*. Ni que decir tiene que está escrito en francés, y sin embargo esto es lo problemático. Porque su presente («escribo en francés») es a la vez el de un constativo (veis lo que hago, lo

---

<sup>a</sup> Como luego se explica en el texto, «*licterature en françois*» es una expresión arcaica tomada por Derrida de Claude de Seyssel. Traducimos «*licterature*» por «licteratura» castellanizando la palabra; podría suponerse cierta relación con el latín «lictor-ris», término jurídico-político. Traducimos «*françois*» por «francesco» para mantener la relación del término con «francés» y «Francisco», respetando el carácter arcaico del término. Más adelante, en cualquier caso, el propio texto de Derrida aclarará esta expresión.

\* Primera de una serie de cuatro conferencias pronunciadas en inglés en el marco del *Fifth International Institut for Semiotic and Structural Studies* de la Universidad de Toronto (del 31 de mayo al 25 de junio de 1984) bajo el título «El lenguaje y las instituciones filosóficas». Las dos primeras conferencias se dedicaron a la relación entre el discurso filosófico y una lengua natural (nacional). Estas conferencias trataron el problema de las circunstancias históricas y de la apuesta [*enjeu*] política que constituyen el privilegio de una lengua natural en el estudio de la filosofía. «Si ha lugar a traducir. La filosofía en su lengua nacional» ha sido publicada en primer lugar en alemán («Wenn Übersetzen statt hat», trad. S. Lüdermann, en *Diskursanalysen 2: Institution Universität*, F. A. Kittler, M. Schneider, S. Weber (comps.), Opladen, Westdeutscher Verlag, 1987).

[Las notas a pie de página (marcadas con asterisco o numerales) corresponden a las notas del texto original. Las notas con marcación alfabética son de los traductores.]

<sup>1</sup> Descartes, *Discurso del Método*, Alianza, 1980, págs. 128 y 129. [Las traducciones de las citas están realizadas por los traductores, aun cuando se ofrecen referencias paginadas de ediciones en castellano (cuando las hay), a las cuales puede recurrir el lector.]

describo) y el de un performativo (hago lo que digo, la descripción que lo constata está escrita en francés, me he comprometido con ello, lo prometo y mantengo mi promesa en el momento presente). Ahora bien, esta simultaneidad, este espesor de presentes, anuncia problemas de traducción que sin duda alguna encontraremos pronto. De hecho, los encuentro ya en el momento en que preparo este seminario en mi lengua, el francés, sabiendo que tendré que impartirlo en inglés después de una traducción. Pero estos problemas no se encuentran como accidentes o límites externos: revelan la estructura y la apuesta [*enjeu*] de un acontecimiento como el que nos ocupa en el momento presente. ¿Qué ocurre cuando Descartes escribe, para justificarse, para alegar ante unos destinatarios determinados que son al mismo tiempo sus jueces: «Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la de mis preceptores, es porque..., etc.»)?

La argumentación que sostiene este alegato es más complicada de lo que parece en una primera lectura. Yo la encuentro incluso retorcida. En realidad, no es más que un arma, un pasaje, un desfile de argumentos en el despliegue de una panoplia retórica para justificar, en otros textos, sobre todo en cartas (y esto no es irrelevante), el recurso al francés.

El francés, decimos hoy en el código habitual, es una *lengua natural* entre otras. Se trata entonces, para Descartes, de justificar el recurso a una lengua natural para en ella decir filosofía, una filosofía que hasta aquí se enunciaba en griego y sobre todo en latín. Como ustedes saben también, es el latín el que ocupa en aquel momento el lugar de la lengua dominante, especialmente en el discurso filosófico.

La palabra «natural», en la expresión «lengua natural», no nos debe extraviar. Se llama «natural» una lengua particular, una lengua *histórica* que se opone así a la lengua artificial, formal, construida pieza a pieza para llegar a ser lengua universal. Ahora bien, el argumento de Descartes, acabamos de entreverlo de pasada, consiste en justificar el uso de una lengua «natural» destinada a «los que sólo se sirven de su razón natural pura y simple».<sup>b</sup> Pero la palabra «natural» tiene sentidos claramente opuestos según se trate de «lengua natural» o de «razón natural». Esto está bien claro, pero es necesario subrayar esta primera paradoja: una lengua natural es nativa o nacional, pero también particular, histórica; es la cosa menos compartida del mundo. La razón natural de la que habla Descartes es en principio universal, ahistórica, pre o metalingüística. Nos las tenemos que ver aquí con dos determinaciones de la naturalidad. Entre las dos, hay toda una historia, la dimensión histórica de una lengua, las apuestas [*enjeux*] jurídicas y

---

<sup>b</sup> Traducimos «*tout pure*» por «pura y simple», para mantener una posible relación con la razón pura kantiana, que inevitablemente le surge al lector moderno en tanto Descartes es el origen de la tradición racionalista. Añadimos «simple» en cuanto precisa el matiz que Descartes parece dar a esta expresión en este contexto.

políticas, pedagógicas incluso, que surgen en el instante en que un discurso filosófico que se pretende «racional» (apelando a una razón natural como a la cosa del mundo mejor compartida) pasa de una lengua dominante a otra. ¿Qué filosofía, qué política de la lengua, qué psicopedagogía, qué estrategia retórica, implica semejante acontecimiento? ¿En qué consiste éste, en la medida en que forma parte de aquello que se llama una obra, en este caso el *Discurso del método*, obra en lengua francesa?

Aquí leemos el *Discurso del método* en una lengua o en otra. Yo lo he leído en francés, nosotros lo leemos en inglés, yo he escrito sobre él en francés, les hablo de él en inglés. Distinguimos, pues, la lengua y el discurso del método. Aparentemente, nos encontramos aquí con la distinción, incluso la oposición, entre lengua y discurso, lengua y habla. En la tradición saussuriana se opondría, de este modo, el sistema sincrónico de la lengua, el «tesoro de la lengua», a los actos de habla o de discurso que serían la única efectividad del lenguaje. Esta oposición, que cubriría también la de lo socioinstitucional y lo individual (el discurso sería siempre individual), suscita numerosos problemas en los cuales no entraremos aquí directamente; pero habrán comprobado que esta oposición se enuncia difícilmente en ciertas lenguas: se resiste ya a la traducción. En alemán, *Sprache* dice a la vez la lengua, el lenguaje, el habla, el discurso, aunque *Rede* esté más estrictamente reservada para este valor discursivo. Ante esta dificultad, que él trata un poco como un accidente terminológico inesencial. Saussure dice, precisamente a propósito de *Rede*, que en este caso es preferible interesarse por las «cosas» más que por las «palabras».<sup>2</sup> En inglés, ustedes lo saben mejor que nadie, *language* puede también querer decir «lengua» y «discurso», aunque en ciertos contextos podamos utilizar *tongue* y *discourse*.

Sin embargo, si nos fiásemos, por pura comodidad provisional, de esta oposición saussuriana, de este modelo más «estructural» que «generativo», tendríamos entonces que definir nuestra problemática así: tratar de aquello que en un acontecimiento filosófico como acontecimiento *discursivo* o *textual*, siempre tomado *en* la lengua, llega por la lengua y *a* la lengua. ¿Qué pasa cuando semejante acto de discurso se nutre del tesoro del sistema lingüístico y eventualmente lo afecta o lo transforma?

El *Discurso del método* llega al francés por el francés, lengua cuyo uso no estaba apenas extendido en el universo del discurso filosófico. Dicho uso no resulta tan habitual en este tipo de discurso como para que su autor no necesitara justificarse por ello, de forma bastante laboriosa y en más de una ocasión, en la obra y fuera de la obra. Y esta obra se convierte entonces, por añadidura, en un discurso *sobre su* propia lengua y no sólo *en su* propia lengua; se convierte incluso en «tratado» del discurso, puesto que la palabra «discurso», en el título «Discurso del método», guarda entre otros sentidos el de

---

<sup>2</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1960, pág. 31 [trad. cast. F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1986, pág. 421.

«tratado». Pero sucede lo mismo con «método», que en un título, en aquel momento, tenía a veces el valor de «tratado» o el de «investigación». Pueden ustedes percibir la complejidad de esta estructura: la del título y la que el título anuncia.

¿Cuáles son, pues, las relaciones de todo tipo entre la lengua francesa y este discurso? ¿Cómo tratar a partir de este ejemplo las relaciones generales entre una lengua y un discurso filosófico, entre la multiplicidad de las lenguas y la pretensión universalista del discurso llamado filosófico? Puesto que se trata de la lengua y del discurso del método, podríamos, por una transposición inmediata, examinar la hipótesis de una lengua del método o de la lengua como método. Esta conduciría tanto a la formación de una lengua universal, cuyo proyecto evocaremos tanto en Descartes como en Leibniz., cuanto a la formación de una lengua de cálculos, como la de Condillac. Antes de llegar a ser lengua *metódica*, esta lengua podría constituir un corpus, un tesoro, un sistema estructural y sincrónico de elementos codificados; este aparato, este programa (programado-programate), constreñiría, de antemano, todo discurso posible sobre el método. Según este esquema todavía saussuriano, todo sujeto individual, todo filósofo que hablara y pensara sobre el método, habría debido beber de esta fuente. Habría tenido que manipular este dispositivo reglado de prescripciones en el que perdería la iniciativa y a partir del cual no contaría con otro recurso que el de la variación combinatoria. Y es a menudo tentador pensar así: todas las filosofías particulares del método, todos los discursos sistemáticos sobre el concepto de método, de Platón a Bergson, de Spinoza a Husserl, pasando por Kant, Hegel o Marx, no se hubieran podido escribir más que combinando los tipos, los caracteres codificados en una lengua permanente. Estos discursos habrían explotado filosofemas ya constituidos y fijados en una lengua de la filosofía, del método en filosofía, contentándose con operar en ella permutaciones y substituciones: tarea esencialmente retórica de una especie de gramática filosófica cuyo control escaparía a los actos filosóficos individuales. Una gramática tal, en el sentido amplio del término, formaría un sistema de conceptos, de juicios virtuales, de segmentos argumentativos, de esquemas trópicos, etc. Ninguna invención, pues, sino sólo una poderosa combinatoria de discursos que se nutre de la lengua y está condicionada por una especie de contrato social preestablecido y que compromete de antemano a los individuos. Lo repito, no se trata para mí en este momento de acreditar este esquema de inspiración saussuriana ni de apoyarme en esta axiomática, especie de lingüística estructural de la filosofía. Nombro la oposición lengua/discurso y la defino como el título de un problema, e incluso como el de un objeto de investigación: ni una verdad, ni una certeza.

\* \* \*

Es, pues, en francés, en la lengua de su país, en la que Descartes escribe, y escribe que escribe en francés. Escribe sobre la lengua en la que escribe, y lo hace en presente, en esa primera persona del presente de indicativo cuyo privilegio en los enunciados performativos subraya Austin.<sup>3</sup> «En el momento presente escribo en francés», lo que hago al preparar esta conferencia, no debería poderse escribir más que en francés y desafiar la traducción. Este presente gramatical es todavía más amplio y por eso desborda el presente performativo, pues, en efecto, viene al final del discurso y significa: he escrito, acabo de escribir en francés a lo largo de todo el libro, escribo permanentemente en «la lengua de mi país y no en latín, que es la de mis preceptores...».

Este presente marca, sin embargo, el acontecimiento aparente de una ruptura, pero también la continuidad de un proceso histórico interminable e interminablemente conflictivo. Ya saben que el imperativo de la lengua nacional, como medio de comunicación filosófica y científica, no ha dejado de reiterarse, de re-iterarnos al orden,<sup>c</sup> especialmente en Francia. Antes incluso de la circular dirigida a todos los investigadores y universitarios franceses, antes incluso de anunciar que el Estado no concedería ninguna subvención para los coloquios que, celebrándose en Francia, no asegurasen su lugar a la lengua francesa, al menos mediante dispositivos de traducción simultánea, el ministro de Industria e Investigación precisaba, en una Nota de Orientación para el gran Coloquio sobre la Investigación y la Tecnología (1982), que la lengua francesa «debe seguir siendo o volver a convertirse en un vector privilegiado del pensamiento y de la información científica y técnica». La política de la lengua así definida se justifica mediante amenazas y responde a necesidades que no carecen de analogía, incluso de continuidad, con ciertos datos o ciertas contradicciones ya palpables en tiempo de Descartes. Esta problemática es relativamente estable desde el siglo XVI. Por un lado, se trata siempre de que una lengua nacional, convertida en un momento dado en lengua de Estado y que guarda en su legitimidad estatal<sup>d</sup> las huellas de una formación reciente y precisa, se oponga a idiomas nacionales sometidos a la misma autoridad estatal y que constituyen fuerzas de dispersión, fuerzas centrífugas, riesgos de disociación y hasta de subversión, incluso si, primera contradicción, se les estimula simultáneamente. Por otro lado, se opondrá esta misma lengua nacional dominante y única lengua de Estado a otras lenguas naturales («muertas» o «vivas») que han llegado a ser, por razones técnicas e históricas que se deben analizar prudentemente, vectores privilegiados de comunicación filosófica o tecnocientífica: el latín antes de Descartes, el angloamericano hoy. No podremos tratar estos problemas en toda su amplitud. Sepamos que son

---

<sup>3</sup> J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Madrid, Paidós Ibérica, 1984.

<sup>c</sup> En francés: «... n'a pas cessé de se rappeler, de nous rappeler à l'ordre».

<sup>d</sup> Nótese la pérdida de significado que conlleva la traducción de «étatique» por «estatal», ya que, en francés, «étatique» mantiene cierta similitud con la palabra «statique» («estático»).

múltiples y simultáneamente sociopolíticos, históricos, religiosos, tecnocientíficos, pedagógicos. No voy a subrayarlo aquí, en Toronto, en el momento en que debo traducir al inglés, en la parte anglófona de un país bilingüe, un discurso escrito primero en la lengua de mi país, el francés.

La historia francesa de un problema que se encuentra en todos los países se marca al ritmo de tres grandes épocas dramáticas. Todas tienen una estrecha relación con la constitución violenta e interminable del Estado francés.

1. *En primer lugar*, fue el gran momento en el que triunfó la estatización monárquica: progreso masivo, si no terminal o decisivo, de una lengua francesa impuesta a las provincias como medio administrativo y jurídico. Lo que intentamos seguir en este seminario es la constitución del sujeto de derecho y del sujeto filosófico sin más a partir de una imposición de la lengua. Como saben, bajo Francisco I en 1539 la ordenanza real de Villers-Cotterêts decide que las sentencias y otros procedimientos sean «pronunciados, registrados y librados a las partes en lengua materna francesa».<sup>4</sup> 1539: casi un siglo antes del *Discurso del método*. Un siglo del derecho a la filosofía,<sup>e</sup> podría decirse. Un siglo para que la «lengua materna francesa» marque un gran acontecimiento filosófico. Para Descartes, que había perdido a su madre cuando tenía un año, se trata de una lengua más que materna (había sido criado por su abuela) que opone a la de sus preceptores; éstos le imponían la ley del saber y la ley sin más en latín. Lenguaje de la ley, puesto que el latín, lengua del padre si así lo quieren, lengua de la ciencia y de la escuela, lengua no doméstica, es sobre todo una lengua del derecho. Y la mayor resistencia a la lengua viva (natural, materna, etc.) ha venido del mundo jurídico.

Por supuesto, la ordenanza de Villers-Cotterêts no representa en sí misma más que la forma legal, la medida del ritmo y la sensación jurídico-administrativa de un movimiento más amplio que la ha preparado y seguido a la vez en la progresión del francés y en la resistencia a su dominio. Los factores de progresión y de resistencia fueron diversos y numerosos. La Reforma, por ejemplo, hizo progresar el francés al luchar contra el aparato de la Iglesia católica: lucha económica, lucha por la reapropiación de los textos contra una Iglesia *internacional* por el latín dominada y dominante. Hubo aquí toda una dimensión «nacionalista» del protestantismo cuyo relevo sería tomado, después del aplastamiento de la Reforma en Francia, por una Iglesia más «galicana» en el siglo XVII. Los protestantes quieren tener su Nuevo Testamento en francés: el de Lefevre d'Étaples en 1523, el de Olivetan en 1535, unos

---

<sup>4</sup> Citado según Marcel Cohen, *Histoire d'une langue. Le français, 1947*. Reeditado en 1967, París, Editions Sociales, pág. 159.

<sup>e</sup> Mantenemos la traducción de esta frase, aunque parece claro que en este momento se utiliza «del» en uno de sus dos sentidos: «del (desde el) derecho a la filosofía» con matiz temporal.

años antes de la ordenanza de Villers-Cotterêts. En 1541 Calvino, teórico de los protestantes franceses, reedita su *Institución de la religión cristiana* en francés. Sería inútil recordar aquí el papel que han desempeñado en otros países las traducciones de la Biblia en el momento de la Reforma: en la constitución o en la formación definitiva de una lengua de referencia y a la vez en la historia de una problemática de la traducción.

La Iglesia no deja de resistirse, al menos en el siglo XVI, contra esta extensión del francés que puede seguirse también en la literatura, en torno a la Pléyade, a Montaigne, a Rabelais, etc. El libro manifiesto de Du Bellay *La defensa e ilustración de la lengua francesa* data de 1549, es decir, diez años después de la ordenanza real de Villers-Cotterêts. Aquí no podemos seguir de cerca esta apasionante, rica y compleja historia de la lengua francesa, so pena de descuidar otros temas a los que yo quisiera dar preferencia en este seminario. Para un primer acercamiento, les remito en primer lugar a la *Historia de la lengua francesa, desde sus orígenes hasta 1900* de Ferdinand Brunot. Es ya vieja (1905),<sup>5</sup> pero no por eso deja de ser un monumento insoslayable en este ámbito. En el libro de Marcel Cohen, *Historia de una lengua. El francés* (1947),<sup>6</sup> el contenido y la información son activados de forma siempre interesante y muy a menudo necesaria por un cuestionamiento marxista que permite en todo caso hacer que aparezcan mejor los efectos de lucha de clases, las apuestas político-económicas, la relación con la historia de las técnicas en estos combates por la apropiación o la imposición de una lengua. Para un período más moderno de la historia de la lengua, especialmente en su relación con la política de los aparatos escolares, les remito a *El francés nacional* de Renée Balibar y Dominique Laporte<sup>7</sup> y a *Los franceses ficticios* de Renée Balibar.<sup>8</sup> A título de pequeña bibliografía preliminar y necesariamente incompleta, señalo también el artículo de Marcel Bataillon, *Algunas ideas lingüísticas del siglo XVII*, Nicolas Le Gras. Este estudio está publicado en una colección de textos titulada *Lengua, Discurso, Sociedad*,<sup>9</sup> ofrecida en homenaje a Émile Benveniste que fue, como Bataillon, profesor en aquel Colegio de Francia creado por Francisco I (de 1529 a 1534) y que llevó el sobrenombre de *Colegio de las tres lenguas* (para el estudio del latín, del griego y del hebreo). Ciertos innovadores enseñaron el francés en este Colegio a partir del siglo XVI. Si quisiéramos sumergirnos, aunque no podemos, en esta densa historia, haría falta problematizar simultánea y metódicamente todas las prácticas de los historiadores de la lengua. Su sistema de interpretación, como fácilmente se puede imaginar, no es nunca neutro: ni filosófica ni políticamente. Es vehículo de una filosofía al menos implícita del lenguaje, él mismo

---

<sup>5</sup> Reeditada en 1966, París, Colin. Op.

<sup>6</sup> *Op. cit.*

<sup>7</sup> París, Hachette, 1974.

<sup>8</sup> París, Hachette, 1974.

<sup>9</sup> París, Seuil, 1975.

practica una cierta lengua (retórica, escritura, etc.), y toma partido en la guerra de la lengua en un momento determinado. Esta guerra continúa hoy sobre y en el interior de una lengua en transformación. Y esta guerra atraviesa las instituciones, las armas llevan sus marcas (retórica, procedimientos de demostración, relaciones entre los ámbitos de las distintas disciplinas, técnicas de legitimación). Desde este punto de vista, las diferencias entre la historia de Brunot (1905) y la de Cohen (1947) son espectaculares; no se limitan a la ideología política.

No podemos llevar a cabo aquí este trabajo. Contentémonos con indicar su necesidad y con trazar algunas «flechas» para marcar direcciones, suponiendo que se puedan trazar o dirigir flechas en un laberinto así. Estas pocas flechas deberán guardar, en todo caso, una cierta relación con el discurso del método, quiero decir con la cuestión del método (*methodos*: siguiendo la ruta, *odos*, el metódico llegar-a-ser-ruta de un camino, *odos*, que no es necesariamente metódico)<sup>10</sup> pero también con cuestiones de método. Una de estas direcciones, en el punto preciso de nuestro pasaje, conduce a la ruta por la que pasa también una política de la lengua, en este caso la extensión estatal del francés por la monarquía que acaba de asegurar su poder sobre las provincias y los dialectos y que gana o confirma el dominio de un territorio imponiéndole la unificación lingüística. No volveré sobre la «facilitación»,<sup>f</sup> la pretendida «metáfora» del método como figura del camino o de la *ruta (via rupta)*, como lengua y no necesariamente lengua humana, pero también como lengua, huella, texto, marca de lo que se llama la animalidad: pistas, guerras por territorios sexuales y económicos.

La imposición de una lengua de Estado tiene una evidente finalidad de conquista y de dominación administrativa del territorio, exactamente igual que la apertura de una ruta (por las yeguas del *Poema* de Parménides,<sup>11</sup> el caballero Descartes «que empezó con tan buen pie», las caravanas de pioneros del Lejano Oeste, las rutas aéreas, marítimas o las extrañamente llamadas «espaciales» de nuestro siglo [problemas político-jurídicos considerables]); pero hay todavía una necesidad más aguda para nosotros aquí mismo; aquella por la cual la citada figura del camino que hay que facilitar se impone de algún modo *desde dentro* para decidir el progreso de una lengua.

No daré más que un ejemplo de esto. De Luis XII a Enrique III se hace muy visible la complicidad entre el rey y numerosos escritores, narradores, gramáticos,

---

<sup>10</sup> Véase Jacques Derrida, «La langue et le discours de la méthode», en *Recherches sur la philosophie du langage (Cahiers du Groupe de recherches sur la philosophie et le langage 3)*, Grenoble, París, 1983, págs. 35-51 (vers. cast. J. Derrida. *La filosofía como institución*, Barcelona, J. Granica, 1984, págs. 147-168).

<sup>f</sup> Traducimos «frayage» por «facilitación» toda vez que «fragage» es la traducción habitual de «Bahnung», que, a su vez, se traduce directamente del alemán al castellano por «facilitación».

<sup>11</sup> Parménides, *Poema*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

médicos, filósofos, para favorecer la expansión del idioma francés. Brunot<sup>12</sup> recuerda las cartas de agradecimiento que éstos dirigen a Francisco I, a Enrique II, a Carlos IX, a Enrique III, los elogios que sobre este punto hacen Du Bellay, Amyot, Henri Estienne y tantos otros. Se roza a veces el ridículo y alguno incluso llega a decir, lo que nos hace sonreír hoy en el momento de las actuales defensa e ilustración de la lengua francesa, que es del «primer Francisco» de quien nuestra lengua ha tomado el nombre de lengua francesa. Es verdad que la realeza protege las bellas letras *francesas*. No comprenderíamos nada de la historia de la literatura francesa si no prestásemos atención a esta política de la lengua. Si bien Francisco I jamás nombró profesor alguno de francés, sí instituyó en 1543, algunos años después de la ordenanza de Villers-Cotterêts, un impresor real de francés. Recompensaba a quienes publicaban en francés, traductores o escritores. Y sobre todo —problema delicado y harto actual (se trata también del de una política de la cultura y del de una política editorial)— encargaba, programaba y subvencionaba trabajos a ciertos escritores. Entre estos encargos, había obras cuya finalidad parece demasiado evidente: por ejemplo, los de Du Haillan, la historia de los reyes de Francia. Pero había programaciones o planificaciones de rentabilidad menos inmediata. Se les invitaba, por ejemplo, a estos escritores (y es el ejemplo que por razones evidentes selecciono en este enorme corpus) a escribir *filosofía en francés*.

Es aquí justamente por donde van a ver pasar una ruta, una ruta francesa y marc(h)as<sup>8</sup> francesas, en lengua francesa, en la invitación lanzada por la cancillería de Enrique II. El 30 de agosto de 1556, Enrique II dirige una invitación —o una orden— a Guy de Brués para sus *Diálogos contra los nuevos Académicos* (1557). Lo hace por medio de una carta firmada por el canciller. De ella extraigo este pasaje: «Nos, deseando singularmente que esta ruta abierta por el antedicho Brués (que considera gran deber el tornar la filosofía doméstica y familiar para nuestros súbditos en su lengua misma) sea seguida por otros buenos y excelentes espíritus de nuestro reino, y por ellos poco a poco conducida desde Grecia y el país de los latinos a estas marchas ...».<sup>13</sup>

Hacia estas marc(h)as francesas (marcas, márgenes, etc., en el sentido de frontera, fronteras aquí nacionales o militares, *Marken*; he insistido suficientemente en otros lugares sobre esta cadena, *marcha*, *margen*, *marca*, como para poder pasar aquí más rápido)<sup>14</sup> es, pues, hacia donde hay que «conducir» la filosofía griega o latina, es decir,

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, tomo II, *Le XVIème siècle*, pág. 27.

<sup>8</sup> La duplicidad de la «marche» francesa (marca territorial y marcha) no encuentra, ni en nuestra «marcha» ni en nuestra «marca», fácil correspondencia. Por consiguiente, se ha optado por traducir «marche» por «marc(h)a».

<sup>13</sup> Citado según Brunot, *op. cit.*, t. II, pág. 28.

<sup>14</sup> Jacques Derrida, «Tympan», en *Marge de la philosophie*, París, Minuit, 1972 [trad. cast. J. Derrida, «Tímpano» en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989].

hacerla venir, derivarla a través de la lengua, a través de una lengua que facilita la ruta hacia Francia. Esto es lo que dice el canciller de Enrique II. Menos de un siglo más tarde, no se podrá comprender el gesto de Descartes sin tener en cuenta toda esta genealogía política, incluso aunque su gesto no se reduzca a ella.

Este afán político y territorial supone también que los agentes de la Corona, lo mismo que las personas de la corte, hayan recibido la instrucción requerida. Ahora bien, aparte de los clérigos, la incultura era general, en particular por no haber aprendido latín; era necesario, pues, hacer libros en francés para administradores y cortesanos; había que crear lo que se llamó por primera vez con Claude de Seyssel una *Licteratura en francesco*. Es la primera aparición de la palabra con esta forma y con este sentido. En la Edad Media se decía «letradura» [*lettreüre*]. La palabra y el consejo proceden de este Claude de Seyssel, extraordinario consejero de Luis XII. Traducía para él a Pompeyo. Además, entristecido por la ausencia de obras útiles en francés, tradujo mucho (del latín y del griego —que no conocía y para el cual se hacía ayudar—); lo hacía para los nobles y para otros que, según decía, «se aplican a menudo más que los nobles a las ciencias». En 1509, en un prefacio lleno de moral y política, había planteado como principio que quienes ignoraban el latín tenían de todos modos que escuchar «numerosas cosas buenas y elevadas, sea de las Sagradas Escrituras, de Filosofía moral, de Medicina o de Historia», y que, por tanto, era necesaria una «licteratura en francesco».<sup>15</sup>

El mismo Seyssel formulaba, por lo demás sin rodeos, la ventaja política que veía para la Corona, en Francia y fuera de Francia, de extender el territorio de la lengua francesa. La extensión de la lengua es un buen camino, un buen *método*, precisamente, para establecer o confirmar su poder sobre los territorios franceses y extranjeros. Seyssel había estado en Italia y en el transcurso de sus viajes había comprendido a la vez un modelo romano de conquista lingüístico-militaro-política y la oportunidad que podría tener Francia de hacer lo mismo para asegurarse la conquista de Italia. En un prólogo a Justino que había traducido y ofrecido a Luis XII, da este consejo: «¿Qué hicieron el pueblo y los príncipes romanos cuando mantenían su monarquía sobre el mundo e intentaban perpetuarla y hacerla eterna? No encontraron otro medio más certero y seguro que el de engrandecer, enriquecer y sublimar su lengua latina, en los comienzos de su imperio bastante pobre y ruda, y después comunicarla a los países y provincias y pueblos por ellos conquistados, junto con sus leyes romanas inscritas en ella». Después Seyssel explica cómo los romanos supieron dar al latín la perfección del griego y anima al rey a imitar a estos «ilustres conquistadores» y a «enriquecer» y «engrandecer» la lengua francesa.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Citado según Brunot, *op. cit.*, pág. 29.

<sup>16</sup> Citado según Brunot, *op. cit.*, pág. 30.

Se habrán fijado de paso en la insistencia sobre el derecho y sobre la ley: el poder central está interesado en «inscribir» las leyes en la lengua nacional dominante. Este afán coincide y de hecho se confunde con el proyecto propiamente filosófico o científico: reducir la equívocidad del lenguaje. El valor de claridad y distinción en la inteligencia de las palabras, en la aprehensión de las significaciones, será simultáneamente un valor jurídico, administrativo, policial y, por tanto, político y *filosófico*. Volveremos a encontrar este afán en Descartes. Aunque el sentido común es la cosa mejor compartida del mundo, y dado que se presume que nadie ignora la ley, también es preciso que la lectura o la inteligencia del texto legal se haga a través de un medio lingüístico purificado de todo equívoco, a través de una lengua que no se divida o no se disperse en malentendidos. La ordenanza de Villers-Cotterêts lo precisa en sus artículos 110 y 111, que estipulan que, en adelante, los actos y procedimientos de justicia se lleven a cabo en francés:

Y con el fin de que no haya motivo de duda sobre la inteligencia de las antedichas resoluciones [dicho de otro modo, con el fin de que los sujetos de (la) lengua francesa no puedan alegar ignorancia de la ley, de la lengua de la ley, a saber, del latín, con el fin, pues, de que los sujetos de lengua francesa sean o se hagan efectivamente sujetos de la ley y súbditos del rey, sujetos sometidos<sup>h</sup> a la ley monárquica sin posibilidad de estar en otra parte de la lengua, sin posibilidad de coartada que hiciera de ellos no-sujetos presuntamente ignorantes de la ley], queremos y ordenamos que estén hechas y escritas *tan claramente* [la cursiva es mía], que no haya ni pueda haber ninguna ambigüedad o *incertidumbre* [escribo también en cursiva estas consignas precartesianas] ni lugar a pedir interpretación.

Y como tales cosas han sucedido a menudo en lo que respecta a la inteligencia de las palabras latinas contenidas en dichas resoluciones, queremos de ahora en adelante que todas las resoluciones, junto con los demás procedimientos, ya sean de nuestros tribunales soberanos y otros subalternos e inferiores, ya sean de registros, interrogatorios, contratos, comisiones, fallos, testamentos y cualesquiera otros actos y decisiones de justicia, o que de ella dependan, se pronuncien, registren y libren a las partes en lengua materna francesa y no de otro modo.<sup>17</sup>

---

<sup>h</sup> Las acepciones de «sujet» como «sujeto/súbdito» y de «assujétir» como «sujetar/someter» se entrecruzan en este pasaje sujeto entre corchetes.

En castellano, sólo es posible traducir una parte de la multiplicidad semántica y sintáctica generada por el texto francés.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pág. 30.

Nunca exageraríamos bastante el alcance de tal acontecimiento, y sobre todo la complejidad de su estructura, incluso aunque la tratásemos en su forma aparentemente externa y jurídica. Una de estas complicaciones o sobredeterminaciones obedece al aspecto liberador de este acto. A primera vista, parece que libera de una violenta constricción, la de la lengua latina, y que cuestiona de nuevo el privilegio de aquellos a quienes la competencia lingüística (del lado del latín) aseguraba un gran poder. Según esta apariencia, en una estrategia de toma del poder, la ordenanza haría, no obstante, la concesión de ir hacia la lengua que se dice ella misma «materna» de los sujetos de la nación; parece, en efecto, acogerlos con dulzura, por así decirlo, haciéndoles caer en la trampa de *su propia lengua*, como si el rey les dijese: por ser sujetos de la ley —y súbditos del rey—, finalmente vais a poder hablar vuestra «lengua materna francesa»; como si se les devolviera a la madre para someterlos mejor al padre.

Pero no es así en absoluto. El sometimiento esencial a la ley del Estado monárquico en proceso de constitución se duplicaba con otra violencia: se ordenaba abandonar, al mismo tiempo que el latín, los dialectos provinciales. Gran parte de los sujetos en cuestión no comprendían mejor el francés que el latín. La lengua francesa era tan poco materna para ellos que muchos no entendían ni un ápice. Esta lengua seguía siendo, si se quiere, lengua paterna y culta; se convertía, después del latín, en la lengua del derecho, en la lengua de derecho —por obra del rey—. Una nueva trampa ponía de alguna forma los dialectos *ante la ley*: para reclamar a favor del dialecto, como para reclamar justicia sin más, era *necesaria la traducción*; era necesario aprender el francés. Una vez aprendido el francés, la reivindicación dialectal, la referencia «materna», quedaba arruinada. Que alguien intente explicar a quien ejerce a la vez la fuerza y la fuerza de la ley que quiere conservar su propia lengua. Necesitará aprender la del otro para convencerle. Una vez que, por afán de persuasión retórica y política, haya asimilado la lengua del poder, una vez que la domine lo suficiente como para intentar convencer o vencer, estará a su vez de antemano vencido y convencido de estar equivocado. El otro, el rey, ha demostrado por el hecho *de la traducción* que él tenía razón al hablar su lengua e imponerla. Hablándole en su lengua, se reconoce su ley y su autoridad, se le da la razón, se refrenda el acto que da razón de su triunfo. Un rey es alguien que sabe hacernos esperar o tomarnos el tiempo necesario para aprender su lengua a fin de reivindicar nuestro derecho, es decir, a fin de confirmar el suyo. No esbozo aquí el esquema abstracto de alguna necesidad estructural, una especie de dialéctica del señor y del esclavo como dialéctica de lenguas más que de conciencias. Hablo de un acontecimiento paradigmático. Se produjo cuando los diputados de la Provenza quisieron elevar sus quejas al rey contra la obligación que se les había impuesto de *juzgar* en francés so pretexto de que hacía falta juzgar con claridad y

distinción. Estos diputados, como se suele decir, tienen que ir a París. Y esto es lo que pasa, cito a Ramus en su *Gramática* (1572):

Pero este gentil espíritu de rey, haciéndoles esperar mes tras mes y comunicándoles a través de su canciller que él no hallaba ningún placer en oír hablar otra lengua que la suya, les dio la ocasión de aprender cuidadosamente el francesco: después de algún tiempo expusieron sus quejas en francesco. Entonces se burlaron de estos oradores que habían venido para combatir la lengua francesa, y que, sin embargo, en este combate la habían aprendido; y por consiguiente habían demostrado que puesto que era tan aseQUIBLE a personas como ellos, de edad, sería todavía más fácil para los jóvenes; y que estaba bien que, por más que el lenguaje halle morada en la plebe, sin embargo, los hombres más notables, que ocupan un cargo público, tuviesen también en el habla, como en el vestir, alguna preeminencia sobre sus inferiores.<sup>18</sup>

En una tal disimetría se establece entonces lo que ni siquiera se puede llamar un contrato de lengua sino el *compartir una lengua* donde el sujeto (el sujeto sometido por una fuerza que no es ni en principio ni simplemente lingüística, una fuerza que consiste de entrada en ese poder de facilitar, de trazar, de abrir y de controlar la ruta, el territorio, el paisaje, las vías, las fronteras y las marc(h)as, de inscribir allí y vigilar sus *propias* huellas) debe hablar la lengua del más fuerte para hacer valer su derecho y, por lo tanto, para perder o enajenar *a priori y de facto* el derecho que reivindica. Y que desde ese momento ya no tiene sentido.

Lo que sugiero aquí no pretende dejar en segundo plano la lengua o la fuerza de la lengua, ni siquiera la guerra de las lenguas en tanto que tal, respecto de una fuerza prelingüística o no lingüística, de una lucha o en general de una relación que no es de lenguaje (relación que no sería forzosamente de guerra sino también de amor o deseo). No, subrayo solamente que esta relación de lengua debe ser ya, en cuanto tal, relación de fuerza de espaciamiento, cuerpo de escritura que hay que facilitar, en el sentido más general y mejor reelaborado de estas palabras. Sólo con esta condición tenemos alguna posibilidad de comprender lo que pasa, por ejemplo, cuando una lengua se hace dominante, cuando un toma el poder, eventualmente un poder de Estado.

Una ordenanza, por supuesto, no ha bastado jamás. Las resistencias al acto jurídico jamás han cesado. Se debería consagrar mucho tiempo a analizarlas en toda su complejidad, su larga duración, a través de todos los ámbitos, incluida la universidad,

---

<sup>18</sup> Brunot, *op. cit.*, pág. 31.

donde se continuó enseñando el derecho en latín, publicando los discursos (especialmente los filosóficos) en latín. Desde el principio del siglo siguiente, en 1624, se pudo, no obstante, empezar a defender tesis en francés. Pero hasta 1680 Colbert no instituye una enseñanza de derecho en francés, indicio muy significativo que hay que relacionar con lo siguiente: sin duda para convertir al catolicismo a los niños de los protestantes que permanecían en Francia, Luis XIV decide en 1698 crear escuelas públicas, gratuitas y obligatorias, en las cuales el francés, o, en su defecto, el *patois*, sería la única lengua de enseñanza, de una enseñanza esencialmente religiosa. La verdad es que esta decisión no tuvo efecto.

Por consiguiente, no sólo había resistencia frente al acto de ley, una mayor lentitud en su aplicación efectiva, sino que incluso el estado del derecho no era tan simple. Éste tuvo que transigir con una estructura histórico-lingüística que era también una estructura territorial fuertemente diferenciada. La oposición de París o de la Île-de-France frente a las provincias estaba ya marcada y la herencia de esta situación aún permanece hoy. Así, pues, el francés no fue impuesto a las provincias recientemente asociadas (Bretaña, 1532; parte de la Lorena, 1559; más tarde, en el siglo XVII, Alsacia, el Rosellón, Artois, Flandes). Aparte de los textos administrativos, el Estado debía aceptar la multiplicidad de las lenguas. Y todavía en 1681, cuando Estrasburgo reconoce la autoridad del rey, se le dispensa de la aplicación de la ordenanza de Villers-Cotterêts.

Esta historia se cruza con la de las relaciones entre la lengua vulgar y la lengua de la Iglesia, la de la Biblia y la del culto, con todos los debates que se han desarrollado en torno a estas cuestiones (en Francia y por todas partes en Europa) y cuyo tesoro de argumentos está aún hoy en uso, especialmente en lo que toca a la lengua de culto, a las oraciones y a los cánticos. Por unanimidad, la Sorbona declara en 1523 que es preciso pura y simplemente *prohibir las traducciones*. En 1525 considera que no es «ni procedente ni útil para a república cristiana, e incluso que, dadas las circunstancias, sería más bien pernicioso, autorizar la aparición [...] de traducciones totales o parciales de la Biblia, y que las que ya existían deberían más bien ser suprimidas que toleradas». Los protestantes se quejaban de esto:

¿Está bien hecho que un Príncipe no consienta  
que sean los hechos de Cristo a todos relatados  
y al común lenguaje trasladados? (Canto popular. 1546).<sup>19</sup>

Si quisiéramos medir la complejidad de las fuerzas y de las motivaciones en juego, tendríamos que citar a Montaigne, que fue uno de los más grandes inventores o

---

<sup>19</sup> Citado según Brunot, *op. cit.*, págs. 22-23.

iniciadores de la lengua literaria francesa, y no por ello dejó de tomar partido *contra* la lengua popular en el culto y en las oraciones:

No es una historia para contar, sino una historia para reverenciar, temer, adorar. ¡Qué ilusos son quienes piensan haberla hecho manejable para el pueblo al ponerla en lengua popular! [...] Creo también que la libertad de cada cual para disipar una palabra tan religiosa e importante en tantas clases de idiomas es mucho más peligrosa que útil. Los judíos, los mahometanos y casi todos los demás han abrazado y reverencian la lengua en la que sus misterios habían sido concebidos originalmente y la han defendido de la alteración y el cambio: no sin motivo. ¿Sabemos acaso si en Vasconia y en Bretaña hay jueces bastantes para fijar esta traducción hecha en su lengua?<sup>20</sup>

Acabo de sugerir que esta historia de la lengua francesa, como institución estatal, había conocido tres grandes etapas dramáticas. Una periodización así no puede ser más que sumaria y la tengo por tal. Además, cada una de dichas etapas es lo bastante original por sí misma como para que la pertenencia de estos acontecimientos a una sola y misma historia, a una historia homogénea de Francia o de la única «lengua francesa», sea más que problemática. Este esquema nos sirve provisionalmente para reparar en una primera serie de indicios y para preparar así una elaboración distinta. El examen preliminar de la «primera etapa», el reconocimiento de una primera configuración a partir de algunos síntomas indiscutibles, nos permite quizás comenzar a leer este acontecimiento de apariencia filosófica: Descartes escribe que escribe en francés el *Discurso del método*. El alcance filosófico, político, jurídico, lingüístico, de este gesto aparece quizá más claramente en la escena que acabamos de situar, aunque esta «situación» sea todavía insuficiente y esté solamente esbozada. Recíprocamente, al continuar la lectura «interna» y «filosófica» del texto de Descartes, tendremos alguna posibilidad suplementaria de interpretar las apuestas de los acontecimientos históricos que acabamos de evocar brevemente. No es que Descartes hable de ello o nos diga la verdad al respecto; digamos que se «habla» de ello a través de su texto y eso queda para que nosotros lo traduzcamos o descifremos. No en una relación convencional de texto a contexto, de lectura «interna» a lectura «externa», sino preparando una redistribución o una recontextualización, la de un *solo texto*, lo que no quiere decir de un texto continuo y homogéneo.

---

<sup>20</sup> Montaigne, «Des prières», en *Essais*, texto establecido y anotado por A. Thibaudet, Paris, Gallimard, Biblioteca de La Pléiade, 1950, libro 1, LVI, págs. 357-358 [trad. cast. Montaigne, «De las plegarias», en *Ensayos completos*, Madrid, Iberia, 1969, libro I, LVI, pág. 2601.

Por eso he insistido un poco en estas premisas y en esta «primera» etapa de estatización de la lengua francesa. Las otras dos, de las que no diré nada aquí, tendrían su punto de apoyo en la Revolución Francesa y en una cierta mutación tecnocientífica actual. En el transcurso de la Revolución Francesa, el movimiento de estatización choca todavía con el problema jurídico-político de la traducción y de la inteligencia de los decretos. Les remito en este punto a *Una política de la lengua*, de Michel de Certeau, Dominique Julia y Jacques Revel.<sup>21</sup> La resistencia contra la Revolución es interpretada a menudo por los revolucionarios como el acto de una fuerza y de una forma lingüísticas. En el momento en que la política lingüística se endurece, Barère escribe a la Convención en un informe del Comité de Salud pública: «... el federalismo y la superstición hablan bajo bretón; la emigración y el odio a la República hablan alemán; la contrarrevolución habla italiano y el fanatismo habla el vasco». Se nombra un maestro de francés en cada municipio cuyos «habitantes hablen un idioma extranjero» (se es más prudente con respecto a los *patois*) para «leer ante el pueblo y traducir oralmente las leyes de la República», para enseñar la lengua y la Declaración de los derechos del hombre. Se pasa, pues, a la voz frente al escrito, sospechoso de «mantener las jergas bárbaras». <sup>22</sup> El decreto del 2 Thermidor prohíbe en todo acto, incluso en los de carácter privado, todo idioma que no sea el francés. El XVI Pradial del año II, Grégoire presenta a la Convención su Informe sobre la necesidad y los medios de eliminar los «patois» y universalizar el uso de la lengua francesa.<sup>23</sup> No se extrajo de ello ninguna consecuencia coercitiva; y después de Thermidor, se vuelve a una práctica más tolerante. Pero no se entendería nada de las relaciones de los franceses con su lengua y su ortografía, ni del papel de la escuela republicana en los siglos XIX y XX, si no se retuvieran en la memoria tales datos.

De la «tercera» gran crispación (estamos en ella), no diré nada. Reteniendo algo de las dos herencias de las que acabamos de hablar, ésta se caracteriza de manera más nueva y más específica, *por una parte, en el interior*, por un despertar de las minorías lingüísticas que se acepta (tanto más fácilmente cuanto que, al no rebasar el orden de la memoria cultural, no amenaza en nada la unidad lingüística del Estado-nación), y, *por otra parte, en el exterior*, por un combate contra los intentos de monopolización de la lengua tecnocientífica, a través de las fuerzas tecnolingüísticas que dominan el mundo (comercio, industria de las telecomunicaciones, informatización, soportes lógicos, bancos de datos, etc.). Es también conocido y no insisto en ello. Me contentaría con unas palabras: a la vista de esta problemática moderna, ya se trate del complejo y comedido

---

<sup>21</sup> *Une politique de la langue. La révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>22</sup> Citado según Brunot, *op. cit.*, t. IX, 1.ª parte: «La Révolution et l'Empire», págs. 180-181, y de Certeau y otros, *Une politique de la langue...*, *op. cit.*, pág. 295.

<sup>23</sup> Citado según M. de Certeau y otros, *Une politique de la langue...*, *op. cit.*, págs. 160 y 300 y sigs.

recurso a una lengua nacional, ya se trate de su lingüística, de su discurso sobre la lengua e incluso de un cierto proyecto de lengua universal del que hablaremos la próxima vez, el acontecimiento cartesiano del «escribo en francés, que es la lengua de mi país» no es para nosotros un pasado, un simple pretérito. Su presente, por otra razón además de aquella de la que he hablado al principio, no es solamente gramatical.

Para tratar de pensar este acontecimiento a partir de la escritura en francés del *Discurso del método*, ¿cuáles serían las precauciones que se deberían tomar en su lectura y en su interpretación? Haría falta, en primer lugar, recordar que hay al menos tres órdenes y tres estratos de textos que hay que considerar.

Está el conjunto complejo y heterogéneo en desarrollo desigual, diríamos, de la historia sociojurídica o políticoreligiosa de la lengua. Acabamos de aludir a ello. Algunos estarían tentados de decir que constituyen el *afuera* del texto cartesiano. Pero este exterior se inscribe *en* el texto, y resultaría difícil, sin tener en cuenta esta inscripción, comprender lo que pasa cuando Descartes, justificando con su retórica su estrategia y su elección, decide escribir en francés *uno* de sus textos. Lo poco que he dicho de esta historia basta para presentirlo: su acto simplemente no es revolucionario, aunque parezca relativamente singular en el orden filosófico y tenga cierta apariencia de ruptura. En realidad, si bien se aleja de una determinada práctica y renuncia a un uso dominante, si bien complica sus relaciones con la Sorbona, Descartes sigue no obstante la tendencia estático-monárquica; se diría que va en el sentido del poder y que fortalece la instalación del derecho francés. Traduce el *cogito* por «pienso», otra manera de dar la palabra pero también la ley al sujeto de derecho francés. Además, beneficio que quizá no es secundario, se asegura cierta clientela en las cortes extranjeras donde el uso del francés estaba de moda. Esta compleja estrategia no tiene por qué medirse necesariamente por la conciencia que el sujeto, comenzando por el sujeto Descartes, pudiera tener de ella ni por las declaraciones que este sujeto pudiera hacer al respecto.

Ahora bien, precisamente el segundo corpus que hay que considerar (lectura interna, diríamos esta vez) es el conjunto de enunciados con los que Descartes explica y justifica su elección. Este corpus se divide en dos. En primer lugar, tenemos dentro del propio *Discurso* la declaración explícita, la justificación argumentada. En aquella que he leído al comienzo, resulta bastante retorcida y deberemos volver sobre ella, al menos en las discusiones. Hay además, siempre en este corpus de declaraciones explícitas sobre la elección de la lengua, ciertos enunciados ajenos al *Discurso* mismo, especialmente en algunas Cartas. Estas conciernen a la vez a una cierta pedagogía, una cierta *facilitación* (no olvidemos que la necesidad, una cierta exigencia de «facilidad», es una consigna de la filosofía cartesiana) pedagógica destinada a los espíritus débiles y a las mujeres: se trata de un libro en el que, según dice, «he querido que incluso las mujeres puedan entender algo y, sin embargo, que los más sutiles encuentren también suficiente materia

para ocupar su atención».<sup>24</sup> Este pasaje no relaciona directamente la cuestión de la lengua vulgar con la cuestión de las mujeres, pero, como comprobaremos, su lógica argumentativa une ambos motivos.

Tercer orden o tercer estrato de texto: el conjunto del corpus cartesiano en lo que se presenta al menos como su orden propio, su «orden de razones», su proyecto de sistema, la supuesta coherencia entre el acontecimiento lingüístico y el conjunto organizado de los filosofemas. El acontecimiento lingüístico, en este caso, no se limita a la elección de una lengua natural; consiste en aquello que liga los enunciados filosóficos con los *de* la lengua (se trata del problema de la estructura de enunciados como *cogito ergo sum*, por ejemplo) y con una filosofía del lenguaje y los signos.

Naturalmente, el tratamiento de estos tres órdenes de corpus que podríamos intentar no sería ni igual, ni igualmente repartido, ni siquiera dissociado o sucesivo. Me interesaba marcar fronteras cualitativas o estructurales entre estos órdenes de textos, incluso aunque no se relacionen unos con otros como un adentro textual con un afuera contextual; e incluso aunque cada uno de ellos permanezca muy diferenciado. Volveremos a hablar sobre todo de la lógica de las declaraciones explícitas de Descartes, en las Cartas y en el *Discurso del Método*, empezando por el final que hoy he leído al comienzo y que releo para concluir:

Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no en latín, que es la de mis preceptores, es porque espero que quienes sólo se sirven de su razón natural pura y simple juzgarán mejor mis opiniones que quienes sólo creen en libros antiguos; y en cuanto a aquellos que unen el sentido común con el estudio, los únicos que deseo como jueces, no serán, estoy seguro, tan completamente partidarios del latín que rechacen escuchar mis razones por el hecho de que las explique en lengua vulgar.

Como se imaginan, este pasaje desaparece pura y simplemente en la traducción latina de Étienne de Courcelles, aparecida en 1644, siete años después del original. La gran edición de Adam y Tannery señala la omisión de este pasaje. La frase es sublime: «En efecto, no había lugar a traducir(lo)».<sup>25</sup> De esta manera, con el consentimiento de Descartes y de acuerdo con el propio sentido común, aquello que en el mundo es más compartido que una lengua, una traducción borra una serie de enunciados que no solamente pertenecen al original y sin discusión posible, sino que además hablan y

---

<sup>24</sup> *Oeuvres et Leares*. Textos presentados por A. Bridoux, París, Gallimard, Biblioteca de la Pléiade, 1953, pág. 991.

<sup>25</sup> Obras de Descartes publicadas por Charles Adam y Paul Tannery; VI, *Discours de la méthode y Essais*, París, Vrin, 1965, pág. 583.

practican performativamente la lengua en la cual se produce este original. Hablan esta lengua y hablan *de* esta lengua. No obstante, resulta que naufragan, en su forma y en su contenido, en cuerpo y alma se podría decir, en el instante de la traducción. Es el propio sentido común: como ven, ¿qué sentido tendría decir en latín «hablo francés»? ¿O en decirlo y hacerlo, aquí mismo, en inglés?<sup>1</sup>

De este modo, cuando un «original» habla de su lengua hablando su lengua, prepara una especie de *suicidio por la traducción*, como se dice suicidio por gas o suicidio por fuego. Más bien suicidio por fuego, puesto que se deja destruir casi sin dejar restos, sin restos aparentes en el *adentro* del corpus.

Esto dice mucho sobre el estatuto y la función de los indicios que podríamos llamar autorreferenciales de un idioma en general, de un discurso o de una escritura en su relación con el idioma lingüístico, por ejemplo, pero también en su relación con toda idiomática. El *acontecimiento* (metalingüístico y lingüístico) está entonces condenado a borrarse en la estructura que traduce. Ahora bien, esta estructura traductora no comienza, como saben, con lo que se llama traducción en el sentido habitual. Comienza desde que se instaura cierto tipo de lectura del texto «original». Borra pero también recalca aquello a lo cual se resiste aquello que se le resiste. Invita a leer la lengua en su propio borrarse: huellas borradas de un camino (*odos*), de una pista, camino que, borrando, se borra. La *translatio*, la traducción, *die Übersetzung*, es un camino que pasa por encima o más allá del camino de la lengua, siguiendo su camino.

La traducción sigue su camino, aquí mismo.

---

<sup>1</sup> En este momento, cuando nos vemos obligados, para ser coherentes, a traducir al castellano «je parle français» y «en anglais», nos damos perfecta cuenta de lo paradójico de toda traducción.

SI HA LUGAR A TRADUCIR

II

LAS NOVELAS DE DESCARTES O LA ECONOMÍA DE LAS PALABRAS

Así pues, habíamos interpretado una secuencia histórica en el curso de la cual cierta política de la lengua se había impuesto poderosamente. Habíamos analizado su lógica, su retorcimiento, su disimetría. Era ésta una de las tres grandes secuencias de una historia del francés como lengua de Estado. En ella se inscribe el acontecimiento intitulado<sup>i</sup> el *Discurso del Método*, al menos en tanto fue escrito «en francés... lengua de mi país». Luego habíamos distinguido los tres tipos de texto que, sucesiva o simultáneamente, deberíamos tratar. Nos hemos interesado constantemente —me refiero al comienzo y al final de la sesión anterior— por el modo en que esta declaración se compromete con su propia lengua, hasta el punto de no ofrecer posibilidad alguna de prestarse a una traducción: alguien declara, en primera persona de presente de indicativo, que declara lo que declara en tal lengua; resulta, por otra parte, que esta lengua es su propia lengua, la de su país o su lengua natural, nativa o nacional, pero esto no es esencial en la estructura de este enunciado ni en lo que en él desafía a la traducción. Si Descartes hubiera escrito en latín: escribo en latín, el problema habría sido el mismo.

Ahora bien, nos habíamos detenido un instante en el hecho de que este pasaje («si escribo en francés, que es la lengua de mi país») fue omitido en la traducción latina revisada por el propio Descartes; como si una frase que en una lengua destaca, que está escrita en esta misma lengua, no tuviera sentido alguno que pudiera conservar una traducción en tanto que tal traducción, al menos si se atiende uno a un determinado concepto de traducción.

Sin embargo, esta frase tiene un sentido, un sentido bastante sencillo y a la postre fácil de traducir. Su resistencia a la traducción no es del mismo orden que la de un

---

<sup>i</sup> Dado que, para la deconstrucción, todo texto es un entramado de huellas cuyos espaciamentos y temporización producen un movimiento sin referentes privilegiados que instaure los procesos de significación y articulación del lenguaje, el título únicamente puede funcionar como una ficción encargada de nombrar de forma ilícita y violenta la falsa unidad del texto al que supuestamente titula. Para dar cuenta de este hecho, decimos que el título in/titula. Para una mejor comprensión de toda la problemática del título, remitimos al propio Derrida, «Titre à préciser» en *Parages*, París, Galilée, 1986.

poema, al menos en sus efectos formales o en sus sobredeterminaciones semánticas. Tiene, sí, una afinidad con el poema en la medida en que éste, podría decirse, implica en todos los casos, incluso aunque no lo declare expresamente, una afirmación de pertenencia a una lengua natural, la «propia» lengua del signatario.

Pero si la frase de Descartes tiene un sentido claro y distinto, el presente de su enunciación se halla ligado irreductiblemente a una lengua que no solo forma, como es evidente, el tejido significante de esta *presentación*, sino también el tema significado: cambiar de lengua es, en este caso, anular el corazón mismo del «significado». No ya — riesgo que se corre a menudo con las traducciones — alterar en tal o cual proporción el significante, el significado o la estructura de la relación entre ambos, sino, pura y simplemente, destruir el alcance esencial de la frase y de todo el párrafo, incluso de todo el texto que, directamente o no, con ella se encadena.

Esta frase no es, pues, simplemente intraducible. Lo que con ella sucede es más grave y más singular. Otros podrían decir que es menos grave y más trivial, y con buenas razones: la primera de las cuales es que os hablo en este momento en inglés, después de haber escrito esto en francés, y que no parece seguirse de ello ninguna catástrofe. Por eso, cuando digo que el «Y si escribo en francés...» (repárese en esta sintaxis y en el juego sutil del «si») se resistía a la traducción, llevaba yo al límite una situación que hacía decir, más razonablemente, a Adam y Tannery: «No había lugar a traducir». La expresión «no ha lugar» atraviesa múltiples códigos, entre ellos el código jurídico de la obligación («no se debe», «está prohibido»), el código de la utilidad técnica (no es útil u oportuno) y el de la conveniencia social (no es costumbre, está fuera de lugar, etc.). Ahora bien, para una traducción *que se diera por tal*, y cuyo lector supiera que remite a un original ausente, ¿cuál sería la objeción? Bien puede imaginarse una traducción latina que dijera: ésta es la razón por la que escribo en lengua vulgar, en la lengua de mi país, que resulta ser el francés... Y esto ha sucedido en traducciones entre lenguas vivas (inglés, alemán, etc.). Basta con que éstas *se presenten* como traducciones del francés —lo que por otra parte resulta legible y evidente gracias a esta misma frase— para que se borre toda ambigüedad. He ahí por qué, en efecto, la cosa no sería grave: el texto dice, entonces: «Soy una traducción, estáis leyendo una traducción que se presenta como la traducción de un original que se presenta como originalmente escrito en la lengua del signatario».

Ahora bien, sostengo que es precisamente esto lo que sucede ya en francés, en lo que aquí se denomina el original. Y sólo así se puede explicar una omisión, que se da únicamente en la traducción latina, de un párrafo que las traducciones a lenguas vivas nunca han suprimido. Y es que la versión latina de este texto, suponiendo que aún la llamemos traducción, conserva un estatuto completamente diferente. Esto tiene que ver con la situación histórica y política de que hablábamos en la sesión anterior. El latín no

es una lengua extranjera como cualquier otra. Y esta traducción al latín no es una traducción, al menos en la medida en que una traducción se presenta como tal al remitir, por contrato, a un original. En este caso se trata menos de hacer derivar o «conducir» (como decía aquel texto, al hablar de *conducir* desde el griego o el latín a estas marc(h)as...) una lengua original hacia una segunda lengua, que de *reconducir* hacia lo que *habría debido ser*, en derecho, la lengua original. En una situación considerada *normal* y *normativa*, *había lugar* a que los libros de ciencia, de derecho y de filosofía fuesen escritos en latín. ¿Por qué Descartes ha consentido una traducción al latín, una lengua «muerta»? ¿Dónde se ha visto jamás que haya lugar a traducir una lengua viva a una lengua muerta, a una lengua que ya *nadie hable*? La traducción es aquí de escritura, de palabra posible a escritura. Si Descartes cedió, fue en primer término ante una ley, una norma, un contrato social aún entonces dominante en ciertos medios: se debía, en principio, escribir en latín los textos para los cuales —y éste era el caso de la filosofía— el francés no podía resultar sino una lengua vulgarizadora. Y si por azar, por digresión o incluso por transgresión, *se simulaba* comenzar por la lengua vulgar, si se comenzaba, en suma, por la traducción, había lugar a volver rápidamente a la lengua original, supuestamente normal, que debía seguir siendo el latín. La versión latina no es, pues, sino una *restitución*, una llamada o una vuelta al orden. Sólo esto explica las explicaciones embarazosas, y hasta las justificaciones inquietas de Descartes en la versión francesa.

Aquí caben dos observaciones de orden muy diferente:

1. Hablamos de una lógica y de una topología, también de una fononomía de la traducción. Una *traslatio* va de un lugar lingüístico a otro, de un origen a un no-origen que *habría/habría debido ser, en derecho y en la lengua del derecho*, el origen. Esta andadura transporta lo que ya aparecía *en trabajo* de traducción<sup>k</sup> Y este trayecto sin línea recta circula entre la lengua, en el sentido corriente de lengua hablada, y el texto, en el sentido estrecho de lengua escrita. Traducir el *Discurso* al latín era llevarlo a la escritura o hacerlo legible en ciertas condiciones y para ciertos lectores, para todos los sujetos competentes en ciertos ámbitos, incluso si no lo eran, lingüísticamente hablando, para el francés. Los sabios ingleses, italianos, alemanes, podían leer, en esa lengua de escritura que era el latín, la *Dissertatio de Methodo* (1644), incluso aunque no pudieran entender el *Discurso* de 1637. *Discurso* parece, por otra parte, más próximo al habla; *Dissertatio*, al

---

<sup>k</sup> Un análisis superficial de «en travail» nos puede llevar a su traducción por «de parto» o expresión más o menos equivalente. Sin embargo, aquí, el «travail» derridiano no remite tanto al «trabajo del parto» como al «trabajo del duelo» [*Trauerarbeit*], que se cierra con una «incorporación» revividora-sobrecogedora. Véase Freud, «La aflicción y la melancolía» en *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1984, págs. 214 y sigs.; Derrida, *Glass*, París, Galilée, 1974 y «Survivre» en *Parages*, ed. cit.

escrito. Si la versión latina es una restitución a la escritura y al derecho, no nos apresuremos a concluir que la vocalización del *Discurso* tenía valor de transgresión o de liberación. Lo hemos verificado: confiere dignidad de escritura y de ley a otras fuerzas en trance de convertirse en fuerzas de ley: las de un Estado monárquico. Del mismo modo, bajo la Revolución, los maestros iban a los municipios, en nombre de la ley, para *pronunciar* allí las leyes en francés. Pudiera haberse tenido la tentación de pensar estos itinerarios que traducen como pasajes entre dos polos (ley/no ley, escritura/habla, muerte/vida, lengua muerta/lengua viva, lengua paterna/lengua materna, etc.). En absoluto. Y esto tal vez sea lo esencial de lo que así se prueba. En todo momento hay dos fuerzas de facilitación<sup>1</sup> y de resistencia, y cada una lleva en sí, a la vez, vida y muerte.

2. Al hablar de *restitución*, no me refería a una estructura virtual y oculta. *De hecho*, en gran medida, lo que hay de discurso del método en la obra que lleva este título se lee también como la traducción francesa de las *Regulae ad directionem ingenii*,<sup>26</sup> texto escrito en latín, ocho años antes del *Discurso*: original en cierta manera oculto, ya que no fue publicado en vida del autor, aunque circuló fuera de Francia. Se sabe que Leibniz lo había leído. Las *Regulae* podrían ser, en latín y precisamente *avant la lettre*, una *Dissertatio de Methodo*. Abundan en ellas la palabra «método» y el vocabulario «viático»; se trata también de reglas: preceptos técnicos y éticos, deontología del conocimiento o de la investigación, en «la búsqueda de la verdad» (como dice también el título de la *Regla IV*). Reglas: la palabra expresa bien lo que ha lugar a hacer, de forma regular, recurrente, repetitiva y, por tanto, formalizable, para conducir y conducirse bien en la vía del conocimiento cuando se requiere dirigir precisamente el propio espíritu, dirigirse, conducirlo *rectamente* (*recte*) por el buen camino, en la *dirección* correcta, a la «dirección» correcta. Un tratado en latín habrá precedido pues, casi en secreto, al discurso francés, que desde entonces semeja, en una parte por determinar, una traducción vulgarizadora, un itinerario que traduce. En cuanto al *método* y a la cartografía del camino, el motivo del «camino» (prefiero «motivo» a figura o a metáfora por razones que explico o explicaré en otro lugar y porque «motivo» al menos conserva la indicación de movimiento: como «metáfora», dirán ustedes, pero sin otros presupuestos retóricos), no diré aquí sobre ello más que unas pocas palabras, reservando desarrollos más extensos para las discusiones y las sesiones de seminario. El motivo del «camino», de la «vía», es, como saben, ya determinante en las *Regulae*. Este texto inacabado tuvo también por estos avatares un destino «viático»: vuelve de su viaje, con otros papeles, en un cofre encontrado en el fondo del Sena. El barco que los traía de Rouen a París zozobró. Hubo

---

<sup>1</sup> Tanto «Trauerarbeit» (véase nota anterior), como «Bahnung» [facilitación] o «transferencia» (véase título), son, aquí, nociones freudianas en deconstrucción.

<sup>26</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1989.

que tender las *Regulae* para secarlas, lo que, dice el biógrafo Baillet, «no pudo hacerse sin mucha confusión, sobre todo en manos de criados que en absoluto tenían la inteligencia de su amo para manejarlos y conservar su orden y composición».<sup>27</sup> El orden de las razones supone la inteligencia del amo.<sup>m</sup> Clerselier, embajador de Francia en Estocolmo, amigo de Descartes, heredero suyo —al menos de sus papeles—, había clasificado las *Regulae* entre los textos cuya publicación no urgía: sin duda porque, inacabado y escrito también en latín, dicho texto tenía pocas posibilidades de interesar a ese «gran» público al que Clerselier hubiera deseado dar a conocer a Descartes. En su Prefacio al tomo II de las *Cartas*, hace, en efecto, notar: «Los libreros me han asegurado que el gran número de Cartas Latinas que había en el primer volumen había sido causa de que varias personas, que no tienen ningún un comercio con esta lengua, no lo hubieran comprado, e incluso habían hecho creer a algunos que lo mejor del libro les había sido ocultado».<sup>28</sup> Como hoy, también entonces el librero señalaba que los libros de filosofía escritos en cierta lengua no son muy solicitados. Para vender, es preciso cambiar de lengua, regular el discurso en función de la capacidad de lectura del mayor número posible de compradores. Y esta separación entre lenguaje ordinario y lengua «difícil» (esotérica o formalizada) puede ser mayor en el interior de una «misma» lengua que entre dos idiomas. Apenas hay necesidad de hacer transposición alguna para percibir la actualidad del problema: pedagógico, académico, editorial, económico, político.

Al escribir en lengua vulgar, Descartes quería facilitar el acceso a la *facilidad* (tema del que hablaremos en el transcurso del seminario), evitar el desvío a través del saber archivado en los antiguos libros. Tenía entonces en cuenta la fragilidad filosófica de los «espíritus débiles», y lo explica, no sin cierto embarazo, en una carta a Silhon (filósofo y secretario de Mazarino). Su carta (marzo de 1637)<sup>29</sup> comienza por decir que ha querido hacer las razones «fáciles para todo el mundo»: «Confieso que hay un gran defecto en el escrito que habéis visto, tal como lo recaláis, y que no he desarrollado lo bastante las razones por las cuales pienso probar que no hay nada en el mundo que sea, de suyo [y por lo tanto, nada más fácil], más evidente ni más cierto que la existencia de Dios y del alma humana, *para hacerlas fáciles para todo el mundo* [la cursiva es mía]. Pero no me he atrevido a intentarlo, por cuanto me hubiera sido preciso explicar con detalle las razones de más peso de los escépticos [...]». Los «espíritus débiles» a los que se dirige en francés no están suficientemente pertrechados por la escuela, ni avezados en la disciplina filosófica. Descartes tiene miedo: cederán a los argumentos de los escépticos, de los que

---

<sup>27</sup> Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, 1691, reimpresión, Ginebra, Starkine, 1970, pág. 428.

<sup>m</sup> «Maître»: es tentador mantener «maestro», pero aquí prima la relación con los criados.

<sup>28</sup> *Lettres de M. Descartes. Où sont expliquées plusieurs difficultés touchant ses autres ouvrages*, t. II, Paris, Charles Angot, 1659, prefacio.

<sup>29</sup> *Oeuvres et Lettres*, *op. cit.*, pág. 962. 30. *Ibid.*, págs. 962-963.

yo haré un uso tan sólo retórico, metódico y provisional. Como son débiles, no sabrán ir o volver a lo más fácil, a la evidencia de las ideas claras y distintas, al cogito, a la luz natural de la «pura razón» a partir de la cual se prueba la existencia de Dios, etc. Van a dejarse impresionar por la duda escéptica, argumento de escuela recientemente aprendido, se alzarán una barrera en su ruta hacia lo más fácil, esa no-ruta, ese punto de partida en uno mismo que es una evidencia intuitiva. Paradoja estratégica, que se debe a la situación histórica y lingüística: al escribir en francés para facilitar las cosas a los espíritus débiles (insuficientemente escolarizados o escolastizados), no puede ir con tanta seguridad hacia lo más fácil y lo más cierto, valor absoluto de esta metodología filosófica. Más adelante: «[...] Pero temí que esta introducción [que acaba de reconstruir], que hubiera parecido al principio querer introducir la opinión de los escépticos, turbase los espíritus más débiles, principalmente por escribir yo en lengua vulgar [...]».<sup>30</sup>

Al decidirse a escribir en lengua vulgar para dirigirse más fácilmente con ella a una «razón natural», que la escuela y los libros antiguos aún no han ofuscado ni ensombrecido, y que la dogmática, intolerante con la duda, aún no ha impresionado, Descartes se halla obligado a una cierta facilidad, en el mal sentido de la palabra. Facilidad que perjudica el acceso a la «buena» facilidad. La culpa no es ni de la lengua vulgar ni de la debilidad de los espíritus, de su «imbecilidad» natural, propia de espíritus no adiestrados. La culpa es institucional, imputable a la escuela y a la tradición. Débiles y desprevenidos, esos espíritus vírgenes que no entienden sino el francés, van a dejarse intimidar por la duda escéptica: argumento de escuela, archivado, tipificado, ritual. Y, sin embargo, el *orden* debe liberar el espíritu del sensualismo, del dogmatismo espontáneo que impide dudar de las certezas sensibles. Este orden requiere el *pasaje* por la duda escéptica, al menos por su esquema argumentativo, por su lengua y su retórica, a fin de transformar la duda escéptica en duda metódica. Ahora bien, esta lengua y esta retórica de la duda escéptica están ligadas históricamente a la lengua de la escuela y al latín. Descartes teme, entonces, los efectos paradójicos y perniciosos de este orden sobre los «espíritus débiles» que lo reciben, fuera de contexto, en su propia lengua materna. Debe pues conformarse con esta mala facilidad. El destinatario de esta carta, Silhon, no pertenece a la sociedad de los «espíritus débiles» sino a la de los sabios que Descartes «desea como [sus] jueces». No se dejará confundir por la lengua vulgar: «Y en cuanto a Vos, señor, y a vuestros semejantes, que son los más inteligentes, confío en que, si se toman no solamente el trabajo de *leer*, sino también el de meditar *por orden* las mismas cosas que digo yo haber meditado, deteniéndose el tiempo suficiente sobre cada punto, para ver si me he equivocado o no, sacarán de ello las mismas conclusiones que yo [...]» [la cursiva es mía].

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, págs. 962-963.

La lengua, sobre todo la del texto escrito, permanece pues secundaria a los ojos de Descartes. Pide no contentarse con leer: hace falta también meditar por orden. Este orden no es el de la lectura o la escritura, es el de las razones: el orden esencial.

Vuelve a encontrarse el mismo argumento en la célebre carta al padre Vatier (22 de febrero de 1638). Pero, en lugar de los «espíritus débiles», allí se lee «las mujeres»:

Es verdad que he sido demasiado oscuro en lo que he escrito sobre la existencia de Dios en ese tratado del Método, y, aunque es ciertamente la parte más importante, confieso que es la menos elaborada de toda la obra; en parte es causa de ello el que sólo al final me decidí a incluirla, cuando el librero me urgía [obsérvese la modernidad de la estrategia, la problemática de la vulgarización filosófica, de los «media», de las presiones editoriales, etc.]. Pero la causa principal de su oscuridad es el no haberme yo atrevido [mismo argumento, misma palabra que en la otra carta] a extenderme en las razones de los escépticos, ni decir todas las cosas que son necesarias *ad abducendam mentem a sensibus* [¡el latín para el argumento codificado!]: pues no es posible conocer bien la certeza y la evidencia de las razones que prueban la existencia de Dios según mi modo sino recordando distintamente aquellas que nos hacen resaltar la incertidumbre en todos los conocimientos que tenemos de las cosas materiales; y no me ha parecido apropiado incluir estos pensamientos en un libro *en el que he querido que incluso las mujeres pudiesen entender algo* y en el que sin embargo los más sutiles pudiesen encontrar también materia suficiente en que ocupar su atención.<sup>31</sup> [La cursiva es mía.]

Siempre la misma estrategia: dos públicos, dos destinos, dos discursos, incluso dos lenguas, para llegar al mayor número posible de lectores y formar el mayor número de filósofos en la «buena» facilidad. No *todo* el mundo puede comprender *todo*, en especial las mujeres, pero hagamos algo para que al menos ellas puedan entender algo. Para comprender bien, a nuestra vez, esta alusión a las mujeres-filósofas y a las mujeres no sabias de la época, a aquellas que querrían entender algo de la filosofía reservada — como la escuela— a los hombres, habría que entrar en un análisis prolongado y difícil: sobre la situación de las mujeres en la época, según las clases sociales, su relación con la educación, las premisas de los movimientos «feministas», etc. No pudiendo acometer aquí este análisis, debo no obstante anotar que una tal investigación sería por principio insuficiente si no integrase, dejándose también marcar por ella, la problemática

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, pág. 991.

cartesiana de la razón natural (es decir: universal) y de sus relaciones con la lengua, culta o vulgar. Esta investigación sería incluso insuficiente si no integrase este inmenso problema de la traducción, del que, como el acontecimiento del *Discurso del método*, no se deja disociar. La complejidad embarazosa y retorcida de la estrategia cartesiana sería proporcional a la de una estrategia «feminista»: ¿Deben, las mujeres aprender el latín y formarse en la escolástica para apropiarse de la autoridad filosófica y el poder masculino, con los riesgos paradójicos que conlleva tal apropiación? ¿Deben, por el contrario, reivindicar que se «hable» el saber, la filosofía, el derecho, la medicina en particular, en la lengua materna? Ya conocen el asunto: está lejos de limitarse a lo que nuestras escuelas nos dejan leer de él a través de *Las mujeres sabias* o *Las preciosas ridículas* de Molière.

Descartes quiso *hablar a las mujeres* y decirles en esencia: hay una razón natural, el sentido común es la cosa mejor repartida del mundo, debe hablarse en una lengua accesible a todos. Este movimiento va, a buen seguro, contra toda exclusión de las mujeres. Puede incluso pensarse que, por haber escapado a los preceptores, al latín y a la escuela, las mujeres podrían estar más «vírgenes» y, por tanto, ser más aptas para aceptar lo más fácil, lo más intuitivo, lo más filosófico. El «precio a pagar» por este «progreso» o por este «proceso» sería siempre el mismo: dilución de la diferencia sexual en y por la filosofía. El orden, el camino recto y esencial, el que va de lo menos fácil a lo más fácil, sería un orden *inteligible*, por tanto asexuado, sin cuerpo. Los pasajes obligados, en el orden de las demostraciones (la duda sobre las cosas sensibles, el yo *pienso, yo existo, Dios existe*, etc.), son sexualmente neutros o indiferentes. El cogito, tanto al pensarse como al enunciarse, en la gramática de su frase, se refiere a un sujeto que no tiene ninguna marca sexual, puesto que es una *res cogitans* y no un cuerpo. Como siempre, esta neutralización produce efectos ambiguos. Permite el acceso de las mujeres a una comunidad universal y a la filosofía (lo que puede considerarse un progreso), pero al precio de una neutralización de la diferencia sexual, relegada al ámbito del cuerpo, inesencial al acto del *cogito*, a la intuición, a la razón, a la luz natural, etc. La subjetividad del sujeto que se funda entonces en el gesto cartesiano quedaría, para el cuerpo o la lengua, sexualmente indiferenciada. Y quizá no baste, como he intentado sugerir en otro lugar,<sup>32</sup> deconstruir el sujeto cartesiano y proponer una analítica del *Dasein* para no reproducir esta «neutralización».

Descartes era nada menos que un revolucionario al hablar de forma tal que «hasta las mujeres pudieran entender algo». Sigue una marcada tendencia de la época, nacida en un cierto medio anterior a él y desarrollada ampliamente a su alrededor. La

---

<sup>32</sup> Véase «*Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*» en *Cahiers de l'Herne: Alartin Heidegger*. Compilado por M. Haar, París, 1983, págs. 419 y sigs. Recogido en Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, págs. 395 y sigs.

reacción contra el latín, sentido como una lengua pedante, incluso bárbara, es viva: resulta descortés, casi de mala educación, recurrir a él en ciertas situaciones, en las que hay que disculparse por ello. El movimiento no deja de acentuarse, y algunos decenios más tarde, el padre Bouhours, escenifica, en sus *Dudas sobre la lengua francesa* (1674), a gentes de mundo que se preguntan si hay que utilizar la palabra «inamissibilité», que «es un poco latina» y «suena aún a la barbarie de la escuela». «Para mí», interrumpió el señor Caballero, «que no la creo francesa; a lo sumo, no es más que una extranjera vestida a la francesa», añadió riendo. «Como no la entiendo en absoluto», añadió la señora Marquesa, «os aseguro que no me será muy penoso prescindir de ella [...]».<sup>33</sup>

En este combate a favor de la lengua francesa y en contra del latín o de la escuela, el puesto de la mujer es esencial, al menos en ciertos ambientes sociales y, ante todo en la corte. Como no se le ha enseñado el latín y la disciplina de la escuela, se considera que la mujer tiene una mejor relación con la lengua materna, un mejor sentido de la lengua. Es, en suma, el verdadero guardián de la lengua vulgar. Véase a Vaugelas y sus *Observaciones sobre la lengua francesa*.<sup>34</sup> Había escrito que el buen uso «es la manera de hablar de la parte más sana de la corte, de acuerdo con la manera de escribir de la parte más sana de los autores de la época». Ahora bien, este gran fustigador de la lengua insistía también en el hecho de que de esta élite normativa formaban parte «tanto las mujeres como los hombres». Incluso añadía: «[...] en las dudas sobre la lengua de ordinario es mejor consultar a las mujeres que a los hombres, y a los que nada han estudiado, mejor que a los muy versados en las lenguas griega y latina».

Deseoso de poner la lengua al servicio de la razón natural o de la luz natural, Descartes no podía sin embargo abogar, pura y simplemente, por *una* lengua materna, aunque fuese la suya. Debía también reclamar una lengua universal. Lo hizo. Pero para interesarnos en esta dimensión conectada a su pensamiento sobre la lengua, necesitamos a la vez volver hacia atrás, como se volvería sobre las premisas, y aceptar una especie de discontinuidad en nuestro recorrido. Es inevitable en un tiempo tan corto (dos conferencias sobre problemas tan ricos y textos tan entrelazados). No hacemos sino situar señales preliminares, e intentaremos, en el transcurso del seminario, en las sesiones de trabajo, reconstruir cierta continuidad.

Necesito también un hilo conductor para esta nueva etapa en la lectura de Descartes. Quizá para cumplir con el contrato de este seminario, que debía tratar también de «literary and poetic language as linked to the problem of their translation», elegiré la *novela*, la palabra *novela* como hilo conductor.

---

<sup>33</sup> *Doutes sur la langue française*, reimpresso en 1971, Brighton, Biblioteca de la Universidad de Sussex, pág. 27.

<sup>34</sup> *Remarques sur la langue française*, citado según Brunot, *op. cit.*, t. III, primera parte, «La formation de la langue classique, 1600-1660», págs. 46 y sigs.

Descartes se ha servido de ella en varias ocasiones. De entre ellas aíslo dos. La primera se sitúa al final de la famosa carta desde Ámsterdam a Mersenne, el 20 de noviembre de 1629 (época de las *Regulae*, casi diez años antes del *Discurso*).<sup>35</sup> Responde a la propuesta de una admirable «nueva lengua». Respuesta ambivalente y contrapropuesta de una lengua universal:

Ahora bien, sostengo que esta lengua es posible, y que puede hallarse la ciencia de la que depende, por medio de la cual los campesinos podrían juzgar mejor acerca de la verdad de las cosas de lo que lo hacen ahora los filósofos. Pero no esperéis verla jamás en uso; esto presupone grandes cambios en el orden de las cosas, y sería preciso que el mundo, todo él, no fuese sino un paraíso terrenal, lo que no puede proponerse más que en el país de las *novelas*. [La cursiva es mía.]

Es el final de la carta. Todo sucede, podría imaginarse, como si Descartes renunciase aquí a una lengua universal para los campesinos y se resignase, algunos años más tarde, a escribir para las mujeres y en una lengua natural.

Segunda ocasión, diez años después, en la *Carta del Autor a quien tradujo el libro, la cual puede aquí servir de prefacio*. Se trata del Prefacio a los *Principios...*, prefacio *real* bajo la forma de prefacio *ficticio*. Descartes dice lo que habría dicho si hubiera escrito un prefacio, cosa que está haciendo al denegarlo, es decir, al confirmarlo:

Hubiera yo añadido una palabra de advertencia en lo tocante a la manera de leer este libro, y es que quisiera yo que se lo recorriese en primer lugar todo entero tal como a una *novela*, sin forzar mucho la atención ni detenerse en las dificultades que puedan en él encontrarse, a fin solamente de conocer en general qué materias son las que he tratado.<sup>36</sup> [...]

Tras de lo cual recomienda, como saben, leer el libro tres veces.

La palabra «novela» no tiene el mismo valor en los dos contextos. En la Carta, se trata de una obra de imaginación, la descripción fabulosa de un país irreal, un paraíso ficticio. El Prefacio hace hincapié, por su parte, en un modo de lectura: leer una novela es abandonarse a una historia, seguir el curso de una narración sin meditar, sin reflexionar, sin volver hacia atrás. A pesar de estas diferencias de inflexión o de acento, la alusión a la novela toca en ambos casos el *orden*, el de exposición o el de lectura en los *Principios*, el orden de las cosas que *debería* ser cambiado y que *no se puede* cambiar en la

---

<sup>35</sup> *Oeuvres et Lettres, op. cit.*, pág. 915.

<sup>36</sup> La cursiva es mía [Ibid., pág. 564].

Carta («sería preciso que el mundo, todo él, no fuera sino un paraíso terrenal, lo que no puede proponerse más que en el país de las novelas»).

La novela no se confunde con la fábula; implica lo fabuloso, pero no se reduce a ello. Les remito aquí al capítulo del admirable libro de Jean-Luc Nancy, *Mundus est fabula*.<sup>37</sup> Insistiré, por mi parte, sobre lo que, en la novela, no es simplemente fábula.

La fábula tiene, sin duda, algunos rasgos comunes con la novela. Recuerden el principio del Discurso: «Pero al no proponer este escrito sino como una historia, o, si se prefiere, como una fábula en la que, junto a los ejemplos que podrían ser seguidos se encontrarán tal vez otros muchos que habrá razón para no seguir [...]».<sup>38</sup> La fábula es un relato cuya verdad fáctica no es preciso acreditar. Pero puede tener la significación ejemplar de una verdad: «Me quedan aún muchas otras cosas que explicar aquí y añadiré con gusto algunas razones para que mis opiniones sean más verosímiles. Pero a fin de que la extensión de este discurso os sea menos fastidiosa, quiero cubrir una parte de él con la invención de una fábula a cuyo través espero que la verdad no dejará de aparecer suficientemente y que no habrá a ésta menos grata de ser contemplada que si la expusiera completamente desnuda».<sup>39</sup>

La fábula, ficción que permite a la esencia aparecer, lleva consigo la verdad, la exhibe o la manifiesta de manera atractiva. Hace que se desee la verdad. La novela evita también el aburrimiento, pero la identidad se detiene ahí. Porque Descartes, en los otros usos de la palabra «novela», no parece reconocerle este valor de verdad:

Mas yo creía haber dedicado ya bastante tiempo a las lenguas e incluso también a la lectura de libros antiguos, y a sus historias y a sus fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con los de otros siglos, que viajar [...] Mas cuando se emplea demasiado tiempo en viajar se termina por ser extranjero en el propio país; y cuando se tiene demasiada curiosidad por las cosas de los siglos pasados, se termina de ordinario siendo muy ignorante respecto a las de éste. Por otro lado, las fábulas hacen imaginar como posibles muchos acontecimientos que no lo son en absoluto; e incluso las historias más fieles, si bien no cambian ni aumentan el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas, al menos sí omiten casi siempre los detalles más bajos y las circunstancias menos ilustres; de ahí que el resto no parezca tal cual es, y que aquellos que ordenan sus costumbres por los ejemplos que sacan de ellas están sujetos a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir proyectos que desbordan sus fuerzas. Estimaba yo mucho la

---

<sup>37</sup> Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, París, Flammarion, 1979. págs. 95 y sigs.

<sup>38</sup> *Discurso del método*, op. cit., pág. 71.

<sup>39</sup> *Oeuvres philosophiques*, t. I, ed. Alquié, págs 342 y sigs.

elocuencia, y amaba la poesía, mas pensaba que una y otra eran dones del espíritu más que frutos del estudio.<sup>40</sup>

Nos aproximamos de este modo a la filosofía de la lengua o del lenguaje que se anunciaba en la carta de 1629 a Mersenne. Descartes terminó por proponer lo que llamaré una lengua *posible imposible*, la posibilidad de una lengua imposible: «Sostengo que esta lengua es posible, ...pero no esperéis verla jamás en uso; eso presupone grandes cambios en el orden de las cosas y haría falta que el mundo, todo él, no fuera sino un paraíso terrenal, lo que no puede proponerse más que en el país de las novelas».

El «país de las novelas» tendría una relación esencial con lo posible-imposible de la lengua, más bien de una lengua filosófica universal, algo así como una Torre de Babel terminada. Considérese ese cuento de Kafka, *El escudo de la ciudad*.<sup>41</sup> Esta ficción sobre el tema de la Torre de Babel se encuentra en irónica consonancia con una temática, una tópica y una retórica cartesianas: el recurso a la figura de una ciudad que hay que construir desde sus cimientos y levantar hasta lo más alto (*Discurso*, 2.<sup>a</sup> parte y *passim*), este movimiento ascensional, estas escaleras, todo ello, designa la empresa filosófica como edificación sistemática, pero indefinidamente diferida, de generación en generación: «Al principio, dice Kafka, cuando se comenzó a construir la Torre de Babel, todo fue bastante bien [...] a la segunda o tercera generación, se reconoció la inanidad de construir una torre que tocara el cielo, pero se habían creado demasiados lazos en ese momento como para que se abandonase la ciudad».<sup>42</sup> (La ciudad es Praga, parece, «tiene un puño en su escudo», y creo que Descartes estuvo allí.) Esta arquitectónica no puede disociarse de una cierta lingüística.

Cuando responde a Mersenne, que acaba de informarle del proyecto de nueva lengua propuesto por un tal Hardy, Descartes ha escrito ya las *Regulae*... Ha forjado ya el proyecto de una especie de característica universal conformada a las *mathesis universalis* de la *Regla IV*. En este contexto, la matemática es la ciencia general que explica todo lo que es posible investigar a propósito del orden y la medida. Es también de una tradición platónica, posplatónica algo más tarde (Espeusipo) y presentada en la *Metafísica* de Aristóteles (E, 1026 a 26-27 y K 1061 b 19, por ejemplo): matemática como ciencia común y universal, sin objeto particular. Para Descartes, es la ciencia más necesaria y más *fácil*. El motivo de la facilidad se encuentra allí esencialmente involucrado. Y el proyecto de característica que, esbozándose en las *Regulae*, se enuncia en la Carta a Mersenne lleva consigo toda la axiomática de la facilidad, del poder técnico, de la «facultad», que seguimos por otra parte en el transcurso de este seminario; regla IV:

---

<sup>40</sup> *Discurso del método*, op. cit., págs. 72 y 73.

<sup>41</sup> *Obras completas*, Barcelona, Edicomunicación, 1988, tomo IV, págs. 1283-1284.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 551, traducción ligeramente modificada.

Reflexionando sobre ello más atentamente, llegó a resultarme claro que sólo las cosas, y todas ellas, en las que es el orden y la medida lo que se examina, se relacionan con la matemática, poco importa que esta medida haya de buscarse en los números, las figuras, los astros, los sonidos o cualquier otro objeto; que, en consecuencia, debe haber una ciencia general que explique todo lo que es posible investigar en lo tocante al orden y a la medida, sin asignación a materia alguna; y que a esta ciencia no se la denomina en absoluto mediante un nombre tomado de otra, sino mediante uno ya antiguo y consagrado por el uso, la matemática universal [Descartes había recordado más arriba que «no es suficiente considerar la etimología de la palabra; pues al no significar la palabra matemática nada más que ciencia...» etc.], puesto que ella contiene todo aquello en virtud de lo cual se dice de otras ciencias que son partes de la matemática. Se ve claramente cuánta ventaja tiene ahora, tanto en utilidad como en facilidad sobre las otras ciencias, en el hecho de que se aplica a los mismos objetos que éstas, y además a muchos otros.<sup>43</sup>

El proyecto de *mathesis universalis*, o, como dirá Husserl, de ontología formal, supone que la investigación no se deja detener por la equivocidad del lenguaje. Para formalizar y matematizar, hay que vencer todas las oscuridades, las ambigüedades, las equivocidades de la lengua natural. Antes incluso de proponer un sistema de notación simple y unívoca, la regla XIII prescribe ir de las palabras a las cosas. Bastaría con atravesar el espesor equívoco de las palabras en dirección a las cosas para disipar las controversias filosóficas entre los doctos. Este optimismo, que orienta incluso la vuelta, más tarde, a la lengua vulgar, implica un instrumentalismo lingüístico cuyos efectos verificaremos en seguida. Las palabras, el léxico y la sintaxis permanecen, hasta cierto punto, como técnicas exteriores al pensamiento intuitivo o deductivo. Basta con atender a su estado (univocidad, facilidad, transparencia) para que la comunicación filosófica borre todo malentendido. ¿Cómo conciliar este optimismo —cuya lógica sostiene el proyecto de característica universal— con la renuncia a hacer que se adopte dicha lengua universal, buena sólo para el «país de las novelas»? ¿Qué relación hay entre esta escritura y esas novelas?

La regla XIII recuerda que la investigación va de las palabras a las cosas, de los efectos a las causas, de las causas a los efectos, de las partes al todo o bien a las otras partes, o —en fin— todo ello a la vez, lo que abre la filosofía de lo simple a su propio

---

<sup>43</sup> Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, op. cit., págs. 85-96.

laberinto (hablaremos, fuera de esta sesión, del método y del laberinto en Descartes, de su hilo de Ariadna).

Decimos que la investigación va de las palabras a las cosas, siempre que la dificultad reside en la oscuridad de la expresión: a este grupo no pertenecen sólo los enigmas en su totalidad, como el de la Esfinge a propósito del animal que tiene al principio cuatro pies, luego dos, y al final tres pies [...], pero aún es más, en la mayor parte de las cuestiones que levantan controversias entre los doctos, es casi siempre de una cuestión de palabras de lo que se trata [...]. Estas cuestiones de palabras se presentan tan frecuentemente que si los filósofos se entendieran siempre sobre el sentido de los términos, veríamos desaparecer casi todas las controversias.<sup>44</sup>

Prudencia de Descartes: dice «casi siempre» y «la mayor parte de las cuestiones».

Una *economía*, un principio de economía guía, desde las *Regulae*, tanto la facilidad de la *mathesis* como la facilidad de una lengua sin equívoco, incluso, más allá de la lengua, de un sistema de notaciones que economizaría muchas palabras —puesto que éstas pueden ser oscuras—. *Economizar palabras* es una expresión de la regla XIV. ¿Cómo designar lo que no requiere la atención inmediata del espíritu aun siendo necesario para llegar a una conclusión? ¿Cómo servir a la memoria sin los riesgos que su debilidad nos hace correr? Es preciso utilizar «signos concisos» («*per brevissimas notas*»), siempre por *economía*. Siendo la memoria «lábil», hay que ahorrarle esfuerzos: el «*ars*», oportunamente (*aptissime*), ha inventado el uso de la escritura (*scribendi usum*). Confiando al papel, a la Carta (*in charta*), estas notaciones económicas, liberamos el pensamiento a su movimiento propio. Precaución a tomar: reservar cada vez un signo único y arbitrario para cada unidad, para cada *uno*, elemento atómico por elemento atómico. Todo lo que habrá que considerar como *uno* para resolver una dificultad designémoslo por un signo único. Éste será construido, fingido, inventado, arbitrario; de ahí el recurso a una cierta *ficción* fabuladora, si no novelesca, en la invención de esta escritura de artificio: «*Per unicam notam designabimus, quae fingi potest ad libitum*». Después de haber dado algunos ejemplos (letras del alfabeto y cifras), Descartes prosigue: «Mediante este sistema, no solamente economizaremos un gran número de palabras, sino, lo que es más, y esto es lo principal, haremos explícitos los términos de la dificultad en una forma tan pura y escueta que, sin que nada útil sea omitido, no se encontrará tampoco nada superfluo que nos haga correr el riesgo de acaparar inútilmente la capacidad del espíritu cuando tenga que abarcar varias cosas a la vez».<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pág. 137.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, pág. 156.

Quizá se comprenda mejor ahora la acogida, a la vez receptiva y reservada, atenta y un poco celosa, que Descartes dispensa al proyecto «Hardy» de una lengua nueva, en 1629, después de la redacción de las *Regulae*. Dice que el proyecto es «admirable», pero multiplica las objeciones contra lo que Hardy —del que no se sabe nada— habría alegado para «hacer propaganda de la droga» (de nuevo vemos que alguien, al proponer una nueva técnica de lenguaje o de escritura es acusado de introducir la droga en una cultura).<sup>46</sup> O incluso, dice Descartes, «para alabar su mercancía» o «remediar tal inconveniente». Al reprochar a Hardy no haber comprendido que la lengua que hay que buscar debe depender de la «verdadera filosofía», Descartes expone su propio proyecto de lengua universal, el mismo del que terminará por decir que no podría proponerse sino en el país de las novelas. He ahí pues una carta sobre la novela de la lengua o sobre la lengua de las novelas, sino sobre la lengua romance. Carta que nos introduce en la filosofía del lenguaje de Descartes, propuesta más tarde en el *Discurso*. (Al analizarla en el curso de otra sesión de seminario, intentaremos precisar la apuesta del *cogito* como acto de pensamiento y como *speech act*.)

Desde el primer párrafo, Descartes anuncia sin rodeos que, aunque la propuesta le parece «admirable», le decepciona al observarla más de cerca. Procede acto seguido a cimentar su crítica. En toda lengua hay dos cosas que aprender: la sintaxis y la semántica, o, en los términos que Descartes toma aquí prestados de la más sólida (aunque también de la más problemática) tradición, «la significación de las palabras y la gramática». En ninguno de ambos planos, Hardy habría propuesto nada nuevo o satisfactorio. En cuanto a la «significación de las palabras», a Descartes le resulta fácil ironizar sobre la cuarta proposición de Hardy, que prescribe «*linguam illam interpretari dictionario*», lo que, según Descartes, «un hombre algo versado en lenguas puede hacer sin él en todas las lenguas comunes». <sup>47</sup> Si de lo que se trata es de crear una lengua que se aprende buscando el sentido de las palabras en el diccionario, eso es algo que puede hacerse con respecto a toda lengua, incluido el «chino». Y si no todo el mundo puede saberlo, es por la dificultad de la gramática: «Y adivino que éste es todo el secreto de vuestro hombre». Sin embargo, aquello debe de ser muy fácil, según Descartes, desde el momento en que se crea o configura una lengua absolutamente simplificada: una sola conjugación, una sola declinación, una sola construcción de palabras, sin vocablos defectivos o irregulares, «cosas que provienen de la corrupción del uso»: <sup>48</sup> lo que implica, por parte de Descartes, una interpretación de la estructura y de la historia de la

---

<sup>46</sup> Véase, J. Derrida, «La pharmacie de Platón», en *La dissémination*, París, Seuil, 1972, págs. 69 y sigs, [trad. cast. J. Derrida, «la farmacia de Platón», en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, págs. 104 y sigs.]

<sup>47</sup> *Oeuvres et Lettres*, op. cit., pág. 911.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 911.

lengua, de un proceso de degeneración; éste estaría unido accidentalmente al uso histórico y no a la esencia originaria del idioma; la degeneración tendría la forma de la complicación inútil, de la irregularidad con respecto a una regularidad o a una simplicidad originarias que habría que restaurar. Igualmente, en la nueva lengua de Hardy (una sola conjugación, una sola declinación, una sola construcción de palabras, sin defectivos ni irregulares), la inflexión de los nombres y de los verbos se hará solamente por afijos, antes o después de las «palabras primitivas». No es posible saber si esta expresión «palabras primitivas», que también es pascaliana y en realidad bastante corriente, se encuentra en Hardy o solamente en la carta de Descartes. Se trata de palabras cuya unidad de significación no se puede ni descomponer ni derivar. Son elementos simples y originarios que constituyen otros tantos topes para el análisis. Descartes parece retomar por su cuenta la hipótesis de que tales palabras existen en todas las lenguas. Como su proyecto de lengua universal (posible-imposible), verdadera y novelesca, supone ideas simples, parece seguirse de suyo que las «palabras primitivas» deben corresponder a dichas ideas. La lengua universal de Descartes — volveremos sobre ello más tarde— será construida a partir de algo como estas palabras primitivas. Por el momento, de lo que se trata es de denigrar a Hardy, ¡menos por las dificultades o las objeciones que pueda encontrar que por la trivialidad, incluso la facilidad, de su propósito! Si se dispone de un nuevo diccionario y de una gramática tan simplificada, «no será ninguna maravilla que los espíritus vulgares aprendan en menos de seis horas a componer en esta lengua con ayuda del diccionario, que es el tema de la primera proposición».

Hasta aquí, Descartes no reprocha a Hardy más que la extrema trivialidad de su invención: ¡Ha descubierto el Mediterráneo!<sup>n</sup> Es difícil evitar una impresión de mala fe mezclada con celos o con resentimientos. Pues, tras haber ironizado fácilmente contra la facilidad de la invención, Descartes acusa paradójicamente la dificultad que habría para hacer que se aceptara y se utilizara esta lengua nueva. Antes de extenderse respecto de la dificultad práctica de esta facilidad teórica, Descartes destila algunas maldades sobre el discurso en cierto modo proporcional con el que M. Hardy envuelve un producto filosóficamente mediocre, para «hacer propaganda de su droga» o «alabar su mercancía». Estas pullas dicen más acerca del resentimiento de Descartes que acerca de aquello de lo que pretende hablar. Clásica situación.

Hardy propone, «para hacer propaganda de su droga» —y es la segunda proposición la que me parece muy interesante en su principio—, considerar que, una vez conocida la nueva lengua, todas las lenguas serían o figurarían como dialectos suyos. Se  *fingiría*  así considerar las lenguas naturales como sublenguas históricas,

---

<sup>n</sup> En francés «il a inventé le fil á couper le beurre» [literalmente: «ha inventado el hilo de cortar la mantequilla»].

lenguas genealógicamente derivadas de esta lengua universal fingida, inventada o reinventada. Esta última llegaría a ser, ficticiamente, una lengua primitiva reconstruida. Habría ahí una novela de la lengua. Esta novela se parece, con una pequeña diferencia —de la que Descartes se muestra muy celoso—, a otra por la que este último querrá sustituirla. Esta pequeña diferencia no es poca cosa: Descartes le llamará «verdadera filosofía», pero no es seguro que bajo dicho nombre tenga toda la consistencia y originalidad que Descartes una vez más reivindica —como hará más tarde, en el día de la muerte de su padre, para su «pienso, luego existo» contra la filiación agustiniana, o para el argumento ontológico contra la prueba anselmiana de la existencia de Dios—. Aquí, de lo que se muestra celoso es de la invención de la primitividad misma, de esta pretendida lengua primitiva, archipaterna o archimaterna. Acusar al inventor de «hacer propaganda de su droga» es un chorro de veneno, bastante sorprendente en una discusión filosófica que debería permanecer serena, tanto más cuanto que no se encuentra allí el acusado, sino solamente el mediador en la persona del padre Mersenne. Lo que está en juego debe de ser grave —es lo que hay que decirse cada vez que la objeción filosófica toma la forma violenta de la denuncia o de la delación, no lo olvidemos nunca—. ¿Dónde ha sido tocado Descartes? Leamos.

Como por azar, en el momento de la más maliciosa insinuación, el único ejemplo que Descartes encuentra para sustentar su sarcasmo es el «amor», «amar, amare, philein, etc.».

En cuanto a la segunda, a saber: *cognita hac lingua, caeteras omnes, ut eius dialectos cognoscere*, no está más que para hacer el artículo a la droga, pues no dice en cuánto tiempo se las podría conocer, sino solamente que se las consideraría como dialectos de aquélla; es decir, no habiendo en aquélla ninguna irregularidad de gramática como en las otras, la toma como su primitiva. Y además es de señalar que, en su diccionario para las palabras primitivas, puede servirse —como sinónimos— de las que están en uso en todas las lenguas. Por ejemplo, para significar *el amor* tomará *amar, amare, philein*, etc. Y un francés, añadiendo el afijo, que marca el nombre sustantivo, a *amar*, hará el *amor*, un griego añadirá lo mismo a *philein*, y así los demás.

En virtud de lo cual, la sexta proposición es muy fácil de entender: *scripturam invenire, etc.* Pues, poniendo en su diccionario una sola cifra, que remita a *amar, amare, philein*, y todos los sinónimos, el libro que sea escrito con estos caracteres podrá ser interpretado por todos los que tengan este diccionario.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Pág. 912.

Descartes desconfía también de la palabra «*arcanum*» (secreto) utilizada por Hardy para «alabar su mercancía». Descartes está a favor de una filosofía sin secreto y en el momento en que ve aparecer esta palabra «en alguna proposición», sobre todo en latín, «comienza a tener de ella mala opinión». Pero su mala fe recurre incluso al argumento llamado «del caldero» («el caldero que te devuelvo es nuevo, además los agujeros estaban ya cuando me lo prestaste, y encima tú no me has prestado nunca un caldero»). Pues acusa al sedicente inventor de no designar bajo el nombre de *arcanum* sino un pseudosecreto, una receta demasiado fácil de enseñar. Y así la facilidad se convierte en pecado.

En la segunda parte de la requisitoria, Descartes intenta demostrar que esta invención demasiado fácil es demasiado difícil de poner en práctica, aunque Hardy pretenda poder enseñarla en seis horas. Esta invención sería útil al público —finge admitir Descartes—, «si todos los hombres quisieran ponerse de acuerdo en usarla, sin dos inconvenientes esenciales que preveo».

Estos dos inconvenientes no son de orden estrictamente lingüístico, sino más bien histórico y social. ¿Es lícito hacer esta distinción?

Por una parte, los pueblos se acostumbran a los sonidos de su propia lengua y no soportan los de otra. Lo que es fácil y agradable para nosotros, se les hace rudo e insoportable a los alemanes. Si este desagrado se puede evitar, todo lo más, para una o dos lenguas, dicha lengua universal sólo serviría para un país: «Sólo faltaría que tuviéramos que aprender una lengua nueva, únicamente para seguir hablando con franceses». ¿Otra paradoja? ¿Otra denegación? Descartes denuncia una utopía y es otra utopía la que presentará él mismo, sin ocultarlo, un poco más tarde. No será una incoherencia, en el caso de Hardy, el que la resistencia de los usos se deba al hecho de que la «nueva lengua» sea demasiado poco filosófica. Por el contrario, la «nueva lengua» de Descartes encontrará resistencias porque quiere ser filosófica y en la medida en que quiere serlo. Y su «novela» será una novela filosófica.

Por otra parte, y es éste el segundo inconveniente práctico, estaría la dificultad de aprender las palabras de esta nueva lengua. La explicación nos va a interesar en la medida en que toca lo que constituye, para Descartes, el único elemento seductor del proyecto: un sistema de notación gráfico, una escritura más que una lengua universal. Descartes lo toma como pretexto para adelantar su propio proyecto de lengua y escritura universales: su «gran método», podría uno atreverse a decir.

No habría ningún problema de aprendizaje para las palabras primitivas de la propia lengua de cada uno. Cada uno las conoce o las aprende sin dificultad. Pero no será comprendido sino por sus compatriotas, a menos que el otro busque en el diccionario, lo que no es cómodo, y nadie querrá aprender las palabras primitivas de

todas las lenguas. A menos que, también aquí, el recurso a la escritura sea la solución, y es en el curso de esta argumentación donde Descartes reconoce la única utilidad de la invención: la posibilidad de una característica universal, la impresión de un gran diccionario en todas las lenguas con caracteres comunes para cada palabra primitiva. Llamáramos a estos caracteres, corriente o confusamente, «ideográficos», pero Descartes no se sirve de esta palabra. No designarían sonidos o sílabas sino conceptos, unidades semánticas. El ejemplo de esta escritura ideográfica es también el amor: «Toda la utilidad, pues, que veo que puede lograrse con esta invención es utilidad para la escritura, a saber: que hiciera imprimir un gran diccionario en todas las lenguas en las cuales quisiera ser entendido, y pusiera caracteres comunes para cada palabra primitiva, que respondiera al sentido, y no a las sílabas, como un mismo carácter para *amar*, *amare* y *philein*; y los que tuvieran este diccionario y supieran su gramática, podrían, buscando todos estos caracteres uno después de otro, interpretar en su lengua lo que estuviere escrito».

Descartes se mantiene prudente. Sin excluir la hipótesis de un desciframiento insuficiente por su parte (la invención es en sí misma un texto por describir y Descartes sólo dispone de él por mediación de una carta, de una interpretación que hay que interpretar), teme todavía que esta nueva técnica no sea útil más que para «leer misterios y revelaciones», resultando demasiado tosca para otros usos. Esta alusión a los misterios y revelaciones apunta a toda una actividad efervescente de la época en torno a nuevas escrituras secretas. No pudiendo extenderme aquí sobre ello, me permito remitirles a las referencias que hago en *De la Gramatología*.<sup>50</sup>

Más allá de esta crítica, ¿cuál es la contrapropuesta cartesiana? Se trataría, pues, de un método para instituir las palabras primitivas y los caracteres correspondientes. De lo que se trata aquí es claramente de institución, en el sentido más estricto. Este método, inteligencia artificial, máquina de traducir, a la vez lenguaje y escritura, se podría enseñar en poco tiempo. Su mecanismo esencial, su novedad, su universalidad, así como su facilidad económica, es el principio del orden, el «medio del orden». Una determinación más del *odos*, del camino y del pasaje. Se trata de «el orden entre todos los pensamientos que pueden entrar en el espíritu humano». El orden y la estructura de estas marcas (lingüísticas y gráficas) estarían fundados en el orden del sentido y del pensamiento. Es un orden universal y simple garantizado aquí también por la analogía con las temáticas, singularmente con la aritmética. Pues, «de la misma forma», «hay uno [un orden] naturalmente establecido entre los números; y como puede aprenderse en un día a nombrar todos los números hasta el infinito, y a escribirlos en una lengua desconocida, constituyendo en todo caso una infinidad de palabras diferentes, se podría

---

<sup>50</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, cap. 2 [trad. cast. J. Derrida, *De la Gramatología*, México, Siglo XXI, 1984, cap. 21.

hacer lo mismo con todas las demás palabras necesarias para expresar el resto de cosas que se hallan en el espíritu de los hombres. Si esto se encontrara, no dudo en absoluto que esta lengua se extendería rápidamente por el mundo; pues hay muchos que emplearían de buen grado cinco o seis días para poder hacerse entender por todos los hombres». <sup>51</sup>

Hardy no pensó en ello, no comenzó, como filósofo, por pensar el orden, según el orden, la verdadera relación de dependencia entre esta lengua nueva y la «verdadera» filosofía, la única que permite «enumerar todos los pensamientos de los hombres», distinguirlos en su claridad y simplicidad. Tal sería el único *arcanum*, el secreto del método y de la lengua, el secreto para adquirir «la buena ciencia».

Ahora bien, después de haber alabado no sólo la posibilidad de esta lengua, y su necesidad, sino sobre todo su facilidad, he aquí que Descartes llega, rápida y catastróficamente, a la conclusión de que todo ello es impracticable. Conclusión, pues:

Y si alguien hubiera explicado cuáles son las ideas simples que están en la imaginación de los hombres, de las que se compone todo lo que piensan, y esto fuera recibido por todo el mundo, me atrevería a esperar a continuación una lengua universal muy fácil de aprender, de pronunciar y de escribir, y, lo que es lo principal, que ayudaría al juicio, representándole tan distintamente todas las cosas, que le sería casi imposible equivocarse; muy al contrario, las palabras que hemos aprendido casi no tienen sino significaciones confusas, a las cuales el espíritu de los hombres está acostumbrado desde muy antiguo, y ésta es la causa de que no entienda casi nada de manera perfecta.

Ahora bien, sostengo que esta lengua es posible, y que puede encontrarse la ciencia de la que depende, por medio de la cual los campesinos podrían juzgar de la verdad de las cosas mejor de lo que lo hacen ahora los filósofos. Pero no esperéis verla jamás en uso; eso presupone grandes cambios en el orden de las cosas, y sería necesario que el mundo, todo él, no fuera sino un paraíso terrenal, lo que sólo puede proponerse en el país de las novelas. <sup>52</sup>

De repente, pues, el país de las novelas se convierte en el país de la «buena ciencia», la filosofía reinaría allí sin merma, lo arbitrario del signo y la racionalidad tecnocientífica serían la ley, y en primer lugar la ley de la lengua o de la escritura — pues sería la misma—. El mapa de este país novelesco tendría alguna analogía con el mapa de la racionalidad metodológica, con el del orden y del camino hecho método, aunque no se confundiera con él. Insisto en lo arbitrario del signo. Aunque el tema no está

---

<sup>51</sup> Pág. 914.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, 915.

propriadamente nombrado, sostiene toda la lógica de esta carta. Y sobre todo la de la carta siguiente (a Mersenne, el 18 de diciembre de 1629), que distingue entre dos clases de universalidades semióticas: por un lado, la de un lenguaje absolutamente natural; por otro, la de un código totalmente artificial y construido de modo arbitrario. Inmediatamente o no, ambos son universalmente inteligibles. La oposición de la naturaleza y del arte, de *physis* y *tekhnè*, regula aún esta semiótica. «Las voces que se lanzan, gritando o riendo, son similares en todas las lenguas. Pero cuando veo el cielo o la tierra, esto no me obliga en absoluto a nombrarlas de una forma antes que de otra; y creo que sería así aunque tuviéramos la justicia original.»<sup>53</sup> La diferencia de estructura entre el lenguaje absolutamente natural (que hay que distinguir de la «lengua natural») y el lenguaje absolutamente artificial permanece infranqueable. Y como la lengua llamada «natural», hecha de palabras y nombres, está fundada en lo arbitrario del signo, no será jamás natural, con esta naturalidad del grito o de la risa que traspasa, según Descartes, todas las fronteras nacionales.

La «lengua natural» se sitúa entre las dos universalidades. Ahora bien, los campesinos, tanto como los filósofos reales (distintos del filósofo de la verdadera filosofía), hablan esta lengua natural. Son, pues, al menos igual de receptivos a esta nueva lengua racional, «por medio de la cual podrían juzgar de la verdad de las cosas mejor de lo que lo hacen ahora los filósofos». No tienen prevenciones ni están maleados por falsos saberes ni por una falsa idea de la ciencia. Sin embargo, campesinos y filósofos de hoy día —y se les podría añadir los espíritus débiles y las mujeres— tienen en común, con esta lengua natural, una especie de hábito conservador. Rechazarán siempre cambiar el orden de las cosas ante la apelación al orden de los pensamientos. Rechazarán el paraíso terrenal o el país de las novelas. Se tiene el sentimiento de que este mal orden de las cosas corresponde a la fatalidad de una caída. Un pecado original nos habría expulsado del paraíso e impuesto esta lengua natural que ya no es *puramente* natural y tampoco será nunca *puramente* artificial. La novela, el país de las novelas, sería la lengua del paraíso antes de la caída: mito de una lengua pura *in illo tempore*, puramente natural o puramente artificial. Y esto volvería a ser lo mismo. La lengua paradisiaca y la lengua del método tendrían en común la transparencia universal. No habría ya ni siquiera que desear el método.

Entre las dos, está el método por construir y está la historia. La historia no se escribe como una novela, la novela no cuenta una historia verdadera. La imaginación filosófica tiene más afinidad con la racionalidad pura, sueña con una lengua pura: la verdadera filosofía.

---

<sup>53</sup> Descartes, *Oeuvres philosophiques*, t. I, op. cit., ed. Alquié, pág. 234.

Habría ahora que ir más allá y precisar la historia de la novela, de la palabra «novela» y del género literario así llamado, de las relaciones entre retórica y novela: antes y durante la época del discurso cartesiano.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Véase Roger Dragonetti, *La vie de la lettre au Moyen Age*, París, Seuil, 1980 (véase especialmente el capítulo «Retórica y novela»).

CÁTEDRA VACANTE: CENSURA, MAESTRÍA Y MAGISTRALIDAD \*

Comenzamos aquí un segundo trayecto. Al igual que el primero, éste tampoco nos conducirá hacia ninguna línea dominante más allá de la cual podamos dominar la totalidad de una época o de un territorio histórico. Se tratará de situar algunos puntos de referencia significativos para medir un desplazamiento o la transformación de una problemática. Esto supone, por nuestra parte, elecciones y riesgos estratégicos.

Asumo de este modo el riesgo de un salto sin transición aparente entre dos grandes momentos de las estructuras institucionales de la filosofía en Europa. Descartes fue, para nosotros, en el curso de las últimas sesiones, el ejemplo de un filósofo que, para explicarse y polemizar con todo tipo de instancias institucionales, no se comportó, sin embargo, jamás, como filósofo *enseñante, profesor y funcionario* en una universidad estatal. Sin duda, formuló cuestiones pedagógicas, analizó la retórica y la lengua de la «exposición», pero sin tener que tratar sobre una enseñanza filosófica organizada por el Estado y confiada a maestros que son, también, servidores del Estado.

Ahora bien, a finales del siglo XVIII y a comienzos del XIX, como sabemos, la situación se transforma, a este respecto, en toda Europa. Y lo que ahora nos interesa es la constitución de este nuevo espacio: el de la filosofía en la universidad estatal y el de la figura del filósofo-funcionario. Naturalmente, semejante mutación no puede permanecer ajena al propio discurso filosófico, a sus procedimientos y a su contenido. Y limitándonos aquí a algunos indicios ejemplares, comenzando por la figura *kantiana* de esta nueva situación, intentaremos no aislar las consideraciones llamadas «externas» de los análisis de contenido.

Declaro, pues, sin más dilación el punto de partida y, a continuación, el hilo conductor que me he arriesgado a escoger para este segundo trayecto: la cuestión de la *censura*, tal como se puede situar entre la razón y la universalidad. Hablaremos, pues, de la censura como institución, de la censura fuera de la institución, en la universidad o en los límites de la universidad, y de la manera en que puede operar como poder académico o como poder estatal.

Desplegada en su dimensión más amplia, la cuestión podría adoptar una forma paradójica: ¿Puede ser censurada la razón? ¿Debe serlo? ¿Puede, a su vez, censurar o

---

\* Aparecido en *Texte*, n. 4, 1985. Traduction/textualité (traducción/textualidad) - Text/translatibility (texto/traducibilidad), Toronto; Trinity College.

autocensurarse? ¿Puede encontrar buenas o malas razones para la censura? *En suma, ¿qué es la censura como cuestión de la razón?*

En *El conflicto de las facultades*,<sup>55</sup> Kant trata de justificar (*begründen*), fundamentar razonablemente, de manera crítica y discerniente, una situación en apariencia factual que es preciso recordar, al menos, sumariamente. Consiste, en resumidas cuentas, en la muerte de un rey, como para confirmar, mediante el suceso, que la fuerza de ley o el retorno a la fuerza de la ley pasa siempre por un rey muerto. En agosto de 1786, el rey liberal, Federico II, es sustituido, a su muerte, por Federico-Guillermo II. Se atribuye a la influencia de su ministro, Woellner, la ofensiva que se lleva a cabo entonces contra los partidarios de la *Aufklärung*. Algunos años después del Edicto de Religión de julio de 1788, que prohíbe todo lo que parece oponerse a la religión oficial, se instaura la censura en Berlín. En diciembre de 1788, la ley contra la libertad de imprenta. Después de la Revolución Francesa, en 1792, se crea una comisión de censura, que prohíbe, en junio de 1792, la publicación de la segunda parte de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*.<sup>56</sup> Kant protesta, se dirige primero a la Facultad de Teología de Königsberg y después a la Facultad de Letras de Jena, cuyo decano terminó por conceder el *imprimatur*. En 1793, la publicación le valió a Kant la famosa reprimenda del rey. Kant responde y se explica en el Prólogo del *Conflicto de las Facultades*.<sup>57</sup> Es a los expertos en teología, a los teólogos oficiales y titulados (por el Estado), a quienes corresponde, en esta situación, el derecho y el poder de decir lo que reclama, exige o no exige, censura; son los depositarios legítimos y reconocidos de un saber los que se supone que saben lo que va o no va contra la religión oficial. Ahora bien, para tener una primera imagen de las líneas de separación, de las divisiones críticas, de las fronteras conflictivas y de las disociaciones internas que surcan el territorio en el que nos adentramos, situemos, como emblema, la escisión que puede sufrir un teólogo, según Kant, cuando debe asumir en una sola persona dos funciones. En el Prólogo a la primera edición de *La Religión dentro de los límites...* (1793), Kant nos explica la necesidad y la legitimidad de la censura. La santidad racional de la ley moral debe ser objeto «del mayor respeto» (*der größten Achtung*), de una adoración: ésta se dirige a la causa suprema (*Ursache*) que realiza plenamente estas leyes. Sin embargo, lo más sublime se empequeñece (*verkleinert sich*) entre las manos de los hombres, es decir, de los seres finitos. Es preciso, pues, añadir las leyes de coacción (*Zwangsgesetze*) al libre respeto por la ley moral, el único respeto

---

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Le Conflict des Facultés*, trad. J. Gibelin, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1973 [trad. cast. Kant, *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963].

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza, 1969.

<sup>57</sup> Véase este texto y mi artículo «*Mochlos, ou le conflit des facultés*», *Philosophie*, n. 2, abril de 1984, págs. 21-53 [vers. cast. J. Derrida, «Kant: El Conflicto de las facultades» en *La filosofía como institución*, Barcelona, Granica, 1984].

auténtico. Es preciso acomodarse a una crítica que dispone de la fuerza, es decir, a una *censura*. Ahora bien, el teólogo que censura los libros (*der Bücher richiende Theologe*) puede haber sido nombrado, colocado, empleado (*angestellt*), designado, pagado por el Estado, de acuerdo con la Iglesia, para dos *funciones*, con dos finalidades. El mismo individuo puede pertenecer a dos instancias. Como eclesiástico, puede ser nombrado censor, para ocuparse de la salud<sup>o</sup> de las almas (*Heil der Seelen*) o, también, como sabio (*Gelehrter*), de la salud de las ciencias (*Heil der Wissenschaften*). Debemos suponer que las dos clases de salud no van a la par, al menos de una forma inmediata. Como sabio encargado de vigilar la salud de las ciencias, este teólogo pertenece, de hecho (en esa época), a una institución pública, institución a la que, bajo el nombre de universidad (*Glied einer öffentlichen Anstalt der unten dem Namen einer Universität...*), se le confían todas las ciencias. Si se ejerce en esta institución, la censura no debe causar ningún daño a las ciencias ni a la verdad, tal y como son libremente cultivadas por la universidad. Y recuerdo que el garante, el guardián de la verdad, en todas las facultades (superiores o inferiores) de la universidad, es el filósofo, que también tiene un derecho de censura (o debería tenerlo, según Kant) en todo el ámbito interior de la institución universitaria. El teólogo encargado de la salud de las almas será, pues, muy diferente del teólogo universitario, encargado de la salud de las ciencias, aunque sean una misma persona. Si se desatendiese esta regla de bipartición, si se franquease esta frontera, se volvería a una situación pregalileana, se reproduciría lo que pasó con Galileo: un teólogo bíblico interviene en el ámbito de las ciencias (astronomía, historia antigua e historia de la tierra, etc.) «para humillar el orgullo de las ciencias y para evitar su estudio».

Tal sería la escisión interna del teólogo bíblico. Pero existe, también, la escisión interna del teólogo en general; puede ser teólogo *bíblico* (experto en una religión positiva y revelada), pero también teólogo *filósofo*, teólogo «racional».

Antes de volver a este punto, una vez planteado el tema de la censura, quisiera justificar, aún más, mi elección y mi insistencia en él. Éste puede parecer anacrónico para los que quieren promover una reflexión sobre la razón universitaria *moderna*. Hoy, sobre todo en las regiones que habitamos, parece que ya no hay más censura bajo la forma estricta que acabamos de evocar: a los universitarios no se les prohíbe la publicación de un discurso, hablado o escrito, por orden de la autoridad gubernamental (del rey, en este caso), a partir de la opinión formulada por una comisión de censura compuesta por otros universitarios pagados por el Estado. Sería, sin embargo, ingenuo concluir que, desde ese momento, la censura ha desaparecido, aunque nos refiramos a la definición que Kant da de ella, a saber, una «crítica que dispone de la fuerza» y, desde ese instante, prohíbe, reduce al silencio o limita, la manifestación del pensamiento, de la

---

<sup>o</sup> Hemos optado por traducir «salut» por «salud» en lugar de por «salvación», dado que «salvación» es un término más restrictivo.

escritura o de la palabra. Lo que puede haber cambiado es la forma de usar esta fuerza, el lugar y la maquinaria de su aplicación, de su distribución, la complicación, la diversificación y la sobredeterminación de sus trayectos. Pero, ¿cómo negarlo? Hay cosas que no se pueden decir en la universidad, ni fuera de ella. Hay ciertas maneras de decir ciertas cosas, que ni son legítimas ni están autorizadas. Hay, simplemente, «objetos» que no se pueden estudiar, analizar, trabajar, en ciertos departamentos universitarios. La censura no consiste, por otra parte, en reducir el silencio absoluto. Es suficiente con que limite el campo de los destinatarios o de los intercambios en general. Hay censura desde el momento en que ciertas fuerzas (vinculadas a poderes de evaluación y a estructuras simbólicas) limitan, simplemente, la extensión de un campo de trabajo, la resonancia o la propagación de un discurso. Hoy, la censura no procede, necesariamente, de un organismo central y especializado, de una persona (el rey o su ministro), de una comisión constituida oficialmente al efecto. A través de una red muy diferenciada, incluso contradictoria, la censura que pesa sobre la universidad o que procede de ella (pues la universidad es siempre censurada y censurante), este poder interdicator, se encuentra asociada a otras instancias: otras instituciones de investigación y de enseñanza, nacionales o internacionales, el poder editorial, los *media*, etc. Desde el momento en que un discurso, aunque no esté prohibido, no puede encontrar las condiciones para una exposición o una discusión pública *ilimitada*, se puede hablar, por excesivo que esto pueda parecer, de un efecto de censura. Su análisis es más necesario y más difícil que nunca.

Pongamos un ejemplo. Cuando una institución (pienso aquí en el Colegio Internacional de Filosofía, creado recientemente) se propone acoger con prioridad investigaciones actualmente no legitimadas o insuficientemente desarrolladas por otras instituciones (francesas o extranjeras), ¿qué significa esto, sino un desafío a la censura o el proyecto (claramente formulado en el Informe de la Misión<sup>p</sup> constituida con vistas a la creación del Colegio) de eliminar ciertas censuras? Se trata de primar el acceso a estas «cosas» que no se dejan decir o hacer en las instituciones actuales. Por «instituciones actuales» se debe entender la totalidad del campo organizado del que hablaba hace un momento, universitario y parauniversitario, la edición, la prensa, los *media*, los nuevos sistemas de archivo, etc. No «legitimar» según tal o cual criterio, no dar los medios para la manifestación, es ya censurar. Por supuesto, al no tener el campo de las cosas que hay que estudiar, decir o hacer, límites asignables, en buena ley, la delimitación censurante permanece inevitable en un campo finito y necesariamente agonístico. En todo

---

<sup>p</sup> Dicha misión, compuesta por François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye y Dominique Lecourt, estaba encargada, en 1982, de estudiar la posibilidad de fundar el Collège International de Philosophie, hoy ya en marcha. Para más detalles sobre la misión y su informe, véase J. Derrida, «Anexos» en *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990, págs. 551 y sigs.

momento, las fuerzas se encuentran reprimidas, limitadas, rechazadas, marginadas, aminoradas, según las artimañas más diversas. Un libro publicado en una tirada de dos mil ejemplares, un libro no traducido; se convierte, hoy, en un documento casi confidencial y privado. Al proponer una institución, aparentemente paradójica, que viniera a eliminar la censura ejercida en el sistema de las otras instituciones, es preciso saber que se le asigna una idea reguladora, por esencia, inaccesible: una idea en el sentido kantiano, precisamente. Una institución así no podrá ver el día, no podrá llegar a hacerse *efectiva*, más que en una situación dada (acabada, por tanto) donde realizará transacciones con el estado del sistema vigente, por consiguiente, con un cierto dispositivo de la censura, una cierta relación de fuerza entre el censurado y el censurante, es decir, a veces, una cierta relación de autocensura. No hay nunca una censura pura o una pura eliminación de la censura, lo que hace dudar de la pureza racional de este concepto que, sin embargo, jamás prescinde de la razón y del juicio, del recurso a la ley. Hay que saber, también, que una institución nueva que se propusiera eliminar las censuras debería, no solamente dejar decir y hacer «cosas» nuevas, sino también dedicarse permanentemente a un análisis teórico-institucional (auto y heteroanálisis) para detectar en él los efectos de censura o de no-legitimación de todos los órdenes. Debería analizar sus propios instrumentos de análisis: por ejemplo, ese concepto de censura (un poco anticuado hoy día) o el que ha tomado su relevo a destiempo, el de legitimación (no-legitimación o deslegitimación), que, teniendo orígenes muy precisos en la historia del pensamiento sociológico y político, muy próximos, por ejemplo, a Max Weber, debe comportar, en su propia estructura conceptual, límites y, por tanto, sus propios efectos censurantes (¿cuál es la «legitimidad» del concepto de legitimación?). Estos conceptos de censura o de legitimación comportan obstáculos teóricos y prácticos, y ello por razón misma del campo de donde han sido importados. Podemos decirlo *a priori*, y sin que eso los descalifique totalmente. Simplemente, este campo no es ya el nuestro. Para comenzar, muy modestamente y de manera totalmente preliminar, un trabajo de este tipo, creo necesario volver sobre la constitución de este concepto filosófico de la censura en Kant.

Recuerdo aquí, pues, sus rasgos esenciales. La posibilidad de la censura — también su necesidad y su legitimidad— surge en ese lugar donde una institución se interpone y asegura, a la vez, la mediación entre la razón pura (aquí, bajo su forma más elevada, la razón pura práctica) y la disposición de la fuerza, la fuerza a disposición del Estado. No se debe, ni siquiera, decir que la institución utiliza la censura o sufre la censura: no se puede realmente construir el concepto de institución sin inscribir en él la función censurante. Las leyes puras de la razón práctica no deberían obligar más que en la medida en que son respetadas libremente. Desde el momento en que lo sublime de la ley moral «se empequeñece» entre las manos del hombre, el respeto se debe imponer

desde el exterior por «leyes de coacción». Éstas obedecen, pues, a la finitud y a la falibilidad del hombre. Y es precisamente con el tema del mal, de la posibilidad de un «mal radical», con el que resurgirá la cuestión de la universidad, junto con la de la censura, bajo una forma aguda, incluso aporética. Si tuviéramos el derecho de ceder a la facilidad de tales atajos, podríamos decir que, sin el principio del mal en el hombre, no habría universidad. Esto no sería falso, pero no es bueno ir tan rápido.

La definición kantiana de la censura es simple: una *crítica* que dispone de la fuerza (*Gewalt*). La fuerza pura, por sí misma, no censura y, por otra parte, no sabría aplicarse a discursos o textos en general. Una crítica sin poder tampoco censura. Al evocar la fuerza, Kant piensa evidentemente en una fuerza política aliada con el poder estatal. *Gewalt* es la fuerza legal. Que la censura, como institución oficial, al menos a partir del siglo XVII (con el desarrollo de la imprenta, los conflictos sobre la religión, la censura al servicio de la iglesia católica o en el célebre caso de la censura calvinista en Ginebra), sea sobre todo, en la mayor parte de los casos en que se ejerce, asunto de Iglesia supone siempre un poder teológico-político, una solidaridad orgánica entre la iglesia y el Estado. Se trata, pues, siempre, de la censura como institución de Estado, que dispone de la fuerza pública y que se ejerce en actos públicos. Las comisiones se nombran, se conocen, se centralizan. Los expertos de la universidad, especialmente de las facultades de teología, han jugado siempre, en esto, un papel esencial. Directamente o no, la universidad ha estado siempre involucrada en la definición y en la formación de competencias, en las evaluaciones, la autorización o no de los *imprimatur*, los embargos o las prohibiciones de importar obras, etc.

Se podría interpretar toda la política kantiana, la que, implícita o explícitamente, se establece en el intento crítico a través de las tres grandes *Críticas*, como una empresa política que tiende a *levantar acta* y a *delimitar*: a levantar acta de un poder censurante — y de una legitimidad de la razón de Estado como razón censurante, poder de censurar — , pero también a delimitar ese poder; oponiéndole no un contra-poder, sino una especie de no-poder, de razón heterogénea al poder. Éste sería el de la razón pura o, desde el punto de vista de su traducción institucional, el de la facultad de filosofía. Sin duda, Kant desea que ésta disponga, en ciertas condiciones, de un derecho de «censura» (y pronuncia la palabra en el *Conflicto de las Facultades*); pero como insiste, sobre todo, en el hecho de que la facultad de filosofía no debe disponer de ningún poder ejecutivo, no debe poder jamás dar órdenes, lo que equivale a negarle el derecho de censura, que no se separa, en un concepto mismo, del *poder* de censurar, de la fuerza (*Gewalt*).

Esto es lo que vamos a intentar analizar a partir de ahora. Pero deberemos reducir, para afinar el análisis, la amplitud del foco. No trataremos directamente todos los problemas involucrados en esto, ya se trate de la razón y la fe, de la razón práctica y la religión, de la política y de la historia y, sobre todo, del juicio en general, pues toda

política de la censura, toda crítica de la censura es crítica del juicio. La censura es un juicio, supone un tribunal, leyes, un código. Puesto que hablamos de razón y de censura, podríamos fácilmente hacer aparecer la cadena que une *ratio* con cuenta, cálculo, censura: *censere* quiere decir reputar, contar, computar. El «census», el «censo», es la enumeración de los ciudadanos (empadronamiento) y la evaluación de su fortuna por los censores. Pero dejemos ahí esta cadena, por más que sea necesaria y significativa.

Kant se propone legitimar una razón de Estado como razón censurante, que se supone que tiene el derecho de censurar en ciertas condiciones y en ciertos límites. Pero quiere, por otra parte, sustraer la mismísima razón pura a todo poder censurante. Debería, en buena ley, no ejercer ninguna censura y escapar a toda censura. Ahora bien, este límite pensado entre razón censurante y razón exterior a la censura no rodea a la universidad sino que la atraviesa entre estas dos clases de facultades: las facultades superiores (teología, derecho, medicina), ligadas al poder del Estado que ellas representan, y la facultad inferior (filosofía), sobre la que ningún poder debería tener derecho a inmiscuirse, siempre que se contentara con *decir* sin hacer, que dijera la verdad sin marcar pautas y que la dijera *en* la universidad y *no* fuera de ella.

Este singular límite da lugar a antagonismos que Kant quiere resolver como conflictos, y como conflictos solubles. Distingue precisamente entre el conflicto y la guerra: ésta es salvaje y natural, no implica ningún recurso al derecho, ninguna instancia institucional de arbitraje. El conflicto —éste sí— es un antagonismo regulado, previsible, codificable. Debe, también, *regularse*; las partes contrarias deben poder comparecer ante una instancia de arbitraje.

Dos *observaciones* antes de ir más lejos. Ambas conciernen a este hecho o a este principio, este hecho principal: no hay censura sin razón. ¿Qué quiere decir esto?

*Primera observación:* no hay censura sin razón (y sin razón dada), ya que la censura no se da jamás como una represión brutal y muda que reduzca ella misma al silencio lo que tal fuerza dominante no tiene interés en dejar que se diga, se profiera o se propague. En el sentido estricto que Kant quiere delimitar, la censura usa, ciertamente, la fuerza, y contra un discurso, pero siempre en nombre de otro discurso, según procedimientos legales que suponen un derecho y unas instituciones, unos expertos, unas competencias, unos actos públicos, un gobierno y una razón de Estado. No hay censura privada, aunque la censura reduzca la palabra a su condición de manifestación «privada». No hablaremos de censura al referirnos a unas operaciones represivas o a una inhibición de un discurso privado (menos aún de pensamientos sin discurso) que obligan a maniobras de contrabando, de traducción, de substitución o de disimulo. No hay censura si no hay *dominio público*, centralización de tipo estatal. La Iglesia puede, también, funcionar como poder de Estado o en sinergia con un aparato estatal. Cuando Freud recurre a lo que llamaríamos, un poco precipitadamente, la «metáfora» de la censura para describir la

operación de la inhibición, esta figura no es más que una figura en la medida en que la «censura» psíquica no pasa, como la censura en sentido estricto y literal, por la vía pública de las instituciones y del Estado, aunque éste pueda representar un papel fantasmático en la escena. Pero, por otra parte, esta figura es una «buena» figura en la medida en que apela a un principio de orden, a la razón de una organización central, con sus discursos, sus expertos-guardianes y, sobre todo, sus representantes.

En consecuencia, si la censura es, de hecho, el quehacer de la razón, si no hay censura sin razón, no se puede limitar la cuestión de la fuerza represiva o prohibitiva a la de la censura. Esto supondría contentarse con analizar las sucesivas instancias estatales, ignorar todos los procedimientos, técnicas, estrategias, astucias, que prohíben o marginan los discursos, sin pasar necesariamente por la instancia de una razón de Estado o sin que se declaren públicamente. La universidad, institución pública de Estado, era en tiempos de Kant, y en cierta medida sigue siéndolo hoy, un lugar muy sensible para rastrear este límite entre razón censurante y razón censurada. Es, todavía, un lugar muy sensible en los países «totalitarios», donde la forma más extendida de la represión pasa por la censura de Estado. Pero en las sociedades industriales con régimen supuestamente liberal y democrático, si la censura estatal es muy reducida (no digo nula) para el conjunto del sistema, en cambio, los mecanismos de la prohibición, de la represión, de la inhibición *sin censura (stricto sensu)*, de la marginación o de la descalificación, de la deslegitimación de ciertos discursos, de ciertas prácticas, de ciertos «poemas», son de una multiplicidad, de un refinamiento y de una sobredeterminación crecientes.

Existían ya, y eran ya tan complejos en tiempos de Kant, que su silencio, a este respecto, merecía un análisis. Pero hoy, esta sobrepotenciación desafía todos nuestros instrumentos de análisis. Debería movilizar numerosos sistemas de desciframiento, en dirección a lugares tan diferentes y diferentemente estructurados como las leyes del capital, el sistema de la lengua, la máquina escolar, sus normas y sus procedimientos de control o de reproducción, las tecnologías, en particular las de la información, todas las políticas, en particular las de la cultura y los *media* (en los ámbitos privados y públicos), las estructuras editoriales y, finalmente, todas las instituciones, incluidas las de la salud «física y psíquica», sin olvidarse de entrecruzar todos estos sistemas, y los sujetos que en ellos se inscriben o se producen, con la complejidad sobredeterminada de su funcionamiento biopsíquico, idiosincrático, etc. Ahora bien, suponiendo, incluso, que se domine el sistema de estos sistemas y que se reproduzca su diagrama general en un ordenador gigante, sería preciso, aún, que se le pudiera hacer la siguiente pregunta: ¿Por qué esto —tal enunciado, por ejemplo— permanece prohibido; no se puede proferir? Que una pregunta de este tipo pueda, entonces, enunciarse, que la antedicha frase prohibida pueda ser dicha o sentida como prohibida, supone una debilidad, por

ligera o furtiva que sea, en cualquier lugar del sistema, del organigrama de la prohibición. Éste incluye, en sí mismo, el principio de la desregulación, la fuerza o contrafuerza deconstructiva que le permite, por tanto, dejar que la frase prohibida se diga e, incluso, se descifre. De otro modo, ni siquiera podría «censurar». Los censores saben, de un modo u otro, de qué hablan cuando dicen que no se debe hablar de ello.

*Segunda observación:* no hay censura sin razón, decíamos nosotros. Esto es cierto en otro sentido. Más acá o más allá de lo que pueda unir la posibilidad de la razón y la de la censura (cálculo técnico y control forzado, por la fuerza, de lo que se debe y no se debe decir), Kant quiere dar razón de la censura en un discurso sobre la universidad. Quiere decir la verdad de la censura desde la instancia de la razón. Al hacerlo, al decirlo, querría sustraer la razón misma a la censura. ¿De qué manera?

Lo hemos visto: Kant legitima la censura. Racionaliza su necesidad. Construye, como lo hace en otra parte, un esquema de racionalidad pura *a priori* para justificar un estado de hecho, en realidad, el hecho del Estado. Había realizado ese mismo gesto para justificar la división de la universidad en «clases» superiores e inferiores. Kant justifica, pues, con la razón, la censura, la crítica armada en alguna medida, la crítica apoyada en una policía. Ahora bien, ¿cuál es el argumento esencial de esta justificación? La falibilidad del hombre. Y, ¿quién puede comprender el mal en el hombre? ¿Quién puede dar razón de él? ¿Quién puede decir su sentido y su verdad? ¿Quién puede, pues, decir el sentido, la verdad, la posibilidad y la necesidad, el fundamento mismo de la censura? La pregunta «quién» se reduce muy pronto a «qué facultad»: ¿Qué experto, qué corporación de expertos, qué instancia competente en la universidad? Esto no puede recaer en los miembros de las facultades superiores, que dependen del Estado, sometidas a la autoridad y, por tanto, al poder de la censura. Ni el teólogo, ni el jurista, ni el médico, pueden pensar el mal y acceder al sentido mismo de la censura que, a pesar de todo, representan. La verdad de la censura no es accesible más que al filósofo, a la facultad de filosofía. Esta facultad «inferior» representa el lugar de la razón pura y no tiene, por esencia, tampoco por contrato, ningún poder. Nos preguntaremos, a continuación, sencillamente, si *tiene lugar*, si tiene *un lugar*, y si el filósofo mismo tiene lugar. Las tres facultades superiores tienen una interpretación específica del mal radical. Pero las tres fracasan en su comprensión, puesto que niegan la libertad al concebir ese mal como simplemente «hereditario»: enfermedad hereditaria para la facultad de Medicina, deuda hereditaria para la facultad de derecho, pecado hereditario para la facultad de Teología.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Véase la nota de la Primera Parte de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, §4, [op. cit., pág. 50].

Es preciso que esta demostración la retomemos un poco más atrás, al principio de la Primera Parte de *La Religión...*<sup>59</sup> Ya en el Prólogo a la segunda edición, justo antes de este capítulo, el problema se había planteado en términos de autoridad y de competencia. Kant recuerda lo que había dicho en el primer Prólogo, a saber, que lo que él emprendía recaía de pleno derecho (*mit vollem Recht*) en el sabio, en el investigador en teoría de la religión, en el que estudia la religión desde el punto de vista filosófico. Entregándose a esta investigación, el sabio no usurpa en modo alguno los derechos exclusivos (*in die ausschließlichen Rechte*) del teólogo bíblico, de aquel que es competente en la religión positiva, históricamente revelada por la Escritura: «Más tarde encontraré esta afirmación enunciada en la moral del finado Michaelis, hombre muy versado en estas dos ramas (...) sin que la facultad superior haya visto en ello algo que pudiese suponer perjuicio a sus derechos». Este vocabulario jurídico nos da un indicio. Estas cuestiones filosóficas que conciernen al tribunal de la razón deben resolverse conforme a un código y ante instancias legítimas.

Este reparto de derechos y competencias supone el establecimiento de una frontera, de una línea o de un límite puro y decidible. Precisamente Kant acababa de proponer una figura topológica para la representación de este límite. Merece la pena que nos detengamos en ella. Propone una definición del filósofo como «maestro de razón pura» (*reiner Vernunftlehrer*) y prefigura o configura el lugar singular del departamento de filosofía en la universidad kantiana.

Justificándose acerca del título de su obra (*La Religión dentro de los límites de la mera Razón*), Kant hace notar que la revelación (*Offenbarung*) en general puede comprender en sí una pura religión de la razón (*reine Vernunftreligion*), una religión según la sola razón. Esta religión racional no contiene el elemento histórico de la revelación, no tiene nada de histórica. No obstante, entre las dos religiones, la racional y la histórica, su compatibilidad es pensable, incluso su armonía. Éste es el propósito y toda la enigmática dificultad del libro. Estas dos revelaciones o estos dos espacios, natural e histórico, configuran dos «esferas» o dos «círculos» (Kant emplea ambas palabras con varias frases de intervalo) que no son exteriores el uno al otro, sino el uno inscrito en el otro: concéntricos. Alrededor del mismo centro, el círculo interior es el de la religión revelada o histórica; el círculo exterior, el de la religión racional. En ese instante, Kant, en lugar de situar la filosofía, es al filósofo a quien inscribe en el círculo más amplio. Le llama el «maestro de razón pura».

Esto significa al menos tres cosas.

---

<sup>59</sup> «De la inherencia del principio del mal junto al del bien, o del mal radical [*das radikale Böse*] en la naturaleza humana.» [Op. cit., págs. 29 y sigs.]

1. El maestro de filosofía está fuera del ámbito religioso, al menos del ámbito histórico de la religión positiva. Ésta *parece, por ciertos motivos*, que no incumbe a su competencia oficial. Digo bien, «por ciertos motivos», parece ser así.

2. Sin embargo, desde otro punto de vista, el filósofo, al igual que la facultad de filosofía, puede conocer *todo* el ámbito de las otras facultades, entre ellas la de teología en su saber histórico; pues la facultad de filosofía cubre a la vez el campo del saber como saber *histórico* en su conjunto (la historia forma parte de la facultad de filosofía) y todos los campos en lo que concierne a la *verdad*. Kant lo dice expresamente en *El Conflicto de las Facultades*.<sup>60</sup>

La facultad de filosofía comprende dos secciones: la de la *ciencia histórica* (de la que dependen la historia, la geografía, la lingüística, las humanidades, con todo lo que la ciencia de la naturaleza presenta como conocimiento empírico); y la de las *ciencias racionales puras* (matemática pura, filosofía pura, metafísica de la naturaleza y de las costumbres), así como las dos partes de la ciencia en sus relaciones recíprocas. Comprende, en consecuencia, todas las partes del saber humano (así, pues, desde un punto de vista histórico, también, las facultades superiores) salvo que no convierte todas estas partes (a saber, de las disciplinas o mandamientos particulares de las facultades superiores) en su contenido, sino en el objeto de su examen y de su crítica, teniendo en cuenta para ello el provecho de las ciencias. La facultad de filosofía puede entonces reivindicar todas las disciplinas para someter su verdad a examen. No puede ser prohibida por el gobierno, a menos que éste actúe en contra de su finalidad particular, esencial.

El maestro de razón pura está localizado, *a la vez*, en un departamento, en el espacio de exterioridad del círculo mayor, del que se mantiene fuera, por ejemplo, del de la teología bíblica y, al mismo tiempo, está en condiciones de abarcar con su mirada, de inspeccionar críticamente, todo el campo del saber. Tiene dos lugares, un lugar circunscrito y un no-lugar, que es, también, ubicuidad panóptica. Esta topología define los poderes jurisdiccionales. Las facultades superiores «deben aceptar sus objeciones y sus dudas, las que ella [la facultad de filosofía] expone públicamente».

3. A este filósofo se le llama «maestro de razón pura». No es un detalle insignificante. El filósofo no sólo está situado como un sujeto individual (se habla del lugar *del* filósofo y no solamente del de la filosofía y de la razón pura) sino también

---

<sup>60</sup> Kant, *El Conflicto...*, op. cit., 2ª sección de la primera parte: «Definición y división de la facultad inferior», págs. 33-36.

como sujeto *docente* dentro de una institución, sujeto competente y funcionario que dispersa una doctrina: es un *Dozent*, alguien que enseña a unos discípulos y cuya cualificación está legitimada por el Estado. Tiene un estatuto y este estatuto ya no es en absoluto el que dominaba en la filosofía antes de Kant. Ni Descartes ni Spinoza, ni Leibniz, ni Hume, ni ninguno de los filósofos del siglo XVIII tuvieron tal estatuto. Entre la formulación del *principio de razón* hecha por Leibniz y las Críticas kantianas, hay una especie de devenir-institución de la razón, más estrictamente un devenir-institución estatal, como un devenir-facultad de la razón.

La estructura topológica de esta institución docente en el discurso kantiano tiene una relación esencial con la arquitectónica de la razón pura. Ésta, como se sabe, se halla expuesta al final de la *Crítica de la razón pura*.<sup>61</sup> Se trata de un capítulo muy conocido pero poco cuestionado, al menos desde el punto de vista de la institución docente. Ahora bien, a este respecto, es determinante y original. Resulta singular describir la arquitectónica de la razón pura en su relación esencial con la disciplina. Esto es nuevo en la historia. Sin duda, este capítulo es familiar en los institutos franceses de enseñanza media, pues de él se extrae, a menudo, para confeccionar temas de bachillerato, el famoso «no se aprende la filosofía, no se puede aprender más que a filosofar» (*nur philosophieren lernen*).<sup>9</sup> La familiaridad misma de esta sentencia oculta, con frecuencia, el contexto conciso y difícil que la determina y le da sentido.

1. Se trata de una enseñanza, la enseñanza de la razón pura. Kant demuestra, lo que no resulta obvio, que la razón pura se enseña. Y él nos enseña esta enseñanza o esta disciplina original. Ahora bien, lo que ella tiene de único es que, de alguna manera, se enseña sin que se aprenda. Esta enseñanza es una no-enseñanza. Lo que no se aprende como se aprende cualquier cosa, como se aprende un contenido histórico, es la razón. No olvidemos que la célebre y tan a menudo citada frase tiene dos acepciones diferentes en el mismo capítulo. Y el acento se desplaza de una a otra. En una nos dice:

Entre todas las ciencias racionales (a priori) [*aquellas que serán enseñadas en la facultad de filosofía junto a las disciplinas históricas que —éstas sí— se aprenden porque son históricas*], sólo las matemáticas pueden ser aprendidas, pero nunca la filosofía (si no es históricamente); por lo que concierne a la razón, no se puede, a lo sumo, más que aprender a *filosofar*.

---

<sup>61</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1988, págs. 647 y sigs.

<sup>9</sup> El verbo francés «apprendre» tiene el doble significado de «aprender/enseñar». Ahora bien, cuando, como en este caso, «apprendre» traduce el alemán «lernen», se traduce siempre por «aprender».

Se puede, sin duda, aprender la filosofía, pero no filosóficamente, tan sólo de forma histórica. He ahí el breve capítulo final, que sigue a éste, «Historia de la razón pura»; es un pequeño manual de historia de la filosofía o de la razón humana, en una materia que, hasta aquí, no ha hecho sino ocupar inútilmente la «curiosidad» y dejar edificios en ruina. Es una especie de prehistoria de la infancia filosófica sobre la cual Kant dice no lanzar más que una mirada desde el punto de vista trascendental, o sea, desde el punto de vista de la razón pura.

2. El filósofo, aquel que enseña sin aprender, que enseña sin enseñar sea lo que sea, enseña un acto y no un contenido. Sin embargo, es un maestro (*Lehrer*), y no un artista (*Künstler*), contrariamente a lo que se hubiese podido pensar; pues se podría considerar como un artista a quien aprende a practicar el *acto* filosófico más que la filosofía. Pero,

a) este *Lehrer*, este *magister* es un *legislador de la razón*. Su maestría o su magistralidad tienen una relación esencial con el derecho y con la ley;

b) este maestro de verdad en verdad no existe, no se encuentra en ninguna parte, no tiene lugar, no está presente —allí (*da*)— no hay *Dasein* para este maestro filósofo. Consecuencia: la universidad, y en ella la facultad de filosofía que le da su sentido y su verdad, constituye un lugar institucional para un maestro de la razón pura que en verdad es un ideal y jamás tiene lugar en parte alguna. Es como decir que la propia universidad no tiene lugar en el momento presente.

¿Cómo llegar a esta proposición? ¿Cómo es que la universidad, la enseñanza y la facultad de filosofía constituyen lugares institucionales que justifican una enseñanza, para un maestro de la razón pura que *de hecho* no existe y jamás se encuentra en ninguna parte (*aber da er selbst doch nirgend*)? ¿Cómo pensar esta corporación sin cuerpo propio?

Vamos a reconstruir el camino que conduce a esta singular proposición. Pero, de paso, encontraremos un tercer tema que me interesa subrayar. Desempeñar, en efecto, un papel fundamental en Kant, pero también en la tradición ulterior de este curso filosófico sobre la universidad, especialmente, en torno a la fundación de la Universidad de Berlín, en particular, en Schelling. Más que un tema, es un esquema figurativo.

Vemos ahí entrecruzarse, añadirse o suplirse, la figura orgánica, incluso biológica, del organismo viviente como totalidad del saber, del germen (natural) a partir del cual se desarrolla una institución académica, y, por otra parte, la figura propiamente arquitectónica o arquitectural de la institución como edificio fundado y estructurado, construido como un artefacto. He ahí, pues, los tres temas: 1. El filósofo, maestro de la razón, legislador y no-artista; 2. Este legislador como sujeto imposible de encontrar y como no-lugar de la institución construida o del organismo desarrollado a su alrededor,

como no-lugar que gobierna la topología; 3. La doble figura de una totalidad biarquitectural, naturaleza y artefacto, racionalidad que se puede llamar, de manera apenas anacrónica, *biotecnológica*.

La arquitectónica, nos dice Kant, es el arte de los sistemas (*die Kunst der Systeme*). Un sistema es lo que convierte el conocimiento vulgar en ciencia. Esto define también la función esencial de la razón: ir más allá de lo agregado, de la rapsodia, formar el todo organizado, darle una forma (*Bild*). Se comprende así la necesidad de la «metáfora» organicista, suponiendo que, al menos, sea una metáfora. La razón no añade contenido, organiza el sistema, coordina y da la *forma* orgánica, totaliza según un principio interno. La arquitectónica, arte del sistema, no es otra cosa que la teoría de la cientificidad de nuestro conocimiento, ya que esta cientificidad resulta de la organicidad sistémica. Todo esto se efectúa, y esta figura no es menos significativa que las otras, «bajo el gobierno de la razón», bajo el régimen y la legislación de la razón (*unter der Regierung der Vernunft*). El maestro de filosofía será un legislador de la razón humana (*Gesetzgeber der menschlichen Vernunft*) y no un artista de la razón (*Vernunftkünstler*). Hablar de régimen, de gobierno o de regencia de la razón, es importante para pensar conjuntamente, en sus relaciones esenciales, la universidad, la facultad de filosofía y el poder estatal. Esto es también un sistema de relaciones reguladas. El poder real deberá (debería) inspirarse en la razón, en el gobierno de la razón, para dirigir la universidad. Le convendría ajustar su gobierno político al gobierno de la razón. Esta armonía, como idea reguladora, como idea de la razón, inspira toda la política kantiana de la universidad.

El sistema unifica la organización de los diversos conocimientos bajo una idea (en el sentido kantiano). Que el todo no se deja pensar más que como idea (en sentido kantiano, es decir, en el sentido de una cierta inaccesibilidad), como concepto racional de la *forma* del todo, explica indirectamente, aunque con toda precisión, que el maestro de razón pura, correlato subjetivo de esta idea, sea, de hecho, tan inaccesible como ella y, por tanto, tan indispensable como imposible de encontrar. Que, por otra parte, esta idea sea asimismo la de un todo orgánico explica que éste, en este caso el saber mismo, crezca como un animal, desde dentro y no por adición mecánica de partes:

El todo es, pues, un sistema orgánico (*articulatio*) y no un conjunto desordenado (*coacervatio*); puede, en verdad, crecer interiormente (*innerlich*) (*per intussusceptionem*), pero no exteriormente (*per oppositionem*), de modo semejante al cuerpo del animal (*wie ein tierischer Körper*) al que el crecimiento no añade ningún miembro, aunque haga a todos ellos, sin modificar en nada sus proporciones, más fuertes y más apropiados a sus fines.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> *Crítica de la razón pura*, ed. cit., págs. 647-648.

Así, el discurso de la tercera *Crítica* sobre la finalidad orgánica y sobre la categoría de totalidad de lo viviente ya se ve implicado en esta retórica (y esto es más que una retórica) de la *Crítica de la razón pura*, singularmente en su arquitectónica.

Esta última desempeña un papel específico, agudo e irremplazable en el proceso de este desarrollo, en la culminación de la idea. No se puede pensar la institución universitaria, como institución de la razón y lugar de desarrollo de la ciencia racional, sin ese papel de la arquitectónica. No hay arquitectura universitaria sin arquitectónica.

La culminación de la idea supone, en efecto, lo que Kant llama un esquema (*Schema*), una figura, una diversidad y un ordenamiento de las partes, que sea esencial al todo y determinable *a priori* según el «principio del fin» (*aus dem Princip des Zwecks*). Se parte del fin, como en toda totalidad orgánica. Cuando ese esquema no procede del fin como fin capital (*Hauptzweck*) de la razón, cuando ese esquema continúa siendo empírico y queda a merced de accidentes imprevisibles, no ofrece más que una unidad «técnica» y no arquitectónica. La elección de estas palabras tiene su importancia. «Técnico» significa, aquí, el orden del saber como saber-hacer; éste ajusta sin ningún principio una multiplicidad de contenidos en el orden contingente en que se presenta. Siempre se pueden construir instituciones según esquemas técnicos, con una preocupación de rentabilidad empírica, sin idea y sin arquitectónica racional. Pero lo que nosotros llamamos ciencia, dice Kant, no puede fundamentarse técnicamente, o sea, fiándose de las semejanzas o de las analogías de los elementos diversos, incluso en función de las aplicaciones contingentes que se pueden hacer de la ciencia. Lo que se llama hoy, especialmente en Francia, la *finalisation*<sup>r</sup> de la investigación da lugar a la construcción de instituciones reguladas en función de las aplicaciones rentabilizables y, por tanto, diría Kant, en función de esquemas técnicos y no arquitectónicos. Esta distinción entre lo técnico y lo arquitectónico parece así recubrir en buena medida la distinción entre investigación «con finalidad rentable» [*finalisée*] e investigación «fundamental». Lo que no quiere decir que tal distinción no encuentre, llegado un cierto punto, su límite.<sup>63</sup> Si se puede distinguir entre una idea del saber y un proyecto de utilización técnica, entonces debemos continuar proyectando instituciones conformes a una idea de la razón. La interpretación heideggeriana del *Principio de razón* sitúa a éste del mismo lado que a la técnica moderna; por consiguiente, viene a limitar, si no a discutir, la

---

<sup>r</sup> Aunque hemos traducido «finalisée» por «finalidad rentable», para una mejor comprensión del concepto de «finalisation» véase J. Derrida, «Las pupilas de la universidad. El principio de razón y la idea de universidad» en *Anthropos* (Suplementos, n. 13), Barcelona, marzo, 1989, págs. 67-68.

<sup>63</sup> Jacques Derrida, «The Principles of reason: the University in the eyes of its Pupils», *Diacritics*, diciembre, 1983, págs 3-20 [trad. casi. J. Derrida, «Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de Universidad», *Anthropos* (Suplementos, n. 13), Barcelona, marzo, 1989, págs. 62741.

pertinencia de la distinción kantiana entre lo técnico y lo arquitectónico. No deja de ser verdad que un cierto más allá del *Principio de razón*, tal como es interpretado por Heidegger, siempre puede encontrarse re-cargado de «finalidad». Esto exigiría refundir toda la problemática, incluso la «idea» de problema, de ciencia, de investigación, de *episteme* y de idea. No quiero entrar aquí en esa discusión.

El esquema arquitectónico contiene el esbozo del todo y de su división en partes. Este esbozo, lo único que es ya dado, lo llama Kant *monograma*: signatura elíptica, velada, una especie de inicial que es necesaria para comenzar a establecer una ciencia y, por tanto, para su institución. Esbozo inicial, inicial esbozada, pues la idea de la ciencia habita la razón como un germen (*Keim*). Todas las partes de una especie de embrión se envuelven y se esconden en él, inaccesibles, apenas reconocibles en un estudio microscópico. No hay radiografías ni ecografías para los entresijos de la razón. Más abajo, Kant compara los sistemas con gusanos (*Gewürme*) que parecen tener una *generatio aequivoca* y surgir de una mera confluencia de conceptos agregados. En principio, parecen truncados, pero con el tiempo se completan, siguiendo la forma para la que están predestinados —y cuyo esquema se inscribía en el monograma de la razón—. Una vez desarrollado el organismo, vemos aparecer todos los miembros del sistema. La arquitectónica general de la razón humana, el sistema del conocimiento del que ella es el monograma, puede ser esbozado, dice Kant, y este esbozo completa hoy la obra de la crítica de la razón pura. Un esbozo tal procede a partir de los materiales acumulados o de la ruina de los antiguos edificios desmoronados. El esbozo es una reconstitución:

Nos limitamos aquí a rematar nuestra obra, es decir, a esbozar simplemente la *arquitectónica* de todos los conocimientos procedentes de la *razón pura* y no partimos sino del punto donde la raíz común (*die allgemeine Wurzel*) de nuestra facultad de conocer se divide y forma dos ramas, una de las cuales es la razón. Ahora bien, entiendo aquí por razón todo el poder superior de conocer, y opongo, en consecuencia, lo racional a lo empírico.<sup>64</sup>

En ese preciso momento se plantea la cuestión del *aprender*, la cuestión de la didáctica y de la disciplina como cuestión de la arquitectónica. Si se hace abstracción del contenido mismo del conocimiento y de su objeto, el conocimiento, *a parte subjecti*, es o bien *racional* o bien *histórico*. Y bien se ve que es desde la vertiente *subjetiva* del conocimiento desde donde se plantea la cuestión de la adquisición del saber y, por ende, de la institución docente. En ese proceso subjetivo, el conocimiento será denominado

---

<sup>64</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. cit., pág. 649.

*histórico* cuando proceda de los datos (*cognitio ex datis*). Se le denominará racional cuando comience por donde *es preciso* comenzar, *ex principiis*, por los principios. Un conocimiento que viene dado es siempre histórico, ya se aprenda por experiencia inmediata o gracias a un relato, a la información de un discurso. Y el mismo objeto puede ser conocido racionalmente o históricamente (a la manera del relato doxográfico, por ejemplo). Incluso un sistema filosófico, el de Wolf, por ejemplo, puede ser aprendido históricamente. Se puede conocer todo de él, hasta en el detalle de sus articulaciones, pero siendo la relación subjetiva con el sistema de tipo histórico, basta con olvidar un elemento o con ver que se discute una simple definición para ser incapaces de reproducirla o de abordar alguna otra. Se da aquí una simple *imitación histórica* de la razón como memoria o como mnemotécnica. Encontramos aquí un motivo rigurosamente leibniziano.<sup>65</sup> El conocimiento histórico procede de una razón ajena (*nach fremder Vernunft*). El poder de imitación (*das nachbildende Vermögen*) no es el poder de producción o de invención (*das erzeugende Vermögen*).

Surge aquí una distinción suplementaria, la única a partir de la cual se puede rigurosamente comprender el «no se puede aprender la filosofía, tan sólo se puede aprender a filosofar». Tal distinción se da entre dos tipos de conocimientos racionales, el *filosófico*, que opera mediante conceptos puros, y el *matemático*, que supone la *construcción* de conceptos (y, por tanto, en el sentido kantiano de la palabra «construcción», el recurso a la sensibilidad pura). Ahora bien, como acabamos de ver, un conocimiento objetivamente filosófico puede ser subjetivamente histórico, teniendo en cuenta su modo de adquisición. Éste es el caso de los escolares cuando aprenden o memorizan contenidos, que pueden ser sistemas filosóficos; y los escolares pueden ser escolares de cualquier edad. Al menos, según Kant, se puede mantener toda la vida una relación histórica, es decir, escolar, con la filosofía, que no es entonces más que una historia de la filosofía o una doxografía filosófica.

Esta distinción entre lo escolar-histórico y lo racional es válida para la filosofía, pero no es válida para la matemática. Ésta puede, a la vez, ser conocida racionalmente y aprendida. Pues el maestro de matemáticas no puede sacar su conocimiento de otra cosa que de la intuición pura (sensible), de la receptividad pura del dato. Además, es precisamente por esto por lo que no puede cometer error ni permanecer en la ilusión acerca de lo esencial. Entre todas las ciencias racionales, sólo las matemáticas pueden ser aprendidas, racionalmente aprendidas. *La filosofía* no puede ser aprendida más que de una manera histórica: «Por lo que respecta a la razón, no se puede, *a lo sumo*, más que aprender a *filosofar*».

---

<sup>65</sup> G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Ed. Nacional, 1977.

El sistema de todo conocimiento filosófico, esto es lo que se llama *la filosofía*. Es la simple idea de una ciencia posible que no está dada *in concreto* en ninguna parte. No se puede más que estar en camino hacia ella. No se está jamás en posesión de *la filosofía*, y el maestro de razón pura no más que cualquier otro. Él es el maestro del filosofar, no de la filosofía. Aquí se comprende el segundo caso del *man kann nur philosophieren lernen*. Esta vez, poniendo el acento sobre el aprender (*lernen*), mientras que en el primer caso se ponía sobre filosofar (*philosophieren*): 1. No se puede aprender la filosofía, *no se puede aprender más que a filosofar* (solamente a filosofar); 2. *No se puede más que aprender a filosofar* (solamente aprender: pues la filosofía es inaccesible). Tal sería la progresión de un enunciado a otro. Los enunciados siguen siendo los mismos, con la excepción del rasgo que viene a subrayar la palabra *philosophieren* en el primero. 1. No se puede aprender más que *a filosofar* (*nur philosophieren*): y no la filosofía. 2. No se puede más que *aprender a filosofar*, acercarse a la filosofía sin poseerla jamás y, por tanto, sin filosofar verdaderamente con ella. Una cuestión de traducción: el desplazamiento sintáctico del *no más que* (no se puede aprender más que, no se puede *más que* aprender...) permite marcar claramente la diferencia. En alemán, al permanecer igual la frase en su sintaxis, fue preciso subrayar *philosophieren* en el primer enunciado; y el equívoco se mantiene, no se excluye que los dos casos tuvieran, poco más o menos, el mismo sentido para Kant.

Este mismo enunciado, repetido, incluso desplazado, pero, en cualquier caso, diferentemente acentuado, marca bien que *la filosofía* se sustrae a la enseñanza, en tanto que *el filosofar* la requiere, requiere tan sólo la enseñanza, y de forma *interminable*. La esencia de la filosofía excluye la enseñanza, la esencia del filosofar la exige.

Bastaría, si así puede decirse, con extraer las consecuencias institucionales de esto. Proviene de ese «doble-vínculo» [*double-bind*] que se anuda alrededor del cuerpo sublime del maestro del filosofar, en torno a su ausencia evidente e inevitable. Pues, retirándose, permanece inevitable. No domina la escena como la hechiza; realmente, la domina como lo haría un fantasma. Fascina y sucede, se podría decir, al menos, si estos valores no afectasen demasiado a la sensibilidad y a la imaginación: pues la razón debe romper el encanto.

No hay (la) filosofía, no hay filósofo, dice, en suma, Kant. Está la idea de la filosofía, está el filosofar, hay sujetos que pueden aprender a filosofar, a aprenderlo de otros, a enseñárselo a otros, hay maestros, hay discípulos, hay instituciones, derechos, deberes y poderes para ello, pero filósofo no hay, ni filosofía. Jamás nada de eso está *presente, allí, aquí*. Decir «heme aquí, yo filósofo, soy filósofo», no es solamente la manifestación orgullosa de un «presuntuoso» (*ruhmredig*), es no comprender en absoluto la diferencia entre un tipo ideal (*Urbild*) y un ejemplo individual. El tipo ideal del filósofo como *persona* se corresponde con el concepto *cósmico*, mejor sería decir *mundano* (*Weltbegriff*), de la filosofía (*conceptus cosmicus*). Este concepto se opone al *conceptus*

*scolasticus*, al de un sistema de conocimiento como ciencia considerada únicamente en su unidad sistemática y en su perfección lógica. El concepto mundano sirve de fundamento a la denominación del filósofo, sobre todo, cuando se le personifica y se le *representa* como un modelo (*Urbild*) en el ideal del filósofo. Este filósofo ideal no es un artista de la razón (*VernunftKünstler*), sino el legislador (*Gesetzgeber*) de la razón humana: es necesario recordarlo aquí. Su objeto es la filosofía como *teleología rationis humanae*, conocimiento de los fines esenciales de la razón humana. Aquí la razón está caracterizada en su esencia como lo propio del hombre, *animal rationale*.

Si era necesario recordar que el filósofo ideal es un legislador y no un artista, se debe a que no todos los que tratan la razón son legisladores. El matemático, el físico, el lógico mismo, no son sino artistas de la razón. Tienen instrumentos, y ellos mismos son instrumentos en las manos de aquel que es su maestro, porque conoce los fines esenciales de la razón humana: y éste es el filósofo, que no se encuentra en ninguna parte. No obstante, la idea de su legislación se encuentra como en casa por doquier dentro de la razón humana.

En ninguna parte, en todas partes: ¿Cómo regular esta topología? ¿Cómo traducirla en institución? Veremos cómo se desarrolla esta paradoja cuando, en nombre de esta misma lógica, Schelling critica *El Conflicto de las Facultades*. Kant comete un error al querer que haya algo así como un lugar institucional especializado, un departamento para la filosofía. Debido a que ésta se encuentra en todas partes, no hay por qué reservarle un espacio. Pero, sobre todo, no se le debe asignar.

Está el maestro, y está ausente. También hay una maestra, y es la metafísica. Kant la presentó como una amante bien amada (*Geliebte*) a la que se vuelve siempre, después de las desavenencias. Esta amante/maestra del maestro es también un censor: dentro del departamento o en la facultad (inferior) de filosofía. Es, pues, un censor sin fuerza pública. Ejerce eventualmente su censura contra la censura estatal. Censura contra la censura, censura de la razón, al servicio y no contra la razón.

Pero al definir esta metafísica racional como *Censoramt*, se reconoce una estructura censurante de la razón.

El debate, entonces, continúa siendo el de la mejor censura. Para un maestro, o para un ser finito, nunca se levanta la censura, tan sólo se da un cálculo estratégico: censura contra censura. ¿Es esta estrategia un arte?

## TEOLOGÍA DE LA TRADUCCIÓN\*

Teología de la traducción: un título así debería conducirme por un camino necesario y, en suma, bastante bien reconocido. La historia y la problemática de la traducción, en Europa, se han constituido muy pronto sobre el suelo —en realidad sobre el cuerpo mismo o el corpus de la Sagrada Escritura—. Se han fijado —si se puede decir, enraizado o reenraizado— lenguas naturales en el acontecimiento mismo de la traducción de la Biblia. Por economía no pronunciaré más que el nombre propio de Lutero; como emblema bastará. Se podría seguir, desde este acontecimiento o esta serie típica de acontecimientos, lo que han llegado a ser en Europa la traducción, el discurso sobre la traducción, la práctica de la traducción. Otros acontecimientos, otras mutaciones, han afectado sin duda a su estructura. Pero algo de esta relación esencial con la escritura sagrada parece quedar imborrable ahí —y no hay nada fortuito en esto—. He intentado mostrarlo en otro lugar en un ensayo sobre «La tarea del traductor» de Benjamín.<sup>66</sup> No me demoraré en ello aquí, sino que simplemente cotejaré la conclusión de *La tarea del traductor* con cierto pasaje del *Diván de Occidente y Oriente*<sup>67</sup> de Goethe. Benjamin, en la última frase de su texto, habla de la versión interlineal (de la Biblia) como del *Urbild*, del ideal prototípico, de la imagen o de la forma originaria de la traducción (prefiero conservar aquí la palabra alemana *Urbild*, pues es de *Bild*, *bilden*, *Bildung*, de lo que hablaré a lo largo de toda esta conferencia). Pero he aquí lo que dice

---

\* En el origen de este texto, una conferencia pronunciada en inglés en la Universidad de Toronto, con ocasión de un Coloquio entre *La semiótica de la traducción literaria*. Esta conferencia servía de conclusión igualmente al texto «Si ha lugar a traducir I: la filosofía en su lengua natural. Aparecida por primera vez en *Texte*, n. 4, 1985, loc. cit., después en *Qu'est-ce que Dieu? Philosophiel/Théologie. Honunage b l'abbé Coppieters de Gibson*, Bruselas, Publications des Facultés de Saint-Louis, 1985.

<sup>66</sup> Jacques Derrida, «Des Tours de Babel en Joseph F. Graham (comp.), *Différence in Translation*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, págs. 209-284. Reeditado en *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987 [trad. cast. J. Derrida, «Torres de Babel» en *ER, Revista de Filosofía*, Sevilla, n. 5, invierno, 1987, págs. 35-68].

<sup>67</sup> J. W. Goethe, «Traducciones» en *Notas y disertaciones para una mejor comprensión del Diván de Occidente y Oriente*, en *Obras Completas*, tomo I, Madrid, Aguilar, 4ª ed. 1990, págs. 1858-1860.

Goethe, tras haber distinguido, como Jakobson<sup>68</sup> pero en un sentido totalmente distinto, tres tipos —en realidad tres épocas— de la traducción:

Pero por qué hemos llamado a la tercera época la última es lo que vamos a indicar en pocas palabras. Una traducción que apunta a identificarse con el original tiende a aproximarse a fin de cuentas a la versión interlineal y facilita grandemente la comprensión del original; por eso nos encontramos de algún modo involuntariamente devueltos al texto primitivo, y así se acaba finalmente el ciclo según el cual se produce la transición de lo extranjero a lo familiar, de lo conocido a lo desconocido.<sup>69</sup>

No es directamente de *esta* dimensión teológica de lo que voy a hablar. Este título, «Teología de la traducción», remite a otro conjunto histórico, a una configuración premoderna que, no por suponer y encerrar en ella el momento, digamos, «luterano» (como hace todo concepto de la traducción), deja de conservar una cierta originalidad, la de una familia de acontecimientos irreductibles en la historia de la traducción, de su problemática y de su práctica.

¿Cuáles son los indicios externos y convencionales para designar a esta familia de acontecimientos? A grandes rasgos, lo que se llama el romanticismo alemán, que fue *a la vez* un momento de reflexión intensa, agitada, atormentada, fascinada, sobre la traducción, su posibilidad, su necesidad, su significación para la lengua y la literatura alemanas, y un momento en que un cierto pensamiento de la *Bildung*, de la *Einbildung* y de todas las modificaciones del *Bilden* no se separa de lo que se podría llamar justamente el imperativo de la traducción, la tarea del traductor, el deber-traducir. He dejado las palabras *Bild*, *bilden*, *Bildung* y toda su familia en su lengua de origen porque son desafíos a la traducción. Imagen, forma, formación, cultura, son otras tantas aproximaciones insuficientes, y ante todo porque pertenecen a troncos semánticos diferentes.

Sobre esta configuración de la *Bildung* y de la *Übersetzung* (palabra que apenas se puede traducir por «traducción» sin perder con ello en el acto toda la dimensión posicional del *setzen*), empezaré por remitir al hermoso libro de Antoine Berman: *La prueba de lo extranjero. Cultura y traducción en la Alemania romántica*.<sup>70</sup> Lo que haré aquí, en homenaje de algún modo a este libro, será aportarle quizás una pequeña contribución

---

<sup>68</sup> Roman Jakobson, «Aspectos lingüísticos de la traducción» en *Ensayos de lingüística general*, Madrid, Ariel, 1984.

<sup>69</sup> J. W. Goethe, op. cit.

<sup>70</sup> Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, París, Gallimard, col. «Les Essais», 1984.

suplementaria, sobre el tema, por lo demás, de la estructura de *suplementariedad* en la traducción. Esta contribución modesta concernirá ante todo a cierta dimensión ontoteológica, una problemática de la ontoteología que se encuentra en el fundamento de cierto concepto de traducción. Berman no habla de ello. Intentaré hacer aparecer también el lazo entre esta dimensión ontoteológica y la especulación de la época sobre la institución universitaria. Finalmente, para ceñir mi análisis y que no quede en generalidades o en ilusiones metatextuales, me aproximaré a un texto y a un autor que Berman apenas menciona y del que en todo caso no dice casi nada: Schelling.

En efecto, el movimiento de salida y de retorno en sí del Espíritu [*es el movimiento general de la traducción*], tal como lo definen Schelling y Hegel, pero igualmente F. Schlegel, como hemos visto, es también la *reformulación especulativa* de la ley de la *Bildung* clásica: lo propio no accede a sí mismo sino por la *experiencia*, es decir, la prueba de lo extranjero.<sup>71</sup>

A esta «*ley de la Bildung clásica*» que dominaría el pensamiento de la traducción, en suma, de Goethe a Hegel pasando por Schelling, Berman opone el «*pensamiento de Hölderlin*», que haría «*estallar la simplicidad* del esquema de la *Bildung*».

Si he escogido hablarles de Schelling es también por otra razón, que no osaré llamar contingente. Este discurso sobre la «traducción literaria», que hablará menos de traducción y de literatura «propriadamente dichas» que de cierta filosofía schellinguiana de la traducción literaria, de cierta pretensión ontoteológica de fundar la traducción poética, es también la sesión de conclusión del seminario que he dado aquí mismo sobre «Lenguajes e instituciones de la filosofía». Reconocerán ustedes, pues, todas las huellas del compromiso que establezco entre aquel seminario y este coloquio. La última sesión concernía a cierto dispositivo kantiano de la filosofía de la universidad, de la filosofía en la universidad, y anunciaba la crítica schellinguiana de la proposición kantiana. Esta vuelve a encontrarse, en efecto, puesta en entredicho por Schelling en sus «Lecciones» de 1803 «sobre el método de los estudios académicos».<sup>72</sup> Lo que Schelling reprocha a la construcción y a la deducción kantianas de la estructura universitaria (sobre todo, las dos clases de facultades, las superiores —teología, derecho, medicina— ligadas al poder estatal que representan, y la inferior, de la filosofía, sobre la cual el poder no tiene ningún derecho de censura en tanto que ella mantiene un discurso *sobre lo verdadero en el interior* de la universidad) es la unilateralidad de su perspectiva topológica, su *Einseitigkeit*.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Ibid., págs. 258-259.

<sup>72</sup> F. W. J. Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Buenos Aires, Losada, 1965.

<sup>73</sup> Op. cit., págs. 76-77.

Esta unilateralidad traduce, en el plano de la arquitectura institucional, la unilateralidad de la «crítica» kantiana en su principio mismo. Según Schelling, todas las disociaciones, toda la retícula de los límites críticos que cuadriculan la institución universitaria kantiana (tal como se describe en *El Conflicto de las Facultades*) no hacen finalmente más que transponer la oposición de la sensibilidad y del entendimiento, del entendimiento y de la razón, de la intuición sensible y de la intuición intelectual, del *intuitus derivativus* y del *intuius originarius*. Entre ambos, está evidentemente el esquema de la imaginación (*Einbildungskraft*), lugar sensible para la cuestión de la poesía y de la traducción. Pero está también, pura y simplemente, el pensamiento. Ya que todas las disociaciones de la crítica kantiana deben evidentemente dejarse *pensar*, no pueden hacerlo más que desde lo que torna pensable y posible la disociación misma, a saber, *una unidad originaria*. Para Schelling y según un movimiento común a todo lo que se llamará el idealismo alemán postkantiano, *es preciso partir de aquello de lo que habrá sido preciso partir para pensar la disociación: la unidad originaria*. Y si se parte de ello, entonces todas las diferencias no serán más que traducción (en un sentido no necesariamente lingüístico) de lo *mismo* que se proyecta o *se refleja* en órdenes diferentes. La filosofía pensante es cabalmente eso: saber partir de aquello de lo que el saber habrá partido, levantar acta de ese saber originario presupuesto por toda delimitación crítica. Ese gesto no es ya pre-crítico, se quiere postcrítico, crítico de la crítica. La cuarta Lección de Schelling lo precisa en una teoría de la traducción «reflexiva» o «reflexionante».<sup>5</sup> Conciérne al estudio de las ciencias racionales puras, las matemáticas y la filosofía. Kant las separa en *El Conflicto de las Facultades*. Explica que las matemáticas puras, a diferencia de la filosofía pura (metafísica de las costumbres y metafísica de la naturaleza), *construyen* su objeto sensible puro. Esta construcción no tiene sentido en la filosofía pura. Schelling vuelve a poner en tela de juicio esta disociación a partir de la unidad del saber originario, anterior a la oposición de lo sensible y lo inteligible. Parte de la intuición intelectual. No es que identifique matemáticas y filosofía, pero habla de su «*semejanza*». Ésta permite la traducción de la una a la otra pues ambas se fundan en la identidad de lo general y lo particular. El triángulo universal no forma sino uno con el triángulo particular que se torna a su vez por todos los triángulos, siendo a la vez unidad y totalidad, unitotalidad (*Ein- und Allheit*) ofrecida a la intuición. Para la filosofía, la intuición es la razón, es una intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) que es una con su objeto en el saber originario (*Urwissen*). Las matemáticas *se asemejan* a la filosofía. Su intuición no es inmediata sino solamente reflejada (*reflektierte*). Pertenecen al mundo de la imagen reflejada (*abgebildete Welt*) y no manifiestan al saber originario en su identidad absoluta

---

<sup>5</sup> Traducimos «*refléchissante*» (que a su vez traduce el alemán «*reflektierende*») unas veces por «*reflectante*» y otras por «*reflexionante*», según el contexto. Pero el lector ha de tener en cuenta esa ambivalencia semántica de «*réfléchir*» y sus derivados cada vez que aparezca una de esas traducciones.

más que bajo la forma del reflejo (*Reflex*). La traducción analógica ante los dos mundos que en realidad no son más que uno está asegurada por el *símbolo* (*Bild*) y este carácter simbólico se desarrolla en el juego de la *Abbildung* y de la *Einbildung*, de la reproducción imaginativa. De ahí la complejidad de la relación con Kant, ya que el privilegio de la *Einbildungskraft* (imaginación) tiene también una filiación kantiana. De ahí igualmente el papel esencial de la poesía y del discurso poético en estas Lecciones. La poesía está en el corazón de la filosofía, el poema es un filosofema. La oposición a Kant atestigua la filiación de la *Crítica de la facultad de juzgar* que Schelling lee mientras estudia en Tübinga, muy poco tiempo antes de que Fichte (tan admirado por él) y Goethe le ayuden a ser nombrado profesor en Jena en 1798, el mismo año en que Kant reúne los textos del *Conflicto de las Facultades*. Muy poco tiempo después, Schelling, joven profesor en Jena (donde no se queda más que cinco años), da sus *Lecciones sobre los estudios académicos*. El esquema argumentativo desde el que critica a Kant se parece al de la tercera *Crítica* (gesto análogo en Hegel, que no lo ocultará); recurre a la unidad de las instancias disociadas por las otras dos *Criticas*. Esta unidad es la de la imaginación (*Einbildungskraft*) y la de la obra de arte, que es su producto. La imaginación, como *Einbildungskraft* que Schelling distingue de la *Imaginación* (falsa fantasía),<sup>74</sup> resuelve siempre una contradicción proponiendo un esquema mediador, es decir, traductor. Esta traducción por la *Einbildung* es también el contrato que liga la filosofía y el arte, singularmente la lengua filosófica y la lengua poética. La razón y la imaginación son una sola y misma cosa<sup>75</sup> pero la una «en lo ideal» (*im Idealen*) y la otra en lo real (*im Realen*). No puede uno asombrarse de esta identidad o de esta analogía, de esta intertraducibilidad de lo racional y lo fantástico a menos que permanezca en el punto de vista unilateral del entendimiento. Si la imaginación (*Einbildung*) es la razón, es porque la esencia interna de lo absoluto, y por tanto del saber originario, es *In-Eins-Bildung*. Ése es el concepto fundamental de estas Lecciones y, aunque asegura la posibilidad fundamental de la traducción entre los diferentes órdenes (entre lo real y lo ideal, y, por tanto, entre los contenidos sensibles y los contenidos inteligibles, y, por tanto, en las lenguas, entre las diferencias semánticas ideales y las diferencias formales significantes llamadas sensibles), él mismo se resiste a la traducción. Su pertenencia a la lengua alemana y la explotación de los múltiples recursos de la *Bildung* en la *In-Eins-Bildung* siguen siendo un desafío para nosotros. La traducción francesa por «uni-formación», además de que deforma la lengua francesa, ya que la palabra no existe en ella, borra el recurso al valor de imagen que marca precisamente la unidad de la imaginación (*Einbildungskraft*) y de la razón, su cotraducibilidad. No abro un proceso a los traductores. Su

---

<sup>74</sup> Véase F. Schelling, «Sexta Lección» en op. cit., págs. 60; y habría que hablar en él, como en Kant, del recurso alternado a las palabras latinas o alemanas.

<sup>75</sup> Véase «Sexta Lección», en op. cit. (traducción modificada).

elección es sin duda la mejor posible. Quería solamente subrayar una paradoja: *el concepto de la traducibilidad fundamental se liga poéticamente a una lengua natural y resistente a la traducción.*

Pero esto confirma en realidad el propósito schellinguiano precisamente cuando parece ponerlo en dificultades. La *In-Eins-Bildung*, formación, puesta en forma y en imagen, reúne ciertamente, pero esta reunión *produce* la unidad. Producción poética ya que uniforma sin uniformizar, guarda lo universal y lo particular en la impronta que produce. De ahí, en razón de esta particularidad misma, su lazo esencial con una poética y con una lengua natural. La esencia interna del absoluto es una eterna *In-Eins-Bildung* que se expande profusamente; su emanación (*Ausfluß*) atraviesa el mundo de los fenómenos a través de la razón y la imaginación. No se puede, por tanto, separar filosofía y poesía, afirmación repetida sin cesar por Schelling; se debe solamente traducirlas una a la otra, incluso si lo poético (enraizado en la particularidad de una lengua) sitúa aquello mismo que limita la traducibilidad que sin embargo reclama.

Nos encontramos aquí, en oposición a Kant, en un camino que sin embargo él ha abierto. Kant opone el maestro de razón pura, el filósofo legislador, al artista e incluso al artista racional.<sup>76</sup> Para Schelling, hay una analogía entre ambos, lo poético es inmanente a lo filosófico y está cargado de consecuencias: para la «formación» filosófica, para la *Bildung* como enseñanza, cultura, aprendizaje de la filosofía. Hay que pensar esta «formación» (*Bildung*) a partir de la *In-Eins-Bildung*, de la esencia interna del absoluto, de la uni-forma-ción de lo uni-versal y de lo particular. Hay también que pensar la *universidad* en la lógica de la uni-formación, que es también una poética de la traducción.

La filosofía es el alma y la vida del saber en tanto que éste tiene su *fin en sí mismo*. Schelling no tiene palabras suficientemente duras para los que quieren utilizar el saber, «finalizarlo» haciéndolo servir a otros fines distintos de sí mismo, o plegarlo a las existencias de una profesionalización «alimenticia». Nietzsche y Heidegger harán lo mismo. En tanto que «ciencia viva» (*lebendige Wissenschaft*), la filosofía requiere una «pulsión artística». Hay (*es gibt*), dice la *Quinta Lección (in fine)*, *einen philosophischen Kunsttrieb, wie es einen poetischen gibt*. El «cómo» (*wie*) articula la analogía, la afinidad simbólica, el lugar de paso para una traducción. Es por eso que Schelling no distingue nunca el contenido filosófico, el filosofema, de la forma de su presentación. Toda filosofía «nueva», dice, debe haber dado un nuevo «paso» en la forma. A una filosofía nueva deben corresponder una novedad formal, una originalidad poética, y por tanto una provocación, así como un desafío a la traducción. Hay un problema, esta vez, de la traducción filosófica, un problema interior y esencial que no se les podía plantear a los filósofos de la tradición, en la medida al menos en que no ligaban la racionalidad filo-

---

<sup>76</sup> Véase «Arquitectónica de la razón pura».

sófica ni la semántica filosófica en general al cuerpo poético, a la «realidad» de una forma y de una lengua. Originalidad de Schelling: es original (nuevo) decir que una filosofía puede y debe tener una originalidad, que la originalidad formal le es esencial, que es también una obra de arte.

Esta originalidad distingue al filósofo del matemático (y por eso no hay problema de traducción en matemáticas: la matemática es, incluso por esencia, la anulación o la solución inmediata de la traducción). Como los matemáticos, los filósofos tienen relación con lo universal, ciertamente, y están unidos en su ciencia, pero tienen la originalidad de poder ser originales porque son capaces de esta «transformación de las formas» (*Wechsel der Formen*) que reclama también una trans- o una tra-ducción, una *Über-setzung* (podría decirse: ésta no es la palabra de Schelling en este pasaje) que *pone* una novedad, la impone y la sobreimpone, lo mismo que asegura el paso por encima de la particularidad diferencial.

Si hay (*es gibt*) una pulsión artística para la filosofía, ¿qué consecuencia sacar de ello para la *Bildung*, en el sentido de la enseñanza? ¿Puede aprenderse la filosofía?, pregunta ésta que obsesiona a todos los pensadores de la época desde Kant, como hemos visto: se han hecho todos funcionarios de la enseñanza pública; no están seguros de que ésta sea cabalmente la destinación, la oportunidad, incluso la posibilidad de la filosofía. ¿Puede adquirirse la filosofía por el ejercicio y la aplicación? ¿Es, al contrario, un don gratuito (*ein freies Geschenk*), un poder innato (*angeboren*) enviado por el destino (*Schickung*)?<sup>77</sup>

De alguna manera la respuesta es «sí», hay (*es gibt*) un don o un presente (*Geschenk*) asignado, enviado, legado por el destino (*Geschick*); uno está así destinado a la filosofía en la medida en que ésta es un arte, un arte de genio pautado sobre una intuición intelectual que no puede sino ser dada y darse su objeto, ligándose aquí al genio de una lengua natural. Dicho esto, aunque lo esencial de la filosofía no se aprende, sus formas particulares deben aprenderse. Que la filosofía sea un don no significa que cada uno lo posea sin ejercicio. El aspecto propiamente artístico de esta ciencia filosófica (Schelling la llama «*arte dialéctica*») sin duda no puede aprenderse, pero uno puede ejercitarse en ella. La *Lección 4* (sobre las matemáticas y la filosofía) precisa que aunque la intuición pura del espacio y del tiempo es solamente «reflejada» en lo sensible con que se relaciona la matemática, en filosofía la intuición está pura y directamente en la razón. El que no posee esta intuición no puede ni siquiera comprender lo que de ello se dice, ni siquiera puede uno traducírselo. En apariencia puede comprender las palabras, pero no piensa lo que las palabras dicen. Entre estas dos comprensiones, el pasaje le queda prohibido. La intuición filosófica no puede ser, por tanto, sino dada (entiéndase

---

<sup>77</sup> Véase «Sexta Lección» en op. cit., pág. 59.

como un don, un presente) y esto quiere decir que no podría ser dada (entiéndase esta vez traducida y dispensada por la enseñanza). Pero hay una condición *negativa* de esta intuición filosófica infinita: la conciencia de la inanidad de todo conocimiento finito. Esta conciencia o esta condición negativa puede dejarse profundizar, clarificar, cultivar, formar, elaborar, en una *Bildung*. En el filósofo que sabe formarla, cultivarla en sí (*in sich bilden*), formarse en ella, ella debe *transformarse* en carácter, e incluso en un órgano inalterable, en *habitus* intransformable: la aptitud de ver cada cosa en tanto que se presenta (*dargestellt*) en la idea. Esta presentación puede ser justamente la traducción o la re-traducción de lo real en lo ideal. Se puede adquirir el carácter o el tiempo del traductor, del filósofo formado en esta traducción, en este modo o en esta forma de presentación (*Darsiellung*).

El saber originario, que constituye la última instancia de ese discurso, es el *Urwissen* de Dios, es el «saber absoluto» y la expresión es aquí de Schelling. Se puede entonces hablar de una teología de la traducción. Pero de esta teología de la traducción se tiene también traducción institucional: para Schelling, en la universidad que él proyecta, «la teología, al ser la ciencia en que se encuentra objetivado el corazón de la filosofía, debe ocupar el primer lugar y el más elevado». <sup>78</sup> Ésa es la objeción dirigida al *Conflicto de las Facultades* en la Séptima Lección. <sup>79</sup> «Ciencias positivas» no tiene aquí el sentido moderno, como señalan justamente los traductores franceses, sino el de ciencias que disfrutan de una existencia institucional, de cuerpo de conocimientos y de legitimidad pública. Son las ciencias que constituyen el objeto de una disciplina, tales como las ciencias teológicas, jurídica, médica, opuestas por Kant a la disciplina filosófica. El título de la Lección subraya precisamente que esta oposición entre la filosofía y estas ciencias «positivas» es exterior, por tanto filosóficamente injustificada, insuficientemente pensada. Es precisamente el sistema de los límites oposicionales sobre el cual está construido *El Conflicto de las Facultades* lo que permanece exterior e injustificado.

La crítica dirigida a Kant tiene dos enlaces, uno literal o agudo, es decir, estrictamente institucional; el otro, más fundamental y que sirve de base al anterior. Pero se puede traducir el uno al otro. La crítica organizativa e intrafacultativa apunta a la unilateralidad del punto de vista kantiano: es el punto de vista de la finitud que opone filosofía y teología. Hace, por tanto, de la filosofía el campo del pensamiento finito. Pero eso mismo, da a la disciplina filosófica a la vez demasiado poco y demasiado. Demasiado poco: la limita a una disciplina entre otras. Demasiado: le asigna una facultad. Schelling, que no se anda en esto por las ramas, propone simple y llanamente

---

<sup>78</sup> F. Schelling, «Novena Lección» en op. cit., pág. 91.

<sup>79</sup> F. Schelling, «Acerca de algunos términos opuestos desde el exterior a la filosofía, y en particular la oposición de las ciencias positivas», pág. 79.

que ya no haya departamento de filosofía. No para borrar la filosofía del mapa universitario, sino, al contrario, para reconocerle su verdadero lugar, que es todo el lugar: «Lo que es todo no puede, por eso mismo, ser nada en particular».<sup>80</sup>

Schelling no dice solamente que no deba haber departamento de filosofía. Dice que no lo hay en absoluto. Cuando uno cree distinguirlo, se equivoca; lo que se llama con ese nombre por usurpación no es auténticamente filosófico. Esta «afirmación» (*Behauptung*) schellinguiana parece formalmente antikantiana. En realidad, sigue fiel a cierto motivo kantiano. Aparentemente acantonada en su lugar, asignada a su competencia específica, la facultad de filosofía está en realidad por doquier, según Kant, y su oposición a las demás sigue siendo secundaria y exterior. Hay dos Kant, en suma, y dos veces dos Kant en toda esta escena —que es también una escena de traducción interpretativa—. Hay el Kant del *Conflicto* que quiere hacer existir un departamento de filosofía y protegerlo (en particular del Estado). Para protegerlo, hay que delimitarlo. Y luego hay el Kant que asigna a la facultad de filosofía el derecho de supervisión crítica y panóptica sobre todos los demás departamentos, para intervenir en ellos en nombre de la verdad. Y en cuanto a la crítica, hay aún dos Kant: el de las dos *Críticas* subraya fuertemente las oposiciones (y el *Conflicto de las Facultades*, posterior a la tercera *Crítica*, sigue estando más controlado por las dos primeras); pero el Kant de la *Crítica de la facultad de juzgar*, el que suscitó el entusiasmo del joven Schelling, se coloca más allá de las oposiciones, e intenta pensar lo viviente y el arte. (Y no olvidemos que para Kant, lo habíamos subrayado, el «maestro de razón pura» está, a la vez, en todas partes y en ninguna. Su inevitable y evidente ausencia domina todo el campo, pero *vacía* también el espacio del departamento de filosofía.)<sup>81</sup>

Ahora bien, es justamente desde el punto de vista de la vida y del arte desde donde el propio Schelling propone *reorganizar* la universidad, pensar su organicidad, y resituar en ella la filosofía. Aunque ésta *se objetiva* en las tres ciencias positivas, que son la teología, el derecho y la medicina, no lo hace *en su totalidad* en ninguna de las tres. Cada uno de los tres departamentos es una objetivación determinada, parcial, de la filosofía, siendo la teología la más alta. Puede traducirse «objetivación» por «traducción». Es el mismo sentido el que se transpone o se transporta a otro idioma. Pero ¿cuál es la traducción total, la traducción misma que asegura la verdadera objetividad de la filosofía en su totalidad? Es el arte. «La verdadera objetividad de la filosofía en su totalidad es solamente el arte.» *Y este arte es, por tanto, como una universidad misma, un arte de la traducción generalizada.* Schelling, con una lógica un poco sorprendente, admite que en rigor, «llegado el caso, podría haber, pues, no una facultad de filosofía, sino una facultad de artes». Esto no es más que una concesión hecha al paso,

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, «Séptima Lección», pág. 76 (traducción modificada).

<sup>81</sup> Véase el capítulo anterior.

pues la lógica querría que no hubiera más departamento para esta traducción total que para la omnipresente filosofía.

Es siempre el *Bild* el que asegura la analogía traducente entre el arte, singularmente la poesía, y la filosofía: «Así pues, poesía y filosofía, que otro tipo de diletantismo opone, se parecen en que una y otra exigen un *Bild* del mundo, que se engendra a sí mismo y sale a la luz espontáneamente». <sup>82</sup>

Esta afirmación es también política. La facultad de filosofía, en el dispositivo kantiano, queda determinada y limitada por la potencia todavía exterior del Estado. Ahora bien, el arte —del que Kant no habla en el *Conflicto*— no puede jamás ser limitado por una potencia (*Macht*) exterior. Es, por tanto, independiente del Estado, carece de relación (exterior), con él, no se deja ni oprimir, ni privilegiar, ni programar por él. No hay cultura estatal, parece decir Schelling. Pero veremos enseguida que no es tan simple. Las ciencias positivas pueden determinarse por su relación a esta potencia exterior (cuando es exterior) del Estado.

Sólo la filosofía tiene derecho a exigir del Estado una libertad incondicionada (*Nur der Philosophie ist der Stand unbedingte Freiheit schuldig*). Afirmación kantiana, al menos para la filosofía en tanto que juzga de la verdad. Puesto que sólo en detrimento de todas las ciencias podría querer el Estado suprimir la filosofía, ésta debe tener su lugar, en rigor, en una facultad de artes. Y no hay para las artes más que asociaciones libres (*freie Verbindungen*), por oposición a los establecimientos públicos estatales. Tal proposición (la filosofía en el espacio de las artes) no es revolucionaria. Schelling recuerda la tradición del *Collegium artium*, el ancestro de la facultad de filosofía de la que habla Kant: colegio independiente del Estado, institución liberal que no nombraba *doctores*, profesores dotados de privilegios a cambio de los cuales prestaban juramento ante el Estado, sino *magistri*, maestros en artes liberales. La decadencia de la filosofía, que llega a ser objeto de burla, y deja de ser considerada a la altura de la verdadera misión, la atribuye Schelling a la funcionarización de una corporación. Ésta ha dejado de ser una asociación libre con vistas a las artes, y por tanto a la traducción Poética. Schleiermacher dirá también que para el Estado la facultad de filosofía debería conservar el estatuto de una empresa privada. <sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> F. Schelling, «Sexta Lección en op. cit., pág. 68.

<sup>83</sup> Las propuestas que se hicieron al Estado y al gobierno francés para la creación (ya decidida) de un Colegio internacional de filosofía tienen más de schellinguianas que de kantianas (lugar preeminente reservado a la diferencia internacional de las lenguas y a la problemática de la traducción, lugar para la poética y las exigencias artísticas, la filosofía sin compartimientos estancos, etc.), pero también mucho de antischellinguianas, puesto que el principio de uni-formación o de uni-totalidad también puede ser preocupante tanto desde el punto de vista de Kant como desde el nuestro en la actualidad. El Estado —lo veremos enseguida— puede recuperar ahí todo su poder, el poder de la totalidad.

Vamos a desentrañar ahora las bases más generales de esta crítica determinada de la universidad kantiana, los fundamentos de esta traducción institucional. La Séptima Lección recusa la axiomática del *Conflicto de las Facultades*, a saber, la distinción entre *Wissen* y *Handeln*, saber y acción. El saber puro estaba del lado de la facultad de filosofía, que no debía «dar órdenes» ni actuar, mientras que las demás facultades superiores se encontraban ligadas al poder estatal, es decir, a la acción. Oposición históricamente datada, dice Schelling, tardía, construida y por deconstruir. Ni siquiera es moderna en sentido lato, sino inmediatamente contemporánea, «producto de los nuevos tiempos, un retoño inmediato de la famosa *Aufklärerei*».<sup>84</sup> Schelling reacciona violentamente contra esas luces que, por ejemplo en Kant, crean oposiciones artificiales, separan el saber de la acción, de la política y de la ética (hay un movimiento análogo en Heidegger —y no sería esa la única afinidad con Schelling—). La institución universitaria de las luces transpone en sí esta infeliz disociación. Kant ha cometido el error de haber reducido en su filosofía teórica la idea de Dios o de la inmortalidad del alma a «simples ideas» y de haber intentado a continuación acreditar esas ideas en la «conciencia ética» (*in den sittlichen Gesinnung*). Ahora bien, la elevación ética por encima de la determinación nos vuelve semejantes a Dios y la filosofía traduce una elevación semejante (*gleiche Erhebung*): no es sino una con la ética (lo que aún es a la vez kantiano y antikantiano). No hay «más que un mundo», dice Schelling, no hay trasmundo,<sup>85</sup> ni mundo en sí. De este mundo absoluto cada uno da una traducción, una imagen (*Bild*) a su manera (*jedes in seiner Art und Weise abzubilden strebt*), el saber como tal o la acción como tal. Pero uno traduce a la otra. Solamente hay transferencia reflectante, *Bildung*, *Abbildung* (reflejo, reflexión), *Einbildungskraft*. Entre el saber y la acción, no hay sino la diferencia entre dos reflejos o dos reflexiones del mismo y único mundo, una diferencia, en suma, de traducción (*Übersetzung* y *Übertragung*). El mundo de la acción es también el mundo del saber, la moral es una ciencia tan especulativa como la filosofía teórica. Para pensar la disociación, Kant *habrá tenido precisamente que pensar* la unidad originaria de los dos mundos como un solo y mismo texto por descifrar, en suma, sobre los dos alcances, según las dos versiones o las dos traducciones del texto original. Desde la unidad de ese mundo originario, se vuelve a poner en entredicho la oposición de la filosofía y de las ciencias positivas en su traducción institucional (teología, derecho, medicina) ya que esta oposición estaba fundada en la disociación entre saber y acción. Por eso mismo, es la dualidad de los lenguajes la que se encuentra no anulada, sino derivada como efecto de reflexión, de *Reflex*, de reflejo, es decir, también de transposición traduce (*Übertragung*, *Übersetzung*), de transferencia. Todo el *Conflicto de las Facultades* está construido, como se podría verificar, sobre la multiplicidad

---

<sup>84</sup> «Séptima Lección» en op. cit., pág. 69 (traducción modificada).

<sup>85</sup> Véase Nietzsche y su crítica de Kant.

intraducible de los lenguajes, digamos más rigurosamente sobre disociaciones de modo discursivo: lenguaje de verdad (constativo)/lenguaje de acción (performativo), lenguaje público/lenguaje privado, lenguaje científico (intrauniversitario)/lenguaje popular (extrauniversitario), espíritu/letra, etc.

Según un movimiento típico de todos los postkantianos, todo ocurre como si Schelling dijese, en suma, partiendo de esta idea de la razón o de esta institución intelectual, pretendidamente inaccesible: al juzgarla inaccesible, demuestra usted que ya ha tenido acceso a ella, la piensa, ella ha llegado ya a usted, usted ya ha llegado a ella. Piensa usted lo inaccesible, por tanto, tiene acceso a ello. Y para pensar la finitud, va ha pensado usted lo infinito. Ésa es, por otra parte, la definición del pensamiento. Sería más consecuente, más responsable, ordenar todo a este pensamiento que usted piensa, antes que instalar su «criticismo» de la degeneración. De los modos más diferentes, todos los postkantianos, de Schelling a Hegel y a Nietzsche, habrán acusado a Kant de una denegación semejante. Queda por saber lo que es una denegación cuando concierne nada menos que al pensamiento del pensamiento y da lugar a algo como la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

La lógica de esta acusación, esta negación de la denegación o esta crítica de la crítica, tiene consecuencias políticas paradójicas. En todos los casos. Consideremos el de Schelling. Éste insinúa que Kant somete el departamento de filosofía, en un establecimiento público, al poder exterior del Estado; y que así no concibe de manera suficientemente liberal el ejercicio y el lugar de la filosofía en la sociedad. El liberalismo de Kant no sería incondicional. Schelling parece, pues, llamar a Kant al liberalismo, por ejemplo, según el modelo del Colegio de Artes. Ahora también, a la inversa, el pensamiento schellinguiano de la uni-totalidad o de la uniformación como traducción generalizada, traducción ontoteológica sin ruptura, sin opacidad, traducción universalmente reflectante, puede conducir a una absolutización totalizante del Estado que Kant, a su vez, habría juzgado peligrosa y poco liberal. El liberalismo supone quizá la disociación, la heterogeneidad de los códigos y la multiplicidad de los lenguajes, el no-franqueamiento de ciertos límites, la no-transparencia.

Ahora bien, hay un cierto estatismo schellinguiano. ¿Qué es el Estado? El devenir-objetivo del saber-originario *según la acción*. Es incluso la más universal de las producciones ideales que objetivan y por tanto traducen el saber. El Estado es una forma de saber, traducida a partir del arquetipo del mundo de las ideas. Pero como no es más que el devenir-objetivo del saber, el Estado se transporta o se transpone él mismo a su vez en un organismo exterior en vista del saber como tal, en una especie de Estado espiritual e ideal, y eso son las ciencias positivas —dicho de otro modo, la universidad, que es, en suma, un trozo de Estado, una figura del Estado, su *Übertragung*—, *Übersetzungen* que *transponen* al Estado en ciencias positivas. El Estado-saber es aquí una

transposición del Estado-acción. Ya no se puede, por tanto, separar las facultades superiores de la facultad inferior. La diferenciación de las ciencias positivas se hace a partir del saber originario, a imagen del tipo inferior de la filosofía. Las tres ciencias positivas no son otra cosa que la diferenciación, la traducción diferenciada del saber originario, así pues, de la filosofía. Entre la filosofía y el Estado, la identidad es profunda y esencial. Es el mismo texto, el mismo texto original si se sabe leer su identidad desde el *Ur-Wissen*.

Este conjunto (el Estado y su objetivación transpuesta en las tres ciencias políticas) es un todo, el todo de la objetivación del saber originario. Éste forma con la filosofía un «organismo interno» (*innerer Organismus*) que se proyecta o se transporta fuera, en la totalidad exterior de las ciencias. Se construye por división y ligazón de manera que se forme un cuerpo (*Körper*) que exprese él mismo, fuera, el organismo interno del saber y de la filosofía. La palabra «organismo» es frecuente y decisiva en este contexto. No traduce un biologicismo puesto que, aparentemente al menos, se trata de una metáfora. Lo ideal y lo real no son aún dissociables en la unidad del saber originario. Esta unidad permite que se hable, sin tropo, del uno como del otro, del uno en el lenguaje del otro. No hay metáfora, pero no hay tampoco sino metáfora, imagen en el sentido amplio (*Bild*). La unidad originaria del lenguaje en el saber originario autoriza la retórica y al mismo tiempo prohíbe considerarla solamente como una retórica restringida. Es una retórica o una traductología generalizada. Esto justifica que, desde el comienzo de esta exposición, haya yo hablado a menudo de traducción allí donde no se trataba sino de transposición, de transferencia, de transporte en el sentido no estrictamente lingüístico. Quizá se podría pensar que abusaba y que hablaba metafóricamente de traducción (sobrentendido: estrictamente semiótica o lingüística) allí donde la transposición de que hablaba no tenía nada, justamente, de propiamente lingüístico. Pero es que justamente para Schelling, cuya ontoteología querría presentar con lo que vengo diciendo, la lengua es un fenómeno viviente; la vida o el espíritu viviente habla en la lengua; y del mismo modo o la naturaleza es un autor, el autor de un libro que se debe traducir con la competencia de un filólogo. Motivo que se vuelve a encontrar entonces en Novalis en particular, pero ya antes en Goethe. De ahí esta pedagogía schellinguiana de la lengua, de las lenguas muertas o vivas:

Uno se forma inmediatamente el sentido reconociendo el espíritu viviente en una lengua que para nosotros está muerta, y la relación que existe aquí no es diferente de la que el naturalista mantiene con la naturaleza. La naturaleza es para nosotros un autor muy antiguo, que ha escrito en jeroglíficos, y cuyas

páginas son colosales, como dice el artista de Goethe.<sup>86</sup> Y es precisamente el que quiere conducir sus investigaciones sobre la naturaleza de forma puramente empírica el que experimenta la mayor necesidad de un conocimiento por así decir lingüístico (habría que poner en cursiva también el «por así decir»], a fin de comprender ese discurso totalmente mudo para él. Esto es igualmente verdadero con respecto a la filología en el sentido eminente del término. La tierra es un libro compuesto de fragmentos y de rapsodias de épocas muy diversas. Cada mineral es un verdadero problema filológico. En geología, esperamos todavía a un Wolf que analice la tierra como se ha hecho con Homero, y que nos revele su composición.<sup>87</sup>

Hemos sido conducidos a esta panretórica de la traducción por consideraciones aparentemente políticas. El hiperliberalismo opuesto a Kant se arriesga siempre, según una lógica paradójica, a virar hacia la tentación totalizante, no digo necesariamente totalitaria, cuyos efectos pueden invertir la exigencia liberal. De ahí la estrategia imposible de las relaciones entre filosofía y política, singularmente entre la filosofía y el Estado. Sería un error ver en esta proposición, según la cual el Estado es la traducción objetivamente del saber en la acción, una de esas proposiciones especulativas de un «idealismo alemán» que estudiaríamos hoy a través de sus brumas como un gran archivo filosófico. Esta proposición es, sin duda, especulativa (en un sentido rigurosamente articulado sobre un pensamiento del *speculum* reflectante y propiamente «simbólico»),<sup>88</sup> pero tan «realista» como «idealista». Es moderna. Una politología no puede hoy construir el concepto de Estado sin incluir en él la objetivación del saber y su objetivación en las ciencias positivas. Un discurso político que no hablase de la ciencia se perdería en la charlatanería y la abstracción. Hoy, más que nunca, la determinación del Estado comprende el estado de la ciencia, de todas las ciencias, del todo de la ciencia. El funcionamiento de las estructuras estatales (no hablamos de régimen) depende esencial y concretamente del estado de todas las ciencias y tecnociencias. Ya no se pueden distinguir ahí las ciencias llamadas fundamentales de las ciencias «con finalidad rentable». Y lo que se ha llamado justamente complejo militar-industrial del Estado moderno supone esta unidad de lo fundamental y lo que posee «finalidad rentable». Asimismo, habría que hacer que esta «lógica» comunicase con la de la «performatividad» del discurso científico.

Sin duda, diría Schelling, el Estado no es la traducción objetivamente del saber *como saber* sino del saber originario *como acción*. Sería hoy aún más fácil demostrar hasta

---

<sup>86</sup> J. W. Goethe, La Apoteosis del artista, en Obras Completas, ed. cit., t. III, págs. 1221-1226.

<sup>87</sup> F. Schelling, «Tercera Lección», pág. 40.

<sup>88</sup> «Sexta Lección» en op. cit., pág. 68.

qué punto un Estado moderno es la puesta en práctica de un saber. No solamente porque tiene una política de la ciencia que quiere pilotar él mismo, sino porque se forma y se transforma él mismo, en su concepto, su discurso, su retórica, sus métodos, etc., al ritmo de la tecnociencia.

Había que insistir, ciertamente, en la unidad del saber originario, en la reunión totalizante de la *Ein-Bildung der Vielheit in die Einheit* en tanto que traducibilidad general. Pero eso no significa homogeneidad e indiferenciación. Hay «formas» y, por tanto, estructuras específicas. Hay diferencias entre filosofía y religión, filosofía y poesía. Por eso *hay que traducir* y esta traducción depende de la finitud de los individuos. La filosofía es ciertamente la presentación (*Darstellung*) inmediata, la ciencia del saber originario (*Urwissen*), pero no lo es más que en el orden de lo ideal y no «realmente». Si la inteligencia pudiese, en un solo acto de saber, captar (*begreifen*) *realmente* la totalidad absoluta como sistema acabado en todas sus partes, sobrepasaría su finitud. No tendría necesidad de traducir. Concebiría el todo como un más allá de toda determinación. Desde el momento en que hay determinación, hay diferenciación, separación, abstracción. Schelling no dice «oposición», *Entgegensetzung*. La presentación real del saber supone esta separación, o sea, esta división y esta traducción del trabajo filosófico. El «saber originario» no puede devenir «real», realizarse en su unidad en un solo individuo, solamente *in der Gattung*, en el género o la especie, es decir, también en las instituciones históricas. La historia progresa como ese devenir real de la idea.

Este esquema construía la primera Lectura sobre el concepto absoluto de la ciencia. Parte de la idea de *totalidad viviente*, deduce de ella el concepto de la universidad, como Kant lo deduce también de una idea de la razón. Schelling —aún tenemos un signo de ello—, hace revivir la tradición kantiana a la que se opone como puede uno oponerse a una filosofía de la oposición. El desarrollo pensante de la idea de la razón conduce a Schelling a rechazar las consecuencias limitadoras que de ella saca Kant.

La formación (*Bildung*) especializada del estudiante debe estar precedida por el conocimiento de esta totalidad viviente, de esta «conexión viviente» (*des lebendigen Zusammenhangs*). El estudiante debe primero acceder a la totalidad orgánica de la universidad, al «árbol inmenso» del conocimiento: no lo puede aprehender sino partiendo (genéticamente) de su raíz originaria, el *Urwissen*. Por otro lado, en el umbral de sus estudios, el «muchacho» (y no la muchacha, por supuesto) tiene el sentido y el deseo de esta totalidad (*Sinn und Trieb für das Ganze*). Pero enseguida se le decepciona. Schelling describe estas decepciones, todos los daños del adiestramiento profesional o de la especialización que obstaculizan el acceso a la organización misma, a la *organicidad* de esta totalidad del saber, dicho de otro modo, a la filosofía, a la filosofía de la universidad que constituye el principio orgánico y viviente de esta totalidad. Schelling

hace entonces una propuesta de la que habremos de sacar aún el mayor provecho. Haría falta que «fuese impartida», dice, «en las universidades una enseñanza pública que tratase de la finalidad, del método, de la totalidad y de los objetos particulares de los estudios académicos».<sup>89</sup> Es lo que Schelling hace al decirlo. Sus Lecciones dicen lo que debería ser la finalidad, el método y la totalidad de los objetos particulares de una universidad digna de ese nombre. Define la destinación final (*Bestimmung*) que determina y establece normas para todas las traducciones orgánicamente interdisciplinarias de esta institución.

Esta destinación final, la del saber tanto como la de la universidad, es nada menos que la comunión con la esencia divina. Todo saber tiende a entrar en esta comunidad con el ser divino. La comunidad filosófica, como comunidad universitaria, es ese *Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen*,<sup>90</sup> tiende a participar en ese saber originario que es uno y en el que cada tipo de saber participa como el miembro de una totalidad viviente. Aquellos cuyo pensamiento no se ordena de acuerdo con esta comunidad viviente y zumbadora son como abejas asexuadas (*geschlechtslose Bienen*): como no les es dado crear, producir (*produzieren*), multiplican fuera de la colmena excrementos inorgánicos como testimonio de su propia vulgaridad, atestiguan así su falta de espíritu (*Geistlosigkeit*). Esta deficiencia es también una ineptitud para la gran traducción que hace circular en todo el cuerpo del saber el sentido del saber originario.

El hombre no es una abeja. En tanto que ser racional (*Vernunftwesen*), está destinado (*hingestellt*) a —puesto con vistas a, propuesto para, encargado de la tarea de suplemento o de complemento de— la manifestación del mundo (*eine Ergänzung der Welterscheinung*). Completa la fenomenalización del todo. Está ahí para que el mundo aparezca como tal y para ayudarlo a aparecer como tal en el saber. Pero si es necesario completar o suplir (*ergänzen*), es que hay una carencia. Sin él la manifestación misma de Dios no estaría acabada. El hombre debe, a través de su propia actividad, desarrollar (*entwickeln*) lo que falta en la manifestación total de Dios (*was nur der Offenbarung Gottes fehlt*).

Eso es lo que llamamos la traducción; es también lo que llamamos la destinación de la universidad.

---

<sup>89</sup> F. Schelling, «Primera Lección», pág. 8.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pág.