

MAL DE ARCHIVO. Una impresión freudiana

Jacques Derrida

Traducción de Paco Vidarte. Edición digital de *Derrida en castellano*.



Conferencia pronunciada en Londres el 5 de junio de 1994 en un coloquio internacional titulado: *Memory: The Question of Archives*. Organizado por iniciativa de René Major y Elisabeth Roudinesco, el coloquio tuvo lugar bajo los auspicios de la *Société internationale d'Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse*, del *Freud Museum* y del *Courtauld Institute of Art*.

El título inicial de esta conferencia, *El concepto de archivo. Una impresión freudiana*, fue modificado posteriormente.

■ Exergo

■ Preámbulo

■ Prólogo

■ Pos-scriptum

Todo mi agradecimiento para Gerardo Fittipaldi, quien escaneo todo este largo texto para Derrida en castellano.

¿Por qué reelaborar hoy día un *concepto del archivo*? ¿En una sola y misma configuración, a la vez técnica y política y jurídica?

Este ensayo designa discretamente el horizonte de esta cuestión, hasta tal punto quema su evidencia. Los desastres que marcan este fin de milenio son también *archivos del mal*; disimulados o destruidos, prohibidos, desviados, «reprimidos». Su tratamiento es a la vez masivo y refinado en el transcurso de guerras civiles o internacionales, de manipulaciones privadas o secretas. Nunca se

renuncia, es el inconsciente mismo, a apropiarse de un poder sobre el documento, sobre su posesión, su retención o su interpretación. ¿Mas a quién compete en última instancia la autoridad sobre la institución del archivo? ¿Cómo responder de las relaciones entre el memorándum, el indicio, la prueba y el testimonio? Pensemos en los debates acerca de todos los «revisionismos». Pensemos en los seísmos de la historiografía, en las conmociones técnicas a lo largo de la constitución y el tratamiento de tantos «dossiers».

¿No es preciso comenzar por distinguir el archivo de aquello a lo que se lo ha reducido con demasiada frecuencia, en especial la experiencia de la memoria y el retorno al *origen*, mas también lo arcaico y lo *arqueológico*, el recuerdo o la excavación, en resumidas cuentas la búsqueda del tiempo perdido? Exterioridad de un lugar, puesta en obra topográfica de una técnica de consignación, constitución de una instancia y de un *lugar de autoridad* (el arconte, el *arkhefon*, es decir, frecuentemente el Estado, e incluso un Estado patriárquico o fratriárquico), tal sería la condición del archivo. Este no se entrega nunca, por tanto, en el transcurso de un acto de anámnese intuitiva que resucitaría, viva, inocente o neutra, la originariedad de un acontecimiento.

Dos hilos conductores se entrelazan entonces. Como lo indica el subtítulo («Una impresión freudiana»), el psicoanálisis *debería* llamar a una revolución al menos potencial en la problemática del archivo. No por casualidad privilegia las figuras de la impronta y la imprenta. Instalando-se frecuentemente en la escena de la excavación arqueológica, su discurso versa, ante todo, sobre el almacenamiento de las «impresiones» y el cifrado de las inscripciones, mas también sobre la censura y la represión, la supresión y la lectura de los registros. Con todo, aún sería preciso seguir, en el texto de Freud, las tensiones, las contradicciones, las aporías -y las «desigualdades de desarrollo» que asimismo son técnicas y políticas. En una medida por determinar, la institución y el proyecto teórico del psicoanálisis, sus representaciones tópicas y económicas del inconsciente pertenecen a un momento en la historia de la técnica y, en primer lugar, a los dispositivos o a los ritmos de lo que confusamente se llama la «comunicación». ¿Qué porvenir tiene el psicoanálisis en la era del correo electrónico, de la tarjeta telefónica, de los multimedia y del CDrom? ¿Cómo hablar de una «comunicación de los archivos» sin tratar primera-mente del archivo de los «medios de comunicación»?

No hay archivo sin el espaciamento instituido de un lugar de impresión. Fuera, en pleno soporte, cualquiera que éste sea, actual o virtual. ¿En qué se convierte el archivo cuando se inscribe en pleno cuerpo llamado propio? ¿Por ejemplo, según una *circuncisión*, literal o figurada?

Otro hilo conductor, indisociable, sigue, pues, aquí el trayecto de una discusión con el gran historiador americano del judaísmo, Yerushalmi, especialmente acerca de dos libros, *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory* y *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*. Ya que una gran «cuestión judía» atraviesa el psicoanálisis. ¿Sigue siendo éste una «ciencia judía», como se ha dicho con frecuencia para echárselo en cara antes, durante y después del nazismo? ¿Cómo interpretar las estrategias de Freud ante un proceso que, como sabemos, se organizó desde el nacimiento del psicoanálisis? No se responderá a estas cuestiones mientras no se haya definido, «suponiendo que ello sea cognoscible», recuerda Yerushalmi, lo que quiere decir «judío» y lo que quiere decir «ciencia».

Con Freud, sin Freud, a veces contra él, *Mal de archivo* recuerda sin duda a un síntoma, un sufrimiento, una pasión: el archivo del mal, mas también aquello que arruina, deporta o arrastra incluso el principio de archivo, a saber, el mal radical. Se alza entonces infinita, fuera de proporción, siempre pendiente, «pudiéndole el (mal de) archivo», la espera sin horizonte de espera, la impaciencia absoluta de un deseo de memoria.

No comencemos por el comienzo, ni siquiera por el archivo.

Sino por la palabra «archivo» -y por el archivo de una palabra tan familiar. *Arkhé*, recordemos, nombra a la vez el **comienzo** y el **mandato**. Este nombre coordina aparentemente dos principios en uno: el principio según la naturaleza o la historia, *allí donde* las cosas comienzan -principio físico, histórico u ontológico-, mas también el principio según la ley, *allí donde* los hombres y los dioses *mandan*, *allí donde* se ejerce la autoridad, el orden social, *en ese lugar* desde el cual el *orden* es dado -principio nomológico.

Allí donde, hemos dicho, y *en ese lugar*. ¿Cómo pensar *allí*? ¿Y cómo pensar ese *tener lugar* o ese *ocupar sitio* del *arkhé*?

Habría *allí*, por tanto, dos órdenes de orden: *secuencial* y *de mandato*. Una serie de divergencias no dejará, pues, de dividir cada átomo de nuestro léxico. Ya en el *arkhé* del comienzo hice alusión al comienzo según la naturaleza o según la historia, introduciendo subrepticamente una cadena de oposiciones tardías y problemáticas entre la *physis* y sus otros, *thésis*, *tékhne*, *nómos*, etc., que se encuentran funcionando en el Otro principio, el principio nomológico del *arkhé*, el principio del mandato. Todo sería sencillo si hubiera un principio o dos principios. Todo sería sencillo si la *physis* y cada uno de sus otros no fueran sino uno o dos. Ahora bien, ello no es así, lo sospechamos desde hace mucho tiempo mas lo olvidamos siempre. Siempre hay más de uno -y más o menos de dos. Tanto en el orden del comienzo como en el orden del mandato.

El concepto de archivo abraza en sí, por supuesto, esta memoria del nombre *arkhé*. Mas también se mantiene *al abrigo* de esta memoria que él abraza: o, lo que es igual, que él olvida. No hay nada de accidental o de sorprendente en ello. En efecto, contrariamente a la impresión que con frecuencia se tiene, un concepto así no es fácil de archivar. Nos cuesta, y por razones esenciales, establecerlo e interpretarlo en el documento que nos entrega, aquí en la palabra que lo nombra, a saber, el «archivo». En cierto modo el vocablo remite, razones tenemos para creerlo, al *arkhé* en el sentido *físico*, *histórico* u *ontológico*, es decir, a lo originario, a lo primero, a lo principal, a lo primitivo, o sea, al comienzo. Pero aún más, y *antes aún*, «archivo» remite al *arkhé* en el sentido *nomológico*, al *arkhé* del mandato. Como el *archivum* o el *archium* latino (palabra que se emplea en singular, como se hacía en un principio en francés con «archivo», que se decía antaño en singular y en masculino: «un archivo»), el sentido de «archivo», su solo sentido, le viene del *arkheîon* griego: en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los *arcontes*, los que mandaban. A los ciudadanos que ostentaban y significaban de este modo el poder político se les reconocía el derecho de hacer o de representar la ley. Habida cuenta de su autoridad públicamente así reconocida, es en su casa entonces, en ese *lugar* que es su casa (casa privada, casa familiar o casa oficial), donde se depositan los documentos oficiales. Los arcontes son ante todo sus guardianes. No sólo aseguran la seguridad física del depósito y del soporte sino que también se les concede el derecho y la competencia hermenéuticos. Tienen el poder de *interpretar* los archivos. Confiados en depósito a tales arcontes, estos documentos dicen en efecto la ley: recuerdan la ley y llaman a cumplir la ley. Para estar así guardada, a la jurisdicción de este *decir la ley* le hacía falta a la vez un guardián y una localización. Ni siquiera en su custodia o en su tradición hermenéutica podían prescindir los archivos de soporte ni residencia.

Así es como los archivos tienen lugar: en esta *domiciliación*, en esta asignación de residencia. La residencia, el lugar donde residen de modo permanente, marca el paso institucional de lo privado

a lo público, lo que no siempre quiere decir de lo secreto a lo no-secreto. (Esto es lo que pasa, incluso aquí, cuando una casa, la última casa de los Freud, se convierte en un museo: paso de una institución a otra.) Con un estatuto semejante, los documentos, que no siempre son escrituras discursivas, no son guardados y clasificados a título de archivo más que en virtud de una **topología** privilegiada. Habitan ese lugar particular, ese lugar de elección donde la ley y la singularidad se cruzan en el **privilegio**. En el cruce de lo topológico y de lo nomológico, del lugar y de la ley, del soporte y de la autoridad, una escena de domiciliación se hace a la vez visible e invisible. Insisto en ello por razones que espero se verán mejor más adelante. Razones todas que se retrotraen a esa **topo-nomología**, a esa dimensión arcóntica de la domiciliación, a esa función árquica, en verdad patriárquica, sin la cual ningún archivo se pondría en escena ni aparecería como tal. Para enseguida abrigarse y disimularse. Esa función arcóntica no es solamente topo-nomológica. No sólo requiere que el archivo esté depositado en algún sitio, sobre un soporte estable y a disposición de una autoridad hermenéutica legítima. Es preciso que el poder arcóntico, que asimismo reúne las funciones de unificación, de identificación, de clasificación, vaya de la mano con lo que llamaremos el poder de **consignación**. No entendamos por consignación, en el sentido corriente de esta palabra, sólo el hecho de asignar una residencia o de confiar para poner en reserva, en un lugar y sobre un soporte, sino también aquí el acto de consignar **reuniendo los signos**. No sólo es la **consignatio** tradicional, a saber, la prueba escrita, sino lo que toda **consignatio** comienza por suponer. La **consignación** tiende a coordinar un solo **corpus** en un sistema o una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal. En un archivo no debe haber una disociación absoluta, una heterogeneidad o un **secreto** que viniera a separar (**secernere**), compartimentar, de modo absoluto. El principio arcóntico del archivo es también un principio de consignación, es decir, de reunión.

Ni que decir tiene desde ahora que en todas partes, en particular en el psicoanálisis freudiano, donde se intentara repensar el lugar y la ley según las cuales se instituye lo arcóntico, en todas partes donde se interrogara o se contestara, directa o indirectamente, este principio arcóntico, su autoridad, sus títulos y su genealogía, el derecho que él manda, la legalidad o la legitimidad que de él dependen, en todas partes donde lo secreto y lo heterogéneo vinieran a amenazar la posibilidad misma de la **consignación**, todo ello no podría dejar de tener graves consecuencias para una teoría del archivo así como para su puesta en obra institucional. Una ciencia del archivo debe incluir la teoría de esa institucionalización, es decir, de la ley que comienza por inscribirse en ella y, a la vez, del derecho que la autoriza. Ese derecho establece o supone un haz de límites que tienen una historia, una historia deconstruible y a cuya deconstrucción no habrá sido extraño el psicoanálisis; es lo menos que se puede decir. Esa deconstrucción en curso concierne, como siempre, a la institución de límites **declarados** infranqueables[i], ya se trate del derecho de las familias o del Estado, de las relaciones entre lo secreto y lo no-secreto, o, lo que no es lo mismo, entre lo privado y lo público, ya se trate de los derechos de propiedad o de acceso, de publicación o de reproducción, ya se trate de clasificación y de puesta **en orden**: ¿Qué es lo que depende de la teoría o de la correspondencia privada, por ejemplo? ¿Qué es lo que depende del sistema? ¿De la biografía o de la autobiografía? ¿De la anámnesis personal o intelectual? En las obras llamadas **teóricas**, ¿qué es digno de este nombre y qué no lo es? ¿Se debe confiar en lo que dice Freud a este respecto para clasificar sus obras? ¿Se debe creer en su palabra cuando, por ejemplo, presenta su **Moisés...** como una «novela histórica»? En todos estos casos, los límites, las fronteras y las distinciones habrán sido sacudidas por un seísmo que no deja al abrigo ningún concepto clasificador, ni puesta en obra alguna del archivo. El orden ya no está asegurado.

Confío ahora con tener tiempo para someter más de una tesis a su discusión, por lo menos tres. Este tiempo jamás me será dado. Sobre todo, jamás tendré el derecho de robarles el suyo para imponerles uno tras otro estos tres ensayos. Sometidas a la prueba de su discusión, las tesis

quedarán, pues, por el momento, como hipótesis. Incapaz de sostener su demostración, obligado a plantearías en el camino de un modo que parecerá a veces dogmático, las retomaré de forma más crítica y formal en la conclusión.

Estas hipótesis tienen un rasgo común. Todas conciernen a la *impresión* que habría dejado a mi entender la *firma freudiana* sobre su propio archivo, sobre el concepto de archivo y de archivación, es decir, también, inversamente y de rebote, sobre la historiografía. No sólo sobre la historiografía en general, no sólo sobre la historia del concepto de archivo sino quizá también sobre la historia de la formación de un *concepto en general*. Digamos por el momento *firma freudiana* para no tener que decidir entre Sigmund Freud, el nombre propio por una parte y, por otra, la invención del psicoanálisis: proyecto de saber, de práctica y de institución, comunidad, familia, domiciliación, consignación, «casa» o «museo», en el estado presente de su archivación. Lo que en nuestro problema está en juego se sitúa justamente *entre los dos*.

Habiendo anunciado así mi propósito y prometido reagruparlo de forma más organizada para concluir, me atrevo a pedirles permiso para tomarme el tiempo y la libertad de hacer unos largos *excursus* preliminares.

EXERGO

Según una convención probada, *el exergo* juega con la cita. Citar antes de comenzar es dar el tono, dejando resonar algunas palabras cuyo sentido o forma deberían dominar la escena. Dicho de otro modo, el exergo consiste en capitalizar dentro de una elipse/elipsis. En acumular por adelantado un capital y preparar la plusvalía de un archivo. Un exergo viene a almacenar por anticipado y a pre-archivar un léxico que, a partir de entonces, debería hacer la ley y *dar la/el orden*, aunque no sea más que contentándose con nombrar el problema, es decir, el asunto. Hay ahí una función del exergo instituyente y conservadora a la vez: violencia de un poder (*Gewalt*) que a la vez establece y conserva el derecho, diría el Benjamin de *Zur Kritik der Gewalt*. Se trata aquí, a partir del exergo, de la violencia del archivo mismo como *archivo, como violencia archivadora*.

Es, pues, la primera figura de un archivo, pues *todo* archivo, sacaremos de ello algunas consecuencias, es a la vez *instituyente* y *conservador*. Revolucionario y tradicional. Archivo *económico* en este doble sentido: guarda, pone en reserva, ahorra, mas de un modo no natural, es decir, haciendo la ley (*nómos*) o haciendo respetar la ley. Lo llamábamos hace poco nomológico. Tiene fuerza de ley, de una ley que es la de la casa (*oïkos*), de la casa como lugar, domicilio, familia, linaje o institución. Convertida en museo, la casa de Freud alberga todos estos poderes de la economía.

Dos citas ejercerán en sí mismas, en su forma de exergo, esa función de economía archivadora. Pero al hacer referencia asimismo a esa economía, una referencia explícita e insistente, tendrán, por tanto, esta función como tema o como objeto. Ahora bien, estas citas conciernen a y vinculan quizá secretamente entre ellas dos lugares de *inscripción*: la *impresión* y la *circuncisión*.

I

El *primero de estos exergos* sería el más *tipográfico*. El archivo parece ahí más conforme a su concepto. Ya que aquí se lo confía a un afuera, a un soporte *externo* y no, como el signo de la alianza en la circuncisión, a una marca *íntima, en pleno* cuerpo llamado propio. Mas ¿dónde comienza el afuera? Esta cuestión es la cuestión del archivo. Sin duda no hay otra.

Al inicio del capítulo VI de *El malestar en la cultura* (1929-1930), aparenta Freud cierta inquietud. ¿No va a acometer unos gastos inútiles? ¿No está movilizando una pesada máquina de archivo (impresión, tinta, papel) para registrar algo que en el fondo no lo merece? Lo que se dispone a entregar para su impresión ¿no es tan trivial que se encuentra disponible en todas partes? El léxico freudiano insiste entonces, ciertamente, sobre una cierta tecnología «impresora» de la archivación (*Eindruck, Druck, drücken*), mas sólo para fingir un mal cálculo económico. Freud nos confía asimismo la «impresión» (*Empfindung*), el sentimiento que le inspira esta inversión excesiva y en el fondo gratuita en un archivo que quizá sea inútil:

En ninguno de mis trabajos he tenido como en éste una sensación tan fuerte de exponer cosas archisabidas (*allgemein Bekanntes*), de gastar papel y tinta (*Papier und Tinte*) y, en consecuencia, de movilizar el trabajo del tipógrafo y la tinta del impresor (*Setzerarbeit und Druckerschwärze aufbieten*) para contar cosas que, propiamente hablando, caen por su propio peso (*um eigentlich selbstverständliche Dinge zu erzählen*)[ii].

Mucha tinta y papel para nada, en suma todo, un volumen tipográfico, un soporte material desproporcionado en resumidas cuentas, para «contar» (*erzählen*) historias que al fin y al cabo todo el mundo conoce. Mas el movimiento de esta retórica conduce a otra parte. Ya que Freud saca de ello otra consecuencia en la lógica retrospectiva de un futuro anterior: *le habrá hecho falta inventar* una proposición original que rentabilice esta inversión. Dicho de otro modo, deberá haber encontrado algo nuevo *en* el psicoanálisis: una mutación o un corte en el interior de su propia institución teórica. Y le habrá hecho falta no sólo anunciar una noticia, sino archivarla: meterla en cierto modo *en prensa*.

Por ello no dejaré escapar esta ocasión, si puede parecer que reconocer una pulsión de agresión original y autónoma (*emes besonderen, selbständigen Aggressionstriebes*) significa una modificación de la doctrina psicoanalítica de las pulsiones[iii].

La retórica y la lógica de este párrafo son astutas hasta llegar a dar vértigo. Tanto más retorcidas en cuanto que fingen una ingenuidad desarmada. En lo que se puede leer asimismo como una puesta en escena de la archivación, Freud parece proceder, en primer lugar, a una cortés *captatio benevolentiae* parecida a la que les debería yo aquí: en el fondo no tengo nada nuevo que decir. ¿Para qué retenerles con estas historias agotadas? ¿Para qué este tiempo perdido? ¿Para qué archivar esto? ¿Para qué estas inversiones en papel, tinta y caracteres? ¿Para qué movilizar tanto espacio y tanto trabajo, tanta composición tipográfica? ¿Merece esto la impresión? ¿No están estos relatos disponibles en todas partes?

Si no carece de perversidad, esta *captatio benevolentiae* revela *ella misma* un gasto inútil, la ficción de una especie de *rhetorical question*. Inmediatamente después, sugiere Freud, en efecto, que esta archivación no sería tan vana y de *pura pérdida*, en la hipótesis de que hiciera aparecer lo que de hecho él ya sabe que va hacer aparecer, y que, por tanto, no es una hipótesis para él, una hipótesis sometida a discusión, sino una tesis irresistible, a saber, la posibilidad de una perversión

radical, justamente, una diabólica pulsión de muerte, de agresión o de destrucción: por tanto, una pulsión de pérdida. La continuación del capítulo recordará todo lo que, desde *Más allá del principio del placer* (1920), ha introducido ya, diez años antes, esta pulsión de destrucción en la economía o más bien en la aneconomía psíquica, en la parte maldita de este gasto en pura pérdida. Freud saca aquí las consecuencias de todo ello desde el punto de vista de la cultura, concretamente de su malestar, entregándose a una especie de anámnese autobiográfica, teórica e institucional. En el curso de esta recapitulación, insiste ante todo en las resistencias que esta pulsión de muerte habrá suscitado, *en todo lugar*, tanto dentro como fuera, por así decirlo, tanto en los círculos psicoanalíticos como en sí mismo:

Me acuerdo de mi propia defensa (*meiner eigenen Abwehr*) contra la idea de una pulsión de destrucción cuando vio la luz por primera vez en la literatura psicoanalítica; y la cantidad de tiempo que me fue necesario para serle receptivo[iv]

Antes, como de pasada, había hecho Freud dos observaciones de las que es preciso no dejar de levantar acta. En primer lugar, desde que venció esta resistencia, ya no puede pensar de otro modo (*ich nicht mehr anders denken kann*). Para el propio Sigmund Freud, la pulsión de destrucción no será ya en adelante una hipótesis discutible. Aun si esta especulación no reviste nunca la forma de una tesis firme, incluso si no llega a plantearse jamás, ella constituye otro nombre para *Anánke*, la necesidad invencible. Es como si Freud no se pudiera resistir más, a partir de entonces, a la perversidad irreductible y originaria de esta pulsión que nombra aquí bien pulsión de muerte, bien pulsión de agresión, o pulsión de destrucción, como si estas tres palabras fueran en este caso sinónimas. Además esta pulsión de tres nombres es muda (*stumm*); está operando, pero al obrar siempre en silencio, nunca deja un archivo que le sea propio. Destruye su propio archivo por adelantado, como si fuera ésta en verdad la motivación misma de su movimiento más propio. Trabaja *para destruir el archivo: con la condición de borrar*, mas también *con el fin de borrar* sus «propias» huellas -que, por tanto, no pueden ser propiamente llamadas «propias». Devora su archivo, antes incluso de haberlo producido, mostrado al exterior. Esta pulsión, por tanto, parece no sólo anárquica, anarcónica (no olvidemos que la pulsión de muerte, por muy originaria que siga siendo, no es un principio, como lo son los principios de placer o de realidad): la pulsión de muerte es, en primer lugar, *anarchivística*, se podría decir, *archivolítica*. Siempre habrá sido destructora del archivo, por vocación silenciosa.

Salvo excepción. ¿Pero cuál es la excepción en este caso?

Incluso cuando toma la forma de un deseo interior, la pulsión de anarquía todavía escapa a la percepción, ciertamente, salvo excepción: salvo, dice Freud, si se disfraza, si se tiñe, se maquilla o se pinta (*gefärbt ist*) de algún color erótico. Esa impresión de color erógeno dibuja una máscara en plena piel. Dicho de otro modo, la pulsión archivolítica nunca está presente en persona, ni en sí misma ni en sus efectos. No deja ningún monumento, no lega ningún documento que le sea propio. No deja en herencia más que su simulacro erótico, su pseudónimo en pintura, sus ídolos sexuales, sus máscaras de seducción: bellas impresiones. Estas impresiones son quizá el origen mismo de lo que tan oscuramente se llama la belleza de lo bello. Como memorias de la muerte.

Mas es preciso insistir en ello, ese poder archivolítico no deja tras de sí nada que le sea propio. Como la pulsión de muerte es también, según las palabras más destacadas del propio Freud, una pulsión de agresión y de destrucción (*Destruktion*), ella no sólo empuja al olvido, a la amnesia, a la aniquilación de la memoria, como *mnéme* o *anámnese*, sino que manda asimismo la borradora radical, la erradicación en verdad, de lo que jamás se reduce a la *mnéme* o a la *anámnese*, a saber, el archivo, la consignación, el dispositivo documental o monumental como *hypómnema*, suplemento o representante mnemotécnico, auxiliar o memorándum. Ya que el archivo, si esta

palabra o esta figura se estabilizan en alguna significación, no será jamás la memoria ni la anámnesis en su experiencia espontánea, viva e interior. Bien al contrario: el archivo tiene lugar en (el) lugar del desfallecimiento originario y estructural de dicha memoria.

No hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera.

No olvidemos nunca esta distinción griega entre *mnéme* o *anámnesis* por una parte, *hypómnema* por la otra. El archivo es hipomnémico. Y señalemos de pasada una paradoja decisiva sobre la que no tendremos tiempo de volver, pero que sin duda condiciona todo este propósito: si no hay archivo sin consignación en algún ***lugar exterior*** que asegure la posibilidad de la memorización, de la repetición, de la reproducción o de la re-impresión, entonces, acordémonos también de que la repetición misma, la lógica de la repetición, e incluso la compulsión a la repetición, sigue siendo, según Freud, indisociable de la pulsión de muerte. Por tanto, de la destrucción. Consecuencia: en aquello mismo que permite y condiciona la archivación, nunca encontraremos nada más que lo que expone a la destrucción, y en verdad amenaza con la destrucción, introduciendo ***a priori*** el olvido y lo archivolítico en el corazón del monumento. En el corazón mismo del «de memoria». El archivo trabaja siempre y ***a priori*** contra sí mismo.

La pulsión de muerte tiende así a destruir el archivo hipomnémico, salvo que se lo disfrace, maquille, pinte, imprima, represente en el ídolo de su verdad en pintura. Otra economía está así en obra, la transacción entre esta pulsión de muerte y el principio de placer, entre Tánatos y Eros, mas también entre la pulsión de muerte y esa aparente oposición dual de principios, de *arkhai*, por ejemplo, el principio de realidad y el principio de placer. La pulsión de muerte no es un principio. Incluso amenaza toda principalidad, toda primacía arcóntica, todo deseo de archivo. Esto es lo que más tarde llamaremos ***el mal de archivo***.

Así sería la escena, a la vez dentro y más allá de toda puesta en escena: Freud no puede justificar el gasto aparentemente inútil de papel, tinta e impresión tipográfica o, dicho de otro modo, la inversión laboriosa en el archivo, más que alegando la novedad de su descubrimiento, el mismo que suscita tanta resistencia, en primer lugar, en sí mismo, porque precisamente tiene por vocación silenciosa quemar el archivo y empujarnos a la amnesia, contradiciendo así el principio económico del archivo, y tendiendo a arruinar éste, como acumulación y capitalización de la memoria sobre algún soporte y en un lugar exterior.

¿En qué puede consistir ese soporte en general? ¿Exterior a qué? ¿Qué quiere decir «exterior»? Una circuncisión, por ejemplo, ¿es una marca exterior?, ¿es un archivo?

No obstante, siempre ***parece*** posible compensar la aneconomía de esta fuerza de aniquilación aliada a la diabólica pulsión de muerte. Esta es al menos la apariencia. Freud da de pasada un ejemplo sobrecogedor a este respecto. En la época del ***Malestar...*** (1929-1930) dicho ejemplo es aún más significativo por su alcance histórico y político. No nos gusta, señala Freud, que se nos recuerde la innegable existencia de un mal que parece contradecir la soberana bondad de Dios. Mas si este Diabolo -otro nombre propio para la pulsión de tres nombres- parece entonces, a los ojos de los cristianos, para la ***Christian Science*** (en inglés en el texto), inconciliable con Dios, resulta que también puede disculpar a Dios: el mal por el mal, el mal diabólico, la existencia del Diabolo puede servir de excusa (***Entschuldigung***) a Dios, ya que le es ***exterior; ángel anárquico y disidente***, en rebelión contra él, del mismo modo que, y he aquí el rasgo polémico de la analogía, el Judío puede jugar el papel análogo de alivio o de descongestión económica (***die selbe ökonomisch entlastende Rolle***) que le asigna el mundo del ideal ario. Dicho de otro modo, la destrucción radical puede aún ser ***reinvertida*** en otra lógica diferente, en el inagotable recurso ***economista*** de un archivo que

capitaliza todo, incluso lo que lo arruina o contesta su poder radicalmente: el mal radical puede servir todavía, la destrucción infinita puede ser reinvestida en una teodicea, el Diabolo puede también *justificar* -y ése sería el destino del Judío en el ideal ario. (Más arriba, Freud había propuesto una interesante crítica de los nacionalismos y del antisemitismo que deberíamos meditar hoy, pero en la que es imposible adentrarse ahora[v].)

A título preliminar y limitándonos siempre a esta archivación del archivo freudiano, deberíamos asimismo prestar atención a una fecha. Pensemos en el modelo técnico de la máquina-herramienta destinada, según Freud, a *representar afuera* la memoria como archivación *interna*, a saber, el *Bloc mágico* (*der Wunderblock*). Este modelo fue asimismo descrito, analizado, presentado, después de *Más allá del principio del placer*, libro donde Freud confiesa hacer de «abogado del diablo». La descripción comporta varias alusiones a lo que en el funcionamiento del *Bloc mágico* está condicionado por la descripción anterior, en *Más allá...*, de la estructura del aparato psíquico. Traduciendo e interrogando esta extraña *Notiz über den Wunderblock*, había intentado yo analizar hace ya mucho tiempo, lo más de cerca posible, las relaciones entre el modelo de archivación, la técnica, el tiempo y la muerte. Había pretendido delimitar lo que este texto daba que pensar desde las seguridades metafísicas en las que, me parece, permanece retenido. Sin recordar aquí las cuestiones que planteaba entonces (especialmente acerca del «concepto freudiano de huella hereditaria»)[vi], me permito citar una observación solamente. Ella podría anticipado diseñar el horizonte hacia el cual me gustaría avanzar un poco más y de otro modo esta noche. Para representar el

funcionamiento del aparato psíquico en un modelo técnico *exterior* no disponía Freud entonces de los recursos que hoy día nos aseguran las máquinas para archivar con las que apenas se podía soñar en el primer cuarto de este siglo. ¿Cambian algo estas nuevas máquinas? ¿Afectan esencialmente al discurso de Freud? En 1966 señalaba yo lo siguiente (perdónenme esta larga cita; no me permitiré ninguna otra semejante):

[...] separado de la responsabilidad psíquica, el bloc mágico, en cuanto representación dejada a su suerte, depende aún del espacio y del mecanicismo cartesianos: cera *natural*, exterioridad del *me-morándum*.

Y sin embargo todo lo que Freud ha pensado acerca de la unidad de la vida y de la muerte habría tenido que incitarle a plantear aquí otras cuestiones. A plantearías explícitamente. Freud no se pregunta explícitamente sobre el estatuto del suplemento «materializado» necesario para la pretendida espontaneidad de la memoria, por diferenciada en sí misma que fuese esa espontaneidad, bloqueada por una censura o una represión que, por otra parte, no podrían actuar sobre una memoria perfectamente espontánea. Lejos de que la máquina sea una pura ausencia de espontaneidad, su *semejanza* con el aparato psíquico, su existencia y su necesidad dan testimonio de la finitud así suplida de la espontaneidad mnémica. La máquina -y, por tanto, la representación- es la muerte y la finitud *en* lo psíquico. Freud no se sigue preguntando por la posibilidad de esta máquina, que en el mundo ha comenzado al menos a *asemejarse* a la memoria y que se le asemeja cada vez más y cada vez mejor. Mucho mejor que este inocente bloc mágico: éste es sin duda infinitamente más complejo que la pizarra o la hoja de papel, menos arcaico que el palimpsesto; pero en comparación con otras máquinas de archivos es un juguete de niflos[vii].

Se trata ahí nada menos que del *porvenir*, si lo hay: del porvenir del psicoanálisis en su relación con el porvenir de la ciencia. Como tecno-ciencia, la ciencia no puede más que consistir, en su movimiento mismo, en una transformación de las técnicas de archivación, de impresión, de inscripción, de reproducción, de formalización, de cifrado y traducción de marcas.

Por tanto, las cuestiones son al menos de *dos órdenes*.

1. Unas atañen a la *exposición teórica* del psicoanálisis. Concernirían a su *objeto* y en particular a lo que se ha puesto en juego en los modelos de representación del aparato psíquico como aparato de percepción, de impresión, de registro, de distribución tópica de los lugares de inscripción, de cifrado, de represión, de desplazamiento, de condensación. Nombramos así, por supuesto, otros tantos lugares de lectura y de interpretación -es por ello por lo que el campo de estas preguntas no es propiamente un campo. Ya no se deja delimitar. Independientemente de las reservas formuladas en *Freud y la escena de la escritura* con motivo de los presupuestos de la modelización misma (reservas sobre las que no voy a volver aquí), podemos al menos preguntarnos si *por lo esencial, y de otro modo que en los detalles extrínsecos*, la estructura del aparato psíquico, ese sistema a la vez mnémico e hipomnémico que quería describir Freud con el «bloc mágico», resiste o no a la evolución de la tecno-ciencia del archivo. ¿Estaría el aparato psíquico *mejor representado* o bien *afectado de otra forma* por tantos dispositivos técnicos de archivación y de reproducción, de prótesis de la memoria llamada viva, de simulacros de lo viviente que ya son y serán en el porvenir tan refinados, complicados, poderosos, como el «bloc mágico») (micro-informatización, electrificación, computerización, etc.)?

Estas dos hipótesis son irreducibles la una a la otra. Puesto que si las conmociones en curso afectaran las estructuras mismas del aparato psíquico, por ejemplo, en su arquitectura espacial y en su economía de la velocidad, en su tratamiento del espaciamento y de la temporalización, ya no se trataría de un simple progreso continuo en la representación, en el valor *representativo* del modelo, sino de una lógica absolutamente distinta.

2. Otras cuestiones conexas pero de otro orden: no conciernen ya sólo al objeto teórico del psicoanálisis en su exposición, sino a la archivación del psicoanálisis mismo, de su «vida» si se quiere, de sus «*actas/actos*», de sus procesos privados y públicos, secretos o manifiestos, provisionalmente o definitivamente encriptados; conciernen a la archivación de su práctica institucional y clínica, del aspecto jurídico-editorial, académico y científico de los inmensos problemas de publicación o de traducción que sabemos. La palabra «actas/actos» puede designar aquí a la vez el contenido de lo que hay que archivar y el archivo mismo, lo archivable y lo archivante del archivo: lo impreso y lo impresor de la imprenta. Ya se trate de la vida privada o pública de Freud, de sus compañeros o de sus herederos, a veces también de sus pacientes, intercambios personales o científicos, de las correspondencias, deliberaciones o decisiones político-institucionales, de las prácticas y de sus reglas (por ejemplo, las de la llamada «situación analítica», el lugar y la duración de las sesiones, la asociación libre, oral, en persona, y en presencia del analista, sin registro técnico), ¿hasta qué punto el conjunto de este campo ha sido determinado por un estado de las técnicas de comunicación y de archivación? Se puede soñar con o especular sobre las sacudidas geo-tecno-lógicas que habrían hecho irreconocible el paisaje del archivo psicoanalítico desde hace un siglo si, para decirlo en una palabra, Freud, sus contemporáneos, colaboradores y discípulos inmediatos, en lugar de escribir miles de cartas a mano, hubieran dispuesto de tarjetas de crédito telefónico MCI o ATT, de magnetófonos portátiles, de ordenadores, de impresoras, de fax, de televisión, de teleconferencias y, sobre todo, de correo electrónico (*E mail*).

Me hubiera gustado consagrar toda mi conferencia a esta ciencia-ficción retrospectiva. Me hubiera gustado imaginar con ustedes la escena de ese otro archivo tras el seísmo y tras los *après-coups* de sus *aftershocks*. Ya que nos encontramos ahí. Como no puedo hacerlo, habida cuenta de la organización todavía arcaica de nuestros coloquios, del tiempo y del espacio del que disponemos, me atengo a una observación de principio: ese seísmo archivador no habría limitado sus efectos al

registro secundario, a la impresión y a la conservación de la historia del psicoanálisis. Habría transformado esa historia de arriba a abajo y en el adentro más inicial de su producción, en sus **acontecimientos** mismos. Otra forma de decir que el archivo, como impresión, escritura, prótesis o técnica hipomnémica en general, no solamente es el lugar de almacenamiento y conservación de un contenido archivable *pasado* que existiría de todos modos sin él, tal y como aún se cree que fue o que habrá sido. No, la estructura técnica del archivo **archivante** determina asimismo la estructura del contenido **archivable** en su surgir mismo y en su relación con el porvenir. La archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento. Esta es también nuestra experiencia política de los media llamados de información.

Ello significa que *en el pasado* el psicoanálisis (no más que tantas otras cosas) no habría sido lo que fue si el **E mail**, por ejemplo, hubiera existido. Y *en el porvenir* no será ya lo que Freud y tantos psicoanalistas han anticipado, desde que el **E mail**, por ejemplo, se ha hecho posible. Se podrían tomar muchos otros indicios aparte del **E mail**. Como la técnica del correo, ejemplo que sin duda merece algún privilegio. En primer lugar, a causa del papel principal y excepcional (excepcional en la historia de los proyectos científicos) que ha jugado en el centro del archivo psicoanalítico la correspondencia manuscrita. Todavía no se ha terminado, estamos lejos de ello, de descubrir y de tratar su inmenso **corpus**, por una parte inédito, por otra parte secreto, y quizás por otra parte aún radical e irreversiblemente destruido -por ejemplo, por el propio Freud. ¿Quién sabe? Sería preciso preguntarse acerca de las razones históricas y no accidentales que han vinculado una institución semejante, en sus dimensiones teóricas y prácticas, con la comunicación postal y con esa forma de correo, sus soportes, su velocidad mediana: una carta escrita a mano tarda tantos días en llegar a otra ciudad europea, y nada es independiente nunca de este plazo. Todo permanece a su medida.

Pero, asimismo, privilegio el indicio del **E mail** por una razón más importante y más evidente: porque el correo electrónico está hoy día, más aún que el fax, a punto de transformar todo el espacio público y privado de la humanidad y, en primer lugar, el límite de lo privado, lo secreto (privado o público) y lo público o lo fenomenal. No es sólo una técnica en el sentido corriente y limitado del término: a un ritmo inédito, de forma casi instantánea, esta posibilidad instrumental de producción, de impresión, de conservación y de destrucción del archivo no puede no acompañarse de transformaciones jurídicas y, por tanto, políticas. Estas afectan nada menos que al derecho de propiedad, al derecho de publicar y de reproducir. Transformaciones en curso, turbulencias radicales e interminables, a la vista y a escala de las cuales nos es preciso calibrar hoy los trabajos clásicos que continúan haciéndose en la colmena de los estudios freudianos -en torno a los manuscritos de Freud y de los suyos, de las correspondencias que están o que no están aún publicadas, de las ediciones o reediciones, de los borradores y de los esbozos, de lo accesible y de lo inaccesible, de las notorias filtraciones de la **Library of Congress**, etc. Clásicos y extraordinarios, estos trabajos se alejan de nosotros velocidad, acelerándose sin cesar. Se hunden en el pasado a una distancia que es, cada vez más, comparable a la que nos separa de las excavaciones arqueológicas (esa extraña actividad de la que el autor de **Gradiva** hacia la que nos volveremos en un instante), de la filología bíblica, de las traducciones de la Biblia, de Lutero a Rosenzweig o a Buber, o del establecimiento de los escritos hipomnémicos de Platón o de Aristóteles por los copistas medievales. Otro modo de decir que ello no le quita nada a la nobleza, a la indiscutible necesidad y a la irrecusable legitimidad de esa filología clásica que es mucho más que una filología. Mas esto no debe cerrarnos los ojos ante la conmoción sin límite de la técnica archivadora en curso. Sobre todo debe recordarnos que la susodicha técnica archivadora no determina únicamente, y no lo habrá hecho jamás, el solo momento del registro conservador, sino la institución misma del acontecimiento archivable. No sólo condiciona la forma o la estructura impresora, sino el contenido impreso de la impresión: la **presión** de la **impresión** antes de la división entre lo impreso y lo

impresor. Esta técnica archivadora ha regido aquello que en el pasado mismo instituía y constituía lo que fuera como anticipación del porvenir.

Y como empeño imposible. El archivo ha sido siempre un *aval* y como todo aval, un aval de porvenir. Más trivialmente: no se vive de la misma manera lo que ya no se archiva de la misma manera. El sentido archivable se deja asimismo, y por adelantado, co-determinar por la estructura archivante. Comienza en la impresora.

Por el momento, dejemos estas cuestiones en suspenso. Señalemos solamente, y esto mismo es la preocupación del archivo, una fecha: ese «*Bloc mágico*», ese modelo *exterior*, por tanto, de archivo, del aparato *psíquico* de registro y de memorización, no sólo integra los conceptos inaugurales del psicoanálisis desde el *Proyecto* hasta los artículos de la *Meta psicología*, pasando por la *Traumdeutung*, en particular todos los que conciernen, por ejemplar, a la represión, la censura, el registro (*Niederschrift*) en los dos sistemas ICS y PCS, a los tres puntos de vista tópico, dinámico y económico. Teniendo en cuenta la multiplicidad de lugares *en* el aparato psíquico, [el «*Bloc mágico*»] integra asimismo, dentro de la propia *psyché*, la necesidad de un cierto afuera, de ciertas fronteras entre el adentro y el afuera. Y con este *afuera doméstico*, es decir, con la hipótesis de un soporte, de una superficie o de un espacio *internos* sin los que no hay ni consignación, registro o impresión, ni supresión, censura o represión, acoge la idea de un archivo psíquico distinto de la memoria espontánea, de una *hypómnesis* distinta de la *mnéme* y de la *anámnesis*: la institución, en suma, de una *prótesis del adentro*. Decimos «institución» (se podría decir «erección») para señalar, desde el umbral originario de esta prótesis, una ruptura asimismo absolutamente originaria la naturaleza. La teoría del psicoanálisis se transforma entonces en una teoría del archivo y no solamente en una teoría de la memoria. Lo que no le impide al discurso freudiano seguir siendo heterogéneo, como he intentado mostrarlo en *Freud y la escena de la escritura*: un motivo antagonista y tradicional continúa oponiéndole una metafísica a la consecuencia rigurosa de esta protética, a saber, de una lógica de la hipomnesis.

El modelo de este singular «*Bloc mágico*» incorpora también lo que habrá parecido contradecir, bajo la forma de una pulsión de destrucción, la propia pulsión de conservación, que podríamos asimismo denominar la *pulsión de archivo*. Esto es lo que llamábamos hace poco, habida cuenta de esta contradicción interna, el *mal de archivo*. Ciertamente no habría deseo de archivo sin la finitud radical, sin la posibilidad de un olvido que no se limita a la represión. Sobre todo, y he aquí lo más grave, más allá o más acá de ese simple límite que se llama finidad o finitud, no habría mal de archivo sin la amenaza de esa pulsión de muerte, de agresión y de destrucción. Ahora bien, esta amenaza es *infinita*, arrastra la lógica de la finitud y los simples límites fácticos, la estética trascendental, se podría decir, las condiciones espacio-temporales de la conservación. Digamos más bien que abusa de ellos. Un abuso así abre la dimensión ético-política del problema. No hay un mal de archivo, un límite o un sufrimiento de la memoria entre otros: al implicar lo in-finito, el mal de archivo está rozando el mal radical.

II

Incrustemos una segunda cita en el exergo. Menos tipográfica que la primera, decíamos, no obstante todavía guarda alguna referencia a la marca *gráfica* y a la repetición, incluso a la impresión *típica*. Recurrente e iterable, arrastra la singularidad literal hacia la figuralidad. Inscribiendo de nuevo la inscripción, conmemora a su manera, en efecto, una circuncisión. Ese

monumento tan singular es asimismo el documento de un archivo. De forma reiterada, la huella de una incisión *en plena* piel: más de una piel, a más de una edad. Al pie de la letra o figuradamente. La estratificación laminada, la sobreimpresión peliculada de esas marcas cutáneas parece desafiar el análisis. Acumula otros tantos archivos sedimentados, algunos de los cuales están escritos *en plena* epidermis de un cuerpo propio, otros sobre el soporte de un cuerpo «exterior». Bajo cada lámina se abren los labios de una herida, para dejar entrever la posibilidad abismal de otra profundidad distinta prometida a la excavación arqueológica.

Se trata, en primer lugar, en apariencia, de una *inscripción privada*. He ahí el título de un primer problema en lo tocante a su pertenencia al archivo: ¿Qué archivo? ¿El de Sigmund Freud? ¿El de la institución o el de la ciencia psicoanalítica? ¿Por dónde hacer pasar el límite? ¿Qué es esta nueva ciencia cuyo archivo institucional y teórico debería comportar, de pleno derecho, los documentos más privados, a veces secretos? ¿Comenzando por los de su presunto fundador, su archi-padre, su patriarca, Freud? ¿Incluso los del archi-patriarca, el padre de Sigmund, Jakob? Esto nos introduce a la cuestión, siempre abierta, de saber lo que quiere decir aquí el título de «Casa de Freud», el Museo de Freud como una «Casa de Freud», el *arkheîon* del que somos huéspedes, *en* el que hablamos, *desde* el que hablamos. *Al que*, me atrevería a decir también, hablamos: a su atención. El archivo de la singular inscripción privada de la que voy a hablar pertenece desde hace algunos años al dominio público. Se puede, en efecto, acceder a él en varias lenguas, comenzando por su original en hebreo. Público y ofrecido a la interpretación, este documento se acompaña desde entonces, indisociablemente, de un extraordinario aparato exegético o hermenéutico.

Se trata de una inscripción en forma de dedicatoria. Fue escrita por la mano de Jakob, hijo de R. Shelomoh Freud, el archipatriarca, el abuelo del psicoanálisis, y destinada a su hijo, Shelomoh Sigmund Freud, el día de su trigésimo quinto aniversario, en Viena, el 6 de mayo de 1891(29 Nisan 5651).

Un don *portaba* esta inscripción. Lo que el padre da a su hijo es a la vez una escritura y su soporte. El soporte en cierto modo fue la Biblia misma, el «Libro de los libros», una Biblia Philippsohn que Sigmund había estudiado en su juventud. Su padre se la devuelve, tras habérsela regalado ya antes; se la restituye como un regalo, con una nueva encuadernación de cuero. Re-unir, i.e., encuadernar, es un acto de amor. De amor paternal. No es menos importante que el texto en *melitzah*, esos fragmentos bíblicos, litúrgicos o rabínicos que componen la larga dedicatoria y que portan a su vez el pensamiento del padre, quien habla a este respecto de una piel nueva: «*new skin*», dice la traducción inglesa del hebreo, «*une nouvelle housse en peau*» [«una nueva funda de piel»], según los traductores franceses de la traducción inglesa.

Como algunos de entre ustedes, supongo, he descubierto el tesoro de este archivo, iluminado por una traducción nueva y por una interpretación original, en el bello libro de Yosef Hayim Yerushalmi *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*[viii]. Este libro me ha impresionado fuertemente. Su descubrimiento reciente me ha dado que pensar, más de lo que podría decir aquí, y habrá acompañado la preparación de esta conferencia. Ésta estará, por tanto, dedicada naturalmente, si me lo permite, a Yosef Hayim Yerushalmi[ix]. Por una razón que se aclarará quizá más tarde, osaré dedicarla al mismo tiempo a mis hijos -e incluso a la memoria de mi padre, que se llamaba él también, como la vida misma, Hayim.

He aquí ahora la dedicatoria archivada que el abuelo o el archipatriarca del psicoanálisis, Jakob Freud, inscribió sobre la Biblia que dio, pero que en verdad devolvió, *sous peau neuve* (bajo una nueva piel], como se dice en francés, a su hijo, es decir, al padre o al patriarca del psicoanálisis. Yerushalmi la cita como un golpe de efecto teatral al final de su libro, justo antes del otro lance teatral de una ficción audaz, ese extraordinario «Monólogo con Freud» sobre el que volveré

extensamente. El ve en esta dedicatoria un «episodio crucial» y habla del «único texto canónico de Jakob Freud»[x].

Por lo tanto, no es éste un archivo cualquiera ni un momento cualquiera en la historia del archivo. Más tarde, más allá de este exergo, veremos cómo Yerushalmi presenta el carácter a su entender propiamente inaugural del descubrimiento, de la lectura y del establecimiento de este archivo «crucial» del que él será en suma primer guardián, el primer lector, el primer doctor, incluso el arconte legítimo.

En el cuerpo de esta inscripción nos será preciso al menos subrayar todas las palabras que se refieren, ciertamente, a la instituya la tradición de la ley («legisladores», *lawmakers*), es decir, a esta dimensión arcónica sin la cual no podría haber archivo, pero también, más directamente, a la lógica y la semántica del archivo, de la memoria y del memorial, de la conservación y de la inscripción que ponen en reserva (*store*), acumulan, capitalizan, almacenan una casi infinidad de capas, de estratos de archivo a la vez superpuestos, sobrepuestos y envueltos los unos en los otros. Leer, en este caso, es deber trabajar en excavaciones geológicas o arqueológicas, sobre soportes o bajo superficies, pieles, viejas o nuevas, las epidermis hipermnéicas e hipomnéicas de libros o de penes -y la primera frase recuerda, al menos figuradamente[xi], la circuncisión del padre del psicoanálisis, después del «séptimo día en los años de su vida (*In the seventh in the days of the years of your life*)». Cito la traducción francesa (de la traducción inglesa) que propone Yerushalmi subrayando algunas palabras, luego dejaré ahí este exergo para volver a él más tarde:

Hijo que me eres querido, Shelomoh. En el séptimo año de los días [sic, N. del T.] (*In the seventh in the days of the years*) de tu vida, el Espíritu del Señor comenzó a agitarte y El se dirigió a ti (*within you*): Ve, lee en mi Libro, el que yo he escrito, y se te abrirán las fuentes de la inteligencia, del saber y de la sabiduría. Éste es el Libro de los libros donde los sabios han excavado (*exca-vated*), donde los legisladores (*lawmakers*) han aprendido el saber y el derecho. Tú has tenido una visión del Todopoderoso, tú has oído y te has esforzado en hacer, y has planeado sobre las alas del Espíritu. Desde entonces, el Libro ha permanecido en reserva (*stored*), como los pedazos de las tablas, en un arca (*ark*) en mi poder (*with me*). Para el día en que tus años han alcanzado cinco y treinta, yo lo he recubierto de una nueva funda de piel (*a cover of new skin*) y lo he invocado «¡Brotá, oh pozo, cántale!» y te lo he dedicado para que sea para ti un memorial, un recordatorio [*a memorial and a reminder*, el uno y el otro a la vez, el uno en el otro, y quizá tenemos en la economía de estas dos palabras toda la ley del archivo: *anamnesia*, *mnéme*, *hypómnema*] del afecto de tu padre que te ama con un amor eterno.

Jakob hijo de R. Shelomoh Freid [sic]
Viena capital, 29 nissan [5]651 6 mayo [1]891[xii].

Como archi-archivo, el libro habría así «permanecido en reserva» con el archi-patriarca del psicoanálisis. Habría permanecido allí en el Arca de la alianza (*Deuteronomio*, X, 1-5). Arca, esta vez en latín (*ark* en inglés), es el cofre, el «arca en madera de acacia» que abriga las Tablas de piedra; mas *arca* se dice también del armario, el ataúd, la celda de la prisión o la cisterna, el depósito[xiii]

PREÁMBULO

Les debo sin duda, al inicio de este preámbulo, una primera explicación sobre la palabra *impresión*, que corría el riesgo de permanecer enigmática en mi título. Tomé conciencia de ello con posterioridad: cuando Elisabeth Roudinesco me pidió por teléfono un título provisional, precisamente para la impresión del programa de esta conferencia, cerca de un año antes de que inscribiera e imprimiera en mi ordenador la primera palabra de lo que les digo aquí, la respuesta que improvisé entonces se dejó como imponer la palabra *impresión*.

Y fue entonces, en ese instante, como si *tres sentidos* se condensaran en sobreimpresión desde el fondo de una memoria. ¿Cuáles?

De buenas a primeras les he hablado de mi ordenador, del pequeño *Macintosh* portátil en el que comencé a escribir. Ya que no ha sido tan sólo el primer soporte que soportara todas estas palabras. Un buen día, en California, hace algunas semanas, me hice cierta pregunta entre tantas otras sin poder darle respuesta, leyendo a Freud por un lado, a Yerushalmi por otro, mientras tecleaba en mi ordenador. Me preguntaba cuál sería el momento del archivo, si es que hay uno, el instante de la archivación *stricto sensu* que, vuelvo a ello, no es la memoria llamada viva o espontánea (*mnémé* o *anámnesis*), sino una cierta experiencia hipomnémica y protética del soporte técnico. ¿No era el instante en el que habiendo escrito esto o aquello sobre la pantalla, quedando las letras como suspendidas y flotando aún en la superficie de un elemento líquido, presionaba cierta tecla para registrar, para «salvar» (*save*) un texto indemne, de modo duro y duradero, para poner unas marcas al abrigo de la borradura, con el fin de asegurar así salvación e *indemnidad*, de almacenar, de acumular y, lo que es a la vez la misma cosa y otra distinta, de tornar así la frase disponible para la impresión y la reimpresión, para la reproducción? ¿Cambia algo el hecho de que Freud no haya conocido el ordenador? ¿Dónde situar el momento de la supresión o de la represión en estos nuevos modelos de registro e impresión?

Esta condensación de tres sentidos de la palabra «impresión» no ha podido imprimirse en mí de un solo golpe, en un instante aparentemente sin duración, más que a partir de un largo trabajo, por discontinuo que haya podido ser, junto al texto de Freud, de ciertos escritos suyos, pero también de temas, de figuras, de esquemas conceptuales que me son familiares hasta la obsesión y que, no obstante, no por ello dejan de resultarme menos secretos, recientes y por venir: así la escritura, la huella, la inscripción, sobre un soporte exterior o sobre el cuerpo llamado propio como por ejemplo, y éste no es para mí un ejemplo cualquiera, ese archivo singular e inmemorial que se llama la *circuncisión* y que, por el hecho de no dejarnos ya nunca, no por ello resulta menos sobrevenido y exterior, *exterior en pleno* cuerpo propio nuestro.

¿Cuáles son, pues, los *tres sentidos* que en un solo instante han venido así a condensarse y sobreimprimirse, es decir, a sobredeterminarse, en la palabra impresión y en el sintagma «impresión freudiana»? ¿Y, sobre todo, por supuesto, en su relación con esa producción re-productible, iterable y conservadora de la memoria, con esa puesta en reserva objetivable que se llama el archivo?

1. La primera impresión sería *escritural* o *tipográfica*: la de una inscripción (*Niederschrift*, dice Freud de un extremo a otro de su obra) que deja una marca en la superficie o en el espesor de un soporte. Y de todos modos, directa o indirectamente, este concepto -o más bien esta *figura* del soporte- marca la asignación propiamente *fundamental* de nuestro problema, el problema de lo fundamental. ¿Se puede pensar un archivo sin fundamento, sin soporte, sin substancia, sin subyectil? Y si esto fuera imposible, ¿qué ocurriría con la historia de los soportes? ¿con el porvenir

del soporte en su relación con la historia del psicoanálisis? Desde el *Proyecto* hasta el *Más allá...*, hasta el *Bloc mágico* y más allá, no hay límite para esta problemática de la impresión, a saber, de la inscripción que deja una marca en pleno soporte. Éste pasa entonces a ser un lugar de consignación, de «inscripción» o de «registro», dice frecuentemente la Metapsicología (*Niederlassung oder Niederschrift*, «instalación», «hábitat o registro») en el momento de recordar, por ejemplo, en *El inconsciente*[xiv], al menos tres cosas:

a) la hipótesis topológica de varios sistemas psíquicos («dos o tres») -lo que permite, por tanto, hacer justicia a la distinción entre memoria y archivo- explica que se haya hablado a propósito del psicoanálisis y, en parte sin razón, de una «*Psicología de las profundidades*» o de una «*Psicología del abismo*» (*Tiefenpsychologie*)[xv];

b) esta tópica no tiene nada que ver por el momento, actualmente, «provisionalmente»[xvi] (subrayado por Freud), con un punto de vista anatómico sobre localizaciones cerebrales. Al subrayar en *italicas* «provisionalmente» (*vorläufig*), Freud quiere reservar visiblemente lo que el porvenir de la ciencia puede enseñarnos a este respecto;

c) finalmente, estas hipótesis no son ni más ni menos que representaciones intuitivas (*Veranschaulichungen*), *graphic illustrations* dice la traducción inglesa, *vues de l'esprit* decía pobremente la primera traducción francesa. Ellas «no pueden aspirar, en primer lugar, más que a un valor de ilustraciones»[xvii].

Esta problemática de la impresión desmoralizará a cualquiera que busque privilegiar ahí una entrada. Puesto que se confunde con toda la obra de Freud, ya se trate de memoria, colectiva o individual, de censura o de represión, de dinámica, de tópica o de economía, de los sistemas JCS o PCS, de percepción, de huella mnémica.

Es sin duda porque ya la había yo privilegiado en bastantes otros textos por lo que esta figura tipográfica de la prensa, de la imprenta o de la impronta se me impuso tan rápidamente por bajo el vocablo «impresión». Esta palabra capitaliza una ventaja doble, sobre todo en países de cultura anglófona. En primer lugar, despierta el código del empirismo inglés: los conceptos de impresión» sensible y de copia juegan ahí un papel principal en la genealogía de las ideas; ¿y la copia de una impresión no es ya una especie de archivo? La palabra «impresión» nos recuerda, en segundo lugar, que ningún túnel unirá jamás en la historia las dos traducciones de *Verdrängung*: por *repression* en inglés, como en español, palabra que pertenece a la misma familia que *impresión* (la *Verdrängung* suprime siempre una impresión), y por *refoulement* en francés, palabra que no se emparenta con la familia semántica de la «impresión», como lo hace la palabra «represión» que reservamos en francés para la traducción de *Unterdrückung*, traducida la mayoría de las veces en inglés, como en español y en portugués, por *suppression*[xviii]

Lo que pone en juego esta diferencia conceptual entre *Verdrängung* y *Unterdrückung* no se limita a unas cuestiones nominales de traducción, de retórica o de semántica, aunque vengan éstas a sumárseles también. Conciérne directamente a las estructuras de archivación, puesto que atañe a las diferencias tópicas y, por tanto, al lugar de los soportes de las huellas, a lo subyectil de la consignación (*Niederschrift*), de un sistema al otro. A diferencia de la represión (*Verdrängung*, *refoulement*, *repression*), que permanece inconsciente en su operación y en su resultado, la supresión (*Unterdrückung*, *répression*, *suppression*) opera lo que Freud llama una «segunda censura» -entre el consciente y el preconscious- o bien incluso afecta al afecto, es decir, aquello que *jamás puede* dejarse reprimir (*repress*) en el inconsciente, sino sólo suprimir (*suppress*) y desplazar a otro afecto.

Es éste uno de los numerosos temas que no podremos tratar aquí. ¿Cómo deberían tomar en cuenta los archiveros o los historiadores clásicos en su epistemología, en su historiografía, en sus operaciones tanto como en sus objetos, esta distinción entre *refoulement* y *répression*, entre represión y supresión, entre *repression* y *répression*, entre *Verdrängung* y *Unterdrückung*, entre *repression* y *suppression*? Si esta distinción tiene alguna pertinencia, ella sola se bastaría para conmover el tranquilo paisaje de todo saber histórico, de toda historiografía e incluso de toda *scholarship* consecuente. ¿Quién juraría que no ha hecho más que comenzar hacerlo? ¿Incluso entre los historiadores del psicoanálisis, quienes sin embargo deberían ser los primeros en refundir su axiomática y su metodología, aun suponiendo que el concepto clásico de ciencia histórica y de *scholarship* resista todavía y salga intacto de esta mutación?

2. Esto nos orienta hacia un segundo valor de la palabra «impresión». Sin duda parece éste menos inmediatamente necesario y evidente. «Impresión», «impresión freudiana», dejaba todavía sin duda presentir otra cosa más. ¿Qué?

En lo tocante al archivo, Freud no habría llegado jamás a formar un concepto digno de este nombre. Por otra parte, nosotros tampoco. No tenemos un concepto, sólo una impresión, una serie de impresiones asociadas a una palabra. Opongo aquí el rigor del *concepto* a lo vago o a la imprecisión abierta, a la relativa indeterminación de una *noción* semejante. «Archivo» es solamente una *noción*, una impresión asociada a una palabra y para la cual ni Freud ni nosotros tenemos ningún concepto. Tenemos solamente una impresión, una impresión insistente a través del sentimiento inestable de una figura móvil, de un esquema o de un proceso infinito o indefinido. Contrariamente a lo que un filósofo o un sabio clásico estarían tentados de hacer, no considero esta impresión, ni la noción de esta impresión, como un sub-concepto, como la invalidez de un pre-saber borroso y subjetivo, abocado a no sé qué pecado de nominalismo, sino que, al contrario, ya me explicaré más tarde, la considero como la posibilidad y como el porvenir mismo del concepto, como el concepto mismo del porvenir, si es que hay uno y si, como creo, el pensamiento del archivo depende de él. Esta sería una de las tesis aquí: hay razones esenciales por las cuales un concepto en formación permanece siempre inadecuado a lo que debería ser, dividido, disjunto entre dos fuerzas. Dis-juntamiento que tendría una relación necesaria con la estructura de la archivación.

De ello se sigue, ciertamente, que el psicoanálisis freudiano propone una nueva teoría del archivo; toma en cuenta una tópica y una pulsión de muerte sin las que no habría, en efecto, para el archivo, ningún deseo ni ninguna posibilidad. Mas, al mismo tiempo, a la vez por razones de estrategia y porque las condiciones de archivación implican todas las tensiones, contradicciones o aporías que intentamos formalizar aquí, especialmente aquellas que hacen de ello un movimiento de promesa y de porvenir, no menos que de registro del pasado, el concepto de archivo no puede no guardar en él, como todo concepto, un peso de impensado. La presuposición de este impensado adopta asimismo las *figuras* de la «represión» (*repression*) y de la «supresión» (*suppression*), aun si no se reduce a ellas necesariamente. Esta doble presuposición deja una impronta. Inscribe una impresión en la lengua y en el discurso. El peso de impensado que así se imprime no pesa solamente como una carga negativa. Implica la historia del concepto, reorienta el deseo o el mal de archivo, su apertura al porvenir, su dependencia a la vista de lo que viene, en resumen, todo lo que vincula el saber y la memoria a la promesa.

3. «Impresión freudiana» querría decir una tercera cosa aun, a menos que sea la primera: la impresión *dejada* por Sigmund Freud, a partir de la impresión *dejada* en él, inscrita en él desde su nacimiento y su alianza, desde su circuncisión, a través de toda la historia, manifiesta o secreta, del psicoanálisis, de la institución y de las obras, pasando por la correspondencia pública y privada, incluida la carta de Jakob Shelomoh Freid a Shelomoh Sigmund Freud en memoria de los signos o

avales de la alianza y para acompañar la «piel nueva» de una Biblia. Quiero hablar de la *impresión dejada* por Freud, por el acontecimiento que porta este apellido, la *impresión* casi inolvidable e irrecusable, innegable (incluso y sobre todo por los que la niegan) que Sigmund Freud le habrá *hecho* a cualquiera que, después de él, hable *de él* o *le* hable, y deba, por tanto, aceptándolo o no, sabiéndolo o no, dejarse marcar así: en su cultura, en su disciplina, sea la que sea, en particular la filosofía, la medicina, la psiquiatría y más precisamente aquí, ya que debemos hablar de memoria y de archivo, la historia de los textos y de los discursos, la historia política, la historia del derecho, la historia de las ideas o de la cultura, la historia de la religión y la religión misma, la historia de las instituciones y de las ciencias, en particular la historia de ese proyecto institucional y científico que se llama el psicoanálisis. Sin hablar de la historia de la historia, la historia de la historiografía. En cualquier disciplina que sea, ya no se puede, no se debería ya poder nunca más -por tanto, no se tienen ya el derecho ni los medios para ello-, pretender hablar de esto sin haber sido marcados con anterioridad, de una forma o de otra, por esta impresión freudiana. Es imposible e ilegítimo hacerlo sin haber integrado, bien o mal, de forma consecuente o no, reconociéndola o denegándola, lo que se llama aquí la *impresión freudiana*. Si se tiene la impresión de poder no tenerla en cuenta, olvidándola, borrándola, tachándola u objetándola, ya se ha confirmado, se podría incluso decir refrendado (por tanto, archivado), alguna «represión» o alguna «supresión» (*repression* o *suppression*). He aquí quizá lo que yo entendía sin entenderlo, lo que oscuramente quería sobre-entender por «impresión freudiana», dejándome dictar estas palabras al teléfono.

PRÓLOGO

Tenemos, pues, la impresión de no poder plantear ya nunca más la cuestión del concepto, de la historia del concepto, y especialmente del concepto de archivo. No lo podremos seguir haciendo al menos según una modalidad temporal o histórica dominada por el presente o por el pasado. Ya no nos sentimos con derecho a plantear cuestiones cuya forma, gramática y léxico parecen sin embargo tan legítimas, a veces tan neutras.

Ya no le encontramos un sentido seguro a cuestiones como éstas: ¿disponemos *ya* de un concepto del archivo?, ¿de un concepto del archivo que sea uno?, ¿que sea un concepto cuya unidad además esté asegurada?, ¿hemos estado alguna vez seguros de la homogeneidad, de la consistencia, de la relación unívoca de algún concepto con un término o con una palabra como «archivo»?

En su forma y en su gramática, estas cuestiones estaban vueltas hacia el pasado: preguntaban si disponíamos *ya* de un concepto semejante y si habíamos tenido alguna vez cierta seguridad a este respecto. Disponer de un concepto, tener una seguridad al respecto, es suponer una herencia cerrada y la garantía sellada, en cierto modo, por esta herencia. Tanto la palabra como la noción de archivo parecen, en primer lugar, ciertamente, señalar hacia el pasado, remitir a los indicios de la memoria consignada, recordar la fidelidad de la tradición. Ahora bien, si hemos intentado subrayar este pasado desde el inicio de estas cuestiones es también para indicar la vía de una problemática distinta. Al igual o más que una cosa del pasado, antes que ella incluso, el archivo debería *poner en tela de juicio* la venida del porvenir. Y si todavía no disponemos de un concepto fiable, unificado, dado, del archivo, sin duda no es que haya ahí una insuficiencia puramente conceptual, teórica, epistemológica, en el orden de disciplinas múltiples y específicas; no es quizá por falta de una

elucidación suficiente en algunos ámbitos circunscritos: arqueología, documentografía, bibliografía, filología, historiografía.

Imaginemos, en efecto, un proyecto de archivología general, palabra que no existe pero que podría designar una ciencia general e interdisciplinar del archivo. Una disciplina semejante debería, en efecto, correr el riesgo de paralizarse en una aporía preliminar. Le haría falta *o bien* 1: incluir el psicoanálisis, proyecto de ciencia del que sería fácil mostrar que quiere ser una ciencia general del archivo, de todo lo que le puede ocurrir a la economía de la memoria y a sus soportes, huellas, documentos, en sus formas pretendidamente psíquicas o tecno-protéticas (internas o externas: los blocs mágicos del pasado o del porvenir, lo que representan y lo que suplen), *o bien* 2: colocarse, por el contrario, bajo la autoridad crítica (en el sentido kantiano) del psicoanálisis, continuar discutiéndola ciertamente, pero tras haber integrado su lógica, sus conceptos, la metapsicología, la economía, la tópica, etc., tal como los vuelve a repetir Freud de modo tan preciso en la tercera parte de su *Moisés...*, cuando trata abundantemente de las «dificultades», los problemas de archivo de la relación oral y de la propiedad pública, las huellas mnémicas, la herencia arcaica y transgeneracional, así como de todo lo que le puede ocurrir a una «impresión» en esos procesos a la vez «tópicos» (*topisch*) y «genéticos» (*genetisch*). Repite entonces que esta tópica no tiene nada que ver con la anatomía del cerebro, y esto bastaría para complicar la dimensión filogenética que juzga en efecto irreductible, pero que está lejos de simplificar en sus esquemas lamarckianos (se le acusa de ello con frecuencia; Yerushalmi también lo hace), ni siquiera darwinianos. La adhesión a una doctrina biológica de caracteres adquiridos -del archivo biológico, en suma- no podría concordar de forma simple e inmediata con todo lo que Freud por otra parte reconoce: la memoria de la experiencia de generaciones anteriores, el tiempo de la formación de las lenguas y de una simbolicidad que trasciende las lenguas determinadas y la discursividad como tal. Freud es prudente. Conoce y reconoce explícitamente «la actitud actual de la ciencia biológica, que no quiere saber nada de la transmisión a los descendientes de unos caracteres adquiridos»[xix]. Y si confiesa inmediatamente después que le es difícil prescindir de una referencia a la evolución biológica (¿mas quién podría reprochárselo seriamente, en principio y absolutamente? ¿en nombre de qué?), se muestra a este particular más reservado y más circunspecto de lo que con frecuencia se dice, distinguiendo especialmente entre los caracteres adquiridos («lo que es difícil de aprehender») y las «huellas mnémicas que se vinculan a impresiones exteriores»[xx]. Estos caracteres y estas huellas bien podrían (ciertamente Freud no lo diría aquí de este modo) seguir relevos transgeneracionales y transindividuales extremadamente complejos, lingüísticos, culturales, cifrables y cifrados en general, transitando así por un archivo cuya ciencia no es firme. Ello no nos reconduce necesariamente a Lamarck o a Darwin, incluso si se hace preciso entonces articular de otro modo la historia de los programas y de los cifrados genéticos sobre todos los archivos simbólicos e individuales. Todo lo que dice Freud es que entre los dos tipos de memoria o de archivo transgeneracional (el recuerdo de una experiencia ancestral o el carácter que se dice biológicamente adquirido) somos sensibles a una analogía y no podemos «representarnos (*vorstellen*) el uno sin el otro»[xxi]. Sin la fuerza y la autoridad irreprimible, es decir, solamente suprimible y reprimible, de esta memoria trans-generacional, los problemas de los que hablamos se disolverían o resolverían por adelantado. En adelante ya no habría ni historia esencial de la cultura, como tampoco cuestiones acerca de la memoria o el archivo, de patriarchivo o matriarchivo y ni siquiera se comprendería ya cómo un ancestro puede hablar en nosotros, ni qué sentido tendría en nosotros hablarle, hablar de modo tan *unheimlich* a su (re)aparecido. *Con él*.

Ya nos hemos encontrado con esta alternativa y nos la volveremos a encontrar aún: ¿es preciso aplicar a lo que estaría predefinido como el archivo freudiano o psicoanalítico en general esquemas de lectura, de interpretación, de clasificación, recibidos y reflejados a partir de ese *corpus* cuya unidad se presupone así de este modo?, ¿O bien, por el contrario, se tiene derecho a tratar el

susodicho archivo psicoanalítico-freudiano según una lógica o un método, una historiografía o una hermenéutica independientes del psicoanálisis freudiano, incluso anteriores al nombre mismo de Freud, presuponiendo de otra manera la clausura y la identidad de este *corpus*? Esta independencia puede adoptar numerosas formas, pre- o post-psicoanalíticas, con o sin un proyecto explícito: integrar y formalizar lo que llamábamos hace un instante la impresión freudiana. Es ésta una experiencia familiar para bastantes de los que participan en este coloquio o comparten esta preocupación, y no solamente, aquí o allá, para los más eminentes historiadores del psicoanálisis.

En un sentido enigmático que se aclarará *quizá* (quizá, ya que nada debe ser seguro aquí, por razones esenciales), la cuestión del archivo no es, repitémoslo, una cuestión del pasado. No es la cuestión de un concepto del que dispusiéramos o no dispusiéramos *ya* en lo que concierne al *pasado, un concepto archivable del archivo*. Es una cuestión de porvenir, la cuestión del porvenir mismo, la cuestión de una respuesta, de una promesa y de una responsabilidad para mañana. Si queremos saber lo que el archivo habrá querido decir, no lo sabremos más que en el tiempo por venir. Quizá. No mañana sino en el tiempo por venir, pronto o quizá nunca. Una mesianicidad espectral trabaja el concepto de archivo y lo vincula, como la religión, como la historia, como la ciencia misma, con una experiencia muy singular de la promesa. Y no estamos nunca lejos de Freud cuando decimos esto. Mesianicidad no quiere decir mesianismo. Habiéndome explicado sobre ello en otra parte, en *Espectros de Marx*[xxii], e incluso si esta distinción permanece frágil y enigmática, permítanme, para ganar tiempo, darla aquí por conocida.

Quizá deberíamos formar más tarde el concepto y la ley formal de esta hipótesis mesiánica. Por el momento permítanme ilustraría evocando de nuevo uno de los momentos más sobrecogedores de la escena que Yerushalmi, si me atrevo a decirlo así ante él, hace a Freud, al final de su libro, en lo que llama su *Monólogo con Freud*. Nos es preciso volver al momento en que Yerushalmi parece suspenderlo todo, en particular todo lo que ha podido decir y hacer hasta aquí, al hilo de una frase discreta. Podríamos estar tentados de considerar este hilo como el ombligo del libro. Todo parece estar suspendido de este ombligo por el ombligo del acontecimiento que representa un libro así. Ya que en la última página de una obra consagrada toda ella a la memoria y al archivo una frase dice el porvenir. Dice, en futuro: «Mucho dependerá, desde luego, de la manera como se deberán definir los términos mismos de *judío* y de *ciencia* (*Much will depend, of course, on how the very terms Jewish and science are to be defined*)»[xxiii]. Esta frase seguía a una alusión a «muchas investigaciones» (*much future work*) aún por llevar a término y agravaba, agrandándola otro tanto, la apertura de este futuro en el que la *posibilidad misma del saber* permanecía suspendida en condicional:

Profesor Freud, llegado a este punto, me parece fútil preguntarle si el psicoanálisis es, en efecto, genéticamente o estructuralmente, una ciencia judía; esto lo sabremos, *suponiendo que ello sea alguna vez objeto de saber (that we shall know, if it is at all knowable)* [Subrayado J. D.], sólo después de mucho trabajo. Mucho dependerá, desde luego, de la manera como se deberán definir los términos mismos de *judío* y de *ciencia*[xxiv].

Lance teatral en un lance teatral. En un instante que disloca el orden lineal de los presentes, un segundo lance teatral ilumina retrospectivamente el primero. Es asimismo un flechazo (amor y transferencia) que, en un relámpago, atraviesa con su luz la memoria del primero. Con una luz diferente. No se sabe ya muy bien lo que habrá sido el *tiempo* de este teatro, el primer golpe de efecto teatral, el primer golpe, el *primero*. El primer punto.

La cuestión del archivo sigue siendo la misma: ¿qué viene en primer lugar?, o mejor: ¿quién viene en primer lugar?, ¿y en segundo?

Al final del capítulo precedente, primer lance teatral con motivo de un «episodio crucial» y de un «texto canónico»: Yerushalmi había establecido el extraordinario archivo que inscribíamos en el exergo. Había dado a leer el único ejemplar dado, mas, en primer lugar, devuelto, por el archipatriarca al patriarca, por Jakob a Sigmund, y portando en pleno soporte de su «piel nueva» el recordatorio *figural* de una circuncisión, la impresión dejada sobre su cuerpo por el archivo de una alianza disimétrica y sin contrato, de una alianza heteronómica que Sigmund Shelomoh habrá suscrito antes incluso de haber sabido cómo firmar y menos aún rubricar. En el espesor sin fondo de esta inscripción *en abismo*, en el instante de este acontecimiento arqueo-nomológico, bajo la piel nueva de un libro consignando la piel nueva herida y bendecida de un neo-nato, resonaba ya la palabra de un Dios destinada al neo-nato, dirigiéndose a él en él («a ti», en ti, *within you*) antes incluso de que hable, para darle a entender, en verdad a leer o a descifrar: «Ve, lee en mi Libro, el que yo he escrito».

Dándonos a leer este archivo, ofreciéndonoslo en el transcurso de un desciframiento magistral, Yerushalmi pretende a su vez no tanto *dar* cuanto *devolver*. Actúa un poco como Jakob, quien no le da su Biblia a Sigmund sino que más bien se la devuelve. Se la restituye. Dándonos a leer este documento, un gran *scholar* quiere asimismo devolver a Freud su propia competencia, su propia capacidad de recibir y, por tanto, de leer la inscripción hebraica. Sobre todo quiere hacérsela confesar. Porque Freud, y ésta es la finalidad declarada de la demostración de Yerushalmi, habrá debido saber leer, muy joven, la dedicatoria. Habría debido, en consecuencia, confesar su pertenencia, haciendo así pública su cultura hebraica, o al menos habría debido hacer todo esto más claramente de lo que lo había hecho. Yerushalmi ha recordado todas las denegaciones de Freud a este respecto, ya se trate de su propia familia o de sí mismo (¡todos *Aufklärer* emancipados!, pretendía, ¡todos voltaireanos!, ¡que ya no guardaban gran cosa de la cultura judía!). Como el padre de Freud, el *scholar* quiere volver a traer a Sigmund Shelomoh a la alianza, estableciendo, es decir, restituyendo la alianza. El *scholar* repite, en cierto modo, el gesto del padre. Recuerda o repite la circuncisión, aun cuando ni el uno ni el otro pueden hacerlo, por supuesto, más que *figuradamente*.

Después del primero, un segundo lance teatral: es el momento en el que con la autoridad incontestable del *scholar*, pero en una posición aparentemente más filial, el profesor Yerushalmi se dirige o más bien finge dirigirse directamente al profesor Freud, en verdad a su espectro. Que la posición sea entonces más filial, que manifieste el amor y el respeto de un hijo, no contradice en absoluto la repetición del gesto paterno. Bien podría ser que precisamente viniera esto a confirmarla y relanzarla *en abismo*. El hecho de que un *scholar* se dirija a un fantasma nos recuerda irresistiblemente el comienzo de *Hamlet*. En el momento de la aparición espectral del padre muerto, Marcellus implora a Horacio: «*Thou art a scholler, speak to it, Horatio*». Yo había intentado mostrar en otra parte que si el *scholar* clásico no creía en los fantasmas y en verdad ni siquiera sabía hablarles, incluso se lo prohibía a sí mismo, bien podría ser que Marcellus hubiera anticipado la venida de un *scholar del porvenir*, de un *scholar* que, en el por venir y para pensar el porvenir, se atrevería a hablar al fantasma. De un *scholar* que se atrevería a confesar que él sabe hablar *al* fantasma, pretendiendo incluso que esto no sólo no contradice ni limita su *scholarship*, sino que en verdad la habrá condicionado al precio de alguna complicación todavía impensada que vendría a dar razón al otro, a saber, al fantasma. Y quizá siempre al fantasma paterno, a saber, a quien está en posición de tener razón, de verse dar la razón -y la última palabra.

«Querido y muy honrado profesor Freud», así comienza, pues, esta carta. Carta intensamente filial y respetuosa, cierto, pero tanto más áspera, acerada, despiadada en el reproche, hasta se diría

asesina en el raciocinio, si el otro no estuviera muerto y, por tanto, infinitamente inaccesible en su todopoderosa vulnerabilidad.

Estas treinta páginas aproximadamente no suponen solamente una ficción, lo que ya sería una ruptura con el lenguaje que había sido dominante hasta aquí en el libro, a saber, el discurso de la *scholarship*, el discurso de un historiador, de un filólogo, de un experto de la historia del judaísmo, de un *biblical scholar*, como se dice, pretendiendo hablar con toda objetividad a partir de archivos antiguos o nuevos -y la riqueza de estas novedades se debe en particular a que algunos de estos documentos, hasta aquí poco visibles o inaccesibles, secretos o privados, son asimismo objeto de nuevas interpretaciones, de traducciones inéditas, de otros esclarecimientos históricos o filológicos.

No, esta ficción tiene una originalidad diferente que sitúa la ficcionalidad del «monólogo» como *en abismo*: el apóstrofe está dirigido a un muerto, al objeto del historiador transformado en sujeto espectral, el destinatario o el interlocutor virtual de una especie de carta abierta. Otro efecto de archivo. En su ficción misma, este apóstrofe viene, en efecto, a enriquecer el *corpus* del que pretende tratar pero que agranda, y del que en verdad forma parte a partir de entonces. Al final de una reñida discusión con el fantasma, según las reglas cruzadas del psicoanálisis y del Talmud, «en el espíritu de *le-didakh*», el firmante del libro y de la carta acaba por interrogar al espectro de Freud.

Ya llegaremos ahí. Por el momento, decimos el «libro» y la «carta», ya que si la carta forma aparentemente parte del libro, si este *Monólogo con Freud* se parece al último capítulo del libro, se pueden asimismo señalar otras dos singularidades estructurales acerca de su relación con el libro que, al menos según la convención editorial de su archivo en biblioteca, la incluye en su interior. En primer lugar, este *Monólogo* ficticio es heterogéneo con respecto al libro, en su estatuto, en su proyecto, en su forma; es, por tanto, por pura ficción jurídica por lo que, en efecto, se vincula una ficción así con el mismo libro firmado por el mismo autor y por lo que se lo clasifica bajo ocho rúbricas «científicas» (no de ficción: ni poéticas, ni novelescas, ni literarias) en el catálogo bibliográfico al comienzo del libro, en el que encontramos todas las categorías clásicas. En segundo lugar, esta especie de *post-scriptum* determina retrospectivamente aquello que lo precede. Lo hace de forma decisiva, marcándolo justamente con una indecisión esencial, a saber, la apertura umbilical del futuro que indetermina nada menos que las palabras «judío» y «ciencia» -o, en todo caso, hace justicia a su indeterminación. Se puede, por tanto, decir también que todo el libro está comprendido de antemano, como arrastrado, aspirado, engullido en el elemento abismal del *Monólogo* del que constituiría una especie de largo prefacio, un exergo, un preámbulo o un prólogo. El verdadero título del libro, su título más apropiado, su verdad, sería efectivamente *Monólogo con Freud*. Señalémoslo al menos a título de archivo: para recordar que no podría haber archivación sin título (por tanto, sin nombre y sin principio arcóntico de legitimación, sin ley, sin criterio de clasificación y de jerarquización, sin orden y sin orden, en el doble sentido de esta palabra). En el transcurso de esta discusión cara a cara, mas en presencia del lector que somos *nosotros* (o Dios sabe quién) como *terstis*, tercero o testigo, Freud ya no es tratado en adelante como una tercera persona representada por sus escritos (públicos y privados, clínicos, teóricos o autobiográficos, institucionales o no, psicoanalíticos y políticos, científicos o «novelescos» -puesto que todo el libro de Yerushalmi gira alrededor de un libro de Freud que este último había querido en un principio presentar como una *ficción*, *Der Mann Moses, ein historischer Roman*, apuntando hacia un nuevo concepto de la verdad, a saber, bajo el nombre de «verdad histórica», una verdad que la *scholarship*, la historiografía y quizá la filosofía tienen cierta dificultad en pensar). Por tanto, Freud no es ya tratado en adelante como un testigo en tercera persona (*terstis*), se encuentra *tomado por testigo* como una segunda persona. Gesto en principio incompatible con las normas del discurso científico clásico, en particular con las de la historia o la filología que habían reinado hasta este

punto en el mismo libro. Por añadidura, a esta segunda persona, a la que en un primer momento se la llama «usted» y no «él», el firmante de esta carta monológica de pronto le propone pasar al «nosotros». Y como reconoce que el otro no tiene un verdadero derecho de respuesta, responde por él: «En lo que aquí se debate y que, por otra parte, se ha debatido todo el tiempo, tenemos uno y otro, en tanto que Judíos, una misma apuesta. Por eso, hablando de los Judíos, no diré “ellos”, sino “nosotros” [*I shall not say “they”. I shall say “we”*]. ¡Que no se le escape el matiz!»[xxv].

Por definición, ya que está muerto y es, por tanto, incapaz de responder, Freud no puede sino asentir. No puede rechazar esta comunidad a la vez propuesta e impuesta. No puede más que decir «sí» a esta alianza en la que debe entrar *otra* vez. Porque habrá debido entrar en ella, ya, siete u ocho días después de su nacimiento. *Mutatis mutandis*, es ésta la situación de disimetría y de heteronomía absoluta en la que se encuentra un hijo al que se circuncida después del séptimo día y al que se hace entrar en la alianza, en un momento en el que está fuera de cuestión que responda, firme o rubrique. De nuevo aquí, una vez marcado el archivo en su cuerpo, a Freud se le recuerda la alianza indestructible que implica este extraordinario performativo: «*I shall say “we”*», cuando es dirigido a un fantasma o a un neo-nato.

(Señalémoslo al menos entre paréntesis: la violencia de esta disimetría *comunitaria* permanece a la vez extraordinaria y, precisamente, muy *común*. Origen de lo *común*, ella adviene cada vez que nos dirigimos a alguien, que lo llamamos *suponiendo*, es decir, *imponiendo* un «nosotros» y, por tanto, inscribiendo así al otro en esta situación de lactante espectral y patriárquico a la vez.)

Todo ocurre como si Yerushalmi decidiera a su vez circuncidar a Freud, como si se sintiera en la obligación por venir (*I shall say «we»*) de re-circuncidarlo figuradamente confirmando la alianza, como si en verdad sintiera el deber de repetir el gesto de Jakob Freud cuando éste, en una inscripción a la vez fuera de y en el libro, *en pleno* Libro, *en melitzah*, recordaba a Shelomoh: «En el séptimo año de los días de tu vida, el Espíritu del Señor comenzó a agitarte y Él se dirigió a ti: Ve, lee en mi Libro, el que yo he escrito...»[xxvi]

(La memoria sin memoria de una marca sobre la que sería necesario debatir con Freud en torno a los rápidos enunciados que ha multiplicado a este respecto [re]aparece por todas partes: es evidentemente la del archivo singular llamado «circuncision». Aunque hable de ello aquí o allá desde el punto de vista de Freud o de Jones, Yerushalmi no sitúa esta marca, al menos en su literalidad, en el centro de su libro[xxvii] -y el enigma de la circuncisión, especialmente en la gran guerra entre judaísmo y cristianismo, es con bastante frecuencia el de su literalidad y de todo cuanto de ella depende. Aunque yo crea esta cuestión irreductible, en particular en la relectura de Freud, especialmente irreductible a la cuestión de la castración, deberé dejarla aquí a un lado, no sin cierto pesar, junto con la de las filacterias, esos archivos de piel o de pergamino cubiertos de escritura que los Judíos, una vez más, y no las Judías, portan muy cerca del cuerpo, en el brazo y en la frente: *en pleno cuerpo*, del mismo modo que el signo de la circuncisión, pero con un *estar-en-pleno* que no excluye esta vez la separación y el desligarse del ligamento, del soporte y del texto a la vez.)

En esta escena deliberadamente filial que Yerushalmi hace al patriarca del psicoanálisis, el apóstrofe es lanzado desde el lugar del padre, del padre del padre muerto. El otro habla. Ello sucede así con frecuencia en las escenas que el hijo hace al padre. La palabra retorna al abuelo muerto. La palabra *retorna/(re)aparece*: como acto de hablar y como derecho a la palabra. ¿Por qué este monólogo evidentemente no es un monólogo, ni un soliloquio? ¿Porque juega con la ironía presentándose como «Monólogo con...»? ¿Porque son más de uno los que hablan? Sin duda, pero hay más que el número. Hay el/la orden. Ya que si el firmante del monólogo no es el único en firmar, lejos de ello, sobre todo no es el *primero* en hacerlo. Él habla *desde* el lugar del otro: este portavoz porta consigo, soporta la voz que bien podría ser la de Jakob Freud, a saber, la del archi-

patriarca del psicoanálisis. Y, por tanto, en nombre de Jakob, la voz de todos los archi-patriarcas de la historia, de la historia judía en particular, por ejemplo, la voz de los que no sólo inscriben a sus hijos en la alianza en el momento de la circuncisión y lo hacen más de una vez, literal o figuradamente, sino que no dejan de asombrarse y permanecer escépticos ante la posibilidad de que una hija hable en su propio nombre.

Acabo de hacer alusión a la última petición que el firmante de este monólogo sin respuesta dirige al fantasma de Freud. La petición pasa por una pregunta; es necesario distinguir aquí una de otra; la petición pregunta acerca de Anna Freud: «su Antígona» dice de pasada Yerushalmi, quien identificando así claramente a Freud, a su espectro, con Edipo, piensa quizá -quizás- que esto baste para desedipizar su propia relación con Freud, como si fuera imposible convertirse alguna vez en el Edipo de Edipo. En 1977, Anna Freud fue invitada por la Universidad hebrea de Jerusalén a inaugurar una cátedra que llevaba el nombre de su padre -muerto desde hacía ya tiempo-. No pudiendo ir -ella tampoco-, envía, también ella, una alocución escrita. En este otro documento de archivo en el que Yerushalmi se vuelca con pasión, Anna declara entre otras cosas que la acusación según la cual el psicoanálisis es una «ciencia judía» «en la circunstancia presente puede considerarse como un título de gloria»[xxviii].

Yerushalmi se pregunta si esta frase *escrita* por Anna está en efecto *firmada* por Anna. Al preguntárselo a sí mismo, le pregunta a su interlocutor espectral (él se pregunta a su espectro, quien se lo habría preguntado anteriormente) si su hija hablaba en su propio nombre, el de ella: como si dudara que una hija, sobre todo la hija de Freud, pudiera hablar en su propio nombre cerca de treinta años después de la muerte de su padre y, sobre todo, como si además Yerushalmi deseara secretamente (un secreto que dice querer guardar, es decir, compartir con Freud, ser el único en compartir con Freud) que ella hubiera hablado siempre en nombre de su padre, en nombre del padre:

De hecho, limitándome todavía más, me contentaría con su respuesta a esta sola pregunta: Cuando su hija hizo llegar ese mensaje al congreso de Jerusalén, ¿se estaba expresando *en su nombre* [el de Freud]?

Se lo ruego, querido profesor, dígamelo, yo le prometo guardar el secreto[xxix].

Estas son las últimas palabras del libro. Todo parece sellado por esta última firma en forma de promesa. Secretamente, pero visiblemente, al abrigo de un secreto que quiere manifiesto, de un secreto que tiene interés en hacer público, Yerushalmi desea que Anna-Antígona no haya sido sino el portavoz vivo, el intérprete fiel, el portavoz que viene para apoyar a su padre muerto y representar su palabra, su nombre, su pertenencia, su tesis e incluso su fe. ¿Qué decía entonces ella según Yerushalmi? Que, a pesar de todas las denegaciones estratégicas de Freud, a pesar de todas las precauciones políticas que habrá debido multiplicar a lo largo de su vida respecto de la esencia universal (no-judía) del psicoanálisis, éste debería enorgullecerse de ser judío, de ser una ciencia fundamentalmente, esencialmente, radicalmente judía, judía en un sentido diferente de la alegación antisemita, al tiempo que revela la «verdad histórica» del antisemitismo.

Aquí se avanza retirándose, me parece, la tesis de Yerushalmi. Mas una tesis cuyo estatuto es en efecto bastante particular -y su movimiento paradójico: plantea menos lo que *es* que lo que *habrá sido y debería o deberá ser en el porvenir*, a saber, que el psicoanálisis habrá debido ser una ciencia

judía (vuelvo en un instante sobre esta modalidad temporal), ciertamente en un sentido radicalmente distinto al de la denuncia antisemita, pero que haría aparecer, una vez más, y según un gesto muy freudiano en su estilo y su tradición, la verdad de la que el inconsciente antisemita podría ser portador.

Vamos a encontrarnos esta cuestión bajo otra forma dentro de un momento. Por el instante, extraigo de esta madeja un solo hilo interpretativo, el que concierne al archivo. ¿Qué sucede con el estatuto del archivo en esta situación? Pues bien, el día en que de forma absolutamente excepcional, insólita, única e inaugural, incluso incompatible con la tradición y la idea misma de ciencia, de *epistème*, de *istoría* o de *theoría*, hasta de filosofía en Occidente, el día y desde el instante en que una ciencia, presentándose como tal y bajo este nombre, se vinculara intrínsecamente no sólo a la historia de un nombre propio, de una filiación y de una casa, aquí la casa de Freud, sino al nombre y a la ley de una nación, de un pueblo o de una religión, aquí el psicoanálisis como ciencia judía, ello tendría como consecuencia, entre otras, la de transformar radicalmente la relación de una ciencia de estas características con su propio archivo. Y al tiempo, por haber tenido en cuenta esencialmente la singularidad de un *arkheîon*, ello transformaría tanto el concepto de ciencia como el concepto de archivo. Una ciencia, una filosofía, una teoría, un teorema, en la estructura *clásica* de su concepto, son o deberían ser *intrínsecamente* independientes del archivo singular de su historia. Ya se sabe que estas cosas (la ciencia, la filosofía, la teoría, etc.) tienen una historia, una historia rica y compleja que las porta y las produce de mil maneras. Ya se sabe que, de formas diversas y complicadas, los nombres propios y las firmas cuentan. Pero la estructura del enunciado teórico, filosófico, científico, incluso cuando concierne a la historia, no tiene, no debe tener en principio una necesidad intrínseca y esencial del archivo ni de lo que vincula al archivo bajo todas sus formas a lo que es nombre propio o cuerpo propio, filiación (familiar o nacional), alianzas, secretos. En todo caso no tiene una necesidad tal de ello en su relación o en su pretensión de verdad -en el sentido clásico de este término. Mas desde que se habla de una ciencia judía, sea lo que sea lo que se entienda bajo este nombre (y vuelvo a ello en un instante), el archivo pasa a ser un momento fundador de la ciencia como tal: no sólo la historia y la memoria de acontecimientos singulares, de nombres propios, de lenguas y de filiaciones ejemplares, sino la puesta en depósito en un *arkheîon* (que puede ser un arca o un templo), la consignación en un lugar de relativa exterioridad, ya se trate de escritos, de documentos o de marcas ritualizadas sobre el cuerpo propio (por ejemplo, las filacterias o la circuncisión). Se trata aquí nada menos que de tomar en serio la cuestión de saber si una ciencia puede depender de algo como una circuncisión. Decimos a propósito «algo como una circuncisión» para designar el lugar de este problema, un lugar él mismo problemático, entre la figura y la literalidad. ¿Podemos quedarnos satisfechos con los numerosos enunciados de Freud sobre la circuncisión, relacionada siempre y a toda prisa con la castración o la amenaza de castración? Para explicar la génesis del antisemitismo, a saber, los celos respecto de un pueblo que se consideraba, dice, como el primogénito favorito de Dios, Freud evoca en su *Moisés...* el aislamiento circunscrito de los judíos, el aislamiento que los separa del mundo, la soledad en la que los recluye una circuncisión que siempre recordaría la temida castración. Esto parece, en todo caso, menos interesante, si no menos convincente, que la manera con la que Freud caracteriza la *impresión* que deja la circuncisión sobre los incircuncisos: «una impresión displacentera, inquietante (*unheimlich*)»[xxx] (Intento mostrarlo en otra parte y no puedo detenerme aquí: cada vez que la palabra *unheimlich* aparece en el texto de Freud -y no sólo en el ensayo que lleva este título, *Das Unheimliche*-, se puede localizar una indomeñable indecidibilidad en la axiomática, la epistemología, la lógica, el orden del discurso y de los enunciados téticos o teóricos; y lo mismo ocurre, de modo igualmente significativo, en Heidegger.)

Yerushalmi piensa sin duda, y su libro parece tender a demostrarlo en todo caso, que el psicoanálisis es una ciencia judía. Parece tender a ello en un sentido original. Proponiendo una

renovación rigurosa y «científica» de la lectura, se funda en un archivo a veces arcaico (la más vieja tradición bíblica o talmúdica), a veces recientemente publicado. Sin embargo, deja su propia demostración suspendida, allí donde podría parecer que se da por sabida. La cuestión fundamental queda sin respuesta. Sin respuesta por parte de Freud. Yerushalmi querría visiblemente que la cosa fuera dicha por *boca de Freud*. Sería necesario que Freud dijera asimismo, en su propio nombre, que confesara o proclamara, en un irreductible performativo, que el psicoanálisis debe enorgullecerse de ser una ciencia judía. Performativo por el que determinaría tanto la ciencia, la ciencia psicoanalítica, como la esencia de la judeidad, si no del judaísmo.

Por supuesto, por así decirlo, el fantasma de Freud no responde. Así es al menos en apariencia. ¿Mas podemos fiarnos? Al prometer que mantendrá el secreto de una respuesta virtual que se hace esperar, que se hará esperar siempre, el firmante de este monólogo deja pensar que Freud no diría jamás en público, por ejemplo, en un libro y en lo que está destinado a convertirse en archivo público, lo que piensa en verdad secretamente, como el monologante que dice «nosotros», a saber, que sí, que el psicoanálisis es, en efecto, una ciencia judía. ¿No *es* esto después de todo lo que *ya* ha dejado entender en privado con tanta frecuencia? ¿No es esto lo que *ya* ha murmurado en declaraciones, confiado en cartas, consignado en mil signos que Yerushalmi ha inventariado, clasificado, puesto en orden, interpretado con una vigilancia y un regocijo sin precedentes? Mas, al final del libro, el monologante que dice «nosotros» se dice dispuesto a respetar el secreto, a guardar para sus archivos personales la respuesta que, en privado, podría serle susurrada al oído por boca del fantasma.

Nada me parece más serio que el juego de esta conclusión en el secreto mismo de su apertura, en la ficción de su quedar en suspenso. Por numerosas razones. Unas parecen vueltas hacia el pasado, otras hacia el porvenir del archivo.

A. En cuanto a las primeras, las que miran hacia el pasado, no diré más que una palabra. Irá en la dirección de lo que vincula, según Freud, en particular el de *El hombre de las ratas*, el progreso de la ciencia y de la razón con el advenimiento del patriarcado. En una nota que no tengo tiempo de leer aquí y que comentaré en otra parte, Freud se equivoca tres veces con Lichtenberg, cuyo respaldo busca. Se equivoca al afirmar que no puede haber dudas en cuanto a la identidad de la madre, desde el momento en que esta identificación dependería del testimonio de los sentidos; la identidad del padre quedaría siempre en duda, ya que dependería, ella sola, de una inferencia racional, como esa *legal fiction* de la que habla Stephen en el *Ulysses* de Joyce. Ahora bien, hoy día mejor que nunca, aunque no sea más que por la posibilidad de las madres de alquiler, de las maternidades protéticas, de los bancos de esperma y de todas las inseminaciones artificiales, tal y como nos lo asegura ya y asegurará aún más en el porvenir la tecnociencia bio-genética, se sabe que la maternidad es tan inferida, construida e interpretada como la paternidad. Como la ley paterna. En verdad, siempre ha sido así para la una y para la otra. Freud se equivoca por segunda vez al creer con Lichtenberg que la paternidad, y *ella sola*, es tan incierta como la cuestión de saber si la luna está habitada: se sabe hoy día, con absoluta certeza objetiva, que la luna está desierta, e, inversamente, es más fácil ver y tocar el suelo de este astro que la identidad cierta de una madre. Se equivoca por tercera vez al extraer de todos estos errores, ilusiones o fantasías, una conclusión falocéntrica: en razón de este presunto recurso a la razón en la asignación de paternidad, más allá del «testimonio de los sentidos», el paso al patriarcado habría marcado el triunfo civilizador de la razón sobre la sensibilidad, de la ciencia sobre la percepción.

Dudando que Anna/Antígona haya hablado, de Londres a Jerusalén, en su propio nombre, esperando visiblemente que haya hablado en el nombre del padre -de su padre muerto-, ¿qué es lo que el firmante del *Monólogo con Freud* tiende a sobreimprimir en el «nosotros» de este contrato

unilateral y de esta alianza, en esta re-circuncisión de Freud? Pues bien, quizá inscribe ahí, quizá (digo bien *quizá*), como si firmara ahí con su nombre, una discreta pero enérgica e imborrable virilidad: *nosotros* los padres, nosotros los arcontes, nosotros los patriarcas guardianes del archivo y de la ley. Digo *quizá*, porque todas estas cuestiones permanecen tan suspendidas como el porvenir, sobre el que vuelvo ahora.

Digo bien «quizá», como Yerushalmi dice «quizá» en uno de los momentos más decisivos de sus conclusiones en suspenso [*«Absurd? Possibly. But tomer dokh –perhaps, alter all...?»*] («¿Absurdo? Es posible. Mas *tomér dokh* -quizá, después de todo...?»[xxxii]). Se trataba entonces de concluir respecto del secreto de Freud, de su pensamiento disimulado o inconfesable según el cual el psicoanálisis sería un judaísmo sin Dios; o según el cual no habría esperanza en lo referente al porvenir de Layo y Edipo o al porvenir de la religión. «[...] muy bien puede ser que usted tenga razón», dice aún Yerushalmi que ve en el cierre del porvenir, en la desesperanza, en la no-promesa, más que en el ateísmo, lo que hay de menos judío, de más no-judío (*un-Jewish*) en Freud; de modo que la judeidad (*jewishness*), si no el judaísmo (*judaism*), (re)aparece aquí, en su esencia mínima, pero como la ciencia misma, en la apertura del porvenir. «No obstante, dirá Yerushalmi a Freud, es precisamente por esta cuestión sobre una esperanza posible o no, más aún que sobre Dios o la ausencia de dios, por lo que su doctrina es quizá la más alejada del judaísmo (*may be at its most un Jewish*)»[xxxiii]. Insisto sobre esta modalidad esencial del *quizá*, como estoy tentado siempre de hacerlo. Me parece irreductible. Nietzsche pretendía reconocer a los pensadores del porvenir por el coraje de decir *quizá*. Subrayo «quizá» por otra razón distinta además, en el momento de hacer alusión a esa filiación patriarcal de los primogénitos en la que parece inscribirse Yerushalmi, al menos por uno de sus gestos. Puesto que plantea al profesor Freud una notable cuestión sobre la identidad de la madre, en su esquema edípico, una identidad quizá no sensible, quizá sustraída al testimonio de los sentidos, como la *legal fiction* del padre y más aún que ésta, ya que esta vez la mujer sería la ley misma:

[...] la Torah, la doctrina, la revelación -la Torah que, en hebreo, es de género femenino y que el Midrash se complace en comparar con una novia. Es por su posesión por lo que el cristianismo, el hijo menor, vino a desafiar, no tanto a Dios Padre como al hijo primogénito, el judaísmo. Calificar este enfrentamiento de «rivalidad fraternal» me parece bastante débil. Psicológicamente (y, por desgracia, históricamente), sería mas justo hablar de lucha fraticida[xxxiiii].

B. Sí, hablemos más bien de porvenir. Justo antes de plantearle su pregunta al fantasma del patriarca, al espectro arcóntico del psicoanálisis, en el instante de prometerle el secreto, sobre todo si confirma que el psicoanálisis es, en efecto, una ciencia judía, Yerushalmi habrá corrido el riesgo de un gesto decisivo. De un golpe, en un solo párrafo, hace bascular toda la axiomática epistemológica que hasta aquí parecía presupuesta por su discurso. Para describir este gesto, una vez más, debo seleccionar lo que ahí concierne al archivo. En primer lugar, parece que en privado, insisto en ello, en una *carta privada*, ya había dado Freud, por lo esencial, la respuesta misma que Yerushalmi parece esperar o finge esperar, prometiendo guardarla para sí, como si quisiera tener en secreto para sí, aquí, para sí mismo, Yosef Hayim Yerushalmi, el principio de una respuesta tan privada que Freud *ya* había dado (¡sesenta y cinco años antes!) a Enrico Morselli. Como si quisiera compartir con Freud, él solo, un secreto que Freud había ya confiado a otro, antes incluso del nacimiento de Yerushalmi:

En 1926 -escribe Yerushalmi- declaraba usted en privado a Enrico Morselli no estar seguro de que el psicoanálisis fuera, como él pensaba, un producto del espíritu judío, pero que si fuera ése el caso, usted no se «avergonzaría» de ello[xxxiv].

Después de haber citado este documento privado, Yerushalmi añade entonces una observación. Esta desplaza de un golpe toda la cuestión de la ecuación entre judaísmo y psicoanálisis. Los dos términos de una ecuación así se tornan igualmente desconocidos, indeterminados, aún por determinar, totalmente entregados al porvenir. Releamos esta declaración, en la última página del *Monólogo*:

Profesor Freud, llegado a este punto, me parece fútil preguntarle si el psicoanálisis es, en efecto, genéticamente o estructuralmente, una ciencia judía. Si esto se pudiera establecer algún día, será necesario para ello realizar aún bastantes investigaciones y dependerá en gran medida, por supuesto, de la forma como se deberán definir los términos mismos de *judío* y de *ciencia*. En espera de ello, dejando de lado estas cuestiones de naturaleza semántica y epistemológica, me gustaría solamente saber si *usted*, personalmente, ha llegado finalmente a creer que lo es.

Yerushalmi subraya *usted* (que la traducción francesa omite o más bien reemplaza por un «personalmente»): lo que importa, pues, es menos el contenido de lo que diría Freud, quien por otra parte ya lo ha reconocido en cierto modo, como el hecho de que lo declare, *él* («usted», *you*), de sus labios, y lo firme a partir de entonces con su nombre, lo firme como se suscribe una creencia: «si *usted*, personalmente, ha llegado finalmente a creer que lo es». He aquí *solamente* lo que él *quiere saber*: «*I want only to know whether you ultimately came to believe it to be so*». El tiempo y la edad cuentan. Yerushalmi sabe, y ha sido el primero en recordarlo, que Freud ha *creído* esto, al menos 65 años antes. Si se lo vuelve a preguntar, si lo vuelve a preguntar, si parece pedirle una nueva confirmación, es como si quisiera la última palabra, la última voluntad (the will), la firma última (*ultimately*) de un padre moribundo y, para estar aún más seguro, de un padre ya muerto. Quiere una repetición última, en el último momento, de lo que Freud ha dicho 65 años antes y en muchas otras ocasiones; pide una rúbrica imborrable de ello. Este último compromiso, por definición, debería ser irreversible. Comprometiendo a un muerto, ya no estaría sometido a los cálculos estratégicos, a las denegaciones del Freud vivo y a las retractaciones del fundador de un psicoanálisis expuesto a todas las violencias antisemitas.

Esta declaración parece cambiar todos los signos. Es ella, ella sola, me parece, la que puede portar y justificar el subtítulo del libro *Judaism Terminable and Interminable*. Ahora bien, deja abiertas al porvenir no sólo la definición, por tanto la determinabilidad así como la terminabilidad del judaísmo, sino también las del psicoanálisis. Hasta aquí, en todo caso hasta la apertura de este monólogo ficticio, Yerushalmi había reglado su discurso -fundamentalmente en aquello que allí, en teoría, se mostraba y demostraba- sobre las normas clásicas del saber, de la *scholarship* y de la epistemología que dominan en toda comunidad científica: aquí la objetividad del historiador, del archivero, del sociólogo, del filólogo, la referencia a temas y a conceptos estables, la relativa exterioridad respecto al objeto, en particular respecto a un archivo determinado como *ya dado, en el*

pasado, o en todo caso solamente *incompleto*, determinable y, por tanto, terminable en un porvenir, él mismo determinable como presente futuro, dominio del constativo sobre el performativo, etc. Es así como podemos interpretar esta observación, hecha «de pasada», a propósito del descubrimiento y de la inesperada publicación, en 1980, del archivo privado de Sabina Spielrein. «[...] este descubrimiento, señala entonces Yerushalmi, debería asimismo recordarnos el carácter necesariamente hipotético y lleno de lagunas de nuestras reconstrucciones cuando se trata de la historia del psicoanálisis, dada la cantidad de documentos aún inéditos o voluntariamente guardados en un cajón»[xxxv]. Una incompletud del archivo y, por tanto, una cierta determinabilidad del porvenir, he ahí lo que debe ser tenido en cuenta por el historiador en sus «reconstrucciones» «de la historia del psicoanálisis». Ahora bien, esta incompletud es de un orden completamente diferente de la del porvenir del que se trata al final del *Monólogo*... A la mitad del libro, se trataba todavía de una incompletud y de un porvenir que pertenecen al tiempo normal del progreso científico. Al final del *Monólogo*, Yerushalmi hace sin duda alusión al porvenir de una investigación aún por hacer. Mas el porvenir del que habla entonces, y sobre todo cuando concierne a los conceptos de la ciencia y la judeidad, no es del orden de una tal incompletud relativa. No es ya sólo la indeterminación provisoria que abre el campo habitual de un trabajo científico en curso y siempre inacabado, en particular porque nuevos archivos pueden ser descubiertos todavía, salir del secreto o de la esfera privada, para verse sometidos a nuevas interpretaciones. Ya no se trata del mismo tiempo, del mismo campo y de la misma relación con el archivo. En el momento en que el historiador declara al patriarca que sería «fútil preguntar si el psicoanálisis es, en efecto, genéticamente o estructuralmente, una ciencia judía» y que añade: «esto lo sabremos, *suponiendo que ello sea alguna vez objeto de saber (that we shall know, if it is at all knowable)* [Yo subrayo, J. D.], sólo después de mucho trabajo. Mucho dependerá, por supuesto, de la manera como se deberán definir los términos mismos de *judío* y de *ciencia*», cambia entonces totalmente de registro y de tiempo. Suspende de un golpe todas las seguridades, normas y reglas axiomáticas que hasta aquí le habían servido para ordenar el trabajo científico, especialmente la crítica historiográfica, y en particular su relación con el archivo conocido o desconocido. El orden mismo del saber, al menos del saber clásico, queda en suspenso. Se trata de un concepto distinto del porvenir sobre el que volveremos.

Como las cuestiones que dominan todo el libro, hasta este *Monólogo*..., conciernen a las relaciones entre el judaísmo y la ciencia, especialmente esa ciencia que ha querido ser el psicoanálisis, el *scholar* que es Yerushalmi suponía permanentemente saber lo que querían decir «ciencia» y «judaísmo». Cuando era cuestión de evaluar el carácter científico del psicoanálisis, el historiador incluso se mostraba con frecuencia muy severo e inapelable frente a lo que llama en este libro como en *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*[xxxvi], el lamarckismo o el «psicolamarckismo» de Freud: éste sería una antigualla condenada por el estado de la ciencia, de una ciencia que no es la de Yerushalmi y de la que invoca en suma los resultados, como lo haría, desde el exterior, un historiador que se contentara con registrar los resultados validados en un momento dado por una comunidad científica en la que no participa activamente y cuyas competencias no comparte. Yerushalmi asume en cambio, como es de suponer, su pertenencia a la comunidad científica de los historiadores o los sociólogos de la cultura, en particular de la cultura judía (es profesor de («*Jewish History, Culture, and Society*»)). Comparte con ellos activamente y brillantemente las producciones, acrecienta y refina sus competencias. Pero, en lo que respecta a la genética o la historia de la vida, acepta el papel de observador neutro y, en el fondo, de doxógrafo. Debería saber que, en este dominio, las cosas son más turbulentas y están más abiertas al porvenir que nunca, más que en cualquier otra parte, y que no carecen de relación con el estatuto por venir de la archivación. El estatuto epistemológico que reivindica para su discurso merecería, pues, un estudio más en profundidad. Veamos solamente la cartografía de fronteras que se asigna. No es tan sencilla, dada la movilidad de tales límites. Parece que, en la casi totalidad de la obra y hasta el

umbral del *Monólogo...*, el autor se presenta como un historiador que pretende mantenerse deliberadamente exterior a su objeto. El historiador, el sujeto de este saber histórico, no se presenta entonces como tal, ni como un Judío ni como un psicoanalista. Trata el archivo psicoanalítico como un dato cuyo derecho de acceso, inteligibilidad, evaluación, no corresponden en propio ni al Judío ni al psicoanalista. Yerushalmi reivindica en numerosas ocasiones esta distancia como la condición misma de la historia que pretende escribir. Por ejemplo, lo hace poniendo como exergo a su primer capítulo, justo antes del *Monólogo...*, estas palabras de Philippe Aries que por mi parte encuentro (y con frecuencia es éste el caso para lo que dice y hace Aries en general) más que problemáticas:

Uno se puede dedicar a la historia del comportamiento, es decir, a una historia psicológica, sin ser uno mismo ni psicólogo ni psicoanalista, manteniéndose a distancia de las teorías, del vocabulario e incluso de los métodos de la psicología moderna, y sin embargo llegar a interesar a los mismos psicólogos en su propio terreno. Si se nace historiador, uno se hace psicólogo a su manera[xxxvii].

Para expresar en una palabra mi perplejidad sobre este punto y por qué no comparto la confianza de Yerushalmi cuando cita un texto semejante para buscar en él sin duda algún respaldo, me pregunto lo que puede querer decir «haber nacido historiador» («Si se nace historiador...»), y escudarse en ello desde un punto de vista epistemológico. Y sobre todo, *concesso non dato*, suponiendo que se pueda hacer en esas condiciones una historia psicológica, ello no basta para hacer una historia de la psicología, menos aun del psicoanálisis; y sobre todo no en el punto en que esta ciencia, este *proyecto* de ciencia como mínimo, que se llama psicoanálisis, pretende transformar el estatuto mismo del objeto del historiador, la estructura del archivo, el concepto de «verdad histórica», incluso de ciencia en general, los métodos de desciframiento del archivo, la implicación del sujeto en el espacio que pretende objetivar, y especialmente la topología de todas las barreras internas/externas que estructuran este sujeto y hacen de él mismo un lugar de archivo en relación al cual ninguna objetivación es pura, ni en verdad rigurosamente posible, es decir, completa y terminable. Incluso un historiador clásico de las ciencias debe conocer desde dentro el contenido de las ciencias de las que hace historia. Y si este contenido concierne justamente a la historiografía, no es buen método ni buena epistemología autorizarse a ponerlo entre paréntesis. Uno se priva entonces de las condiciones elementales, de la estabilidad semántica mínima y casi de la gramática que permitirían hablar de lo que se habla. Querer hablar del psicoanálisis, pretender hacer la historia del psicoanálisis desde un punto de vista puramente a-psicoanalítico, puro de todo psicoanálisis, hasta el punto de creer borrar de ella las huellas de toda impresión freudiana, es como si se reivindicase el derecho de hablar sin saber de lo que se habla, sin ni siquiera querer oír hablar de ello. Esta estructura no sólo vale para la historia del psicoanálisis o para todo discurso sobre el psicoanálisis; como mínimo vale para todas las ciencias llamadas sociales o humanas, mas dicha estructura recibe aquí una inflexión singular a la que debemos aproximarnos un poco.

De hecho Yerushalmi sabe bien que esta exterioridad le está denegada. Lo sabe demasiado bien. Liberar su discurso de toda impresión freudiana no sólo es imposible, sino que sería ilegítimo. Pero como tampoco quiere renunciar a esa pretendida neutralidad constativa y teórica que el *scholar* o el historiador clásico pretenden hacer su norma, la posición de su discurso permanece aquí entonces, en todo caso en la mayor parte de su libro y antes del *Monólogo...*, doble, equívoca, inestable, yo diría incluso exquisitamente atormentada. Abocada a la denegación, a veces confesada en su denegación misma. Perseguida y traducida a la vez por los síntomas que apelan irresistiblemente a un *post-scriptum*, a saber, ese *Monólogo con Freud* que se parece -o finge parecerse- al comienzo

de un análisis y a la confesión declarada de una transferencia. Ya se parezca a ello o finja parecerse, este *post-scriptum* porta sin duda, en verdad, en su ficción misma, la verdad del libro. Esto se señala particularmente en el temblor de un gesto y la inestabilidad de un estatuto: el historiador se resiste a ser psicoanalista mas también se resiste a **no** ser psicoanalista.

No tomemos más que dos ejemplos precisamente allí donde aparentan una doble relación con el archivo.

El primero, *el archi-ejemplo*, nos muestra el deseo de un admirable historiador que quiere en suma ser el primer archivero, el primero en descubrir el archivo, el arqueólogo y quizás el arconte del archivo. El primer archivero instituye el archivo como debe ser, es decir, no sólo exhibiendo el documento, sino **estableciéndolo**. Lo lee, lo interpreta, lo clasifica. En este caso, lo que está en juego es tanto más grave por albergar el documento esa inscripción en forma de dedicatoria que acompaña un don reiterado, el segundo presente, la restitución de la Biblia Philippsohn por el archi-patriarca al patriarca del psicoanálisis, el presente que Jakob, hijo de R. Shelomoh Freid, hace a Shelomoh Sigmund Freud, treinta y cinco años después de una circuncisión que comienza por recordarle, nombrando el arca de la Alianza y las Tablas de la Ley. Yerushalmi anuncia en suma que va a ser el primero (**después de Freud**), incluso el único (**después de Freud**) en abrir, si no en poseer, el archivo de lo que llama un «episodio crucial». Querría ser aquí, lo vamos a ver, el primero: el primero **después de Freud**, el segundo primero, un hijo primogénito, el primer segundo y, por tanto, por un momento solo con Freud, solo en compartir un secreto. (Ciertamente no es el único ni el primero en querer ser el primero **después de Freud** y, por tanto, estar solo con Freud; tenemos algunos otros en Francia, en este linaje francés del que Yerushalmi parece querer -¿pero por qué?- guardarse como de la peste.)

Entonces ¿por qué razón duda todavía?, ¿por qué está tan incómodo respecto a la cuestión de saber si procede como uno de los que más tarde llamará[xxxviii] los «historiadores ordinarios» (*ordinary historians*) o bien procede ya como un historiador psicoanalista, dicho de otro modo, en cierta manera, como un heredero en el linaje de los patriarcas o los archi-patriarcas cuyo archivo él descifra por primera vez y «propiamente»? Dice dos veces «propiamente» (*properly*). Y pretende no ser **ni un analista ni un no-analista**, denegando las dos hipótesis a la vez, por tanto, sin denegar ninguna, sucesivamente o simultáneamente. Como aquí:

Existe un episodio crucial entre Jakob y Sigmund Freud cuyo alcance **jamás ha sido propiamente (*properly*) evaluado** [Yo subrayo. J. D.], sin duda porque pone en juego un texto hebreo hasta hoy nunca **propiamente (*properly*) transcrito** [Yo subrayo de nuevo. J. D.] (su escritura es, reconozcámoslo, difícil de descifrar) y **a fortiori jamás convenientemente interpretado (*let alone adequately glossed*)** [Yo subrayo.] (45). Ahora bien, es el único texto canónico de Jakob Freud que nos ha llegado. No tendré la pretensión de adornar la reconstrucción que va a seguir con el glorioso epíteto de «psicoanalítica» (aunque no lo sea menos que otras que presumen de serlo) [ésta, será, en efecto, una magnífica y luminosa lectura. J. D.], y efectivamente reconozco que, apoyada en un solo texto, será parcial por fuerza[xxxix].

He aquí ahora el ejemplo *siguiente*, también el ejemplo de **lo que sigue**, un *segundo* ejemplo de primo-secundariedad, el ejemplo de ese hijo primogénito, de ese segundo hijo primogénito de Jakob Freud, de ese doble estatuto de historiador que se resiste sin querer resistirse a ser psicoanalista sin

serlo. Yerushalmi nos dice en condicional lo que diría, y que por tanto dice, si se lo permitiera, lo que, por tanto, se permite, a saber, «el lujo de un término técnico tomado del psicoanálisis -un ejemplo de “obediencia retardada” (*deferred obedience*)»: «si puedo, en fin, concederme el lujo de un término técnico tomado del psicoanálisis -un ejemplo de “obediencia retardada”». Se trata ahí de la obediencia diferida de Freud a su padre, del patriarca al archi-patriarca. (Cuesta trabajo detener la cadena y la escena: enseguida deberemos hablar quizá de la *deferred obedience* de Yerushalmi tanto al uno como al otro -y sacar de ello algunas consecuencias.)

Preciosa cuestión documental, una vez más, cuestión de excavación arqueológica y de detección de archivo. Se trata de una sola frase en una especie de autobiografía intelectual[xl]. Freud no añadió esta frase, como un remordimiento, más que en 1935, un año después del primer lanzamiento del *Moisés...* Es preciso saber que esta frase fue omitida, «accidentalmente», dice la *Standard Edition*, en las *Gesammelte Werke* de 1948; y no aparece tampoco, y con motivo, en la traducción francesa de Marie Bonaparte que data de 1928[xli]. Mas esta omisión es mantenida en las ediciones ulteriores, al menos hasta 1950. Se puede incluir esta pequeña observación filológica en el dossier que Freud mismo instruye en el capítulo sexto de la segunda parte de su *Moisés...*[xlii] a lo largo de esas páginas tan ricas sobre la archivación, la tradición oral y la tradición escrita, la exégesis bíblica, la historiografía y todas las *Entstellungen*, todas las deformaciones de un texto que compara con asesinatos. Cito ahora la frase añadida en 1935 por Freud, tal como es citada por Yerushalmi:

El hecho de que me sumergiera demasiado pronto (*My deep engrossment*), apenas acabado el aprendizaje de la lectura, en el estudio de la historia bíblica, determinó de un modo duradero, como me di cuenta mucho más tarde, la orientación de mis intereses[xliii].

Yerushalmi interpreta, pues, el documento que constituye esta adición, diez años después de la primera edición: «Ahora bien, dice, esta última frase no aparecía en la primera edición. Hecho revelador, Freud la añadió en 1935, un año después de haber terminado la primera versión manuscrita de *Moisés*. En efecto, no es sino entonces cuando comprende, y reconoce plenamente, la influencia decisiva que sobre él ha ejercido el estudio de la Biblia. En este sentido *Moisés y la religión monoteísta* representa un cumplimiento tardío del mandato de Jakob Freud o -por decirlo de otro modo y si puedo en fin concederme el lujo de un término técnico tomado del psicoanálisis- un ejemplo de “obediencia retardada” (*deferred obedience*)»[xliv]

¿Qué pensar de esta *deferred obedience*? (Señalo en primer lugar, entre paréntesis, que la pequeña frase acerca del «*deep engrossment in the Bible*» iba seguida inmediatamente de otra que Yerushalmi no cita. Juzgándola legítimamente fuera de su propósito, corta justo antes de ella. Esta frase declaraba, desde la primera edición, la esperanza admirativa y fascinada que muy pronto puso Freud en lo que las «teorías de Darwin» -aquí no nombra a Lamarck- podían prometer entonces para el porvenir de la ciencia.)

Se puede estar tentado de reconocer en este concepto de «obediencia diferida» una de las claves o, si se prefiere, uno de los sellos de este *arkheîon*, quiero decir de este libro de Yerushalmi, al menos en tanto que libro de archivo sobre el archivo. De hecho, la clave o el sello, lo que firma y da a leer, es menos un concepto, el concepto freudiano de «obediencia diferida», que su puesta en obra por Yerushalmi. Esta puesta en obra toma el concepto sin tomarlo, lo utiliza sin utilizarlo: lo «menciona» (*mentions*) más que lo «utiliza» (*uses*), diría un teórico de los *speech acts*; hace de ello

un concepto (*Begriff*) que a su vez capta sin captar, comprende sin prender. Y el doble gesto de alguien que a la vez pretende asumir y no asumir la responsabilidad teórico-científica de un tal concepto es justamente la escena de «lujo» que describe la coquetería condicional: «[...] si puedo en fin concederme el lujo de un término técnico tomado del psicoanálisis -un ejemplo de “obediencia retardada”». El juego de este lujo se sitúa en la juntura entre la verdad y la ficción. Asegura, me parece, la unidad de este libro en tanto articula juntos cuatro capítulos de *scholarship* que se quieren conformes con las normas tradicionales de la cientificidad y un último capítulo de monólogo ficticio -con un espectro que, aparentemente al menos, no responde. Mas el último capítulo, el más ficticio, ciertamente no es el menos verdadero. A su modo, aun si no la dice, *hace* la verdad, en el sentido en que Agustín podía decirlo de la confesión. Nos inspira otra cosa sobre la verdad de la verdad: sobre la historia de la verdad así como sobre la verdad de la diferencia enigmática que Freud ha querido señalar entre «verdad material» y «verdad histórica». No imagino una introducción mejor a la cuestión del archivo hoy que aquello que propiamente pone en juego esta vertiginosa diferencia.

¿Cómo une, en mi opinión, el «lujo» de esta *deferred obedience* los dos tiempos de este libro? La historia de este concepto (*nachträglicher Gehorsam*, «docilidad retardada»), tal como Yerushalmi la esboza en unas cuantas líneas, se remonta a *Totem y tabú*[xlv]. Freud señala allí que «El [padre] muerto se hizo más fuerte [de lo que lo había sido mientras vivía] [...] en virtud de una situación psíquica que nos es familiar en psicoanálisis, “la obediencia retardada”».

Yerushalmi extrae todas las consecuencias de esta puesta en escena tan convincente. Procedente de *Totem y tabú*, el concepto «técnico» de la «obediencia retardada» (*deferred obedience*) se ve esta vez llevado y transferido, también ahora con la demora requerida, sobre el propio Freud, el Freud autor del *Moisés*... La docilidad diferida pasa a ser aquí la de Sigmund a Jakob, su padre:

Al escribir *Moisés y la religión monoteísta*, no sólo obedece finalmente a su padre y vuelve a sumergirse en el estudio intensivo de la Biblia sino que, gracias a la interpretación que de ella da, llega a preservar su independencia respecto a su padre. Rechaza la «verdad material» del relato bíblico, mas se alegra de descubrir ahí mismo una «verdad histórica»[xlvi].

«¿Qué es preciso concluir de ello?», pregunta entonces Yerushalmi antes de hacer el elogio de Lou Andreas-Salomé, quien dice haber leído en el *Moisés*... una nueva forma del «retorno de lo reprimido», esta vez no bajo la forma de «fantasmas surgidos del pasado» (*phantoms out of the past*)[xlvii] sino de lo que se podría llamar un «triunfo de la vida». La supervivencia ya no significa la muerte y el retorno del espectro, sino el sobrevivir de un exceso de vida que resiste al aniquilamiento (*the survival of the most triumphant vital elements of the past*).

Ahora bien, algunas páginas más adelante, en la apertura del *Monólogo*..., Yerushalmi se atreve a dirigirse a Freud. Le habla entonces, en efecto, a uno de esos «fantasmas surgidos del pasado» (*phantoms out of the past*). Este nuevo *scholar* parece venido directamente de *Hamlet*: «*Thou art a Scholler; speake to it Horatio*». Apostrofa sin rodeos al espectro paterno del profesor Freud. Escena poco común y quizá sin precedente en la historia del psicoanálisis. No puedo hacer justicia como quisiera ni a la ironía sin fondo ni a la riqueza que envuelve este insólito *Monólogo*, en cuyo transcurso un historiador se ha atrevido a franquear un límite ante el que los «historiadores ordinarios» (*ordinary historians*)[xlviii] siempre se han dejado intimidar. Me atenderé, pues, una vez

más, a la instancia del archivo. Y sin duda no le enseñaré nada al autor de este gran *Monólogo...* arriesgando algunas observaciones que, obedeciendo a mi vez, reagruparé bajo el título de «docilidad diferida» (*deferred obedience*).

¿Cuál? No ya (1) la obediencia «retardada» de la que habla Freud en *Totem y tabú*, ni (2) aquella de la que habla Yerushalmi (la de Sigmund a Jakob, su padre), sino más bien (3) la docilidad diferida de Yerushalmi respecto a Freud.

Describamos ese tiempo de la repetición con las palabras que Yerushalmi reserva a Freud:

1. Yerushalmi se dirige a su vez, finalmente y con tardanza (*belatedly*), al fantasma de Freud con un respeto filial.

2. Se «vuelve a sumergir» a su vez en el «estudio intensivo de la Biblia».

3. «Preserva su independencia». Imitando un parricidio doblemente ficticio, discute ásperamente con un maestro cuyas reglas y premisas psicoanalíticas acepta. Asimismo interioriza el discurso del patriarca, al menos respetando el «según usted» (*according to you*) de *le-didakh, terminus technicus* talmúdico. Todos estos signos nos recuerdan que Yerushalmi «obedece finalmente a su padre», también él, lo quiera o no. Se identifica con él interiorizándolo como un fantasma que habla en él antes que él. Le ofrece hospitalidad y llega a confesarle no sin fervor: «usted existe realmente y sigue estando extrañamente presente para mí (*you are real, and, for me, curiously present*)»[xlix].

Ahora bien, este fantasma, no lo olvidemos, es también el fantasma de un experto en fantasmas. El experto llegó incluso a *subrayar* un día que lo más interesante en la represión es lo que no se llega a reprimir. El fantasma hace así la ley -incluso y más que nunca cuando se le replica. Como el padre de Hamlet tras de su yelmo y en virtud de un *efecto de visera*, el espectro ve sin ser visto. Así restablece la heteronomía. Se ve confirmado y repetido por la réplica misma que se le pretende oponer. Hasta le dicta las palabras a quien se dirige a él, por ejemplo, la extraña palabra de *engrossment*: tras haberla utilizado para traducir la confidencia tardía de Freud respecto de su impregnación por la cultura bíblica, Yerushalmi se la aplica ahora a sí mismo, deliberadamente o no, para describir su propia inversión en este archivo de Freud que se ha convertido en una Biblia para él, una Biblia espectral. Habla de su propio *engrossment*: por o en el *corpus* de Freud. En un gesto en el que no es posible discernir entre el amor y el odio, ni tampoco entre sus dobles simulacros, Yerushalmi se justifica dolorosamente, laboriosamente ante Freud, casi se diría pidiéndole perdón. Incluso recuerda, si es preciso creerlo, que a diferencia de otros herederos y malos hijos, él no ha buscado los secretos o las debilidades del maestro, quien permanece, como Goethe a lo largo de las «notas autobiográficas», a *careful concealer*, «un hombre que se disimulaba cuidadosamente»:

Yo no he excavado en su vida buscando fallas. Estos descubrimientos, entre otros de estos últimos años, no han mermado en nada mi pasión (*my engrossment*) por su obra fuera de lo común, que continúa, también ella, asediándome «como un alma en pena» (*like an unlaid ghost*)[l].

Naturalmente, según todas las apariencias, creemos saberlo, *el fantasma no responde*. Ya no responderá nunca y Yerushalmi no lo ignora. Por muchísimas razones, Freud no volverá nunca a tomar la palabra.

1. No responderá nunca más en el porvenir porque *ya* había respondido y, precisamente, lo que Yerushalmi quiere oír de sus labios -por ejemplo, a Morselli, más de medio siglo antes.

2. No responderá nunca más porque habrá estado en posición de haber, *ya, siempre*, respondido.

3. No responderá nunca más porque es un fantasma, por lo tanto, un muerto.

4. No responderá nunca más porque es el fantasma de un analista; y quizá porque el analista debe retirarse hacia esa posición espectral, el lugar del muerto, desde la cual, dejando hablar, hace hablar, no respondiendo nunca más que para callarse, no callando más que para dejar la palabra al paciente, el tiempo de transferir, de interpretar, de trabajar.

He aquí al menos lo que *creemos saber*, ésta es la apariencia: el otro ya no responderá nunca más. Ahora bien, a pesar de estas necesidades, de estas evidencias y certezas acreditadas, a pesar de todas las tranquilizadoras seguridades que nos dispensa un saber así o un creer-saber semejante, el fantasma continúa hablando a través de ellas. Quizá no responda, pero habla. Esto habla, un fantasma. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, o de forma preliminar, esto quiere decir que sin responder dispone de una respuesta, un poco como el contestador automático (*answering machine*), cuya voz sobrevive al momento de su registro: usted llama, el otro está muerto, ahora, lo sepa o no, y la voz le responde, de modo muy preciso, a veces con alegría, le instruye, incluso puede darle instrucciones, hacerle declaraciones, dirigirle peticiones, ruegos, promesas, mandatos. Suponiendo, *concesso non dato*, que un vivo responda alguna vez de modo absolutamente vivo e infinitamente ajustado, sin el menor automatismo, sin que una técnica de archivo desborde jamás la singularidad del acontecimiento, sabemos en todo caso que una respuesta espectral (así, pues, instruida por una *tékhne* e inscrita en un archivo) es siempre posible. No habría ni historia, ni tradición, ni cultura sin esta Posibilidad. De esto es de lo hablamos aquí. Es de esto en verdad de lo que tenemos que responder.

No podemos reconstituir aquí el intercambio *virtual* de preguntas-respuestas iniciado en un *Monólogo*... semejante respecto del *contenido* mismo del *Moisés*... Esta discusión talmúdico-psicoanalítica es apasionante y apasionada. Mas ¿no se puede decir entonces que, *a priori*, le da la razón a Freud? ¿No se puede pretender que la propia estructura de la escena, la lógica formal de los argumentos, la topología y la estrategia de los interlocutores (vivos o espectrales) *da la razón* a Freud, incluso allí y quizá, sobre todo allí donde no tiene razón, desde el punto de vista de la «verdad material»? ¿Allí mismo donde el muerto sería ejecutado de nuevo, Freud como tantos otros, de Layo a Moisés? ¿Allí mismo donde es acusado de tantas faltas por quien va *repitiendo* «Una vez más (*I repeat*): no le reprocho nada»[li]?

«Hacer justicia». Una vez más, en efecto, querría pero no podría *hacer justicia* a la intensa y rica discusión que pone en escena este *Monólogo*... final. Si debo fracasar al hacerlo, como parece inevitable desgraciadamente, no se debe sólo a estas o aquellas limitaciones (personales, fácticas, por desgracia reales), ni siquiera se debe a la falta de tiempo. Esta «injusticia» fatal se debe a la necesidad de *dar la razón, a priori*, a quien ocupa aquí la *posición* de Freud. Esta es la extraña violencia de la que querría hablar (también por afán de justicia, ya que sin duda seré injusto por afán de justicia) haciéndome a la vez *a priori* culpable de ella.

Ficticio y efectivo simultáneamente, reñido, dramático, tan generoso como implacable, este *Monólogo*... no priva al otro de su derecho a la palabra. No se puede decir sin injusticia que Freud no tiene la palabra. En cierto modo él es el primero en hablar y a quien se le ofrece la última palabra. La palabra le es *dejada, d(on)ada, o prestada*. Harían falta horas para justificar cualquiera de estas tres últimas palabras. Lo que en primer lugar me interesa aquí es la fatalidad cuasi *formal* de un efecto performativo.

(Debería, pues, limitarme a esta *formalidad* renunciando a la discusión detallada del contenido de los análisis. Pero antes de volver sobre esta fatalidad de estructura, querría, al menos entre paréntesis y a título indicativo, dar un solo ejemplo de lo que podría ser esta discusión. Al comienzo del *Monólogo*...[*lii*], apoyándose en algunas citas del Midrash, Yerushalmi propone una primera conclusión al «profesor Freud»:

Si Moisés hubiera sido efectivamente (*actually*) asesinado por nuestros ancestros, el asesinato no sólo no habría sido reprimido (*repressed*), sino que -al contrario- habría sido conservado en la memoria (*remembered*) y registrado [archivado] (*recorded*) con un celo implacable en sus detalles más sensibles como el ejemplo quintaesencial y extremo del pecado de desobediencia de Israel.

En este libro está, me parece, el nervio del argumento. Ahora bien, para afirmar esto, Yerushalmi debe aún suponer que, entre el acto de memoria o archivación por una parte y la represión por otra, la contradicción permanece irreductible. Como si precisamente no se pudiera recordar y archivar lo mismo que se reprime, archivarlo reprimiéndolo (ya que la represión es una archivación), es decir, archivar *de otro modo*, reprimir el archivo archivando la represión; *de otro modo*, por supuesto, y éste es todo el problema, distinto de los modos de archivación corriente, consciente, patente; *de otro modo*, es decir, según las vías que han apelado al desciframiento psicoanalítico, en verdad, al psicoanálisis mismo. ¿Cómo puede estar seguro Yerushalmi de que el asesinato en cuestión no ha sido abundantemente recordado y archivado (*remembered and recorded*) en la memoria de Israel? ¿Cómo puede pretender hacer la *prueba* de una ausencia de archivo? ¿Cómo se hace en general la prueba de una ausencia de archivo sino fiándose de las normas clásicas (presencia/ausencia de referencia literal y explícita a esto o aquello, a un esto o un aquello que se suponen idénticos a sí mismos, y simplemente ausentes, *actualmente* ausentes, si no están simplemente presentes, *actualmente* presentes; cómo y por qué no tener en cuenta los archivos *inconscientes* y más generalmente *virtuales*)? Ahora bien, Yerushalmi sabe perfectamente que el propósito de Freud es analizar, a través de la aparente ausencia de memoria y de archivo, toda clase de síntomas, signos, figuras, metáforas y metonimias que atesten, al menos virtualmente, una documentación de archivo allí donde el «historiador ordinario» no identifica ninguna. Se lo siga o no en su demostración, Freud ha pretendido que el asesinato de Moisés *efectivamente* ha dejado archivos, documentos, síntomas, en la memoria judía e incluso en la memoria de la humanidad. Sólo que los textos de este archivo no son legibles según las vías de la «historia ordinaria» y éste es todo el interés del psicoanálisis, si es que tiene alguno.

Avancemos y quedémonos lo más cerca posible del ejemplo escogido por Yerushalmi que tiene el coraje y el mérito, incluso la temeridad, de citar no sólo la Biblia sino a los «rabinos del Midrash», aún más «explícitos» que la Biblia, para dar testimonio *al menos de un intento de asesinato*:

Ahora bien, toda la comunidad hablaba de lapidarios (Números 14, 10). ¿A quién, pues? A Moisés y a Aarón. [Mas el verso prosigue] **cuando apareció la gloria del Señor [en la tienda de la reunión, ante todos los hijos de Israel]**. Esto nos muestra que aquéllos [los israelitas] lanzaban piedras y que la Nube [de la gloria del Señor] las interceptaba[liv].

Yerushalmi parece concluir -y querer convencer de ello al profesor Freud- que si, de hecho, quisieron matar a Moisés (y a Aarón), y si esa intención permaneció, en efecto, en la memoria y en el archivo, lo que cuenta es que los israelitas no lo «asesinaron efectivamente (*actually*)». Esta conclusión parece doblemente frágil. Incluso desde el punto de vista del Midrash en cuestión. En primer lugar, sin tener necesidad de convocar aún al psicoanálisis, se debe reconocer que si el asesinato no ha tenido lugar, si permaneció virtual, si sólo estuvo a punto de tener lugar, **la intención de matar fue efectiva, actual, y en verdad llevada a término**. Ha habido pasaje al acto, las piedras fueron lanzadas **de hecho**, continuaron siendo lanzadas mientras que sólo la intervención divina las interceptaba. Tanto en el caso de que hubieran persistido en su intención aún pendiente, como en el caso de que hubieran renunciado a ello ante el pecado, en ningún momento fue interrumpido el crimen por los propios Israelitas. No hubo, pues, únicamente **intención** sino **intento** de asesinato, intento *efectivo, actual*, que sólo una causa exterior (un jurista diría un accidente) ha desviado. En segundo lugar, y esta vez teniendo en cuenta una lógica psicoanalítica, ¿qué diferencia hay entre un asesinato y una intención de matar (sobre todo si pasa al acto, incluso aunque no lo haga, incluso si la intención no llega a intento de asesinato)? El asesinato comienza en la intención de matar. El inconsciente ignora aquí la diferencia entre lo virtual y lo actual, la intención y la acción (por otra parte, también lo hace un cierto judaísmo), o al menos no se regula por el modo en que la conciencia (como el derecho o la moral que concuerdan con ella) distribuye las relaciones entre lo virtual, lo intencional y lo actual. Nunca se habrán acabado de sacar todas las consecuencias ético-jurídicas que ello implica, en verdad ni siquiera se ha comenzado. De todos modos, el inconsciente puede haber guardado -incluso si ha habido represión- la memoria y el archivo de la intención de matar, del pasaje al acto de este querer-matar (tal y como estaría atestado por los textos que cita el propio Yerushalmi, en particular ese singular *midrash*), ya que una represión también archiva aquello cuyo archivo disimula o encripta. Además, en efecto, se ve que la represión no ha sido tan eficaz: la voluntad de matar, el pasaje al acto y el intento de asesinato son confesados, son inscritos literalmente en el archivo. Si Moisés no ha sido asesinado es sólo gracias a Dios. Dejados a sí mismos, los Israelitas, que querían matar a Moisés, lo habrían matado: hicieron todo para matarlo.

Yerushalmi declaraba más arriba[liv]: «La cuestión vital sigue siendo la de saber si, en la hipótesis de que Moisés hubiera sido asesinado en el desierto, **esto mismo** (subrayado, *this*) habría sido olvidado o disimulado». Y todo en su texto responde que **no**. Ahora bien, en lugar de significar, como cree poder pretender, que si no ha dejado archivo es que el asesinato no ha tenido lugar, basta con leer los textos que él mismo cita para concluir lo contrario: la intención de matar ha sido efectiva, el pasaje al acto también, esto ha dejado un archivo, e incluso si no hubiera habido pasaje al acto el inconsciente habría podido guardar el archivo de la pura intención criminal, de su suspensión o de su represión. Podemos decir esto, al parecer, sin tener que tomar partido por nada (yo no lo hago) sino sólo con la lectura lógica de toda esta argumentación. Y ello para extender, a través y más allá del psicoanálisis, en su mayor generalidad, el campo problemático de un **archivo de lo virtual**. La topología y la nomología que hemos analizado hasta aquí podían implicar, como una condición absolutamente indispensable, la **plena y efectiva actualidad** del tener-lugar, la

realidad, como se dice, del acontecimiento archivado. ¿Qué sucederá con todo ello cuando sea en efecto necesario sustraerle el concepto de virtualidad a la pareja que lo opone a la actualidad, a la efectividad o a la realidad? ¿Se deberá continuar pensando que no hay archivo pensable para lo virtual? ¿Para lo que sucede en el espacio y el tiempo virtuales? Es poco probable, esta mutación está en curso, mas será necesario, para tener rigurosamente en cuenta esta otra virtualidad, abandonar o reestructurar de arriba a abajo nuestro concepto heredado de archivo. Llegará el momento de aceptar una gran conmoción en nuestro archivo conceptual y de cruzar en él una «lógica del inconsciente» con un pensamiento de lo virtual que ya no esté limitado por la oposición filosófica tradicional del acto y la potencia.)

Volvamos ahora a lo que llamábamos hace un momento la coacción fatal y *formal* de un efecto performativo. Este efecto se debe a lo que *hace* el firmante del *Monólogo*... en la escena que cree poder organizar, jugando o asumiendo en ella un cierto papel. Este efecto parece darle la razón al fantasma, allí mismo donde éste podría, quizá, no tenerla y perder en el conflicto de los argumentos. Ya que la escena repite efectivamente, y es muy evidente, todo lo que dice Freud tanto del retorno de los fantasmas como, para decirlo con las propias palabras de Yerushalmi, del «tenso antagonismo entre Padre e hijo (*tense agon of Father and son*)»[lv]. Lo que podría mostrarse en detalle. Una repetición semejante da testimonio de esa «verdad histórica» que ninguna falta a la «verdad material» mermará nunca. Lo que confirma o demuestra una cierta verdad del *Moisés*... de Freud no es el libro de Freud ni los argumentos que en él se desarrollan con más o menos pertinencia. Tampoco es el contenido de esta «novela histórica»; es la escena de lectura que provoca y en la que el lector se encuentra inscrito de antemano. Por ejemplo, en un monólogo ficticio que, leyendo, contestando o interpelando a Freud, repite ejemplarmente la lógica del acontecimiento cuyo espectro había sido descrito, y su estructura «performada», por la novela histórica. El Freud de este *Moisés de Freud (Freud's Moses)* es, en efecto, el Moisés de Yerushalmi (*Yerushalmi's Moses*). El extraño resultado de esta repetición performativa, la irreprimible efectuación de este *enactment*, lo que en todo caso no puede dejar de demostrar, es que la interpretación del archivo (aquí, por ejemplo, el libro de Yerushalmi) no puede aclarar, leer, interpretar, establecer su objeto, a saber, una herencia dada, más que inscribiéndose en ella, es decir, abriéndola y enriqueciéndola lo bastante como para hacerse sitio en ella de pleno derecho. No hay meta-archivo. El libro de Yerushalmi, incluido su monólogo ficticio, pertenece en adelante al *corpus* de Freud (y de Moisés, etc.) cuyo nombre también *porta*. El hecho de que este *corpus* y este nombre sigan siendo asimismo espectrales quizá constituya, en efecto, una estructura general de todo archivo. Incorporándose el saber que se desarrolla respecto a él, el archivo aumenta, engrosa, gana en *auctoritas*. Pero pierde al mismo tiempo la autoridad absoluta y meta-textual a la que podría aspirar. Nunca se lo podrá objetivar sin resto. El archivero produce archivo, y es por esto por lo que el archivo no se cierra jamás. Se abre desde el porvenir.

¿Cómo pensar esta repetición fatal, la repetición en general en su relación con la memoria y el archivo? Es fácil percibir, si no interpretar, la necesidad de una relación semejante si al menos, como siempre se está naturalmente tentado de hacer, se asocia el archivo con la repetición y la repetición con el pasado. Pero es del porvenir de lo que se trata aquí y del archivo como experiencia irreductible del porvenir.

Ahora bien, si hay un solo rasgo sobre el que Yerushalmi sigue siendo intratable, si hay una afirmación que se sustrae a toda discusión (psicoanalítica o talmúdica), una afirmación incondicional, es la afirmación del *por-venir* (prefiero decir del porvenir y no del futuro para señalar hacia la venida de un acontecimiento más bien que hacia algún presente futuro).

Así, pues, la afirmación del *por-venir*: no es una tesis positiva. No es más que la afirmación misma, el «sí» en tanto es la condición de toda promesa o de toda esperanza, de toda espera, de toda performatividad, de toda apertura al porvenir, sea el que sea, para la ciencia o la religión. Yo estaría dispuesto a subscribir sin reserva esta reafirmación de Yerushalmi. Con una pizca de inquietud, en el fondo de mí, una sola pizca de inquietud, sobre un único punto que no es cualquiera. Lo precisaré dentro de un momento. Este único punto se resume justamente en lo Único, en la unidad de lo Uno y de lo Único.

La misma reafirmación del porvenir se repite en varias ocasiones. (Re)aparece según tres modalidades al menos, que asimismo disponen tres lugares de apertura. Démosles el nombre de *puertas*.

Las tres puertas del porvenir se parecen hasta llegar a confundirse entre si, ciertamente, mas difieren entre ellas: al menos en el hecho de que giran regularmente sobre sus goznes para al abrirse, dar la una a la otra. Su topo-lógica sigue siendo, pues, *desconcertante*. Uno tiene siempre el sentimiento de perderse cuando vuelve sobre sus propios pasos. ¿Qué hace una puerta cuando, al abrirse, da a otra puerta? ¿Y, sobre todo, cuando da a una puerta que *ya* se ha pasado, al *paso* (de lo) que viene?

Al nombrar estas puertas, pienso en o, más bien, sueño con Walter Benjamin. En sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* designa la «puerta estrecha» para el paso del Mesías, «a cada segundo». Y asimismo recuerda que, «sin embargo, para los Judíos el porvenir no se convierte en un tiempo homogéneo y vacío». ¿Qué ha podido querer decir? O, al menos por el momento, ¿qué es lo que nosotros podemos entender o hacer decir a esta observación sobre la puerta de un porvenir cuyo tiempo no sería homogéneo?

Permítanme, pues, localizar e identificar lo que llamo las tres puertas del porvenir, tal y como creo poder contarlas en el *Monólogo con Freud*.

La *última puerta* se abre, por supuesto, en la última frase del libro. Lugar notable y necesario, decisivo allí mismo donde nada se decide. Esta última puerta no toma por casualidad la forma de una promesa, la promesa de un secreto guardado. ¿Qué ocurre cuando un historiador promete guardar el secreto en relación con un archivo todavía por establecer? ¿Quién hace esto? ¿Es aún un historiador? ¿A quién se lo promete? ¿Ante quién? ¿Ante qué ley? ¿Ante qué espectro y ante qué testigo finge Yerushalmi comprometerse para el porvenir a guardar en secreto las palabras de Freud cuando le declara, y es la última palabra del libro: «Se lo ruego, querido profesor, dígamelo, prometo no revelarle a nadie su respuesta»?

¿Cómo se atrevería aún a llamarse historiador quien promete el secreto a un espectro? No le creeríamos, ni siquiera si fingiera dirigirse al profesor como a un colega o a un maestro. El historiador no habla más que del pasado, el propio Yerushalmi lo dice al final del primer texto suyo que leí acerca de los marranos, con los que siempre me he identificado secretamente (no se lo digan a nadie) y cuya historia cripto-judaica en el fondo se parece mucho a la del psicoanálisis. A propósito de los «últimos marranos» escribe Yerushalmi: «¿Pero lo son verdaderamente [último]? La historia, como se ha visto recientemente, no siempre es racional, raramente es previsible. *El porvenir, a pesar de las apariencias, permanece siempre abierto. La tarea del historiador, por fortuna, consiste en intentar comprender el pasado.* Ya es tiempo de que el historiador se retire y deje hablar a las imágenes»[lvi]. En la fecha de este texto sobre los marranos (y Yerushalmi siempre fecha dos veces en el momento de firmar o de archivar sus trabajos, según dos calendarios, el judío y el otro) se trata para él de dejar hablar a las imágenes en un libro de fotografías, a saber, una especie diferente de archivos. Mas cada vez que un historiador en cuanto tal «se retira y deja

hablar...», por ejemplo, a un espectro fotográfico o al fantasma de Freud en el monólogo, es la señal de un respeto ante el porvenir del porvenir. Entonces no sería ya historiador.

No hay historia o archivo del porvenir, dice el buen sentido. Un historiador en cuanto tal nunca miraría al porvenir, que en el fondo tampoco lo mira a él. ¿Mas hay, lo que querría decir algo distinto, un historiador de la promesa, un historiador de la primera puerta?

La *segunda puerta* deja abierta al porvenir una doble definición: la de la judeidad y la de la ciencia. Definición abierta a un porvenir radicalmente *por venir*, es decir, indeterminado, determinado solamente por esta apertura del porvenir. Indeterminación poderosamente y doblemente potencializada, indeterminación *en abismo*.

En efecto, *por una parte*, indetermina una indeterminación por la otra (la judeidad por la ciencia y la ciencia por la judeidad). Cito por segunda vez este pasaje esencial: «Profesor Freud, llegado a este punto, me parece fútil preguntarle si el psicoanálisis es, en efecto, genéticamente o estructuralmente, una ciencia judía; *esto lo sabremos, suponiendo que ello sea alguna vez objeto de saber (that we shall know, if it is at all knowable)* [Yo subrayo, J. D.], sólo después de mucho trabajo. Mucho dependerá, por supuesto, del modo como se deberán definir los términos mismos de *judío y ciencia (Much will depend, of course, on how the very terms Jewish and science are to be defined)*. Esta observación seguía a una alusión a «muchas investigaciones» (*much future work*) todavía por realizar y abría al infinito el gran agujero del futuro en el que la propia posibilidad del saber seguía siendo condicional (*if it is at all knowable*). Dicho de otro modo, la definición de los dos términos depende del porvenir. En esta ecuación con dos incógnitas sólo el porvenir de la ciencia, en particular el del psicoanálisis, dirá si esta ciencia es judía porque nos dirá lo que es la ciencia y lo que es la judeidad. Mas sólo el porvenir del judaísmo (o más bien de la interminable judeidad) podrá guiar y preceder una ciencia del judaísmo (*Judaism*) (o más bien de la judeidad, *jewishness*), incluso una ciencia judía. Ahora bien, el hecho de que el porvenir de la ciencia pueda ser correlativo al de la judeidad implica que se den todos los riesgos, o todas las oportunidades, para que, en esta aporía lógica, la cuestión se vea destinada a quedar sin respuesta; en todo caso sin respuesta bajo la forma del conocimiento teórico o de la *epistème*.

De donde surge, *por otra parte*, una segunda potencia de indeterminación. Esta es legible en esas palabras como suspendidas que dejan abierta la posibilidad de que esta doble cuestión que vincula la judeidad y la ciencia *no dependa del saber* y sea heterogénea a toda constatación teórica: «suponiendo que ello sea alguna vez objeto de saber (*that we shall know, if it is at all knowable*)». Una vez llegados a estas últimas líneas del libro, no podemos decir todavía nada pertinente acerca de lo que vincula la ciencia y la judeidad, lo que estabiliza y garantiza estos conceptos (y, por tanto, los de los archivos que dependen de ellos). Nada que parezca científicamente relevante. He aquí, dicho sea de paso, lo que neutraliza o quizás invalida todo lo que Yerushalmi ha querido demostrar hasta ahora. He aquí en todo caso lo que lo amenaza en su valor teórico, si no en su efecto dramático o en su riqueza performativa.

Pero hay algo más grave y quizá mejor: en el porvenir es bien posible que la propia solución de esta ecuación con dos incógnitas no dependa ya del saber teórico, es decir, de un teorema de tipo constativo. Esto es lo que sugiere el «suponiendo que ello sea alguna vez objeto de saber». Esta suspensión epocal reúne por una vez en un acto toda la energía del pensamiento, una energía de virtualidad (*enérgeia* de una *dynamis*). La intensidad de esta suspensión da vértigo -y da vértigo dando la única condición para que el por-venir siga siendo lo que es: es(tá) por venir. La condición para que el por-venir siga siendo/estando por venir es que no sólo no sea conocido, sino que no sea *cognoscible como tal*. Su determinación no debería ya depender del orden del saber o de un horizonte de pre-saber, sino de una venida o de un acontecimiento que se *deja o hace* venir (sin *ver*

venir nada) en una experiencia heterogénea a toda constatación, así como a todo horizonte de espera en cuanto tal: es decir, a todo teorema estabilizable como tal. Se trata de ese performativo por venir cuyo archivo no tiene ya ninguna relación con el registro de lo que es, de la presencia de lo que es o habrá sido *actualmente* presente. Llamo a esto lo *mesiánico* y lo distingo radicalmente de todo mesianismo.

La *tercera puerta* es también la primera y ya la hemos pasado. Algunas páginas más arriba Yerushalmi había desplegado la cuestión del porvenir o de la inmortalidad de Edipo. Lo que le había opuesto a Freud finalmente es una experiencia del porvenir o de la esperanza que le parece a la vez irreductible a la repetición edípica e irreductiblemente, *únicamente, exclusivamente judía, propia* de la «judeidad» (*jewishness*) si no del «judaísmo» (*judaism*). El subtítulo de su libro dice *Judaism Terminable and Interminable*. Mas Yerushalmi señala claramente^[lvii] que si el judaísmo (*judaism*) es terminable, la judeidad (*jewishness*) es interminable. Puede sobrevivir al judaísmo. Puede sobrevivirle como herencia, es decir, en cierto modo, *no sin archivo*, incluso si este archivo debe quedar sin soporte y sin actualidad. Para Yerushalmi hay, en efecto, una esencia determinante e irreductible de la judeidad; ella está ya dada y no espera el porvenir. Y esta esencia de la judeidad no se confunde ni con el judaísmo, ni con la religión, ni siquiera con la creencia en Dios. Ahora bien, la judeidad que no espera el porvenir es justamente la espera del porvenir, la apertura de la relación con el porvenir, la experiencia del porvenir. Ahí estaría lo propio de lo «judío», lo únicamente suyo: no sólo el anhelo, no sólo una «esperanza en el porvenir (*hope for the future*)», sino «la anticipación de una esperanza específica en el porvenir (*the anticipation of a specific hope for the future*)»^[lviii].

Y es aquí donde, en nombre de la apertura al porvenir, la discusión con Freud parece clausurada, mientras que, en las últimas líneas del libro, dice Yerushalmi sin embargo que la palabra *jewish* (que puede ser el adjetivo tanto para *jewishness* como para *judaism*) queda por definir en el porvenir. He aquí uno de los pasajes que más me importan a este respecto. Subrayo en él algunas frases:

Sin embargo, lo que le da el encanto a todo este asunto es que Edipo está lejos de ser ajeno a la Biblia, donde las relaciones entre Dios e Israel son siempre descritas como un tenso antagonismo entre Padre e hijo. *La diferencia dramática no se debe al modo de percibir el pasado y el presente, sino más bien a la anticipación de una esperanza específica en el porvenir (the anticipation of a specific hope for the future). Hay en el último libro de los Profetas (Malaquías 3, 24) un versículo notable* [yo subrayo, J. D., y he aquí uno de los archivos que atestan esta *anticipation of a specific hope* -archivo que sería «único», según el archivero-, la palabra es muy grave] que expresa una *visión única* [*unique vision*, yo subrayo, J. D.J.] que no se encuentra *-al menos explícitamente* [subrayo asimismo esta concesión abierta sobre el abismo que ella misma niega, J. D.] - en ninguna de las profecías mesiánicas anteriores. En efecto, todos los profetas plantean una última resolución, por así decirlo, del conflicto edípico entre Israel y Dios; Malaquías la plantea igualmente en un plano puramente humano: *Ve-heshiv lev avot 'al banim ve-lev banim 'al avotam* («El reconciliará el corazón de los padres con [el de] sus hijos, y el corazón de los hijos con [el de] sus padres»).

Más confiado de lo que sería yo respecto a lo que puede querer decir aquí, en todo rigor, «única», «explícitamente» y «puramente humano», prosigue Yerushalmi -y he aquí el punto de ruptura:

Le-didakh. Admitamos, como usted profesa, que la religión, esta gran ilusión, no tiene porvenir. ¿Mas cuál es el porvenir de Layo y Edipo? Leemos su *Moisés* hasta el final, y ¡nada! usted no lo dice [así, pues, una vez más, registra Yerushalmi un silencio de Freud al que sin embargo va a hacer hablar, virtualmente, no explícitamente, en condicional, a partir de la frase siguiente]. *Sin embargo, si usted me dijera que, de hecho ellos no tienen esperanza, simplemente le respondería: puede muy bien ocurrir que tenga usted razón* (you may very well be right). *No obstante, es precisamente en esta cuestión de esperanza o de desesperanza* (hope or hopelessness), *más aún que en la cuestión sobre Dios o la ausencia de dios, donde su doctrina es quizá la más no-judía* (un-Jewish)[lix].

Lo que sería lo menos judío, lo más «no-judío», lo más heterogéneo a la judeidad, no sería una falta contra el *judaísmo, un alejamiento*, como dice la traducción francesa que hemos debido modificar[lix], *respecto del judaísmo* (religión, creencia en Dios, elección de Israel), sino la no-creencia en el porvenir -es decir, en lo que constituye la judeidad (*Jewishness*) *más allá de todo judaísmo*.

Más allá de las precauciones y de las condiciones hay, pues, una afirmación que se sustrae a toda discusión por venir, una afirmación incondicional: el vínculo entre la judeidad, si no el judaísmo, y la esperanza en el futuro. Esta afirmación es incondicional, en primer lugar, en su forma: es intratable y se sustrae, en lo que la vincula con la judeidad, a toda discusión. Pero además es incondicional en su contenido, como debe serlo toda afirmación de este tipo. No es otra cosa, en efecto, más que la afirmación de la afirmación, el «sí» al «sí» originario, el compromiso inaugural de una promesa o de una anticipación que pone en juego *a priori* el porvenir mismo. La necesidad de afirmar la afirmación, la afirmación de la afirmación, debe ser a la vez tautológica y heterológica. Yerushalmi está dispuesto a ceder en todo, incluso en lo que concierne a la existencia de Dios y al porvenir de la religión, en todo salvo en este rasgo/guión que vincula la judeidad y la apertura al porvenir. Y, más radicalmente aún, no está dispuesto a ceder en *la unicidad absoluta de este rasgo*. La unicidad del rasgo es, en primer lugar, el guión, rasgo de unión *imborrable* entre judeidad y por-venir. El ser-judío y el estar-abierto-al-porvenir sería una misma cosa, la misma única cosa, la misma cosa como unicidad -y no se podría disociar lo uno de lo otro. Estar abierto al porvenir sería ser judío. Y recíprocamente. Y *ejemplarmente*. Lo cual no solamente sería tener un porvenir, ser capaz de anticipación, etc., aptitud compartida cuya universalidad podría parecer indiscutible, sino atenerse al porvenir *como tal* y no sostener su identidad, reflejarla, declararla, anunciársela, más que desde lo que viene del porvenir. Éste sería el rasgo, la unicidad *ejemplar* del guión, del rasgo de unión.

Sin aventurarme aquí en el abismo lógico de esta afirmación ni en las aporías de la ejemplaridad que he intentado describir en otra parte, y justamente respecto de la ejemplaridad judía, debería contentarme una vez más con hacer alusión al archivo. Precisamente allí donde vemos abrirse o cerrarse una puerta sobre la otra. Ya que aquello en lo que se escuda en último análisis esta afirmación incondicional de la que yo decía que se da como *imborrable* es, en primer lugar, la anterioridad de un archivo -por ejemplo, venimos de verlo, un versículo del último de los profetas, tal y como es interpretado por el archivero. Mas la propia afirmación incondicional se escuda, sobre

todo, en lo que podría parecer otro rasgo único de la judeidad según Yerushalmi y que viene a ser sin duda lo mismo que el primero. Esta vez no se trata solamente de la apertura al porvenir, sino de la *historicidad* y de la obligación de la *memoria*, mejor, de *la obligación del archivo*. Me refiero ahora a otro libro de Yerushalmi, igualmente bello y justamente célebre, *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*[[lxi](#)]. Si en el pasaje del *Moisés de Freud* que leíamos hace poco Yerushalmi nombraba, con la inflexión que tiene en inglés esa palabra, el *drama* de una «diferencia dramática» (*dramatic difference*) respecto del *porvenir* como cosa judía, también ahora habla aquí de *drama*, de «evidencia dramática» (*dramatic evidence*) o de prueba, de marca, de indicio, de testimonio dramático (en el sentido amplio de la palabra «testimonio»), incluso se podría decir de archivo, respecto del *pasado* como cosa judía y *únicamente, solamente judía*:

No se tiene necesidad de invocar una marca más dramática del lugar dominante que ocupa la historia en el antiguo Israel: es un hecho primordial, incluso Dios es conocido sólo en la medida en que él mismo se revela «históricamente»[[lxii](#)].

Y, tras algunas citas destinadas a apoyar esta afirmación entre comillas, henos aquí ante una extraordinaria atribución: a Israel y sólo a Israel correspondería la inyunción de la memoria. Ahora bien, hace un momento, ya, se hacía la misma atribución, la misma asignación no compartida. Se trataba entonces de la «esperanza específica en el porvenir (*the anticipation of a specific hope for the future*)». Dos exclusividades, incluso dos exclusiones. Dos soledades y dos responsabilidades, dos asignaciones en el privilegio absoluto de la elección. Como si Yerushalmi estuviera dispuesto a renunciar a todo lo que, en el judaísmo (terminable), no fuera la judeidad (interminable), a todo, a la creencia en la existencia de Dios, a la religión, a la cultura, etc., excepto a ese rasgo archivado de la judeidad que sería algo que *se parece* al menos a la elección, aunque una cosa no se confunda con la otra: el privilegio absoluto, la unicidad absoluta en la experiencia de la promesa (el porvenir) y la inyunción de la memoria (el pasado). Mas las dos asignaciones no están añadidas o yuxtapuestas: una está fundada en la otra. Porque ha habido un acontecimiento archivado, porque la inyunción o la ley ya se ha presentado e *inscrito* en la memoria histórica como inyunción de memoria, con o sin soporte, los dos privilegios absolutos se vinculan mutuamente. Como si Dios no hubiera inscrito más que una cosa en la memoria de un *solo pueblo* y de un *pueblo entero*: en el porvenir, acuérdate de acordarte del porvenir. Y como si la palabra «pueblo» en esta frase no pudiera pensarse sino desde la unicidad inaudita de esta inyunción de archivo. He aquí, pues, lo que llamo la extraordinaria atribución, respecto de la cual guardaré en reserva un gran número de graves cuestiones. Algunas de ellas tendrían una dimensión ética o política, mas no serían las únicas a pesar de su urgencia evidente. Me habría gustado pasar horas, una eternidad en verdad, meditando entre temblores ante esta frase:

En Israel y en ninguna otra parte, la inyunción de recordar es sentida como un imperativo religioso para todo un pueblo (*Only in Israel and nowhere else is the injunction to remember felt as a religious imperative to an entire people*)[[lxiii](#)].

¿Cómo no temblar ante esta frase?

Me pregunto si es justa. ¿Quién podría nunca estar seguro, desde qué archivo, de que esta frase es justa? ¿Justa con esa justicia de la que sugiere Yerushalmi en otro lugar, de modo tan profundo, que bien podría ser lo contrario del olvido? Me siento muy próximo de lo que dice entonces en este sentido, y en forma de interrogante por otra parte[[lxiv](#)]. Al final del *post-scriptum de Zakhor* resuena en efecto la misma cuestión. «¿Es posible que el antónimo del “olvido” sea no el “acto de memoria”, sino la *justicia*?[[lxv](#)]».

Es pensando precisamente en esta justicia cuando me pregunto temblando si son justas las frases que reservan a Israel tanto el porvenir como el pasado *en cuanto tales, más* la esperanza (*the anticipation of a specific hope for the future*), *más* el deber de la memoria (*injunction to remember*), asignación que sería sentida por *Israel solo*, Israel como *pueblo* e Israel en su *totalidad* (*only in Israel and nowhere else, as a religious imperative to an entire people*).

A menos que llamemos con el nombre *único* de Israel, en la lógica de esta elección, a todos los lugares y a todos los pueblos que estarían dispuestos a reconocerse en esta anticipación y en esta inyunción -lo cual no sería entonces ya solamente un vertiginoso problema de semántica o de retórica. La cuestión de la ejemplaridad, como la del nombre propio, que dejé a un lado no hace mucho, sitúa aquí el lugar de todas las violencias. Ya que si es justo acordarse del porvenir y de la inyunción de recordar, a saber, la inyunción arcóntica de guardar y reunir el archivo, no es menos justo acordarse de los otros, los otros otros y los otros en sí y lo que los otros pueblos podrían igualmente -de otro modo- decir sobre esto. Y que cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro[[lxvi](#)].

Para formalizar con demasiada rapidez, para ganar tiempo, vayamos directamente a la razón por la que podemos quedarnos estupefactos de espanto ante la injusticia virtual que se corre siempre el riesgo de cometer en nombre de la justicia misma. Formulemos secamente el argumento entrecruzando en cierta forma el psicoanálisis y la deconstrucción, un cierto «psicoanálisis» y una cierta «deconstrucción». Cuando digo que yo tiemblo, pretendo decir que *se* tiembla, el «se» o el *one* tiembla, cualquiera tiembla: porque la injusticia de esta justicia puede concentrar su violencia en la constitución misma de lo *Uno* y de lo *Único*. Allí donde ésta puede afectar a cada uno, a todos y cada uno, a cualquiera. En las frases que acabamos de leer, las palabras que (me) hacen temblar son sólo las que dicen lo Uno, la diferencia de lo Uno bajo la forma de la unicidad (*dramatic difference, unique vision, specific hope, Only in Israel and nowhere else*) y lo Uno en la figura de la reunión totalizante (*to an entire people*). El reunirse consigo mismo de lo Uno nunca sucede sin violencia, ni la autoafirmación de lo Único, la ley de lo arcóntico, la ley de *consignación* que ordena el archivo. La consignación va siempre acompañada de esta presión excesiva (impresión, supresión, represión[[lxvii](#)]) de la cual la represión (*Verdrängung o Urverdrängung*) y la supresión (*Unterdrückung*) son cuando menos figuras suyas.

Porque quizá no sea necesario darle nombres psicoanalíticos a esta violencia. Ni necesario, ni seguro. Ni primordial. ¿No basta con reconocer esta violencia en obra en la constitución arcóntica de lo Uno y de lo Único para que Freud encuentre una justificación de principio o de estructura a su «novela histórica»? La necesidad de esta violencia arcóntica ¿no le da cierto sentido a su *Moises...* e incluso una innegable verdad, una «verdad histórica» si no una «verdad material»? ¿a *su* «Moisés», a su padre Jakob, en resumidas cuentas a Freud, cuyo Moisés fue asimismo el Moisés de Yerushalmi?, ¿al hijo como al abuelo (a cualquiera, a no importa qué «se», a *uno* que dice «yo», a mí, por ejemplo, Jakob o Elías, que no sólo tengo un padre que se llamaba Hayim, sino también, como por casualidad, un abuelo que se llamaba Moisés? ¿Y otro que se llamaba Abraham)?

Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. *Lo Uno se guarda de lo otro (L'Un se garde de l'autre)*. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia,

comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le hace Uno. Lo «Uno difer(i)ente de sí mismo». Lo Uno como lo Otro. A la vez, al mismo tiempo, mas en un mismo tiempo disjunto, lo Uno olvida volver sobre sí mismo, guarda y borra el archivo de esa injusticia que él es. De esa violencia que hace. **Lo Uno se hace violencia** (**L'Un se fait violence**). Se viola y violenta, mas se instituye asimismo en violencia. Llega a ser lo que es, la violencia misma -que él se hace de este modo. Auto-determinación como violencia. Lo Uno se guarda de lo otro **por hacerse violencia** (**pour se faire violence**) (**porque** se hace violencia y **con vistas** a hacerse violencia). Esto no puede decirse ni, por tanto, archivar de forma tan **económica** más que en francés[lxviii].

Ahora bien es necesario que esto se repita. Es la Necesidad misma, **Anánke**. Repetición de sí, lo Uno no puede más que repetir y recordar esta violencia instituyente. No puede afirmarse y comprometerse más que en esta repetición. Esta es incluso la que vincula en profundidad la inyunción de memoria con la anticipación del por-venir. Incluso cuando asigna la memoria o la custodia del archivo, la inyunción se vuelve irrecusablemente hacia el por-venir. Ordena prometer, mas ordena entonces la repetición, y, en primer lugar, la repetición de sí, su confirmación en un **sí, sí**. Si se inscribe así la repetición en el corazón del por-venir, es necesario importar allí **al mismo tiempo** la pulsión de muerte, la violencia del olvido, la **sobre-supresión**, el anarchivo, en resumen, la posibilidad de matar aquello mismo, sea cual sea su nombre, que **porta la ley en su tradición**: el arconte del archivo, la tabla, **lo** que porta la tabla y **quien** porta la tabla, lo subyectil, el soporte y el sujeto de la ley.

Por esto Freud no habría aceptado quizá bajo esta forma la alternativa entre el porvenir y el pasado de Edipo, ni entre «esperanza» y «desesperanza» (**hope** y **hopelessness**), lo judío y lo no-judío, el porvenir y la repetición. Lo uno sigue siendo por desgracia, o afortunadamente, la condición de lo otro. Y lo Otro la condición de lo Uno. Para poder decir que la cuestión decisiva, y por el momento indecidible, es saber -si es que ello depende del saber (**u it is at all knowable**) lo que quieren decir las palabras «judío» y «ciencia» y que esto quede abierto al porvenir, es necesario darse al menos una precomprensión de lo que quiere decir «por-venir». Ahora bien, pertenece a la estructura del por-venir no poder plantearse más que acogiendo la repetición, tanto en el respeto de la fidelidad -al otro y a sí- como en la re-posición violenta de lo Uno. La respuesta a la cuestión («¿qué es el porvenir?») parece, pues, presupuesta por Yerushalmi. Es previa a la afirmación según la cual el porvenir dirá cómo definir tanto «ciencia», como «judío», como «ciencia judía».

En lo que respecta a esta presuposición o a esta pre-comprensión, nos encontramos aquí ante una aporía. He intentado debatir sobre ello en otra parte y no diré de esto más que una palabra, desde el punto de vista del archivo: ¿se piensa el porvenir a partir de un acontecimiento archivado - con o sin soporte, con o sin actualidad-, por ejemplo, a partir de una inyunción divina o de una alianza mesiánica? ¿O bien, al contrario, una **experiencia**, una **existencia** en general, puede recibir y registrar, archivar un acontecimiento semejante, en la sola medida en que la estructura de esta existencia y de su temporalización haga esta archivación posible? Dicho de otro modo, ¿es necesario un primer archivo para pensar la archivabilidad originaria? ¿O bien al revés? Es toda la cuestión de la relación entre el acontecimiento de la revelación religiosa (**Offenbarung**) y una revelabilidad (**Offenbarkeit**), una posibilidad de manifestación, el pensamiento previo de lo que abre a la venida o al venir de un acontecimiento semejante. La lógica del **après-coup** (**Nachträglichkeit**) que no sólo está en el corazón del psicoanálisis sino que incluso, literalmente, es el nervio de la obediencia «diferida» (**nachträglich**), ¿acaso no viene a perturbar, inquietar, enredar para siempre la tranquilizadora distinción entre los dos términos de esta alternativa, como entre el pasado y el porvenir, es decir, entre los tres presentes actuales que serían el presente pasado, el presente presente y el presente futuro?

En todo caso, no habría porvenir sin repetición. Y, por tanto, quizá, diría Freud (ésta sería entonces su tesis), no habría porvenir sin el espectro de la violencia edípica que inscribe la sobresupresión en la institución arcóntica del archivo, en la posición, la auto-posición o la heteroposición de lo Uno y de lo Único, en el *arkhé* nomológico. Y la pulsión de muerte. Sin este mal, que asimismo es el *mal de archivo*, el deseo y la perturbación del archivo, no habría ni asignación ni consignación. Ya que la asignación es una consignación. Y cuando se dice *arkhé* nomológico, se dice *nómos*, se dice la ley, mas también *thésis* o *thémis*. La ley de institución (*nómos*, *thésis* o *thémis*) es la *tesis*. *Thésis* y *thémis* están a veces, no siempre, en tensión con la *physis* originaria, con lo que se traduce corrientemente por «naturaleza».

Así se habría insinuado *ya y de antemano*, con la tesis, el suplemento de las tesis que debían seguir a estos *Exergo*, *Preámbulo* y *Prólogo*. A saber, para no resistir al deseo de un *post-scriptum*, una prótesis sobre las tesis de Freud[lxix]. Avanzada al paso de otros (re)aparecidos.

Freud no duda en hablar de una *prótesis* de la represión. Ciertas técnicas auxiliares y sustitutivas prueban que la completa realización de la represión en su forma regular se tropieza con dificultades. Mas este signo de fracaso permite asimismo sacar a la luz con más facilidad, *en plena* prótesis, el fin y la técnica de la represión. Todo esto concierne al propio acontecimiento, a la venida de lo que acontece -o no. No hay nada fortuito en que una de estas prótesis sirva en efecto al *Ungeschehenmachen*, el hacer que esto no haya acontecido, aunque haya acontecido. Se trata así de considerar un acontecimiento como “non arrivé” (en francés en el texto. Cf. *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras completas*, XX, ed. cit., pp. 114-115).

POST-SCRIPTUM

Por suerte escribí estas últimas palabras al borde del Vesubio, muy cerca de Pompeya, hace menos de ocho días. Como cada vez que vuelvo a Nápoles, desde hace más de veinte años, pienso en ella.

¿Quién, me digo esta vez, quién mejor que Gradiva, la *Gradiva* de Jensen y de Freud, podría ilustrar esta sobrepuja en el mal de archivo? ¿Ilustraría allí donde ya no le es propia a Freud ni a este concepto de archivo, allí donde ella marca en su estructura misma (ésta sería una última *tesis suplementaria*) la formación de todo concepto, la historia misma de la concepción?

Cuando quiere explicar el asedio del arqueólogo por una lógica de la represión, en el momento mismo en el que precisa que quiere reconocer ahí una semilla o una parcela de verdad, Freud pretende aún descubrir un origen más originario que el del espectro. Y en la sobrepuja, quiere ser un archivero más arqueólogo que el arqueólogo. Y, por supuesto, más cerca de la causa última, mejor etiólogo que su novelista. Quiere exhumar una *impresión*, quiere exhibir una *impronta* más arcaica que aquélla alrededor de la cual se afanan los otros arqueólogos de todas las clases, los de la literatura y los de la ciencia objetiva clásica, una impronta singular cada vez, una impresión que casi no sea ya un archivo sino que casi se confunda con la presión del paso que deja su marca aún viva sobre un soporte, una superficie, un lugar de origen. Cuando el paso viene todavía a ser uno con lo subyectil. En el instante en que el archivo impreso no se ha despegado aún de la impresión primera en su origen singular, irreproducible y arcaico. En el instante en que la impronta no ha sido dejada

todavía, abandonada por la presión de la impresión. En el instante de la auto-afección pura, en la indistinción de lo activo y de lo pasivo, de lo que toca y de lo tocado. Un archivo que se confundiría en suma con el *arkhé*, con el origen del que sin embargo no es más que el *tipo*, el *týpos*, la letra o el carácter iterable. Un archivo sin archivo, allí donde, indiscernible de repente de la impresión de su impronta, ¡el paso de Gradiva habla de sí mismo! Ahora bien, eso es exactamente con lo que soñaba Hanold en su deseo de arqueólogo desencantado, en el momento en que esperaba la venida del «espectro de mediodía».

Hanold padece del mal de archivo. Ha agotado la ciencia de la arqueología. Se había convertido, dice la novela, en un maestro en el arte de descifrar los *graffiti* más indescifrables, más enigmáticos (*in der Entzifferung schwer enträtselbarer Graffiti*). Pero estaba harto de su ciencia y de su competencia. Su deseo impaciente se alzaba contra la positividad de éstas como ante la muerte. Esta misma ciencia estaba pasada. Lo que ésta enseñaba, se decía, es una intuición arqueológica sin vida (*eine leblose archäologische Anschauung*). Y en el momento en que Pompeya vuelve a la vida, cuando los muertos se despiertan (*die Toten wachten auf, und Pompeji fing an, wieder zu leben*), Hanold lo comprende todo. Comprende por qué ha atravesado Roma y Nápoles. Comienza a *saber* (*wissen*) lo que no sabía entonces, a saber, su «pulsión» o su «impulsión íntima». Y este saber, esta comprensión, este desciframiento del deseo interior de descifrar que le han conducido de nuevo a Pompeya se le (re)aparecen en un acto de memoria (*Erinnerung*). Se acuerda que ha venido para ver si podría reencontrar sus huellas, las huellas del paso de Gradiva (*ob er hier Spuren von ihr auffinden könne*).

Ahora bien, he aquí una precisión que nunca se toma en cuenta, ni en la lectura de Jensen, ni en la de Freud, y esta precisión, más que distinguir, confunde: Hanold ha venido a buscar esas huellas en sentido literal (*im wörtlichen Sinne*). Sueña con hacer revivir. Sueña más bien con revivir él mismo. Mas revivir al otro. Revivir la presión o la impresión singular que el paso de Gradiva, el paso mismo, el paso de la propia Gradiva, ese día, esa vez, en esa fecha, en lo que tuvo de inimitable, ha debido dejar en la ceniza. Sueña con ese lugar irreemplazable, la ceniza misma, donde la impronta singular, como una firma, apenas se distingue de la impresión. Esa es entonces la condición de singularidad, el idioma, el secreto, el testimonio. Es la condición para la unicidad de la impresora-impresa, de la impresión y de la impronta, de la presión y su huella, *en el instante* único en que no se distinguen aún una de la otra, haciendo *en el momento* un solo cuerpo del paso de Gradiva, de su marchar, de sus andares (*Gangart*) y del suelo que las porta. La huella ya no se distinguiría de su soporte. Esta presión y esta impronta, no distinguiéndose ya *entre sí*, difieren, pues, *de cualquier otra* impresión, de cualquier otra impronta y de cualquier otro archivo. Sería, pues, preciso reencontrar al menos esa impronta (*Abdruck*) distinta de cualquier otra -mas esto supone *tanto* la memoria *como* el archivo, la una y lo otro como lo mismo, *en el mismísimo mismo*^[xx] subyectil en el campo de excavaciones. Sería preciso resucitarla allí donde, en un lugar absolutamente seguro, en un sitio irreemplazable, conserva todavía en plena ceniza, no habiéndose despegado aún de ella, la presión del paso tan singular de Gradiva.

Esto es lo que entiende el arqueólogo Hanold, en un sentido literal, por el *sentido literal*. «En sentido literal» (*im wörtlichen Sinne*), dice el relato:

Otro pensamiento surgió por primera vez (*zum ersten Mal*) en su conciencia: sin comprender él mismo su impulsión íntima, había partido hacia Italia, la había atravesado, sin detenerse apenas en Roma y Nápoles, hasta llegar a Pompeya, con el fin de ver si podía reencontrar sus huellas. Y esto en sentido literal (*im wörtlichen Sinne*), ya que ella había

debido dejar tras de sí en la ceniza, con su singularísimo paso, una impronta (*Abdruck*), distinta de todas las otras, de la punta de sus pies[lxxi].

Esta unicidad no resiste. Su precio es infinito. Pero infinito en la inmensa medida, inconmensurable, en que permanece inencontrable. La posibilidad de la huella archivante, esa simple *posibilidad*, no puede sino dividir la unicidad. Separando la impresión de la impronta. Ya que esta unicidad ni siquiera es un presente pasado. No habría sido posible, no se puede soñar con ella *a posteriori* (*après-coup*), más que en la medida en que su iterabilidad, es decir, su divisibilidad inmanente, la posibilidad de su fisión, la asediaba desde el origen. La memoria fiel de una singularidad así no puede más que entregarse al espectro.

¿Queda aquí la ficción a la zaga? ¿Está en falta de saber? ¿Sabía Jensen de ella menos que Freud[lxxii]? ¿Y Hanold?

Siempre se puede fabular acerca de esta cuenta secreta. La especulación comienza ahí -y la fe. Mas del secreto mismo, por definición, no puede haber archivo. El secreto es la ceniza misma del archivo, el lugar donde ni siquiera tiene ya sentido decir «la ceniza misma» o «en la mismísima ceniza». No tiene sentido buscar el secreto de lo que cualquiera ha podido saber. *A fortiori* un personaje, Hanold el arqueólogo.

Esto es lo que atesta esta literatura. He aquí, pues, un testimonio singular, la literatura misma, heredera escapada -o emancipada- de la Escritura santa. He aquí lo que ella nos da que pensar: el secreto inviolable de *Gradiva*, de Hanold, de Jensen, luego de Freud -y de algunos otros. Más allá de toda investigación posible y necesaria, siempre nos preguntaremos lo que Freud (por ejemplo), lo que cualquier *careful concealer*, ha podido querer guardar secreto. Nos preguntaremos lo que ha podido guardar de su derecho incondicional al secreto, ardiendo en deseos de saber, de hacer saber y archivar eso mismo que disimulaba para siempre. Lo que ha podido guardar de eso que se disimulaba o que él disimulaba más allá aún de la intención de disimular, de mentir o de perjurar.

Siempre nos preguntaremos lo que él ha podido quemar, en ese mal de archivo. Siempre nos preguntaremos, compartiendo con compasión ese mal de archivo, lo que ha podido arder de sus pasiones secretas, de su correspondencia o de su «vida». Arder sin él, sin resto y sin saber. Sin respuesta posible, espectral o no, más acá o más allá de una supresión, sobre el otro borde de la represión, la originaria o la secundaria, sin un nombre, sin el menor síntoma, y sin ni siquiera una ceniza.

Nápoles, 22-28 de mayo de 1994

Jacques Derrida

[i] Por supuesto, la cuestión de una política del archivo nos orienta aquí permanentemente, incluso si el tiempo de una conferencia no nos permite tratar de ello directamente y con ejemplos. Jamás se determinará esta cuestión como una cuestión política más entre otras. Ella atraviesa la totalidad del campo y en verdad determina de parte a parte lo político como *res publica*. Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria. La democratización efectiva se mide siempre por

este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación. **A contrario**, las infracciones de la democracia se miden por lo que una obra reciente y notable por tantos motivos llama *Archivos prohibidos (Les peurs francaises face à l'histoire contemporaine*, Albin Michel, Paris, 1994). Bajo este título, que citamos como la metonimia de todo cuanto nos importa aquí, Sonia Combe no reúne solamente, para aclararlo e interpretarlo, un material considerable; plantea asimismo numerosas preguntas esenciales sobre la escritura de la historia, sobre la «represión» del archivo (p. 318), sobre el «archivo “reprimido”» como «poder... del Estado sobre el historiador» (p. 321). Entre todas estas preguntas y remitiendo allí al lector, aislemos aquí la que en cierto modo es consonante con el sonido grave de nuestra hipótesis, incluso si esta nota fundamental, la nota patriarchiva, no cubre nunca a las otras. Como de pasada, Sonia Combe pide en efecto: «Que se me perdone por dar cierto crédito a la observación siguiente, pero no me parece que dependa del puro azar el que la corporación de historiadores notorios de la Francia contemporánea sea esencialmente, hechas algunas excepciones, masculina... Mas que se me comprenda igualmente bien ...» (p. 315).

[ii] *El malestar en la cultura*, en Sigmund Freud, *Obras completas*, XXI, trad. de Jose L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, p. 113. Como será el caso para todas las traducciones que deberemos citar, podrá ocurrir que, aquí o allá, las modifiquemos más o menos ligeramente por diversas necesidades, algunas de las cuales estarán motivadas por lo que la lógica de nuestro propósito nos exija subrayar en el original.

[iii] *Ibid.*

[iv] *Op. cit.*, p. 116

[v] *Op. cit.*, p. 111 ss.

5.«Freud y la escena de la escritura», en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 273.

[vii] *Op. cit.*, p. 312 [traducción ligeramente modificada. N. del T.].

[viii] Yale University Press, 1991. Para la edición en lengua francesa: *Le Moïse de Freïd. Judaïsme terminable et interminable*, trad. Jacqueline Carnaud, Gallimard, 1993. Citaré en adelante esta traducción, modificándola a veces, por las razones y en los límites indicados más arriba, nota 1.

[ix] Yerushalmi, que participó en este coloquio, debía estar presente en esta sesión. Estando indispuesto ese día, le fue necesario ausentarse e hizo que fuera leída su contribución por otra persona al día siguiente.

[x] *Op. cit.*, p. 138.

[xi] He creído deber añadir esta prudente precisión («al menos figuradamente») después de una conversación amistosa con Yerushalmi, quien, algunos meses más tarde en Nueva York, me había puesto en guardia particularmente, con razón, contra una lectura que pretendiera identificar aquí una referencia *literal* o directa al acontecimiento fechado de una circuncisión. Yo lo creo igual que él y hoy me doy cuenta más claramente de ello, gracias a él. Hay ahí un motivo más de reconocimiento por mi parte. Como parece sin embargo poco contestable que esta dedicatoria en *meLitzah* aúna todos sus signos y hace converger todas sus figuras (comenzando por la de la «piel nueva») hacia el momento de una alianza, en verdad de una alianza renovada, ¿es abusivo leer ahí un recordatorio de aniversario, por un padre a un hijo, de la circuncisión?, ¿de la figura misma de la alianza, en su

momento *típico*, en el tipo de una inscripción, en su *carácter* a la vez inaugural y recurrente, regularmente renovado?

[xii] *Op. Cit.*, pp. 139-140

[xiii] El arca permanece *con* (with) el padre del padre del psicoanálisis. Permanece conmigo, había dicho Yahvé a Moisés, envíalos a sus tiendas (v. 30-31). Poco después del recordatorio del Arca de la Alianza figura la orden de circuncidar el prepucio del corazón (X,16).

[xiv] En *Trabajos sobre metapsicología*, en *Obras completas*, XIV, ed. cit., pp. 169, 171, pp. 186, 188.

[xv] *Op. cit.*, p 169

[xvi] *Op. cit.*, p 170.

[xvii] *Op. cit.*, pp 170-171.

[xviii] José L. Etcheverry traduce *Unterdrückung* por «sofocación». Cf. *Sobre la versión castellana*. Apéndice a las *Obras completas*, ed. cit., p. 72: «[...] traducimos *Unterdrückung* por “sofocación” [...] El *Vocabulaire de la psychanalyse* propone “supresión” para el castellano, opción que no aparece apropiada [...] se trata de deseos reprimidos que siguen existiendo. “Suprimidos” significaría “aniquilados”, lo que no es nunca el caso» [N. del T.].

[xix] *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas*, XXIII, ed. cit., p. 96. Yerushalmi tiene en cuenta estos textos. Sabe bien que Freud lo sabía bien: la herencia de los caracteres adquiridos estaba cuestionada por la ciencia. Para explicar sin embargo una predilección obstinada por el lamarckismo, evoca los preciosos trabajos de Ilse Grubrich-Simitis sobre este tema, luego se pregunta si el lamarckismo (sin ser desde luego una cosa «judía») no tentaba lo Judío en Freud. «Deconstruido en términos judíos» (*Deconstructed into Jewish terms*), ¿no significa el lamarckismo que el Judío no puede dejar de ser Judío «porque su destino de Judío ha sido determinado hace mucho tiempo por sus padres y que aún hoy siente hasta en la sangre su oscura vibración?» Una carta de Freud a Zweig habla en efecto el mismo lenguaje, a propósito de la tierra de Israel y de la herencia que el morar en ella durante siglos han podido dejar en «nuestra sangre y en nuestros nervios». Yerushalmi cita asimismo en nota, a Edleheit: «Para Freud, en efecto, la evolución de la especie humana sería “darwiniana por los genes”, mas “lamarckiana por el lenguaje y la cultura”» (*Le Moïse de Freud...*, ed. cit., trad. fr. ligeramente modificada, p. 221, nota 44). («lo que es difícil de aprehender»

[xx] *Moisés y la religión monoteísta*, ed. cit., p. 96

[xxi] *Ibid*

[xxii] Trad. cast. de C. de Peretti y J. M. Alarcón, Madrid, 1996.

[xxiii] *Le Moïse...*, ed. cit., p. 188, trad. modificada.

[xxiv] *Ibid.*, trad. modificada.

[xxv] *Op. Cit.*, p. 155.

[xxvi] *Op. Cit.*, p. 139.

[xxvii] El tema de la circuncisión es sin embargo tratado desde distintos puntos de vista en *Moisés...* Desde un punto de vista histórico, se trataría de un “fósil conductor” (*Leitfossil*) para interrogar la memoria e interpretar las relaciones de los Israelitas con la esclavitud y el éxodo de Egipto (donde la circuncisión era una práctica autóctona). Desde un punto de vista más estructural, la circuncisión sería el substituto simbólico de la castración del hijo por el padre primitivo.

[xxviii] *Op.cit.*, p. 187.

[xxix] *Ibid.* p. 188.

[xxx] «*Ferner bat unter den Sitten, durch die sich die Juden absonderten, die der Beschneidung einen unliebsamen, unheimlichen Eindruck gemacht...* » (*Der Mann Moses* [trad. cast., p. 881]).

[xxxi] *Freud's Moses...*, ed. cit., p. 99, trad. fr. modificada allí donde desplazaba u omitía el «quizá» («¿Es absurdo? Quizá. Mas *to mer dokh* -después de todo, ¿por qué no...? », p. 186).

[xxxii] *Op. cit.* p. 95; trad. fr., p. 179. La más «no-Judía» (*Un-Jewish*), dice así literalmente Yerushalmi, quien distingue bien, volveremos a ello más adelante, la judeidad (*jewishness*) del judaísmo (*judaism*). El judaísmo puede ser «terminable» y finito, en tanto que religión, tradición o cultura, la judeidad, no. No se puede traducir por tanto «*un-Jewish*» por «alejado del judaísmo» sin correr el riesgo de traicionar o de faltar a la tesis misma de este libro.

[xxxiii] *Op. cit.* p. 174. Sobre esta cuestión del hermano, entre judaísmo y cristianismo, en particular en la institución del psicoanálisis, me permito remitir a *Politiques de l' amité* (Galilée, Paris, 1994, especialmente p. 310 ss.). Yerushalmi, consagrando bellas páginas a esta cuestión del fratricidio, avanza la hipótesis según la cual la figura de Cain ofrece una explicación «tan potente (*as potent*) como la de Edipo».

[xxxiv] *Le Moïse...*, ed. cit., pp. 187-188.

[xxxv] *Op. Cit.*, pp. 94-95.

[xxxvi] *Zakhor, Jewish History and jewish Memory*, University of Washington Press, 1982, Schocken Books Inc., New York, 1989, p. 109 en un *Post-scriptum* de 1987 que no aparece en la traducción francesa de Erie Vigne (*Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, Editions La Découverte, Paris, 1984; Gallimard, Paris, 1991).

[xxxvii] *Le Moïse...*, ed. cit., p. 116.

[xxxviii] *Op. cit.*, p. 163. «[...] *issues from which ordinary historians have tended to shy away* [...]». La traducción omite «ordinare» o más bien reemplaza este epíteto por «generalmente» («[...] que los historiadores prefieren generalmente descartar [...]»).

[xxxix] *Op. cit.*, p. 138. Trad. fr. de nuevo ligeramente modificada. Aconsejo la lectura de la nota 45 (p. 235) a los que estén más interesados por el cuidado de Yerushalmi en señalar a la vez la prioridad y la propiedad exclusiva de esta lectura, lo que tiene de apropiado y lo que todavía le es propio. Esta nota hace referencia a la existencia de otras dos transcripciones, traducciones y análisis.

[xl] «*Selbstdarstellung - Die Frage der Laienanalyse*», primeramente publicado en *Die Medizin der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, en 1925. Texto que apareció por primera vez traducido en la editorial Gallimard bajo el título francés *Ma vie et la psychanalyse* (1928), trad. por M. Bonaparte, luego, también en Gallimard, bajo Otro título, *Sigmund Freud présenté par lui-même*; finalmente

trad. por F. Cambon en la editorial PUF (1992; t. XVII de las *Obras completas*) bajo el título *Autoprésentation*. En inglés: *An Autobiographical Study*, t. XX, p. 8. [En castellano: *Obras completas*, XX, ed. cit., p. 1.]

[xli] Trad. fr. de Marie Bonaparte, Idées, NRF p. 14. Esta omisión es subsanada en la edición de PUF que acabamos de citar, p. 56: «El hecho de sumergirme precozmente en la historia bíblica, apenas hube aprendido el arte de leer, ha determinado de modo persistente, como lo reconocí mucho más tarde, la orientación de mi interés» (trad. por P. Cotet y R. Lainé). [Trad. cast., p. 8.]

[xlii] *Moisés y la religión monoteísta*, ed. cit., PP. 120-123.

[xliii] *Le Moïse...*, ed. cit., p. 150, trad. ligeramente modificada.

[xliv] *Ibid.*

[xlv] Se trata de un pasaje que yo había intentado interpretar hace algún tiempo, en su relación al origen de la ley y en torno al *Vor dem Gesetz* de Kafka. Cf. «Préjugés. Devant la loi» en *La faculté de juger*, Minuit, Paris, 1985 [trad. cast. de una Versión anterior ligeramente distinta, «Kafka: ante la ley», en *La filosofía como institución*, trad. de A. Azurmendi, Juan Granica, Barcelona, 1984].

[xlvi] *Le Moïse...*, ed. cit., p. 151 (trad. modificada).

[xlvii] *Op. cit.* pp. 151-152 (trad. modificada).

[xlviii] *Op. cit.*, p. 163.

[xlix] *Ibid.*, p. 154.

[l] *Ibid.*, pp. 155-156.

[li] *Ibid.*, p. 183.

[lii] *Ibid.*, p. 161 (trad. modificada).

[liii] *Ibid.* (trad. modificada).

[liv] *Ibid.*, p. 160 (trad. modificada).

[lv] *Ibid.*, p. 179.

[lvi] *Marranes*, Éditions de la Différence, Paris, 1992, p 44; yo subrayo.

[lvii] *Le Moïse...*, ed.cit., p. 169

[lviii] *Ibid.*, p. 179 (trad. modificada)

[lix] *Ibid.* (trad. modificada. Yo subrayo).

[lx] Ésta dice «la mas alejada del judaísmo» por «*at its most un-Jewish*».

[lxi] *Op. Cit.*, cf. *supra* n. 18.

[lxii] «*No more dramatic evidence is needed for the dominant place of history ancient Israel than the overriding fact that even God is known only insofar as he reveals himself “historically”*» (op. cit, p. 9 [p 25, trad. fr. modificada]).

[lxiii] *Op. cit.*, trad. fr. p. 25.

[lxiv] Yo había intentado por mi parte, especialmente en *Force de Loi* [trad. cast. de P. Peñalver y A. Barbera en revista *Doxa* 11 [1992], realizada a partir de una primera versión en AA.VV., «Deconstruction and the Possibility of Justice»: *Cardozo Law Review* (New York), II/5-6 (julio-agosto 1990) y en *Espectros de Marx* [ed. cit.], situar así la justicia, la que excede pero que asimismo exige el derecho, del lado del acto de memoria, de la resistencia al olvido, ya se trate de la inyunción en general o de su lugar de asignación: los otros, vivos o muertos.

[lxv] «*Is it possible that the antonym of "forgetting" is not "remembering" but justice?* » (p. 117 de la edición americana). Este *Post-scriptum* (*Postscript: Reflections on Forgetting*) no está traducido en la edición francesa. Corresponde a una comunicación hecha en un Coloquio de Royaumont en junio de 1987

[lxvi] Ver nota de traducción (*) en Jacques Derrida, «Fe y saber... », trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, en AA.VV., *La religión*, PPC, Madrid, 1996 [N. del T.].

[lxvii] El texto francés dice «presión (*impression, répression, suppression*)». Al haber traducido *répression* por «supresión», he preferido no repetir este último término para traducir *suppression*, ocupando, en cambio, su lugar «represión», que, si bien no traduce esta palabra, sí respeta al menos en castellano el juego de la enumeración. [N. del T.]

[lxviii] Al final de esta conferencia, no sin ironía, imagino, con tanta profundidad como sorpresa, mas, como siempre, con una intratable lucidez, Geoffrey Bennington me hizo caer en la cuenta de que subrayando y, en primer lugar, poniendo en obra una intraducibilidad así, yo corría el riesgo de repetir el gesto que parecía cuestionar en el otro, a saber, la afirmación de lo único o del idioma. Para precisar aquí la respuesta que le di entonces, diré tres cosas brevemente:

1. No he hablado de intraducibilidad o de idiomática *absolutas* sino de una mayor *economía* (se trataba para mí de decir en muy pocas palabras francesas, *en este caso en esta ocurrencia*, lo que se puede traducir, de todos modos, en cualquier lengua, a poco que se intente); lo que basta para cambiar el sentido *político* de este gesto.
2. Creo irreductible y necesaria la afirmación de una cierta idiomática, de una cierta unicidad, así como de una Cierta *unidad difer(i)ente*, es *decir, impura* -y quería demostrarlo así en la práctica. Lo que a continuación se hace, tanto con esta afirmación como con esta impureza, es toda la política.
3. Supongamos en fin que haya querido hacer uso, otro gesto político, de mi propio derecho a la ironía y, exponiéndome a ello así en mi lengua, dar un ejemplo de esta fatal necesidad así como de sus riesgos.

[lxix] Freud no duda en hablar de una *prótesis* de la represión. Ciertas «técnicas auxiliares y sustitutivas» prueban que «la completa realización de la represión en su forma regular se tropieza con dificultades». Mas este signo de fracaso permite asimismo «sacar a la luz» con más facilidad, *en plena* prótesis, el «fin» y la «técnica» de la represión. Todo esto concierne al propio acontecimiento, a la venida de lo que acontece -o no. No hay nada fortuito en que una de estas prótesis sirva en efecto al *Ungeschehenmachen*, el «hacer que esto no haya acontecido», aunque haya acontecido. Se trata así de «considerar un acontecimiento como “non arrivé”» (en francés en el texto. Cf. *Inhibición, síntoma y angustia*, en *Obras completas*, XX, ed. cit., pp. 114-115).

[lxx] La expresión *à même* se ha venido traduciendo como «en pleno», en este caso la he variado para conservar el juego que hace en francés: *à même le même* [N. del T.].

[lxxi] El delirio y los sueños..., ed. cit., p. 55 «[...] .im wörtlichen Sinne, denn bei ihrer besonderen Gangart musste sie in der Asche einen von allen übrigen sich unterscheidenden Abdruck der Zehen hinterlassen haben».

[lxxii] Sabemos que Freud no deja de abordar esta cuestión. Según una estrategia a veces desconcertante, le hace justicia en más de un lugar en su forma general, mas también en este ejemplo de su texto sobre la *Gradiva* de Jensen. Ya que éste, señala, propone una etiología y una genealogía del «delirio» de Hanold. ¿Se sostienen ante la ciencia? Tras haber propuesto, de modo provocador y deliberadamente sorprendente, darle la vuelta a los términos (es la ciencia la que no se sostiene ante la ficción), Freud complica las cosas. Propone aliarse, como el sabio de una nueva ciencia, y mucho mejor armado, con el novelista. Éste no estará solo si «el autor de este estudio puede calificar sus trabajos de científicos» y si puede salir de su aislamiento provisional. Una nota de 1912 levanta acta de que este aislamiento está llegando a su fin: «El “movimiento psicoanalítico” del que fue promotor se ha ampliado grandemente desde entonces y no hace más que extenderse» (op. cit., p. 45). La misma cuestión se vuelve a plantear desde otro punto de vista en el capítulo IV, que termina al borde de una evidencia olvidada en el camino: «Mas detengámonos, o correríamos el riesgo de olvidar que Hanold y Gradiva no son más que las creaciones del poeta» (*ibid.*, p. 77). En otro lugar, desde otro punto de vista, abordaremos más tarde estos textos y estas cuestiones de sobrepuja meta-interpretativa.