

Jean-Luc Nancy: «Tal vez la democracia sea una mímesis sin modelo»

Nidesh Lawtoo

El filósofo Jean-Luc Nancy (1940-2021), uno de los más relevantes pensadores de la Francia contemporánea, fue profesor de filosofía en la Universidad de Estrasburgo. En estrecha colaboración con Philippe Lacoue-Labarthe trabajó en la deconstrucción de las obras de Hegel, Heidegger, Lacan y Bataille, y mantuvo un diálogo permanente con sus colegas Derrida o Blanchot, para abordar algunos de los temas más candentes del mundo actual como los conceptos de mímesis, mito, comunidad, cuerpo, democracia, ideología, cristianismo, fascismo, globalización... De entre su extensa obra, más de una veintena de sus libros más significativos han sido traducidos al español, entre ellos: La comunidad revocada, ¿Un sujeto?, Ser singular plural, El goce, La creación del mundo o la mundialización, El mito nazi (con Philippe Lacoue-Labarthe), La experiencia de la libertad... Esta entrevista fue realizada en la Universidad KU Leuven (Bélgica) en diciembre de 2018, con motivo del workshop a él dedicado: «HOM Workshop with Jean-Luc Nancy: à partir du «mythe nazi». La sección de la entrevista sobre la pandemia de COVID-19, desarrollada por

correo electrónico entre Nancy y Lawtoo, se añadió posteriormente. Se trata de una de las últimas entrevistas concedidas por el filósofo, fallecido en Estrasburgo el 25 de agosto de 2021.

Orígenes miméticos: literatura / filosofía

Nidesh Lawtoo: — *Plantear la cuestión de la relación entre filosofía y mimesis abre un debate complejo, antiguo, pero siempre actual, el cual presupone una relación agonal de la filosofía con la literatura y, más generalmente, con el arte. Al menos desde la República de Platón existe de hecho una «antigua disputa» en torno a los usos y abusos de la mimesis que divide la filosofía y el arte en bandos agonísticos en liza. Usted no sólo pertenece a una generación de filósofos que subvierte esta concepción metafísica, sino que, en su caso, la cuestión de la mimesis reviste otra dimensión, más personal, relacional, que se basa en una experiencia compartida —conceptual pero también afectiva— que tiene que ver con su colaboración, su vida en común y su amistad con un pensador que ha hecho de la mimesis su concepto clave, su hilo conductor: Philippe Lacoue-Labarthe (1940-2007).*

Me gustaría aprovechar esta ocasión para seguir «pensando y repensando la mimesis», como decía Philippe, con el fin de fomentar lo que en nuestro proyecto Homo Mimeticus hemos empezado a denominar «giro mimético [mimetic turn]»¹. Este giro no pretende en absoluto ser nuevo u original, sino que más bien toma la forma de una vuelta [re-turn] genealógica a una antigua concepción de la condición mimética del ser humano que surge en la intersección entre la filosofía y el arte (literatura, pero también teatro, música, cine). Esta vuelta encuentra en cierta tradición nietzscheana

¹ Para una lista de publicaciones transdisciplinarias que promueven este giro mimético, ver <http://www.homomimeticus.eu/publications/>. Aquí Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *L'Imitation des modernes* (Paris: Galilée, 1986), p. 202.

atenta a los poderes contagiosos de la mimesis un punto de partida inmanente y con miras al futuro, con la intención de seguir el rastro a un concepto heterogéneo y transdisciplinar que sigue proyectando su sombra material sobre una época post-literaria dominada por nuevos retos: del contagio afectivo al contagio viral, de los populismos a los neofascismos, de la post-verdad a lo post-humano, entre otras problemáticas emergentes que cambian muy rápidamente no sólo nuestros modos de vida, sino también la experiencia misma de ser (post)humano en el siglo xxi—una experiencia compartida que nos une y nos separa al mismo tiempo a través de formas relacionales de comunicación que los antiguos reagrupaban a menudo bajo el concepto de mimēsis.

Partamos pues de la relación entre filosofía y literatura, siguiendo el hilo de la mimesis en su trabajo conjunto con Lacoue-Labarthe, para abordar cuestiones que van al núcleo de su obra —como el sujeto, la comunidad, el mito— y llegar por último a sus reflexiones sobre la crisis sanitaria que todavía estamos atravesando.

Para empezar por un principio que no es un origen podríamos decir que la mimesis es un concepto plural o, por emplear una de sus fórmulas, «singular-plural». Efectivamente, tras este concepto que a menudo se traduce simplemente por «imitación» o «representación» se esconde una pluralidad de nociones proteiformes, relacionales y performativas que son constitutivas de eso que nosotros llamamos homo mimeticus. ¿Puede usted recordarnos por qué la filosofía, desde el principio, se hace cargo de la mimesis? ¿Cuáles son las razones de la actitud ambivalente de Platón hacia el contenido y la forma de la mimesis? ¿Y cuáles son las motivaciones filosóficas, pero quizá también psicológicas o incluso pedagógicas, que lo llevan a criticar y expulsar las prácticas miméticas de la ciudad ideal?

Jean-Luc Nancy: — La filosofía se hace cargo de la mimesis porque necesita una buena mimesis. O más bien, una mimesis inteligente que, imitando, sabe lo que hace. Pudiera decirse que la filosofía, o sea, el pensamiento racional, de entrada, tiene la necesidad de proceder a una ortopedia de la mimesis. ¿Y por qué?

Porque, pienso yo, para la filosofía, para Platón, todo aquello que precede a la filosofía –o sea, a grandes rasgos, el mito, la poesía, tal vez lo que nosotros llamamos arte en general– pertenece de hecho al ámbito, o incluso a varios ámbitos y varios aspectos de la mimesis: es decir, de una relación con figuras o modelos. No hay que olvidar que la educación griega anterior a Platón –e incluso anterior a los sofistas– es educación en la imitación de cierto número de figuras que son héroes de la historia, o héroes legendarios, o semidioses (por ejemplo, la figura de Hércules en la encrucijada, teniendo que escoger entre el vicio o la virtud). Y puede decirse que tal vez lo esencial de las culturas anteriores a la cultura griega sea que son culturas de la imitación de figuras, de comportamientos, de valores. Y lo que Platón afirma es que, dentro de todo eso, no sabemos lo que hacemos. No sabemos por qué tal figura debiera ser mejor que tal otra. No lo sabemos porque no hemos determinado lo que debería estar bien.

La cuestión de la mimesis es también, desde el principio, la cuestión del saber, de un saber verdadero y justo; de un saber, pues, que se ajusta al *logos*. El ejemplo principal de ello es la famosa caverna de Platón. En la caverna los prisioneros ven sólo imágenes, imitaciones de cosas, y estas imitaciones son en sí mismas sombras, no son realidades consistentes. El filósofo es aquel que sale de la caverna y va a ver las cosas a la luz verdadera, lo cual implica quizá el hecho de que, para la filosofía, no sólo se trate de ver las cosas a la luz verdadera, sino también de ver la luz misma, el sol. Y cuando se ve la luz misma, ya no se ve nada más. En cierta forma, pues –siguiendo con la metáfora–, si queremos ajustarnos al sol, no podemos imitar el sol. No podemos imitar la fuente de luz a partir de la cual puede haber imágenes o modelos.

— *Para Platón, el problema de la mimesis sitúa al logos sobre un plano de verdad y correcta representación de la realidad, una realidad meta-*

física ideal y, por tanto, para los pensadores modernos después de Nietzsche, inalcanzable. Sin embargo, de acuerdo con el logos de Platón, lo que está en juego no es sólo de índole metafísica, sino también política y ética —ya que tiene que ver con la educación (paideia) de los guardianes y, por extensión, de un pueblo y un Estado (polis)— y afectiva, pues comprende el poder del arte en general y del teatro en particular de generar un pathos. En el marco de esta formación educativa —desde un segundo punto de vista, más inmanente— usted hace hincapié en el hecho de que no hay mimesis sin participación afectiva, lo que usted denomina «methexis». ¿Puede explicar la relación entre methexis y mimesis?

— La participación, la *methexis*, es en efecto intrínseca a la relación mimética o de imitación². Quiere decirse que, si me propongo imitar a Hércules o a Dioniso, no puedo contentarme con reproducir sus formas exteriores. He de abrazar interiormente el movimiento y la emoción que están en juego. Justamente es esta participación la que a Platón le parece susceptible de provocar desbordamientos no controlados de pasiones. No obstante, hay algo en Platón, una instancia, un personaje incluso, que podría decirse que es el personaje mismo de la participación: es Eros. Eros es ese dios tan extraño que es a la vez, por así decir, irrazonable y razonable, o que hay que doblegar a la razón.

El Eros o el impulso erótico, es decir, el impulso del deseo es la energía de la participación en... ¿en qué, entonces? Hay un punto en el *Fedro* que es muy significativo. Platón dice en el *Fedro* que la belleza es la única de las realidades suprasensibles que se manifiesta en lo sensible y que, precisamente manifestándose en lo sensible, provoca en nosotros impulsos de deseo primero hacia los

² Sobre la relación entre mimesis y *methexis*, ver Jean-Luc NANCY, «The Image: Mimesis and Methexis», Adrienne Janus, trad., en *Nancy and Visual Culture*, trad. Carrie Giunta, Adrienne Janus (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), pp. 73-92.

cuerpos bellos y luego, de los cuerpos bellos a las almas bellas, etc. Esto se encuentra ya desarrollado en el discurso de Diotima, al final del *Banquete*. Pero en el *Fedro* hay un pasaje muy corto que es admirable, en el que Platón dice (a través de Sócrates) que, si la *phronesis* se manifestara también en lo sensible, desencadenaría impulsos eróticos aún mayores.

Y la *phronesis*, ¿qué es para Platón? La *phronesis* es el discernimiento. No es el *nous*, no es el espíritu como adquisición de conocimiento, es más bien el discernimiento, la inteligencia activa, viva. Y además es muy interesante porque la palabra *phronesis* pertenece a la familia de *phren*, o sea, en verdad, un órgano: el riñón. Hay algo en la *phronesis* extraordinariamente orgánico, vivo, vital. Pero para Platón, la *phronesis* es en realidad el ejercicio superior del espíritu, del pensamiento, que a menudo consiste en distinguir correctamente lo que es verdadero de lo que es falso. Y dice que desencadenaría impulsos eróticos todavía más fuertes. Hay en Platón, por tanto, algo sumamente complejo: por un lado, hay que mantenerse a distancia del impulso, de la participación y de la imitación al mismo tiempo que, por otro lado, hay que entrever que existe un impulso del mismo tipo pero que debería ser una cualidad superior no susceptible de detenerse en la bella apariencia. Es por ello que, incluso en el mismo Platón, hay una tensión interior que, en el fondo, Platón no resuelve completamente.

— *Esa tensión entre una distancia racional y un impulso de tipo afectivo o relativo al pathos —que Nietzsche denominó, en otro contexto «pathos de la distancia»— genera también un movimiento ambivalente de atracción hacia aquellos a quienes Platón quiere excluir de la ciudad. Este movimiento contradictorio entre tendencias miméticas y anti-miméticas produce un paradójico vaivén, entre la atracción del pathos mimético y la repulsión de la distancia del logos, que consideramos constitutivo del homo mimeticus. En este sentido, la mimesis es un concepto que reparte y comparte*

[partage]⁵, en el doble sentido de que separa la filosofía de la literatura, el logos del muthos, la distancia del pathos, a la vez que las pone en comunicación. Si se quiere superar esta antigua disputa que opone simplemente la filosofía a la literatura, ¿qué puede aprender la filosofía de aquellos que practican la mimesis –tales como cuentacuentos, poetas, hombres de letras, actores– y los poderes inmanentes que vehiculan: contagio afectivo, participación, inspiración, entusiasmo y posesión, entre muchos otros?

— Los filósofos pueden aprender de los imitadores que quizás nada se puede hacer sin imitación. Incluso la adquisición de conocimiento lógico, racional –pongamos: aprender aritmética como se aprende en la escuela primaria– tal vez en realidad sólo pueda hacerse si se da un impulso. Un impulso que no es en absoluto el impulso de imitar al maestro. Cuando se aprende a contar, se aprende con cierto ritmo: «uno más uno, dos; dos más uno, tres; tres más uno, cuatro». ¿Y qué es lo que hay en ese ritmo? Hay algo en esa prontitud de respuesta que nos lleva a preguntarnos si no se tratará de un impulso a la vez rítmico, afectivo, físico, etc. que atraviesa toda la matemática. ¿Por qué los matemáticos son con frecuencia gente profundamente apasionada, locos incluso? Porque hay ahí, en la cosa misma –ya sea el número, la numeración o la geometría, el trazado de líneas, de su relación entre ellas– algo que nuestra cultura ha acabado por perder de vista la mayoría de las veces, pero que realmente está presente. Nada del pensamiento se hace sin cierta sensibilidad. Por ejemplo, en Descartes, la sensibilidad es la que hace que pueda decir: «esto es: formo largas cadenas de razones; y a cada eslabón, veo que es correcto, que aguanta». Pues eso, nosotros nos lo representamos como algo frío, pero no lo es en absoluto. Descartes es un tipo muy apasionado. Lo cual

⁵ El verbo francés *partager* encierra los dos sentidos, antónimos en español, que desdoblamos en «repartir» (o «dividir», «separar») y «compartir». Se juega aquí con ambos sentidos. [N∂T]

no se ve necesariamente; se ve más en otros aspectos, en su *Tratado de las pasiones* justamente, pero esa pasión, en Descartes, interviene en el poner de relieve el modelo matemático o racional.

Giro lingüístico-mimético: Nancy con Lacoue-Labarthe

— *Profundicemos ahora en la parte afectiva, relacional de la mimesis. En su caso, como sugeríamos antes, esta parte no puede dissociarse de su relación de amistad, de vida en común y de colaboración con Philippe Lacoue-Labarthe, quien hizo del concepto heterogéneo de mimesis el hilo conductor de toda su obra. Puesto que la mimesis muestra que lo conceptual y lo afectivo, el logos y el pathos, no pueden dissociarse fácilmente, ¿aquella experiencia compartida y de vida en común jugó un papel en su relación intelectual?*

— Sí, por supuesto. Desde el momento en que conocí a Philippe Lacoue-Labarthe hubo entre nosotros, de entrada, cantidad de relaciones intelectuales. Los dos habíamos leído a Derrida y a Heidegger. Eso era más que nada lo esencial. Era antes del 68, y entonces puedo decirle que encontrar en Estrasburgo a alguien a quien interesara Heidegger y Derrida era bastante excepcional. En aquella época la distancia entre París y las provincias era todavía muy grande. Por lo tanto, estaban estos elementos intelectuales, pero que evidentemente nunca habrían funcionado si no hubiera habido, en cada uno de nosotros, cierto tipo de pasión, de compromiso apasionado con el trabajo filosófico. El compromiso de cada uno era muy diferente, por cierto. En Philippe, desde un principio, era literario. Porque él ya había escrito textos literarios y, muy pronto, me dio a leer los primeros textos que había escrito en los que también estaba en juego la mimesis. Yo, en cambio, no me alineaba para nada con la literatura, aunque para mí la filosofía no era tampoco un ejercicio abstracto. Mi modelo a imitar, justamente, había sido más bien Hegel. Pero un Hegel que a su vez

me había transmitido alguien no conocido, llamado Georges Morel, que era un jesuita que dejó la Iglesia y la Compañía y que tenía de Hegel una interpretación totalmente apasionada. Yo había descubierto en Hegel, pues, una especie de impulso y efervescencia permanente del salir de sí para volver a sí. Y creo que es eso lo que marcó verdaderamente mi entrada en la filosofía. Por consiguiente, hay siempre un elemento afectivo. Pero antes, yo diría que había tenido gran interés en la posibilidad de la interpretación del sentido. Descubrí que un texto podía interpretarse de varias de maneras, incluso a partir de la interpretación de un texto bíblico y de los diferentes registros de interpretación, etc. Para mí, esa fue la primera revelación. Ahora bien, no tenía todavía un corpus filosófico en el que reconocer ciertos instrumentos, digamos, de trabajo, y eso fue lo que representó Hegel. Para Philippe había sido la literatura. Y eso luego permaneció siempre a lo largo de nuestra colaboración.

Por ejemplo, un poco después, Philippe descubrió a Schelling, así que en cierto modo jugábamos todo el tiempo: él era Schelling, yo era Hegel. A continuación, de Schelling pasó a Hölderlin. O sea que, para Philippe, había algo de la literatura que estaba ahí, presente desde siempre, justamente, en forma de literatura, entendida como la posibilidad de una mimesis de aquello que en principio no se presenta de esa forma. Y este sentido de la literatura yo no lo tenía en absoluto. Yo había leído muchísima literatura, pero no sé decir por qué me gustaba la literatura. Y, sin embargo, yo también participaba en las historias que leía. Leí muchísimo a Balzac, Stendhal, etc. Pero diría que, para mí, el placer literario era más cinematográfico –los grandes panoramas, en particular los de Balzac– mientras que para Philippe no era eso. Para él la literatura era mucho más lírica, poética. Pero digamos que en ambos casos son dos maneras de ser sensible a la cuestión: «¿cómo se dice la existencia? ¿Cómo se dice la verdad de la existencia?»

— *La mimesis, pues, era más el concepto de Philippe, quien, en la estela de Nietzsche, Diderot, Heidegger y otros pensadores modernos leídos en paralelo a Derrida, desarrolló una concepción paradójica de la mimesis sin modelo —en referencia a sus orígenes teatrales, él hablaba de una mímica de nada —para pensar la impropiedad del sujeto moderno. Dado que ustedes escribieron conjuntamente sus primeros textos —por ejemplo, sobre Lacan, El título de la letra (1973), más tarde, sobre el romanticismo, El absoluto literario (1978), así como varios ensayos sobre política —¿la mimesis les forzó a abrir la filosofía a su exterior y entablar diálogos con otras disciplinas, en especial con las ciencias humanas?*

— Sí, en parte. Pero he de decir que todo eso tenía que ver con toda una corriente de aquella época. Porque «otras disciplinas» quería decir más que nada la lingüística, la lingüística semiótica y todo lo que está dentro de esa órbita. Era el momento de eso que se ha llamado «giro lingüístico», y desde entonces, aunque mucho más tarde, yo me he preguntado: «pero ¿por qué hubo tal giro lingüístico?» Porque, de hecho, ni Philippe ni yo estábamos tan preparados para eso. Entonces, fue probablemente a través de Derrida como nosotros descubrimos aquello. Y luego, efectivamente, llegó Lacan, pero Lacan era un poco más indirecto.

Pero, ¿por qué se produjo todo ese giro lingüístico en el cual nos vimos metidos? Yo creo que fue porque, en un momento dado, hubo un distanciamiento de los significados. En general, de todos los significados. Hasta ese momento éramos una cultura que manejaba los signos con cierta seguridad. Decíamos, por ejemplo, «el hombre». Pero basta con tomar éste: «El hombre». Llegó un punto en el que hablar de «el hombre» implicaba abrir una enorme cantidad de interrogantes (¿qué es «el hombre»?). Así que descubrimos que, en realidad, hacía ya mucho tiempo, Kant había dicho que la pregunta «¿qué es el hombre?» no tiene respuesta. En toda mi prehistoria filosófica nadie me había hablado de eso. Era como si la palabra «humanismo» fuera una ob-

viedad. Por ejemplo, cuando yo era muy joven, en clase de filosofía, leíamos *El existencialismo es un humanismo* de Sartre. En realidad, no sabíamos muy bien qué quería decir eso, pero era como si hubiese significados portadores. Y en un determinado momento –de varias maneras, simultáneamente– la lingüística reveló que casi había que tomar cada palabra y cuestionar la manera en que produce su significado, si era legítimo o no. Por ejemplo, recuerdo toda la cuestión del *shifter* –del sujeto, del «yo» como, en francés, *embrayeur* [*embrague*]. Tengo la impresión de que fue una especie de revelación, de que el «yo» era el embrague de la proposición, es decir, que «yo» no significaba nada. Pues bien, a partir de ahí, hubo toda una serie de reflexiones, de preguntas sobre el sujeto, sobre la presencia a sí, que de pronto estaban tanto en Derrida como en Lacan como en tantos otros.

— *Sigamos con su relación con Lacoue-Labarthe, pero también con otros pensadores de la mimesis como René Girard o Jacques Derrida. Lacoue-Labarthe dice en una entrevista que su interés inicial por la mimesis se produjo por mediación del primer libro de René Girard, Mentira romántica y verdad novelesca (1961). La teoría mimética de Girard presta una atención especial al deseo mimético que caracteriza las relaciones con los modelos, sobre todo las relaciones triangulares (en Girard, estos triángulos a menudo implican relaciones amorosas que, desde otro punto de vista, son igualmente constitutivas de sus vidas en común, pero tal vez podemos reservar este aspecto de su historia para otra entrevista⁴). Con Philippe,*

⁴ La vida en común de Nancy y Lacoue-Labarthe en Estrasburgo entre finales de los años sesenta y los setenta no sólo estaba basada en su trabajo común. Implicaba igualmente una relación amorosa «quíastica» con sus compañeras respectivas que condujo a una «comunidad de hijos y de vida», Mathilde GIRARD y Jean-Luc NANCY, *Proprement dit: Entretien sur le mythe* (Paris, Lignes, 2015, p. 15). Aun poco conocida en el mundo anglófono, esta experiencia comunitaria no puede separarse del pensamiento filosófico de Nancy sobre la comunidad y queda todavía por contar en detalle o esclarecer, ya que pertenece aún al ámbito del «mito». Volveré sobre esta comunidad mítica en otro lugar y medio.

pero también con Derrida, ¿cómo evitaron la rivalidad mimética? O, digamos, ¿cómo la pusieron ustedes al servicio del pensamiento, la hicieron productiva en lugar de destructiva?

— Esa pregunta nos la hizo un día Blanchot —la escribió, incluso. En una tarjeta, me acuerdo que anotó: «pero ¿cómo hacéis para trabajar juntos sin destruirnos el uno al otro?» Y sí, la cosa nos impresionó bastante, porque a Blanchot no llegamos a verlo nunca. Ya por entonces él no veía a nadie —pero de todos modos hablaba un poco con Roger Laporte y Laporte le había contado cosas a Blanchot... Ciertamente, había gente que, incluso viendo libros o artículos de lejos, se preguntaba «pero ¿cómo lo hacen?»

Sigo sin tener una respuesta completa. Sí, evidentemente, había rivalidad, ¡a la fuerza! No se puede estar dos ahí... digamos que, si se trabaja en un mismo campo, no sólo hay que hacerlo igual de bien que el otro, hay que hacerlo mejor que el otro. Hubo momentos de cierto nerviosismo, pero sobre todo por parte de Philippe. Porque Philippe era muy receloso: era capaz de pensar que yo hubiera querido hacer algo más, algo mejor. Pero se produjo un reajuste afectivo muy complejo que, precisamente, pasaba a través de las mujeres —las mujeres y los niños. Era una especie de construcción, de manipulación, de acuerdos afectivos y personales, etc. que formaba parte completamente —estoy convencido de ello— de nuestro acuerdo intelectual y filosófico.

Pero había una cara, digamos, más propiamente intelectual: cada uno teníamos funcionamientos —y también talentos— muy diferentes. Philippe era mucho más intuitivo, captaba las cosas. Pero también dudaba mucho más, y estaba dispuesto a que las cosas no avanzaran. Yo me caracterizaba más por la energía y por el: «bueno, de todas formas, la cosa tiene que salir adelante». Por ejemplo, de *El absoluto literario* hablamos durante yo no sé cuánto tiempo. Empezamos a hablarlo un verano y debíamos ponernos a

hacerlo de veras el verano siguiente. Habíamos considerado muchas cosas, habíamos traducido los textos, sólo que todo ello seguía sin formar el libro. Y desde este punto de vista, me daba la impresión de que Philippe no avanzaba en absoluto. Y, recuerdo muy bien que una noche de ese verano, me acuerdo perfectamente de dónde estábamos, me dije: «esto no es posible, hay que hacer algo». Así que hice un plan. Y a la mañana siguiente se lo enseñé a Philippe y le dije: «he aquí un plan, así que ahora hay que...». Y dijo: «Ah, vale. Bueno pues, sigamos el plan». Y luego también nos repartíamos el trabajo, porque no escribíamos todo juntos.

La escritura en común dependía de las ocasiones. Por ejemplo, el trabajo sobre Lacan fue remarcable porque habíamos decidido hacer un seminario, con jóvenes, colegas de todas las disciplinas. Todo el mundo quería presentar ponencias sobre las grandes figuras de lo que en aquella época se llamaba estructuralismo. Repartimos las ponencias: estaba Lévi-Strauss, Barthes, Kristeva; quedaba Lacan. Nadie lo quería hacer. Y los demás colegas, que eran sobre todo de literatura y lingüística, dijeron: «no, eso os toca a vosotros, los filósofos, porque nosotros...» ¡Pero nosotros no conocíamos a Lacan! Y entonces nos pusimos los dos con el texto. No sé ni cómo escogimos aquel texto, *La instancia de la letra*, porque escogerlo suponía ya una operación previa de elección a través de la diversidad de los textos. En ese momento puede decirse que hubo una especie de grado cero totalmente común del trabajo. Es decir, que leíamos la primera frase del texto y decíamos: «¿qué quiere decir?» ¡Y de verdad no lo sabíamos! Continuamos así. Y poco a poco fuimos descubriendo el funcionamiento de Lacan, su manera de introducir las ideas, que era para nosotros muy inhabitual. Así que ahí, en cierta forma, en la relación con Lacan, digamos que no había casi diferencia alguna entre nosotros; lo que, por otra parte, no es casualidad, ya que el asunto no era ni literario ni filosófico. De algún modo, estaba justo entre los dos. Y fuimos

muy felices, juntos, buscando lo que había en Lacan, cómo remitía a Descartes, a Hegel, a Platón, etc.

Partición de las voces: del sujeto a lo político

— *Siguiendo a Nietzsche, yo llamo a esta forma de mimesis agonística pero intelectualmente productiva y creadora «agonismo mimético [mimetic agonism]» para diferenciarla de las simples consecuencias destructivas de la «rivalidad mimética». En nuestro lenguaje, el agonismo mimético no sólo genera patologías afectivas tales como el resentimiento, los celos y la rivalidad, sino también «pato-logías miméticas», entendidas como discursos críticos o diagnósticos (logoi) sobre la potencia afectiva (pathos) de la mimesis⁵ y usted acaba de ofrecer una ilustración brillante de su modus operandi.*

Estamos de acuerdo, pues, en el hecho de que la mimesis abre a una noción de subjetividad que no se entiende como sustancia autónoma, presente y puramente racional, sino impropia, inestable y abierta a las relaciones, influencias y exposiciones características de un ser singular-plural. Cuando usted habla de relación del ser-con, dialoga explícitamente tanto con Heidegger y su concepción del Mit-sein, como con la comunicación de Georges Bataille, sobre la cual volveremos. Pero esta relación de pensamiento, trabajo y vida común con Lacoue-Labarthe ¿se encuentra también en su concepción del sujeto que está siempre ya en relación con el otro, sin fundirse en el otro, pero en eso que usted llamará más tarde, en Ser singular plural (1996), relación de reparto [partage]? O, por formular la pregunta de otra forma, ¿esa experiencia mimética compartida con Philippe, redoblada por la impropiedad de la mimesis entendida como siempre relacional, avivó su reflexión filosófica sobre la cuestión del sujeto singular-plural?

⁵ Nidesh LAWTOO, *The Phantom of the Ego: Modernism and the Mimetic Unconscious* (East Lansing: Michigan State University Press, 2013), pp. 1-83.

— Sí, desde luego. Porque, de todas formas, yo no había pensado mucho sobre el tema antes. Así que, efectivamente, si hay algo que fue desde muy pronto una suerte de motivo común —diría incluso de eje común para ambos, aunque cada cual pusiera dentro cosas distintas— fue justamente el sujeto. Ciertamente, había dos figuras, dos problemáticas diferentes del sujeto.

Creo que, por parte de Philippe, era más bien la división del sujeto en sí mismo. Tal división podía remitir a Lacan, pero en Philippe de todos modos era de entrada una división literaria, o, puede decirse también, una división trágica. Philippe tenía de sí mismo y de la vida en general una visión bastante trágica. Y es por ello asimismo que la tragedia le interesaba mucho. Yo, en cambio, era eso lo que había encontrado en Hegel, pero que venía de antes: era más bien un modelo para el cual no tengo nombre; quizá no sea trágico, sino más bien un sujeto fuera de sí, *siempre* fuera de sí. Y eso no interesaba tanto a Philippe. Philippe incluso recelaba bastante del otro. Desconfiaba mucho de Levinas; lo encontraba demasiado piadoso, religioso.

Ello tenía que ver con toda nuestra historia y nuestras personalidades. Philippe había recibido una especie de educación calvinista. Lo cual es bastante curioso, porque no se trata para nada de una familia calvinista. Su madre era la que tenía orígenes calvinistas, mientras que su padre era católico. Pero a través del calvinismo de su madre cierta visión trágica de la vida se había inculcado en él. Y yo, por el contrario, venía de una cultura católica, abierta, diría incluso barroca flamígera, etc. La cual Philippe me reprochaba siempre, pero, al mismo tiempo, le gustaba mucho. Le gustaba mucho la estética que conllevaba todo aquello. Total, que los dos acabamos absolutamente de acuerdo en hacer todo lo posible por desestabilizar el sujeto.

Habíamos heredado el sujeto como una especie de evidencia, ni siquiera se hablaba de él, pero ahí estaba: hay un sujeto, hay una

especie de presencia de sí mismo. Por esa razón, ahí es donde Derrida jugó un papel sumamente decisivo para nosotros dos, en *La voz y el fenómeno* (1967), que es el lugar en el que Derrida, en pleno análisis del sujeto husserliano, de la voz interior y silenciosa mediante la cual el sujeto se enuncia, se comunica a sí mismo su presencia y la verdad de su presencia; ahí hay un pasaje que siempre, siempre tengo en mente. Y creo que era lo mismo para Philippe. Husserl dice que el sujeto se oye a sí mismo en un instante, *Augenblick*. Y Derrida exclama: «pero ese *Augenblick* tiene una duración». Esa duración es lo que Derrida designará «la diferencia», con una «a». Y eso, creo yo que es un núcleo, mínimo si se quiere, que recibimos de Derrida y con el cual estábamos completamente de acuerdo. En Philippe, por ejemplo, se desarrolló, por tomar uno de sus títulos, como *El eco del sujeto*. Philippe fue en seguida sensible a ese eco, a ese remitir a sí mismo, al interior del sujeto y que ocupa justamente la duración y la distancia del *Augenblick*. Mientras que yo me incliné más hacia el sujeto que no está nunca sino en relación entre o con una pluralidad de sujetos.

Comunidad, contagio, pandemia

— *Una relación de sí al otro, pero también una relación con el ser en común. Nos aproximamos a la parte central de la entrevista, que se refiere directamente a su concepción de la comunidad, una comunidad que usted denomina (inspirándose en Blanchot) «desobrada», que se opone a la comunidad fascista, pero también al comunismo, y se basa en un reparto y distanciamiento que posiblemente guarde alguna relación con lo que hoy estamos viviendo en el contexto de la crisis pandémica.*

Pero ya que estamos siguiendo el hilo conductor de la mimesis para rastrear una genealogía aún poco conocida de la «com-parición» [aparición común] de algunos de sus conceptos fundamentales, una última pregunta en

común con Philippe. Ustedes escribieron conjuntamente un ensayo titulado *El mito nazi, en el que se trata el poder del mito para generar emociones colectivas fascistas que se propagan contagiosamente entre las multitudes. Basándose en Platón, Nietzsche, Freud y otros, ustedes definen el mito «como un instrumento de la identificación. Es incluso el instrumento mimético por excelencia»*⁶. En su opinión, este instrumento, puesto en marcha con el mito nazi en los años treinta, ¿corre el riesgo de ser hoy revitalizado —en inglés lo nombro, pensando en los nuevos medios de comunicación, «reloaded», recargado— por parte de movimientos fascistas de extrema derecha en Europa, Estados Unidos y otros lugares? Yo agrupo estos movimientos heterogéneos bajo la denominación «(neo)fascismo [(new) fascism]» (Lawtoo, 2019), a falta de un término más original, pero también con el fin de señalar dos aspectos: primero, la etiqueta general de «populismo» es insuficiente para dar cuenta de los dirigentes autoritarios que promueven racismo, ultranacionalismo, militarismo, comunidades orgánicas, mentiras espectaculares, insurrecciones, etc.; segundo, para indicar las continuidades y discontinuidades genealógicas con el fascismo histórico a través de conceptos miméticos tales como contagio, comunidad y mito inspirados en la genealogía que estamos trazando, considerando además el papel de los nuevos medios de comunicación en el proceso mimético de identificación de las masas.

— Podemos decir lo siguiente: el fascismo, en el fondo, es siempre el revés de la democracia. Y la democracia, es decir, el gobierno del pueblo, es mucho más que un régimen político, porque, justamente, ese nombre central —«el pueblo»—, la democracia no sabe quién es, dónde está, cómo es. En una monarquía, sabemos dónde está. En una aristocracia, también. Pero en una democracia, ¿dónde está el pueblo? La democracia es necesariamente un pensamiento de la postulación (en el sentido kantiano de la palabra). La Revolución francesa dice: «el pueblo francés declara...». Y

⁶ Philippe LACOUÉ-LABARTHE y Jean-Luc NANCY, *Le Mythe nazi*, La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1991, p. 36.

este pueblo, evidentemente, no existe. Este pueblo se postula a sí mismo. Y para ser demócrata hay que soportar que el pueblo no esté, no se tenga ahí. Cuando la cosa va mal, con esta debilidad –porque es una especie de debilidad constitutiva de la democracia, una debilidad en el sentido de que, si el jefe no está ahí, ¿dónde está? ¿Cómo funciona?– surgen todas las preguntas de la representación.

El fascismo, en mi opinión, es realmente lo que sucedió a partir del momento en el que hubo una especie de debilidad de la democracia, relacionada ciertamente con toda la historia de la técnica, del desarrollo de las sociedades en el siglo *xix*, etc. y en el que, mediante una especie de vuelco, se dice: «he aquí la verdad del pueblo». Así pues, en ese momento, se le da figura. Esa figura puede ser una raza, un jefe quizás, un guía, junto con toda una concepción. En esa época necesitó justamente una gran cantidad de representaciones, pero no en el sentido de la representación política, ni siquiera de la delegación, sino todo lo contrario: de la imagen que verdaderamente presenta la cosa. Por ejemplo, el gran símbolo fascista es el haz de lictores romano. Y si se piensa bien, encierra todo un programa, porque el haz de lictores romano era llevado por los lictores que acompañaban a los grandes magistrados. De manera que era a la vez una suerte de guardia de honor simbólica, ¡pero también eficaz! Porque los lictores llevaban sujeta una hacha entre las varas que formaban el haz; y con esa hacha estaban listos para ejecutar las órdenes de un magistrado y cortarle la cabeza a quien fuera.

Así que es muy chocante pensar que el haz de lictores esté presente en muchos lugares en los que uno no se lo espera. ¡Figura en el escudo de armas de la República Francesa! Macron hizo una extraña operación cubriéndolo un poco con no sé qué... No hace mucho una amiga sueca me dijo que había descubierto que ¡el escudo de armas de la policía sueca lleva un haz! De manera que el

haz de lectores es a la vez el poder de los grandes magistrados, lo que está ahí, presente, en su efectividad, en su eficacia, de cierta forma, inmediata.

Entonces, ¿vale incluso la pena hablar de neofascismo? Sí. Tal vez. Yo creo que, en realidad, lo que es «neo» en el fascismo hoy es que ya no estamos en la misma época de las imágenes y los símbolos. El haz de lectores pertenecía a una sociedad en la que la cultura clásica estaba presente. Ahora ya no hay cultura clásica, por lo tanto, pienso que a nadie le importa el haz de lectores. Eso no quita que, en Francia, desde hace algún tiempo, en los movimientos de extrema derecha –y en este momento está pasando al menos a una parte de los «chalecos amarillos»– se cante la Marsellesa. Para mí, de toda mi juventud, el canto de las manifestaciones, el cántico de protesta, era la Internacional. La Marsellesa –justamente, el himno nacional– ya se había relativizado o distanciado. Gainsbourg hizo una bonita Marsellesa en reggae. No sé si la ha escuchado alguna vez. [JLN canta]: «*Aux armes, etcétera*». [Risas]. Cuando Gainsbourg la hizo, no se toleró sin más. Mucha gente en Francia no estaba de acuerdo, pero con todo, pasó. En aquel momento era como si la democracia fuera capaz de jugar un poco consigo misma, con sus propios símbolos. Pero luego, muy poco después, por el contrario, se empezó a lamentar el hecho de que la República francesa hubiera en cierta forma perdido sus símbolos. Pero los símbolos pueden ser algo completamente exterior y accesorio o, al contrario, aquello que, de todos modos, manifiesta una verdadera presencia.

— *Pérdida de símbolos pero resurgimiento de afectos. Los movimientos colectivos fascistas del pasado y quizás también los nuevos fantasmas fascistas del presente con frecuencia se desarrollan de forma casi «contagiosa», con un poder afectivo e infeccioso que pasa de uno a otro a gran velocidad. Georges Bataille hablaba ya de ello en un ensayo titulado «La estructura psicológica del fascismo» y su diagnóstico de movimientos comu-*

nitarios «de atracción y repulsión» generados por dirigentes «muy diferentes» me parece totalmente pertinente aún hoy en día⁷. Aunque es más conocido su compromiso con Heidegger, usted prestó mucha atención a Bataille en su reconceptualización de la comunidad, especialmente en lo tocante a la formación de comunidades fascistas y los contagios y fusiones afectivas que generan.

— Sí, y eso es en verdad lo que Bataille fue casi el único —o en todo caso el primero— en ver bien. Y es que en el fascismo hay una enorme potencia afectiva porque, podría decirse, la democracia es fría. La democracia dice: «bien, elegid a vuestros diputados, construid vuestro sistema constitucional...». Podría decirse que la democracia y el fascismo son las dos caras que Roma consiguió —tal vez por única vez en la Historia— que funcionaran conjuntamente durante cierto tiempo. Porque se rompió la crisma y resultó el Imperio. Pero la gran República romana, de la que los romanos estaban tan orgullosos, es la República que está al mismo tiempo presente realmente, porque es Roma, la loba con sus pequeños, las insignias y, por tanto, ejércitos, legiones, etc. magistrados y lictores, y al mismo tiempo, es el pueblo. Es la fórmula de Roma: *senatus populusque romanus*. Ahora bien, eso funcionó precisamente porque Roma era una especie de gran religión civil, cuyo objeto —el dios, si se quiere— era la misma Roma. Pero no aguantó y, por el contrario, Roma entró en un monstruoso guirigay religioso y filosófico del que salieron, diríase casi al mismo tiempo, el Imperio y el Cristianismo. Y, de hecho, uno acabó por absorber al otro. Por otro lado, lo que el Imperio produjo efectivamente no fue en absoluto el fascismo, pero de repente hubo necesidad de dar cuerpo,

⁷ Georges BATAILLE, «La Structure psychologique du fascisme», *Oeuvres complètes* I (Paris : Gallimard, 1970), pp. 339-70. Ver también Nidesh Lawtoo, *(New) Fascism: Contagion, Community, Myth* (East Lansing: Michigan State University Press, 2019), pp. 53-127.

una individualidad, una presencia a la autoridad suprema –lo cual la República no había necesitado nunca.

— *Volviendo al presente, usted es conocido por haber desarrollado una concepción de la «comunidad desobrada»⁸, la cual, de varios modos, se opone a una visión orgánica, simbiótica, contagiosa de la comunidad tal y como ésta es concebida por el fascismo, pero también por el comunismo. ¿Puede usted recordarnos su definición de comunidad, la cual, gracias a una conversación prolongada, o quizás infinita, con Maurice Blanchot –y la mediación de Bataille– se ha convertido en un concepto filosófico central a partir de los años ochenta, extendiéndose más de treinta años con *La comunidad descalificada*⁹ y siendo todavía muy debatido en la escena filosófica contemporánea?*

— Es cierto que el punto de partida es, como usted dice, la concepción orgánica de comunidad. Esta comunidad orgánica estaba muy presente en el pensamiento de Rousseau. Lo que Rousseau quiere y busca es un verdadero cuerpo social. Recuerdo que en los años setenta hablamos –justamente con Philippe– muy a menudo de ese tema del cuerpo social y del problema que conlleva concebir la sociedad como un cuerpo. Porque si es un cuerpo, todo está integrado en una unidad que tiene a su vez como finalidad el cuerpo. Y un cuerpo está hecho para vivir como ese cuerpo que es. Pero en una sociedad los individuos no pueden ser miembros como de un cuerpo, porque de esa forma el brazo queda reducido a su función de brazo, y si yo soy el dedo meñique, poco hago con relación al ojo, por ejemplo. Así pues, la cuestión del cuerpo, o de la organicidad, es tal vez la cuestión fundamental que surgió, precisamente, con la democracia. Porque hasta entonces, el

⁸ Jean-Luc NANCY, *La Communauté désœuvrée* (1986), Paris: Christian Bourgois, 1991. [Traducido al español con dos títulos diferentes: *La comunidad desobrada*, *La comunidad inoperante*, NðT].

⁹ Jean-Luc NANCY, *La Communauté désavouée* (2014), Paris: Galilée, 2016. [Traducido al español como *La comunidad descalificada*, NðT].

cuerpo de la sociedad era *un* cuerpo: ya fuera el cuerpo de un rey –quien, por otro lado, tiene *dos* cuerpos, como bien ha analizado Kantorowicz– o el cuerpo de un dios. Y quizá el éxito de Roma radica justamente en que, durante cierto tiempo, Roma misma es como un cuerpo. Pero no duró. En consecuencia, lo que los totalitarismos nos han enseñado es que pretender incorporar la sociedad es una catástrofe total. Porque, precisamente, todo el mundo se reduce a la condición de miembro y, por consiguiente, de funciones, órganos. Los órganos hacen funcionar un organismo. Y ya Kant, ante la Revolución francesa, distinguía muy bien entre organismo y organización. Dice: «la Revolución francesa es un gran pueblo que intenta organizarse». Pero sabe que, precisamente, «organizarse» es otro concepto que «ser un organismo».

Ahora estamos en una situación que, con relación a esto, se ve todavía más agravada, porque eso que aún podía ser considerado como un cuerpo –es decir: una unidad nacional, pero no demasiado nacionalista, una hermosa nación con su identidad, su representación de ella misma, la República francesa, esta mujer, Marianne, con su gorro frigio y cierta circulación de sentimientos, afectos, valores que mantenían este tejido– ahora eso ya no aparece más que como restos dentro de un conjunto mundial en el que Francia, o Bélgica, Italia... no son gran cosa. No son más que piezas dentro de conexiones sumamente complejas, enormes y poderosas, de técnica y economía.

Entonces, se entiende muy bien que dentro de todo esto la gente se sienta perdida. No sólo está perdida porque hay fenómenos económicos, pérdida del poder adquisitivo –eso es lo que desencadena la insurrección en Francia en estos momentos– sino porque también se da, más profundamente, una sensación de estar perdidos. Conozco a alguien, un amigo, un viejo amigo –no filósofo, un hombre de letras con una cultura enorme– que ha acabado casi por hacerse de ultraderecha, que empezó a decirme: «no aguantó más lo

que se le está haciendo a Francia. Fíjate, Francia está perdida». Y sí, en cierto sentido, puede decirse, en la educación, ya no se enseña en absoluto ni la historia ni la literatura de la cultura francesa, etc. Total, me vi obligado a decirle: «bueno, Francia para mí no es tan importante». Sé muy bien que soy completamente francés, que debo mucho a Francia. Pero, desde luego, no vivo de eso. Lo cual quiere decir que, para mí, como quizás también para muchos intelectuales y artistas, se ha formado al mismo tiempo como una especie de tejido internacional por el cual nos hemos acostumbrado a circular entre pensamientos, obras que ahora son igualmente tanto japonesas como amerindias... pero ese es justamente un privilegio que, de hecho, la inmensa mayoría de la gente de nuestro país no comparte. Aunque se ha producido un fenómeno intermedio, que es el turismo: por supuesto, mucha más gente hoy va a visitar cantidad países a los que antes no se iba nunca. Pero no es suficiente. De manera que ahí, efectivamente, se da algo que, por desgracia, toma mayoritariamente la forma de lo que Nietzsche llamaba *resentimiento* –Nietzsche y después también Scheler. Seguramente no es casual que, entre Nietzsche y Scheler, el *resentimiento* haya sido objeto de tantos análisis. El *resentimiento*, diría yo, es cuando ya no se puede aguantar en una situación que no es tanto una situación personal, sino justamente una situación que es la que sustenta en realidad las relaciones.

Hoy en día hace falta una energía y una disposición, insisto, simplemente internacional para no sentirse profundamente herido por el hecho de que se dan a la vez fenómenos de pobreza, de afeamiento terrible, que hacen que las ciudades se vuelvan insoportables, cuestiones de salud, de confianza misma en cualquier cosa del progreso –ya sean los progresos de la salud, de la velocidad, de la comunicación, etc. Hay un sentimiento de falta, falta de tejido, de confluencias. Y este sentimiento genera *resentimiento*, porque, de nuevo, una de dos: o bien uno se proyecta completamente fuera y entonces, necesariamente, uno es filósofo o artista, pero

vive desfasado con respecto a la sociedad en la que está; o bien uno se siente cada vez peor, más zaherido... Y de ésta yo no sé cómo se puede salir. Además, hay que decir también que estamos actualmente en una civilización que se siente en pérdida, porque ya no sabe lo más mínimo qué es lo que hace. ¿Hacia dónde vamos? ¿Cuál es la felicidad humana prometida?

— *Esa incertidumbre con respecto a un futuro común se ha visto rápidamente acentuada en el contexto de la crisis pandémica de la covid-19 a principios de 2020. ¿La mimesis no sigue siendo central en esta forma de contagio viral no sólo en la medida en que el virus se reproduce de forma mimética a través de la réplica del ADN, sino también porque el contagio viral genera un contagio afectivo (miedo, pánico, depresión, etc.) que tiene consecuencias inmediatas en la vida en común y su imposibilidad? Una vida en común más que nunca compartida-dividida* en el doble sentido: todos vivimos la crisis global y el pathos que genera, a su vez amplificado por los medios de comunicación, tanto tradicionales como nuevos, pero la vivimos de forma muy diferente según las naciones, regiones, y también las barreras políticas tales como el género, la raza, el estatus social, económico, profesional, etc., los cuales nos dividen y crean una distancia con respecto al sufrimiento de los demás o, una vez más, un pathos de la distancia. ¿Cuáles son sus reflexiones actuales sobre esta crisis de contagio literal con relación a los conceptos miméticos de sujeto, comunidad, contagio, reparto [partage] que acabamos de describir¹⁰?*

— Me parece que la pandemia tiende un espejo de aumento a nuestros contagios planetarios: tenemos los mismos miedos, las mismas expectativas —fin del capitalismo, principio de una limpieza ecológica, o al contrario, amenazas a las libertades— y todo ello es tremendamente esperado, repetitivo y encriptado... Al mismo

¹⁰ Esta pregunta y su respuesta vinieron a completar esta entrevista mediante correspondencia electrónica en mayo de 2020, dos meses después de que el confinamiento derivado de la epidemia de COVID-19 cerrara las fronteras nacionales imponiendo una distancia física pero no impidiendo las comunicaciones virtuales que permitieran un *pathos* compartido.

tiempo, es un contagio de desasosiego, tal vez menos por la gravedad de los riesgos sanitarios que por las grandes diferencias entre países, gobiernos y opiniones. De repente, todo el mundo parece sentirse falto de dirección o de apoyo. De repente, los Estados recobran importancia. Todo esto avanza lentamente hacia futuros que van a ser muy complicados, muy conflictivos y de diferentes maneras, ya que todo estará mezclado con los problemas ecológicos —que, mientras tanto, quedan a la espera— y con lo que sucederá en una economía bastante problemática, por lo que parece.

Pero lo interesante es aquello que podría suscitar otro contagio: una novedad que denominaría espiritual, pues es por ahí por donde todo ha de pasar; quiero decir, a través del espíritu del mundo. Atravesando las pestes y las guerras de los siglos xiv y xv, Europa inventó el humanismo y el capitalismo, el arte clásico, el pensamiento de la razón, de la experiencia y también la literatura. Maquiavelo describía la peste de Florencia al mismo tiempo que forjaba su idea del Estado moderno. Pero él y los demás de su tiempo no tenían a sus espaldas una historia sin aliento...

— *Esperemos que las transformaciones venideras permitirán a las generaciones futuras retomar el aliento. Para ello, se impone con urgencia una metamorfosis. Para concluir y reflexionar sobre el futuro incierto de un homo mimeticus descentrado, relacional, afectivo, abierto a las diferencias (lingüísticas, de clase, de género, étnicas, sexuales) como a los contagios humanos y no-humanos, hemos partido de la actitud ambivalente de Platón hacia la mimesis distinguiendo dos formas: la mimesis irracional afectiva, y la relativa a la imitación de los buenos modelos. La noción de comunidad orgánica, erótica e incluso orgiástica es, como hemos visto, perfectamente apta para suscitar en las masas el pathos mimético (violencia, resentimiento, miedo...) a nivel retórico y este pathos se propaga por contagio —un doble contagio afectivo y viral con las ramificaciones políticas, económicas y sociales que estamos explorando. El reparto que*

usted propone en el corazón palpitante de la comunidad desobrada, ¿podría ser o generar una forma de mimesis, una mimesis buena que pueda, en teoría, servir de antídoto, o pharmakon, para las patologías miméticas que nos afligen?

— Para que eso fuera posible, el reparto tendría que serlo de algo que no es una cosa —no es el reparto de un pastel. No hay pastel aquí, ni plato alguno. O bien volvemos a una religión y entonces, obviamente, la cosa que repartir, el pastel, viene dado como mensaje divino. O bien logramos comprender, yo diría, la finitud del sentido en general. Yo estoy siempre preguntándome si la humanidad futura no pudiera ser una humanidad que comprenda, asimile por fin el hecho de que el sentido es una circulación que se da pero que al final no tiene cumplimiento. Si se llega a hacer de eso una cultura, y, por tanto, algo que se pudiera compartir... es decir que tiene que haber algún tipo de pastel, pero ¿cuál? ¿En qué cocina se hace eso?

Por ejemplo, la literatura, la gran literatura tal y como la conocemos, que precisamente ya no existe hoy en día. ¿Por qué ya no existe hoy en día? Porque parece ser que lo que tenemos que comunicarnos unos a otros son historias de todos los horrores que el siglo *xx* ha sido capaz de cometer. Ahí sí, naturalmente, tenemos una literatura vastísima con todas las historias de tantos pueblos: los judíos y tantos otros, los armenios... Si no, algo que encuentro muy sorprendente, por ejemplo, es a un gran autor contemporáneo, Roberto Bolaño —no sé si ha leído usted *2666*, es un libro formidable. Es un libro que da la impresión de que hay ahí alguien que piensa y que, justamente, consigue de verdad poner en marcha una mimesis literaria del mundo en el que vivimos. No quita que la mayor parte del libro de Bolaño esté hecha de cosas horribles. Hay un capítulo central muy largo enteramente dedicado a asesinatos de mujeres en México —basado en hechos reales—, asesinatos que no se llegan a esclarecer. Eso o lo del primer capítulo, que es a la

vez muy divertido y muy cruel: son universitarios que se reúnen y organizan congresos sobre un autor desconocido al que nadie verá nunca. Es un poco todo lo ridículo y estéril del mundo universitario; un género bastante practicado por los norteamericanos también. Al leerlo uno se dice que la escritura de Bolaño es muy potente y, al mismo tiempo, como con un gran desencanto de fondo. ¿Sabe?, cuando se lee a Balzac, por supuesto, hay muchísimo escepticismo, pero hay a la vez una especie de regocijo. Se remueve a toda la sociedad. Hoy en día, quien se regocija removiendo a toda la sociedad de forma mordaz, ácida y demás es Houellebecq. Pero Houellebecq está tan dominado por la acidez, la malicia, la crueldad...

— *Para terminar con una nota afirmativa, puesto que nuestro tiempo nos lo pide, ¿puede la mimesis jugar un papel en la transformación a mejor de una época post-literaria dominada por nuevos medios de comunicación involucrados en el giro mimético?*

— Sí, pero a condición de que haya en todo caso no ya figuras; no se trata de figuras. Justamente, eso nos llevaría a Philippe, porque él llegó a desarrollar un odio total a la figura. Philippe planteaba acertadamente el problema de lo que es una mimesis sin modelo. Tal vez la democracia sea eso también: una mimesis sin modelo. Y sin embargo, en un momento dado, hace falta algo. Entonces, ¿puede inventarse un modelo que no sea una figura en sentido pleno, identificatoria? Por ejemplo, *Melancholia* de Lars von Trier. He aquí una película que me parece admirable porque es como si diera cierta forma a algo que es a la vez una desesperanza —pero el final de la película no es del todo claro. A lo mejor el niño y su tía encontrarán algo muy distinto. Pero, por otro lado, *Melancholia* no es una película popular...

— *Como usted ha demostrado, la mimesis es un concepto singular-plural que nos permite abarcar multitud de temas dentro de su obra, pero también de nuestra época —quizá más que nunca. Si la tendencia dominante*

es a relegar este concepto proteiforme a una perspectiva disciplinar homogénea, nuestro objetivo era igualmente tratar de analizar las continuidades heterogéneas dentro del homo mimeticus. Gracias, pues, por ayudarnos a afirmar un giro mimético, que es al mismo tiempo –mediante la circulación del sentido que usted ha compartido– una vuelta de la mimesis orientada a hacer frente a los retos contemporáneos y futuros.

— Ah sí, tiene usted razón. Es verdad. Ha sido un placer.

N. L.

Traducción: *María J. Ortega Máñez*

Esta entrevista forma parte del proyecto de investigación, dirigido por el profesor Nidesh Lawtoo, *Homo Mimeticus*, financiado por el European Research Council (ERC) dentro del marco del Programa de Investigación e Innovación European Union's Horizon 2020 (convenio de subvención n.º 716181) y desarrollado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Versión traducida, inédita en español, de la entrevista original en francés, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=7je_FSOQDYU&t=2849s y publicada en *Esprit Createur*, vol. 61, n.º 2, verano de 2021

Nidesh Lawtoo desea agradecer a María J. Ortega Máñez el riguroso trabajo de traducción.

