

LA DERIVA DE JACQUES DERRIDA (¿HACIA UN NEOFUNDACIONALISMO?)

ROBERTO A. FOLLARI*

Nada más difícil que pretender hacer una síntesis o presentación general de una obra amplia e influyente como la de J. Derrida. Desde sus primeros escritos, resultó destacable esa impronta por la cual forma y contenido estaban engarzados entre sí. Una escritura del abismo, elegante y envolvente, nos acercaba a una peculiarísima comprensión no digamos de “la realidad”, pero sí de la escritura y de los signos. Aquel “paso sobre la luna” con que metaforizó P. Sollers la importancia de la aparición de la obra del filósofo francés,⁽¹⁾ lo fue realmente: asistíamos a la apertura de una nueva dimensión discursiva.

De modo que por nuestra parte aspiramos a resultados más modestos: abrir un campo de interrogación sobre la trayectoria, el recorrido, la itinerancia por los que la obra de J. Derrida viene a situarse en un momento ya ciertamente distante de aquel en que inauguró su referencia a la deconstrucción, cuando ha modificado sustantivamente su lugar dentro de los dispositivos de poder internos a la academia filosófica, y en la advertencia de que ha sido “exportado” a los Estados Unidos con resultados de aceptación sorprendentes, mientras por su parte las modalidades de la cultura y la resistencia política se han vuelto —en el *interin*— excepcionalmente diferentes.

A años luz estamos de la pretensión de “sintetizar” a Derrida, y aún de poder ser fieles en la breve exposición de un pensamiento que no se deja atrapar, que precisamente escapa a la posibilidad de ser asido como “presencia”. Es la crítica de la *presencia a sí* como propia de la metafísica occidental del Logos, aquello que Derrida desarrolla tempranamente en su monumental *De la gramatología*.⁽²⁾ Partiendo de Heidegger y de su noción del ser como tachado, y de Nietzsche y su

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

ataque a la pretensión del conocimiento como neutral adecuación, es que Derrida muestra a toda la construcción occidental del conocimiento (tanto el filosófico como el científico) en su carácter de imposición logocéntrica, como triunfo del platonismo, como modalidades del miedo a la *differance* y a la *huella*.

Es desde esa tesitura que desarrolla el autor su brillante remisión a la cuestión de la escritura. Pensada desde esa noción de *huella*, implica que no hay una primariedad de lo oral, del habla dentro del lenguaje y de lo signico. Tal prioridad se la asigna Derrida —creemos que con acierto— no sólo a la tradición metafísica que (con el lenguaje catastrofista de Heidegger) iría nada menos que “de Platón hasta Husserl”, sino incluso a J. Lacan y a cierto panlingüismo estructuralista, donde también habitaría la tiranía omnipresente del Logos.⁽³⁾ En cambio, se trataría de advertir cierta primacía de *la escritura*, aun cuando la expresión primacía no haría justicia a los sutiles pliegues que Derrida se muestra capaz de edificar en sus análisis, sin duda deudores de las meditaciones fenomenológicas acerca del sentido, el cuerpo propio, las sensaciones, la temporalidad, etc., dentro de las cuales se formó inicialmente el autor francés.

Es decir: la *huella* no es un “antes” del habla, porque no hay primacías, antes ni después, ni asunción de las metáforas arquitectónicas como aquella del fundamento. De quitar la posibilidad de ese fundamento se trata, de abrir la posibilidad de un pensamiento instalado en la conciencia de su contingencialidad. Y es allí donde se da la posibilidad de criticar incluso la escritura occidental,⁽⁴⁾ en tanto ésta ha liquidado en su abstracción toda memoria de la corporeidad, de lo material donde la *huella* instala la posibilidad de la *diferencia*, que es la que abre a esa significancia que se expresa en el lenguaje. Éste no es originario, pero tampoco existiría nada que lo fuera: la escritura no se dibuja como aquello primero de lo que luego el lenguaje “derivaría”, sino que habría que instalar un pensamiento del no-comienzo, por el cual la materialidad de la *huella* es una con el lenguaje, y operan superpuestos en un círculo sin origen, una espiral de Moebius.

La originalidad de la apuesta de Derrida no puede dejar de ponderarse, sin que tal vez podamos estrictamente *asirla* en el concepto. Fue algo más fuerte que aquello que Althusser mentaba al referirse a los “cambios de problemática”. Se trató de un salto en el vacío, una apertura *propriadamente inaudita* (apelando por nuestra parte al léxico derrideano), una apelación absolutamente inesperada, en tanto hacía jugar a la vez la tradición antimetafísica de la filosofía alemana (Nietzsche/Heidegger) y el conocimiento específico de la lingüística, el estructuralismo y la semiótica contemporáneas (nos referimos a fines de la década del sesenta), con autores como Saussure, Levi-Strauss y Hjelmslev. Todo ello aplicado sorprendentemente a autores lejanos a esas tradiciones como Rousseau, y dentro de una tematización general que aparecía previamente *insospechable*. La crítica del platonismo desde esta reivindicación de lo afundado, a la vez situado en el punto de un materialismo de la no-presencia, inauguraba un espacio de reflexión que constituyó una verdadera *grieta* en la supuesta solidez de los conocimientos establecidos.

Surgía también con fuerza el tema de la *differance/difference* (distinguiría el autor ambos vocablos, y ligaría la cuestión a la "diferencia", la capacidad de espera, la imposibilidad de la inmediatez)⁽⁵⁾ en alguno de los textos en que la cuestión de la *deconstrucción* ya se planteaba. Derrida se opuso tenazmente a que su rechazo de la abstracción occidental se entendiera desde alguna supuesta transparencia inscrita en lo ideográfico de la escritura china, o como apelación a la presencia plena del sujeto (esa que suele adscribirse a la condición del habla, por la que se "secundarizaría" a la escritura, según él denunciaba eficazmente respecto de la manera habitual de interpretar a esta última). No habría nada prístino ni originario que recuperar, pues la metafísica de la presencia que habita en el concepto sería exactamente eso: la asunción de la posibilidad imaginaria de atrapar la cosa al mentarla, de tomarla en el conocimiento, de *reducirla* a esa limitación que necesariamente el concepto hace de ella.

Resultó contundente el ataque al concepto como lo platónico por excelencia: aquello por lo cual se asume "lo común" entre los objetos ocultando las diferencias. Sería lo propio del pensamiento occidental, la abstracción que funciona por el concepto; y por tanto el olvido de la diferencia, su obturación, su violentamiento por ese mecanismo generalizante que teme a los pliegues disímbolos de lo que no se deja atrapar, esa excedencia por la cual la tranquilidad que acompaña a la conciliación última de la conciencia (aspiración del hegelianismo y de cierto marxismo) sería necesariamente un imposible.

Se abría con la cuestión de la *diferencia* (aunque por cierto Derrida asumiera la deuda con Heidegger al respecto) una temática que luego daría lugar a amplísima literatura, en el último Foucault (a despecho de los enfrentamientos de éste con Derrida),⁽⁶⁾ en G. Vattimo,⁽⁷⁾ en Lyotard, pero a la que más decisivamente podemos asumir como problemática propia *de época*, en la medida en que remite a una insistencia social, a la aparición de la cuestión en el campo de las relaciones cotidianas y de la política, para romper con las totalizaciones e ir destrabando lentamente los modelos tradicionales del pensamiento moderno, para minarlos en un movimiento de descomposición de elementos y de apertura a la pluralidad de las lecturas, los sujetos y las interpretaciones. Se trata de lo que luego, desde la posición posmoderna, Lyotard graficara como "guerra al todo".⁽⁸⁾

Pero la tematización derrideana iba a ser muy diferente de otras que luego le siguieron, e insistiría en una especie de descomposición interna del discurso para mostrar sus imposibilidades. Tal el caso de la discusión sobre las cosas que Nietzsche habría escrito informalmente como, por ejemplo, la lista de pedidos a la verdulería, o aquel aviso de haber extraviado el paraguas. Derrida se preguntaba: ¿forman parte o no de las obras del autor?⁽⁹⁾ Este sorprendente poner en suspenso las convenciones y convicciones preconstituidas es uno de los efectos principales de la posición derrideana, que lleva a disolver, como lo haría un ácido, todas las aparentes separaciones, clasificaciones, límites, etc., a los que uno está acostumbra-

do y que constituyen el suelo no discutido de las afirmaciones y las tomas de partido.

La *deconstrucción* comenzó a operar como mecanismo no de destrucción desde lo exterior, ni de liquidación lisa y llana, sino como mecanismo para derruir internamente teorías y conceptos, hacerlos aparecer en su limitación, en sus contradicciones no dichas, en sus presuposiciones no discutidas. Y ha insistido muy bien Derrida en que la lucha contra la metafísica se libra con el uso de las categorías metafísicas mismas, y que es imposible pensar en algún supuesto *afuera* de éstas: la tarea es más bien poner el concepto contra sí mismo en el proceso deconstructivo, e ir advirtiendo cómo las clasificaciones, los criterios, las convenciones aceptadas, van mostrando cuánto tienen de ilusorio o de afundado, cuánto pueden ser puestas en cuestión, y por tanto, quedar en evidencia en lo que guardan de equívoco y problemático.

Sin duda que para muchos académicos esas nociones no fueron precisamente algo a recibir con beneplácito. Derrida no se impuso inmediatamente en Francia, y mucho menos fuera de su país. Su lectura era compleja y dificultosa por sí misma, y movía a veces a la irritación o al rechazo. Para quienes estuvieran acostumbrados a lecturas ordenadas y tradicionales, el texto *De la gramatología* se hacía intolerable. Por la forma, estamos diciendo: pero también por el contenido. La desustancialización llegaba a límites extremos, la suspensión de las certidumbres se hacía absoluta, la liquidación de cualquier imaginada *solidificación* del pensamiento se hacía por completo patente. Los filósofos de la certidumbre (positivistas, analíticos, muchos marxistas) miraron con indisimulable desconfianza este discurso disruptor, atrevido y deslegitimante de sus propias obras; los científicos, desde las ciencias sociales, en general no entendían gran cosa sobre el lenguaje derrideano, y tendían a creer que podría tratarse de una especie de juego retórico elegante y complejo pero finalmente trivial, en la medida en que proponía categorías tan lejanas a lo empírico y a las propias de esas ciencias sociales (particularmente nos referimos a la ciencia política y la sociología).

En cambio, quienes entonces nos sentimos atraídos por la formidable originalidad de la apuesta derrideana, entendimos que existía allí una veta de gran fuerza para atacar supuestas certidumbres, romper estereotipos, dislocar pretendidas “verdades” y golpear con fuerza sobre el tecnocratismo y el eficientismo en ciernes. Sin embargo, algunas sospechas no dejaban de preocuparnos desde un primer momento respecto de la obra del autor: 1. ¿Acaso se desprende alguna “positividad” de este pensamiento? ¿Se puede ser “derrideano” sosteniendo posiciones por la positiva, o más bien habría que serlo sólo como deconstructores permanentes, y por ello sometidos a la deconstrucción de cualquier positividad —incluso la propia— que se quisiera instalar? 2. ¿Qué extraña fruición encontraría Derrida en afirmar que la gramatología se habría instalado como una nueva “ciencia”?⁽¹⁰⁾ ¿Se trataba allí de una ironía, una concesión, una contradicción? ¿Cómo sostener que la ciencia es parte constitutiva de la metafísica occidental, y a la vez pretender deconstruir esa

metafísica con un discurso que se toma a sí mismo como “científico”? Preguntas éstas que sin duda se instalan en el cuestionamiento de algunos de los rumbos por los cuales la obra del autor francés iría luego perdiendo parte de su filo crítico —ésta es nuestra tesis principal— en la medida en que fue pasando el tiempo.

Paradojas de una política imposible

Es de destacar que Derrida entendió, desde un primer momento, a su obra como provista de consecuencias políticas; sostuvo que se trataba de una contribución al materialismo (siendo obviamente conciente de su muy peculiar punto de injerencia y de inserción), y se instaló en posturas ideológicas de izquierda, cercano al grupo *Tel-Quel* en el cual a fines de los sesentas P. Sollers adscribía al maoísmo,⁽¹¹⁾ y donde J. Kristeva —por aquel entonces— sostenía posiciones anticapitalistas rotundas. Debemos, además, subrayar la seriedad con que Derrida ha tratado estas cuestiones: a diferencia de los fuegos de artificio a los que Foucault era tan afecto (declaraciones rimbombantes y cambios de timón, como aquel curioso apoyo a Khomeini posteriormente retirado), el deconstruccionista ha sabido mantener distancias con el inmediatez periodístico, y sostener cierta coherencia a través del tiempo en sus posiciones, mientras que evitaba establecer una relación unilateral de continuidad entre su obra y la toma de posición política. Es decir: evitó suponer que para aquel que asumiera las posturas teóricas sostenidas en sus textos, implicara *necesariamente* la adhesión a una única y determinada ideología política; y a la inversa, no afectó teóricamente su interpretación intentando forzarla para que cumpliera con requisitos propuestos desde posturas ideológicas externas. El cuidado del autor es destacable al respecto.

Sin embargo, la pretensión de politicidad de su obra se hace problemática desde el comienzo mismo (por ahora, no hemos hecho referencia a trabajos posteriores a los años setentas): ¿cómo encontrar politicidad específica en textos donde no se propone ninguna noción sobre lo social? La filosofía derrideana aparece claramente deudora de la fenomenología y de la problemática del sentido: aunque haya invertido la cuestión, y se trate de evitar el sentido que se pretende fundado (y la presencia a sí que dicho sentido suele conllevar), la escritura sigue apuntando decididamente hacia el tema de la significancia. Los desarrollos derrideanos se sostienen en esos límites, y no incluyen referencia alguna a cuestiones sociales o históricosociales. ¿Dónde anclar la política dentro de un discurso que se niega a hablar de la realidad social?

Por otra parte, no hay lugar en una obra como la del autor, para sostener nociones decisivas para la acción política como las de “colectivo”, o de “proyecto”, salvo que se esté dispuesto a contradecir por completo lo que previamente se ha afirmado. Para nada fue casual el hecho de que un grupo de derrideanos franceses, en una ocasión se hayan reunido para proponer la *política de la deconstrucción* y

finalmente, hayan más bien entrevisto algo muy diferente: la *deconstrucción de la política*. Es que debemos preguntarnos: ¿qué lugar cabe para la conciencia en una propuesta que ataca frontalmente al sentido como presencia? ¿Qué cabe para la idea de políticas que establezcan adecuaciones prácticas, cuando se ha vaciado la noción de "real"? Y si el sujeto no es unívoco, no es centrado ni autopresente, si también él está desmigajado y expuesto a la diseminación: ¿desde qué lugar establecer una voluntad que se dirija a un *telos*, como la política supone? Todo esto, aun si nos limitamos a hablar del sujeto individual. Pero si pensamos en términos de *sujeto colectivo*, como a menudo la política lo requiere, y más aún la política revolucionaria que planteara el marxismo: ¿cómo conciliar eso con la deconstrucción? ¿Cómo la desfundamentación del origen y de la finalidad podría reunirse en alguna parte con la acción atendida a fines? Peor aún: ¿cómo conciliar tal desfundamentación con la idea de una voluntad que reúna a múltiples sujetos justamente por fuera o por encima de sus mutuas diferencias?

Por eso tenemos la impresión de que la obra de Derrida debe ser entendida exclusivamente en términos de *negatividad*, de corrosión de pretendidas certidumbres y fundamentos, y que desde ese punto de vista resulta alumbradora y contundente. Pero no advertimos cómo podría ser tomada como fuente de alguna positividad, y mucho menos en el concreto plano de la política. Servirá en todo caso para mostrar los males de autocomplacencia, de permanencia en el camino autorreferencial de la subjetividad moderna, etc., que pueda adscribirse a lo político, en términos generales, males que se patentizan de manera aun más flagrante en determinadas políticas en particular. Pero difícilmente pueda orientar normativamente alguna actividad política específica.

Hay quien intentó de hecho proponer en política algo por el estilo de lo que se infiere de la deconstrucción, y se trata del J. Lyotard anterior a la fama obtenida a partir de su tematización sobre la posmodernidad.⁽¹²⁾ Ese primer Lyotard había recorrido un camino no lejano al de Derrida: desde la fenomenología y el interés por el arte, al psicoanálisis (Derrida participó de varios seminarios de Lacan antes de hacerle su crítica), y luego hacia una posición que podemos caracterizar como posestructuralista (defensa militante de la diferencia frente al Logos estructurado propio del pensamiento y la política occidentales). La propuesta formulada por Lyotard de una política del acontecimiento, de la instantaneidad, ceñida al acto, creemos que es lo único que hace justicia a un pensamiento como el derrideano, aunque de más está que aclaremos que Lyotard se basa en su propia concepción y para nada se refiere a Derrida. Los "combates por entablar" a que llama Lyotard se ubican casi en la tradición anarquista: acción directa, protesta en acto, sin proyecto ni referencia a plan alguno, sin pretensión de continuidad ni acumulación. *Hacer cosas distintas*, de resistencia e irreverencia, allí —y sólo en ello— se ejercería la oposición al sistema. Consecuentemente, es obvio que para nada se piensa en la conquista del poder en el sentido clásico de ataque al Palacio de Invierno, y ni

siquiera en una organización sistemática de resistencias que se niegue a instalarse insitucionalmente (al estilo actual de los zapatistas chiapanecos).

De modo que la relación de la obra derrideana con una política que genéricamente llamaríamos “de izquierda” resulta problemática. Esto, al margen del cuidado y la consecuencia que ha mostrado el autor francés para evitar atacar al progresismo político, y para proponer la permanencia de su teoría al interior de esta tradición.

Otro campo respecto del que Derrida se ha preocupado por la cuestión del poder, es el relativo al de la investigación y enseñanza de la filosofía.⁽¹³⁾ Allí ha trabajado explícitamente para desnudar los goznes de los poderes previamente existentes, para tratar de airear el ambiente filosófico, plurificar el campo de la palabra, y superar los estilos jerárquicos y estatuidos, que en la academia francesa son muy fuertes (y más lo eran aún antes del movimiento de mayo del 68), los que en el campo de la filosofía se expresan con singular virulencia y anquilosamiento.

En este punto Derrida estableció *prácticas* diferenciales de ejercicio filosófico, que sirvieron en los hechos como un reto frente a los estilos cristalizados de plasmación de la filosofía, y colaboraron en la reconfiguración del respectivo “campo” académico (en el sentido que Bourdieu da a la expresión), intentando modificar así las reglas de acceso de los diferentes actores, tanto como quiénes pudieran ser los actores mismos.

Queremos también situar lo que de plausible y de inconsistente pueda haber en esa práctica con relación a los postulados de la teoría derrideana. Por una parte, sin duda que de tal obra se sigue un rechazo de las jerarquías, de las representaciones,⁽¹⁴⁾ una especie de urgencia por evitar que alguien nos sople la palabra que sea nuestra, aun cuando “nuestra” sea un vocablo propio de la metafísica de la presencia que habría que destronar. En todo caso, el sujeto sólo podría tolerar su propia automediación, pero para nada asumir la idea de un centro del sentido al cual rendirse, de un lugar del que emane la Verdad al cual hubiera que obedecer o referirse. Desde este punto de vista, la teoría derrideana abre puntos muy ricos de radical reto al poder y a la jerarquización social.

Leemos en Derrida: “Por tanto la deconstrucción —o lo que propuse con ese nombre...— siempre tuvo en principio por objeto el aparato y función de la enseñanza en general, el aparato y la función filosófica en particular y por excelencia”. Corolario que con claridad se sigue de su trabajo, lo pedagógico recibe netamente el impacto deconstructivo, en tanto supone un saber depositado en el docente que se va a llevar a aquel que no lo posee, de una manera jerárquica y pre-programada. La pedagogía es, sin duda, netamente metafísica.⁽¹⁵⁾ Y dice luego nuestro autor: “Ahora bien, resulta difícil (pero no imposible, trataré de señalarlo) concebir un *programa* de enseñanza filosófica (...) y una institución filosófica (...) que sigan de modo consistente, o aun sobrevivan a una rigurosa deconstrucción”.⁽¹⁶⁾

No sabemos muy bien qué pueda significar propiamente la sugerencia de que se puede "sobrevivir" a la deconstrucción. ¿Ya deconstruido el conjunto algo queda sin deconstruir? ¿Hubo algo que resistió y se sostiene a pesar de haber sido deconstruido? ¿Nada de lo deconstruido "sobrevive"? (la de "sobrevivencia" es una extraña apelación a la metáfora biológica, cabe apuntar). ¿Es que lo que no sobrevive a la deconstrucción ha muerto? El pasaje resulta enigmático, aunque también podría afirmarse que es simplemente inconsistente.

Nosotros hemos subrayado en la cita la palabra *programa*, porque da la impresión de que la radicalidad que la deconstrucción pone en promover la diseminación de cualquier sentido coagulado en otros discursos, no es aplicada coherentemente al propio. De modo que una expresión tan obviamente teleológica como *programa* no es sometida a análisis, y se propone, con sorprendente naturalidad, que hay un programa inherente a la deconstrucción: de modo que ésta opera por las vías mismas de aquello que derruye y deconstruye con cuidadosa y feroz persistencia, en aquellos otros discursos diferentes del suyo.

Esta clase de problemas de consistencia no la encontramos tematizada en Derrida, quien —ya que estamos refiriéndonos al poder en las instituciones— conserva la "saludable" costumbre de las grandes figuras del pensamiento francés, de no asumir sus propias contradicciones de una manera suficientemente explícita. Así vimos con sorpresa a Foucault sosteniendo que él no era discontinuista,⁽¹⁷⁾ a Lyotard criticar súbitamente a lo posmoderno como si ello no fuese en contra de la dirección de sus trabajos anteriores,⁽¹⁸⁾ y sin duda que otros muchos ejemplos serían fáciles de enumerar.

Sigue Derrida: "...abandonar el terreno bajo el pretexto que ya no se puede defender la vieja máquina... sería no entender nada a la *estrategia* deconstructora". Y poco más adelante: "Estas propuestas ofensivas se ajustarían a la vez al estado teórico y práctico de la deconstrucción y cobrarían formas muy concretas, las más *eficientes* posibles en Francia, en 1975".⁽¹⁹⁾

Como se ve aquí, la deconstrucción es presentada como una *práctica*, y visiblemente no una "práctica teórica" (como categorizara Althusser), sino una *práctica política* ligada a la cuestión de la institucionalización y la enseñanza de la filosofía. También como una teoría, y queda sin definir el estatuto de la relación entre ambas, que es justamente lo que venimos problematizando: ¿es la deconstrucción una "teoría de la práctica"? ¿Las prácticas que se hacen en nombre de la teoría le son exteriores a ésta? Obviamente, no cabría dar por aceptable la posibilidad de que fueran inconsistentes con ella, y sin embargo es eso lo que intentamos establecer para el caso derrideano.

No hay continuidad visible entre la actitud y la intención políticas de Derrida, y los contenidos de su teoría. El autor parece no advertir que la decidida iconoclasia de la cual hace gala en su discurso teórico implica prácticamente a cualquier real o posible discursividad, y la pulveriza de inmediato en cuanto a su unidad, su coherencia o sus finalidades explícitas o implícitas. ¿Cómo puede entonces hablar de

estrategia, palabra que nosotros hemos puesto en cursiva? ¿Cómo puede remitirse a criterios de "eficiencia" (nada menos! Categoría de cuño empresarial y mercantil si las hay) para remitir a la tarea de la deconstrucción? ¿Cómo proponer la actividad teleológica supuesta por un "programa", y la búsqueda de la "eficiencia" política como finalidad? Nada de eso se sostiene si se le aplica la deconstrucción. De modo que accionada ésta sobre su propia práctica institucional, tiende a invalidarla radicalmente.

Por supuesto, podría perfectamente Derrida argüir que no lo hemos entendido bien, y que cuando él habla de deconstruir no se refiere a destruir, de modo que en ningún momento él mismo habría planteado la imposibilidad de las positividades. Pero en este punto no creo que podamos admitir el argumento. Podemos haber entendido mal al autor: seguramente esto es no sólo posible, sino probable dentro de una obra tan vasta y compleja. Pero el tono y el estilo catastrofistas, de acuerdo al cual estaríamos adentrándonos en un discurso que impide cualquier certidumbre, que rompe cualquier dique establecido, que inaugura una persistente e inquietante inestabilidad, ese es idiosincráticamente propio de Derrida, y no hay posibilidad de no asumirlo como propio de su obra. Ya él mismo varias veces hizo protesta contra quienes lo entendían, por ejemplo, en términos de inmediatez, haciendo simple inversión de la mediación producida por la abstracción característica del pensamiento occidental. Pero esto no es interpretable como pura mala fe o inadvertencia por parte de los lectores; cómo entender sino párrafos como el siguiente: "El teatro de la crueldad no es una *representación*. Es la vida misma en lo que ésta tiene de irrepresentable. La vida es el origen no representable de la representación".⁽²⁰⁾ Representación versus vida, retomemos la vida antes que la representación. ¿No es esto acaso un llamado a la inmediatez corporal, a huir de la representación en lo que ésta tendría de "alienante" en relación con la experiencia?

Con el simple ejemplo señalado, pretendemos sostener que Derrida tiene específica responsabilidad sobre algunos de los equívocos que su obra ha producido —a los que suele deplorar explícitamente—, porque no basta argüir, en esos casos, que se quiso decir otra cosa de lo que los seguidores entendieron, o pretender *post-factum* que sólo se dijo otra cosa.

En todo caso, debemos insistir en cómo las indulgencias que él establece respecto de su propio discurso no se sostienen de modo parecido cuando refiere a otros. En estos últimos casos se advierten, con acuciosa minuciosidad, los teleologismos, las clasificaciones de acuerdo a criterios que siempre pueden ser tumbados o torcidos, las imposibilidades de establecer decidiblemente un comienzo y un final, las inestabilidades del significado que no quieren ser asumidas en su inevitable vacilación por los autores (si es que algo como la idea de autor pudiera —para Derrida— sostenerse).

Cerramos una de las afirmaciones: no pueden construirse políticas a partir de la obra de Derrida, y al respecto (tanto en lo político/global como en lo que hace

a la política de la institucionalización filosófica) hay en el autor un hiato entre lo que la teoría propone y lo que se legitima como prácticas: éstas son inconsistentes con la radicalidad de la teoría. En parecido sentido, creemos que esta última es corresponsable de algunos de los equívocos “apocalípticos” que surgen de su lectura.

Supongamos que el escritor francés asume que su obra no es para nada tan disolvente como la estamos presentando, y que la atribución de tal función disolutora se debe a una mala interpretación. En tal caso, la obra daría lugar también —y con coherencia— a construcciones, afirmaciones, programas y estrategias. Sin volver sobre estos aspectos, cuya implausibilidad ya hemos señalado, cabría declarar, por otra parte, que el **tono apocalíptico** de la obra es particularmente propio de Derrida, y que dicho tono —por supuesto— tiene un fuerte efecto de sentido, es decir, es inseparable del contenido.

Por ello es casi irónico que el pequeño libro que el francés nacido en Argelia (detalle éste sobre el cual tal vez valdría la pena reflexionar cuando se habla de pensamiento sin centro, pensamiento sin París como centro, pensamiento que podría descentrarse aludiendo a África, cosa que nuestro autor no ha tematizado en los primeros treinta años de su producción, hasta donde sabemos) ha dedicado a la cuestión de “un tono apocalíptico recientemente adoptado en filosofía”⁽²¹⁾ eluda toda afirmación fuerte sobre el punto, rozando la ambigüedad. Casi al terminar el libro, se escribe: “Existe el apocalipsis sin apocalipsis...”. Y todavía más adelante: “Y si ese ‘fuera del apocalipsis’ estuviera *en* el apocalipsis?”⁽²²⁾ Sería, una vez más, indecible la línea que separa lo apocalíptico de lo que no lo es, la distinción misma debe ser desplazada o minada por la deconstrucción. Se trata así —no cuesta advertirlo— de evitar que el tono apocalíptico de la propia obra pueda hacerse criticable. Es que Derrida muestra ser consciente a su vez de ciertos efectos de sus textos: “Repetidas veces me han preguntado... por qué (en vista de qué, con qué fines, etc.) yo tenía o había *adoptado* un tono y propuesto temas apocalípticos”. Y continúa: “Así es como a menudo se los ha calificado, a veces con suspicacia, y, sobre todo... en Estados Unidos, en donde siempre son más sensibles a los fenómenos de profetismo, de mesianismo, de escatología y de apocalipsis aquí/ahora”.⁽²³⁾ Las palabras son de Derrida mismo, y creo que nos ahorran cualquier comentario adicional sobre el punto.

Sobre ese evanescente Marx

Volvamos entonces al tema de la política y su lejanía con lo que se sigue de la deconstrucción. Ejemplo paradigmático sin duda lo fue *Espectros de Marx*, en la medida en que con ese libro el autor logró desorientar a propios y extraños.⁽²⁴⁾

Comencemos por señalar nuestro aplauso al gesto político con que Derrida aludió a Marx cuando todos daban a este último por muerto y enterrado. El riesgo

presente en la intervención del autor francés, a contrapelo hasta buen punto aun de la tradición por él mismo construida, fue seguramente asumido concientemente. Cuando Fukuyama había alardeado sobre el fin de la historia y la condición de homogeneidad universal bajo el signo del capitalismo planetarizado, el que la voz de un filósofo célebre, insospechable de atadura a la letra del marxismo, para nada atacable por nostálgico o por dogmático, se alzara en defensa de los espectros de Marx, fue sin duda un *gesto* político fecundo.

Y era un gesto nada fácil, nada obvio. Implicó valentía, capacidad para ponerse por encima de la inmediatez y las expectativas del momento, templanza para soportar la vocinglería que se alzaría contra él —era seguramente esperable— desde diversos frentes. En este sentido, la *oportunidad* con que el libro salió a combatir en un espacio dejado vacío, en un verdadero desierto de propuestas por parte de la izquierda, en tiempos en que recién comenzaba a amainar el auge absoluto de lo neoliberal, muestra una decisión que responde sin duda a un criterio político: evitar la tranquilidad de los dueños del capital, recordarles que la historia no está clausurada.

Y no sólo este gesto del autor queremos enfatizar, sino que diríamos que compartimos buena parte de lo que han sido sus —puntuales, hasta donde sabemos— participaciones o intervenciones políticas directas. Haber sido apresado en Praga por los agentes del sovietismo, es sin duda una buena muestra de que se lo reconocía como libertario. Haber colaborado con Mitterand en el área cultural, pareció plausible en los primeros tiempos de un gobierno que —por ejemplo— en esos inicios firmó un documento conjunto con el Frente político opositor de El Salvador, hegemonizado de hecho por las guerrillas del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. Buscar la reconfiguración de la enseñanza y la práctica toda de la filosofía es sin duda un sendero compartible. Evitar los usos de la deconstrucción por la derecha, es una conducta de celo por hacerse responsable de los efectos ideológico/políticos de la propia teoría.

Las “políticas” de Derrida —que por cierto conocemos limitadamente, dado las dificultades de información detallada a la distancia— no dan lugar a nuestra crítica: más bien lo contrario, al igual que sus más localizadas “políticas de la filosofía”. En ese plano, la apelación a Marx fue un *acto* inesperado y provocativo, que sin duda logró efectos importantes de impacto, al resituar la crítica al capitalismo dentro del espacio del discurso teórico y la conciencia intelectual.

Lo que nosotros hemos venido afirmando es más bien que no hay congruencia entre tales decisiones políticas y la posición teórica, ya que ésta dejaría muy escaso lugar tanto para la formulación de propuestas en general, como para que ellas fueran políticas en particular. Y creemos que esta situación quedó bien patentizada en las consecuencias del libro que Derrida publicara en 1993, y que apareciera en castellano en 1995.

Hubo reacciones desde todos lados. Por una parte, de la derecha, que naturalmente no sintió agrado por este inesperado ataque a conquistas que ellos dan por

definitivamente obtenidas. Cuando el mundo del capital regentea la existencia social mundial en su conjunto, resulta insidioso que un filósofo de prestigio, que jamás dio espacio a la obra de Marx en sus previos trabajos, reivindique la posibilidad del levantamiento colectivo, de la revuelta y la eventual violencia social.

Desde al marxismo, se atendió al libro con reserva primero, y cierto rechazo después. Sin duda, el texto no se ubica ortodoxamente en la tradición marxista, es una remisión a Marx hecha desde un discurso exógeno, con referencia además a entidades tan poco afines al materialismo "científico" como son los fantasmas y los espectros. Obviamente no es un libro que ofrezca un análisis social novedoso, una propuesta política viable en términos programáticos, una clave de lectura para la economía globalizada, o una renovación de la cada vez más esquelética "filosofía marxista". Por lo tanto, más que condenarlo activamente, se destinó el libro al silencio, ya que a la vez se reconocía su capacidad para molestar a las buenas conciencias del capitalismo, pero una capacidad extendida también hacia las propias posiciones del muy escaso marxismo instalado que permanece en el campo académico.

Y desde el deconstruccionismo, se permaneció en silencio frente a la pirueta del maestro a fin de no quedar separados de su legado, pero sin demasiada aquiescencia (no abundan las referencias a este libro entre los derrideanos); o se decidió poner distancias con alguien que venía, en los hechos, a contradecir los itinerarios teóricos por los que había guiado durante un larguísimo período. Dice un escritor valenciano, desde España: "...Derrida vinculando la fidelidad a la auto-reinterpretación del marxismo. Pero *no sé por qué* es necesario todavía emplear o conservar, desde los supuestos de la indecidibilidad, el título de marxismo para una actividad transformadora y autotransformadora; no sé por qué, al margen del factor histórico, haya que situar la deconstrucción al amparo del espacio marxista. ¿Fidelidad a qué? A un cierto espíritu marxista, se dice. No obstante, ese espíritu marxista al que se refiere Derrida viene como consecuencia de una dislocación existente o producida en el texto, una fractura que *se ríe de nuestra fidelidad*".⁽²⁵⁾

Este deconstruccionista se siente defraudado y burlado por su mentor: es que este último habla de fidelidad al marxismo, y ello implica escasa fidelidad a la deconstrucción. Ha habido un cambio de posición —constata el defraudado discípulo—, y para colmo Derrida pone la deconstrucción en colusión intrínseca con el marxismo (cuando se hace evidente que muchos de sus seguidores nada tienen que ver con éste).

Mucho nos gustaría saber cómo los numerosos seguidores de la deconstrucción en los Estados Unidos se las han arreglado con este abierto conflicto de fidelidades. Tal vez han optado con simpleza por ser fieles a su propia toma de partido por vía del trivial expediente de ignorar subrepticamente este texto de Derrida, de tomarlo por una broma pesada, o como un episodio adventicio y sin importancia.

No creemos que ésa haya sido la voluntad del autor francés, pues sin duda él asumió la ruta del apoyo a cierta “resurrección” del legado marxista con plena convicción: de otro modo, no hubiera echado sobre sus espaldas una decisión teórica tan arriesgada. No podía ignorar que el “desaire” sentido por algunos deconstruccionistas iba a ocurrir. Y ello por una razón muy evidente, que hace nuevamente a la tensión entre teoría y política en Derrida: si bien éste se sintió siempre cercano a las posiciones políticas del marxismo, ello no se sigue en absoluto de su teoría (no queremos con ello afirmar que haya algún tipo de *incompatibilidad* entre la izquierda política y la filosofía derrideana; señalamos que no existe una implicación necesaria entre ambas, y que se está muy lejos de que ella existiera).

Volvamos al *gesto* de Derrida al hablar de Marx. Lo que lo hace más destacable aún es que no parece haber oportunismo alguno, ni seguidismo de la moda, sino más bien lo contrario: el riesgo de quien se asoma a tierra de nadie. Él no podía ignorar que iba a desconcertar a tirios y troyanos: los marxistas medianamente ortodoxos no toleraban su escritura, mientras muchos deconstruccionistas nada querían saber sobre el marxismo; seguramente se identificaban como adversarios teóricos y aun políticos de éste. Derrida fue al frente de batalla, y asumió las dificultades del caso. Y hay nuevamente que destacarlo, porque en aquellos otros tiempos en que para todo intelectual progresista era casi obligatorio definirse como marxista, uno de los pocos que no cedió a ese facilismo (años sesentas) fue Derrida; mientras —por ejemplo— Foucault repetía enfáticamente que Marx había sido absolutamente decisivo (aunque para afirmar, casi en simultáneo, que había fundado teorías de la totalización homogeneizante). Tales ires y venires al azar de las modas intelectuales no se advierten en la sobriedad ideológica que Derrida ha sostenido con persistencia. Por cierto, tampoco coqueteó con el estructuralismo cuando éste se impuso. En fin: que cuando todos eran marxistas, Derrida no lo fue. Cuando todos abjuraron del marxismo, Derrida decide señalar que deconstrucción y marxismo son mutuamente convergentes.

Irreverencia, capacidad para la rebelión, inconformismo. Sostenido incluso en tiempos en que esto ya está más lejos que nunca de ser moneda corriente. Ello es lo que la *actitud* de Derrida ha sustentado en diversas circunstancias.

Pero, ¿qué decir en cuanto a su teoría? Al respecto, tenemos que asumir que la actitud del discípulo deconstruccionista rebelde, resulta más *consistente* (en términos internos a la coherencia de la teoría) que la de su maestro. Porque es cierto que Derrida nunca aplicó el deconstruccionismo como disolvente del marxismo, ni dio lugar para que ésa fuera práctica corriente entre quienes se reclaman seguidores de su legado. Pero: ¿es coherente tal decisión? Por nuestra parte, creemos que lo es en el plano de las actitudes políticas de Derrida, pero no en el de su textualidad teórica. Siguiendo a esta última, un *blanco fácil* de la deconstrucción es sin duda el marxismo. ¿No es ésa una teoría totalizante, que piensa en términos teleológicos, de sujeto, y aun de “sujeto colectivo”? ¿No es hondamente onto-teológica (en

términos derrideanos) una teoría que vaticina un futuro, mueve hacia él las voluntades, lleva a renunciar al hoy en busca de la acción redentorista para el mañana? La decisión política de no aplicar la deconstrucción al marxismo no es justificable por razones intrateóricas, por motivos que fueran propios de la fidelidad a la teoría deconstructiva. De modo que puede uno ser deconstruccionista, sin tener nada en común con el marxismo. Es más: *casi siempre* si se es deconstruccionista, consistentemente se guardará cierta desconfianza frente al marxismo como discurso totalizante, conciencialista y proyectual.

Derrida en ningún momento de su obra previa se hizo cargo de la cuestión, de modo que con simplemente eludirla pudo hacer convivir las posiciones ideológicas cercanas al marxismo con la teoría surgida de la *Gramatología*. Pero ello ha sido simplemente un equívoco, que *Espectros de Marx* no hace otra cosa que mantener, y, por cierto también, profundizar.

Porque Derrida cree que puede sostener su gesto político —de hecho coherente con su compromiso ideológico previo— a partir de su desarrollo teórico, que tiene ahora que ligar explícitamente deconstrucción y marxismo, produciendo en ese sentido algo nuevo. El resultado es la curiosa conjunción conceptual que supone el autor entre ambas posiciones, las cuales responderían (sorprendentemente!) a una inspiración en común, a un impulso compartido: si bien es cierto que al menos se mantiene la discriminación diferenciadora entre marxismo y deconstrucción.⁽²⁶⁾ Pero la relación entre ambos es sumamente difícil de especificar, aun cuando evidentemente el autor supone una filiación muy cercana. Veamos: “Limitémonos, por falta de tiempo, a ciertos rasgos, por ejemplo, de lo que se llama la deconstrucción... deconstrucción de las metafísicas del tiempo, del logocentrismo, del lingüisticismo... Semejante deconstrucción hubiera sido imposible e impensable en un espacio premarxista”.⁽²⁷⁾ Aquí, la deconstrucción aparece como deudora del camino hecho por el marxismo: hubiera sido imposible sin él. Si bien esto resulta inespecífico en cuanto a cuál es el o los puntos concretos en los que se patentiza esa deuda, en todo caso se advierte la pertenencia a algún legado en común, donde el marxismo es el que ha abierto la senda y posibilitado su emergencia a la deconstrucción. Más adelante: ...“Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro espectral de una ontología. Se trata de una ontología —crítica, pero predeconstructiva— de la presencia como realidad efectiva y como objetividad”.⁽²⁸⁾ Aquí no se contradice lo anterior, pero lo que se destaca es un muy diverso aspecto: si bien Marx fue crítico y gracias a él lo deconstructivo se hizo posible, él mismo se ha sostenido en las limitaciones de lo “predeconstructivo”.

O Derrida supone que la relación con la deconstrucción es el rasero por el cual debe pasar toda y cualquier teoría para aquilatarse (y argumentaremos luego que esto empieza a proponerse sutilmente en el discurso derrideano, aunque entendemos que es obviamente no sostenible), o la relación de inherencia de Marx con la deconstrucción es entendida como tan intensa, que el célebre autor de *El Capital*

debe necesariamente quedar calificado por ella. Para el filósofo francés el marxismo es crítico, pero hay que hacer notar que no llegó a ser deconstructivo, como si ello fuera una atenuación, o al menos una calificación necesaria de tal criticidad.

Y esto nos devuelve al tema de la filiación necesaria que está supuesta. Si se seguía en el camino de Marx —podría suponerse plausiblemente que ha supuesto Derrida— había que terminar en la deconstrucción. Apartemos el notorio teleologismo implícito: de cualquier manera el aserto resulta por demás equívoco. ¿Desde cuándo Marx sostuvo germinalmente términos deconstructivos? ¿En qué sentido cabe alinear a Marx en una genealogía con Derrida (excepto que sea justamente Derrida quien practique la genealogía)? ¿Desde cuándo Marx estuvo preocupado por producir una filosofía “aparte” de la construcción de su objeto de crítica, que fue exclusivamente la sociedad capitalista? ¿Es acaso ése el mismo “objeto” —con lo inasible que éste pudiera resultar— que quepa adscribir a la deconstrucción?

De modo que entre la sorpresiva continuidad supuesta por Derrida entre su obra y la de Marx, y la distancia entre ambas sugerida por algunos de sus seguidores rebeldes, y también por algunos marxistas que asumen al deconstruccionismo como un incómodo “irracionalismo”, debemos asumir que estos últimos resultan más coherentes.

De nuevos etnocentrismos y demoradas respuestas

Los problemas de la deconstrucción con la política (la cual está obviamente coligada con el marxismo) se evidencian en otra obra reciente del autor francés.⁽²⁹⁾ No vamos a adentrarnos en su análisis del tema de la tecnoinformática actual, ni en su asunción de que la deconstrucción no se opone a la tecnociencia sino más bien trabaja sobre sus posibilidades y efectos: sin duda que en cierto sentido es ésa una posición no sólo sustentable sino muy fecunda en cuanto a sus resultados para pensar el presente (internet, las nuevas memorias, la televisión...). Sin embargo, bueno es advertir nuevamente que la crítica al logocentrismo sería extrañamente trunca si no incluye la crítica de la técnica como hija privilegiada de ese logocentrismo. Si bien Derrida se aleja explícitamente de Heidegger en esa cuestión,⁽³⁰⁾ no retoma a fondo los principios de su teoría que son los que desembocan en la deconstrucción, para mostrar si existe coherencia interna en ese movimiento específico de asunción de la técnica. Dicho de otro modo, habría que examinar si se encuentra *consistencia* en pretender atacar a fondo el logocentrismo, mientras se deja intactas las nociones relativas a la técnica, y las coligadas con la ciencia que están obviamente ligadas a ellas (ya señalamos, al comienzo, el discursar derrideano sobre constituir una “ciencia positiva” a partir de la gramatología).

En todo caso, las sugerencias a menudo muy ricas que aparecen en *Mal de archivo* para pensar la relación entre archivo, memoria e inconciente freudiano, se

hallan en contraste con una molestia que acude a muchos lectores cuando el autor sigue y cita un libro de Yerushalmi (*El Moisés de Freud: judaísmo terminable e interminable*), quien se pregunta —desaprensivamente, entendemos— si el psicoanálisis no es caracterizable como una *ciencia judía*.⁽³¹⁾ Derrida, con parsimonia propia del método deconstructivo, sigue, analiza, repiensa al respecto conceptos como los de ciencia y judeidad, a través de un prolongado derrotero lleno de digresiones accesorias, que cubre buena parte de su propio libro. Resulta grave que no reaccione políticamente con presteza y de forma tajante ante la evidente peligrosidad de una afirmación de ese tipo: ¿puede adosarse una identidad étnica o religiosa singular luego del sustantivo *ciencia* o de la referencia a una teoría científica? Al margen de toda toma de partido en conflictos contemporáneos, creemos que la incalificable persecución sufrida por el pueblo judío a manos de los nazis no justifica a posteriori el sostenimiento de ninguna situación de excepción, inmunidad o ejemplaridad. Es decir: desde lo político, se juegan situaciones muy delicadas cuando se propone a un pueblo o etnia como privilegiado o especial. Freud era judío, pero no hacía “ciencia judía”, ni era valioso o rechazable su trabajo por provenir de un judío. La cualidad de ciencia del psicoanálisis es ajena a la de alguna idiosincrasia religiosa o etnocultural en particular. Para aclarar mejor nuestra preocupación, piénsese en las consecuencias a que se llegó históricamente con la *ciencia aria* de los nazis, o con la *ciencia proletaria* del stalinismo.

Derrida muestra tardíamente que opina lo mismo que nosotros. Declama hacia el final del libro que la declaración de Yerushalmi “lo deja temblando” (!).⁽³²⁾ “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... 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”.⁽³³⁾

Nada más compartible que la anterior frase entramada sobre la otredad como rechazo de cualquier singularidad privilegiante: sólo que si la politicidad fuera constitutiva de la obra de Derrida —según esa relación con el marxismo planteada en *Espectros*— de ninguna manera podía haberse esperado más de la mitad del libro para formular este desacuerdo; lo cual ha implicado una prolongada y curiosa suspensión de juicio sobre la frase anterior que hipotetizaba temerariamente sobre una supuesta *ciencia judía*, como si tal frase fuera admisible *prima facie* sin inconvenientes. Derrida ha necesitado agravantes posteriores para reaccionar: otra frase de Yerushalmi donde señala que “en Israel y en ninguna otra parte la inyunción de recordar es sentida como un imperativo religioso para todo un pueblo”.⁽³⁴⁾ Ahora bien, este particularismo privilegiante presente en la palabra de aquel autor: ¿no se vislumbraba ya en la etnicidad adscripta previamente al psicoanálisis, en esa apropiación singularizada para un solo grupo étnico-cultural? La deconstrucción muestra en este caso su escasa raigambre política, al reaccionar con notorio retraso frente a una especie de exabrupto conceptual situado en una línea que ha sido de

horrible memoria para el pueblo judío mismo en primer lugar, y de diversas maneras, para gran parte de la humanidad.

Derrida con Lacan: sobre diálogos improbables

Creemos más que argumentada la cuestión de la no existencia de congruencia entre posiciones políticas y desarrollos teóricos en la obra derrideana, cuyo decurso nos ha llevado un considerable espacio. La cuestión de la relación con el marxismo es sólo un acápice dentro de esa tematización más general.

También hemos podido advertir —y en los últimos tiempos más marcadamente— una cierta forma de neofundacionalismo en la obra de Derrida. Creemos que se da a través de las siguientes suposiciones, por cierto que no explícitas, pero sin duda inferibles de algunos de sus textos: 1. La deconstrucción puede *medirse* con cualesquiera otros discursos de las ciencias sociales y humanas. Y estas últimas deben dar cuenta de su consistencia al ser sometidas a la deconstrucción, la cual obra como patrón de valoración externo. 2. No importa cuál sea el específico objeto ni la peculiar metodología de esas teorías, ellas son siempre sometibles a los criterios que la deconstrucción ha producido.

Esto ya lo anotamos al pasar en relación con la obra de Marx. Pero ha aparecido de manera más clara en la forma de enfrentar al psicoanálisis. Ya desde una obra relativamente temprana Derrida había acusado a Lacan de sostener “falocentrismo”,⁽³⁵⁾ y ciertamente creemos que la pretensión lacaniana de que existe una Verdad con mayúsculas instala la idea de un lugar epistémico fundante, desde el cual se lee a los otros, sin poder a su vez ser leído por éstos. El psicoanálisis propone una noción de verdad del inconciente, pero también hay verdad del modo de producción capitalista, verdad de los modos de inscripción identitario/culturales, verdad estética, etc., las que se tratan (si pensamos la verdad como propia del objeto real) y producen (si es la verdad como aproximación cognitiva) en teorías específicas y en cada caso diferentes. Si Lacan pretende que desde el psicoanálisis se sostiene una verdad que pende sobre otras teorías (y que puede juzgar a éstas desde ese sitio), debiera asumir que tales teorías elaboran por su parte otras verdades que pueden aplicarse recursivamente sobre el psicoanálisis mismo. El inconciente no guarda ninguna superioridad ontológica ni empírica que le ofrezca la primacía o la centralidad, y consecuentemente el psicoanálisis no puede ubicarse en el privilegiado lugar epistémico de discurso que se sitúa trascendentalmente sin ser objeto del análisis de los otros, o que se pretende por encima y al abrigo de tales análisis (aclaramos que estos párrafos sobre Lacan son fruto de nuestra propia producción intelectual, pero guardan alguna inspiración en la implacable crítica derrideana).

Lo paradójal es que esta pretensión de omnisapientia, de apelación a una especie de discurso *último* que se pretende juez universal de todo otro discurso, ha ido pasando sutilmente con el tiempo, a ser marca de la deconstrucción derrideana misma. Por cierto, la contradicción de este procedimiento con los cánones de la teoría deconstruccionista es evidente y total, en tanto tal teoría abjura de los mecanismos de la epistemología, y de sus asociadas pretensiones normativas. Nadie podría someter a otros sujetos y discursos a sus propias normas, pero menos aún puede hacerlo aquella peculiar conceptualización cuyo sello distintivo ha sido precisamente legitimar que "nadie puede someter a otros a sus propias normas". La incongruencia se hace así más flagrante. Y peor aún: además de asumir una actitud veladamente normativa, lo insólito es que esta teoría de la *diferencia* ha indiferenciado por completo los múltiples y disímbolos objetos de su análisis. La deconstrucción deconstruye a cualquier teoría y a todas, se asume de hecho como la medida tipo ante cualquier clase de discurso en ciencias humanas y sociales. No importa de qué se trate, cuál sea su temática, métodos o alcance explicativo.

Por cierto, ya hay quien había señalado que en algún momento el trabajo de Derrida se fue convirtiendo en una monótona saga discursiva —permanentemente idéntica a sí— que se refería a la diferencia. Creemos que ello se cumplió en buena medida durante la década de los ochentas, período de escasa originalidad en sus postulaciones. No se trata por cierto de un simple problema de forma, del cual fuera posible desembarazarse fácilmente: es que una inacabable continuidad de expresiones abstractas en torno a la diferencia, provoca un efecto anestésico sobre la cuestión; y promueve inevitables interrogantes sobre la lectura que los receptores puedan hacer ante tan rotunda contradicción performativa. No se requiere una teoría (¿metafísica?) general de la diferencia, la cual sin duda constituye una evidente contradicción en sus términos.

Qué justicia se hace a la deconstrucción y a su insistencia en la diferencia (o su apoyo en ésta como concepto) cuando se juzga universalmente y sin atención alguna a la especificidad de los objetos de análisis?

Es éste el caso cuando Derrida se mide con Lacan nuevamente. En esta nueva ocasión, estamos ya con el psicoanalista muerto, y es presentada la cuestión (un encuentro mutuo) desde el discurso único del mismo Derrida.⁽³⁶⁾ Veamos algunos fragmentos de su descripción. Cita lo que habría dicho Lacan: "lo que llamo propiamente la instancia de la letra antes que toda gramatología". Y sigue Derrida: "Antes de toda gramatología, *De la gramatología* era el título de un artículo y un libro que había aparecido cinco años antes, y que, éste es uno de los desprecios o desconocimientos numerosos de Lacan y de tantos otros al respecto, nunca propuso una gramatología, alguna disciplina o ciencia positiva que llevara ese nombre, sino que se esforzó en demostrar, al contrario, las condiciones de imposibilidad, el absurdo de principio de toda ciencia o filosofía que llevara el nombre de gramatología".⁽³⁷⁾ Tratamiento despreciativo hacia Lacan... por no saber lo suficiente sobre gramatología! Por una parte, la valoración hacia la deconstrucción es —en cam-

bio— sugestivamente autocomplaciente: “¿Hay un fuera de archivo? Imposible. Pero lo imposible es la especialidad de la deconstrucción”.⁽³⁸⁾ Esta frase —sin duda— es digna del peor marketing televisivo. Pero volvamos hacia esa gramatología que “nunca” se habría propuesto “como ciencia positiva”: tal gramatología como ciencia, es precisamente el título de un largo capítulo en aquel libro fundante. Y si de entrada en ese capítulo se duda de su positividad, no es porque ella no pueda ser ciencia, sino porque desborda las limitaciones de ésta, “corre” sus límites: “Esta condición de posibilidad se vuelve su condición de imposibilidad. En efecto, corre el riesgo de conmovir el concepto de ciencia”.⁽³⁹⁾ De ese modo, las ambivalencias que establece el mismo Derrida sobre su propio concepto, las lanza sobre Lacan para proponerlas como elemento contundente en su contra: Lacan habría mostrado “desconocimiento”.

El relato luego se hace todavía más gravoso. Derrida acude al procedimiento muy discutible de basarse en su propio y exclusivo testimonio respecto de circunstancias vividas en relación a quien ya no puede responder. No nos parece un recurso válido para una polémica teórica, apelar a anécdotas personalizadas, y menos aún cuando no hay quien las pueda testificar. Esto se profundiza si se trata de autoubicarse en el escenario discursivo al lado de un “grande” como Lacan, y proponer una especie de enojosa comparación respecto de la calidad de las mutuas producciones. Convengamos que la habitual elegancia cuasi clásica de la escritura de Derrida fue aquí abandonada por completo hacia una extraña serie de supuestas confidencias por las que quien las cuenta sale siempre bien parado.

Así, “R: Gerard me contó que, después de mi conferencia de Baltimore, cuando él trataba de hacer compartir a Lacan su propia evaluación (que era generosa), Lacan, por su parte, habría dicho: Sí, sí, está bien, pero la diferencia entre él y yo es que él no trata con personas que sufren”. Y sigue Derrida: “Se sobreentiende: con personas en análisis. ¿Qué sabía? *Muy imprudente*. No podía decir eso con toda tranquilidad, ni saberlo, al menos que no se refiera al sufrimiento (ay, yo también, como tantos otros, trato con personas que sufren, todos ustedes por ejemplo) ...”.⁽⁴⁰⁾ Desatendamos el tono pretendidamente sarcástico del deconstruccionista francés. Vayamos a la cuestión que más importa: ¿le parece *indiferente* a Derrida que se hable a partir del dispositivo psicoanalítico? ¿Da igual que hacerlo desde la práctica filosófica, que no deja de ser tal por más deconstruccionista que se pretenda? ¿Es lo mismo una disciplina con referencia empírica que la que no la tiene, y más aún una disciplina con referencia empírica que trabaja con seres humanos, seres de lenguaje? La respuesta de Derrida, según la cual también él está en contacto con personas que sufren, es tan insólita y desatinada, que parece injertada aviesa e incoherentemente en un universo discursivo de la calidad del suyo. Con tan incisivo criterio, sin duda es cierto que también los ingenieros y los camioneros tratan con personas que sufren... Obviamente Lacan habría dicho —es lo que Derrida dice que le dijeron que aquél dijo— la frase en el sentido de que él trabaja psicoanalíticamente, trabaja con el inconciente y que ésa es la peculiaridad

de su profesión. Ésta tiene especificidades, que en nada parecen ser tenidas en cuenta por Derrida para su retórico “arreglo de cuentas” *post-mortem* con su propio fantasma, al cual le ha puesto el nombre de Lacan.

En todo caso, subrayemos la cuestión: la deconstrucción se postula como tabla de enjuiciamiento de los otros discursos, y no importa si éstos pertenecen a disciplinas en las que ser deconstructivo traería aparejados múltiples problemas adicionales. Es bastante más fácil ser radical a la hora de deconstruir textos, que serlo a la hora en que los sujetos se encuentran con la búsqueda de superar su sufrimiento. No cabe deconstruir sujetos. Las iconoclasias pueden sostenerse más fácilmente si se instalan en la práctica filosófica. Y ello para nada las invalida: pero sí les exige ceñirse a su *específico* campo de aplicación. La deconstrucción no es un criterio universal de análisis, y resulta equívoca y aventurada la pretensión de serlo a la que se abandona crecientemente J. Derrida. Yendo incluso en contra de su propia letra: “Querer hablar del psicoanálisis, pretender hacer la historia del psicoanálisis desde un punto de vista puramente a-psicoanalítico, es como si se reivindicase el derecho de hablar sin saber de lo que se habla. Esta estructura no sólo vale para la historia del psicoanálisis, vale para todas las ciencias llamadas sociales o humanas”.⁽⁴¹⁾ Derrida puede suponer que sabe de psicoanálisis, pero ello es muy diferente de *practicar* psicoanálisis, como para pretender juzgar a éste desde los criterios de la deconstrucción. (Es más: lo rechazable no es sólo la pretensión de someter otros discursos a los parámetros deconstructivos como si éstos fueran la medida universal a la que ajustarse. Es simplemente erróneo *comparar* discursos referidos a campos y objetos diferentes. Si hay *incommensurabilidad* entre teorías de la misma disciplina, ¿cómo pueden entenderse entre sí los portadores de lenguajes referidos a saberes con objetos diferenciados?)

Giros retóricos y vaivenes académicos

Para decir algo más sobre el terrorismo lingüístico y el lenguaje apocalíptico que reniega de toda positividad (y que por ello se haría por completo inadecuado en disciplinas empíricas o relacionadas con prácticas donde haya una *dirección*, como es la de la cura en psicoanálisis) baste con tomar casi cualquier texto de Derrida y contar —sencillo expediente, pero no infecundo en este caso— el número de veces que se usa el giro “más allá de...” y las ocasiones en que *sus* propias postulaciones se presentan como que no son “ni” esto, “ni” aquello, “ni” tampoco esto otro, “ni”... Advertir la cuestión es cumplimentar un desafío sumamente útil. Se evidencia un mecanismo retórico —el segundo de los señalados— por el cual parece afirmarse a la vez que no vale la pena ser ninguna de esas cosas enumeradas, y que se está en superación y exterioridad radical en relación a ellas. Por supuesto, en algunos casos Derrida demuestra tal situación, pero en la mayoría la da por supuesta con esa simple apelación retórica carente por sí misma de toda validez cognitiva. No ser ni

esto ni aquello, ni lo otro, ni lo que sigue, por sí mismo no demerita a ninguna de esas opciones, ni hace valiosa a la que se pone por la positiva (la *única* positiva, frente a las muchas dejadas de lado). En cuanto al “estar más allá”, genuinamente no sabemos qué significa. Se implica en la expresión una noción tradicional e ingenua, tanto de la metáfora espacial, como de su relación con posiciones teóricas. En términos de la teoría relativista, estar más allá sería lo mismo que estar más acá, si nos ubicamos del otro lado y cambiamos el punto de referencia. En un espacio sin posiciones apriorísticas, no tiene valor precisable la idea de situarse “más allá de” cosa alguna. El descentramiento derrideano debiera incorporar esta noción para evitar caer en contradicción dentro de sus propios términos.

Y por último, vale la pena reflexionar sobre el porqué de esta especie de deriva en la que se ha instalado el proyecto inicial de la deconstrucción derrideana. Encontramos un lenguaje respecto de Lacan, que difícilmente se hubiera el autor atrevido a proponer en sus primeros tiempos (“desconocimiento” e “imprudencia”, adscritos al psicoanalista).

Es que ha cambiado la situación de poder. Derrida es hoy un célebre y encumbrado autor, que está también “tomado” por las condiciones inherentes a su propio prestigio y al lugar relativo asumido en el campo de la filosofía y la teoría literaria. Sabemos —desde la epistemología poskuhniana y desde la sociología— que hay explicaciones sociales para las tomas de postura en el campo del conocimiento. Apelando a ellas, advertimos que hoy Derrida busca sentar su supremacía en todos y cada uno de los diversos órdenes del discurso a que pueda llegar en las ciencias humanas, presentándose como continuador (superador) de Marx, a la vez que como quien puede descalificar a Lacan, y finalmente quien cuenta con una especie de llave maestra o clave absoluta con la cual adentrarse en el lugar de cualquier otro discurso en filosofía, ciencias sociales y humanas, a la vez que en teoría estética y literaria.

La **diferencia** no parece reinar en este planteo de amplísimo rango de llegada. En tanto la deconstrucción habla muy abstractamente, y en tanto la filosofía puede asumirse que no tiene objeto,⁽⁴²⁾ y en cierto sentido habla de todo y de nada⁽⁴³⁾ (al hablar de todos los objetos se lo hace con nada de determinación, se dice desde Hegel), ello permite precisamente suponer que el discurso podría tener pertinencia por encima de los objetos particulares y del reconocimiento de la especificidad de las disciplinas. Además, tal especificidad es abiertamente combatida en nombre de una supuesta superación de los estreñimientos institucionales: “las ciencias sociales... no pueden, en cuanto tales, ‘objetivar’ un movimiento que, esencialmente, cuestiona la axiomática filosófica, científica e institucional de esas mismas ciencias sociales”.⁽⁴⁴⁾ Es decir: para nuestro autor, las ciencias sociales no pueden con la deconstrucción pero, a la vez, esta última puede operar en el campo de ellas sin reconocer especificidades, pues los límites que ellas estipulan no le son aceptables. De modo que cuestionar tales límites colabora al reino de la indistinción, y es ésta una no menor paradoja de la deconstrucción ya operante como discurso

hegemónico en variados campos. Dejamos de lado el análisis —que hemos hecho pormenorizadamente en otras partes— de la falta de criterios epistemológicos que se advierte para promover ese azaroso borramiento que a veces se esconde tras el nombre de “interdisciplinariedad”, y que a menudo tiende a justificar la superposición discursiva indiscriminada en nombre de consignas facilistas.⁽⁴⁵⁾

Además, ya no se trata sólo de cuestiones de teoría: “Aun si por conveniencia quisiéramos tomar una foto Instamatic de la deconstrucción en Estados Unidos, tendríamos que captar simultáneamente todos sus aspectos. Sus aspectos *políticos...* (en la frontera entre lo político, lo económico y lo académico) ... *éticos... religiosos... tecnológicos...*” Como se ve, el autor es consciente de la variedad de situaciones de poder en curso. Si alguien se opone a su teoría, serán sólo “algunos marxistas impacientes”, a quienes se puede descalificar con ese solo adjetivo.⁽⁴⁶⁾ Y a la deconstrucción, en la estructura organizacional de lo académico por departamentos, “ya no pueden contenerla”, de acuerdo a la omnipresencia multidepartamental a la que ya nos hemos referido. De nuevo el discurso indistinto sobre todo, referido permanentemente a la importancia de diferenciar.

Es curioso que Derrida no muestre sospecha alguna por su abrumadora legitimación y recepción en Estados Unidos, donde las tradiciones previas hacían insospechable su arraigo. Habermas hizo al respecto una interesante interpretación, ligando la cuestión al status de filósofos que se habría adscrito con la deconstrucción a los críticos de arte, cuyo prestigio histórico en las demás ciencias y humanidades nunca fue alto.⁽⁴⁷⁾ Por su parte, nuestro autor en su libro que conlleva las conferencias dictadas en memoria de Paul de Man, hace una defensa netamente *política*—y por cierto que no muy matizada— de la deconstrucción y de su inserción estadounidense.

Se trata de un país que es la sede del capitalismo mundial. Que sigue siéndolo con total tranquilidad interna, sin que las críticas ni las deconstrucciones universitarias hayan afectado o minado su legitimación en lo más mínimo. Donde —dentro de las academias de ciencias sociales y humanidades— se ha pasado un tanto súbitamente desde el positivismo al deconstruccionismo, con lo cual si bien se han abierto posibilidades nuevas sumamente sugerentes, a la vez se ha advenido a una nueva positividad (institucional) instalada.

A Derrida no le promueve preguntas respecto de qué pueda haber de problemático en la relación con la tradición académica estadounidense (para gran parte de la cual sus textos resultan simplemente *incomprensibles*), ni sobre cómo se relaciona su peso en la universidad con el poder global de ese país, ni tampoco qué significa que la deconstrucción haya alcanzado allí prestigio y poder propios. Él sigue asumiendo que su obra juega invariablemente un papel “progresista” y de resistencia, sin referencia alguna a las específicas condiciones sociales de inscripción.

No negamos que a veces pueda seguir jugando tal papel revulsivo. Pero hay que estudiar a fondo cómo se da esta situación en cada caso, porque hoy la

deconstrucción se ha vuelto en Estados Unidos y sus departamentos de estudios literarios y culturales, simplemente un lugar común, el espacio de la hegemonía, y el campo discursivo legitimado “positivamente”. Hoy ya es muy difícil escandalizar al poder con la apelación a ese discurso, que se ha ido convirtiendo en propuesta oficial y esperable.

No hay reflexión alguna sobre el punto, porque Derrida no parece ahora dispuesto a minar en algún aspecto las bases de su propia legitimación. Es así que la conversión gradual de la deconstrucción en un discurso que sirve para cualquier campo temático, y se reconvierte como lugar común legitimante en tanto su sola apelación pretende mentar automática resistencia al poder, no está tematizada.

Como tampoco está tematizado un problema más general, ya no sólo relacionado con la recepción en la academia de Estados Unidos. La deconstrucción tenía sentido como negatividad en tiempos de fundamentos fuertes, de pretensiones de verdad asentadas, de criterios de verificabilidad “duros”, del poder sostenido en el autoritarismo y el disciplinamiento. Nada de eso subsiste como hegemónico en la sociedad posmoderna. La deconstrucción de las totalidades discursivas ya acaeció de hecho, en la actual condición de la cultura el fundamento está destrozado, y la creciente ausencia de sentido es muestra clara de la liquidación de las formas de legitimación tradicionales.

Nada de este cambio en las condiciones históricas se tematiza por los deconstruccionistas, anclados en la no referencia a lo social que hace de ese expediente uno tan metafísico y universalista como los de la fenomenología y el centramiento en el sujeto. Pasaron ya treinta años desde la *Gramatología*. ¿Esto no les dice nada? ¿No hay que introducir nuevas postulaciones y procedimientos conceptuales? ¿Es acaso la deconstrucción una llamada a lo invariable, una especie de esencia que sobrevuela por encima y por fuera de lo histórico? ¿Es un principio primero? Y si ése fuera el caso, ¿cómo pretender sostenerse con alguna congruencia dentro de esa dimensión política que explícitamente Derrida reivindica?

Ésta es una cuestión central, que ya barruntábamos hace algunos años.⁽⁴⁸⁾ Los posestructuralistas —como Derrida— respondieron teóricamente a un momento histórico que ya está consumado. Hoy su discurso es a menudo simplemente *anacrónico*, cuando llaman a deconstruir sentidos en medio de la práctica y demoleadora liquidación del sentido promovida por la vertiginosidad del “zapping” televisivo; o cuando insisten en desfundamentar el pensamiento, como si fuese muy habitual hoy el que se pretenda remitir a verdades trascendentales (en el significado filosófico de esta palabra).

Y si bien podría Derrida responder aquí (así lo ha sostenido a veces) que la deconstrucción no es una especie de concepción general del mundo, sino un procedimiento muy acotado para trabajar sobre textos definidos y precisables, en todo caso no podría negarse que el sentido político de esa operación se relaciona con contextos más generales; y es ese sentido político lo que está hoy en cuestión. ¿No será necesario reconfigurar sentido en época de su dispersión, más que colabo-

rar a agudizar ésta? ¿Coincidiremos sin inconvenientes —si somos deconstruccionistas— con las lógicas fragmentarias de la significación que se estatuyen desde el poder comunicacional, y que fluyen del tipo de relaciones que se da en la vida policéntrica de las grandes urbes?

En todo caso, el cuidado por la rectificación que tanto gustaba a Bachelard no es consigna generalizada entre los filósofos. Veamos: “Religión. ¿Por qué resulta tan difícil pensar este fenómeno, apresuradamente denominado ‘retorno de las religiones’? ...Por qué sorprende especialmente a aquellos que creían ingenuamente que la religión se opone a la razón, a las luces, a la ciencia y a la crítica (la crítica marxista, la genealogía nietzscheana, el psicoanálisis freudiano y sus herencias respectivas)...”.⁽⁴⁹⁾ Como se advierte, el autor se pone nuevamente por encima de las “ingenuidades” que señala como propias de otras herencias, justamente algunas de las máspreciadas de Occidente. Ello, aunque él mismo sostuvo hace algunos años: “...tendremos que instalar, en los lugares aparentemente abandonados por la filosofía, y por tanto ocupados, preocupados por el empirismo, la tecnocracia, la moral o la religión (y todo eso a la vez) un *dogmatismo* propiamente *metafísico*, más vivo que nunca, al servicio de las fuerzas que *siempre* han estado vinculadas a la *hegemonía falogocéntrica*.”⁽⁵⁰⁾ No parece el mismo autor, pero lo es. Antes, la religión como propia del dogmatismo metafísico; hoy, el desprecio a quienes así lo creen atribuyéndoles supuesta “ingenuidad”. Por supuesto, existe derecho al cambio, pero no a realizarlo dando por sentado no haber caído nunca en las “ingenuidades” que se adscribe a otros, esa misma que sin embargo el autor ha sostenido abiertamente.

Puede parecer que hemos sido algo unilaterales en nuestra apreciación general sobre Derrida. Y tal vez nos lo parezca un poco a nosotros mismos. Pero es que nuestro trabajo no se propone como un desapasionado balance general de su obra: se trata de una crítica a su creciente pérdida de filo, a su dilapidarse en los pliegues del poder académico, y a su aminorar gradualmente su enorme potencial subvertor; a ese imaginarse en el lugar de lo universal, y constituirse como un nuevo fundamento frente al cual cualquier discurso tendría que rendirse, y debiera ir a dar cuenta, repitiendo así subrepticamente el fundacionalismo que tan agudamente supo denunciar en sus inicios. Las alabanzas al autor se multiplican y abundan: frente a su redundante interpretación, ojalá sirvamos de dispositivo de contraste.

NOTAS

(1) P. Sollers, “Un paso sobre la luna”, en: J. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1978.

(2) J. Derrida, J.: *De la gramatología*, op. cit.

(3) J. Derrida, “La palabra soplada”, en: *El pensamiento de Antonin Artaud*, Córdoba (Argentina), Editorial Caldén, 1975. También su *El concepto de verdad en Lacan*, Homo Sapiens, Rosario, 1977.

- (4) J. Derrida, "El pozo y la pirámide: introducción a la semiología de Hegel", en: J. Hyppolite (comp.), *Hegel y el pensamiento moderno*, México, Siglo XXI, 1977.
- (5) J. Derrida, *Espolones*, Barcelona, Pre-textos, 1983.
- (6) Sobre el enfrentamiento entre Derrida y Foucault —surgido a partir de la crítica que el primero realizara a la *Historia de la locura en la época clásica del segundo*— consultar E. Roudinesco, "Lecturas de la *Historia de la locura*", Introducción, en: VV.AA., *Pensar la locura* (Ensayos sobre Michel Foucault), Buenos Aires, Paidós, págs. 29 y ss.
- (7) G. Vattino, *Las aventuras de la diferencia*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- (8) J. Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1990. Luego la cuestión de la diferencia dio el título a un libro suyo posterior.
- (9) J. Derrida, *Espolones*, op. cit.
- (10) J. Derrida, *De la gramatología*, op. cit., págs. 97 y ss.
- (11) M. Macciocchi, *Dos mil años de felicidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1987.
- (12) J. Lyotard, "Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por entablar allí", en: D. Grisoni (comp.), *Políticas de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- (13) J. Derrida, "Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente", en: D. Grisoni (comp.), op. cit.
- (14) J. Derrida, "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", en: J. Derrida, *Dos ensayos*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, s./f.
- (15) R. Scherer, *La pedagogía pervertida*, Barcelona, Laertes, 1983. También tratamos la cuestión en nuestro libro *Psicoanálisis y sociedad: crítica del dispositivo pedagógico*, Buenos Aires, Lugar edit., 1997.
- (16) J. Derrida, "Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente", op. cit., págs. 66-67.
- (17) M. Foucault, cuando su disputa con los historiadores, reseñada en *El polvo y la nube*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1981.
- (18) J. Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Madrid, Tecnos, 1996.
- (19) J. Derrida, "Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente", op. cit., págs. 68-69.
- (20) J. Derrida, "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", op. cit., pág. 40 —cursiva en el original—.
- (21) J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI, 1994.
- (22) Idem, pág. 76 —comillas y cursiva en el original—.
- (23) Idem, págs. 66-67 —cursiva en el original—.
- (24) J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Edit. Trotta, 1995.
- (25) M. Asensí, *Espectropoética (Derrida lector de Marx)*, España, Universitat de Valencia, 1994 —cursivas nuestras—.
- (26) J. Derrida, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 83.
- (27) Idem, pág. 106.
- (28) Idem, pág. 190.
- (29) J. Derrida, *Mal de archivo (una impresión freudiana)*, Madrid, Edit. Trotta, 1997.
- (30) J. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989, págs. 115 y ss.
- (31) J. Derrida, *Mal de archivo*, op. cit., pág. 78.
- (32) Idem, pág. 84.
- (33) Idem, pág. 85.
- (34) Yerushalmi citado por J. Derrida, en *Mal de archivo*, op. cit., pág. 84.
- (35) J. Derrida, *El concepto de Verdad en Lacan*, op. cit.
- (36) J. Derrida, "Por el amor de Lacan", en: J. Derrida, *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997, págs. 79 y ss.
- (37) J. Derrida, "Por el amor de Lacan", op. cit., pág. 80.
- (38) Idem, pág. 74.
- (39) Idem, pág. 97.
- (40) Idem, pág. 98.
- (41) J. Derrida, *Mal de archivo*, op. cit., pág. 62.
- (42) L. Althusser, *Lenin y la filosofía*, México, Edit. Era, 1977.

- (43) G. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- (44) J. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, op. cit., págs. 28-29.
- (45) R. Follari, *Interdisciplinariedad (los avatares de la ideología)*, México, UAM-Azcapotzalco, 1982. Más recientemente: *Problematizing interdisciplinarity: the totalization temptation*, presentado al Seminario Social Sciences and trans-disciplinarity: latin american and north american experiences, Montreal, Mc Gill University, setiembre, 1999.
- (46) J. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, op. cit., págs. 28-29.
- (47) J. Habermas, "Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura", en: J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- (48) R. Follari, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Aique/Rei/IDEAS, 1990, especialmente págs. 44 y ss.
- (49) J. Derrida, en contratapa del libro que recoge el Seminario de Capri bajo dirección de G. Vattimo y J. Derrida, *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997.
- (50) J. Derrida, "Dónde empieza y cómo acaba un cuerpo docente", op. cit., págs. 67-68 —cursivas nuestras—.