

EL CONTEXTO SIN BORDE SEGÚN JACQUES DERRIDA

THE BORDERLESS CONTEXT ACCORDING
TO JACQUES DERRIDA

SABINA LORIGA ·

Centre de Recherches Historiques, École de Hautes
Études en Sciences Sociales (EHESS) de París (Francia).
Email: loriga@ehess.fr

Resumen

El trabajo parte de un problema de varias décadas en el campo de los historiadores: el temor de éstos ante los planteos presuntamente anti-contextualistas que se desprenden de la obra de Jacques Derrida. La hipótesis es que en una lectura no caricatural de la célebre fórmula «no hay fuera del texto» muestra que, lejos de negar la existencia o la importancia del contexto, el autor francés quiere sugerir que no se puede aislar al texto, porque él es sin-borde. Partiendo de interrogarse si el problema no reside más bien en la manera de concebir el trabajo de contextualización, se aborda el célebre pasaje «incriminado» y la forma en que comenzó a circular la sospecha que lo rodea, para luego examinar el rol del contexto en Derrida y finalizar con una contextualización del propio Derrida y de su obra a la luz de la presencia/ausencia de lo indecible del trauma histórico.

Abstract

The work starts from a problem of several decades in the field of historians: their fear of the allegedly anti-contextualist proposals that emerge from the work of Jacques Derrida. The hypothesis is that in a non-caricatural reading of the famous formula «there is no outside the text» it shows that, far from denying the existence or importance of the context, the French author wants to suggest that the text cannot be isolated, because he is edgeless. Starting from wondering if the problem does not lie more in the way of conceiving the contextualization work, the famous «incriminated» passage and the way in which the suspicion that surrounds it began to circulate, and then examine the role of context in Derrida and end with a contextualization of Derrida himself and his work in light of the presence / absence of the unspeakable of historical trauma.

Registro bibliográfico

LORIGA, SABINA «El contexto sin borde según Jacques Derrida», en: ESTUDIOS SOCIALES, revista universitaria semestral, año XXX, n° 58, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, enero-junio, 2020, pp. 119-139.

Descriptorios · Describers

Derrida / contexto / historiografía / trauma histórico
Derrida / context / historiography / historical trauma

Recibido: 05 / 11 / 2019 **Aprobado:** 23 / 02 / 2020

«Es preciso hacerlo todo para poder apropiarse de un pasado que se sabe, en el fondo permanece inapropiable, ya sea que se trate además de memoria filosófica, de la precedencia de una lengua, de una cultura, y de la filiación en general. (...) No solo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla en vida. En el fondo, la vida, el ser-en-vida, se define acaso por esa tensión interna de la herencia» (DERRIDA Y RUDINESCO, 2009: 213).

I.¹

«No hay fuera del texto», escribe Jacques Derrida en *De la gramatología*. Esta frase se volvió un slogan. Leída como una confesión («¡Mi Dios, piensa que no hay contexto!»), es citada muy frecuentemente —al menos en el ambiente de los historiadores— a fin de desacreditar la deconstrucción. ¿Esta lectura sospechosa es exacta? ¿Pretende Derrida negar el peso, o incluso la existencia, del contexto social, económico y cultural? O bien, desde el punto de vista de la historia, ¿el problema reside en su manera de concebir el trabajo de contextualización? Yo quisiera abordar estas preguntas de tres maneras. Primero, volveré sobre el pasaje «incriminado»; luego, buscaré demostrar cómo es que la sospecha que rodea a esta frase comenzó a circular; finalmente, examinaré el rol del contexto en el artículo escrito por Derrida, en ocasión del «*affaire* Paul de Man».

De la gramatología abre una larga batalla contra la tradición metafísica, la cual —desde Platón hasta Rouseau, de Heidegger a Lacan— exaltó la voz (viva), por sus cualidades de originalidad, de centro y de presencia, y redujo la escritura (muerta) a un segundo plano: «Tal es la situación de la escritura en la historia de la metafísica: tema disminuido, lateral, reprimido, desplazado, pero que ejerce una presión permanente y obsesiva desde el lugar en el cual queda contenido» (DERRIDA, 1967: 365). La deconstrucción de esta tradición está fundada sobre el atento examen de dos pasajes de Claude Lévi-Strauss y de Jean-Jacques Rousseau.

1] Salvo indicación contraria de traducción disponible en español, se han mantenido las referencias bibliográficas originales en francés (N. del e.).

Lejos de examinar las intenciones de los autores, Derrida propone una «lectura sintomática» que tiene por objeto examinar los conceptos escondidos, aquellos impensados, la estructuración secreta del texto². Convencido de la verdad que escapa al sujeto de la enunciación, el autor elige penetrar los textos por entre sus contenidos laterales, a veces olvidados (de allí el programa de una lectura «micro-lógica, leída» que formulara durante los años 90) (DERRIDA, 1994: 96).

En una intensa confrontación con un célebre pasaje de *Tristes Tropiques*, Derrida revierte la interpretación de la «lección de escritura» de los Nambikwara. Lévi-Strauss comentaba que estos no sabían escribir, con excepción de algunas líneas punteadas o zigzags con las que decoraban sus calabazas, pero que un día los había visto a todos juntos ocupados en el trazado sobre papel de unas líneas horizontales onduladas. ¿Qué querían hacer? La respuesta: estaban imitándolo, a él, al antropólogo, si bien ellos no habían comprendido la función de la escritura (sólo el jefe, se nos dice, había logrado incorporarla). Lévi-Strauss obtiene de allí una doble conclusión acerca de la escritura: su aparición es instantánea; su finalidad es política y no teórica. Derrida rebate este diagnóstico a partir de una definición más vasta de escritura: «existe escritura desde que se tacha al nombre propio dentro de un sistema, existe «sujeto» ni bien se produce esa obliteración de lo propio, es decir, desde la aparición de lo propio y a partir de la aurora del lenguaje» (DERRIDA, 2008: 142):

«La escritura no es sólo fonética (transcribe la voz) o ideográfica (transmite ideas). Se trata de una forma de inscripción e iteración, hecha de arañazos (desde el grafiti hasta la incisión de la muesca o el corte), capaz de transmitir también contenidos no conceptuales: «Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significado que en general remitiría a un significante por él significado, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la *huella instituida*» (DERRIDA, 2008: 60, subrayado en el original).

2] En «Freud et la scène de l'écriture» (1967a), Derrida rechaza la definición de la deconstrucción como psicoanálisis de la metafísica. Pero al mismo tiempo, repetidamente, reconocía que aquella remitía a un trabajo inconsciente del pensamiento. En *Mal de archivo, une impresión freudiana*, escribe que lo que se borra en un pensamiento deja huellas en el texto y le asigna al historiador la tarea de identificar las huellas de la eliminación de las huellas. Algunos comentaristas han comparado la deconstrucción con la escucha flotante del psicoanalista, basándose en la idea de que un texto siempre está oculto a primera vista y que puede abrirse a través de asociaciones libres (DERRIDA, 1995: 99-101). Cf., por ejemplo, FERRARIS (2003: 41).

Siguiendo los pasos de Husserl (especialmente de su último gran libro sobre la *Krisis*), Derrida señala que no hay ninguna palabra previa a la escritura: el lenguaje es la escritura. La escritura, en su sentido más general, es una aritmética: no viene después del habla, ni tampoco después de la prehistoria, siempre está presente; es la expresión de la naturaleza lacunar del habla (de ahí su opacidad).

«Debemos ser capaces de decir que cualquier sociedad capaz de producir, es decir, de borrar sus nombres propios y de jugar con la diferencia clasificatoria, practica la escritura en general. Por lo tanto, la expresión «sociedad sin escritura» no correspondería a ninguna realidad o concepto» (DERRIDA, 2008: 156)³.

Para Derrida, la interpretación de Lévi–Strauss no es solamente errónea o equívoca. Ella traduce un etnocentrismo y se funda sobre una doble premisa. Por una parte, los Nambikwara eran buenos, inocentes, despreocupados y gentiles: «un pequeño grupo de indígenas nómades que se encuentran entre los más primitivos del mundo»; su «inmensa gentileza» sería de este modo «la más verídica expresión de la ternura humana» (DERRIDA, 2008: 152). Por otro lado, la intrusión de la escritura implicaría la violencia. En apariencia, el antropólogo se orienta a refutar el discurso de los misioneros, que habían insistido acerca de la maldad de los Nambikwara; pero, de hecho, él le opone otro etnocentrismo, fundado este sobre el estereotipo de la bondad natural de los pueblos indígenas. Derrida comenta:

«Recordando en esa introducción que la violencia no ha tenido que esperar la aparición de la escritura en sentido estricto, que la escritura ha comenzado siempre desde el principio dentro del lenguaje, concluimos (como Lévi–Strauss) que la violencia es la escritura. Pero, siendo el resultado de otro itinerario, esta proposición tiene un sentido radicalmente diferente. Deja de apoyarse en el mito del mito, en el mito de un habla originalmente buena y de una violencia que vendría a precipitarse sobre ella como un accidente fatal» (DERRIDA, 2008: 175 y 157, subrayado en el original).

3] Derrida apoya su reflexión en la obra de André Leroi–Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964–65, que muestra la anterioridad de la escritura con relación a la palabra: los pueblos llamados «sin escritura» nunca carecen de un cierto tipo de escritura.

En suma, la etnología de Lévi–Strauss es una expresión más del logocentrismo: «el fonologismo es, en el interior de la lingüística como de la metafísica, la exclusión o el rebajamiento de la escritura. Pero también es la autoridad acordada a una ciencia que se quiere considerar como el modelo de todas las ciencias llamadas humanas» (DERRIDA, 2008: 157). Además, ella muestra igualmente el onirismo etnocéntrico: «etnocentrismo que *se piensa*, al contrario, como anti–etnocentrismo, etnocentrismo dentro de la conciencia del progresismo liberador»⁴ (DERRIDA, 2008: 170, destacado en el original).

En las páginas que él consagra al *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Derrida realiza un paso más. Recuerda que Rousseau había descalificado la escritura como simple suplemento de la palabra: «Es la adición de una técnica, es una suerte de astucia artificial y artificiosa para hacer presente al habla cuando, en verdad, ella está ausente» (DERRIDA, 2008: 275). Al mismo tiempo nos muestra lo impensado del texto:

«¿qué es lo que Rousseau dice sin decirlo, ve sin verlo? Que la suplencia ha comenzado desde siempre; que la imitación, principio del arte, ha interrumpido desde siempre la plenitud natural; que, debiendo ser un discurso, ha cortado desde siempre a la presencia como diferencia, que siempre es lo que suple una carencia en la naturaleza, una voz que viene a suplir la voz de la naturaleza» (DERRIDA, 2008: 297).

Con el fin de destacar que no hay origen sin suplemento, Derrida forja el neologismo de *différance*. Este neologismo marca una brecha inaudible (la *a*) que no deviene legible sino en el ámbito de la escritura —*va al encuentro del culto de la identidad y del Ser: la différence es la différence tomada en su aspecto dinámico y no estático*⁵.

Es en este marco que Derrida escribe una frase emblemática:

«si la lectura no debe contentarse con duplicar el texto, tampoco puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa que no sea él, hacia un referente (...) o hacia un significado fuera del texto (...) *No hay fuera del texto*. Y esto no porque la vida de

4) Para la respuesta de Levi Strauss, ver LÉVI–STRAUSS (1967).

5) El neologismo conjuga dos valencias del verbo *différer* en francés: distinguirse y temporizar. En su conferencia en la Société Française de Philosophie del 27 de enero 1968, retomada en *Márgenes de la filosofía*, Derrida precisa: «Diré pues en principio que la diferencia, que no es ni una palabra ni un concepto, me ha parecido estratégicamente lo más propio para ser pensado, si no para ser dominado —siendo el pensamiento quizá aquí lo que hay en una cierta relación necesaria con los límites estructurales del dominio—, lo más irreductible de nuestro «época»» (DERRIDA, 2006: 43).

Jean–Jacques no nos interese ante todo, ni la existencia de Mamá o de Teresa en tanto *ellas–mismas*, ni porque no tengamos acceso a esa existencia suya llamada «real» más que a través del texto; ni es que tengamos ningún medio de obrar de otro modo, ni derecho alguno de desestimar esa limitación (...) lo que hemos intentado demostrar (...), es que dentro de lo que se llama la vida real de esas existencias «de carne y hueso», más allá de lo que se cree poder circunscribir como la obra de Rousseau, y detrás de ella, nunca ha habido otra cosa que escritura; nunca ha habido otra cosa que suplementos. Significados sustitutivos que sólo podrían surgir en una cadena de referencias diferenciales, en las que lo «real» sólo tiene lugar añadiendo significado al tomar el significado de un rastro y un llamado suplementario» (DERRIDA, 2008: 203, subrayados en el original).

Se trata de un pasaje célebre, que se ha interpretado como la proposición de un ficcionalismo integral: ya que Derrida afirma que no hay fuera del texto, entonces no hay más posibilidad de referirse a una realidad, a lo real, y entonces la existencia misma de un contexto es así recusada. Esta lectura anti-referencial, que ha suscitado una ola de temor en los historiadores⁶, está fundada sobre un equívoco, pues para Derrida el texto no coincide con el libro: «la idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística» (DERRIDA, 2008: 25).

Otros textos publicados al final de los años '60 sugieren que Derrida no niega el referente. En «*Freud y la escena de la escritura*», precisa su posición: «el sujeto de la escritura es un *sistema* de relaciones entre capas: (...) de lo psíquico, de la sociedad, del mundo» (DERRIDA, 1967a). Y, en un reportaje con Henri Ronse, declara:

«deconstruir» la filosofía sería de este modo pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innumerable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión hasta cierto punto interesada. En ese momento, por esta circulación a la vez fiel y violenta entre el adentro y el afuera de la filosofía —es decir, Occidente— se produce un cierto trabajo textual que provoca un gran placer» (DERRIDA, 1977).

6] Para Ethan Kleinberg (2007), el espectro de la deconstrucción persigue a los historiadores luego de su aparición a fines de los años 1960.

Treinta años más tarde volvería sobre estas cuestiones. En *Mal de archivo*, destacará el impacto del soporte técnico (el correo tradicional, el e-mail, etc.) sobre la memoria, sobre aquello que resulta archivable y archivado: «no hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo es sin-afuera» (DERRIDA, 1997: 26). En *Limited Inc.*, declara que, lejos de negar la existencia de un contexto, apunta precisamente a rechazar la separación del adentro y del afuera, pues ambos están indisolublemente enmarañados:

«Se puede llamar «contexto» a toda la historia-real-del-mundo, si usted lo desea, en la cual este valor de la objetividad, y más extendidamente el de la verdad, han adquirido un sentido y se han impuesto. Esto no los desacredita ni desprestigia en nada. ¿En nombre de qué, de qué verdad, se desacreditarían? Una de las definiciones de lo que se llama deconstrucción sería considerar este contexto sin borde, centrar la atención más viva y más amplia posible sobre el contexto, y por consecuencia sobre el movimiento incesante de la recontextualización. La frase, que para algunos devino una especie de slogan (en general tan mal comprendido) de la deconstrucción, «no hay fuera del texto», no significa más que: no hay fuera del contexto (...). Me he visto obligado a escribir al menos entre comillas, esta extraña y trivial formula, «historia-real-del-mundo», para remarcar bien que el concepto de texto o de contexto que me guía comprende y no excluye al mundo, la realidad, la historia. Una vez más (...), tal como lo entiendo (...), el texto no es el libro; no está encerrado en un volumen, y éste a su vez encerrado en la biblioteca. Él no suspende la referencia- a la historia, al mundo, a la realidad, al ser ni, sobre todo, al otro» (DERRIDA, 1990).

Por su insistencia sobre el texto, Derrida apunta sobre todo a la tradición (especialmente la fenomenología de Husserl y el camino que propone de «reducción fenomenológica»), porque permanece prisionera de la ilusión de la presencia. El retroceso de la escritura y la exaltación de la voz renvían a la escatología de la presencia plena y consciente, que afecta a un sujeto totalmente presente para sí mismo o bien a un objeto que existe sin mediaciones conceptuales. Es en contra de esta tradición del pensamiento que Derrida propone un «pensamiento de la huella» (*spur*) (DERRIDA, 1990: 106), que estaría en condiciones de reconocer la importancia de la ausencia. En otros términos, no hay acceso inmediato o directo a las cosas mismas. La realidad tiene la forma de una huella (ROYLE, 2000). Estamos siempre en el texto porque nosotros estamos siempre en la huella: «la escritura es un representante de

la huella en general» (DERRIDA, 2008: 212). Desde este punto de vista, la ética no estaría fundada sobre la presencia dominada, sino sobre el reconocimiento de la imposibilidad de dominar la presencia. «Reconocer la escritura dentro del habla, vale decir la diferencia y la ausencia del habla, es comenzar a pensar el señuelo. No hay ética sin presencia del otro pero también y en consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, diferencia, escritura» (DERRIDA, 2008: 180).

II.

Una lectura no caricatural y contextualizada de la célebre fórmula «no hay fuera del texto» nos muestra que, lejos de negar la existencia o la importancia del contexto, Derrida quiere sugerir que no se puede aislar al texto, porque él es sin-borde: la experiencia técnica, social, política, está «en» el texto. ¿De dónde proviene entonces la idea según la cual Derrida y, más en general, la deconstrucción vendría a negar lo real? Sin duda alguna, una cierta obscuridad del lenguaje ha venido a dificultar la comprensión. Pero puede que la sospecha haya precedido de hecho a la publicación de *De la gramatología*.

En *Historia de la locura*, publicada en 1961, Michel Foucault insistía sobre el rol que la filosofía había jugado en la escisión entre razón y locura durante el Renacimiento. Para él, la razón tal como se la definía clásicamente a partir del cartesianismo tuvo la necesidad de excluir la locura para llegar a constituirse como tal: Descartes es para él el ejemplo y el intérprete de un movimiento del pensamiento que ha venido a justificar la expulsión tajante de la locura hacia fuera del campo de la razón, exclusión que se traduciría en la reclusión de la sinrazón. En una conferencia pronunciada en el Colegio de Filosofía en 1963, Derrida realiza una crítica de esta lectura. Como es habitual en él, escoge para ello un punto menor del libro (en concreto, 3 páginas sobre las 673 de la obra), donde Foucault comenta:

«un cierto pasaje de la primera de las *Meditaciones* de Descartes en donde la locura, la extravagancia, la demencia y la insania parecen —y digo bien, «*parecen*»—, despedidas, excluidas, condenadas al ostracismo, por fuera del círculo de la dignidad filosófica, privadas del derecho de ciudadanía filosófica, del derecho a la consideración filosófica, revocadas tan pronto son convocadas por Descartes ante el tribunal, ante la última instancia de un *cogito* que, por esencia, no podría estar loco» (DERRIDA, 1989: 48).

El cogito cartesiano debe ser según él comprendido como «una experiencia que, en su punta más aguda, no es quizá menos aventurada, peligrosa, enigmática, nocturna y patética que la de la locura, y que es respecto a ésta, creo, mucho menos adverso, acusador, acusativo y objetivante, de lo que Foucault parece pensar» (DERRIDA, 1989: 51).

Luego de haber seguido paso a paso el texto de la primera *Meditación*, Derrida pretende demostrar que la relación entre los dos argumentos del sueño y de la locura puede ser objeto de una lectura exactamente inversa a la de aquella presentación que nos otorgaba Foucault. Para Descartes, en efecto, el peligro que corre la razón no se desprende de la locura: ella no es más que un accidente periférico y no concierne más que a algunos «insensatos». El verdadero peligro que amenaza a la afirmación de la razón proviene en verdad del sueño, allí donde la potencialidad le es consustancial, pues a diferencia de la razón le corresponde una experiencia universal en donde nadie puede pretender estar protegido. En una palabra, si la razón puede cómodamente sustraerse de la acusación de ser una razón loca, no puede en cambio ser tan fácilmente exceptuada de la de ser una razón soñante. Desde esta perspectiva, la razón cartesiana no es una potencia segura de sí misma que habría rechazado por completo hacia fuera de su orden a la locura; es más bien un pensamiento inquieto, roído desde su interior por la duda, hechizado por el problema de no poder establecer una frontera clara entre el sueño y la vigilia. Descartes, bien lejos de haber expulsado la locura fuera del orden de la razón, la integró, la asimiló, mediante la práctica de la duda hiperbólica: él ha domesticado la locura, la ha hecho un instrumento de conocimiento, y este acto no tiene entonces nada que ver con el gesto histórico del retraimiento.

El problema de Derrida: superar la lectura dicotómica propuesta por Foucault resulta aquí el punto esencial. En lugar de subrayar las rupturas y las oposiciones binarias, él pone de relieve diferencias y ambigüedades más complejas. Hallaremos la misma preocupación en los análisis de Marcel Gauchet y Gladys Swain sobre la obra y el trabajo de Pinel, que demostrarán que la razón moderna se ha desarrollado a partir de una lógica de inclusión (recuperar a toda costa el rastro de razón que queda en el loco (GAUCHET Y SWAIN, 1980). Sin embargo, a diferencia de estos últimos, Derrida no inscribe el texto de Descartes en un contexto histórico definido⁷ (REVEL, inédito). Él le atribuye en cambio una dimensión transhistórica, que sería la propia del pensamiento filosófico.

7] Agradecemos a la autora el habernos enviado este texto todavía inédito.

«Pero esta crisis es la que la razón está más loca que la locura —pues es sin-sentido y olvido— y en que la locura es más racional que la razón —pues está más cerca de la fuente viva aunque silenciosa o murmuradora del sentido— esta crisis ha empezado ya desde siempre, y es interminable. Baste con decir que, si es clásica, no lo es quizá en el sentido de la época clásica, sino en el sentido de lo clásico en tanto esencial y eterno, aunque histórico en un sentido insólito» (DERRIDA, 1989: 88).

En 1971, Foucault tenía buen juego al señalar esta inclinación transhistórica. En un texto breve, «Mi cuerpo, este papel, este fuego», sostiene que afirmar que la razón clásica se ha desarrollado a partir de la exclusión de la locura y de su encerramiento era una manera de poner en discusión el privilegio de la filosofía. Pero le reprocha a Derrida el suponer que todo conocimiento conlleva con la filosofía una relación fundamental, el pensar que la filosofía está más allá y por encima de todo acontecimiento:

«No es solamente que nada le pueda acontecer, sino que todo lo que pueda llegar se encuentra ya anticipado o envuelto por ella. (...) Por lo que, para Derrida, resulta inútil discutir el análisis que propongo de esta serie de acontecimientos que ha constituido durante dos siglos la historia de la locura; y, hablando francamente, mi libro es *naïf* —según él— al querer realizar esta historia a partir de estos acontecimientos risibles que son el encerramiento de algunas decenas de miles de personas o la organización de una policía de Estado extrajudicial; habría bastado —y más que ampliamente— con repetir una vez más la repetición de la filosofía de Descartes, repitiendo él mismo el exceso platónico. Para Derrida, lo que pasó en el siglo XVII no sería más que una «muestra» (es decir, una repetición de lo idéntico) o modelo (es decir, exceso inagotable del origen): él no reconoce la categoría del acontecimiento singular; resulta para él entonces inútil —y sin dudas imposible— leer lo que ocupa la parte esencial, si no la totalidad, de mi libro: el análisis de un *acontecimiento*» (FOUCAULT, 1994: 602).

Derrida es así representado como el defensor de la integralidad del discurso filosófico, fundado sobre la reducción de las prácticas discursivas, de las huellas textuales, y sobre la elisión de los acontecimientos:

«No diría que es propiamente una metafísica, esta metafísica —o su clausura— que se esconde en esta «textualización» de las prácticas discursivas. Iría aún un poco más lejos, diría que se trata de una pequeña pedagogía históricamente bien determinada la que de una manera muy visible se manifiesta. Pedagogía que enseña al alumno que no hay fuera del texto, pero en el seno de la cual, en lugar de ello —en sus intersticios, en sus blancos y en sus no-dichos—, impera la reserva del original; que predica que no es necesario entonces ir a buscar afuera, sino que aquí mismo (no en las palabras, sino en las palabras como tachaduras, en su red), se expresa «el sentido del ser» (FOUCAULT, 1994: 602)⁸.

La suerte está echada: el texto de Foucault, con su páfida expresión («pequeña pedagogía»), devendrá a partir de entonces una referencia ineludible para muchos autores. En Estados Unidos, John Searle la cita en un texto que destaca el «oscurantismo *terrorista*» de la deconstrucción⁹. En Francia, Gilles Deleuze declara:

«No me presento para nada como un comentador de textos. Un texto, para mí, no es más que un pequeño engranaje de una práctica extratextual. No se trata de comentar el texto a través del método de la deconstrucción, o por un método de práctica textual, o por otros métodos; se trata de ver para qué sirve eso en la práctica extratextual que prolonga el texto» (DELEUZE, 2002: 363).

Last but not least, en el post-scriptum de *La distinción*, consagrado a la *Critica del juicio* de Kant, Pierre Bourdieu reprocha a Derrida el permanecer sumiso «a las censuras de la lectura pura»:

«porque nunca se retira del juego filosófico, cuyas convenciones respeta, incluso en transgresiones rituales que no pueden sino escandalizar a los fundamentalistas, sólo puede decir filosóficamente la verdad del texto filosófico y de la lectura filosófica de los textos filosóficos, lo cual (dejando de lado el silencio de la ortodoxia) es la mejor

8] Sobre la controversia, cf. FABIANI (2007) y MACHEREY (2014).

9] Ruth Barcan Marcus retoma el reproche en una carta abierta en el *Times* («Una cuestión de honor»), contra la atribución del doctorado *honoris causa* a Derrida por parte de la Universidad de Cambridge. Cf. PEETERS (2010: 299 y 404).

manera de no decirlo, y no puede decir realmente la verdad de la filosofía kantiana del arte y, más en general, de la filosofía misma, que su mismo discurso ha contribuido a producir» (BOURDIEU, 1979: 579–580)¹⁰.

III.

El gesto propuesto por Derrida en su lectura de la última lección de escritura y, más extensamente, en todo el texto de la *Gramatología*, sigue siendo valioso. Como los trabajos de Domincik La Capra y de Gabrielle Spiegel lo demuestran, nuestro autor puede aún contribuir a enriquecer en profundidad la perspectiva histórica (LA CAPRA, 1983: 142–143; SPIEGEL, 1994). Por otro lado, los problemas surgen con el trabajo de contextualización propuesto por Derrida en otros textos. Por ejemplo, en *Memorias para Paul de Man*, una obra difícil, que lleva el sello de la amistad, con importantes implicaciones éticas¹¹.

Aquí todavía conviene recordar brevemente algunos elementos del debate. El nombre del crítico literario belga, autor de *Blindness and Insight* (1971) y de *Allégories de la lecture: le langage figuré chez Rousseau, Nietzsche, Rilke et Proust* (1989), está indefectiblemente asociado al proyecto de la deconstrucción (especialmente a través de la escuela de Yale, con Jay Hillis Miller y Geoffrey Hartman). En 1987, un joven investigador belga, Ortwin de Graef, descubre alrededor de doscientos artículos escritos entre 1940 y noviembre de 1942 por Paul de Man para *Le soir* de Bruxelles, un diario colaboracionista. La mayor parte de estos textos no se refieren a la cuestión de la política (se trata de informes o de artículos acerca de conciertos y novelas); sin

10] Derrida nunca respondió a Foucault. En cambio, en «Privilège», incluido en *Du droit à la philosophie*, destaca que el proyecto de una objetivación completa propia de Bourdieu podría tender a dar a la sociología una «hegemonía absoluta, es decir filosófica sobre la multiplicidad de las otras regiones del saber, de las cuales la sociología ya no sería simplemente parte» (DERRIDA, 1990: 106, subrayado en el original). Puede ser por esta razón que, en su texto póstumo *Esquisse pour une auto-analyse*, Bourdieu escribe que la filosofía representa un obstáculo mayor para el progreso de las ciencias sociales: «A menudo me he definido, un poco en broma, como el líder de un movimiento de liberación de las ciencias sociales contra el imperialismo de la filosofía» (BOURDIEU, 2004: 94).

11] De Man et Derrida se reunieron en 1966 en un coloquio consagrado a la crítica, organizado por René Girard en la Universidad Johns Hopkins, en Baltimore. A la muerte de de Man, en 1984, Derrida pronunció una serie de conferencias en su memoria, así como el propio tema de la memoria.

embargo, lo cierto es que el hallazgo no tarda en suscitar la indignación. Es el caso, especialmente, de aquél artículo que se titula «Les Juifs dans la littérature actuelle», publicado en marzo de 1941: allí, luego de haber criticado el antisemitismo (vulgar) que se propone realizar la caza de brujas de la literatura impregnada de la cuestión judía, de Man celebra el hecho de que los intelectuales occidentales hayan sabido resistir a «la infiltración semita en todos los aspectos de la vida europea» de manera que, «nuestra civilización» hubiese podido conservar todo su vigor (el texto está acompañado de una caricatura de unos judíos que portan mantos de oración, con cuernos y garras)¹². Retomado por numerosos diarios —*La Quinzaine Litteraire*, la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *The Guardian*, el *New York Times*, *The New York Times Book Review*, la *London Review of Books*, *Newsweek*, *Le Soir* (que habla de un «*Waldheim académique*») — este descubrimiento suscita una ola de insinuaciones personales (de Man es sospechado de bigamia, indiferencia hacia los hijos de su primer matrimonio, y de malversación financiera), además de reproches contra la deconstrucción (acusada entonces de connivencia con la ideología fascista o nihilista irresponsable) (MEHLMAN, 1989; LEHMAN, 1991; WOLIN, 1994; WILLIAMS, 1994).

A lo largo de toda su vida, Derrida se compromete en numerosos combates políticos (apoyando a los disidentes de Europa del Este, contra la pena de muerte, contra el Apartheid, a favor de la habilitación de medicamentos contra el sida en África, promulgando el coloquio entre intelectuales judíos y palestinos en Jerusalén...). Nunca cedió ante el miedo de hablar ni lo hizo de manera impersonal, ocultándose detrás de un «nosotros» filosófico (sobre todo en los últimos escritos, en los cuales remite a menudo, incluso, a sus experiencias personales). En esta ocasión, además del hecho de haber organizado un coloquio en Tuscaloosa (Alabama, EE. UU.) para discutir algunos de los artículos implicados en el escándalo¹³, redacta en caliente un artículo titulado «El ruido del mar en el fondo de una caracola: la guerra de Paul de Man». El título remite a una cita de Montherlant realizada por

12) En 1995, una denuncia anónima señaló en la Universidad de Harvard la existencia de esos artículos y de Man envió una carta a Renato Poggioli, en la cual notablemente escribía: «En 1941, escribí algunos artículos literarios en el diario *Le Soir* y yo, como la mayor parte de quienes contribuían en él, dejé de hacerlo cuando el control de pensamiento de los nazis no permitía la libertad de expresión». Cf. DERRIDA (1988: 206, trad. del e.).

13) Los textos fueron reunidos en una compilación titulada *Responses. On Paul de Man's, Wartime Journalism, 1939-43*.

Paul de Man en el diario *Le Soir*, en 1941: «en los diarios, en las revistas de hoy, cuando las abro, escucho rodar la indiferencia del futuro, como se oye el ruido del mar al colocar la oreja sobre algunas caracolas». El texto de Derrida se abre con la siguiente declaración: «Incapaz de responder a las preguntas, a todas las preguntas, me preguntaría, antes que nada, *si responder* es posible, y lo que esto podría significar, en una situación así» (DERRIDA, 1988: 149). Y concluye de esta manera: «incluso si no perteneció a ninguna organización de la resistencia, de Man era todo excepto un colaborador. Sí, ayudó a los resistentes franceses a publicar y a difundir en Bélgica una revista prohibida en Francia (con textos de Eluard, de Aragon, etc.)» (DERRIDA, 1988: 232).

Derrida comienza por recordar su estupor y su tristeza respecto al descubrimiento de las declaraciones sostenidas por su amigo en los años 1940:

«había esperado leer unos artículos menos profundamente marcados (...). Las cosas parecían graves y complicadas (...). La forma del compromiso era incluso bastante desconcertante. (...) Desde la primera lectura, creí reconocer desgraciadamente lo que llamaría de forma grosera una configuración ideológica, esquemas discursivos, una lógica y un stock de argumentos muy marcados. Por mi situación y por el entrenamiento, aprendí desde mi infancia a detectarlos sin dificultad. Extraña coincidencia, por otra parte, se encuentra en que todos estos temas formen parte de los seminarios que doy desde hace cuatro años y de mi último libro sobre Heidegger y el nazismo. Mis sentimientos fueron primero una herida, un estupor y una tristeza que no quiero ni disimular ni exhibir» (DERRIDA, 1988: 161).

Pero enseguida propone una lectura del contexto histórico, pues los artículos señalados/imputados remiten a convicciones que eran ampliamente compartidas en esa época

Precisa en primer lugar la importancia de reconstituir toda esta parte del corpus «sin descuidar las sobre determinaciones «internas» o «contextuales»» (DERRIDA, 1988: 211). Después, desea articular los primeros artículos del autor con la continuación de su obra, evitando dos faltas casi simétricas que son, al mismo tiempo, faltas intelectuales y ético-políticas: la de exagerar por un lado la ruptura, afirmando una heterogeneidad absoluta entre el primer y el segundo Paul de Man; por otro, el de amalgamar y asimilar el conjunto de sus escritos. En el primer caso se trataría de una denegación defensiva; en el segundo, de una totalización histórica apresurada,

fundada en un «pequeño juego policial». Contra «un cierto historicismo» que tiende a reconstruir artificialmente las continuidades o las totalidades genealógicas, Derrida reivindica el hecho de que un enunciado «no podrá jamás ser considerado una presunción de culpabilidad ni pasar por un elemento de convicción, menos aún como una prueba» (DERRIDA, 1988: 212–214).

La lectura de Derrida, que condena a los que aprovechan esta oportunidad para intentar «vengarse a bajo costo de una «teoría» aún más amenazante, para las instituciones y para los individuos, que visiblemente no comprenden nada» (DERRIDA, 1988: 220), está a su vez fundada sobre un doble gesto, «por una parte y por otra parte».

«Por una parte, el efecto masivo, inmediato y dominante de todos los textos es aquel de un conjunto ideológico relativamente coherente, que, lo más seguido y de manera preponderante, se conforma con la retórica oficial, la de las fuerzas de ocupación o de los miles que en Bélgica habían aceptado la derrota y, si no la colaboración estatal y gubernamental —como en Francia— al menos la perspectiva de una unidad europea bajo la hegemonía alemana» (DERRIDA, 1988: 169).

Pero «por otra parte, y en este marco, el discurso de de Man está constantemente clivado, desgajado, empeñado en conflictos incesantes. De manera deliberada o coercitiva, (...) todas las proposiciones conllevan una contraproposición: a veces virtual, a veces muy explícita y, contradictoriamente, un doble filo y un *double mind*» (DERRIDA, 1988: 170). Así, el fondo del problema no concierne solo a de Man, sino a ««la estructura equívoca de todos los discursos político–filosóficos en juego en esta historia» (DERRIDA, 1988: 162). ¿Cómo presentar un juicio acerca de tal o cual texto? ¿Quién sabe cómo el artículo fue escrito y publicado? En estas condiciones, el *affaire* de Man implica un análisis interminable, y es en tanto tal indecidible

En tal sentido, Derrida propone al menos dos reglas fundamentales que deberían inspirar el trabajo de contextualización. La primera: «el respeto por el otro, es decir por su trabajo en la diferencia, en su relación con los otros, pero también en su relación consigo mismo.» A saber, no solamente el respeto al derecho del margen del error, no solamente el respeto por el derecho a una historia, a una transformación de sí mismo y de su pensamiento «que no se deja jamás totalizar o reducir a lo homogéneo (aquellos que practican esta reducción dan para el porvenir un ejemplo ético–político muy grave)»; se trata también del «respeto por

quien, en *todo* el texto, permanece heterogéneo» (DERRIDA, 1988: 217, subrayado en el original). La segunda regla, ya explícita en su célebre texto *La estructura, el signo, el juego*: «hay que deconstruir toda tentativa de encerrar los textos en una totalización» (DERRIDA, 1967b). «Puesto que discutimos en este momento acerca del discurso totalitario, fascista, nazi, racista, antisemita, etc., de todos los gestos —discursivos o no— que podrían ser sospechados de complicidad hacia aquél, quisiera hacer lo que sea posible para evitar reproducir en espejo, virtualmente, la lógica de dicho discurso mediante un señalamiento» (DERRIDA, 1988: 218). Desde este punto de vista, la deconstrucción (o, más exactamente, las deconstrucciones, pues Derrida pasa allí al plural) «representan desde siempre (...) la condición al menos necesaria para identificar y combatir el riesgo totalitario bajo todas las formas mencionadas anteriormente» (DERRIDA, 1988: 222¹⁴). Se trata de recomendaciones importantes. Mientras que la sentencia judicial está regida por el principio de la culpabilidad individual, en el juicio histórico el acento recae sobre todo y antes que nada en el contexto, en el lazo social, en el juego de encadenamientos más vastos y complejos. Además, a la inversa de la actividad del juez, que debe establecer una versión definitiva y fija de los hechos imputados, el historiador sabe que su trabajo se presta a un proceso ilimitado de revisiones, que la escritura de la historia es una perpetua reescritura (RICOEUR, 2000: 334–335). Sin embargo, Derrida abre o disemina el contexto hasta el punto de fragilizar toda posibilidad de lectura histórica: todo es opaco, todo es contradictorio, laberíntico. De este modo se revela el «rostro «sombrió» de la deconstrucción»¹⁵. En la *De la gramatología*, la deconstrucción permitía focalizar: concentrar la atención sobre puntos precisos con el fin de revertir la interpretación establecida y reelaborar aquello que era minorizado, despreciado o reprimido. Sin embargo, aquí y en otros textos, la deconstrucción tiende a desfocalizar, a multiplicar al infinito el deslizamiento de las significaciones posibles. No hay ninguna cuestión a zanjar, la lectura está marcada por el sello de la indecisión, incluso de lo indecidible; el pasado se aparece inconsistente, imposible de captar, y siempre falso. Como lo ha destacado Hayden White (demostrando que toda generalización de la nebulosa postmoderna per-

14] En la edición francesa, Derrida suma una larga nota con el objeto de refutar las críticas de nihilismo o escepticismo formuladas en su contra por Jürgen Habermas (HABERMAS, 1988). Derrida vuelve sobre la responsabilidad de la contextualización en el postfacio a *Limited Inc.*

15] Para un examen crítico de este texto de Derrida, cf. CULLER (1989) y DEGUY (1990).

manece simplista), el pensamiento de juego propuesto por Derrida tiene el riesgo de imposibilitar toda suerte de juicio (político, ético, etc.): «Cuando al mundo le es denegada toda substancia y la percepción es ciega, ¿quién podrá decir quiénes resultan absueltos y quiénes condenados? ¿Bajo qué premisas podemos aseverar el error del insano, del criminal o del bárbaro?» (WHITE, 1978: 282).

Nos encontramos aquí con el corazón de la «diseminación»: todo sentido puede ser *diferido* (DERRIDA, ([1969] 1972). Derrida, que resiste a aquello que se le presenta dentro del orden de la solución (la filosofía es una aventura nómada), propone renunciar a toda fijación del sentido, de aceptar la imposibilidad de sujetarlo y controlarlo. Se trata de un punto delicado. La prudencia interpretativa de Derrida no posee nada de apolítico o de académico. Por el contrario, posee un enfoque anti-totalitario y militante. Tal como su amigo Maurice Blanchot, él ve en la errancia una relación nueva con la verdad¹⁶. Sin embargo, mientras que la errancia de la verdad no puede más que enriquecer el relato de la ficción, el relato histórico debe velar por no transformar las verdades de hecho en opiniones, para no abrir la vía a eso que Hannah Arendt dio en llamar «lo arbitrario aterrador» (ARENDR, [1958] 1972: 117). Quizá es también a causa de este peligro que Emmanuel Levinas ha comparado la deconstrucción con el éxodo de 1940:

«al comienzo todo está en su lugar, más al cabo de algunas páginas o de algunos párrafos, bajo el efecto de una terrible puesta en cuestión, nada más es habitable para el pensamiento. Hay ahí, un efecto puramente literario, la emoción nueva, la poesía de Derrida. Reveo todavía, al leerlo, el éxodo de 1940. La unidad militar en retirada llega a una localidad que no duda todavía de nada, donde los cafés están abiertos y las damas se agolpan frente a los escaparates de «Novedades para señoras», donde los peluqueros peinan, los panaderos hornean, los vizcondes se encuentran con otros vizcondes, y donde todo es destruido y desolado tan sólo una hora después; las casas, cerradas o de puertas abiertas, se vacían de habitantes que llevan coches y de peatones que atraviesan las calles restituidas a su «profundo pasado» de rutas trazadas sobre un pasado inmemorial por las grandes migraciones»¹⁷ (LEVINAS, 1976: 82–83).

16] En «L'expérience-limite», Maurice Blanchot escribe: «¿Si tenemos que partir y errar, es porque, excluidos de la verdad, estamos condenados a la exclusión que prohíbe toda permanencia? ¿No es más bien que este vagar significa una nueva relación con «lo verdadero?»» (BLANCHOT, 1969: 185).

17] Sobre el vínculo de Derrida con Levinas, cfr. BENNINGTON (2000).

¿Y si la imagen propuesta por Levinas era algo más que una metáfora? Después de todo puede ser que la deconstrucción tenga relación con «la temible puesta en tela de juicio» de aquellos años, que ha hecho que ya «nada más sea habitable para el pensamiento». Con respecto a esto, Gabrielle Spiegel subraya:

«Hay cierta legitimidad (...) en plantear como trazo distintivo de la deconstrucción (y en consecuencia del postestructuralismo) una nueva relación, profundamente contra-intuitiva, entre el lenguaje y la realidad; contra-intuitiva en el sentido que la concepción deconstructivista de esta relación interpone tantas capas de mediación (hasta el punto de no abrir, de hecho, más que las mediaciones) que se encuentra encerrado en un mundo lingüístico que no posee ya sujeción alguna sobre la realidad. Por otra parte, la deconstrucción pone en evidencia una inestabilidad intrínseca del lenguaje según la cual la determinación de la significación termina por situarse fuera de nuestro alcance, porque todos los textos —en el sentido extendido que la deconstrucción brinda a este término— se estropean sobre el fondo de su propia indeterminación, de su aporía» (SPIEGEL, 2010: 13).

Spiegel recuerda que Derrida pertenece a una generación para la cual la *psyqué* ha sido hechizada por una presencia ausente: la *Shoah*. Ella ha experimentado de manera indeleble la inadecuación absoluta del lenguaje (de allí la idea, discutida y discutible, según la cual el mundo de Auschwitz reside en verdad fuera del discurso). Sin embargo, sabe que, para aquellos que vienen después, no queda más que lenguaje.

«Estoy persuadida de que Derrida ha convertido en filosofía una psique profundamente marcada por el genocidio de los judíos de Europa —aunque no fuese propiamente parte de su dominio de experiencia—, donde el genocidio representa esta original ausencia cuya teorización debe tanto al mismo Derrida. Me refiero con ello a que, viviendo en un tiempo abatido por la conciencia inevitable del genocidio, Derrida haya aparecido en la historia de la filosofía como teórico del «juego» lingüístico, y que hubiese sostenido que la enunciación del «juego» es central en este proceso de transmutación que vuelve a la escritura «luego de Auschwitz» (para retomar la expresión de Adorno)¹⁸ algo posible» (SPIEGEL, 2010: 13).

18] La primera formulación de la famosa frase de Adorno es la siguiente: «Escribir un poema después de Auschwitz es una barbarie» (ADORNO, [1949] 1986: 26).

IV.

Desde el comienzo, Derrida brinda voz a la tensión existente entre la imposibilidad de resucitar la huella original (siempre fuera de nuestro alcance) y la necesidad de trabajarla no obstante hasta el infinito¹⁹. Sin duda es por esta razón que el 10 de agosto de 1965 él le escribe al escritor Roger Laporte: «Estoy profundamente persuadido en contra de la sentencia de Wittgenstein, la cual usted sin duda conoce, que reza aquello «de lo que no se puede hablar, es mejor callarse»» (cit. en PEETERS, 2010: 204). Es por esta razón que la referencia a Derrida sigue siendo fundamental en los *trauma studies* de hoy. Cari Caruth, que hace del trauma la llave interpretativa para releer la sociedad que emerge tras la Shoah, reivindica a la vez «la verdad del acontecimiento tanto como la verdad de su incompreensión». Desde su punto de vista, el trauma representa una ocasión extraordinaria de autenticidad, porque «la historia no puede ser captada sino a través de la inaccesibilidad de su presencia» (CARUTH, 1996: 18). De esta manera, la historia debería renunciar a su dimensión referencial para situarse en lo indecible del trauma: «quisiera exponer que es en este punto, en el encuentro tan frecuente y desconcertante con el trauma —tanto en su presencia como en la tentativa para comprenderlo— que podemos comenzar a reconocer la posibilidad de una historia que no se reivindica más como referencial (a saber, ya no más fundada sobre modelos simples de experiencia y de referencia). Gracias a la noción de trauma, (...) podemos comprender que una revisión de la referencia apunta no a eliminar la *historia*, sino a remplazarla por nuestra comprensión, lo que precisamente permite a la historia plantearse, ahí donde la *comprensión inmediata* no puede hacerlo» (CARUTH, 1996: 11).

19] En este sentido, ver Jean-Michel Salanskis comenta: «Derrida es quien dice que todo se refiere al lenguaje como la única fuerza que lo hace vivir, en cierto sentido, pero también es el que dice que el lingüista no puede ser entendido como un hecho» (SALANSKIS, 2008).

Referencias bibliográficas

- ADORNO, THEODOR ([1949] 1986): «Critique de la culture et société», en: *Prismes*, París, Payot.
- ARENDT, HANNAH (1972): *Le concept d'histoire*, en: *La crise de la culture*, París, Gallimard.
- BENNINGTON, GEOFFREY (2000): «Deconstruction and Ethics», en: Royle, Nicholas (ed.), *Deconstructions. A Users's Guide*, Londres, Palgrave, pp. 64–82.
- BLANCHOT, MAURICE (1969): «L'expérience–limite», en: *L'entretien infini*, París, Gallimard.
- BOURDIEU, PIERRE (1979): *La distinction: critique sociale du jugement*, París, Minuit.
- BOURDIEU, PIERRE (2004): *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'agir.
- CARUTH, CATHY (1996): *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*, Baltimore/Londres, Johns Hopkins University Pres.
- CULLER, JONATHAN (1989): «On Jacques Derrida's «Paul de Man's War»», en: *Critical Inquiry*, nº 15, vol. 4º, pp. 765–863.
- DEGUY, MICHEL (1990): «Autour de «Mémoires –pour Paul de Man», de Jacques Derrida», en: *Les papiers du Collège International de Philosophie*, nº 11, pp. 2–4. Disponible en: <http://www.ciph.org/IMG/pdf/papiers11.pdf> (último ingreso: 05/12/2019).
- DELEUZE, GILLES (2002): «Pensée nomade», en: *L'Île déserte. Textes et entretiens, 1953–1974*, París, Minuit.
- DERRIDA, JACQUES (1967a): «Freud et la scène de l'écriture», en: *L'écriture et la différence*, París, Seuil.
- DERRIDA, JACQUES (1967b): «La structure, le signe, le jeu», en: *L'écriture et la différence*, París, Seuil.
- DERRIDA, JACQUES ([1969] 1972): «La dissémination», en: *La dissémination*, París, Seuil, pp. 319–407.
- DERRIDA, JACQUES (1977): «Entrevista con Jean–Louis Houdebine et Guy Scarpetta», en: *Posiciones*, Valencia, Pre–textos.
- DERRIDA, JACQUES (1988): *Mémoires pour Paul de Man*, París, Galilée.
- DERRIDA, JACQUES (1989a): «Freud y la escena de la escritura», en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- DERRIDA, JACQUES (1989b): *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- DERRIDA, JACQUES (1990): *Limited Inc.*, París, Editions Galilée.
- DERRIDA, JACQUES (1990): «Privilegio», en: *Du droit à la philosophie*, Galilée.
- DERRIDA, JACQUES (1994): *Politiques de l'amitié*, París, Editions Galilée.
- DERRIDA, JACQUES (1997): *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta.
- DERRIDA, JACQUES (2006): *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- DERRIDA, JACQUES ([1967] 2008): *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI.
- DERRIDA, JACQUES Y ROUDINESCO, ÉLISABETH (2009): *Y mañana qué...*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FABIANI, JEAN–LOUIS (2007): «Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique», en: *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, nº 25, vol. 1º, pp. 45–60.
- FERRARIS, MAURIZIO (2003): *Introduzione a Derrida*, Bari–Roma, Laterza, 2003.
- FOUCAULT, MICHEL (1994): «Mon corp, ce papier, ce feu», en: *Dits et écrits*, vol. II, París, Gallimard.
- GAUCHET, MARCELY SWAIN, GLADYS (1980): *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, París, Gallimard.

- HABERMAS, JÜRGEN (2000): *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- KLEINBERG, ETHAN (2007): «Haunting History: Deconstruction and the Spirit of Revision», en: *History and Theory*, n° 46, vol. 4, pp. 113–143.
- LA CAPRA, DOMINICK (1983): *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca/Londres, Cornell University Press.
- LEHMAN, DAVID (1991): *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man*, Nueva York, Poseidon Press.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1964/1965): *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1967): «A propos de «Lévi-Strauss dans le XVIIIe siècle»», *Cahiers pour l'Analyse*, vol. 8, pp. 89–90. Disponible en: <http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa8.5.levi-strauss.pdf> (último ingreso: 05/12/2019).
- LEVINAS, EMMANUEL (1976): *Noms propres*, Saint-Clément de Rivière, Fata Morgana.
- MACHEREY, PIERRE (2014): *Querelles cartésiennes*, Presses Universitaires du Septentrion, pp. 33–53.
- MEHLMAN, JEFFREY (1989): «Perspectives: on De Man et *Le Soir*», en: Hamacher, Werner, Hertz, Neil y Keenan, Thomas (dirs.), *Responses. On Paul de Man's, Wartime Journalism, 1939–43*, University of Nebraska Press, pp. 324–333.
- PEETERS, BENÔÏT (2010): *Derrida*, Paris, Flammarion.
- REVEL, JUDITH (inédito): «Derrida et Foucault: une non-rencontre».
- RICŒUR, PAUL (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- ROYLE, NICHOLAS (2000): «What is Deconstruction?», en: Royle, Nicholas (dir.), *Deconstructions. A Users's Guide*, Basingstoke, Palgrave, pp. 1–13.
- SALANSKIS, JEAN-MICHEL (2008): «La philosophie de Jacques Derrida et la spécificité de la déconstruction au sein des philosophies du *linguistic turn*», en: Ramond, Charles (dir.), *Derrida. La déconstruction*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 13–51.
- SPIEGEL, GABRIELLE (1997): *The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.
- SPIEGEL, GABRIELLE (2010): «Réviser le passé/revisiter le présent», en: *Littérature*, n° 159, vol. 3°, pp. 3–25.
- WHITE, HAYDEN (1978): «The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory», en: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- WILLIAMS, JEFFREY (1994): «The Shadow of de Man», en: *South Central Review*, n° 11, vol. 1°, pp. 44–55.
- WOLIN, RICHARD (1994): «Deconstruction at Auschwitz: Heidegger, de Man, and the New Revisionism», en: *South Central Review*, n° 11, vol. 1°, pp. 2–22.