



Deconstrucción: textualidad, hegemonía y diferencia

Ana Sorin

Question/Cuestión, Nro.68, Vol.3, abril 2021

ISSN: 1669-6581

URL de la Revista: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/>

IICom - FPyCS - UNLP

DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e517>

## Deconstrucción: textualidad, hegemonía y diferencia

### Deconstruction: textuality, hegemony and difference

**Ana Sorin**

Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn"

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Argentina

[ani.sorin@gmail.com](mailto:ani.sorin@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-1329-5349>

### Resumen

Indudablemente el vocablo «deconstrucción» ha ganado una notoria popularidad los últimos años, pero en esta oportunidad nos interesará abordar la cuestión en particular desde la filosofía de Jacques Derrida (acaso el «padre» de la deconstrucción). Dicho esto, en este escrito nos proponemos repensar la

relación habida entre deconstrucción, hegemonía y diferencia. Nos cerniremos sobre un escenario en particular, a saber, la postura que este pensador tomase ante las manifestaciones de Mayo del 68: manifestaciones que presencié y de las que participé, pero cuya adhesión sabemos que distó de ser enérgica ni total. Según esperamos mostrar, es posible encontrar en los trabajos derridianos publicados hasta el momento (de 1963 hasta 1967) claves para comprender sus posicionamientos, ellos mismos fruto de intercambios intelectuales que exceden las meras «vicisitudes psicológicas» circunstanciales. Dicho esto, las preguntas que guiarán nuestro trabajo son qué espacio hay para el cambio y la «subversión» desde la deconstrucción, y fundamentalmente cuál es su relación con las instituciones como «órdenes establecidos».

**Palabras clave:** deconstrucción; textualidad; diferencia; política.

### **Abstract**

The word «deconstruction» has undoubtedly gained some notorious popularity during the recent years, but in this occasion we will be focused in addressing this issue particularly from the perspective of Jacques Derrida (the so-called «father» of deconstruction). That being said, in this writing we aim to explore the link between deconstruction, hegemony and difference. In particular, we will be interested in considering the relation this thinker had with the May 1968 protests: protests that he witnessed and in which he participated, but whose adherence we know was far from being energetic or total. As we hope to show, it is possible to find in the Derridian works published so far (from 1963 to 1967) keys to understand his position in a philosophically rich and productive way. That being said, the questions that will guide our work are what kind of space is there for change and «subversion» from a deconstructive perspective, and fundamentally what is its relationship with institutions as «established orders».

**Key words:** deconstruction; textuality; difference; politics.

Durante los últimos tiempos el vocablo «deconstrucción» ha ganado una notoriedad innegable. Dado que se trata de una circulación transversal y popular antes que específicamente académica, faltan definiciones estancas que saturen un significado unívoco. Sin embargo, puede decirse de modo legítimo que «deconstruirse» a menudo viene a ser equiparable a encausar un trabajo decidido de reflexión en torno a la propia subjetividad en vistas al desmontaje del influjo que instituciones de distinto tipo han ejercido sobre nuestra economía sexoafectiva y nuestras valoraciones del mundo. En términos filosóficos algo más concretos, sin duda la referencia más directa es el nombre Jacques Derrida, quien fuera de hecho reconocido como el «padre» de la deconstrucción. Lo extraño es que no bien se revisa su pensamiento se acusa recibo de que poco coincide su estilo de interrogación con aquel ademán crítico hoy tan en boga.

Nuestro propósito en este breve escrito no es desacreditar la mentada popularización –como quien corrige, endereza el curso de las cosas y pretende con ello haber saldado un debate hasta el momento confuso–, sino tan sólo ofrecer algunas pautas para comprender la especificidad de la deconstrucción derridiana. Sobre esta base es que podremos alumbrar la relación de esta última con la posibilidad de agencia política y la transformación de la realidad mediante la puesta en disputa del *status quo*, y en todo caso ponderar su relación con la masividad actual del término. A los fines de otorgar alguna carnadura a tamaña empresa, nos gustaría centrarnos en particular sobre la relación que tuviera Derrida con las manifestaciones del «mayo francés», que por cierto experimentó en carne propia. Detengámonos un momento en esta coyuntura.

Las manifestaciones que tuvieron lugar en Francia durante mayo de 1968 signan una referencia dentro del siglo XX que sobrepasa con creces los confines de la historia francesa. Se trata de un acontecimiento complejo viene a engarzarse sobre un cúmulo de circunstancias internacionales fuera de serie. La guerra de Vietnam, la liberación de Argelia, la revolución cubana y el reciente asesinato de Ernesto «Che» Guevara son algunos de los eventos que mecían entonces al pensamiento y a la militancia política. No sólo sucedía que el contexto general de «Guerra Fría» quitaba al capitalismo todo halo de absolutez (acaso aquel del que pareció entrar a gozar definitivamente a partir de la década de los 90, con la caída de la URSS), sino que el saldo filosófico de las denominadas guerras mundiales había hecho ya las últimas décadas proliferar

hondos interrogantes tanto acerca del sentido de la historia, de su unidad o avance, como de la posibilidad y el radio de la agencia humana.

Hay cierto consenso general en distinguir dentro de aquel panorama dos líneas filosóficas contrapuestas. Por un lado, durante las primeras décadas de posguerra tuvieron preeminencia las lecturas existencialistas de la fenomenología, cuyo principal representante fue Sartre. En maridaje con los cursos de Kojève –que toma la lucha por el reconocimiento entre amo y siervo como punto cúlmine de la autoconsciencia, y por tanto como cristal privilegiado para leer todo despliegue histórico–, la consciencia devino para Sartre tanto fuente de responsabilidad moral cuanto de potencia emancipadora. Por el otro, y ya con paso seguro en la década del 60, podemos ubicar aquel movimiento amplio y ecléctico que se llamó «estructuralismo», que privilegió las relaciones diferenciales antes que la dialéctica, y diluyó el espesor ontológico que otrora tuviera la subjetividad a título de «función».

Esto que hoy en día llamamos de manera acabada «estructuralismo» mentó, sin embargo, un movimiento multiforme que no sólo adquirió avatares y torsiones diversas, sino que desplazó asimismo las fortalezas –acaso algo anquilosadas– del saber: la lingüística, la antropología y el psicoanálisis reclamaron un claro derecho a la autonomía. Su eclosión como movimiento es en verdad algo anterior al «mayo francés», pero creemos que su ímpetu confluye en estas circunstancias tan particulares. Esto es a su vez porque, si recién aludimos a cierta coyuntura «fuera de serie», lo que hay que comenzar por señalar es que lo que cobra protagonismo en 1968 es cierto «afuera» de la serie, y ello de una manera muy vasta: en lo tocante a la desigualdad económica estructural, pero también a la relación del saber con las instituciones, e incluso dentro de estas últimas, a la relación entre las distintas ramas del saber con la filosofía. (1) Por eso se ha hablado de 1968 como la interrupción de la filosofía, y de la filosofía como interrupción. (cfr. Vermeren, 2018), y también en función de ello mismo es que florecieron en aquel momento tantos eslóganes que hoy nos suenan tan idiosincráticos, tales como «*Il est interdit l'interdire*», «*L'imagination au pouvoir*» o «*La fin de l'université*». Entre sus muchas complejidades internas –y más allá de su carácter claramente heterogéneo e incluso allende el acierto de este diagnóstico–, lo que es claro es que en 1968 ningún reinado parecía sólidamente asegurado. (2)

A partir de este panorama tan somero que hemos bosquejado y en atención con lo dicho hasta el momento, en adelante queremos centrarnos en particular sobre la figura de Jacques Derrida. Aunque su camino académico había comenzado hacía ya varios años, en 1967 editó tres títulos que lo posaron definitivamente bajo el ojo de la atención pública: *L'écriture et la différence*, *De la grammatologie* y *La voix et le phénomène*. Ya en esas obras, con el vocablo *déconstruire* (que comenzó a utilizar allí mismo, en la década del 60, pero cuyo influjo nunca supuso que llegaría tan lejos) Derrida se proponía acercar al francés la «*Destruction*» heideggeriana. Por lo demás, en lo tocante a su injerencia en los acontecimientos que acabamos de glosar, sabemos que participó de las manifestaciones del «mayo», pero también que su apoyo distó mucho de ser ferviente. Aunque no tiene ningún escrito específico dedicado al asunto, el tema ha constituido un tema recurrente en distintas entrevistas, y en más de una oportunidad ha expresado algunas distancias ante el ímpetu de la revuelta. Ha dicho, por ejemplo:

En el 68 tenía la impresión de que la actitud de los estudiantes (más que la de los obreros) para provocar la revolución era irrealista. Podía llevar a resultados peligrosos, que por lo demás se concretaron dos meses después con la elección de la Cámara de Diputados más derechista que hubo jamás en Francia, antes de la más reciente, poco tiempo atrás. La estrategia no era por cierto la mejor; había que librarse simultáneamente de los programas de los partidos y de los sindicatos –y dije «No» al «68», marché en las manifestaciones, organicé la primera asamblea general en la École Normale–, pero mi corazón no estaba, por así decir, en las barricadas, por equivocado o acertado que fuera. Lo que me disgustaba, más que la espontaneidad, en la cual no creo, era la elocuencia espontaneísta, el llamado a la transparencia, a la comunicación presente sin mediación ni dilación, la liberación de toda suerte de aparato, partido o sindicato. (Derrida, 2009: pp. 70-71) (3)

¿Cómo leer estas palabras, viniendo de parte del presunto padre de la «deconstrucción»? ¿No se suponía que ésta encarnaba, cuanto menos, una crítica radical a las instituciones como órdenes establecidos? En esta

oportunidad nos gustaría explorar esta serie de cuestionamientos, centrándonos en particular en los textos publicados hasta aquel momento. Aunque sabemos que sería ventajoso tomar un atajo directo hasta sus producciones más tardías (de tinte más explícitamente político), creemos que es posible leer allí mismo un intrínquilis filosófico rico, él mismo fruto de intercambios intelectuales, que excede con creces el orden de las «vicisitudes psicológicas» (como quien apunta un costado circunstancial). (4)

A partir de lo sugerido hasta aquí, nuestro itinerario será el siguiente: en un primer momento repondremos los puntos fundamentales de «Cogito et histoire de la folie» y «Violence et métaphysique», subrayando lo que tienen en común. Luego desarrollaremos las fundamentales críticas derridianas que allí se avistan, que nos resulta particularmente relevante para repensar la relación habida entre deconstrucción, hegemonía y diferencia. Tematizaremos algunas de las nociones clave puestas en juego (en este caso, recurriendo asimismo a algunas cuestiones de *De la grammatologie*). Por último, ofreceremos algunas pautas para pensar la envergadura política del pensamiento derridiano, y revisaremos aquella opinión sobre las revueltas del «mayo francés».

### **Exhumar lo otro**

Inicialmente podría pensarse que «Cogito et histoire de la folie» y «Violence et métaphysique» (5) no tienen demasiado en común: se ciñen sobre autores cuya inscripción, si bien en ambos casos filosófica, es sin lugar a dudas muy distinta. Michel Foucault y Emmanuel Lévinas difícilmente tengan mucho más en común fuera de su amistad con Maurice Blanchot, y no obstante forman parte del horizonte dialógico del joven Derrida. Más aún, en nuestra opinión los escritos que les dedica este último echan a rodar una misma diatriba, porque ambos interlocutores buscan discutir los confines de –a grandes rasgos– la discursividad hegemónica en aras a «exhumar» cierta diferencia refractaria a la racionalidad como un todo.

Para 1966 Foucault había alcanzado mucha repercusión con *Les mots et les Choses*, tenía mentores de renombre como Althusser, Hyppolite y Canguilhem, y había ganado mucha atención de la mano de consignas tales como «la muerte del hombre». Lévinas, si bien conocido, no era tan popular, o no en el mismo sentido: corría a contramano tanto del ímpetu estructuralista

como de la estela nietzscheana. En rigor habría que ubicarlo en la generación anterior de posguerra (fue él, después de todo, quien tradujera junto a Gabriel Pfeiffer las *Méditations cartésiennes* y habilitase la entrada de Husserl en Francia), pero allí también gozaba de un perfil impar; desde 1930 Lévinas (6) criticaba los baluartes fenomenológicos básicos en función del teoreticismo que parecían recubrir, y con los años su crítica se había extendido incluso sobre todo el pensamiento occidental: según explicaba, «de Jonia a Jena» (esto es, de Parménides hasta Hegel) se había solidificado un modo de pensamiento que privilegiaba la identidad y la mismidad, y que corría en paralelo al señalamiento de la ontología como filosofía primera.

Así las cosas, en 1961 aparecen dos obras relevantísimas, precisamente aquellas que Derrida estudia en un caso y otro. Se trata de *Histoire de la folie à l'âge classique*, por parte de Foucault, y de *Totalité et infini*, de Lévinas. Insistimos: estos textos parecieran tener poco que ver, y no obstante creemos que ambos se demoran –aun si de modos disímiles– en prestar escucha a cierta alteridad, y que por distintas que sean, ello se explica aunque sea parcialmente a partir de cierto clima de época. Creemos que este envión crítico bien puede encuadrarse dentro aquel horizonte de problematizaciones tan sensible al «fuera de serie» que mece al «Mayo francés», y que por tanto una lectura de las críticas que hiciera Derrida a estos textos puede resultarnos estratégica a los fines de dilucidar su posicionamiento frente a aquél. En vistas a este fin particular, en adelante recuperaremos de esos escritos las hebras que tienen en común (y que, allende la especificidad de las discusiones en las que se traman, creemos que constituye uno de los principales interrogantes derridianos por esos años).

Por un lado, «Cogito et histoire de la folie» comienza recordando que en la sección «El gran encierro» de *Histoire de la folie à l'âge classique* Foucault observa en Descartes el primer gran cercenamiento de la locura. De acuerdo con su lectura, Descartes la posa e inmediatamente la descarta a los fines de aislarla y confinarla a una región distinta *al* (y no «del») pensamiento: la locura no sería un aspecto del pensar, una deriva concreta o en todo caso desafortunada de la razón, sino su contrario heterogéneo. Hoy puede parecer vano, pero se trata de una torsión decisiva que enlaza varias causas e inscribe muchas consecuencias. En efecto, que la locura no sea un lugar relegado sino aquello que no tiene lugar en la economía de la racionalidad viene asimismo aparejado con la proliferación

de discursos (como tales, racionales y «cuerdos») *sobre* la locura (por añadidura, medicalizantes, patologizantes, etcétera). Antes que la mera desaparición del mapa, ello mienta una inscripción bien concreta: no sólo la condena al mutismo de la palabra loca es solidaria con la proliferación de palabras *sobre* el loco, sino que esta última es incluso el modo más eficaz de encierro. Tal vez esta lógica a la que nos insta Foucault sea lo más relevante, porque su cristal de lectura nos insta constantemente aproximarnos a una lógica paradójica donde presencia y ausencia se cruzan de manera velada: la «ajenidad» al pensamiento se inscribe no como extraña al pensar, sino más bien a través de cierta «sobrecodificación» (en cierto punto, a su vez, mutilante).

Lo que interroga «Cogito et histoire de la folie» es, sin embargo, aquella pretensión foucaultea de hacer una «arqueología del silencio». El francés no busca tan sólo abordar críticamente el dispositivo psiquiátrico, sino recuperar la hebra perdida y esquiva de la locura como aquello que, porque «ventrilocuado», ha sido desterrado del horizonte de lo posible como racional. Allende las particularidades de la interpretación sobre el texto cartesiano (particularidades no menores, pero que deberemos dilatar para poder ceñirnos sobre nuestro foco de interés), en ese estudio el joven Derrida ve cierta falta de reflexión sobre la «conceptualidad» como tal. No tiene que ver —en absoluto— con defensa alguna del dispositivo psiquiátrico, pero si de aproximarse a cierta liminalidad se trata, ¿es acaso posible sin más tejer una historia de «lo otro» de la razón? ¿Se ofrenda acaso «la diferencia» de manera no problemática a la historia? ¿Se puede acceder al quiasmo que distingue a la historia de su otro, y a su vez conceptualizarlo, insertarlo en una ilación «coherente» que lo haga accesible en común? ¿No es la historia una noción metafísicamente determinada, esto es, ya solidaria con toda una sintaxis que cifra la identidad en términos sustantivos, y la temporalidad a partir de cierta linealidad y cierta progresión, como pautas increíblemente «racionales»? Nos dice Derrida:

¿Cuáles van a ser la fuente y el estatuto del lenguaje de esta arqueología, de este lenguaje que debe ser entendido por una razón que no es la razón clásica? ¿Cuál es la responsabilidad histórica de esta lógica de la arqueología? ¿Dónde situarla? ¿Basta con colocar en un taller cerrado con llave los instrumentos de la psiquiatría para volver a encontrar la inocencia y para romper toda complicidad con el

orden racional o político que mantiene cautivo a la locura? (Derrida, 1967b: pp. 57-58)

Su escrito problematiza lo que señalásemos hace un momento como lo más relevante de la propuesta foucaultea; acuerda con que la determinación como «lo otro de» la razón no simplemente despide, sino que mantiene bajo coordenadas todavía afines a la razón lo que declara como su otro. Eso no es un problema para el joven argelino. La cuestión es, más bien, cómo moverse en una urdimbre tan apretada y tan sutil que pareciera ya haber predicho todos nuestros movimientos. En este sentido, «Cogito et histoire de la folie» no ofrece una resolución, tan sólo alumbra la necesidad de tomar en serio tanto la envergadura de nuestros conceptos cuanto la alteridad de aquello que apuntamos como otro. Se trata tanto de repasar que el lenguaje es siempre el lenguaje de la metafísica, cuanto de problematizar la operación mismizante que implica toda conceptualidad (cuestión que puede parecer abstracta y abstrusa, pero clave si decimos proponernos pensar lo otro de la razón).

Por el otro lado, «Violence et métaphysique» es sin duda el escrito más complejo de *L'écriture et la différence*. Durante sus casi ciento cincuenta páginas, Derrida elabora una lectura muy minuciosa de *Totalité et infini* que apunta precisamente a problematizar la relación de lenguaje y diferencia. Como es sabido, Lévinas critica el decurso entero del pensamiento occidental por haber encarnado la historia de «lo Mismo por lo Mismo». Según nos explica Lévinas, el privilegio de la identidad y la mismidad que caracterizó a Grecia inscribió una axiología eminentemente bélica: la pregunta por la esencia (el antiquísimo *ti esti*; socrático) tuvo por objeto anular la distancia y explanar todo elemento ante el plano liso de la mirada, y quitarle todo lo misterioso a la alteridad. En la búsqueda de esencialidades concretas (abstractas, finitas y autoidénticas en su idealidad), lo que ha reprimido occidente ha sido el pensamiento de la diferencia. Su propuesta, entonces, se yergue sobre la extrañeza insoslayable que recubre el encuentro con el otro hombre, siempre *Otro*: la epifanía de su rostro perfora todo horizonte de anticipación y resulta completamente renuente a toda búsqueda por la esencia. Esto es así porque, nos explica Lévinas, el Otro no es un átomo cuyos límites sean distinguibles y apresables dentro de un horizonte determinado, sino infinito porque ineglobable e irrepresentable en su extrañeza. Bajo esta tesitura

resulta que el otro no es constituible desde mi esfera egológica (como nos enseña la quinta meditación cartesiana de Husserl), no se da a leer a partir de ninguna precomprensión del ser (como en Heidegger) ni mucho menos es posible encastrarlo en lucha por reconocimiento y hacerlo momento parcial y necesario para robustecimiento autoconsciencia (como leemos en Hegel).

Así las cosas, *Totalité et infini* pretende destronar el privilegio de la ontología y abrir paso a la Ética como filosofía primera: un abordaje al pensamiento que tenga en cuenta el secreto irrenunciable del Otro. De allí que se subtitule «Ensayo sobre la exterioridad», y hete aquí el principal problema que posa Derrida en «Violence et métaphysique», porque, ¿cómo hablar del otro, si se supone refractario a todo concepto, a la conceptualidad como tal? Uno de sus principales corolarios del texto tiene que ver con mostrar que aun cuando Lévinas quiera apelar a la diferencia pura, a la exterioridad –superlativamente exterior– a Grecia, esta apelación no puede ser hecha sino en griego; que Lévinas no logra llamar la atención sobre la heterogeneidad en la que nos vierte la alteridad del Otro sino otorgándole una serie de términos de corte negativa (como reverso de una positividad, por ejemplo «in-finito»), utilizando metáforas espaciales y fotológicas: todo aquello que constituye el reinado del Mismo. No puede, por hondo que sea su pensamiento, hablar «otramente» de lo Otro. Y Derrida insta a extraer consecuencias filosóficas, relevantes y determinantes, de esta dificultad:

Que haya que decir *en* el lenguaje de la totalidad el *exceso* de la totalidad, que haya que decir lo Otro en el lenguaje de lo Mismo, que haya que pensar la *verdadera* exterioridad como *no-exterioridad*, es decir, de nuevo a través de la estructura Dentro-Fuera y la metáfora espacial, que haya que habitar la metáfora en ruina [...] todo esto significa, quizás, que no hay logos filosófico que no deba *en primer término* dejarse expatriar en la estructura Dentro-Fuera. (Derrida, 1967b: pp. 165-166)

### **Textualidad *diferante***

Cada uno de los escritos mencionados se devana en argumentos específicos, y transita por matices de lectura increíblemente sutiles. Hemos

intentado enfatizar sus núcleos principales, sin detenernos sobre especificidades que, sin ser por ello menos relevantes, nos apartan del nudo común que queremos abordar y que ronda una serie de formulaciones filosóficas derridianas de esos años, a saber: ¿cómo recuperar absolutamente lo otro para ubicarlo en escena? ¿Cómo rescatar lo subalterno en la regularidad de un tejido, si la urdimbre se descubre ella misma sesgada, y si ciertas pautas de inteligibilidad que le son adversas marcan la cadencia de nuestro raciocinio? Y fundamentalmente, ¿dónde nos deja eso en términos «propositivos»?

Podríamos apuntar en los dos textos comentados una doble crítica. Por un lado, que el otro –si es, en efecto, *otro*– no puede fenomenalizarse y recuperarse en una linealidad de una arqueología o historia. La alteridad del otro, insiste Derrida, es lo suficientemente esquiva como para exigir nada más que una inversión de jerarquía. El otro término de la crítica aparece con especial fuerza en «Violence et metaphysique», y esgrime que sólo puedo decir al otro en una lengua que le es renuente: desde el «adentro» del lenguaje del Mismo, diríamos con Lévinas, y con la voz del cuerdo, con Foucault.

Lo que el señalamiento de esta doble miopía vendría a querer poner de relieve es, en cierto sentido, cierta «textualidad». Nos importa de momento subrayar que Derrida no está interesado en aleccionar a Lévinas y Foucault mostrando sus errores, sino en afilar la crítica; lo que su pluma pide es extraer consecuencias filosóficas de las distintas dificultades (que lo otro de la razón no se deje recuperar en una historia o un concepto, y *a la vez* que sólo pueda recuperarlo en la lengua de la razón) para acaso *combatir* mejor las tretas de la totalidad. Sin embargo, los términos de esta doble crítica parecen contrapuestos, parecen excluirse mutuamente, y por ello es clave aquí afinar la sintonía. Para esto hace falta echar algo de luz sobre la noción de «textualidad» que acabamos de mencionar.

Tal vez uno de los sintagmas derridianos que más se han popularizado sea «*il n'y a pas de hors-texte*», perteneciente en particular a *De la grammatologie* (1967a: p. 220). La transcribimos primero en francés, no en función de un preciosismo, sino porque ha sido leída de un modo que no coincide con su significado literal. Ha sido comprendida como «no hay afuera del texto», cuando en realidad dice que «no hay texto exterior». En verdad, por una lógica extraña, la «lógica» derridiana afirma ambas a la vez. «No haya afuera del texto»

porque ninguna identidad se yergue en el vacío ni de modo absolutamente autosubstante; porque para recortarse y que haya coagulación alguna de sentido o identidad, ha de excluir otros elementos: elementos que, a su vez, están incluidos como excluidos dentro de su horizonte. (7) Toda identidad es referencial, diferencial, opositiva: todo esto remite en términos epocales, para el caso, al estructuralismo. Sin embargo, en términos derridianos hay que pensar que si bien no hay afuera del texto, no «todo es textual», porque el texto se sustrae a sí mismo: se deshace, se mancilla. Y ello porque «el texto» está compuesto de huellas: huellas que no están exactamente presentes ni totalmente ausentes, que en función de esta inestabilidad esencial transitan un camino apátrida sin reconocer *telos* preestablecido. Si aludimos recién al estructuralismo, aquí podríamos divisar su punto de bifurcación, porque lo que reniega constantemente Derrida de este último (y especialmente por estos años) es que la estructuralidad de la estructura no se entregue a la borradora. Que la estructura, en otros términos, no adolezca de labilidad suficiente y redunde en una robustez que a sus ojos es, a fin de cuentas, perfectamente coincidente con el privilegio de la presencia que ha ritmado a la tradición filosófica precedente. Por eso Derrida no habla de estructura: porque, imbuidos de manera irrecuperable en el claroscuro de la trama, no hay forma de que se done de modo total a la mirada, (8) y porque es la diseminación es lo que (im)posibilita el tejido del texto; tanto lo que anima su urdimbre, cuanto aquello que lo sume en la ruina sin darse nunca al tejido.

Ni prístinos ni faltos de dificultades, estos desarrollos nos permiten aproximarnos mejor a la cuestión que aquí nos compete. Si no es contradictorio decir que lo otro no es accesible al concepto y *a la vez* afirmar que sólo puedo apelar a lo otro con conceptos (necesariamente inadecuados), es en atención a esa extraña lógica de lo que operativamente hemos denominado «textualidad»: una lógica de la «contaminación», según la cual toda identidad, toda unidad de sentido es inevitablemente «diferante» (9) de sí.

Lo otro de la razón (la locura, la alteridad absoluta o la libertad de la imaginación, para el caso) no puede tomar la palabra, consagrarse como sujeto y hacerse oír en la misma lengua que lo excluye, de modo tal de ser audible y convertirse en tema (teniendo en mente la doble acepción de «*sujet*» en francés, que significa «sujeto» y «asunto» o «tema»): porque es otro, y por aquel tejido,

que está compuesto de hebras que corren en múltiples direcciones y en distintos niveles, y que trabaja ya siempre nuestro horizonte de inteligibilidad entero y atañe incluso a lo que dice excluir. No obstante, esta doble constricción no es – desde el punto de vista derridiano –, motivo de desesperación, al desaire o derrotismo. Antes que condenarnos al silencio, este movimiento pide un ánimo *estratégico*. En todo caso, la opción sin lugar a duda más desacertada es creer que de hecho se puede redimir lo otro sin mayores dificultades. No sólo sucede que ello es imposible, sino que es justamente esta lógica «redentora» lo que habría que llevar a debate, en lo que tiene de tradicional, de hegeliana y *totalizante*, porque lo que está en juego es todavía la lucha por el reconocimiento como lucha por la desalienación como enarbolación, ascenso, absorción y neutralización de lo otro de sí. Dicho en otros términos, porque aunque cambie de estandarte no conmueve en lo más mínimo la aritmética que pretende discutir (algo relevante si –por ejemplo, en el caso de Lévinas o Foucault– se pretende herir de muerte la «racionalidad occidental»).

Si todo esto no nos condena al desaire es porque, por una extraña torsión, aquella textualidad que custodia, envuelve y codifica cada uno de nuestros movimientos no es tampoco lo suficientemente sólida ni «autosubstante». Y si esto es así, es porque lo subalterno –aunque relegado o incluso forcluido– nunca está realmente *afuera*. Retorna esta extraña lógica derridiana de la «contaminación», porque a la par que insiste en que no hay «afuera», «el adentro» se mancilla por la densidad de su propio plasma. Ello no nos abandona en el vacío, sino que nos sitúa en el claroscuro (como claroscuro como ocaso de todo «ídolo», podríamos decir con tino nietzscheano) como espacio de combate. Así es la textualidad.

### **1968: habrá que hablar**

Ahora estamos en mejores condiciones para explorar aquella reticencia que marcamos al principio de nuestro escrito, donde Derrida decía no haberse contagiado del entusiasmo del «mayo francés», haber visto con ojos críticos el recurso a la imaginación espontánea y «anti-institucionalista».

Durante nuestros tratamientos aludimos a Hegel a cuento de cierta lógica totalizante. Intentamos no extendernos demasiado, pero no es una referencia baladí, y si de revisar avatares de lucha de 1968 se trata, cabe asimismo decir

que aquél es también el gran fundamentador de la institucionalidad en general. Si ha sido tantas veces apreciado como pensador de la totalidad, es porque en su filosofía el Estado en particular halla su fundamentación ontológica como punto cúlmine en la empresa de autorreconocimiento del Espíritu. Y si este punto cúlmine es tal, es justamente porque este periplo pende de distintos momentos, todos ellos parciales e insuficientes, que no obstante redundan finalmente en su superación (en este movimiento de eliminación y consagración que mienta la *Aufhebung*). Desglosar la hondura de esta aserción conllevaría estudios posteriores, pero creemos que es legítimo pensar que premisas como «la imaginación al poder» discuten –lo sepan o no– con Hegel (que en el siglo XVIII escribió que «todo lo real es racional», por ejemplo).

Dicho esto, pretender dar con una palabra autónoma y transparente que sortee las tretas de la mediación totalizante no sólo es desde la perspectiva derridiana imposible, sino asimismo muestra de una ilusión poderosa en la que ya opera la misma lógica que se está pretendiendo llevar a debate. Frente a la totalidad hegeliana –mediaciones ontológicas orquestadas y jerarquizadas como pasillos burocráticos sumamente eficientes–, el «combate» derridiano no será «redentorio»; transitará menos por la recuperación sin interferencia de una palabra foránea (del loco, del Otro), por erguirse frente a la racionalidad alzando la absoluta novedad de una disidencia total (un afuera de la mediación, una inmediatez), que por señalar cómo la capitulación de esa –autopretendida– «totalidad» no logra síntesis alguna: por apuntar cómo es desde siempre «mediación de mediación», «huella de huella», cuyo inacabamiento hiere su pretendida entereza arquitectónica. En la línea de lo que sugerimos, descubrimos que el «claroscuro» llama a una lucha intestina, a una «guerra de guerrillas» que insiste sobre los puntos ciegos de la razón, que de pronto se descubre escenificada, montada, y por ello deficiente y vulnerable.

Sin embargo, la pregunta por la lucha concreta insiste. ¿Dónde nos dejan estas elucubraciones a los fines de la acción política? De no agregarse nada más, sin otras referencias podría creerse que entonces la deconstrucción redundaría poco menos que en una oda a la inacción en la que habría que esperar sentados a que las instituciones se diluyesen solas. En efecto, Derrida no recupera ninguna dimensión inmediata ni autónoma, de modo semejante como «la diseminación» no pretende sobreimponerse «victoriosa», pero su

pensamiento es asimismo desertor de todo purismo que buscase resistirse a las exigencias particulares de una coyuntura concreta en función de una supuesta coherencia o entereza teórica (lo que reintroduciría, por una vía distinta, una noción de Historia mayúscula que no ha de dejarse vencer ante las eventualidades).

Es verdad: batirse contra la institución totalizante pretendiendo recuperar una «palabra-otra» es –desde un punto de vista derridiano– ya perder. Sin embargo, tal vez en términos deconstructivos «perder» no sea tan grave: algunas veces se pierde, eso es inevitable (y lo que hemos llamado «lógica de la contaminación» nos insta también en cierta medida a amigarnos con esa posibilidad). Lo que sí no puede hacerse es, por aquel pavor a la derrota, no jugar. «No puede hacerse» no sólo por ser cuestionable en términos ético-políticos porque a menudo hace falta ofrecer una respuesta, sino en toda su materialidad: «declinar» el juego es también un modo de jugar, y ello porque no hay, en rigor, modo de sustraerse al juego como textualidad, como pugna de fuerzas que me exceden y necesariamente trabajan más allá de mí. Que no haya «fuera del texto» es también que no haya modo de excusarse de una diatriba política (que uno nunca dibuja, donde nos descubrimos siempre ya dibujados), y que todo silencio necesariamente hable. Aquí podríamos sin duda remitir a la entrevista que le realiza Jean-Luc Nancy, «Il faut bien manger» («Hay que comer») de 1989. Allí se explora este mismo intrínquilis, y lo que reflota como corolario es que *hay que* comer (que mismizar, que conceptualizar, que interiorizar) al otro *por* justicia, *por* respeto a su irrecusable alteridad; nunca habrá (por fortuna) movimiento de conceptualización que le esté a la altura y lo finiquite, y no obstante es menester otorgarle algún avatar que lo haga legible. Por precario que sea. Ello no resuelve sino que complejiza la urdimbre política.

El repentino «entusiasmo» de esta exhortación no es una premisa *ad hoc* orientada a politizar una especulación en principio abstrusa, sino consecuencia directa de aquella noción de «textualidad» que introdujimos. Si alguna intervención es posible es en primer lugar en función de la endeblez connatural de la Razón (como hegemonía). Habrá, entonces, que hablar: habrá que intentar una y otra vez que la palabra esgrimida sea lo más sensible a lo sojuzgado y subalterno. Incluso, o sobre todo, si sabemos que toda victoria nos está vedada. Pero para que esa sensibilidad sea tal, para que impacte y amenace *de hecho*

el tejido que la constriñe, esta palabra ha de ser estratégica: ha de saber buscar de qué hilos tirar, cuáles son los puntos débiles que inscriben la vulnerabilidad de toda la estructura. Y para ello, ha de jugar su mismo juego, sabiéndose ella misma finita, situada, mediada; ni absolutamente foránea y libre, ni tranquilamente interna y servil: liminal. Sólo puede tomar fuerza de la lengua «hegemónica». Esto es, de modo parasitario.

Desarrollados estos tratamientos vemos un poco mejor en qué punto éstos no coinciden verdaderamente con la acepción de «deconstrucción» hoy tan popular. Derrida sabía de la imprevisible e incalculable travesía que baña a todo significativo, no lo ruborizan sus variaciones, y por ello no hay por qué pedirle autorización para que «deconstrucción» se dé a leer bajo nuevas luces. No nos parecen «incorrectas» esas reformulaciones. Sin embargo, de todas maneras explorar sus vínculos y diferencias nos resulta fructífero en términos de nuestra propia perspectiva crítica. En este punto, entonces, sin duda podrían señalarse como puntos de encuentro el énfasis en la historicidad inherente a cada formación de sentido, así como su carácter «estructural» y «sintomático» (en el sentido de venir a engarzarse dentro de una red más amplia de solidaridades). Las analogías no obstante caen cuando se aborda de frente la noción de textualidad tal como la hemos desarrollado: ella imposibilita determinar la deconstrucción como un proceso que alguien encausa con tino reflexivo, y fundamentalmente con comienzo, fin y dirección voluntaria.

Retomando los interrogantes del principio, aunque hubiera sido desacertado sencillamente oponerse a las manifestaciones del mayo francés (porque ninguna lucha se da sin contexto, y podría haber pasado por una detracción por derechas), el joven Derrida veía demasiado cercanos los límites de su potencialidad justamente por creerse potencia espontánea y transparente, y en función de ello por impugnar todo sentido de la estrategia. Para ponerlo en los términos con los que inauguramos este escrito, en la deconstrucción el «afuera de serie» adviene, pero de un modo extraño al empuñamiento triunfalista e intransigente (términos, para el caso, todavía «internos» a la serie). Adviene porque la «serie» en verdad se disuelve sola. Y no obstante, por ello mismo es menester traccionar, tensar aquí y allá para subrayar su colisión, sus nevaduras y contaminación.

Tal vez en esta línea haya que leer la constante atención que Derrida otorgó a la enseñanza como labor, desde la creación del *Groupe de recherche sur l'enseignement philosophique* (GREPh) unos años más tarde, y luego con su propuesta de «Les institutions philosophiques» como orientación de estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Desde esta perspectiva, el debate filosófico y la diatriba política (si acaso pueden distinguirse, aun si sus acepciones clásicas se han reformulado) son infinitos e interminables. Aquella «guerra de guerrilla» no conoce coto, pero ello no la vuelve en ningún momento banal, sino que llama a una vigilancia eterna e insistente, a un habitar las instituciones siempre lo más crítico posible.

En 1960 era fundamentalmente el terror de la totalidad el peligro que azuzaba. Entrando en la segunda década del XXI el panorama es bien distinto, puesto que es el neoliberalismo lo que nos toca la puerta. En ese sentido, el pensamiento derridiano puede resultarnos particularmente útil para revitalizar un sentido de la estrategia, y para pensar el impacto (y, por qué no, la violencia connatural) de la institucionalidad, sin por ello relegarnos al separatismo intransigente.

#### Notas

- (1) De la filosofía con otros saberes, de estudiantes con docentes, de resto del entramado social con respecto a la universidad. François Dosse detalla cómo la misma Sorbonne, que hasta los primeros años de los 60 ostentó un claro predominio y relegaba a la marginalidad a todo cuanto pretendía abrirse paso entre sus líneas de lectura, fue en 1968 la institución que concentró el mayor descontento. (1997: p. 191) En consonancia con el panorama que estamos bosquejando, Vincent Descombes opina que fue precisamente la figura del profesor la más cuestionada, y agrega: «Que el profesor de filosofía en Francia sea un funcionario del Estado explica que esta enseñanza tenga inevitablemente incidencias políticas». (1979: p. 17) No podría ser de otra forma, dada la historia del sistema educativo del país en su relación con los ideales presuntamente igualitarios de la III República Francesa.

- (2) A su vez, no puede hablarse «del Mayo» en términos de revueltas socialistas sin más, porque su relación con el «socialismo real» no estaba libre de dificultades. Mientras que la URSS había sido clave en la derrota del fascismo, la burocracia y la sombra de los *Gulag* oscurecían notoriamente su insignia y hacían entrar el fantasma del totalitarismo. Aquellos eslóganes también pueden leerse en la línea de cierto «anti-institucionalismo», y de hecho el apoyo del Partido Comunista Francés no fue total. (cfr. Raynaud, 1986)
  
- (3) Y en una entrevista que cita Peeters: «En mi caso, aunque simpatizaba con la insurrección de Mayo 68, confieso que experimentaba entonces una cierta reticencia frente a su euforia espontaneísta. Desconfiaba un poco de un cierto *pathos* de la emoción, de un cierto espontaneísmo de la palabra liberada y transparente». (2013: pp. 242-243)
  
- (4) Nuestra propuesta busca, por un lado, hacer cierta «economía» y mantener corta nuestra lista de recursos (a los fines de hacerlos aprehensibles, ya que veremos que este simple interrogante escalará rápidamente a cuestiones muy complejas), y por otro, discutir una tendencia de lectura que se ha hecho muy usual, y que tiene que ver con pensar que las inquietudes éticas y políticas advienen a Derrida recién décadas adelante. (cfr. Critchley, 1992) No apoyamos la existencia de ningún «giro» al interior de su obra, y leemos ya sus primeras formulaciones en términos eminentemente políticos. En todo caso, apoyamos la sugerencia de Emmanuel Biset (2013), que posa la alternativa de pensar «desplazamientos» (antes que quiebres) en la pluma derridiana.
  
- (5) «Cogito et histoire de la folie» como «Violence et métaphysique» fueron compilados en *L'écriture et la différence*, aunque el primero vio la luz por primera vez como conferencia en 1963 en el Collège philosophique, y para luego editarse por primera vez en 1964, en *Revue de métaphysique et morale* (números 3 y 4). En el caso del segundo, se editó 1964 también en *Revue de métaphysique et morale*, en los mismos números. Por otra

parte, varios capítulos de *De la grammatologie* se editaron antes como artículos en *Critique* durante 1965 y 1966.

- (6) Nos referimos a su tesis doctoral, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), donde Lévinas denunciaba ya cómo el énfasis en la intuición y la evidencia inscribían un teoreticismo en la fenomenología e iban a contramano de la inspiración inicial de la noción de intencionalidad.
- (7) Hace falta no obstante aclarar que «textualidad» no es en modo alguno equiparable a una dimensión lingüística ni verbal. *De la grammatologie* comienza justamente acusando recibo de la inflación que durante los últimos años ha sufrido el vocablo «lenguaje» (por el estructuralismo). (Derrida, 1967: p. 15)
- (8) La cuestión de la mirada es importante porque desde los albores del siglo XX se comprendió la vista como uno de los sentidos teóricos. En efecto, lo visible es lo apresable, aquello cuyos límites se donan para el escrutinio en una mirada panorámica, en un golpe de simultaneidad. En lo concerniente a Derrida, en 1963 relaciona a estructuralismo y fenomenología (líneas supuestamente opuestas) a partir de la cuestión de la forma como *eidos*. (cfr. Derrida, 1967b: p. 13)
- (9) «Diferante» (de «diferancia») es una de las traducciones posibles de *différance*, acaso uno de las nociones derridianas más idiosincráticas. No es sencillo definirla porque se hace palmario que toda definición enfatiza un costado o una herencia por sobre otra (no queda claro, por ejemplo, si se vincula más con la diferencia óntico-ontológica heideggeriana, si hiperboliza la relación diferencial de Saussure, si alude a «*l'objet petit a*» de Lacan, si juega con la homonimia mallarméana o si discute con la aproximación hegeliana de la diferencia, que siempre sería una diferencia «interna»). Por lo pronto, lo que sí es posible decir de momento es que la *diferancia* marca el desliz, la alteración «dentro» de una identidad supuestamente autoidéntica.

## Referencias Bibliográficas

- Biset, E. y Penchaszadeh, A. (comps.) (2013). *Derrida Político*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Critchley, S. (1992). *The ethics of deconstruction*, Edinburgh, Escocia: Edinburgh University Press.
- Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. París, Francia: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1967b). *L'écriture et la différence*. París, Francia: Éditions du Seuil.
- Derrida, J. y Nancy, J-L. (1989). «'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet». En Derrida, J. (1992). *Points de suspensión*. París, Francia: Galilée.
- Derrida J. y Ferraris M. (2009). *El gusto del secreto* (trad. L. Padilla López). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dosse, F. (1997). *History of structuralism. The Rising Sign. Volume I* (trad. D. Glassman). Minnesota, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- Vermeren, P. (2018). La filosofía interrumpida. *Revista electrónica. Instituto de investigaciones jurídicas y sociales Ambrosio L Gioja*, (21), Recuperado de: <http://www.derecho.uba.ar/revistas-digitales/index.php/revista-electronica-gioja/article/view/391> (24/12/20)
- Peeters, B. (2013). *Derrida*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Raynaud, P. (1986). Le parti communiste et mai 68. *Pouvoirs*, (39), 39-42.