

## UNA FILOSOFÍA DECONSTRUCTIVA

JACQUES DERRIDA

**P: Hace aproximadamente un mes atrás murió Gilles Deleuze cuyo nombre, al igual que el suyo, es parte de una prestigiosa constelación filosófica e intelectual (Lacan, Barthes, Althusser, Foucault, etc.) que incluye a Mayo '68 como referencia política...**

**¿Cómo vivió el acontecimiento de Mayo 68 y en qué forma cree Ud. que haya repercutido sobre la estructura universitaria? (Nelly Richard).**

J.D.: Quisiera partir respondiendo a la pregunta con un saludo a la memoria de Gilles Deleuze cuya muerte me ha tocado en forma particularmente dolorosa. Me ha afectado su muerte, y también las condiciones de esa muerte ya que muchos filósofos franceses de esa generación que fueron mis amigos, Deleuze, Althusser, Foucault y Barthes, compartieron el hecho de morir en situaciones muy poco comunes. Me siento algo solitario, casi un sobreviviente. Pertenezco a la misma generación que Deleuze y, desde el comienzo, su pensamiento contó mucho para mí. Me he sentido siempre muy impresionado por la proximidad entre lo que él trabajaba y lo que yo mismo intento trabajar: una proximidad que se debe al interés compartido por un pensamiento de la diferencia irreductible a la dialéctica, a la contradicción y a la oposición; un pensamiento afirmativo de la repetición cuya genealogía se establece con Nietzsche. En cuanto a Mayo 68, Deleuze decía en una entrevista que releí hace poco que fue un profundo sismo, más allá de lo que percibimos en el momento, cuyas ondas de choque se prolongaron hasta mucho después. En mi caso, aunque simpatizaba con la insurrección de Mayo 68, confieso que experimentaba entonces una cierta reticencia frente a su euforia espontaneista. Desconfiaba un poco de un cierto pathos de la emoción, de un cierto espontaneismo de la palabra liberada y transparente. Pero en los años que siguieron Mayo 68, asistimos en Francia a una reacción política que se tradujo, desde el punto de vista parlamentario y electoral, en una afluencia masiva de la derecha nunca vista antes, y desde el punto de vista universitario, en una vuelta reactiva, violenta y crispada, del

conservatismo. Es entonces cuando yo comencé a emprender un trabajo militante en el interior de la institución universitaria para protestar contra las fuerzas retrógradas.

**P: La pregunta que intento formular constituye una forma de reestablecer la tensión entre su discurso y el discurso psicoanalítico lacaniano. La pregunta es la siguiente: ¿Es preguntable lo femenino? ¿Es posible un decir de lo que se considera la operación femenina? Lacan, en el seminario aún sostiene que de la mujer nada puede decirse. En el texto Espolones, Ud. Señala: Sin embargo -la mujer será mi tema. (Teresa Bustos)**

J.D.: Lacan ha propuesto una nueva teoría del sujeto que no es la de la metafísica clásica aunque, de cierta manera, retiene de ella ciertos rasgos fundamentales. Hay a la vez en él una subversión del sujeto clásico y una reafirmación del sujeto cartesiano. Y hay efectivamente entre el discurso de Lacan y lo que he intentado hacer, como Ud. Bien señala, una tensión; una tensión compleja y móvil a la vez. Como Uds. saben, la teoría lacaniana del sujeto es una teoría de la castración que habla de la mujer como figura de esa castración. Lo que intenté cuestionar -no en Lacan en general, sino en algunos textos como el Seminario sobre La Carta Robada- son dos o tres cosas que van juntas: esa hegemonía de la figura de la castración y de la mujer como carencia del Falo y, sobre todo, la idea de que todo giraba en torno a una carencia y que esa carencia tenía un lugar determinable, idéntico a sí mismo, y cernible mediante un contorno. La mujer -y, más precisamente, la madre- es definible en Lacan como un lugar (el de la castración) que tiene bordes, un lugar circunscribible que tiene lugar. El tener lugar de la castración sería ese hueco donde falta el Falo. Lo primero que me parecía cuestionable es la idea de la carencia que, en esa parte de Lacan, sigue marcando un pensamiento de la negatividad en la tradición hegeliana. La deconstrucción opone a ese pensamiento de la falta o carencia, el pensamiento afirmativo de la diseminación. A diferencia de Lacan que muestra que la carta robada vuelve a su lugar como un lugar propio y que los contornos de la carencia definen lo propio de ese lugar, para mí, no se podría dibujar los contornos de ese lugar ni tampoco de lo femenino a partir de lo propio. Otro motivo que me parecía cuestionable en Lacan era el de la verdad como revelación -develamiento, en la tradición heideggeriana; en este caso, Verdad de la carencia de Falo y de la castración femenina.

Confieso que el enunciado de Lacan según el cual el goce que experimenta la mujer no podría ser hablado por ella y que ésta sería su verdad siempre me ha dejado algo perplejo. Creo que Lacan repite sutilmente afirmaciones tradicionalmente falo (logo) céntricas. Cuando digo la mujer será mi tema, trato indirectamente de volver a poner en cuestión una identificación de la mujer como esencia de lo femenino que es un gesto por lo demás común a un discurso que yo considero falo(logo) céntrico como el de Lacan y a un cierto feminismo esencialista. Ese esencialismo consiste en identificar a la mujer con la verdad de lo femenino y en hacer de ella el lugar de esa Verdad. A partir de Nietzsche, yo quise marcar que no hay tal esencia de la mujer. Pero estoy consciente de que tal enunciado puede tener efectos políticos bastante inquietantes desde el punto de vista de las luchas feministas. Por lo tanto, ahí también, en el interior de las luchas de las mujeres, se debe combinar estratégicamente dos gestos contradictorios: se debe poner en cuestión el esencialismo como efecto falocéntrico de la hegemonía masculina, y se debe a la vez militar para que la identidad de la mujer y la igualdad de sus derechos sean reconocidos. Ambos gestos deberían negociarse según las circunstancias, en el interior de la práctica feminista.

**P: Ud. publicó muy recientemente un libro titulado Espectros de Marx: ¿qué lo motivó a volver sobre Marx o, al menos, sobre sus espectros? (Martín Hopenhay)**

J.D.: Si escribí tan tarde un libro sobre Marx, un libro afirmativo que saluda a Marx y a los que todavía militan en su nombre (el libro está dedicado a un comunista sudafricano), es precisamente porque resulta anacrónico hacerlo o, mejor dicho, intempestivo. Creo que la responsabilidad del pensamiento crítico consiste también en calcular una justa intempestividad: debemos decir lo que se cree que no debe decirse. Hoy el discurso dominante en el mundo entero nos dice que el marxismo ha muerto y que el comunismo quedó enterrado. Precisamente porque nunca fui un militante del marxismo en un período en que era muy tentador serlo y porque me resistí a su ortodoxia, creo urgente oponer hoy una voz discordante a este actual consenso del capitalismo de libre mercado y de la democracia parlamentaria. Lo hago, por supuesto, a mi manera y esa manera consiste en analizar, en Espectros de Marx, el trabajo del duelo político que habla a través del discurso hegemoníamente antimarxista de hoy que me parece ser un discurso maníaco-triunfante, como diría Freud, que grita victoria demasiado

fuerte. Su grito es ruidoso para acallar la inquietud, la angustia como síntoma de que no todo va tan bien en lo que se veía como triunfo. Trato de seguir en el texto de Marx el trabajo del duelo, de recoger el valor de espectralidad como fuerza de cuestionamiento psicoanalítico ligado al duelo. El discurso de Marx está lleno de fantasmas pero es también un discurso que busca eliminarlos, deshacerse de ellos. Traté de descifrar el texto y también de ver los límites filosóficos de Marx como filósofo: hay motivos en él que no sólo no han muerto sino que siguen abiertos al futuro como motivos aún precursores, y hay también motivos que pertenecen a la tradición. Mi libro es un saludo al Marx de ayer y de mañana y también su desconstrucción. La desconstrucción hereda ella misma de uno de los espíritus de Marx, aunque no de todos: como en toda herencia (lo mismo sucede con Heidegger, Freud o Nietzsche), no se trata de recibir globalmente un corpus homogéneo sino de operar un rescate selectivo que filtra lo que el heredero busca reafirmar del texto heredado.

**P: Desde su perspectiva: ¿cómo es posible establecer una relación entre texto y prácticas sociales? (Teresa Matus)**

J.D.: La necesidad de establecer esa relación presupone dos cosas que me parecen cuestionables o problemáticas. Presupone primero un concepto estrecho del texto como algo limitado a un soporte escrito. Lo que intenté hacer en De la Gramatología es precisamente extender la noción de texto mucho más allá de un soporte limitado: un gesto o un trabajo son también textos. A su vez, la práctica social pasa necesariamente por la mediación de textos y discursos. No hay oposición ni distinción sólida entre texto y práctica social. Toda práctica social pasa por textos y todo texto es en sí mismo una práctica social. Por supuesto que no hay que mezclarlo todo y confundir, por ejemplo, la actividad de publicar artículos en una revista con la actividad de trabajar en una fábrica. Se debe cuestionar la oposición entre texto y práctica social pero a la vez forjar nuevos dispositivos conceptuales que reinventen una estrategia para abordar las diferencias que efectivamente separan los textos y las prácticas entre sí.

**P: En los años 80/90, vemos emerger una coyuntura crítica que asocia la desconstrucción a un determinado espíritu de la crítica marxista. Evoco en especial el problema de la porosidad de la frontera entre lo privado y lo público, el problema de la transformación profunda del espacio público por los aparatos tecno-tel-mediáticos, la**

## **disipación de la estructura topológica de la res publica y del espacio público que dan lugar a un no-lugar de lo político y de la promesa democrática.**

J.D: La pregunta gira en torno a los cambios que habrían transformado mi trabajo en los años 80/90. Debo confesar que lo que más bien me llama la atención, en las muy raras oportunidades en que me releo, es la insistencia casi monótona y la repetición de ciertos motivos a lo largo de todo mis escritos: lo que creo decir por primera vez en 1990 es a menudo algo que no me acordaba haber ya dicho mucho tiempo antes. Pero hay, por supuesto, nuevos términos o conceptos, y sobre todo nuevos énfasis que cambian las intensidades de lo pensado. Por ejemplo, lo tecno-tele-mediático que enuncio ahora a cada rato como problema está ya insinuado en De la Gramatología, sólo que la hiperaceleración del desarrollo de esa condición que transforma el espacio público nos obliga a pensarlo hoy con más urgencia que nunca.

Es mi aproximación reciente a la problemática jurídica y a cuestiones de derecho internacional, la que me hizo percibir más claramente la distinción entre derecho y justicia. Interrogar la tradición del derecho y transformar críticamente los derechos asignados es la condición de todo trabajo político, de toda reforma o revolución. Pero esa desconstrucción de la noción de derecho se hace siempre en nombre de una cierta exigencia de justicia que no se confunde con el derecho sino que, más bien, marca la inadecuación de ese concepto consigo mismo. Cuando se tiene la experiencia de que los derechos universales del hombre no son lo que deberían ser y cuando se reclama por extenderlos (a trabajadores, mujeres, niños, etc.) ese reclamo se hace en nombre de una justicia que no es algo desconstruible. La referencia a Benjamin se sirve de un texto de los años 20 ( Crítica de la Violencia ) para ligar la noción de justicia a mesianidad y también distinguir entre mesianismo y mesianidad: el mesianismo remite a una figura identificable (el Mesías) mientras la mesianidad es una promesa sin horizonte de espera o bien es el horizonte de una venida no programada de lo otro que está prometido pero sin que se pueda contar con su llegada. Trato de explicar ese entrecruzamiento entre justicia indesconstruible, promesa mesiánica y espectralidad. La exigencia de justicia no puede proceder del derecho no de un concepto jurídico general al que debe, sin embargo, obedecer, tal como exigir de manera intransigente que gane la razón no procede de la Razón en sí misma ni se justifica

racionalmente. No se puede justificar la fundación de algo (de un principio, un estado, una institución, una universidad, etc.) en nombre de lo que funda: la violencia fundacional consiste en que el gesto performativo de la fundación es siempre arbitrario, no depende de la lógica de lo fundado.

**P: ¿Qué diferencia hay entre la teoría y la retórica? Si no hay diferencia: ¿cómo distinguir entre retórica o industria del espectáculo? Si la hay, ¿puede usarse como un fundamento para hablar de ética? (Carlos Pérez Soto).**

J.D.: Hay, por supuesto, una diferencia entre teoría y retórica. A menudo, se ha acusado a la desconstrucción de creer que todo es sólo retórica o literatura. Una teoría implica la producción de lógicas que no se reducen a la retórica, en el sentido de un arte de hablar o de convencer. Pero creo que se ha generalmente desconsiderado las implicaciones de la retórica en el discurso crítico. Lo que intenté hacer es marcar la determinación retórica de las formas del discurso, del recurso a la metáfora o a la metonimia en el discurso teórico y sobre todo filosófico. Se debe mantener la distinción entre teoría y retórica, pero a la vez reconsiderar esas fronteras. Toda la industria del espectáculo en cuanto organización no individual del discurso que pasa por grandes máquinas capitalistas supone obviamente una retórica. Producir un espectáculo como lo hacen los cantantes, los políticos o los conferencistas, supone una retórica no sólo verbal sino del gesto, del cuerpo, etc. Por ejemplo, un hombre político que habla hoy en la televisión para dirigirse a su público, lee un texto ya escrito mirando el pronter y haciendo como si nos mirara a los ojos: la retórica discursiva del ante de convencer está intervenida y modificada por esas nuevas máquinas. La ética nos pide que vayamos más allá de la retórica de lo espectacular y supone que el acto de dirigirse a la nación implica superar la instrumentalidad de los aparatos mediático-retóricos. Pero a la vez no es posible producir un discurso sin pasar por los aparatos de mediación y reproducción: la simple producción de una frase implica una gramática, reglas de composición, etc. Y la gramática es una techné que interviene el discurso por muy vivo, directo u originario que éste crea ser. La ética debe exceder la retórica pero a la vez negociar ese exceso tomando en cuenta todos los aparatos de sujeción retórica.

Las relaciones entre desconstrucción y hermenéutica son también complejas. Lo que se llama en general hermenéutica designa una tradición de exégesis religiosa que pasa por Schleiermacher y la

teología alemana hasta Gadamer entre otras fuentes, y supone que la interpretación de los textos debe descubrir su querer decir verdadero y oculto. La deconstrucción no tiene que ver con esa tradición sino, por el contrario, pone en duda la idea de que la lectura deba finalmente descubrir la presencia de un sentido o una verdad oculta en el texto. Pero hay también otra manera de pensar la hermenéutica, que se percibe en Nietzsche o en Heidegger, donde la interpretación no consiste en buscar la última instancia de un sentido oculto sino en una lectura activa y productiva: una lectura que transforma el texto poniendo en juego una multiplicidad de significaciones diferentes y conflictuales. Ese sentido nietzscheano de la interpretación es mucho más cercano a la deconstrucción, tal como lo es la mención de Heidegger a la hermeneuin que no busca descifrar ni revelar el sentido depositado en el texto sino producirlo a través de un acto poético, de una fuerza de lectura-escritura.

**P: ¿Cuál es el lugar de la crítica hoy, si no se la ha de pensar sólo como un tono? ¿Tiene todavía sentido la figura del intelectual como agente cultural? ¿Es dada hoy, desde el pensamiento crítico, la posibilidad de hablar en favor de una cosa y en contra de otra? (Sergio Rojas)**

J.D.: Lo que me preocupa desde hace mucho tiempo en mi trabajo es participar, a mi manera y desde mi lugar, de la elaboración de un pensamiento crítico que esté a la medida de nuestro tiempo, de su urgencia política, ética, histórica, etc., pero a la vez, y éste es el primer punto que quisiera subrayar, me parece que estos dos conceptos de subjetividad y crítica llaman a cuestiones de tipo deconstructivo que deben inquietar y fragilizar su autoridad. Por un lado, no quiero renunciar a la subjetividad crítica en oposición a la llamada subjetividad funcionaria ni al trabajo militante de su ejercicio, pero, por otro lado, quiero vigilar la genealogía de los conceptos de subjetividad y crítica e interrogarme sobre los límites que lamentablemente le pueden imponer al trabajo de nuevas formas de emancipación.

La pregunta toca el punto del estructuralismo: el estructuralismo fue marcado por un cuestionamiento de la autoridad del sujeto, y no se podría hablar, en lengua estructuralista, de subjetividad crítica. El movimiento de la deconstrucción -que tiene muchas afinidades con el estructuralismo- partió cuestionando sus axiomas, no para rehabilitar el sujeto sino para discutir algunas de las presuposiciones de su crítica. La deconstrucción radicalizó la puesta en cuestión de

ciertos conceptos fundamentales que el estructuralismo aún validaba. Es así como la desconstrucción es, por un lado, una herencia del estructuralismo y su cuestionamiento. Lo mismo pasa con el marxismo. Entonces, no se trata de desconstruir la idea crítica para volver a un dogmatismo precrítico, sino para reactivar una memoria conceptual ligada a su historia. Estas dos exigencias aparentemente contradictorias, la de no renunciar a la tradición crítica de Kant, Marx o de la escuela de Frankfurt, por ejemplo, y la de interrogar a la vez sus límites, no son sólo exigencias filosóficas o especulativas. Se miden también en la práctica política cotidiana. Para tomar un ejemplo, ciertas reivindicaciones de emancipación social, nacional o sexual, exigen la constitución y el reconocimiento de una subjetividad crítica: una minoría social milita para que su identidad sea reconocida en un trabajo activo de lucha política. Creo que hay que sostener esa reivindicación de emancipación y ese combate de identificación social, pero sin abandonar el otro gesto crítico de desconstruir la noción de identidad que lo mueve para impedir que se institucionalice. Y también para desactivar la creación de nuevos dogmatismos esencialistas y las crispaciones nacionalistas ya que la reivindicación legítima de un idioma o de un grupo minoritarios, puede terminar volviéndose racista, xenofóbica, etc. Y es solo cuestionando el concepto de subjetividad como identidad del sujeto presente a sí misma, estable y segura, que podemos criticar activamente las identidades que se van estabilizando o institucionalizando. Al hablar de estos dos gestos, no estoy hablando de la alianza de dos teoremas sino de una tensión activa en el campo no sólo del discurso sino del combate político. Esta dificultad nos obliga a tomar responsabilidades. Si no estuviéramos enfrentados a esta doble tarea que compromete gestos contradictorios, no habría responsabilidad ni decisión, sino máquina programática. La decisión o la responsabilidad deben pasar por la prueba de la contradicción y de la indecidibilidad. Entre lo indecible y la decisión no hay contradicción: lo indecible es la condición de la decisión. Cada decisión supone una evaluación de la situación singular en la que se toma la responsabilidad de articular y negociar estos dos gestos contradictorios. No hay regla general ni garantía preestablecida. Estamos siempre atrapados en un espacio que es, a la vez, el de la subjetividad crítica y el de la subjetividad funcionaria o institucional. No creo que esta oposición nos permita elegir entre ambas porque no existen zonas salvajes de no-institucionalidad. Creo que en nombre de la crítica emancipadora, debemos hacer todo lo



posible para no volvernos intelectuales de Estado, intelectuales orgánicos o funcionarios, ni tampoco agentes culturales . Pero de hecho participamos inevitablemente en todo lo que rechazamos: no se trata de negar esa condición sino de realizar un trabajo que incomode o perturbe el orden dominante de la cultura. Detesto la palabra cultura en lo que de confuso tiene, y para mí la filosofía y el pensamiento son otra cosa, más bien lo opuesto a lo que se llama cultura . Sin embargo, la cultura tiene la capacidad de reapropiarse incesantemente de todo lo que la excede y, aunque nada esté mas opuesto a la cultura que la desconstrucción, tengo que admitir que existe una cultura deconstructiva, efectos culturales de la desconstrucción. No se trata entonces de levantarse contra las instituciones sino de transformarlas mediante luchas contra las hegemonías, las prevalencias o prepotencias en cada lugar donde éstas se instalan y se recrean.

**P: Otra pregunta sobre Espectros de Marx: en el comienzo del 18 de Brumario de Luis Bonaparte, Marx dice que Hegel escribe que la historia se repite pero que se le olvida agregar que se repite dos veces, la primera como tragedia y la segunda como farsa. A propósito de ese comienzo sobre la ocurrencia de los hechos en el texto de Marx, se me ocurre preguntarle porqué los espectros de Marx y no Marx como revenant : como fantasma, como reaparecido. (Justo Pastor Mellado).**

J.D.: Creo que el título Espectros de Marx significa a la vez los espectros de los que habla Marx en su obra y las diferentes figuras espectrales del propio Marx que reaparecen hoy múltiplemente. Lo que quisiera recordar es mi interés muy antiguo por la espectralidad y los fantasmas que está ya presente en mis primeros textos y que es inseparable de mi interés por la técnica. El desarrollo de las tecnologías y de las telecomunicaciones abre hoy el espacio a una realidad espectral. Creo que estas nuevas tecnologías, en lugar de alejar el fantasma -tal como se piensa que la ciencia expulsa la fantasía- abren el campo a una experiencia de la espectralidad en la que la imagen no es ni visible ni invisible, ni perceptible ni imperceptible. Y todo esto ocurre a través de una experiencia del duelo que siempre ligué al asunto de la espectralidad en la que nos enfrentamos con la huella, con lo desaparecido, con la no presencia. Insisto mucho en el asunto de los medios y de la transformación del espacio público por las nuevas tecnologías multimedia que son

máquinas de producción de espectros. No hay sociedad que se pueda comprender hoy sin esa espectralidad de los medios, ni tampoco sin la referencia a los muertos, a las víctimas, a los desaparecidos que estructuran nuestro imaginario social. No hay ningún análisis político del campo social que no esté determinado por esas muertes. La apertura hacia el porvenir y hacia el otro supone no sólo la memoria viva sino esa relación con lo desaparecido a través de las obsesiones y fantasmas de una cultura.

*En Noviembre de 1995, Jacques Derrida estuvo en Santiago de Chile. Durante su visita sostuvo dos conversaciones públicas, una en la Universidad Arcis y otra en la Feria del Libro, cuyos materiales grabados han sido editados por la Revista de Crítica Cultural (Chile) de la que seleccionamos el texto de este artículo.*