

Deconstrucción, política y lectura

Carolina Collazo*

Resumen

El trabajo pretende indagar la relación entre lectura y política desde una inscripción específica en la filosofía derridiana. El campo de debates en tono a la relación entre deconstrucción y política ha estado durante mucho tiempo dominado por dos posturas contrapuestas. La primera desestima cualquier vínculo entre política y deconstrucción porque considera que ésta última es una operación indescifrable que no afecta ningún aspecto de la vida social, por lo tanto, resulta políticamente evasiva. Por el contrario, la segunda corriente intenta resaltar el componente político, ubicándolo en la posición que el propio Derrida asume recién en los años '90, principalmente a partir de las temáticas trabajadas por el autor en sus escritos tardíos.

A contrapelo de esa polarización, ha surgido recientemente una preocupación por pensar la politicidad de la recepción de la filosofía derridiana, o, dicho en otros términos, de un *modo* de leerla. Este trabajo pretende ser un aporte a este nuevo "campo en formación" que intenta instalar la pregunta por la política en torno a una estrategia de lectura.

Para definir ese modo específico de concebir la "lectura política", el objeto de este trabajo es desarrollar los efectos posibles de un vínculo entre la operación derridiana de deconstrucción y la figura de "lectura sintomática" en Althusser.

* Carolina Collazo es Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Doctoranda en Ciencias Sociales, UBA. E-mail: carolina_collazo@yahoo.com.ar

En *La arqueología del saber*, Foucault (1970) señala que la transformación de los modos de leer la historia, consistió en abandonar la reconstrucción de las continuidades para dar lugar a las interrupciones y a la incidencia del despliegue de los acontecimientos.

Antes de esta variación, los fenómenos de ruptura contribuían a la fijación de límites a fin de ordenar la historia en unidades consecutivas y delimitar la especificidad de cada una de ellas. Así, la historia respondía a una necesidad de continuidad tanto del tiempo como de su relato. La historiografía clásica encontraba la inteligibilidad de ese relato en la homogeneidad interna de cada etapa o unidad histórica y esto, a su vez, permitía articularlas entre sí de manera consecutiva. La lógica de esta lectura histórica requería al mismo tiempo rechazar, anular o encubrir, todo aquello que atentara contra la legibilidad del orden de su relato.

El pasaje de una unidad histórica a otra, es decir, el momento de transformación de algún elemento de su lógica interna, podía ser gradual o intempestivo, previsible o azaroso; pero todo lo que podía considerarse dentro de la órbita de un acontecimiento, quedaba reducido a esos momentos en los que la historia sufría los cambios necesarios para una transición a la etapa siguiente.

¿A partir de cuándo la incidencia de los acontecimientos comienza a tener un rol central en los modos de leer la historia más allá de las instancias situadas de sus transformaciones? Es decir, ¿a partir de qué momento aquello que se suprimía al servicio de un relato homogéneo, comienza a tener una relevancia particular, a leerse, incluso, como condición de posibilidad de ese mismo relato? En el momento en el que las certezas metafísicas comienzan a mostrar su descentramiento, diría Derrida. Ese “momento” no acontece en un punto definido de la historia, sino que ha estado ya, y desde siempre, anunciándose y operando. No obstante, algunos de los signos de la radicalización de ese proceso pueden ser leídos en las críticas ofrecidas por Freud, Nietzsche y Marx, incluso Heidegger, agregaría Derrida.

La certeza de los límites de toda totalización -que estamos ilustrando a partir del ejemplo de la lectura historiográfica clásica-, presupone la existencia de estructuras organizadas en torno a un centro. Un centro cuyo significado central es originario y, en consecuencia, constituido por una determinación esencial. Bajo este

supuesto, la historia de la metafísica -como la historia de Occidente, dice Derrida- se piensa en torno a una serie de sustituciones de centros, cuyo contenido puede variar en la medida que la naturaleza de su determinación se mantenga intacta. Puede advertirse entonces que toda transformación histórica está ya contenida en ese principio de invariancia representada en la figura del centro. El centro se presenta como un punto de pura presencia, es decir, como una plenitud incuestionable, cuya certeza tiene un estatuto ontológico.

Derrida ilustra la sospecha sobre esa evidencia fundante con la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que aquello que tiene por función organizar los elementos de una estructura, al mismo tiempo forme también parte de ella? Para pensar la estructura, el argumento de Derrida comienza por esta esta paradoja: que el centro esté al mismo tiempo dentro y fuera de la estructura se traduce en el hecho de que el centro no tiene lugar más que en un sistema de diferencias.

La crítica a las pretensiones ontológicas de un centro organizador, no obstante, no puede hacerse sin una cierta “complicidad metafísica”. Esto quiere decir que la deconstrucción no es una operación exterior, sino un proceso inherente a las estructuras metafísicas. Por lo tanto, la intervención deconstructiva señala precisamente la paradoja según la cual la metafísica reduce y reprime lo que al mismo tiempo la posibilita. Dicho en otros términos, la estructura centrada -totalización- es posible gracias a su descentramiento. Por lo tanto, la dislocación de los fundamentos metafísicos se vuelve evidente gracias a las consecuencias que la propia metafísica conlleva. A esa represión fracasada Derrida la llama discurso:

Este es el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que en ausencia de centro de origen todo se convierte en discurso -a condición de entenderse acerca de esta palabra-, es decir, un sistema en el cual el significado central, originario, trascendental no está nunca presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado central extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación (Derrida, 1989:385)

En un sentido similar se puede entender la siguiente afirmación de Foucault: “No hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia” (1970:40). La operación foucaulteana con relación a la historia es similar a la estrategia derridiana respecto de la filosofía. En ambos casos se trata de una lectura que no recusa de la herencia, pero que no obstante, interviene agitando la naturalidad con la que suele ser recibidas. Se renuncia, en fin, a encubrir las dislocaciones y las transformaciones que operan no sólo en su irrupción, sino también en sus despliegues. Y esto se logra, en palabras de Foucault, dejando en suspenso las formas previas de continuidad y mostrando que no se deducen naturalmente, sino que por el contrario, “son siempre el efecto de una construcción cuyas reglas se trata de conocer y cuyas justificaciones hay que controlar; definir en qué condiciones y en vista de qué análisis ciertos son legítimas; indicar las que, de todos modos, no pueden ya ser admitidas” (Foucault, 1970:41)ⁱ

La deconstrucción derridiana también podría caracterizarse como una estrategia de lectura que interviene sin prescindir de la herencia, en este caso, de la herencia conceptual. La afirmación “El lenguaje lleva en sí mismo la necesidad de su propia crítica” (Derrida, 1989:396) señala el hecho de que la herencia es irrenunciable, y que por lo tanto, no disponemos de ninguna sintaxis completamente exterior a los conceptos heredados. Pero la cita también resalta que todo lenguaje tiene la potencialidad de hacerse violencia sobre sí mismo, es decir, dislocar los modos en que la tradición lo inscribe dentro de sus formas y su lógica.

La deconstrucción, entonces, es una lectura que abandona el presupuesto de una significación rigurosa de los conceptos y en cambio asume la rigurosidad en la lectura de la historia de esos conceptos. Ahora bien, la politicidad de esa intervención llamada lectura, no queda saldada únicamente en el reconocimiento de los límites de toda totalización. Podríamos describir a su vez, dos formas de concebir esa imposibilidad: o bien la totalización resulta imposible porque, desde un punto de vista empírico, resulta inabordable teniendo en cuenta la naturaleza finita de todo sujeto o de todo discurso; o bien la totalización es imposible debido al juego indefinido de sustituciones internas, lo cual sólo es factible a condición de su finitud. Y esto es así, porque “en lugar de ser demasiado grande, le falta algo”.

En el primer caso, la imposibilidad es correlativa a los límites de dominio - criterio de exterioridad que no permite una lectura completa-; En el segundo, la imposibilidad es correlativa a los límites indecibles de su propia estructuralidad - juego interminable de presencias y ausencias-.

Podemos dar un paso más y decir que, incluso situándonos en la segunda propuesta, la lectura de la falta podría asumir dos estrategias muy distintas. La lectura puede asumir la falta o bien como algo implícito que hay que restituir, o bien como el exceso que la propia lectura produce. La articulación entre lectura y política comienza, a nuestro entender, en esta segunda opción. Si la lectura es una intervención, lo es en la medida que no se ajusta a un dispositivo de interpretación; en la medida que se aleja de todo método de desciframiento. La lectura es política al tomar una posición en ausencia de todo presupuesto.

Si en un momento, la propia metafísica comenzó a dudar de sus propias certezas, fue porque vio nacer de sus propias entrañas, lecturas dispuestas a radicalizar su proceso deconstructivo. Sin embargo, -era de esperar- se radicalizaron también otras lecturas más bien reaccionarias, dispuestas a resistir el ocaso de aquella certeza con la que se sostenían sus fundamentos.

Por los motivos que expusimos, consideramos que una reflexión en torno a la relación entre lectura y política exige necesariamente tomar una posición explícita dentro de las diversas formas que puede adquirir esa disputa. La que aquí sugerimos, propone transitar la potencialidad política del vínculo entre la estrategia deconstructiva en Derrida y la “lectura sintomática” en Althusser.

Lecturas derridianas

Podríamos reconocer que la relación entre filosofía y lectura no es una problemática específicamente contemporánea, y que la pregunta de cómo leer una tradición, una obra o un autor, formó siempre parte de la práctica filosófica. Sin embargo, como hemos sugerido, es posible advertir que recién en el momento en que las verdades indiscutibles de la modernidad empezaron a ser cuestionadas, la lectura comenzó a generar un renovado interés filosófico como objeto de reflexión en sí misma.

En Derrida, la especificidad de esta nueva forma de leer supone “someter a cuestión sistemática y rigurosamente la historia de los conceptos” (Derrida, 1989:390). De modo que, al rechazar el valor de verdad de los conceptos, la rigurosidad se desplaza de su significación inherente a los modos en que se explicita la forma efectiva de su lectura.

Sobre los modos plurales y heterogéneos de “practicar” la lectura filosófica, encontramos sumamente interesante varios aportes que Emmanuel Biset nos ofrece en torno a su estudio sobre la filosofía derridiana.

En un texto destinado a analizar la presencia de Spinoza en Derrida, Biset (2010) se pregunta si acaso la pregunta por la lectura resulta en definitiva un signo de cómo en los grandes debates metodológicos la ruptura con el supuesto de una transparencia entre pensamiento y lenguaje ha tenido lugar. Pero al mismo tiempo, lejos de celebrar el derrumbe de la inmediatez y la evidencia, es posible advertir que muchos rasgos de dichos presupuestos se mantienen vivos en práctica académica actual. Referirnos al “pensamiento o la obra de un de un autor”, por ejemplo, en muchos casos funciona como criterio para delimitar una buena o mala lectura, una lectura más ajustada o más improvisada respecto a un objeto siempre exterior.

Uno de estos rostros de dios es la presencia: para totalizar una lectura explica las referencias presentes en los textos sea del modo que sea. Como si la documentación de una biblioteca se identificara con la lectura (...) supone un texto que está presente a sí mismo, que quien lo lee también, y, ante todo, que sólo es posible leer aquello que está presente. Para totalizar se deben negar las ausencias. Incluso las lecturas entrelíneas buscan hacer presente aquello que supuestamente estaba ausente (Biset, 2010:70)

Como es posible advertir, este diagnóstico coincide con las lecturas reaccionarias a las que hacíamos referencia con anterioridad. Y al mismo tiempo es posible trazar un puente con la evidente influencia derridianaⁱⁱ en algunas de las advertencias que pone de manifiesto Foucault al señalar que algunos vestigios de la lectura historiográfica clásica.

Uno de los presupuestos que, según Foucault, aún persiste de ese modo de leer la historia es que todo discurso manifiesto esconde un “ya dicho” implícito, reprimido, callado por el orden del discurso manifiesto. El discurso no sería más que una interpretación que restituye la incomodidad de esos huecos que su propio trazo produce:

Se supone así que todo lo que al discurso le ocurre formular se encuentra ya articulado en ese semi-silencio que le es previo, que continua corriendo obstinadamente por bajo de él, pero al que recubre y hace callar (...) Es preciso renunciar a todos estos temas cuya función es garantizar la infinita continuidad del discurso y su secreta presencia en el juego de una ausencia siempre renovada (Foucault, 1970:40)

Pero “¿cómo leer aquello que no está? ¿Cómo leer sin suponer la intencionalidad, el sentido, la conciencia o el saber en relación a las ausencias?”. La pertinencia de estas preguntas formuladas por Bisset es desarrollada por el autor a propósito de las irrupciones de Spinoza en Derrida. Allí, el autor muestra cómo es posible realizar una lectura desde la ausencia, sin que por ello sea necesario el recurso a la filología. Vale decir, que la lectura de la marginalidad spinoziana en la obra derridiana es el efecto que el propio texto produce sin hacerlo evidente.

El lugar excéntrico de las citas spinozianas de las que sirve Derrida, son leídas en virtud de un “silencio ensordecedor” de Heidegger sobre Spinoza. En este caso, la relevancia deconstructiva de este trabajo de lectura se centra en el problema de la relación entre totalización y representación en la modernidad.

Más allá del tema específico sobre el que trabaja este artículo, nos interesa resaltar el énfasis por ubicar el problema de la lectura en Derrida en el centro de los debates acerca del componente político de la deconstrucción. En especial, porque la filosofía derridiana ha sido muy a menudo desestimada bajo el argumento de ser políticamente evasiva. Y si bien ha habido muchos autores que han sabido discutir de manera sostenida este tipo de lecturas, es relativamente reciente una renovada preocupación no sólo por el componente político en la filosofía derridiana sino fundamentalmente por la politicidad de su recepción.

En este sentido, la sugerencia de Bisset resulta sumamente interesante porque propone una lectura innovadora de la obra derridiana, y al mismo tiempo, la pone al servicio de una reflexión crítica sobre naturalización sedimentada de ciertas prácticas de lectura académica (por ejemplo, la pretensión de agotar un texto, la insistencia en la especialización, etc.). En este sentido, Cristina De Peretti podría agregar que la deconstrucción, como tarea de lectura, se diferencia del criterio habitual de la “interpretación” que consiste en atender a lo central frente a lo marginal, a lo esencial frente a lo no-esencial, a lo interno frente a lo externo:

Si, para Derrida, la práctica de lectura no consiste en reducir un texto a una temática, a un contenido o a unos efectos de sentido, esto es, a una centralidad que tendría por función mantener la autoridad y unidad del mismo, su ‘privilegio ontológico’, es porque, para él, ningún texto es homogéneo. Todo texto está ‘cifrado a la segunda potencia’, todo texto produce una lógica doble, plural, equívoca, que hay que *producir* y que no permite que se zanje jamás sobre él de forma definitiva (De Peretti,1989:156)

Los intentos por interpretar, entonces, si efectivamente hay un componente político en la producción derridiana, no tiene en cuenta la posibilidad de leer una politicidad en la estrategia de su lectura. Si la deconstrucción muchas veces ha sido catalogada como una operación indescifrable que no afecta la vida social; o, a lo sumo, que su pensamiento recién en los años '90 se interesa por cuestiones ético-políticas, es porque estas apreciaciones se basan, según Bisset (2012), en “un falso dualismo” interpretativo.

Esto es, o bien Derrida queda preso de la lógica metafísica que en virtud pretende trascender, o bien termina adoptando una posición posmoderna-pragmatista al haber puesto en duda ciertas nociones centrales de la ilustración. Dentro de la primera perspectiva, el autor menciona, citando a Christopher Norris (1992:170), a Gasche, Dew, Eagleton, Beardsworth, entre otros.

Dentro de esta demarcación más general, Bisset señala a su vez tres posturas frente a la deconstrucción y su relación con la política: la primera afirma que la deconstrucción derridiana no hace ningún aporte al pensamiento político (Rorty,

1998), la segunda afirma que su aporte al problema político es negativo y por lo tanto implica un gesto reaccionario (Habermas), y la tercera afirma que la deconstrucción ofrece un aporte específico para pensar la política (Bennington, 1994). Dentro de ésta última perspectiva, a su vez, hay quienes sostienen que recién en la década del '80 se produce un giro en el pensamiento derridiano marcado por una tematización de la política (el "giro-ético político", motivado principalmente a partir de su relación con Levinas). En contraposición con ello, otros sostienen que la relación del pensamiento derridiano con la política está presente durante toda su obra, como en el caso de Richard Beardsworth (2008). Si bien en términos generales, Biset estaría de acuerdo con esta última posición, marca una divergencia sustancial.

En primer lugar, el "falso dualismo" alcanza también a la indagación sobre la existencia o no de aquel giro ético-político. Frente a ello, Biset propone una lectura de Derrida que no se somete a la lógica de sus continuidades o sus rupturas, sino que tiende a pensar los *desplazamientos de acentos*: "Esta noción sirve para pensar cómo en los textos de Derrida se van configurando distintos pensamientos políticos" (Biset, 2012:25).

En segundo lugar, aunque Biset no lo menciona, podemos deducir que su lectura de Derrida no suscribe la posibilidad de ubicar el componente político de la deconstrucción en torno al "estilo" de una cierta filosofía, como sostiene Beardsworth. Sin embargo, la objeción de Biset se dirige a las lecturas de Derrida que tiene como precepto una distinción entre "la política" y lo político"

Mientras que lo político sería un concepto, la política sería una práctica. Esta distinción le sirve a Beardsworth para insistir en la necesidad de reinventar el concepto de lo político ante un diagnóstico de parálisis tanto del pensamiento como de la práctica políticaⁱⁱⁱ. En una compilación de reciente publicación titulada "*Derrida político*", Biset, junto a A. Paula Penchazsadeh, proponen una lectura que discute, precisamente, con la relación diferencial entre el concepto de lo político y la práctica política. Haciendo referencia al título del libro Beardsworth (*Derrida y lo político*), señalan de manera crítica que la "y" expresa la exterioridad entre los dos aspectos:

No se trata de presentar dos posiciones antagónicas al respecto, como si se tratara de optar por la rigurosidad conceptual o la apuesta política, sino de partir de la lectura como una tarea que, en la paciencia del concepto, efectúa una intervención (...) se trata de pensar la *contaminación diferencial* y la espectralización de ambos polos (...) indagar los diversos modos en que Derrida es político (Biset y Penchaszadeh, 2013:5)

Si bien estamos de acuerdo con esa idea de la contaminación entre teoría y práctica, quisiéramos decir que mucho más en línea de lo que parece con esta lectura, no siempre el binomio político/política implica necesariamente una irreductibilidad entre el concepto y práctica.

Por ejemplo, la tesis de Oliver Marchart (2009), se sirve de esta distinción para decir que no es en la alternancia, sino en la *diferencia* entre *la política* y *lo político* donde aparece el síntoma del fundamento ausente, o más precisamente, el modo en el que el fundamento sigue presente en su ausencia. Esta diferencia es la que justamente permite pensar la inconsecuencia de todo intento por domesticar la estructura dual como la relación exterior entre sus dos elementos. En el caso de lo político y la política, esa diferencia evita justamente cualquier estabilización que reasegure una lectura en términos de antagonismo. Para Marchart, estos supuestos permiten trazar a su vez una distinción entre el pensamiento postfundacional del “anti-fundacional” (“postmodernismo” vulgar) en un sentido similar al modo en que Derrida plantea la imposibilidad de prescindir de la tradición heredada. El pensamiento postfundacional es político en el preciso sentido de que “no intenta borrar las figuras del fundamento, sino debilitar su estatuto ontológico” (Marchart, 2009:15).

Incluso, Marchart señala también la idea de un juego interminable entre fundamento y abismo (juego derridiano de presencia y ausencia) acerca del cual es preciso reconocer la necesidad de una decisión. En el caso de este autor, esa decisión esta signada por su proyecto de elaborar una versión explícitamente de izquierda del pensamiento postfundacional, y a eso lo considera una decisión política.

Más allá de sugerir esta breve polémica, creemos que es necesario insistir que la politicidad de la lectura solo es pensable como una práctica de intervención en un campo (incluso en el campo teórico). Asimismo, que si un pensamiento político, para

mantenerse activo, debe renunciar a su propia finalidad (pretensión de totalización) la politicidad de la práctica de la lectura reside en su movimiento ininterrumpido, aunque esto produzca una profunda incomodidad.

¿Cómo aceptar sin vacilación y de antemano que el pensamiento no pueda jamás arribar a ideales o certezas? Si el pensamiento resiste a su pereza en tanto que renuncia a su propio propósito, un pensamiento político, por lo mismo motivos, no puede contener un propósito más que el propio movimiento de su intervención. En este sentido, estamos de acuerdo con Bisset cuando sugiere que una lectura política es definitiva el trazo de un camino por esa incomodidad.

Si la lectura no busca entonces totalizar el sentido de un texto, una obra o un autor, una lectura política supone para Bisset “un recorrido singular por las diversas articulaciones que adquiere la cuestión en el autor” (2012:16), delimitando al mismo tiempo una posición particular en el mapa de sus recepciones. La relevancia de esta apuesta en el caso de un autor como Derrida es doble, teniendo en cuenta el modo en que se configuró el mapa de su recepción.

En ese trazo singular por el pensamiento derridiano, la lectura asume como punto de partida la existencia de una “copertenencia entre filosofía y política” en Derrida: “Esto significa que no se desplaza aquello que el autor entiende por filosofía, o los supuestos de su concepción de filosofía, tampoco se desplaza una idea política, o las consecuencias políticas de su posición, sino que se desplaza un modo particular de articular la relación entre filosofía y política”

En consecuencia con ello, nos resulta todavía fecundo sostener la idea de una “diferencia política”, si por ello se entiende que una de los modos de pensar la relación entre filosofía y política es la que se rehúsa a pensar tal diferencia como objeto de conocimiento de una ciencia. Es la que, por el contrario, se atreve a tomar un punto de vista filosófico en el propio campo de la teoría. Esa intervención filosófica adquiere la forma de una lectura que sostiene al mismo tiempo la pregunta por la teoría y la pregunta por la política. Esa es precisamente la dirección a la que apunta nuestra intervención dentro de un campo cuyos límites los produce un vínculo entre deconstrucción y lectura sintomática.

Como desarrollaremos enseguida, la lectura sintomática es la exigencia política que hace de la filosofía una intervención práctica en el terreno de la teoría (Althusser, 1972:67). Esto nos llevará a sostener el *alcance deconstructivo del pensamiento althusseriano* y el *carácter marcadamente político de toda deconstrucción*.

Lecturas althusserianas

Althusser acuña la figura de la “lectura sintomática” en el prefacio de *Para leer El Capital* (2010) afirmando que la lectura nunca es inocente y que es siempre una práctica riesgosa. A través del desarrollo de esta noción, Althusser presenta la especificidad de la interrogación de la obra de Marx (especialmente *El Capital*), cuyo propósito es reponer la filosofía que opera en su obra científica en estado práctico. La lectura sintomática es correlativa de la búsqueda del objeto particular del materialismo histórico.

Althusser comienza diciendo “como no existe lectura inocente digamos de qué lectura somos culpables” (2010:19). En principio esa lectura es reconocida como una lectura filosófica. Luego, aparece la pregunta ¿qué significa leer como filósofo? Si la lectura nunca es inocente, hay que ubicar la confesión en el propio acto de la lectura y no en el contenido de aquello que se confiesa como podría corresponder a la culpa cristiana. Una lectura filosófica es la que confiesa de antemano su inocencia perdida, sin embargo, saberse culpable y confesarlo, no sería todavía lo propio de una lectura filosófica.

La confesión del pecado en el cristianismo, sobre todo a partir del Concilio de Trento -cuando se impuso la confesión obligatoria y forzosa-, constituía una dinámica compleja que articulaba culpa, arrepentimiento, temor y garantía de perdón. El arrepentimiento funcionaba como condición subjetiva para la confesión, sesgada por cierto temor y mediada por el mecanismo de la culpa. Pero en lo fundamental, es la garantía del perdón lo que motivaba finalmente el acto confesional. Frente a la culpa, el alivio del perdón era un ofrecimiento que debía asegurarse^{iv}. Asimismo, el correlato moderno de este acto de reciprocidad -lo que Foucault llama “dirección de conciencia”- solo puede ser leído a la luz de los considerables cambios que atravesó la práctica de la confesión en aquellos siglos (VI y XII)^v.

Más allá de que la confesión responda a la responsabilidad moral del cristianismo o a su continuidad y reforzamiento en el disciplinamiento moderno, la confesión filosófica, como la estamos tratando de desarrollar, es de otro orden. La confesión filosófica no busca ser perdonada. Su necesidad no es la de recibir la absolución. Su falta, su vacío, su exposición inacabada no espera respuesta. No obstante, esa respuesta que nunca llega tampoco le permite a la filosofía reposarse en la resignación.

La lectura filosófica no es inocente y confiesa su culpa, pero lo que la hace filosófica, además de ser simplemente *una* lectura, es la reivindicación de su propia imposibilidad. Imposibilidad, pese a la cual, demuestra su necesidad de decir algo, aun cuando no hay nada para decir.

Quizá no sea casual la fascinación que sentía Althusser por la poética de Antonin Artaud^{vi}, quien no cesaba de confesar “que no tenía nada que decir”, de un modo muy similar a la confesión althusseriana cuando dice que en filosofía no ocurre nada o que la filosofía no conduce a ninguna parte (Althusser, 1972:53). Porque esa imposibilidad, no es un obstáculo sino su excepcionalidad, y en la excepcionalidad se expresa su positividad: la de una lectura cuyo decir no obra, no produce para recibir ni busca su reconocimiento. Es esa falta de reciprocidad de la lectura filosófica la que hace de la filosofía una práctica y de esa práctica un modo de intervención sin obra.

El “no tengo nada que decir” de Artaud es la confesión que sin decirse, despoja todo origen del decir y sin embargo alienta la expresión. Tal como lo indaga Blanchot, “¿cómo no se esforzaría en comenzar a hablar y a expresarse aquel que no tiene nada que decir?” (1969:46). Ni Althusser ni Artaud tenían nada para decir *en nombre propio*. De modo que la lectura, al igual que en Derrida, nada tendría que ver con el desciframiento de un sentido inherente al texto ni con una interpretación puramente subjetiva y exterior, sino con los vacíos del texto que la propia lectura produce sin estar ella misma sometida a una intencionalidad previa. No obstante, esta desapropiación de sí contiene la paradoja de una “urgencia de la palabra” que lleva a “colocar en primer lugar el desposeimiento” y desplaza la figura del *vacío* de la mera carencia a la exigencia inagotable de la expresión. Confesando la traición de un secreto Maurizio Ferraris relata una anécdota:

'Écrivez, écrivez, de toute façon sera bien'^{vii} fue la respuesta que Michel Foucault, a la salida de la Bibliothèque Nationale, le dio al joven Jacques Derrida, quien le manifestaba la impresión de no tener nada que decir y de no tener ideas. De manera que, sin querer decir nada, Derrida, ha escrito más de setenta libros, sin hablar de los cursos, desde el Liceo de Le Mans hasta la Soborna, la École Normale, la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, y sin contar la Johns Hopkins, Yale, Cornell, Irvine (ateniéndonos nada más a los sitios en que enseñó con mayor asiduidad) (Ferraris, 2007:81)

El "no querer decir nada", no es de ningún ángulo un ejercicio de reposo sino la huella de una desapropiación necesaria. La propia nulidad exige una palabra inicial que desate la tensión insostenible de un vacío y la tentación desesperada por creer en la ilusión de lo inmediato.

Lo que nos interesa en este acercamiento innegable entre Artaud y Althusser en torno a la figura del *vacío*, es cómo ése vacío no aparece como mera carencia, sino como lugar de exposición que hace de la desapropiación subjetiva precisamente el lugar en donde es posible la producción.

Si es el "vacío" el que "permite avanzar", la aporía, -ese "absurdo imposible pero inspirador"- es, en todo caso, un nombre posible para la vacilación perpetua que Althusser encuentra entre un "vacío filosófico" y una "filosofía del vacío" (2002:40). De tal forma que esa exigencia hace del vacío un vacío activo, y de la subjetividad, una estructura de desapropiación.

En este sentido, la confesión de la lectura filosófica no podría pensarse como producto de una honestidad intelectual; no hay sujeto de la confesión ni deuda por tal intervención. Y como lo que se confiesa es una ausencia, la lectura filosófica podría entenderse como *don* en el sentido derridiano de un perdón imposible que se contrapone a una lógica del intercambio. Por ello también, la lectura filosófica hace lo que no dice, ya que diciéndose, el don ya no es don sino deuda.

Como en Derrida, para Althusser, toda lectura es siempre una doble lectura. La primera es aquella que se pretende inocente porque asume lo que lee como el producto de un autor. La segunda, aunque no encuentra independencia con la primera, es el rodeo que transita los límites, es el margen difuso de los blancos sobre los cuales la lectura se hace estrategia y como estrategia, una práctica. Esta segunda lectura es la que no admite objeto.

Cuando Althusser combina estas dos lecturas al referirse a *El Capital* de Marx advierte que si lo que se propone es una lectura filosófica, ésta no puede pretender leer al autor, sino lo que su lectura produce. Tal y como Marx lee la lectura de los economistas clásicos:

Lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*; no es lo que le falta, es, por el contrario, *lo que no le falta*; no es aquello en que falla, es, por el contrario, *aquello en que no falla*. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, *sino sobre la vista misma*. Es un desacierto relativo al *ver*: el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver (Althusser, 2010: 26)

Identidad paradójica aunque necesaria, afirma Althusser, entre el ver y no ver que, en un mismo y único gesto, hace de la exterioridad paradojal entre ambas lógicas un límite puesto desde el interior. Esto es, el de dar cuenta de la singularidad de una respuesta a *una pregunta que presenta como único defecto el no haber sido planteada*.

El vacío no es un objeto que hay que indagar, sino aquel desde el cual solo es posible pensar en lo nuevo en ausencia de toda condición. Más que una lectura *del* vacío, sería una lectura *desde* el vacío la que permite desarrollar una práctica de intervención en ausencia de toda presunción de su origen.

La intervención no es una imposición desde afuera, no es una revelación discursiva de un enigma latente o de una ausencia que se vuelve presente al descubrirla. El silencio no es lo oculto sino lo que aparece con toda evidencia en las propias palabras que dicen lo que callan.

La estrategia de intervención no puede sostenerse en una relación de exterioridad entre un sujeto intencionado y el objeto que se intenta intervenir, porque en tal caso la operación no sería otra que la de anular los blancos y reponer la pregunta causante de la respuesta. Cuando Althusser, por el contrario, propone leer los blancos del texto, ese camino no lo encauza la pregunta ausente, ya que la pregunta no contiene en sí las vías para localizar su propia carencia. La pregunta “¿cuál es el valor del trabajo?” no suple la ausencia de referencialidad de la respuesta, o sí, pero como restitución del concepto tras la palabra “trabajo”. Mecanismo simplificador del discurso que, en la ilusión de haber anulado el blanco restituye “la misma frase aparentemente ‘llena’: *el valor del trabajo es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para el mantenimiento y la reproducción del trabajo*” (Althusser, 2010:27)

Como el vacío nunca se constituye en objeto, las respuestas a las preguntas aún no formuladas siempre contendrán una falta. Y esa falta solo adviene, paradójicamente, cuando la frase está completa, cuando se llena. Al suprimir los puntos suspensivos, es decir, anular los “blancos” para que la respuesta cierre, no es la pregunta ausente la que viene a completarla, sino que es la frase misma la que restituye sus propias fallas (que por otro parte, son su condición de posibilidad).

La carencia es la falta de una pregunta a la que la frase refiere, pero es la frase la que contiene la falla como su propia necesidad afirmativa. La pregunta no es, por lo tanto la que genera la necesidad de una respuesta. De tal forma que una lectura filosófica no es la que lee “entre líneas”, sino la que lee “al pie de la letra”.

Solo se puede omitir lo que se ve, a condición de hacer lo que se dice. Lo que la economía política clásica no vio fue lo que hizo: producir “una respuesta nueva sin pregunta, y al mismo tiempo, la producción de una pregunta latente inscrita en esa respuesta nueva” (Althusser, 2010:29). La economía política clásica produjo, en consecuencia, un nuevo problema sin saberlo, convencida de que seguía en el terreno antiguo.

Una lectura filosófica es ajena a lo que hace de la ciencia su existencia: la necesidad de un terreno problemático establecido. Una estructura delimitada y precisa que determina, por un lado, la condición de existencia de la misma ciencia que en ella se inscribe, y por otro, los términos en que se plantea el problema al que esa

ciencia se refiere para constituirse. Pero una lectura filosófica, debería incluso poder leer esto al pie de la letra:

La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de 'ver' que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es efecto de sus condiciones estructurales [...] Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la *vista de un sujeto*: lo visible es el no-ver de la problemática teórica sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla, el ojo cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, *para no mirarlos* (Althusser, 2010:30-31)

Lo invisible, por ello, no es meramente exterior a lo visible, sino su sombra. La exclusión se da al interior de lo que se ve sin ser visto. La lectura filosófica apunta, pues, a la "denegación de lo que excluye dentro de sus propios límites" (Althusser, 2010:32). La intervención filosófica es la que, leyendo los bordes, los produce.

La potencialidad política de un *encuentro* y sus derivas

¿Por qué una lectura filosófica es la práctica de aferrarse a un vacío? Estamos de acuerdo con Antonio Negri cuando afirma que "en el interior de este vacío se abren las infinitas posibilidades de la intervención deconstructiva" (2004:26). Así como la deconstrucción es una tarea interminable, la lectura es una estrategia ininterrumpida. No sólo se dice algo cuando no hay nada para decir, sino que no puede dejar de ser dicho -como Artaud, que no tenía nada para decir pero al final escribía sin parar-. El decir de la lectura no encuentra jamás su punto final. La vacilación permanente, el "tomar siempre el tren en marcha"^{viii}, es a todas aguas más que un riesgo, la certeza de lanzarse al abismo.

Este abismo que diluye todo nombre propio es el que arrasa toda posibilidad de asimilar esta estrategia de lectura a una técnica interpretativa o a una pericia filológica. Si de lo que se trata es de "producir en el sentido estricto de la palabra", hacer manifiesto lo que está latente no es de ningún modo una operación de desciframiento, "es transformar aquello que en cierto sentido existe ya" (Althusser,

2010: 40). La insistencia en la cualidad “estratégica” de la lectura filosófica, cobra sentido solo en la medida en que ese “ya existente” apunta a la ausencia de un sujeto de la crítica.

“Leer al pie de la letra” es el señalamiento de la propia palabra como aquella que contiene la necesidad de su propia crítica, es decir, la evidencia de un proceso deconstructivo que opera ya antes de cualquier intervención. Intervención que, en todo caso, asume la forma de *bricoleur*, “aquel que utiliza ‘los medios abordo’, es decir, los instrumentos que encuentra a disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hacen que sirvan” (Derrida, 1989:391).

La deconstrucción opera necesariamente desde el interior “extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre resulta en cierto modo presa de su propio trabajo” (Derrida, 1977:34). La intervención deconstructiva consiste en tender un puente con la historia de la metafísica resaltando el carácter autorepresivo de sus estructuras formales. Pero sobre todo, la deconstrucción es la marca de cómo la propia estructura se revela por medio de la resistencia que ella misma genera. De este modo, el vacío es una expresión sintomática de la imposibilidad de la estructura para irrumpir como totalización.

La deconstrucción es, en el sentido althusseriano, una “lectura al pie de la letra” que piensa la genealogía estructurada de los conceptos filosóficos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un lugar incalificable por la propia filosofía. Esa resistencia contenida ya en las entrañas de un texto es precisamente la segunda lectura de Marx. La lectura a la que casualmente Althusser llama *sintomática*, dado que

... descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a *otro texto* presente por una ausencia necesaria en el primero [...] Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva *el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero* (Althusser, 2010: 33)

La lectura sintomática es correlativa a la “fuerza de dislocación” con la que Derrida describe la estrategia deconstructiva. En ninguno de los dos casos se niega la estructura -la lectura del primer texto-, pero se muestra, al mismo tiempo, su resistencia y su propia desorganización -la lectura del segundo texto-. Tanto en Althusser como en Derrida se trata de leer lo que ha sido ineficazmente reprimido, disimulado o prohibido, a través de la restitución de su síntoma.

La lectura althusseriana no profesa el lapsus, sino que lo asume como único frente de acción. Pero si el vacío no es un mero punto de fuga y lo que puede ser dicho no se puede decir en nombre propio, la lectura como práctica de intervención, indudablemente exige alguna forma desapropiada de subjetividad. En este sentido, la lectura filosófica nada tiene que ver con un sujeto constituyente, por lo tanto, “absolutamente irreductible al mito idealista de una decisión del espíritu que cambia ‘el punto de vista’ ” (Althusser, 2010: 32). Hay, en definitiva, una paradójica ontología del vacío que soporta el advenimiento de una subjetividad expropiada. La politicidad de la lectura, requiere, entonces, un espacio en el que la intervención prescinde del nombre propio.

El que hayamos propuesto una articulación entre Althusser y Derrida en torno a la cuestión de la lectura, no se agota en la intención de mostrar un paralelismo conceptual o una similitud -por estrecha que ésta sea- en la forma en que ambos autores conciben la estrategia de lectura filosófica. Tiene que ver también con mostrar cómo es posible pensar entre ambos una alianza cuyos efectos encuentran visibilidad en la retroactividad de su encuentro. Podríamos incluso decir, que el resultado de leer en ambos una sociedad común en torno al vínculo entre lectura y política, se produce a su vez en las estelas que la propia lectura de sus síntomas produce.

Uno de esos efectos es el que nos interesa particularmente: sostuvimos que tanto la deconstrucción como la lectura sintomática son pensables sobre el supuesto de que toda la lectura que se considera política adquiere un carácter ininterrumpido. Quisiéramos detenernos con mayor de detalle en el modo de entender esa característica porque es allí donde se justifica nuestra insistencia en que el

materialismo althusseriano resulta un excelente socio de la deconstrucción derridiana para pensar la política.

Estamos en un todo de acuerdo con Biset cuando dice que si bien la práctica de la lectura es un trazado singular sobre un entramado de textos, tal lectura no debe por ello desatender su historicidad. Y a la inversa, la necesidad de trazar esas líneas, no invalida el supuesto de que un texto está siempre atravesado por silencios y ausencias que funcionan también habilitando su lectura. Biset plantea, además, que esa doble inferencia es la que promueve diversas lecturas. Con mucha más radicalidad, el autor sostiene que las lecturas más diversas se abren al infinito al romper, por un lado, con la pretensión filológica sobre las evidencias de un texto (es decir, el abandono de la noción de presencia) y, por otro, con la pretensión de desocultar lo implícito de un texto para revelar su sustrato último (Biset, 2010:90). Pero ¿no puede también la presencia ser leída como un síntoma? ¿No es posible también, con Althusser, leer las evidencias de un texto como un silencio?

Quisiera explicitar otra inquietud sobre esta cuestión de las apropiaciones infinitas de un texto: ¿es lo infinito de una lectura lo que despierta temores desenfrenados en una tradición que responde con el reaseguro de la especialización? ¿No es quizá también la politicidad que surge de una lectura que produce -y no que interpreta- la que exige con mayor rigor una toma de posición?, ¿en todos los casos una lectura que tiende a “cerrar” el sentido de un texto, un autor o una tradición no debería considerarse una lectura política? ¿Cómo pensar la politicidad bajo el criterio de la “apertura indefinida” o la “interpretación inestable”? ¿En dónde reside específicamente el carácter infinito de la lectura allí donde pareciera ser uno de los modos principales en donde su politicidad se hace posible?

Insistimos al mismo tiempo que lo que resulta indispensable del abordaje de Biset es la idea de “lectura política” para plantear una disputa más bien en torno a la recepción que la interpretación. Pero también quisiéramos agregar que la lectura política de un autor, un texto o una tradición debe también pensarse en articulación con una lectura política de la coyuntura o lo que Althusser llamaría una “lucha de tendencia”.

En definitiva, ¿se puede pensar la política sin situarla en cierta coyuntura? No nos referimos solamente a lo coyuntural que podría tener un estado de la cuestión los debates teóricos. Si la intervención de la lectura es una toma de posición sobre un terreno ya ocupado, la disposición de esa ocupación puede requerir no dejar necesariamente abierta la posibilidad de infinitas lecturas. La herencia es irrenunciable, pero ¿se hereda siempre del mismo modo?

Las divergencias entre Althusser y Derrida en los modos de leer al marxismo, por ejemplo, sólo resultan evidentes si se las concibe al abrigo de las igualmente divergentes coyunturas sobre las que cada uno, a su turno, interviene.

Para decirlo de un modo o directo: no siempre una lectura cuya estrategia es la de afirmar una Verdad deviene un acto totalitario, ni la apertura a múltiples lecturas (verdades) es una estrategia inmune de los efectos más conservadoras y reaccionarios.

Vimos con Derrida que la deconstrucción se definía en virtud de una demarcación entre dos formas de leer. La lectura propiamente deconstructiva es aquella que utiliza las herramientas disponibles en el propio terreno de la metafísica, es decir heredando pero de un modo crítico para evidenciar los desajustes de sus propios recursos lingüísticos. Un ejemplo de esta lectura es la crítica inmanente al pensamiento metafísico de Heidegger. La otra lectura, por el contrario, pretende un cambio radical de terreno prescindiendo de la herencia. Según, De Peretti, Derrida ubicaría allí al marxismo y su cuestionamiento sistemático y rupturista de la historia de los conceptos desde un lugar ajeno y exterior a ella (1989:126).

A su vez, la deconstrucción suponía una lectura que no interviene más que como una rodeo en una falsa alternancia entre la lectura de la presencia y las presuposición de un cifrado latente pero implícito.

La lectura sintomática nos permitió detallar que en la medida que hay síntoma estamos en presencia de un represión. Pero esa represión lejos de esconder una significación oculta, es más bien un exceso que la propia lectura produce sobre un campo de significación que paradójicamente se sostiene sobre un vacío. En definitiva lo que se reprime es esa misma paradoja.

De tal modo que la operación de lectura consiste en leer una deconstrucción siempre operante, lo que equivale a decir que las estructuras metafísicas han estado siempre construyéndose sobre la base de sus propias fisuras internas, y equivale a decir asimismo entonces, que si el origen no es más que la ficción simbólica que señala un vacío, la represión es tan constitutiva como el vacío mismo. El gran aporte del psicoanálisis fue afirmar que tal represión, no obstante siempre fracasa, nunca es enteramente efectiva, la huella de esa resistencia es el movimiento por el cual la falta constitutiva siempre se restituye en la forma de un síntoma.

A partir de estos argumentos resulta difícil equiparar al marxismo althusseriano con una operación de lectura exterior y mucho menos rupturista. La lectura sintomática no es un modo de acceder a la letra de Marx mediante una elección deliberada (una ascesis filosófica) del mismo modo que la deconstrucción no es una herramienta útil para operar sobre un texto. La lectura sintomática es ofrecida, sin ser dicha, por el propio Marx a partir de su lectura de los economistas clásicos, solo que ese “estar ya dicho” no está presente como evidencia en la palabra de Marx, ni es el producto de un “desciframiento” filológico en última instancia reducible a la intencionalidad althusseriana. Esta allí, no es exterior, pero solo en la retroactividad de una lectura que tampoco es externa, se produce como resultado de propio exceso.

Contra la falsa alternancia entre leer la presencia o presuponer que lo no dicho está latente -se lo considere aprehensible o inaccesible-, la lectura sintomática plantea un modo distinto de leer la presencia.

Pero como decíamos, la intervención althusseriana no se agota en su sinonimia con la deconstrucción derridiana. Ambas, son lecturas filosóficas que acontecen como efecto de la represión fracasada de la tradición metafísica. El riesgo de una posición en las derivas de ese efecto, implica asumir la exigencia de un (re)comienzo perpetuo. No serían ya infinitas las lecturas, sino infinita su práctica. Este es para nosotros el comienzo de una articulación entre lectura y política.

Si no se puede pensar la política sin el sustrato metafísico, un proyecto emancipatorio no puede pensarse como el esclarecimiento de lo reprimido, sino más bien como promesa irrenunciable, como un compromiso incalculable y como una apuesta política que hace de esta última la lectura ininterrumpida de su síntoma.

La politicidad de la lectura no se salda al afirmar su carácter indeterminado. En todo caso, será un presupuesto ineludible. Una lectura es política si asume un trabajo crítico sobre lo que se presenta de modo cristalizado; pero lo es, si al mismo tiempo, produce al interior del propio terreno en el que interviene alguna transformación en él orden de sus límites.

En este sentido la lectura no puede ser inestable ni abierta (es una determinación por precaria que sea y por vacío que resulte su fundamento). La politicidad de la lectura depende de una posición, que bien puede no durar, pero que no se puede dejar de tomar.

Notas

ⁱ Al decir esto, uno de los ejemplos que menciona Foucault para referirse a los signos de la transformación en los modos de leer, es *Lire Le Capital* de Louis Althusser.

ⁱⁱ De hecho, Bisset señala que en Derrida, quizá más que en ningún otro, se hace explícita una diseminación que cuestiona el ordenamiento histórico según unidades delimitadas y correlativas.

ⁱⁱⁱ No obstante, no quisiéramos dejar de mencionar que en texto, ha tenido la inmensa virtud de volver a poner en circulación un debate sobre la politicidad de la deconstrucción derridiana que hasta el momento de su publicación no parecía tener demasiado lugar. Y lo hace además en un sentido que “de hecho, el propio autor sugiere que su intervención apunta precisamente a “una lectura ‘política’ de la deconstrucción” (Beardsworth, 2008: 17). Hay que reconocerle cierta deuda a la apertura en el campo de los debates derridianos y su gravitación en la pregunta por la política.

^{iv} Cfr. Delumeau, J., *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992

^v Cfr. Foucault, M., *Los anormales*, Curso 1974-1975, Buenos Aires, FCE, 2001

^{vi} Recordemos las palabras de Derrida: “El discurso público sobre Althusser, cuando aborda el eco de nombres propios como señales o pistas en un territorio que hay que ocupar, nos permite oír el de Montesquieu, por ejemplo, a los de Rousseau, Marx o Lenin. Aquellos que han estado cerca de Althusser, a veces entre bastidores del teatro político, los que se han acercado a la habitación y a la cabecera de su cama en el hospital saben que es de justicia nombrar también a Pascal, por ejemplo, y a *Dostoievski*, y a Nietzsche y a *Artaud*” (la cursiva es nuestra). En una breve mención, el nombre de Artaud parece en la página 63 en L. Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002

^{vii} “Escriba, escriba, de todos modo estará bien”.

^{viii} Althusser, materialismo aleatorio

Bibliografía

Althusser, L. y É Balibar (2010): *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI

Althusser, L. (1972): *Lenin y la filosofía*. Buenos Aires: Ed. Cepes

Althusser, L. (2002): *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros

Beardsworth, R. (2008): *Derrida y lo político*. Buenos Aires: Prometeo

Bennington, G. (1994): *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra-Biset, E. y A. Penchaszadeh (2013): *Derrida político*. Buenos Aires: Colihue

Biset, E. (2010): "Silencio ensordecedor. Irrupciones de Spinoza en Derrida". *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 8, 77-91.

Biset, E. (2012): *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*. Villa María: Eduvim

Blanchot, M. (1969): *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila Editores

Delumeau, J. (1992): *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza

De Peretti, C. (1989): *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos

Derrida, J. (1989): "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas". *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos

Derrida, J. (1977): *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, Valencia,

Ferraris, M. (2007): *Jackie Derrida. Retrato de memoria*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.

Foucault, M. (1970): *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI

Foucault, M. (2001), *Los anormales*. Buenos Aires: FCE

Marchart, O. (2009): *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou, Laclau*. Buenos Aires: FCE

Negri, A. (2004): "Maquiavelo y Althusser". En L. Althusser, *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal

Norris, C. (1992): "Deconstruction, Postmodernism and Philosophy, Habermas on Derrida". En Wood, D. (ed): *Derrida, a Critical reader*. Oxford: Blackwell

Rorty, R. (1998): "Notas sobre deconstrucción y pragmatismo". En Mouffe, Ch. (ed.): *Deconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós