

Diferencia sexual, diferencia ideológica: Lecturas a contratiempo (Derrida lector de Marx y Althusser en la década de 1970 y más allá)^{1 2}

Thomas Clément MERCIER³

Para Francesco Vitale

Es verdad que hoy, aquí, ahora, yo sería menos insensible que nunca a la llamada del contra-tiempo o del contra-pie, como al estilo de una intempestividad más manifiesta y más urgente que nunca. '¡Ha llegado el momento de dar la bienvenida a Marx!', oigo ya decir. O también: '¡Ya era hora!', '¡Por qué tan tarde?'. Creo en la virtud política del contra-tiempo. Y si un contratiempo no tiene la suerte, más o menos calculada, de venir *justo a tiempo*, entonces lo inoportuno de una estrategia (política o de otro tipo) todavía puede *testimonia*, justamente, la justicia, dar testimonio, al menos, de la justicia exigida, de la que decíamos más arriba que debe estar/ser desajustada, irreductible a la justeza y al derecho.⁴

1. Antes de los *Espectros*: Contratiempos del archivo

Llegamos tarde, demasiado tarde; es la ley de una justicia que no se confundirá con la ley (*law* o *right*): la justicia nunca llega a tiempo, nunca llega

¹ Traducción Ramiro Parodi. Cuando se trate de textos inéditos, las citas respetarán el francés original con una traducción hecha para esta edición a pie de página junto a la referencia. Las citas en francés aparecerán en cursiva, salvo aquellas que contengan partes subrayadas explícitamente por el autor.

² Una primera versión de este ensayo se presentó en julio de 2016 en Salerno, con motivo de la conferencia «*The Future of Deconstruction. On Derrida's Archives*» organizada por Francesco Vitale. Me gustaría darle las gracias por su invitación, por sus consejos y su amistad y por haber hecho posible las siguientes discusiones: con Peggy Kamuf, Geoffrey Bennington, Raoul Frauenfelder, Ronald Mendoza-de Jesús, Mauro Senatore, Silvano Facioni et Igor Pelgreffi. También deseo expresar mi reconocimiento a Samuel Solomon por dirigirme en los primeros momentos de esta investigación. También agradezco a Vittorio Morfino y Carolina Collazo por su confianza, así como a Vicente Montenegro y Elias Jabre que amablemente leyeron una versión de este ensayo antes de su publicación.

³ CEFRES/ Charles University, Praga. thomas.clement.mercier@gmail.com

⁴ Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, p. 129.

right on time. Esta justicia *out of joint* o desajustada fue la gran cuestión de *Spectres de Marx* (*Espectros de Marx*), publicado por Jacques Derrida en 1993 – podría asumirse que fue en el momento menos oportuno, si no en el peor momento. En 1993 era muy tarde para “volver a” Marx, para publicar un libro al respecto e, incluso, para leerlo. Y en esta puesta en escena, en un teatro público, Derrida no duda en construirse un personaje, el de un impuntual empedernido, un histrión inoportuno. *Espectros de Marx* es una publicación tardía que expone públicamente su propio retraso. A leer lo que Derrida escribió en 1993 sobre esta adhesión (o no adhesión) tardía, ni marxista ni antimarxista, podría estar casi justificado creer que Derrida no escribió sobre Marx antes de esa fecha. Nada – ni una línea, ni una nota – ¿Lo habrá leído?⁵.

En *Espectros de Marx*, los análisis que Derrida propone sobre Shakespeare o Marx a veces resuenan como justificaciones o excusas educadas: “Lo que viene, donde aparece lo intempestivo, le ocurre al tiempo, pero no ocurre a tiempo. Contra-tiempo. *The time is out of joint*.”⁶

“No a tiempo” (*pas à temps*). Aislé esta expresión ¿Cómo entenderla? Lo que un “no” (*pas*) le hace al tiempo, no es esta la fuerza de una intervención militante, enseñante, a contratiempo sino *contra* el tiempo, es decir, a la vez muy cerca de él, en él, y contra su curso silenciosamente lineal: ¿en contra de él? El contratiempo es un ataque contra el tiempo, al interior mismo del tiempo, un enclave de resistencia, la exterioridad de una disidencia interna al estado presente – eso que Derrida a veces llama un *secreto* o una cripta – que convoca a un trabajo de lectura y desciframiento. Como veremos, este motivo de secreto es interno al archivo, que se encuentra siempre llevada hacia una lógica de lectura, es decir, de la promesa. La

⁵ Esta es, por supuesto, una pregunta retórica, y este artículo finalmente desengañará a aquellos que todavía creen que Derrida no leyó a Marx hasta la década de 1990 – antes de lo que algunos pensaron que era bueno llamar su «giro etico-político»-. Esta noción de “giro”, en ciertos círculos académicos, ha ayudado a reforzar una representación, que se podría decir, sin facilidad, “ideológica”, del llamado apolitismo de la deconstrucción y de su trayectoria pública o editorial. Pero esto quedará claro en las páginas siguientes: no hay “giro”. Y si hay un cambio de *escena*, la complejidad de este cambio prohíbe el uso de un concepto tan simple y reductivo como el de “giro”. Aunque Derrida no publicó un estudio “substantial” sobre Marx antes de 1993, y sin pretender dar cuenta de lo implícito, es posible encontrar muchos pasajes que hacen explícita referencia a Marx en las publicaciones precedentes a *Espectros de Marx*. Entre los escritos que se refieren a Marx o al discurso marxista antes de 1993, los textos más fácilmente identificables serían, sin duda, los siguientes: *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1967; «*Hors livre, préfaces*», en *La dissémination*. Paris, Seuil, 1972 (que contiene a su vez referencias rápidas a Althusser, Lenin y Mao); «*Les fins de l’homme* » y « *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* », en *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972; et *Glas*. Paris, Galilée, 1974 (en particular pp. 225-231). Las referencias directas a Marx o a los discursos marxistas antes de la publicación de los *Espectros* son quizás más frecuentes en entrevistas: *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris, Minuit, 1972; *Points de suspension. Entretiens*. Paris, Galilée, 1992 (y particularmente « *Ja, ou le faux-bond* »); y «*Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida*». E. Ann Kaplan y Michael Sprinker (ed.). *The Althusserian Legacy*. Londres et New York, Verso, 1993 – una entrevista realizada en abril de 1989.

⁶ Derrida, J. *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 115.

promesa de una lectura futura incrusta el archivo y lo mantiene en secreto. En una de sus últimas conferencias, Derrida, hablando sobre Hélène Cixous y su archivo, nos recordó que este vínculo al secreto supone cierta literaridad del archivo: la literatura como potencia – activa, afirmativa, generativa – del secreto.

*Là se trouve, comme secret de la littérature, le pouvoir infini de garder indécelable et donc indécélable le secret de ce qu'elle dit, elle, la littérature, ou elle, Cixous, voire de ce qu'elle avoue et qui demeure secret alors même qu'en pleine lumière elle l'avoue, elle le dévoile ou dit le dévoiler. Le secret de la littérature, c'est donc le secret même. C'est le lieu secret où elle s'institue comme la possibilité même du secret, le lieu où elle commence, la littérature comme telle, le lieu de sa genèse ou de sa généalogie propre.*⁷

Si el archivo implica un vínculo estructural con el secreto significa que la lectura del archivo, ya sea la más rigurosa o la más fructífera, no puede terminar con su secreto. El secreto permanece, y con él lo indecible: “*Autant de certitudes ou d'apories pour quiconque prétend mettre de l'ordre dans le dedans d'une bibliothèque, entre la bibliothèque et son dehors, le livre et le non-livre, la littérature et ses autres, l'archivable et l'inarchivable*”⁸. La lectura del archivo debe arreglarse con la “violencia de archivo”⁹ de su institución, es decir, con todos los parámetros biográficos, epistémicos, políticos o socioeconómicos, más o menos arbitrarios, que habrán presidido a su creación, a su institucionalización, a su conservación y a su preservación: la lectura no puede más que ubicarse *en* el archivo, *contra* él, incluso si deja ver algo nuevo o incluso revolucionario. Estamos al borde del archivo, finitos, y tenemos que lidiar con eso. La violencia del archivo, su *arkhe*, es un cierto mandato y un cierto comienzo.

Este es el camino que seguiré aquí con particular interés en las lecturas marxistas de Derrida que aparecen en las notas y seminarios de la primera mitad de los años setenta¹⁰. Aquí, el acontecimiento es que el evento teatral ya había

⁷ Derrida, J. *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive*. Paris, Galilée, 2003, p. 27. “Ahí radica, como secreto de la literatura, el poder infinito de mantener indecible y, por lo tanto, imperceptible, el secreto de lo que ella dice, ella, la literatura, o ella, Cixous, incluso aquello que ella confiesa y permanece en secreto, incluso lo que confiesa a plena luz, lo que revela o dice revelar. El secreto de la literatura es, por tanto, el secreto mismo. Es el lugar secreto donde ella se inscribe como la posibilidad misma de secreto, el lugar donde comienza la literatura como tal, el lugar de su génesis o de su propia genealogía”.

⁸ Idem. “Tantas certezas o aporías para cualquiera que pretenda poner orden en el interior de una biblioteca, entre la biblioteca y su exterior, el libro y el no-libro, la literatura y sus otros, lo archivable y lo inarchivable”.

⁹ Derrida, Jacques. *Mal d'archive. Une impression freudienne*. Paris, Galilée, 1995, p. 19.

¹⁰ Este corpus de archivo (casi mil páginas en total) es el tema de un estudio que he estado realizando desde 2015 y que actualmente estoy realizando como parte de mi investigación en CEFRES / Charles University (Praga). Allí me intereso particularmente en las relaciones entre escritura filosófica y archivo. El corpus de este archivo incluye (particular pero no exclusivamente) las notas de los siguientes seminarios: «*Théorie du discours philosophique. La métaphore dans le texte philosophique*» (1969-1970); «*Théorie du discours philosophique. La forme du texte philosophique: les conditions d'inscription du texte de*

tenido lugar entre bastidores, en otra escena: la del seminario. Contrariamente a lo que uno podría pensar, las lecturas de Derrida sobre Marx y autores de inspiración marxista son de hecho muy frecuentes, a menudo largas y densas, variadas y, en su mayor parte, muy detalladas. Allí encontramos análisis conceptuales muy elaborados, comentarios en profundidad sobre textos y una serie de posiciones, a veces polémicas, sobre cuestiones teórico-políticas o institucionales. Pero todos estos desarrollos rara vez han sido objeto de publicaciones¹¹. Hoy me interesarán especialmente los análisis que Derrida dedica al concepto de ideología, especialmente en Marx y Engels, y Louis Althusser. Estos análisis aparecen en primer lugar en dos seminarios inéditos: las dos primeras sesiones de «*Religion et philosophie*» (1972-1973) y, más particularmente, todo el curso «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» (1974-1975) sobre el que me detendré largamente. En estos dos seminarios, la cuestión de la ideología está estrechamente relacionada con motivos presentados como abiertamente sexuales: el fetichismo en el primero seminario y la diferencia sexual en el segundo. Derrida somete el discurso sobre la ideología a una lectura explícitamente "sexuada" o "sexualizante", operando un trasplante psicoanalítico en el marxismo (y más en general en el campo de la economía política) que apunta a alterar la lógica y los límites de lo uno y lo otro. También veremos que Derrida asocia de manera irreductible el problema de la ideología con el del secreto, y con la lectura entendida como espaciamiento del presente: *contratiempo*. Al hacerlo, Derrida anuncia algunas de las preguntas que surgirán en *Espectros de Marx*, y también

philosophie politique (l'exemple du matérialisme)» (1970-1971); «*La Famille de Hegel*» (1971-1972); «*Religion et philosophie* » (1972-1973); «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français* » (1974-1975); «*GREPH: Séminaire sur Gramsci*» (1975-1976); «*Théorie et pratique*» (1976-1977); «*Walter Benjamin*» (1976-1977) – Notas de seminario, IMEC, Fonds Derrida. En estos escritos, en su mayoría no publicados, Derrida organiza la colisión del texto marxista con temas "deconstructivos", a menudo en su fase de elaboración: voz, habla, escritura y texto, por supuesto, pero también la cuestión de "lo animal", la de la diferencia sexual, el nacionalismo y el eurocentrismo, las economías restringidas y generales, la fenomenología y el psicoanálisis (el *phainesthai* y el *phantasme*), la metáfora, la idealidad y la materialidad sin materia, la promesa y el mesianismo, la "cuestión judía", etc. En este ensayo encontraremos solo un aspecto pequeño y singular, pero en mi opinión esencial de esta investigación: la cuestión de la ideología tal como fue planteada por Derrida en la década de 1970, siempre con un énfasis puesto en la (o las) diferencia(s) sexual(es). El resto será objeto de futuras publicaciones.

¹¹ Por supuesto, una pregunta masiva, compleja, sobredeterminada se impone: ¿por qué todos estos análisis que Derrida dedicó, en la década de 1970 a los discursos marxistas no han sido objeto de publicaciones como muchas de las novedades incluidas en los seminarios del mismo periodo? ¿Y a pesar de las protestas de sus colegas y amigos (Jean-Luc Nancy, Gérard Granel y muchos otros)? Este es un tema que he abordado en varias conferencias, en las que me pregunto por lo que llamo "la escena" del seminario, la práctica compuesta de enseñanza-escritura en Derrida, así como el informe complicado (en términos personales e institucionales, teóricos y políticos, que lo vinculan con los actores y discursos militantes-materialistas durante esos años). La amistad profunda, profesional e intelectual entre Derrida y Althusser es obviamente una parte importante de esta "escena". Estas cuestiones serán objeto de un futuro artículo, compañero o camarada del mismo, cuya publicación está programada para 2020 en la revista *Aisthesis*.

anticipa muchas de las dificultades que estarán en el centro de sus publicaciones sobre el concepto de archivo, por ejemplo *Mal d'archive* (1995). A través de mi trabajo sobre los archivos, por lo tanto, deseo explicar las temporalidades de una trayectoria no lineal, desde el archivo hasta la publicación y viceversa, en lugares de intersección donde la lectura "se encuentra" con el texto marxista.

Un pequeño recordatorio, antes de llegar a los textos inéditos: el concepto de ideología ocupa un lugar importante, pero ciertamente no central, en *Espectros de Marx*¹². La lectura deconstructiva de Derrida está así íntimamente ligada al motivo principal del libro: la espectralidad, la inquietud (*hantise*) espectral que Derrida asocia con una forma de religiosidad irreductible y un mesianismo inseparable de un "sin mesianismo"¹³. Luego Derrida aborda la cuestión de la ideología sobre el fondo de un pensamiento de sobre-vida o supervivencia, de una "supervivencia irreductible tanto al ser como a cualquier oposición entre vivir y morir"¹⁴. Por el contrario, en las obras inéditas de la década de 1970 que comentaré aquí, no aparece la noción de espectralidad, al menos no tematizada bajo este nombre. Derrida, entonces, parece mucho más interesado en lo que analiza como un cierto valor *textual* de lo ideológico: interpreta el concepto de ideología (en su acepción marxista o no marxista) en forma de escritura o de un texto que reclama lecturas, interpretaciones, desciframientos, traducciones y reescrituras. Pero, como veremos, el tema de la lectura tiene que ver con la cuestión de la supervivencia, de lo imposible más allá, de la vida futura o *afterlife*, es decir, también del archivo. La lectura se refiere a la muerte y, por lo tanto, a una cierta espectralidad. Además, Derrida asocia este discurso sobre la lectura y la ideología con una compleja problemática psicoanalítica de la fantasía (*phantasme*), en sí misma vinculada a una economía deconstructiva de la división del trabajo como diferencia sexual¹⁵. Volveré a ello en la conclusión.

¹² Ver *Espectros de Marx*, op. cit.

¹³ Ver también Derrida, J. «Marx e hijos» en Sprinker, M. (ed.) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, trad. M. Malo de Molina Bodelón, A. Riesco Sanz y R. Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, pp. 291-292: «En el cruce, pero también en contra de estos dos estilos de pensamiento (teoría de los actos de habla y ontofenomenología de la existencia temporal o histórica), la interpretación de lo mesiánico que propongo, quizá estemos de acuerdo en ello, no se parece mucho a la de Benjamin. No tiene ya relación esencial alguna con lo que podemos entender por mesianismo, es decir, al menos dos cosas: la memoria de una revelación histórica determinada, ya sea judía o judeocristiana, por un lado; y una figura relativamente determinada del mesías, por otro. La mesianidad sin mesianismo excluye, en la pureza de su estructura misma, ambas condiciones. Desde mi punto de vista, no es que haya que rechazarlas, no es que se requiera necesariamente denigrar o destruir las figuras históricas del mesianismo, pero éstas no son posibles más que con el fondo universal y casi trascendental de esta estructura del 'sin mesianismo'».

¹⁴ Ver *Espectros de Marx*, op. cit., p. 213: «¿Qué es la ideología? ¿Puede traducirse en función de ella la lógica de sobrevivir que acabamos de vislumbrar con respecto al patrimonio del ídolo y cuál sería el interés de semejante operación?»

¹⁵ Aquí es imposible mencionar todos los textos en los que Derrida aborda la "cuestión" de la diferencia sexual; es una preocupación constante en todos sus escritos, ya sea que aparezca explícitamente o de una manera más subterránea. Me limitaré a dos textos más o menos contemporáneos del período que estamos examinando: *Epolones. Los estilos de Nietzsche*. Trad. M. Arraz Lázaro en Pre-Textos, Valencia, 1981 (conferencia ofrecida en

2. Escenas – del seminario

La reflexión en torno a la ideología como lengua o lenguaje aparece desde la primera sesión del seminario «*Religion et philosophie*» (1972- 1973). En dicha sesión, Derrida cita largamente el célebre pasaje de *La Ideología Alemana* donde Marx y Engels comparan el proceso de ideologización con el proceso mecanóptico de la cámara oscura:

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el

1972 durante la famosa década de Cerisy “*Nietzsche aujourd’hui?*” cuya primera versión se publicó en 1973 en las actas de la conferencia); y *Glas, op. cit.* Observo de pasada que el título que elegí, “Diferencia sexual, Diferencia ideológica”, es una parodia del título de otro ensayo posterior en el que Derrida ofrece una lectura deconstructiva de Heidegger: «*Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*». Michel Haar (ed.). *Martin Heidegger*. Paris, Éditions de l’Herne, 1983. En términos esquemáticos, el uso de Derrida de la noción de “diferencia sexual” se refiere no solo a esta o aquella diferencia entre los sexos, su repartición y distribución (especialmente a través de figuras más o menos determinadas de “hombre” y “mujer”, su oposición dual, o su reversibilidad), pero también a una *différance* sin presencia, reanimando constantemente estas diferencias a través de combinaciones siempre singulares, dando lugar así a diferencias sexuales indecibles y no asignables a “cuerpos” o “sujetos” individuales. Esta *différance* sexual se *da* así sin ser reducible al ser o a la esencia de lo que se denomina convencionalmente “sexo”, “sexualidad” o “género”: «La diferencia sexual [no es] una cuestión sometida a una ontología general primero, después a una ontología fundamental, y por último a la pregunta de la verdad del ser.» Y Derrida agrega: esto no es «ya siquiera una pregunta» (*Éperons...* p. 65). Por lo tanto, esta diferencia no es una diferencia natural, biológica o antropológica, ni una “producción” (por ejemplo, en el sentido de “producción performativa”). Ella excede de antemano la posición de un discurso o una pregunta ontológica al respecto. Para una lectura crítica de Judith Butler sobre este tema, vea el ensayo de Peggy Kamuf, «Derrida and Gender: The Other Sexual Difference». Tom Cohen (ed.). *Jacques Derrida and the Humanities*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Ver también : Michaud, Ginette. «Derrida and Sexual Difference». Jean-Michel Rabaté (ed.). *After Derrida: Literature, Theory and Criticism in the 21st Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2018; y Dillon, Sarah. «Derrida and the Question of “Woman”». Christian Hite (ed.). *Derrida and Queer Theory*. Brooklyn/Santa Barbara, Punctum Books, 2017. Dillon ofrece en este ensayo una lectura matizada de algunos textos de Gayatri Chakravorty Spivak, críticos en cuanto al tratamiento de las diferencias sexuales por Derrida. En este sentido, note esta observación interesante y provocativa de Spivak: “Derrida was always mindful of sexual difference. The project of sexual difference can now be summarised as: catch the mother. I, the son, am the mother’s trace, and the father’s sign. [...] Although the books on democracy (*Politics of Friendship, Rogues*) are full of worries about women, the book on Marx (*Specters of Marx*) is without a trace [!] of what one would recognise as feminism ». Spivak escribe bien «without a trace»!... Nota interesante y provocadora, por lo tanto, pero que, sin embargo, debe resumirse y matizarse a la luz de una lectura cuidadosa de *Espectros de Marx* (pero también de *Glas*), y seminarios no publicados que evoco en este artículo. Ver Spivak, G. C. «Notes Towards a Tribute to Jacques Derrida». Costas Douzinas (ed.). *Adieu Derrida*. New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 47.

comercio espiritual de los hombres se presentan todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una *cámara oscura*, éste fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.¹⁶

Interrumpiendo su lectura, Derrida enfatiza la siguiente oración, que compara la ideología con un lenguaje: “Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta *en el lenguaje* de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo”. Derrida comenta entonces: “*Donc la production idéologique est définie, au moins métaphoriquement, comme une langue*”¹⁷. Al especificar que la ideología está estructurada como un lenguaje, Marx

¹⁶ Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, parte I, sección A, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, pp. 25-26. La cursiva es del autor.

¹⁷ Derrida, J. «Religion et philosophie» (1972-1973). IMEC, Fonds Derrida. Sesión 1, hoja 13. «Así, la producción ideológica se define, al menos metafóricamente, como un lenguaje.» Como la mayoría de los seminarios que dictaba Derrida cada año hasta 1984 en la École Normale Supérieure, «*Religion et philosophie*» se presenta como una propuesta para el posible tratamiento de los conceptos del programa de la *Agrégation de philosophie* para el año en curso (se trata entonces en 1972-1973 de «*Religion et philosophie*»). De hecho, Derrida elige responder a este requisito siguiendo el rastro del fetiche y del fetichismo primero en Marx (sesiones 1 y 2), luego en Freud (sesión 3), en Kant (sesión 4) y finalmente a través de una larga conferencia de Hegel (sesiones 5 a 8). En las dos primeras sesiones, Derrida intenta pensar el texto de Marx en su heterogeneidad irreductible, sin dividir su *corpus* en la línea de un solo corte (estas observaciones apuntan a Althusser y la noción de “ruptura epistemológica”). Derrida enfatiza que Marx, en sus descripciones de ideología y fetichismo, recurre sistemáticamente a las metáforas religiosas. Derrida acepta mostrar que las analogías entre ideología y fetichismo son posibles gracias al recurso a lo religioso como metáfora o analogía (relación de sustitución en la diferencia), como religiosidad de lo religioso, precisamente el salto metafórico, la diferencia en la analogía, a través de la sustituibilidad de signos o marcas referenciales. Resulta difícil, o imposible, circunscribir “lo” religioso como una simple región entre otras de la ideología (y por lo tanto de la organización socioeconómica general), así como resulta imposible limitar la categoría “fetiche” a un campo específico de la economía política (por ejemplo, al “valor de cambio”). Jugando con las potencialidades religiosas y sexuales del fetiche, Derrida muestra que toda economía (empezando por las huellas) presupone la sustituibilidad de un fetichismo irreductible y sin significado originario. Luego prosigue esta exploración económico-sexual del fetiche a través de una larga lectura de Freud. Renuncio a mencionarla aquí. Numerosos análisis incluidos en ese seminario, y más particularmente las últimas sesiones, se han retomado en *Glas (op. cit.)*, donde Derrida elabora

y Engels abren así la posibilidad de una lectura de desciframiento, un análisis textual de la producción ideológica. En cierto sentido, Derrida convierte a Marx en un filósofo del lenguaje, donde Marx, sin embargo, tiende a reducir el lenguaje ideológico a la mera expresión o emanación (*Ausdruck*) de una realidad material (*Wirklichkeit*): "el lenguaje de la vida real." En lo que Derrida insiste entonces es el hecho de que el uso de la metáfora lingüística lenguaje / *Sprache* (suponiendo que es solo una "metáfora") ya frustra esta reducción, al abrir la ideología y su crítica a la lectura interpretativa. De hecho, como siempre es el caso, el uso de la metáfora en el texto filosófico-crítico traiciona su conversión textual, en el mismo momento en que este mismo texto trata de protegerse a sí mismo.¹⁸

Derrida continúa estos análisis en el seminario inédito «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*¹⁹» (1974-1975). Aquí, la cuestión de la temporalidad, y el lugar "correcto" de la deconstrucción en la linealidad del tiempo, es fundamental. Derrida comienza el seminario con una especie de auto-justificación: es la explicación de un cierto "retraso" de la deconstrucción, ya en 1974-1975. Encontramos aquí el problema de la demora deconstructiva en cuanto al discurso marxista que estará nuevamente en el corazón de *Espectros de Marx*. Derrida se excusa, como se dice: la deconstrucción no habría tenido en cuenta las cuestiones socio-políticas o económicas desde el principio, por ejemplo, en su formulación marxista. Por lo tanto, esta justificación recuerda "retro-intempestivamente", se podría decir, la intempestividad que justificará a Derrida en *Espectros de Marx* casi veinte años después, cuando explicó su negativa a comprometerse filosóficamente (y políticamente), públicamente, sobre Marx y el marxismo.

notablemente la noción de "*fétichisme général*" (p. 236), que Christian Hite llama "*queer provocation*" en *Derrida and Queer Theory* (op. cit., p. 110).

¹⁸ Es bien sabido que a Derrida a menudo le ha interesado el uso de metáforas en textos de estilo filosófico. Ver particularmente «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», en *Marges – de la philosophie*, op. cit. (y más aún sobre Marx: pp. 255- 258 et pp. 313-314). Notemos de paso que la cuestión de la "metáfora mecanicista" (la cámara oscura) interesa a Derrida al más alto grado, especialmente porque supone el uso de una metáfora precisamente donde se dibuja la oposición entre ideología y realidad, al mismo tiempo que complica la relación íntima entre metafóricidad y verdad. Fue en este mismo seminario, «Religion et philosophie», que Sarah Kofman presentó, en forma de exposición, una primera versión de su *Camera Obscura. De l'idéologie*. Paris, Galilée, 1973. En este importante libro, Kofman también articula metafóricidad, verdad y fetichismo en Marx y Freud, con especial atención a las diferencias sexuales. Para Kofman, como para Derrida, la "tesis" de la "ruptura epistemológica" no se sostiene, particularmente con respecto a cualquier "teoría marxista de la ideología": «Ahora, Marx mantiene esta distinción [entre ideología y ciencia], incluso si al mismo tiempo muestra que la ideología nunca es superable por la ciencia [...] Complejidad, por tanto, del gesto de Marx, heterogeneidad de su texto. Y la línea divisoria no es la de un corte dentro de un "corpus"» (p. 34). Los análisis de Kofman (que asocian a Marx con Nietzsche y Freud) serán un punto de referencia importante para Derrida en los seminarios de los próximos años.

¹⁹ Derrida, Jacques. «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» (1974-1975). Notas del seminario, IMEC, Fonds Derrida. La noción del programa de la *Agrégation* de filosofía de ese año era «*La société*».

En 1974-1975 la justificación que da Derrida en la apertura del seminario es la siguiente: si la “deconstrucción” hubiera sido dirigida por los parámetros de sus compromisos sociales o políticos,

*... elle aurait par politisme ou par sociologisme ou par historicisme ou par économicisme reproduit la logique classique du cadre et se serait laissé guider dans son analyse, plus ou moins directement, par des schèmes métaphysiques traditionnels, tels qu'on les voit se profiler dans la critique.*²⁰

Analicemos este extraño conjunto de temporalidades: *primero*, si Derrida todavía quiere disculparse o justificarse, nuevamente en 1993, significa que la intempestividad siempre ha sido la regla, en 1974-1975 como en 1993 (fue y habrá sido demasiado tarde). Demasiado tarde para leer a Marx, demasiado tarde para pagar la deuda que nos legó el pensamiento marxista. Demasiado tarde para heredar. Siempre heredamos demasiado tarde, especialmente cuando la tarea que tenemos ante nosotros es tan inmensa y contradictoria como la que nos transmite la emancipadora promesa marxista. Ciertamente. Sin embargo, y, *en segundo lugar*, si Derrida se excusaría o justificaría por segunda vez, en 1993, también significa que las precauciones tomadas en *Espectros de Marx* aún eran, en algún lugar, mentiras dulces (o al menos que se relacionan con una cierta postura, una performance). Derrida, *de hecho*, se había comprometido y había tomado partido, largamente y en detalle en el pensamiento marxista y su obra. ¿Pero se trata aquí de la misma temporalidad? Pregunta sobredeterminada, plegada y sobre plegada: aquí, la noción de intempestividad se ve atravesada por la cuestión del archivo, del público y del privado, y su coexistencia contradictoria en lo que es un seminario público y / o privado situado entre la publicidad de una publicación y el secreto de lo privado, lo cual lleva valencias heterogéneas. ¿Y no es esto lo que hace el archivo al tiempo, precisamente, en la temporalidad, precipitando un cruce entre las temporalidades públicas y privadas, y desarticulando la linealidad del tiempo? ¿El archivo (y en particular el de un seminario) es público o privado? ¿Cuál es su posición? ¿Cuál es su lugar? ¿Quién decide? A través del archivo, al menos dos temporalidades intempestivas se cruzan, como si retrocedieran, entrecruzadas por la temporalidad “propia” del archivo, que, paradójicamente, queda por venir, por leer, y tal vez volverá más tarde, en la escena pública, si el seminario inédito «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» se publica un día (se

²⁰ «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 1, hoja 2. «Ella habría, por politicismo, por sociologismo o por economicismo, reproducido la lógica clásica imperante y habría sido guiada en su análisis, más o menos directamente, por los esquemas metafísicos tradicionales, como los vemos aparecer en la crítica.» Este texto apareció por primera vez en D. Grisoni. (ed.). *Politiques de la philosophie*. Paris, Grasset, 1976. Más tarde fue reeditado en Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée, 1990. La cita anterior aparece en la siguiente forma, p. 118 «Si la deconstrucción hubiera descuidado en principio la desestructuración interna de la onto-teología falogocéntrica, habría, por precipitación politicista, sociologista, historicista, economicista, etc., reproducido la lógica clásica imperante. Y ella se habría dejado guiar, más o menos directamente, por los esquemas metafísicos tradicionales.»

publicaría mucho después, pero fue público mucho antes), *Espectros de Marx*. ¿Somos entonces, o seremos, *antes* o *después* de los *Espectros*?

El seminario: «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» es la ocasión para Derrida de abordar cuestiones filosóficas que se nombran convencionalmente como la política, la sociedad y la economía. Es también la oportunidad para él de analizar textos de la tradición marxista: Marx y Engels, claro, pero también Gramsci, Althusser, Balibar y Buci-Glucksmann. Pero Derrida parece estar haciéndolo oblicuamente y eso es lo que voy a tratar de explicar ahora. De hecho, es un texto complejo, extremadamente rico, que contiene muchos hilos teóricos, pero con una consistencia impresionante. El primero de estos hilos está relacionado con la situación de enunciación: el seminario se presentó en el contexto del Grupo de Investigación sobre Educación Filosófica²¹. Por lo tanto, está ubicado y comprometido, política e institucionalmente. Desde un punto de vista temático, a Derrida le interesan las condiciones de la enseñanza de la filosofía. En particular, tiene como objetivo ofrecer un análisis histórico, sociológico y legal de las relaciones teóricas y prácticas de las fuerzas que subyacen a las instituciones escolares y universitarias en Francia (y en Europa) desde la Revolución Francesa. Durante este análisis, Derrida destaca las luchas agonísticas y las fuerzas represivas que llevaron al establecimiento de un plan de estudios específico: condiciones institucionales y prácticas de la enseñanza, protocolos del examen, construcción de un corpus filosófico llamado "canónico" (ya menudo indexado en los llamados autores "nacionales"), la exclusión de ciertos autores o escuelas de pensamiento (escolástica demasiado marcada "teológicamente", demasiado "clerical", o el materialismo demasiado "de izquierda", etc.), la expulsión de ciertos individuos del "cuerpo docente" (comenzando por mujeres, estudiantes y profesores hasta muy tarde), la influencia de los actores políticos, religiosos y económicos en instituciones educativas, etc.

Derrida insiste en que estas demandas a menudo contradictorias constituyen un campo de fuerzas diferencial e inestable cuyos límites objetivos son difíciles de rastrear. De hecho, lo que se llama "enseñanza" es en sí mismo un campo de lucha, y estas luchas tienen por objeto la definición de los límites del "campo" en cuestión. En el curso de su historia, el llamado "cuerpo de enseñanza" se reproduce a través de procesos agregativos de supervivencia y autopropagación, pero también a través de fenómenos de exclusión y expulsión, mutaciones más o menos forzadas, violentas o convulsivas. El cuerpo se *defiende*

²¹ El GREPH (*Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique*) se formó en una primera Asamblea General en enero de 1975, pero esta constitución fue precedida por reuniones preparatorias durante 1974. Derrida fue uno de los principales animadores. El propósito del GREPH era cuestionar "los vínculos entre la filosofía y su enseñanza" y, por lo tanto, volver a pensarlo en "las condiciones y funciones del sistema educativo en general". Uno de los objetivos "emblemáticos" del GREPH era extender la enseñanza de la filosofía (previamente reservada para la clase de terminal) a todas las clases del liceo, o incluso para beneficiar a los estudiantes más jóvenes. A partir de 1975, las iniciativas del grupo se cristalizaron en torno al desafío de la llamada "reforma Haby", que ayudó a dar mayor visibilidad del GREPH. Para una historia precisa y la defensa de los objetivos del GREPH, ver *Du droit à la philosophie, op. cit.* Ver también Orchard, Vivienne. *Jacques Derrida and the Institution of French Philosophy*. New York, Modern Humanities Research Association and Taylor & Francis, 2011.

(*se défend*) en tanto que cuerpo, y produce anticuerpos – pero, al hacerlo, se *resquebraja* (*se fend*)²². El cuerpo de enseñanza está intrínsecamente dividida, atormentada (*hanté*) por sus dobles, sus *otros* cuerpos, ellos mismos complejos, múltiples e internamente divididos: no solo el *corpus* filosófico cuya enseñanza es el garante y el vehículo, sino también el *cuerpo* socio-político que se supone que legitima y "reproduce" en sus funciones – por ejemplo, mediante la enseñanza de aptitudes a los *jóvenes* (prioritariamente en *hombre* o futuros *hombres*) – según la organización general de la sociedad, la selección de individuos y la distribución de las fuerzas productivas, la reproducción de una sociedad de cuerpos, la definición de "disciplinas" que se hace eco de esta o aquella definición de la división del trabajo, etc. Todo esto hace que sea difícil determinar o definir el "cuerpo" o "campo" en cuestión, y los límites de eso que "se reproduce" a través de él:

Il y a donc, partout où l'enseignement a lieu – et dans le philosophique par excellence – des pouvoirs, représentant des forces en lutte, des forces dominantes ou dominées, des conflits et des contradictions (ce que j'appelle des *effets de différence*) à l'intérieur de ce champ. C'est pourquoi un travail comme celui que nous entreprenons, voici une banalité dont l'expérience nous montre qu'il faut sans cesse la rappeler, implique de la part de tous ceux qui y participent une prise de parti politique, quelle que soit la complexité des relais, des alliances et des détours stratégiques [...].

Il ne saurait donc y avoir *un* corps enseignant ou *un* corps d'enseignement (enseignant/enseigné : nous élargirons la syntaxe de ce mot, du corpus enseigné au corps des disciples) : homogène, identique à soi, suspendant en lui les oppositions qui auraient lieu au-dehors (par exemple les politiques), et défendant à l'occasion LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL contre l'agression du non-philosophique en provenance de l'extérieur. S'il y a donc une lutte quant à la philosophie, elle ne peut manquer d'avoir son lieu à l'intérieur comme à l'extérieur de l'«institution» philosophique. Et s'il y avait quelque chose de menacé à défendre, cela aussi aurait lieu dedans et dehors, les forces du dehors ayant toujours leurs alliés ou leurs représentants au-dedans. Et réciproquement.²³

²² Ese proceso casi auto-inmunitario es descrito en las primeras páginas de la sesión 3 del seminario.

²³ *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 128. "Hay, por lo tanto, en todas partes donde la enseñanza tiene lugar – y en la filosofía por excelencia – poderes que representan fuerzas en lucha, fuerzas dominantes o dominadas, conflictos y contradicciones (lo que llamo *effets de différence*) al interior de ese campo. Por tal motivo, en un trabajo como el que estamos emprendiendo – he aquí una trivialidad cuya experiencia nos muestra la necesidad de recordarlo permanentemente – implica una toma de partido por parte de todos aquellos que participan, sin importar la complejidad de los vínculos, de las alianzas y de los rodeos estratégicos [...] Por lo tanto, no puede haber un cuerpo docente [enseignant] o un cuerpo de docentes [d'enseignement] (enseignant/enseigné: expandiremos la sintaxis de esta palabra, du corpus enseigné au corps des disciples): homogéneo, idéntico a sí mismo, exento de las oposiciones que tendría lugar por fuera (por ejemplo, las oposiciones políticas), y que defendiera en ocasiones la FILOSOFÍA EN GENERAL contra la agresión de lo no-filosófico proveniente del exterior. Si, por lo tanto, hay una lucha por la filosofía, no

Durante el seminario, Derrida identificará entre estas "fuerzas externas" (que se encuentran ya "dentro") varios poderes políticos, religiosos o socioeconómicos. Por lo tanto, también es una historia de los estados nacionales europeos, de la filosofía de las naciones y del estado-nación como "tema" o "tesis" de la filosofía, incluidos conceptos filosófico-institucionales como "bachillerato", "liceo" o "universidad", pensados como fábricas del ciudadano nacional y universal. De esta manera, Derrida no desea separar la cuestión de "la filosofía" (y su enseñanza; enseñanza y universidad como "temas" filosóficos) de la organización socioeconómica. Estas dos cuestiones son inseparables. Conceptos como "el Estado" y "la sociedad" son filosofemas, objetos filosóficos que también deben analizarse como tales. Y siempre se trata de un cierto *cuerpo*, un cuerpo que se representa a sí mismo (o "se re-presenta") como tal a través de la enseñanza y la filosofía²⁴. Al trazar las líneas generales de esta micro y macrofísica de la enseñanza, Derrida propone así una economía filosófica general, una economía política de la filosofía y su enseñanza. Se trata entonces, en primera instancia, de analizar el papel y la función del discurso filosófico que, como ideología, como producción ideológica, la cual también puede producir efectos en la organización socio-político-económica – en resumen, material – en el que se inscribe y del que también es reflejo, a la vez fiel e infiel. Así, siendo fiel a ciertas premisas del análisis marxista, Derrida estudia el devenir del discurso filosófico tal como lo pensaron Marx y Engels como un ejemplo, entre otros, de formación o expresión ideológica (con la religión, la ciencia política y jurídica, la estética, etc.).

Pero todo esto también es una oportunidad para que Derrida ofrezca un estudio tanto teórico como histórico del *concepto* de ideología, del cual propone una genealogía deconstructiva. De hecho, Derrida cambiará el lugar del análisis marxista entendido como una crítica de la ideología: no solo se centrará en los textos filosóficos clásicos (y en particular los del idealismo estatista, los de Hegel o los tratados de pedagogía de Victor Cousin), sino también en las condiciones prácticas de la enseñanza, relacionadas con su historia político-institucional,

puede dejar de tener su lugar tanto dentro como fuera de la "institución" filosófica. Y si hay algo amenazado que hay que defender, también ello tendría lugar dentro y fuera, las fuerzas externas siempre tendrían aliados o representantes al interior de aquella. Y recíprocamente".

²⁴ *Du droit à la philosophie, op. cit., p. 119* : «la déconstruction du phallogocentrisme comme déconstruction du principe onto- théologique, de la métaphysique, de la question "qu'est-ce que?", de la subordination de tous les champs de questionnement à l'instance onto-encyclopédique, etc., une telle déconstruction s'attaque à la racine de l'universitas : à la racine de la philosophie comme enseignement, à l'unité ultime du philosophique, de la discipline philosophique ou de l'université philosophique comme assise de toute université. L'université, c'est la philosophie, une université est toujours la construction d'une philosophie». «la deconstrucción del fallogocentrismo como deconstrucción del principio onto- teológico, de la metafísica, de la pregunta '¿qué es?', de la subordinación de todos los campos de interrogación a la instancia onto-enciclopédica, etc., tal deconstrucción ataca a la raíz de lo universitario: a la raíz de la filosofía como enseñanza, a la unidad última de la disciplina de lo filosófico, a la disciplina filosófica o de la universidad filosófica como seno de toda universidad. La universidad es la filosofía, una universidad es siempre la construcción de una filosofía».

Derrida se esfuerza por re-institucionalizar el discurso filosófico y analizar las prácticas discursivas, materiales y empíricas a través de las cuales éste se inscribe y se perpetúa. Derrida trata así de pensar lo filosófico en su eficacia práctica y material, como *Wirklichkeit*, y no solo como "forma", "reflexión" o "expresión" ideológica de una realidad material preexistente. Esto implica un cambio en los límites convencionales del campo de lo "ideológico", ya que la tradición marxista lo ha circunscrito en oposición a otras áreas, por ejemplo, al "aparato represivo" o a la "infraestructura económica", concebida como la "última instancia"²⁵. Ciertamente. Pero Derrida va más allá y desea enfatizar una interferencia recíproca, una implicación estructural, íntima e irreductible entre la organización socioeconómica y lo que se llama "filosofía". De hecho, al analizar los textos de los filósofos- economistas – en particular Condillac, Adam Smith, Destutt de Tracy, Jean-Baptiste Say, Ricardo y, por supuesto, Marx – Derrida se esforzará por demostrar que, en todos estos autores, el lugar y el papel otorgado a la enseñanza de la filosofía siempre está vinculado a una cierta organización socioeconómica, y por lo tanto implica un cierto posicionamiento del economista-filósofo con respecto a la división del trabajo, en cuanto a la jerarquía social, en cuanto a la economía política y al "cuerpo" del Estado y de la comunidad nacional. Y dado que se habla de "cuerpo", Derrida también enfatiza que todos estos filósofos-economistas también presuponen una cierta distribución de la diferencia sexual - sobre la que volveremos - ya sea dirigiendo su discurso a los hombres o a "jóvenes" solamente, o a través de una definición explícita de la familia, la división de roles entre el hombre y la mujer, y su función en la "reproducción" del capital. En cualquier caso, según Derrida, estas posiciones socio-político-económicas-sexuales no son simplemente características accidentales de la "filosofía" como "forma" o "expresión" ideológica: en realidad son inseparables del discurso filosófico en su economía "propia" - como una economía de lo propio, precisamente, del "cuerpo propio" y su "reproducción" - y, por lo tanto, de su función supuestamente *organizadora* del socius, el político y la economía "en general". Por lo tanto, la institución filosófica (y su poder legitimador, que se afirma particularmente a través de la educación, y en todas partes con la violencia de la inculcación) es un acompañamiento de la organización "económica" en el sentido tradicional del término, no solo porque le da fuerza y necesidad, sino porque es aquí la "misma" economía y el "mismo" cuerpo que pretende presentarse y re-presentarse como tal, a pesar de su heterogeneidad estructural, por y en el juego de la economía de lo propio²⁶.

²⁵ Althusser retoma estas nociones en "*Ideología y aparatos ideológicos del Estado (Notas para una investigación)*": primer ensayo publicado en *La Pensée* en 1970, y republicado en *Sur la reproduction*. París, Presses Universitaires de France, 1995. Derrida dedica casi toda la sesión 5 del seminario «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*» al análisis de este artículo de Althusser. Volveré un poco más abajo. Notemos de paso que, en su descripción de la relación entre infraestructura y superestructura, Althusser enfatiza fuertemente el carácter metafórico de esta "tópica": "metáfora espacial", a la que trata de brindar una "respuesta conceptual" (p. 275). Por supuesto, este recurso ambiguo, por Althusser, al gesto metafórico es de gran interés para Derrida, particularmente en el seminario "Walter Benjamin" (1976-1977).

²⁶ Lo que propone Derrida en el seminario de 1974-75 es, por lo tanto, una lectura deconstructiva de los principios y conceptos que han gobernado el discurso de la economía política desde su inicio. Conceptos tales como: "capital", "producción" y

Al mismo tiempo, el análisis deconstructivo propuesto por Derrida en este seminario realiza (al menos) dos gestos a la vez: *por un lado*, vuelve a inscribir el discurso filosófico en su elemento aparentemente *extra-filosófico*, en su historia, en las instituciones y las relaciones de fuerzas que lo sustentan, y más particularmente a través de un análisis detallado de los conflictos institucionales que atraviesan esta "cuerpo de enseñanza" y la enseñanza de la filosofía en general, al menos desde la Revolución Francesa. Estos conflictos tienen implicaciones políticas, socioeconómicas, religiosas o teológicas, pero también individuales o interpersonales, nacionales, familiares y sexuales, etc. Pero, *por otro lado*, Derrida trata de proporcionar un análisis deconstructivo de los conceptos *filosóficos* que hoy permiten una reinscripción histórica o historizadora del "campo" de la filosofía, sus discursos y su enseñanza. Este "hoy" ya supone un retraso, un retraso y una *différance*, porque no se puede prever en la forma de un presente puro, de una presencia que finalmente se enfrentaría al objeto "aparato ideológico" que se trataría de deconstruir, en el modo de una exterioridad (empírica o teórica). Por lo tanto, lo ideológico y su crítica están siempre a contratiempo – una

"reproducción", "propio" y "propiedad", "actividad", "facultad" y "voluntad", "valor", "trabajo", "división del trabajo", "trabajo intelectual" y "trabajo material", "fuerzas productivas", "clases sociales", "individuo" y "sociedad", "cuerpo" y "organización", etc. El análisis deconstructivo de estas nociones tiene lugar más particularmente en las sesiones 7 y 8 del seminario. Derrida demuestra que todos estos conceptos, lejos de "pertener" propiamente a las ciencias sociales o al pensamiento económico, son, de hecho, filosofemas muy situados en la historia de la filosofía, a partir de los cuales se puede producir una lectura genealógica y deconstructiva. Éstos filosofemas oscurecen sistemáticamente toda una serie de presuposiciones dogmáticas relacionadas con la diferencia naturaleza / cultura, al dualismo cuerpo / alma (o materia / espíritu), "vida" concebida como producción / reproducción – y esto es particularmente interesante para Derrida – las grandes cuestiones de la familia y la diferencia sexual. Todo esto es válido tanto para los autores que *valoran* la "reproducción" socioeconómica del capital (los filósofos-economistas clásicos analizados y deconstruidos por Derrida en este seminario) como para los que *denuncian* dicha "reproducción": en este mismo seminario, Derrida ofrece lecturas deconstructivas de Marx y Engels, Gramsci, Althusser, Balibar y Buci-Glucksmann – pero Derrida también critica Bourdieu y Passeron más o menos implícitamente. Esto se debe a que el pensamiento socioeconómico (ya sea llamado "liberal" o "crítica marxista") y la filosofía participan en una cierta metafísica de la presencia (y la lógica de lo "propio" que va con eso) y que, por lo tanto, son susceptibles de ser deconstruidos a través de los conceptos y presuposiciones que comparten. Esto concierne tanto al empirismo como al materialismo auto-declarado (antiguo, o el denominado "nuevo"), que pueden ser declarados como tales solo construyendo y hipostasiando un cierto *concepto* de experiencia o materialidad, en sí mismo eminentemente deconstructible. El discurso científico crítico (sociológico y / o economista) escapa temporalmente a las fuerzas deconstructivas solo por un excedente, un exceso de dogmatismo hipercrítico (y a menudo teñido con antifilosofismo, o con un rechazo de lo "filosófico" *en general* en nombre de un empirismo científico que lo habría superado). Este esquema es en parte similar al que Derrida aplicará a las ciencias de la vida al año siguiente, en el seminario "*La vie la mort*" (1975-1976) – un seminario en el que el concepto de "reproducción" (ya sea "sexual", o no) es igualmente central (lo que obviamente no sorprenderá a nadie). Vea, en este sentido, el maravilloso libro de Francesco Vitale, *Biodeconstruction: Jacques Derrida and the Life Sciences*. Mauro Senatore (trad.). Albany, SUNY Press, 2018. Ver también Vitale, Francesco. «*Microphysics of Sex. Sexual Differences between Biology and Deconstruction*». *Parallax*, Vol. 25, N° 1, 2019.

no-contemporaneidad esencial que, *al mismo tiempo*, permite y compromete la objetividad, es decir, la posición del aparato ideológico como objeto de un examen científico o teórico, incluso de una "Teoría"²⁷. Por ejemplo, Derrida muestra que la crítica marxista de la filosofía (en la forma de una crítica de la ideología) solo podía pensarse y realizarse prestando sus propios conceptos críticos de la tradición filosófica – en particular, el concepto de ideología que fue "producido" por Destutt de Tracy y los "ideólogos" franceses después de Condillac, durante una historia de la cual podemos hacer la genealogía, y que también debería incluir, según Derrida, una lectura de Hegel, a la vez con y contra él.

Esta historia es también la del "aparato", que solo podría haber sido producido e identificado como tal, como un objeto de la crítica marxista, gracias a los instrumentos que él mismo ha provisto para la crítica. Así, el discurso más revolucionario siempre corre el riesgo de reproducir las presuposiciones metafísicas que pretende revertir. Por lo tanto, el análisis del discurso filosófico solo puede operar desde dentro de la filosofía, incluso si la identificación de tal interioridad complica la frontera entre interioridad y exterioridad: esto es lo que llamé un enclave anterior, una disidencia interna, un disenso, una cripta. En el umbral de la sesión 5 del seminario – una sesión dedicada enteramente a la lectura del famoso texto "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado", de Althusser²⁸ – Derrida explica esta dificultad por el hecho de que la ideología *obra*, en tanto que preserva el *secreto* de su enunciación. Lo ideológico radica en este secreto. Permanecemos estructuralmente ciegos, al menos parcialmente, pero de manera irreductible, a las condiciones ideológicas de las que hablamos. Es por eso que no existe una ideología "como tal": la historia de la ideología solo puede producirse a través de una cierta factura ideológica (que incluye, forzosamente, un cierto concepto de historia) de la cual permanecemos cautivos y que supone efectos de ocultamiento intrínsecos e irreducibles. El ocultamiento participa en su historia; efecto de estructura, el ocultamiento *es* lo ideológico *como historia*, y se sigue produciendo o reproduciendo por su propia existencia *como historia* (y no simplemente *en* la historia). Esto, nos dice Derrida, no solo se debe a la falta o

²⁷ Al respecto ver el seminario «*Théorie et pratique*» (1976-1977), del cual una versión fue publicada recientemente: Derrida, Jacques. *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris, Galilée, 2017. Contrariamente a lo que esta edición indica, este seminario se desarrolló durante los años 1976-1977.

²⁸ Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, *op. cit.* En el seminario que estamos estudiando aquí, los análisis de Derrida sobre Althusser se centran esencialmente en este texto, que propone una elaboración detallada del concepto de ideología. Para leer más sobre el discurso de Althusser por Derrida, ver *Théorie et pratique*, *op. cit.* Para trabajos comparativos entre Althusser y Derrida ver Parker, Andrew. «*Futures for Marxism: An Appreciation of Althusser*». *Diacritics*. Vol. 15, N° 4, 1985; Montag, Warren. «*Spirits Armed and Unarmed: Derrida's Specters of Marx*». *Ghostly Demarcations* (*op. cit.*); Balibar, Étienne. «*Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser*». Pheng Cheah and Suzanne Guerlac (eds.). *Derrida and the Time of the Political*. Durham and London, Duke University Press, 2009; Solomon, Samuel. «*L'espacement de la lecture: Althusser, Derrida, and the Theory of Reading*». *Décalages*. Vol. 1, N° 2, 2014; Collazo, Carolina. «*Althusser y Derrida. La lectura como intervención política*». *Décalages*. Vol. 2, N° 1, 2016; Morfino, Vittorio. «*Eschatology à la Cantonade: Althusser beyond Derrida*». Agon Hamza (ed.). «*Althusser and Theology: Religion, Politics and Philosophy*». Leiden & Boston, Brill, 2016.

disimulación de archivos o materiales históricos (cartas, documentos, objetos perdidos) destruidos u ocultos, que nos permitirían, si los encontráramos, coger la clave o el código de este o aquel aparato ideológico, y las estructuras que supone y que lo sustentan. No, porque antes o más allá de estas lagunas circunstanciales, *el ocultamiento ideológico es estructural*. Dado que estos bellos análisis de Derrida permanecen inéditos hoy, estoy aquí tentado a citar en detalle su introducción a la lectura de Althusser, en las primeras páginas de la quinta sesión del seminario:

le recours à l'archive ou la reconstitution d'une archive dissimulée n'est jamais due à l'initiative d'un sujet, d'un chercheur, d'un historien ou d'un rat de bibliothèque : il faut qu'une situation historique et structurale générale rende nécessaire et possible, dans des conditions analysables en principe, qui s'ouvrent alors à l'analyse, la constitution de l'archive en objet. Mais - donc - il ne s'agit pas alors d'une dissimulation d'archive, de l'occultation de quelque chose, d'un objet, d'un ensemble d'objets (événements, écrits, etc.) que dans une situation donnée on pourrait enfin découvrir comme contenu déjà là. La dissimulation n'est pas ici une simple dissimulation, la cachette d'un objet, c'est l'absence ou la non-disponibilité des moyens, des instruments théoriques nécessaires pour reconstituer et interpréter l'archive. Autrement dit, l'objet en question, si on peut encore parler d'objet, s'est construit de telle sorte que non seulement il s'occulte ou se dérobe mais qu'il fait obstacle à la disposition des moyens nécessaires à le chercher et à le trouver. Si vous voulez une image : non seulement nous n'avons pas ici affaire à un objet que quelqu'un aurait caché dans un coffre-fort ou dans une bibliothèque, mais à un objet qu'un système a constitué de telle sorte que les clés du coffre-fort n'existent pas en dehors du coffre-fort et, à vrai-dire y soient même enfermées.²⁹

No se trata simplemente de "desenterrar", de *revelar* verdades preexistentes que se habrían hecho ininteligibles debido a su ocultamiento ideológico, sino más bien de inventar, de «elaborar los instrumentos "teóricos"» que nos permiten

²⁹ «GREPH: *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 5, hoja 2. «el recurso al archivo o la reconstrucción de un archivo oculto nunca se debe a la iniciativa de un sujeto, un investigador, un historiador o una rata de biblioteca: es necesario que una situación histórica y estructural general lo haga necesario y posible, en condiciones analizables en principio, que luego se abren al análisis, y la conformación del archivo como objeto. Pero, entonces, no se trata del ocultamiento de un archivo, del ocultamiento de alguna cosa, de un objeto, de un conjunto de objetos (eventos, escritos, etc.) que dadas las circunstancias se podrían finalmente descubrir como un contenido que ya estaba allí. El ocultamiento no es aquí un simple ocultamiento, el escondite de un objeto, es la ausencia o no disponibilidad de los medios, de los instrumentos teóricos necesarios para reconstruir e interpretar el archivo. En otras palabras, el objeto en cuestión, si todavía podemos hablar de un objeto, se ha construido de tal suerte que no solo se oculta o se aleja, sino que también obstaculiza la provisión de los medios necesarios para buscarlo y encontrarlo. Si se desea una imagen: no solo no estamos tratando aquí con un objeto que alguien habría escondido en una caja fuerte o en una biblioteca, sino con un objeto que un sistema ha creado de tal manera que la clave de la caja fuerte no existe fuera de ella y, de hecho, está allí dentro, encerrada».

constituir el objeto mismo de nuestro análisis, cada vez de manera única y singular. Esta necesidad se debe al hecho de que...

*en tant que produits – pour toute une part – du système que nous étudions, nous avons été – pour cette part – privés par le système des moyens théoriques et pratiques de le déconstruire. Et si nous ne le sommes pas totalement aujourd’hui, c’est dans la mesure où le système en question est lui-même une construction qui se déconstruit, et qu’aujourd’hui sa déconstruction historique atteint une phase où notre projet est explicitement possible, explicitable.*³⁰

De nuevo, aquí surge la cuestión de las posibilidades de lectura – es decir, también de los instrumentos interpretativos que nos permitirían leer, analizar o descifrar la cripta o el secreto, ya sea del secreto del archivo o de la ideología. Pero – y esto es, en particular, lo que Derrida encuentra reductivo en la "lógica" de lo "ideológico" – aquí no estamos hablando solo de este o aquel secreto, del secreto de una verdad o de un objeto que sería delimitado, apropiable, fácilmente circunscrito por y en un análisis *finito*, y terminable; también se trata de un cierto secreto originario y constitutivo de la cosa "archivo" o "ideología". Hay un secreto – y aquí es donde comienza la lectura deconstructiva: es la condición de toda lectura.

Dijimos entonces: la crítica de la institución filosófica también debe hacerse desde dentro de la filosofía. Lo que me interesa particularmente aquí es que esta idea se pone precisamente en el abismo en la situación de enunciación del seminario: Derrida intenta deconstruir las condiciones de la enseñanza filosófica en el momento en que produce una enseñanza filosófica normativa, normalizadora o normal, en el corazón de una de las instituciones universitarias más prestigiosas y normativas del Estado francés: la *École Normale Supérieure*. Así que se trata de jugar *en* la norma, *contra* de la norma, *desde* la norma, *a partir* de ella. Lo que podría describirse como una "contradicción performativa" está plenamente reconocido y asumido por Derrida: el campo institucional de la enseñanza presupone «*une multiplicité d’antagonismes toujours surdéterminés*», de tal suerte que «*la courroie de transmissions travaille et traverse toute sorte de résistances, de contre-forces, de mouvements de dérive ou de contrebande*»³¹. Enseñar nunca es un simple gesto. Implica una forma de "disociación", una "división", que consiste en aplicar reglas, enseñar lo que uno no cree del todo – e incluso eso que se critica en otra parte.³² La dimensión performativa de la enseñanza, aquí la de la llamada

³⁰ *Ibid.*, sesión 5, hojas 2-3. «Como productos – para toda una parte – del sistema que estudiamos, hemos sido – para esta parte – privados de los medios teóricos y prácticos para deconstruirlo. Y si no somos hoy completamente parte de él, es porque el sistema en cuestión es, en sí mismo, una construcción que se deconstruye, y porque que hoy su deconstrucción histórica alcanza una fase donde nuestro proyecto es explícitamente posible, explicitable».

³¹ *Du droit à la philosophie, op. cit.*, p. 123. «una multiplicidad de antagonismos siempre sobredeterminados» de tal suerte que «la correa de transmisión funciona atravesando todo tipo de resistencias, de contra-fuerzas, de movimientos de deriva o de contrabando».

³² «*GREPH: Le concept de l’idéologie chez les idéologues français*», sesión 1, hoja 6.

"filosofía", está obsesionada (*hantée*) por su propia puesta en escena. El "repetidor se pone su delantal", dice Derrida, a través de una verdadera "*fiction dissociatrice*".³³

En relación con la "institución", ya sea la *École Normale Supérieure*, el "cuerpo de enseñanza", la "filosofía" o el "aparato" en general, Derrida trata de estar dentro y fuera, *dentro-fuera*: dentro, pero más allá. No es el único, por supuesto, y durante las décadas de 1960 y 1970, su colega y amigo Althusser habrá intentado algo similar en su seminario en la ENS. La crítica de los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), incluida la escuela y la enseñanza ocupa un lugar importante en el discurso crítico althusseriano³⁴. Sin embargo, a diferencia de Derrida, Althusser no teoriza ni tematiza la lógica de este "dentro-fuera", de este enclave disidente dentro de la institución cuya crítica sigue siendo en parte, pero *irreductiblemente*, dependiente³⁵. Lo que Derrida intenta mostrar en su seminario sobre "El concepto de ideología", por lo tanto, es que toda crítica de la institución – empezando, por ejemplo, con "la crítica de la ideología" – *también* es un efecto de la institución. La crítica de la ideología solo puede ser un efecto de la ideología. La crítica pertenece al aparato, suponiendo que dicho "aparato" tiene alguna unidad u homogeneidad³⁶. Esta es su oportunidad (*sa chance*), pero es también su *límite*. Un límite interno y estructural.

³³ *Id.* «ficción disociativa». Ver también *Du droit à la philosophie, op. cit.*, pp. 123-125.

³⁴ Derrida enfatiza repetidamente la contribución indiscutible a la tradición marxista de la teoría de la ideología de Althusser y los AIE (que Derrida a menudo asocia con Gramsci) y, en particular, su análisis del AIE escolar: «Qu'on se satisfasse ou non de ce qui est fait à cet égard par Gramsci et par Althusser, il me paraît nécessaire de tenir compte ici d'un fraying. Ne serait-ce que pour expliquer qu'en son absence les lectures marxistes des phénomènes qui nous intéressent ici – je pense en particulier à celles de Lucien Sève, quel que soit l'intérêt du matériau qu'il exhibe – soient restées très insuffisantes, mécanistes, empiristes, économistes» «GREPH : Le concept de l'idéologie chez les idéologues français», sesión 4, hoja 16. «Estemos o no satisfechos con lo que hacen Gramsci y Althusser a este respecto, creo que es necesario tener en cuenta aquí la abertura de un camino. Solo para explicar que, en su ausencia, las lecturas marxistas de los fenómenos que nos interesan aquí – pienso en particular las de Lucien Sève, cualquiera que sea el interés del material que exhibe – siguen siendo muy insuficientes, mecanistas, empiristas, economistas.»

³⁵ En contraste, Althusser evoca el heroísmo individual de los pocos "maestros" que logran criticar la ideología dominante en su clase: «Pido perdón por esto a los maestros que, en condiciones espantosas, intentan volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas de que son prisioneros, las pocas armas que pueden hallar en la historia y el saber que ellos 'enseñan'. Son una especie de héroes. Pero no abundan, y muchos (la mayoría) no tienen si quiera la más remota sospecha del 'trabajo' que el sistema (que los rebasa y aplasta) les obliga a realizar y, peor aún, ponen todo su empeño e ingenio para cumplir con la última directiva...», Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 45-46) ¿Dónde colocaría Althusser su propio discurso dentro de esta cartografía?

³⁶ Esto lleva a cuestionar el concepto de "crítica". Por ejemplo, en la entrevista "*Ja, ou le faux-bond*", que tuvo lugar en octubre de 1975 (unos meses después de la última sesión del seminario que comento aquí), Derrida distingue, por un lado, el gesto « afirmativo » de la deconstrucción y, por otro lado, la operación crítica: "*la déconstruction n'est pas une opération critique, le critique est son objet; la déconstruction porte toujours, à un moment ou à un autre, sur la confiance faite à l'instance critique, critico-théorique c'est-à-dire décidante, à la possibilité ultime du décidable; la déconstruction est déconstruction de la dogmatique critique* » (*op. cit.*, p. 60). «La deconstrucción no es una operación crítica, la crítica es su

Esta idea es fundamental para el análisis de Derrida de la crítica de Althusser de la ideología:

les concepts marxistes de production, d'idéologie, etc., même s'ils sont construits en rupture, en contradiction ou en déplacement par rapport à Hegel, comportent ce rapport à Hegel, au concept d'idéologie qui date de cette époque et se construit dans un certain rapport et aux philosophèmes *et* aux appareils d'enseignement dont ils sont inséparables. Ils sont énoncés, mis en place par des intellectuels, voire des professeurs de philosophie, dans un langage et une culture qui gardent nécessairement un lien avec ce qu'ils constituent comme leur objet, par exemple les Appareils Idéologiques d'État. Ce lien ouvre certes d'un côté *la possibilité de lecture* et d'analyse de l'appareil mais la limite aussi, [faisant] que par certains côtés la théorie de l'appareil, quant à l'appareil, est aussi pour une part un *effet de l'appareil*.³⁷

objeto; la deconstrucción siempre se dirige, en un momento u otro, contra la confianza depositada en la autoridad crítica, teórico-crítica, es decir, decisiva, en la posibilidad última de lo decidible; la deconstrucción es deconstrucción de las dogmáticas críticas». La afirmación deconstructiva aquí se considera desde una cierta perspectiva nietzscheana (por ejemplo, pp. 69-70 y pp. 79-80), también por referencia a las últimas páginas de *Glas* (*op. cit.*, p. 291). En la misma entrevista, Derrida sospecha del concepto de "aparato", y ataca vigorosamente los conceptos "metafísicos" de "producción" y "dispositivo", con referencias apenas veladas al trabajo de Foucault y Deleuze. Aquí menciono que la deconstrucción de estos conceptos también se inició en el seminario de 1974-1975.

³⁷ «GREPH: *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 5, hojas 4-5. La cursiva es del autor. «Los conceptos marxistas de producción, de ideología, etc., aunque se construyen, por contradicción o desplazamiento, como ruptura respecto a Hegel, contienen esa relación con Hegel, y constituyen una cierta relación con el concepto de ideología – que data de ese época –, y con los filosofemas y el aparato de enseñanza de los que son inseparables. Son enunciados, colocados por intelectuales – e incluso profesores de filosofía – en un lenguaje y una cultura que mantiene necesariamente un vínculo con lo que dichos intelectuales constituyen como su objeto, por ejemplo, los Aparatos Ideológicos de Estado. Este vínculo abre, por un lado, la posibilidad de leer y de analizar el Aparato, pero también la limita, [haciendo] que, por otro lado, la teoría del Aparato, en cuanto al Aparato, sea en cierta medida también un efecto del Aparato». La lectura de Derrida de Althusser en esta sesión (y en varios lugares del seminario) también se ocupa de otros aspectos (todos correlacionados) del discurso de Althusser sobre la ideología. Aquí solo estoy indicando esquemáticamente *tres* elementos: 1) Derrida cuestiona el mantenimiento de Althusser de una distinción (al menos en la teoría) entre el Aparato Represivo del Estado y el Aparato Ideológico del Estado. Esta distinción supone el mantenimiento de una oposición entre la violencia "física" (represión) y la violencia "no física" (ideología), que Derrida interpreta como el mantenimiento de un cierto dualismo cuerpo / alma. Derrida luego propone repensar esta oposición a través de una lógica (deconstructiva) de la violencia de la represión (*refoulement*), que desborda la distinción represión / ideología; 2) Derrida señala el recurso masivo y central de Althusser al concepto de "reproducción". Este concepto sigue siendo insuficientemente deconstruido según Derrida, y asume la homogeneidad relativa del objeto "reproducido", a pesar de la heterogeneidad de recursos y modos de operación del objeto en cuestión; 3) Derrida lamenta el borrado, en este tema de "reproducción", de la cuestión de la diferencia sexual, que se basa en el mantenimiento de una separación entre las AIE "privadas" y "públicas" – en particular: AIE

No podemos "salir" del aparato ideológico, si "salir" significa ponernos en una posición para escapar de nuestro anclaje institucional e histórico, nuestra finitud, para "producir" un discurso teórico o científico, trascendente y soberano sobre las condiciones que nos permitieron formular tal discurso. Aquí nuevamente, Derrida se refiere a la noción de "leer": leer implica una cierta relación con el archivo, una dependencia con respecto a los materiales que leemos como texto, un texto del cual dependemos, por lo tanto, y del cual también somos nosotros mismos los efectos. Lo que me interesa particularmente aquí es que eso que *limita* la lectura es también lo que la *permite* – lo que "abre" su "posibilidad". Y en su análisis de Marx y Engels, que cubre las últimas sesiones del seminario, Derrida ofrecerá una cierta ética de lectura, *con* y *contra* el texto marxista. "*Con y contra*" – es leer, ¿no es así?

3. Aperturas: Divisiones de trabajo, diferencias sexuales (D.T. / D.S.)

En las dos últimas sesiones del seminario de 1974-1975, Derrida ofrece una lectura original de Marx, sin precedentes, atrevida, deslumbrante, a un ritmo de carrera, muy diferente de la que aparecerá en *Espectros de Marx* – esta última puede parecer en comparación más "escolar", en todo caso más "cauta" o "paciente". Ahora, si Derrida se permite una lectura *furiosa* (*déchaînée*) de Marx, es claramente porque decide formalizar o tematizar este "desencadenamiento" como el modo de una lectura posible. De hecho, Derrida elige exponer y contrastar dos tipos de lectura del texto de Marx sobre la ideología: 1) uno que considera "reductivo" y "conservador"; 2) el otro, al que llama "liberado y productivo"³⁸, en el modo del *déchaînement*³⁹. Sin embargo, Derrida explica desde el principio

familiar (lugar de "adiestramiento" sexual) y AIE escolar (AIE "dominante"). Todos estos análisis deconstructivos son ricos y poderosos (y aún más interesantes porque permanecen completamente inéditos), pero no puedo comentarlos aquí. Diré algunas palabras sobre el tercer elemento en la conclusión de este artículo.

³⁸ «GREPH : *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 9.

³⁹ La palabra "desencadenamiento" (*déchaînement*) no se elige al azar, por supuesto. Derrida juega tanto con sus potencialidades políticas – por ejemplo, para ir rápido, sus connotaciones emancipatorias o "espartaquista" – en todo lo que lo convierte en un signo de la violencia irruptiva de una locura o una rabia espontánea, o incluso de una liberación sexual repentina – y esto al final del seminario, a la vuelta de un *Augenblick*-. De hecho, hay mucho que decir sobre lo que justifica, para Derrida, un "desencadenamiento" (*déchaînement*), en ese momento, en una escena así, en el contexto de una lectura de Marx. Porque el poder feroz (incluso el goce, *jouissance*) de este "desencadenamiento" (*déchaînement*) está dirigido tanto a las cadenas (semánticas, lingüísticas, teóricas, institucionales, políticas, etc.) que han limitado el discurso marxista durante demasiado tiempo, que a los oponentes más o menos identificables en el campo que analizó Derrida a lo largo del seminario. Derrida menciona que la lectura reduccionista y reproductiva del texto de Marx impregna «*toute l'histoire du marxisme*» y tiene «*des conséquences lourdes dans les stratégies théoriques et pratico-politiques du marxisme*» ("toda la historia del marxismo" y tiene "consecuencias de largo alcance en las estrategias teóricas y prácticas-políticas del marxismo") (Sesión 9, Hoja 5). Sea como sea, es seguro que la lectura de estas últimas sesiones sugiere la virtud singular – tal vez "catártica" pero justamente no en nombre de un discurso "purificador" – de este seminario para Derrida. Y de eso se trata bien de lectura. *Con* y *contra* Marx, entonces, o los que hablan en su nombre.

que estas dos lecturas, permitidas o prometidas *a partir* del texto de Marx, son, al mismo tiempo, incompatibles y posibles – posibles, aunque sea, o gracias a, su inconciliabilidad o heterogeneidad esencial. Y es precisamente el hecho de que el texto de Marx *sigue siendo* un *texto* que permite su apertura al acontecimiento imposible de lecturas contradictorias o incompatibles.

Ahora trataré de exponer estos dos modos de lectura, esquematizando al extremo la presentación que hace Derrida:

1) La lectura "reductiva" consistiría en renovar los esquemas hegelianos que subyacen en los textos marxistas, y así reproducir las estructuras dialécticas y teleológicas (de las cuales Derrida nos dice que uno encuentra realmente la huella en el texto de Marx). La filosofía marxista ofrecería así una "ontología del trabajo". "Se trata de una ontología dialéctica"⁴⁰ – y de acuerdo con este marco interpretativo, la ideología sería solo un simple desvío entre dos presencias, un momento dialéctico entre dos momentos sin alienación. Según esta lectura, que Derrida califica como "metafísica", la ideología daría testimonio de la división del trabajo en una relación de identidad: la ideología *traduciría sin resto* la división del trabajo, aunque tiende a ocultar los manantiales y efectos. En esta perspectiva, la crítica marxista de la ideología sería capaz de descubrir el fenómeno de la división del trabajo "como tal", ocultado detrás de la ideologización "como tal" (lo que implicaría una concepción metafísica tradicional de la conciencia, de la imaginación y de la ideología como falsa representación). La crítica marxista eventualmente permitiría la abolición de la dominación ideológica y de clase aboliendo (en el modo de la *Aufhebung*) la división del trabajo, comenzando con la división entre el trabajo intelectual o espiritual (*geistig*) y el trabajo material, que según Derrida refleja los mismos esquemas metafísicos u ontológicos.

2) Por el contrario, "*une lecture déclôturante, dé-limitante et militante*"⁴¹ consistiría en subrayar en el texto de Marx todas las rupturas con los esquemas onto-teleológicos convencionales, especialmente en su forma hegeliana. Y lo que Derrida trata de mostrar es que es precisamente gracias a las nociones ofrecidas por el texto de Marx que podemos dar este "salto". Con él, pero contra él. Por lo tanto, el texto de Marx ya es, parcial pero irreductiblemente, deconstructivo o autodeconstructivo. El "salto" de *Augenblick* (el momento de un guiño) es también un tema importante y recurrente en *La Ideología Alemana*, donde parece que varias veces interrumpe el despliegue de la máquina dialéctica, para frustrar la *Aufhebung* y entrenarla en otro lugar, con un solo golpe, de manera aporética pero con la fuerza irruptiva, la ruptura irreversible de un acontecimiento. Derrida escribe: "*seule l'instantanéité peut donner sa forme – temporelle mais aussi intemporelle, l'instant étant à la fois temporel et intemporel, ou ni temporel ni intemporel – seul l'instant peut donner sa forme à ce saut*"⁴². Por tanto, se trata de acompañar el salto del *Augenblick*, en el tiempo pero fuera del tiempo, contra el tiempo y en contra de la dialéctica reproductiva – apoyando, por ejemplo, todas las virtualidades conceptuales o los poderes metafóricos que el texto de Marx ofrece a la lectura.

⁴⁰ «GREPH : *Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 4.

⁴¹ *Ibid.*, sesión 9, hoja 10. "una lectura militante que descierca y de-limita".

⁴² *Ibid.*, sesión 9, hoja 3. «solo lo instantáneo puede ofrecer su forma – temporal pero también atemporal, el instante es tanto temporal como atemporal, o, ni temporal ni atemporal – solo el instante puede dar su forma a este salto».

Por ejemplo, nos dice Derrida, la estructura de lo ideológico asume una "non-vérité structurelle"⁴³ con la división del trabajo "como tal". En otras palabras, la ideología no solo traduce o traiciona (oscureciendo parcialmente) la división del trabajo, sino que esta traducción también produciría una división asimétrica, redoblando la división del trabajo, dividiendo la división y haciéndola irreconocible "como tal". "Le travail travaille le travail", y "la division divise la division"⁴⁴. Derrida luego afirma que es difícil, por supuesto, apoyar esta idea muy lejos al basarse consecuentemente en los textos de Marx, ya que también piensa que la división del trabajo es un fenómeno finito, que puede terminarse: "anticipation eschato-téléologique très nette d'une société sans division du travail"⁴⁵. Sería, según Derrida, la dimensión todavía hegeliana del proyecto, que atraviesa la negatividad para volver a una "reapropiación" final. Sin embargo, Derrida también quiere insistir en la complejidad de la cosa, y esto desde *La Ideología Alemana*: la posición o la autopoición de la conciencia efectiva (ideológica) siempre es concebida por Marx como *secundaria y derivada*, como resultado de relaciones de fuerza efectivas, de una efectividad (*Wirklichkeit*) agonística más originaria, que complica enormemente el esquema convencional hegeliano de la producción de idealidad. Lo ideológico en tanto *derivado*, no tiene origen puro. Por lo tanto, lo ideológico tenía que comenzar tan pronto como el trabajo del *Wirken*, «avant la division du travail effective et persistera après la division du travail effective». La ideología no es entonces solamente «un concept homogène ou le concept d'une chose homogène»; y no se puede soñar con «une abolition de l'idéologique, mais d'une transformation interminable de sa structure».⁴⁶

Aquí, finalmente, un tema se impone: el sexo – y la diferencia sexual. Pero, ¿alguna vez hemos hablado de otra cosa? ¿Es el sexo solo un "tema" entre otros? ¿Se puede pensar en la "división del trabajo", la *sección*, su distribución en los sectores ocupacionales sin recurrir a una cierta distribución de los sexos? No solo de la diferencia sexual "propriadamente dicha" (en la forma de la dualidad de los sexos y las estructuras familiares, por ejemplo) pero también de la sexualidad, de la diferencia sexual *como trabajo y como división*. ¿Y por qué estas nociones no son más centrales en un corpus que quiere dar cuenta de dicha "reproducción" del cuerpo socioeconómico? Derrida recuerda que, en *La Ideología Alemana*, la división del trabajo "efectiva" (la división entre el trabajo material y el trabajo intelectual – o *geistig*, espiritual – es lo que producirá lo ideológico "en tanto que tal") ya está precedida por otra división del trabajo, más primitiva (*ursprünglich*): la división

⁴³ *Ibid.*, sesión 9, hoja 6. "no verdad estructural".

⁴⁴ *Ibid.*, sesión 9. Hoja 2. "El trabajo trabaja el trabajo" y "la división divide la división".

⁴⁵ *Ibid.*, sesión 9, hoja 6. "anticipación escato-teleológica muy clara de una sociedad sin división del trabajo".

⁴⁶ *Id.*, "una abolición de lo ideológico, pero de una transformación interminable de su estructura".

del trabajo llamada "natural" (Marx usa comillas⁴⁷). Ahora, esto no es otra cosa que "la división del trabajo en el acto sexual"⁴⁸. Derrida destaca la extrañeza de la fórmula: *die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt*. ¿Pero qué es "*l'acte sexuel comme travail*"⁴⁹? ¿Se trata, según Marx, "del acto sexual" – el coito – o de todo el dispositivo de la reproducción, la estructura familiar heterosexual y patriarcal, y la distribución de las diferencias sexuales como dualidad de los sexos? Sea como fuere, si la "división natural del trabajo" (sexual) y la "división efectiva (*wirklich*) del trabajo" comparten el mismo nombre, esta participación debe tenerse en cuenta. La segunda división se vuelve "ella misma" solo al desarrollarse (*entwickelt*) desde la primera. Este desarrollo ("natural") finalmente permitirá el pasaje – el "tiempo" de un *Augenblick* – de la sociedad familiar a la sociedad propiamente dicha.

Sin embargo, la primera división, la sexual, llamada "originaria", *no puede no reproducirse*, repetirse por y en la segunda división del trabajo, llamada "efectiva": de hecho, es la esencia de dicha "reproducción" que al mismo tiempo presupone una concepción "reproductiva" de la familia, el sexo y la sexualidad⁵⁰. Es cierto que las dos divisiones del trabajo están separadas por el acontecimiento de *Augenblick*, pero la llamada división "natural" (sexual) sigue siendo requerida por y en la división "efectiva" del trabajo y la organización material-ideológica de la sociedad. Esto implica que las dos divisiones del trabajo *pueden y deben* contaminarse entre sí, y que la división "efectiva" del trabajo y los aparatos ideológicos (Iglesia, Escuela, etc.) siempre presuponen la otra diferencia, más "originaria", la sexual (o "natural"). La división del trabajo es, por lo tanto, siempre sexual, sexuada o sexualizante. Y, sin embargo, una vez más, la crítica marxista de la ideología tiende a escamotear la estructura familiar y la diferencia sexual, reproduciendo una distinción privada/pública (naturaleza/sociedad) que no se considera en sí misma como *ideológica*. Lo ideológico "como tal" no habría surgido todavía con la división del trabajo sexual y la estructura familiar hetero-patriarcal. En *La Ideología Alemana*, la división del trabajo "natural" (y, por lo tanto, sexual) no cae dentro de la división del trabajo "efectiva" ni cae bajo lo "ideológico", ya que precede a la aparición de la ideología (y de la sociedad) "como tal". Derrida, por lo tanto, ve en Marx un problema *análogo* al planteado por Althusser al *mantener* la distinción entre, *por un lado*, el Aparato Ideológico del Estado "Familia" y, *por otro lado*, el Aparato Ideológico de Estado dominante "Escuela" (o "Iglesia") – una distinción que tiende a "abrazar" (*épouser*) y reproducir la oposición pública / privada (en la forma familia/Estado o naturaleza/cultura) que se encuentra en Hegel así como entre todos los filósofos y economistas clásicos (no marxistas) mencionados anteriormente.⁵¹

⁴⁷ *La ideología alemana, op. cit.*, p. 60. Todo esta axiomática sexual está indexada a la distinción entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad – y por lo tanto presupone un pensamiento antropocéntrico de lo ideológico y de la división del trabajo como "propio" del hombre, neutralizando así de un solo golpe *las diferencias sexuales y animales...* Lamentablemente no puedo enfatizar esto en el contexto de este artículo.

⁴⁸ *La ideología alemana, op. cit.*, p. 32

⁴⁹ «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 1. «el acto sexual como trabajo».

⁵⁰ Ver también Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*.

⁵¹ Las implicaciones de esta limitación de la crítica marxista de la ideología son masivas. Es imposible de exponerlas de manera exhaustiva. Ellas suponen toda una gama de

Y, sin embargo, siempre hay, y siempre habrá habido división sexual. Y esta división sigue siendo la primera, la más "originaria", *ursprünglich*. La llamada división "efectiva" del trabajo (*wirklich*) no es más que un desarrollo de la primera, de acuerdo con el proceso de *Entwicklung*. Ahora, dado que la formación ideológica

problemas a la vez teóricos y prácticos que intentaré esquematizar en dos tiempos. (1) *Primeramente*, el hecho de tener en cuenta la diferencia sexual exige una crítica feminista del discurso marxista en general, y de la lógica de la "reproducción", tal como es pensada por Althusser, por ejemplo, de manera no-sexualizada. Notablemente, mantener (incluso teóricamente) la distinción Familia/Escuela supone una división del trabajo (y una repartición de responsabilidades jurídicas) en cuanto a la educación de los niños, la definición de la sexualidad y la distribución de los sexos, la economía pulsional y psíquica, etc. Esto supone mantener una cierta "propiedad" familiar, un derecho de propiedad (un derecho *privado*, conocido como natural o institucionalizado), del padre de familia (el *amo* [*maître*] de la casa) sobre los miembros de su familia (mujeres y niños) – todo lo cual supone, *inversamente*, la desexualización de otros Aparatos Ideológicos (comenzados por el "dominante", la Escuela), representado por "el amo" [*maître*]). El discurso sobre la ideología (incluso el más crítico, por ejemplo, el de Althusser) funciona desexualizando el poder (y particularmente el poder público) y eliminando la diferencia sexual y sus poderes desestabilizadores en los AIE. Esto es tanto más problemático porque en Althusser, la estructura familiar sigue siendo la base continua, el guión que sobrevive al paso del AIE Iglesia a el AIE Escuela... Ciertamente. (2) Sin embargo, y *segundo*, ya que la diferencia sexual es irreductible a cualquier ontología, porque se da como diferencia pre-subjetiva y pre-individual, ya que se trata de desestabilizar la posición y los límites del discurso ontológico (y por lo tanto de lo ideológico en la medida en que está inscripto en una ontología), lo que Derrida está haciendo aquí no es reducible a una crítica feminista de la "reproducción" (al menos no en el sentido convencional del término "feminista"). Se trata de cuestionar todos los límites (teóricos y prácticos) que determinan el campo y las instituciones socioeconómicas y políticas, y que continúan telegrafando sus críticas. De hecho, es toda una organización de la sociedad que se presenta y se re-presenta tratando de neutralizar o delimitar el poder atravesando, la fuerza de diseminación de la *différance* sexual, ya que excede el campo estrictamente familiar y la dualidad de los sexos – y así se desbarata cualquier intento de oponer lo "sexual" a lo "no sexual". El discurso tradicional sobre la ideología, incluso en su forma de crítica marxista, repite esta delimitación y estabilización reproduciendo las categorías Familia/Escuela, Naturaleza/Cultura, etc., y especialmente tratando de contener lo "ideológico" bajo la forma de un objeto identificable para una ciencia, circunscrito dentro de los límites de un fenómeno finito, y virtualmente trascendible. En contraste, para enfatizar la *interpenetración* irreductible de los problemas sexuales e ideológicos a través de la *différance* sexual (trabajo y división del trabajo originarios), Derrida se refiere a lo que él llama "la organización ideológico-sexual" del *socius* (sesión 4 del seminario), que regula, entre otras cosas, la educación, la formación y la inculcación de "jóvenes burgueses" (empezando por *el* filósofo), incluidos todos los aspectos psicosexuales. Y deberíamos ir más lejos: la lucha de clases, si hay alguna, ya es una lucha entre familias, perturbando así la frontera público/privado; esta lucha incluye así un elemento sexual que se relaciona con la conservación o preservación del dominio de ciertas familias, ciertas "raíces" sobre otras. Esta dimensión *económica*, en el sentido de *oikos* (casa, hogar, familia), presupone, por lo tanto, la fantasía de una reproducción "racial" de la sociedad, de su cuerpo y de la suya "propia", desde su origen (*radix* o *genus*), lo que nuevamente implica la neutralización del sexo como diferencia (o *différance*). Por lo tanto, se trata, en términos más generales, de cuestionar la lógica de lo "propio", del "cuerpo propio" – un cuerpo sexuado, por lo tanto, pero que los autores (marxistas y no marxistas) que Derrida lee en este seminario siguen pensando bajo la forma exclusiva

(*Bildung*) (o imaginación, *Einbildung*) encuentra su origen en la división del trabajo "efectiva", que en sí misma es solo un desarrollo de la división llamada "natural" – y en primer lugar del "acto sexual" (que sería así el primer trabajo, el primer *Arbeit* y el *Wirken* originario)- Derrida propone pensar lo ideológico ya no de acuerdo con una trayectoria hegeliana, sino en la perspectiva psicoanalítica del fantasma (*phantasme*), desde lo imaginario (*Einbilden*) ideológico como "fantasmaticización" (*phantasmatisation*). Todavía en el modo de una lectura no restrictiva (*déclôturante*), Derrida asume así la problemática de lo ideológico en Marx como pensamiento de la imaginación fantasmática, inconsciente o como idealidad no consciente – "idealidad engañada" – escapando, por lo menos provisoriamente, a las cadenas del hegelianismo:

Cela voudrait dire qu'avant la conscience idéologique ou la représentation idéologique, il y a une idéalité leurrée non-consciente. Que Marx l'ait reliée à la famille et à la division du travail naturelle dans l'acte sexuel, qu'il ait lié l'idéologique pré-conscient à la différence sexuelle, voilà qui pour le coup peut paraître beaucoup plus inédit et singulier. Bien sûr, Hegel aussi a lié l'idéalisation à la différence et à la différence sexuelle mais il n'a pas – semble-t-il – comme Marx inscrit le leurre irréductible dans le procès d'idéalisation. Il n'a pas soustrait la phantasmatisation, de façon irréductible et structurelle, au mouvement de la vérité et de la présence ou de la conscience de soi, comme Marx *tel du moins que je le lis ici*.⁵²

de la "reproducción". Por lo tanto, es toda una ontología (de la producción/reproducción, de la sexualidad reproductiva, del retorno de lo mismo y del pensamiento de lo propio) que Derrida apunta, a veces explícitamente, a menudo más implícitamente, en este seminario – y la diferencia sexual, el golpe del *Geschlecht*, que al mismo tiempo *une* y *separa*, es un punto de entrada privilegiado. La reducción ontológica del (los) sexo(s) (ya sea en forma de reducción biologizante o naturalizadora, o en tanto que "producción" performativa o *género*) es el instrumento privilegiado de la apropiación de lo mismo y de lo otro en la forma del cuerpo propio, y por lo tanto un objetivo igualmente privilegiado de la práctica deconstructiva. Ver, por ejemplo, la edición reciente, por Geoffrey Bennington, Katie Chenoweth, et Rodrigo Therezo, de Derrida, Jacques. *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. Paris, Seuil, 2018. Notemos que este pensamiento deconstructivo del "cuerpo propio" supone la *intersección*, la co-implicación irreductible de "categorías" tales como "sexo", "raza" o "clase" (y más allá, cualquier "sector" donde la economía se desempeñaría como economía de lo "propio"); pero también supone la deconstructibilidad de estas categorías en virtud de una lógica contaminante y *différentielle* más originaria y más potente que el solo análisis intercategorial o intersectorial. De este modo, se dibujaría una lectura deconstructiva del llamado fenómeno de la "interseccionalidad". Espero explorar este camino en trabajos futuros.

⁵² «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 9. La cursiva es del autor. «Esto quiere decir que, ante la conciencia ideológica o la representación ideológica, hay una idealidad engañosa no-consciente. Que Marx la haya vinculado con la familia y con la división del trabajo natural en el acto sexual, que haya vinculado la ideológica preconsciente con la diferencia sexual, puede sin duda parecer mucho más inusual y singular. Por supuesto, Hegel también vinculó la idealización con la diferencia y con la diferencia sexual, pero – al parecer – no inscribe el irreductible señuelo en el proceso de idealización como en Marx. Hegel no separó (de manera irreducible y estructural) la fantasmaticización del movimiento de la verdad y de la presencia o conciencia de sí mismo, como lo hizo Marx, al menos como lo leí aquí.» Aproximadamente

Ya que aquí el sexo y la sexualidad están pensados como trabajo y división – como *Wirken*, trabajo efectivo – se vuelve difícil asignarles un origen y un fin. El acto sexual (*Geschlechtsakt*) se desdobra y se divide en el movimiento dialéctico y en la ideología que es su producto. Así, Derrida propone pensar "lo ideológico" como efecto de los procesos psicosexuales, efecto de sexo, del sexo o de los sexos, de la diferencia sexual o de las diferencias sexuales a medida que se escriben y se leen, que se traducen a través de lo ideológico. También implica tener en cuenta el carácter *dinámico* de la diferencia (sexual), su movimiento como un diferencial de fuerzas, como "*différance* agonística" – sin posibilidad de reducirla en la forma (ontológica) de una reapropiación, una simple "reproducción", o una sucesión dialéctica (*Aufhebung*):

Lier le procès idéologique – avant même sa conscience et son effectivité – à la différence sexuelle, c'est non seulement impliquer que la phantasmatisation (l'Einbildung) n'est pas une imagination du type classique de la représentation consciente en marche vers la vérité, mais c'est la lier à une différence de force dans des rapports de domination et dans un espace de contradiction, ou en tout cas de différence agonistique. Déjà dans ce qu'il [Marx] appelle la division du travail naturelle (division du travail sexuelle, etc.), la division du travail se fait en fonction de différences de forces (par exemple Körperkraft). L'idéalité, en tant que liée à une lutte mettant en jeu des forces et visant à la maîtrise, devient elle-même, est elle-même un pouvoir tendant à la domination (d'où d'ailleurs la difficulté à distinguer entre le matériel et le spirituel : une technique est déjà une idéalité, etc...) si bien qu'on ne peut pas penser le procès idéologique sans lutte pour la puissance, sans tendance de l'idéologie à devenir dominante (la dominance n'est pas un caractère qui survient à l'idéologie, c'est sa loi tendancielle) et sans rapport à la différence sexuelle qui est sinon l'origine réelle du moins le point zéro à partir duquel on peut penser quelque chose comme la division du travail et l'idéologie. Dans ces conditions, tout ce que Marx dira dans les pages suivantes sur le rapport entre l'idéologie effective et les contradictions dans les rapports de force économiques doit avoir, au moins en principe, un lien essentiel, jamais rompu, avec la différence sexuelle, avec l'origine structurelle du travail et de la division du travail.⁵³

dos años después, en el seminario «*Théorie et pratique*» (1976-1977), Derrida hará referencia a todo este análisis en los siguientes términos: "En la medida en que la práctica sexual, en tanto que compromete e involucra a un cuerpo que no se limita a los llamados sentidos teóricos, vista y oído, en oposición a los sentidos que Hegel llama prácticos [...], en la medida, digo, donde la práctica sexual no es un ejemplo entre otros, usted siente que la cuestión del trabajo y la división del trabajo, de la división sexual del trabajo en la problemática marxista, este conjunto de preguntas que habíamos discutido juntos hace dos años aquí y que se encontrará de nuevo, es un conjunto sistemático y no localizable de preguntas específicas y diferenciables." Ver *Théorie et pratique*, *op. cit.*, p. 50. En esta edición, el editor identifica incorrectamente el seminario en cuestión como "El arte (Kant)". Es falso, por supuesto, se trata de lo que estamos hablando aquí.

⁵³ *Ibid.*, sesión 9, hoja 9-10. «Vincular el proceso ideológico – incluso antes de su conciencia y de su efectividad – con la diferencia sexual, no implica solo que la fantasmaticización (*Einbildung*) no es una imaginación del tipo clásico de la representación consciente que avanza hacia la verdad, pero es también vincularla con una diferencia de fuerza en las

Al insistir en lo ideológico como fantasmaticización (*phantasmatisation*) – del tipo sexual, por lo tanto – Marx, tal como lo leyó Derrida aquí, habría abierto el camino al pensamiento de una *différance* agonística, "originaria" antes del origen, un diferencial de fuerzas suponiendo el abrirse-paso (*frayage*), el rechazo y la represión, y en un solo golpe señalando un cierto secreto de lo ideológico. Esta violencia, al mismo tiempo, *limita y abre* el campo de la lectura – un campo sexual, por lo tanto, y una lectura sexuada. Todo esto debería estar vinculado a lo que Derrida escribe en "Hormigas" (*Fourmis*) sobre la diferencia sexual como "fábula", fabulosa o "fabularia", y sobre el carácter irreductiblemente sexuado de la lectura:

Si la *différence sexuelle* est toujours *lue*, elle est aussi *lisante*, c'est-à-dire qu'elle est *lue*, comme *différence sexuelle*, *dans et par* la *différence sexuelle*, à travers elle [...]. Double génitif de l'expression «lecture de la *différence sexuelle*». Cela signifie qu'il n'y a pas de lecture asexuelle, asexuée ou métasexuée de la *différence sexuelle* puisque celle-ci est à la fois *lue* et *lisante*. [...] elle lit, la *différence sexuelle*, autant qu'elle est *lue*, il n'y a pas de lecture asexuée ou métasexuelle.⁵⁴

La diferencia sexual (lectora y leída) espacia, por lo tanto, el discurso ontológico, espacia el presente, y el tiempo, el tiempo de la lectura: « *il n'y a pas de rendez-vous sans l'espace du contretemps, sans l'espacement du contretemps, et pas de contretemps sans différence sexuelle, comme si la différence sexuelle était le contretemps même* ».⁵⁵

relaciones de dominación y en un espacio de contradicción, o en cualquier caso, de *différance* agonística. Ya en lo que [Marx] llama la división del trabajo natural (división del trabajo sexual, etc.), la división del trabajo se realiza de acuerdo con las diferencias de fuerzas (por ejemplo, *Körperkraft*). La idealidad, en la medida que está vinculada a una lucha que involucra fuerzas y tiende a dominar, deviene ella misma, es ella misma un poder tendiente a la dominación (de ahí proviene la dificultad de distinguir entre lo material y lo espiritual: una técnica es ya una idealidad, etc...) de modo que no podemos pensar el proceso ideológico sin lucha por el poder, sin la tendencia de la ideología a devenir dominante (la dominancia no es una cualidad que surge en la ideología, es su ley tendencial) y sin la relación con la diferencia sexual que, si no es exactamente el origen real, es por lo menos el grado cero a partir del cual se puede pensar algo como la división del trabajo y la ideología. En estas condiciones, todo lo que Marx dirá en las páginas siguientes sobre la relación entre la ideología efectiva y las contradicciones en las relaciones de fuerzas económicas debe tener, al menos en principio, un vínculo esencial, que jamás desaparece, con la diferencia sexual, con el origen estructural del trabajo y la división del trabajo». En toda esta sección del seminario, Derrida utiliza las siglas «DT» para referirse a «división del trabajo».

⁵⁴ Derrida, Jacques. «*Fourmis*». Mara Negrón (ed.). *Lectures de la différence sexuelle*. Paris, Des Femmes, 1994, pp. 86-87. «Si la diferencia sexual es siempre leída, ella es también lectora, es decir que ella es leída, como diferencia sexual, *en y por* la diferencia sexual, a través de ella [...]. Doble genitivo de la expresión 'lectura de la diferencia sexual'. Esto significa que no hay una lectura asexual, asexuada o metasexual de la diferencia sexual, ya que es a la vez leída y lectora [...] ella lee, la diferencia sexual, en tanto que es leída, no hay lectura asexuada o metasexual». En la misma recopilación, Cixous rebautiza la *Différence Sexuelle* «D.S.».

⁵⁵ *Ibid.*, p. 80. «No hay encuentro sin el espacio del contratiempo, sin el espaciamento del contratiempo, y ningún contratiempo sin diferencia sexual, como si la diferencia sexual fuera ella el contratiempo mismo». Este contratiempo y este espaciamento son también la

De este modo, reencontramos el tema de la lectura – que, por supuesto, nunca hemos abandonado. Una lectura "furiosa" (*déchaînée*) de Marx, que Derrida desea asociar (o juntar) en el seminario de 1974-1975, de manera ciertamente violenta y anacrónica, pero productiva y emancipadora, a una cierta problemática freudiana: "desencadenar" el texto, es "*l'articuler avec une problématique elle-même compliquée de type psychanalytique articulant la question de l'idéologie sur celle du phantasme, de l'inconscient, etc.*"⁵⁶. Con Marx y su pensamiento de "lo ideológico" saltó una "barandilla" (*garde-fou*). Marx nos permite cuestionar un límite, "*celle de la vérité ou du sens caché dans un texte offert à une lecture simplement théorique ou observatrice*"⁵⁷. La verdad se comprende a través de la promesa de una lectura futura, una promesa de emancipación, de una transformación emancipatoria que prohíbe la reducción de la verdad a una "revelación" o una simple "explicación"⁵⁸. Y lo que efectivamente hace esto es la textualidad, el texto, lo que Derrida llama "el texto-Marx" (*le texte-Marx*):

Le texte de Marx, le texte-Marx a contribué à cet ébranlement qui nous a permis – avec Freud aussi bien, Nietzsche et quelques autres qui sont comme ceux-là des effets autant que des auteurs –

marca de una diferencia sexual que no aparece propiamente jamás. Para un despliegue vertiginoso de motivos «sexuales», que lamentablemente no puedo explorar aquí, pero cuyas huellas ya están ofrecidas a una lectura diseminada, quizás a mi pesar, puede consultarse el ensayo "seminal" de Peggy Kamuf, «*Derrida and Gender : The Other Sexual Difference*», *op. cit.* – especialmente p. 88: «*That probability is even a certainty if one takes as seriously as one should dissemination as Derrida has described it and which he understands to be at work in every text as its possibility, that is, the possibility of its coming to find a reader. This term can still be heard in its so-called sexual (that is, genital) sense: a dis-semination, where the prefix has a privative value. It would be a non-semination, a non-generative non-reproduction of the seed and the semen, which is the masculine essence. But the word has not just a privative sense, because it also says dissemination, the scattering of the semantic or semiotic value of signs. Between these levels, between the body of signs and the genitally sexed body, the act of semination is itself dis-seminated, meaning it does not reproduce itself, no "itself" can reproduce itself*». «Esa probabilidad es incluso una certeza si uno lo toma seriamente y muestra la *diseminación* como Derrida la ha caracterizado, y entiende que está trabajando en cada texto como su posibilidad, es decir, la posibilidad de que llegue a encontrar un lector. Este término aún puede escucharse en su sentido sexual (es decir, genital): una dis-seminación, donde el prefijo tiene un valor privativo. Sería una no-seminación, un no-engendramiento, una no-reproducción de la semilla y el semen, que es la esencia masculina. Pero la palabra no tiene solo un sentido privativo, porque también se dice de la *diseminación*, la dispersión de la semántica o valor semiótico de los signos. Entre estos niveles, entre el cuerpo de signos y el cuerpo de la genitalidad sexual, el acto de seminación es él mismo dis-seminado, lo que significa que no puede «él mismo» reproducirse a sí mismo». Y más adelante ella escribe, la diferencia sexual se escribe: «Sexual difference divides – itself. It thus divides its proper meaning and this division inscribes (itself as) a text» (p. 102). «La diferencia sexual (se) divide (a sí misma). Por lo tanto, divide su significado propio y esta división inscribe (ella misma como) un texto».

⁵⁶ «*GREPH: Le concept de l'idéologie chez les idéologues français*», sesión 9, hoja 10. «articularlo con una problemática en sí misma complicada de tipo psicoanalítica que articula la cuestión de la ideología sobre la del fantasma, del inconsciente, etc.».

⁵⁷ *Id.* «el de la verdad o del significado oculto en un texto ofrecido a una lectura simplemente teórica o contemplativa».

⁵⁸ *Ibid.*, sesión 9, hoja 11.

*de pratiquer des lectures transformatrices, impliquant des interventions militantes et actives, écrivant un autre texte en lisant, etc.*⁵⁹

Esto, teniendo en cuenta lo textual, conmociona el pensamiento de la ideología, incluso en su forma "crítica", y la relación de la filosofía con su inscripción material, pero también la enseñanza como práctica – la práctica del lector, del repetidor no solo "reproduce", "imprime" y "reprime", sino que también conduce o reconduce la posibilidad de la interpretación transformadora y de la lectura diseminadora, la diseminación como posibilidad de lectura. Lo ideológico ya no es simplemente una expresión (*Ausdruck*) de una fuente preexistente (práctica o material): el medio es ya escritura. De la misma manera, la enseñanza ya no es, ya no debe concebirse como una simple repetición y reproducción, "*fût-ce du texte le plus révolutionnaire, fût-ce du texte-Marx*"⁶⁰. Derrida no pudo ser más claro: la lectura revoluciona la revolución. La lectura es el por-venir.

Estamos allí completamente en lo archival – en lo que el archivo abre tantas lecturas, tantos "espíritus de Marx". Pero si estamos en el archivo, también estamos cerca de la muerte – la muerte de la cual el acontecimiento libera las posibilidades del texto, engendrando, con este pero contra él, todo contra él, nuevas posibilidades, nuevas posibilidades imposibles. La lectura hace con la muerte – presupone un "asesinato" – pero al hacerlo confiere al texto un poder increíble, el poder de una propulsión resucitada que revive las huellas en nombre de una vida más viva que la vida, una vida *otra* más allá de la vida. Así que ya está el espectro, antes de los *Espectros*:

¿Qué espíritu marxista, pues? Es fácil imaginarse por qué lo que aquí decimos no será del agrado de los marxistas, ni mucho menos de los demás, al insistir, como lo hacemos, en el espíritu del marxismo, sobre todo si damos a entender que pretendemos entender espíritus en plural y en el sentido de espectros, de espectros intempestivos a los que no hay que dar caza sino que hay que expurgar, criticar, mantener cerca y dejar (re)aparecer. Y, por supuesto, el principio de selectividad que deberá guiar y jerarquizar a los espíritus, tendremos siempre que evitar ocultarnos que, a su vez, fatalmente, excluirá. Incluso aniquilará velando más por (encima de) estos ancestros que por (encima de) estos otros. Más en este momento que en este otro. Por olvido (culpable o inocente, poco importa eso aquí), por exclusión o por asesinato, esa misma vigilia generará nuevos fantasmas. Lo hará eligiendo ya entre fantasmas, los suyos entre los suyos, matando, por ello, muertos: la ley de la finitud, ley de la decisión y de la responsabilidad para existencias finitas, los únicos vivos-mortales para los que una decisión, una elección, una responsabilidad tiene un sentido, y un sentido que tendrá que pasar por la prueba de lo indecible.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, sesión 9, hoja 10. «El texto de Marx, el texto-Marx contribuyó a esta reorganización que nos permitió – también junto con Freud, Nietzsche y algunos otros que son efectos tanto que autores – practicar lecturas transformadoras, que implican intervenciones militantes y activas, escribiendo otro texto al leer, etc.».

⁶⁰ *Id.* "Ya sea del texto más revolucionario, ya sea del texto-Marx".

⁶¹ *Espectros... op. cit.*, pp. 128-129.