



El por-venir de una recepción: entre la Historia de la mentira y Testimoniar por/para el otro

*Entrevista con Iván Trujillo, a 26 años de la visita
de Derrida a Chile*

VALERIA CAMPOS-SALVATERRA ^a

En 1995, hace 26 años, Jacques Derrida realiza la única visita a Chile de su carrera filosófica. A pesar del ánimo conmemorativo de esta fecha y de todos los recuentos históricos posibles, no es aún estimable el impacto de las huellas que este evento ha dejado en los intelectuales que formaron parte de dicha escena y, a través de ellos, en las generaciones siguientes. Organizada por la Cátedra UNESCO de filosofía en Chile, la visita de Derrida estuvo en parte marcada por el encuentro con el profesor **Iván Trujillo Correa**, quien siendo todavía estudiante acogió a Derrida en la ciudad de Valparaíso, propiciando la dictación de la conferencia *Parler pour l'autre. Témoignage et responsabilité: une lecture de Paul Celan* (DERRIDA, 1996). Actualmente, el profesor Trujillo es uno de los más destacados filósofos chilenos en ejercicio, reconocido nacional e internacionalmente por su trabajo en torno a la obra de Derrida. Obtuvo su grado de Doctor en Filosofía por la Universidad París X. Sus investigaciones, siempre en relación con la deconstrucción, han abordado muchos de sus problemas centrales, como la relación con el otro encarnada en el problema de la filiación, que dio origen a su primer libro *Jacques Derrida: estética y política* (TRUJILLO, 2009). Su trabajo doctoral decantó asimismo en una publicación en Francia, que explora el vínculo entre la historicidad y la literatura sin condición, bajo el título *De la*

^a Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV), Valparaíso, Chile. Doctora en Filosofía, e-mail: valeria.campos@pucv.cl

possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida (TRUJILLO, 2017), en el que recorre críticamente las reflexiones de Derrida sobre Husserl, Rousseau y Mallarmé (este trabajo de tesis se hizo en consulta con el archivo Derrida en el IMEC, en Caen, Francia). Este tema también fue redimensionado y editado en Chile, enfocado ahora en el tema de la ficción de la inscripción, titulado *El poder de ficción* (2021, en prensa). Su más reciente libro, *Arte y Hostilidad. La estética hegeliana y la precipitación de la violencia* (TRUJILLO, 2019) se alza ya como uno de los más reconocidos estudios en castellano sobre los debates entre estética y deconstrucción, con importantes referencias a los estudios realizados en Chile sobre el tema desde la década de los ochenta¹. Recientemente, Trujillo fue investigador visitante en la Universidad de California - Riverside (2018-2020), desde donde continuó su trabajo con el Archivo Derrida ubicado en UC Irvine, especialmente dedicado al estudio de los seminarios de los noventa, sobre el tema de las políticas de la amistad y de lo que Derrida llama “nacional-filosofismo”². A partir de estas exploraciones, Trujillo prepara su siguiente libro sobre filosofía, nacionalismo y deconstrucción. Actualmente, lleva a cabo un proyecto de investigación titulado *La fenomenología histórica y la transformación de la fenomenología trascendental. Jacques Derrida y Marc Richir, lectores de El origen de la geometría de Husserl*.

En sus casi 30 años de trayectoria, el profesor Trujillo se ha destacado por realizar una lectura muy cuidada, atenta y original del trabajo de Jacques Derrida desde su relación con la tradición filosófica, especialmente interesado en los cruces con la fenomenología husserliana. Sus trabajos se cristalizan en numerosos artículos,

¹ En continuidad con este estudio ha realizado recientemente un seminario on-line en torno al debate y a la reflexión sobre la cuestión de lo sublime que tuvo lugar en Francia desde fines de los años setenta. En una constelación de autores que va de Lyotard a Malabou, pasando por Nancy, Lacoue-Labarthe, Derrida, Richir y Rancière, este seminario ha tenido por título: “Lo sublime o la violencia de la imaginación. El arte, la política, la historia”.

² Los seminarios dedicados a este tema, que además constituyen la base del texto de 1994 *Politiques de l'amitié*, fueron –según el mismo Derrida: *La nationalité et le nationalisme philosophiques* (1. *Nation, nationalité, nationalisme* [1983-84], 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984-85], 3. *Le théologico-politique* [1985-86], 4. *Kant, le Juif, l'Allemand* [1986- 87]), 5. *Manger l'autre y Rhétoriques du cannibalisme*) [1987-88]. Y también *Sécret témoignage - questions de responsabilité* [1989-93]. (DERRIDA, 1994a, p. 11). Todos se encuentran archivados en La colección especial de UC Irvine, disponible en <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>.

³ Proyecto Fondecyt n° 11201155. Cf. DERRIDA, 1962 como texto central de esta investigación.

conferencias y seminarios que generan hasta hoy altísimo interés en un público de todas las edades y provenientes de múltiples disciplinas. A pesar de no poseer filiación académica permanente hasta ahora, ha formado –desde una suerte de extraterritorialidad institucional– a toda una generación de filósofas y filósofos interesados en los estudios sobre deconstrucción, con un compromiso y una responsabilidad intelectual que acompañan su firma y de la que damos también cuenta en esta entrevista. La conversación que sigue en estas páginas es fruto de una relación de admiración y amistad que sostenemos con Iván Trujillo desde hace ya casi una década, y que reconozco fundamental para mi propio trayecto filosófico. El lugar central que ha tenido el profesor Trujillo desde ese histórico hito de 1995 en el campo de estudios de la deconstrucción en Chile y el mundo, hizo necesario recoger muchos de sus puntos de vista que tienden a ocultarse en sus escritos científicos, pero que reconocemos muy vivos en sus intervenciones públicas y en las invaluable conversaciones privadas. Recorremos así un camino desde ese encuentro con la figura de Derrida hasta nuestros días, realizando diagnósticos críticos, proyectando posibles futuros y abriéndonos al porvenir de la deconstrucción

Valeria Campos (VC): Comencemos figurando la escena que nos convoca, y que nos retrotrae 26 años ya. Jacques Derrida en Chile. Tú fuiste un actor principal allí, pues tuviste la misión de recibirlo en Valparaíso y de propiciar su intervención filosófica y académica. ¿Podríamos bosquejar el contexto de esa visita? Delimitemos tu rol en ese proceso y las dinámicas que se generaron. ¿Cómo recibieron los intelectuales chilenos a Derrida? ¿Qué impacto crees tú que tuvo ese hito en ese momento?

Iván Trujillo (IT): El año 1995 Derrida fue invitado a la Universidad de Buenos Aires en Argentina. Yo me enteré a través de Humberto Giannini, a la cabeza de la Cátedra Unesco de Filosofía (Chile) y amigo de Patrice Vermeren (en ese entonces representante de la UNESCO), que este último estaba haciendo gestiones para que Derrida cruce también hacia Chile durante el mes de noviembre. Mi relación con la Cátedra Unesco, y en particular con Giannini, tiene en ese entonces algo más de un año y en dos dimensiones. De un lado, un año antes le pedí a éste que informara mi

tesis de licenciatura en Ciencias Religiosas dado que estaba dedicada el pensamiento de Paul Ricoeur y del cual él era un buen conocedor (recordemos que Ricoeur hizo el prefacio del libro de Giannini, *La 'réflexion' quotidienne*, Alinea, 1992); de otro lado, a comienzos de 1995 él mismo hizo las gestiones directas con Ricoeur para que fuera mi invitado en Chile en el marco de un seminario multidisciplinario que ese mismo año organicé, junto a algunos profesores y alumnos, en la Universidad Católica de Valparaíso (profundizaré enseguida sobre este y otro seminario importante para este contexto). Este respaldo de Giannini fue crucial y Ricoeur aceptó venir a Chile. Sólo impidió su venida un grave problema familiar. Pasado el seminario dedicado a este filósofo, el cual culminó en un coloquio internacional (*Fuera de lugar: el pensamiento francés post-metafísico*), organicé en 1996 un nuevo seminario, esta vez dedicado al pensamiento de Jacques Derrida (debo señalar que concebí juntos ambos seminarios como formando parte de mi avance hacia lo que corrientemente se llama el “post-estructuralismo”). Fue en el curso del primer seminario que Giannini un día me pide que lo vaya a ver a Santiago. De una manera muy sorpresiva me dice que Derrida viene a Chile y me pide que yo lo acoja en Valparaíso, pagando de este modo la “deuda” que dice tener conmigo dado que las gestiones relacionadas con la invitación de Ricoeur no prosperaron. Lo que le agradecí muchísimo. Generosidad de su parte que atesoré entonces sobre todo porque, y esto hay que entenderlo ya como una forma de recepción de su filosofía, Derrida no era exactamente un filósofo del que Giannini o los miembros de la Cátedra Unesco de Filosofía fueran simpatizantes. Al tiempo que, y esto hay que tomarlo muy en cuenta, se trataba nada menos que de los únicos que, institucionalmente, se podía esperar pudieran, si no invitar, sí al menos recibir a Derrida en Chile. Fueron ellos los que lo acogieron en la Casa Central de la Universidad de Chile en la ciudad de Santiago, lugar en el cual Derrida, según me parece, repite parcialmente o en totalidad la conferencia de Buenos Aires: “Historia de la mentira: Prolegómenos”.

En Santiago hubo dos actividades más. Dos conversaciones públicas. Una en el marco de la Feria del libro de Santiago en el centro de eventos Estación Mapocho ubicado en la misma ciudad. La otra, en la Universidad ARCIS en donde mantuvo un diálogo con profesores y estudiantes. Esta última actividad es muy relevante si se la considera desde el punto de vista de la recepción de su obra, pues reúne a

simpatizantes y a quienes en sus trabajos y reflexiones mantienen diversos grados de proximidad con su filosofía. Esta simpatía, sin embargo, no es homogénea, y en cierto sentido no deja de hacer sistema con la recepción en la Universidad de Chile por parte de la Cátedra Unesco de Filosofía (volveré sobre esto).

En Valparaíso, y en el marco de un programa de seminarios que llamé, en principio un poco convencionalmente, “La filosofía francesa del post-existencialismo”, Derrida presentó un trabajo en curso en torno a Paul Celan cuyo título era *Pour l'autre* (así aparecía al menos, manuscrito, en el escrito tipeado y en proceso que él mismo me entregó y del que todavía dispongo). A pesar de este convencionalismo, utilicé este título porque el programa de los seminarios, de Ricoeur y en seguida el de Derrida, tenía un doble énfasis tras lo que fue el llamado “existencialismo” francés (Sartre, incluso Merleau-Ponty): una decidida interrogación post-estructuralista de las ciencias humanas, sobre la base de una también decidida interrogación de la fenomenología trascendental. Esto en la forma de un pensamiento hermenéutico en el caso del primero, o en la forma de un pensamiento de la huella, en el caso del segundo. Por lo primero, ambos seminarios demandaban una interrogación activa y programáticamente interdisciplinaria. Por lo segundo, demandaban una ceñida discusión con la tradición filosófica y, en particular, con la filosofía alemana (Hegel, Husserl y Heidegger). Ambas exigencias, interdisciplinaria y de herencia filosófica, debían chocar en ese entonces (y todavía hoy) con dos tendencias predominantes en Chile: con una tendencia anti-ciencias humanas del lado de la filosofía y con una tendencia anti-filosófica del lado de las ciencias humanas, incluyendo la teoría y la crítica literarias.

Aunque de manera algo confusa entonces, pero como una inquietud persistente que se fue aclarando con el tiempo, no dejaba de entrever que esas dos tendencias hacían sistema o se articulaban tanto con un nacionalismo filosófico relacionado con la filosofía alemana, como con un anti-filosofismo (una forma de anti-intelectualismo) de corte disciplinario, revestido a veces de anti-disciplinarismo, estético-político o desestetizante. La primera tendencia me pareció encontrarla directamente en las instituciones universitarias en Valparaíso, sobre todo en medios heideggerianos. La segunda tendencia, que hoy me parece mucho más cercana de la primera, está ligada al arte, a la crítica y a la política. En esta segunda tendencia, en lo

que tiene de *revelosa* – a la vez desconfiada y confianzuda: se hace como si se conociera a cabalidad a Derrida, pero siempre manteniéndose en el margen de una constante sospecha–, en esta segunda tendencia, digo, se ha jugado buena parte del destino de lo que desde entonces, y con diversos niveles de recepción, ha sido cierta línea hegemónica de los trabajos y reflexiones en Chile en torno al pensamiento derridiano.

VC: Refirámonos a las conferencias dictadas en ambas ciudades de Chile, *Historia de la mentira* y *Testimoniar por/para el otro*. Estamos hablando del año ‘95, año en que Derrida dictara los seminarios sobre la *hospitalité* (1995-1996), sobre secreto y testimonio (*Sécret témoignage - questions de responsabilité*, 1994-1995), estamos a un año de la publicación de *Políticas de la amistad* (1994), dos de *Espectros de Marx* (1993); década además de la publicación de la Memoria de Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1990). En fin, se trata de una época con temas nuevos respecto de las publicaciones de los ‘80 (no así respecto de los seminarios de esa década), más orientados hacia la reflexión ético-política, pero ceñidos, en una vuelta que parece en principio extra-programática, a esos primeros estudios de Derrida sobre Husserl ¿Cómo ubicas y sopesas tú esos textos en la obra de Derrida?

IT: No habría que olvidar a *Fuerza de ley* (1994; DERRIDA, 1994b) como antecedente inmediato. Tampoco *Adiós a Emmanuel Lévinas* (DERRIDA, 1997), en cierta continuidad con dicho antecedente. Asimismo, tampoco, “*Demeure. Fiction et témoignage*” (sin traducción al castellano, creo, y de 1995). Y por supuesto, hay que tener presente que saliendo del gran seminario sobre nacionalidad y nacionalismo filosóficos de mediados de los 80, cuya última parte está conformada por el seminario “Políticas de la amistad”, Derrida viene inmediatamente de los seminarios sobre el secreto, sobre responder del secreto, sobre el testimoniar, sobre testimoniar por el otro, sobre el testimonio secreto y sobre la responsabilidad entre los años 1991 y 1995.

Recuerdo en primer lugar los dos primeros textos, sobre Benjamin y Lévinas, por el impacto crítico que ya viene teniendo la lectura de Derrida sobre Benjamin en el ambiente intelectual: lectura en “*futur antérieur*” de *Para una crítica de la violencia* (BENJAMIN, 2017), como una lectura sobre la relación entre historia y pensamiento, entre violencia y pensamiento (sobre la violencia trascendental y la peor violencia) y

sobre la complicidad posible con lo peor. Derrida muestra en ese escrito hasta qué punto y con qué alcance la violencia divina de la que habla Benjamin –descrita por él en términos de no violencia– no puede evitar la contaminación con el régimen de la representación en su compromiso histórico, exponiéndose, en su finitud, a la posibilidad de lo peor. En esto está implicada la discusión en torno a las relaciones entre lo teológico y lo político, incluyendo la hipótesis dentro del gran seminario de una cierta “psyché judeo-alemana”. Todo esto debiera permitirnos reconocer una línea de argumentación que se extiende al menos desde “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia* (DERRIDA, 1967), pasando por el seminario “Nacionalidad y nacionalismo filosóficos” (1984-1991) hasta *Adiós a Emmanuel Levinas*. ¿Hasta qué punto se podría inscribir a Celan en esta línea de argumentación? ¿Tanto al Celan de *Schibboleth* como al de “Por/Para el otro” de 1995? (*Schibboleth. Pour Paul Celan*; DERRIDA, 1986).

En cuanto a los prolegómenos a “La Historia de la mentira” y a “Testimoniar por/para el otro”, incluso a una de las relaciones posibles entre estas dos conferencias, quizá haya que evocar tanto la violencia performativa que, creando el derecho, “crea lo que luego se tendrá por una verdad de derecho, verdad públicamente dominante y jurídicamente incuestionable” (DERRIDA, 1995, p. 12), como también esa gloria de las cenizas, “que es también de ceniza” (DERRIDA, 1996, p. 18), de la que habla el poema de Celan (*Aschenglorie*) en tanto que condición de la posibilidad de testimoniar, y que separa al testimonio de la prueba y lo aproxima a la ficción.

Derrida habla de lo primero (violencia performativa) a propósito de las declaraciones oficiales de lo que, *a posteriori*, es una verdad histórica de Estado, en relación con la mentira o la confesión y el imperativo de veracidad con respecto a los llamados “crímenes contra la humanidad”. Antes de dicha violencia performativa, es decir, de la definición de su concepto jurídico y de la declaración de su imprescriptibilidad, los crímenes contra la humanidad no tienen sentido alguno para los individuos. Todo esto en el contexto histórico del reconocimiento por parte del Estado francés, en boca de Jacques Chirac, de su activa participación en políticas de exterminio de los judíos bajo el gobierno de Vichy sin que mediara alguna orden del ejército alemán de ocupación. Reconocimiento que no hizo ningún jefe de Estado francés, incluido François Mitterrand, hasta ese momento. Esto significa que para

Derrida el problema histórico de la verdad debe tener en cuenta su producción dentro del espacio jurídico y que, por tanto, un reconocimiento como éste puede ser interrogado en su intención de dominar, de instituir oficialmente el pasado. De ahí que la operación del futuro anterior, si bien introduce una distorsión histórica, sea al mismo tiempo esencial para desgarrar el velo de esta misma operación que instituye el pasado desde el presente, privándolo del porvenir.

La relación con este *antes* de la Ley, al parecer indisoluble de un *ante* la Ley (cf. DERRIDA, 1985), abre interrogantes sobre la veracidad y la mentira, en tanto que irreductiblemente históricas. Derrida habla de la necesidad de encarar “la dimensión sintomática o inconsciente de estos fenómenos” (DERRIDA, 1995, p. 12) y que demanda la conjugación de una lógica del inconsciente y de una teoría del performativo, más allá del estado presente de los discursos psicoanalítico y de los *speech acts*. En todo caso, al menos por una cara de este asunto, y para decirlo en una cierta mixtura entre el Derrida de *Fuerza de ley* y el Balibar de *Violence et civilité* (BALIBAR, 2010)⁴, un paso parece abrirse entre el pasado absoluto y el por-venir desde que la violencia performativa, pre-legal, de la que aquí se habla vuelve indecible lo que se supone es esa exitosa conversión institucional de la violencia, es decir, ese modo en que el aparato institucional (jurídico, estatal, o académico) esconde y elabora su complicidad con la peor violencia. En todo caso, siempre se podrá querer politizar (politologizar) este paso en la no-violencia de la amnesia, de la amnistía, incluso del monopolio de la violencia, y en la falta de pruebas.

Por otro lado, es de la falta de pruebas del testimonio de lo que nos habla la segunda conferencia. O mejor: es de la falta de pruebas que nos habla el testimonio. Esta falta de pruebas no es entonces (o no simplemente) falta de discurso. Derrida va a decir que el poema de Celan testimonia la soledad esencial del testigo de la que “debemos hablar”, en un discurso que parece hacer coincidir, en cuanto a que jamás –“por definición”– serán pruebas los testimonios de la *Shoa*, el pensamiento de Celan

⁴ En este libro, Balibar habla de la convertibilidad y de la inconvertibilidad de la violencia. Violencia convertible es aquella en la que el Estado aparece cometiéndola institucionalmente, legalmente, por ejemplo, como “violencia física legítima” en el decir de Weber. Pero la violencia inconvertible es la llamada “violencia cruel” o la peor violencia. Balibar asocia esta violencia con el momento en que el Estado es ya un instrumento del racismo.

y el negacionismo de los revisionistas que objetan precisamente las pruebas. En ese contexto, Derrida hace avanzar su interés por ese extraño límite (cierto “límite interno” de todo testimonio) “entre lo que se puede y no se puede determinar o detener en el testimonio de este poema sobre el testimonio” (DERRIDA, 1996, p. 18). Atravesando, entre otras cosas, la fe jurada, por la cual no hay otra opción que creer o no creer, el secreto, incluso el perjurio o traición a la fe jurada, “el secreto no compartible del juramento o del perjurio, no compartible incluso con el compañero de juramento” (DERRIDA, 1996, p. 19), Derrida dirá que el poema de Celan “dice que no hay testigo para el testigo, que nadie testimonia por el testigo” (DERRIDA, 1996, p. 19). A condición de que se entienda este secreto como secreto (espacio) público, que el sin prueba del negacionismo querría clausurar políticamente (politológicamente), se puede entender también entonces la infinita apertura de ese espacio cuando Derrida dice que el “poema testimonia, pero no se sabe sobre qué y para qué, sobre quién y para quién testimonia, testimoniando sobre el testimonio” (DERRIDA, 1996, p. 19). Si hay un “límite interno” del testimonio, se trata de una línea “marcada por el poema mismo donde no se puede responder en su lugar y en donde calla, donde guarda su secreto, a la vez que nos dice que hay secreto, y a la vez testimonia que no se puede testimoniar por el testigo, que finalmente este queda solo y sin testigo. Es de esta soledad esencial del testigo que debemos hablar” (DERRIDA, 1996, p. 20). Para decirlo de otra manera, el testigo dice: no puedo decir, no puedo politizar, no puedo institucionalizar, no puedo convertir mi testimonio en prueba; es lo que puedo decir y tengo que decir. El pasado absoluto que es el testigo no puede entonces ser convertido en mero pasado desde un presente que lo domina, que lo hace aparecer y sobre todo desaparecer como pasado. Y no puede porque la soledad y el secreto “hablan”. Y si lo que el poema dice es el límite interno de todo testimonio, “testimonia diciendo *nadie testimonia por el testigo*”, es que no sólo habla del testimonio en general, sino del poema, y del testimonio que todo poema es: “acontecimiento fechado”; “rastros”, “testamento”, “sobrevida finita dejada en herencia a legatarios cuya identidad y destinación son inciertas” (DERRIDA, 1996, p. 20). Relación entonces entre el pasado absoluto y el por-venir en ambas conferencias, y de su recepción, tanto literaria como testamentaria, en Argentina y en Chile en 1995.

VC: Si seguimos este hilo sobre la herencia que tejes, nos lleva al tema de la recepción. Suponiendo que toda recepción completa –*como tal*– del testimonio es imposible, pues supone la soberanía del presente y la (des)aparición del pasado, no sin una violencia cómplice o coadyuvante de la fe o la prueba ¿cómo describirías el intento o, más bien, la pasión de la recepción chilena de la deconstrucción? ¿Cuáles han sido los principales hitos, giros y quiebres que ves en esa recepción?

IT: Visto desde una perspectiva global (Cátedra Unesco de Filosofía en la Universidad de Chile, reunión con profesores en la Universidad ARCIS, conferencia en la Universidad Católica de Valparaíso, incluso entrevista en el diario *La época*, si no me equivoco), yo calificaría la recepción de Derrida en Chile en 1995 de “recelosa”, a la vez desconfiada y confianzuda, desconociéndolo y haciendo como que se le conoce. En una palabra: abusando. Y me atrevería a decir, además, que dicho recelo, y no sin el legado autoritario predominante en Chile, marcó buena parte de la recepción hasta el día de hoy. Observo, sin embargo, como sugería al comienzo que, visto a la distancia, y a la luz de mi estudio tan sólo muy reciente, en los archivos en Irvine, del seminario de mediados de los años 80 *Nationalité et nationalisme philosophiques*, que los elementos de recepción que antes me parecían dispersos, hoy me parecen bastante sistémicos. Pero más aún: tiendo a pensar que esos rasgos sistémicos no eran ajenos incluso a la recepción norteamericana, más conspicua, de la deconstrucción derridiana.

De un modo más específico, señalaba que la Cátedra Unesco de Filosofía, en la Universidad de Chile, no era precisamente simpatizante de Derrida. Humberto Giannini, como indiqué, era más bien próximo a Ricoeur. En cuanto a la recepción en la Universidad ARCIS, en la que Derrida contaba con simpatizantes, con todo no era homogénea. Preocupaciones en torno a la relación de Derrida con Lacan, con las Ciencias sociales, con Mayo del 68, con la crítica, con la retórica y, sobre todo, con Marx. Hay que tomar en cuenta que Derrida viene de haber publicado *Espectros de Marx* en 1993. Pero también, lo que es también importante para el contexto, ha publicado un texto sobre Benjamin en 1994: *Nombre de pila de Benjamin*, compilado en *Fuerza de ley*.

Como se sabe, algunos años más tarde en el medio marxista anglosajón el primero, *Espectros de Marx*, será objeto de una recepción crítica, incluso áspera, en *Ghostly Demarcation* (SPRINKER, 2008). Hacia 1995, en Chile la recepción en este ámbito oscilaba entre, por un lado, una cierta inercia crítica derivada del habermasianismo (vía *El discurso filosófico de la modernidad*, publicado en Taurus; HABERMAS, 1989) mezclada probablemente con la recepción alérgica de los medios analíticos, en la forma de una visión de la filosofía derridiana como pura retórica, y por otro, una entusiasta recepción en consonancia con el postmarxismo de Laclau y Mouffe tras la publicación por parte de ambos de *Hegemonía y estrategia socialista* (en inglés en 1985 y en castellano en 1987; cf. LACLAU; MOUFFE, 2004) y, exclusivamente de Laclau, de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (LACLAU, 1990).

En una cierta mixtura entre este entusiasmo deconstructivista (postmarxista) y los reparos críticos en términos de discurso retórico (en una cierta afinidad con la crítica de Habermas a Derrida), destacaba por su irradiación la llamada “crítica cultural” de Nelly Richard. En un texto que escribí en esa época y que rechacé publicar en la Revista Crítica Cultural⁵ daba cuenta cómo, sin dirigirse a Derrida, Richard escribía en *Residuos y metáforas* (1998) lo siguiente: “Perderse en el infinito deslizarse de las significaciones, frustrando todo posible encuentro del significante con el significado, conspira obviamente contra la posibilidad de que el saber pueda ejercer una acción transformadora sobre las estructuras materiales de la institución. Tal acción necesita que el pensamiento dubitativo salga de su reserva ensimismada y se pronuncie a favor o en contra de ciertas decisiones, interrumpiendo el suspenso de su ilimitada cadena de indefiniciones para detenerse en algún sitio ubicable desde el cual tirar líneas, marcar posiciones, señalar y comunicar los cambios”. Richard que, para no pocos lectores, era el discurso retórico por antonomasia (“barroco”, lo llamaba Tomás Moulián), se posicionaba aquí resueltamente contra la filosofía (en lo que insistió no pocas veces en el Seminario de Crítica Cultural realizado en esa misma época).

⁵ Se trata del artículo *Pensar la pérdida. 12 epígrafes para Nelly Richard* (TRUJILLO, 1998)

Ahora bien, se podría abrir un arco desde las reflexiones de Laclau en sus libros de 1985 y 1990, examinar sus metáforas incluso (TRUJILLO, 2004), hacia las reflexiones de Richard y encontrar en ambos, de modo menos enfático en Laclau sin duda, un afán politizante o politológico que sobrepuja la deconstrucción y que exige que la indecidibilidad se vuelva decidible. Los reparos mismos vertidos por Laclau sobre el pensamiento derridiano en la época de *La razón populista* (LACLAU, 2005) confirman, según me parece, mi más temprana apreciación. El sesgo programático y autoritario de la recepción crítico-culturalista de la deconstrucción hizo de su acendrado antifilosofismo un anti-intelectualismo alérgico a toda interrogación de fundamentos. Cambiando la disciplina (teórica) por el aparato (político), se procuró un discurso contradisciplinario mientras lo evadía todo, simplificándolo a la medida de su rígido y autoritario consenso programático. Pero sería un error creer que lo que estaba en juego es sólo un espurio anti-intelectualismo.

Hay que tener presente que el antifilosofismo en la recepción del pensamiento derridiano se le puede encontrar fácilmente en el medio teórico-literario más conspicuo de la deconstrucción en los Estados Unidos. Pero de un modo algo inaparente, pues no tiene el decidido politicismo ni la simplificación de la crítica cultural. Aunque, por lo mismo, es más estricto. Prácticamente en el mismo momento en que tiene lugar la entrevista con Derek Attridge de 1989, *Esa extraña institución llamada literatura* (DERRIDA; ATTRIDGE, 2017), y en donde Derrida explica su idea de la literatura como institución ficticia sobre la base de ciertos elementos de la fenomenología husserliana, Peggy Kamuf, quizá la más importante traductora de la obra de Derrida al inglés, publica una extensa antología de los textos de Derrida (*A Derrida Reader*, KAMUF, 1991) haciendo desaparecer los escritos relacionados con la fenomenología con los cuales se explica dicha idea de la literatura. No terminaba de preguntarme cuál podía ser la razón de semejante segregación cuando emprendía el recorrido del gran seminario de los 80, el cual avanzaba desde la hipótesis del nacional-filosofismo hablando de las “secuencias”, “alemana”, “germano-norteamericana” y “germano-franco-norteamericana”, luego también de Norteamérica como “elemento revelador”, hasta la hipótesis de la “psique judeo-alemana”. A lo que añadía la reciente publicación del tercer *Geschlecht* (DERRIDA, 2018) y, por supuesto, *De l'esprit* (DERRIDA, 1987). Tras todo esto me he preguntado por lo menos tres cosas

encadenadas: 1. Si acaso el antifilosofismo en la recepción de Derrida es un efecto o un resultado del discurso derridiano contra el nacional-filosofismo; 2. Si acaso Husserl, y la relación que Derrida siguió manteniendo siempre con la fenomenología trascendental es la principal víctima de este efecto; 3. Puesto que el nacional-filosofismo no equivale a un eurocentrismo (Heidegger que está en el centro de dicha hipótesis es más bien, aclara Derrida en *Del espíritu*, centro-europeo-centrista antes que euro-centrista), ¿es posible que la recepción norteamericana de Derrida sea en no poca medida anti-eurocentrista (o antieuropeo-centrista) precisamente porque centro-europeo-centrista? Hay que recordar que bajo la hipótesis del nacional-filosofismo no se pertenece necesariamente a la Alemania esencial siendo ciudadano alemán, incluso se puede pertenecer a ella siendo extranjero⁶.

Con todo y retomando el designio crítico-culturalista, se podría decir que, sin el afán programático, politizante y simplificador, al lanzarle metáforas al sistema como quien le lanza piedras, la estetización de estilo deconstructivo que lo animaba, buscaba suplementar el espacio público con una cifra transformadora, con un nuevo lenguaje (del arte, de las metáforas), con una nueva configuración significativa del espacio público que diera que y de qué hablar. Cierta relación con lo que Derrida llamaba “el secreto”, como secreto público, se juega en ello⁷. Pero si Richard rápidamente

⁶ No disponiendo de ningún apoyo directo en Derrida para aquilatar el influjo del nacional-filosofismo sobre su propia recepción en norteamérica, hay algunas cosas dentro del gran seminario de los años 80 que, al menos, sugieren cierta reflexión derridiana sobre el nacionalismo norteamericano sobre dicha base. Menciono rápidamente tres: 1. En el seminario “El fantasma del otro” lo que Derrida llamaba la secuencia “germano-franco-norteamericana” tiene como referencia el análisis de *La democracia en América* de Tocqueville y el intento por parte de éste de explicar a los norteamericanos con los franceses y, a través de estos, con la Reforma. 2. En el mismo año de este seminario, junto a Jean-François Lyotard, Derrida fue invitado a presentar el libro *Post-Analytic Philosophy* editado por John Rajchman y Cornel West (RAJCHMAN; CORNEL, 1985). Mientras que Lyotard vio este libro desde la posibilidad de una nueva ilustración, Derrida, en cambio, lo vio como una especie de declaración de independencia respecto de la filosofía analítica, no sin observar críticamente, evocando el prólogo a cargo de John Rajchman y sus descargos frente al libro de Tocqueville, que se trataba menos de una apertura hacia otras filosofías que de la reivindicación y la promoción de una filosofía propiamente norteamericana. 3. En *Kant, el judío, el alemán* (DERRIDA, 2004) en su análisis de los propósitos del opúsculo de Hermann Cohen “*Deutschtum und Judentum*”, Derrida hará referencia a norteamérica como elemento revelador (no será la única vez que lo haga en el marco del seminario de los 80) al momento en que haga referencia al cruce judío-alemán-protestante.

⁷ Cf. La entrevista de Derrida con Maurizio Ferraris *El gusto del secreto* (DERRIDA; FERRARIS, 2018).

desesperaba de renunciar a todo programa, hay, por otra parte, pero provisto de un programa mucho más hegemónico y ya históricamente programado, una manera tradicional de guardar el secreto, de segregarlo incluso. Esta manera supone un compromiso mucho más discreto, pero a la vez más acendrado, entre el legado autoritario predominante en Chile y el autoritarismo de la tradición filosófica.

Me estoy refiriendo, esta vez, a esa desestetización que desconfía radicalmente del discurso del arte, del espacio público abierto en él, y en cuya *reticencia* no se advierte que la alteridad radical que un tal discurso (desestetizante) detenta no sería posible sin alguna suplementariedad. Se mantiene así en silencio a la única violencia que hace hablar originariamente a la violencia, es decir a esa violencia de base con la cual comienza el lenguaje y todo discurso⁸, única que nos permite no hacernos cómplices de ese silencio o silenciamiento propio de una peor violencia y que se presenta siempre bajo la forma de la no violencia (buena conciencia, paz interior, violencia legítima o consenso socio-intelectual o académico).

Esta violencia originaria, de base, que habla, es uno de los eslabones que hay entre el segundo libro que había mencionado, *Fuerza de ley*, en el que Derrida parece mostrarse muy crítico de Benjamin, y el libro sobre Celan de 1986, con *Schibboleth*. Un estilo de silenciamiento de esta violencia irreductible del discurso, y de la que hay que hacerse cómplice para evitar la peor violencia, lo encontramos en la propuesta desestetizante del filósofo Pablo Oyarzún en su libro *Entre Celan y Heidegger* (OYARZÚN, 2005). Y nada menos que en estrecha confrontación con Derrida. Tomando como punto de partida la confrontación entre Celan y la extensión del arte a todo el dominio de lo real, implicada en la tesis hegeliana del fin del arte, o también, la confrontación entre el poema celaniano y la estetización del arte en la forma del discurso del arte, vemos aparecer en este libro la siguiente articulación: la nitidez del poema celaniano que lleva al discurso del arte al absurdo, la crítica de Hegel al arte moderno, elaborada sobre todo por sus discípulos alemanes nacionalistas, y la crítica a la mediación hegeliana. La originalidad de Celan parece indisociable en este libro de un cierto nacionalismo y un antiintelectualismo. Y también, lo que me parece más

⁸ Como dice Derrida en relación con Foucault, se trata de estar “justo lo bastante cerca para *decir* la violencia, para dialogar consigo misma como violencia irreductible, justo lo bastante lejos para *vivir*, y vivir como palabra” (DERRIDA, 1967, p. 86).

comprometedor, indisociable de lo peor de una época (no veo cómo el libro de Oyarzún no haga sistema con la época de la autoritaria prohibición (pre)política del discurso) (cf. TRUJILLO, 2019).

Si la hipótesis derridiana del nacional-filosofismo, junto con la hipótesis de la psique judeo-alemana, echan alguna luz sobre lo que ha sido la recepción de Derrida en Chile, pero también en Estados Unidos, entonces hay quizá todavía cierto porvenir de la recepción.

VC: me parece que uno de los más importantes aportes de tu trabajo a las nuevas generaciones de filósofas y filósofos que quieren establecer una relación con la deconstrucción tiene que ver con muchos de las articulaciones que describes: entre institución y filosofía, discurso y poder –incluso abuso–, entre filiación y crítica, etc. Me interesa que narres el modo en cómo aprecias el entrelace de estos problemas con tu propio modo de hacer filosofía y de acercarte a la de Derrida. Tus temas han pivotado entre la lectura de Husserl y el debate con la fenomenología; el lugar de la ficción en relación con la historia; la estetización y sus consecuencias ético-políticas; y actualmente el nacional-filosofismo. ¿Cómo ha sido la génesis de estas temáticas, y cómo se ha ido vinculando entre sí?

IT: Aunque formulada mucho más tarde en el gran seminario de los 80, la hipótesis del nacional-filosofismo sienta sus bases en la Memoria del joven Derrida de 1953-54, publicada tan sólo en 1990. Pero por todos lados brotan los efectos de esa publicación: en la hipótesis misma, en la entrevista con Attridge en 1989 sobre la literatura como institución ficticia, en la enunciación de la anarquía del nóema como raíz fenomenológica de la espectralidad en *Espectros de Marx*, en la estructura fenomenológica de cierta violencia del derecho en *Fuerza de ley*, incluso mucho después en “la virtud propiamente *fenomenológica*, luego *meteórica*, del *fenómeno literario*” (DERRIDA, 1999, p. 206)

Como señalaba al comienzo, desde mis primeras aproximaciones a Derrida en la época de los seminarios en la UCV (así llamada entonces) se dieron en el terreno – en cierto modo común con Ricoeur, aunque de naturaleza y alcances diferente– de una interrogación de la fenomenología trascendental husserliana y a través de la cual

la filosofía podía cruzarse con las disciplinas de las ciencias humanas y de las humanidades en general. El interés por este cruce creo hoy fue facilitado por haber estudiado Ciencias Religiosas y no Teología ni Filosofía, pues su estudio suponía introducirse de partida en un espacio cultural heterogéneo y disciplinariamente ya entrecruzado, es decir, precisamente de lo que las otras disciplinas se cuidaban celosamente, sobre todo en el estado en que estaban en ese momento. Desde entonces, una relación con la fenomenología se me volvió insoslayable no sólo para evitar, o sortear, un trabajo en filosofía ajeno al cruce disciplinario, incluyendo las ciencias sociales, sino también, y sobre todo, para confrontar esa fuerte tendencia en el campo derridiano hasta el presente de hacer de la deconstrucción un discurso antifilosófico. (A mi parecer, es el riesgo de anti-intelectualismo, junto con los riesgos ya descritos, lo que emparenta casi sin interrupción a la izquierda y a la derecha de su recepción). Es por eso que, desde temprano, puse mucha atención en el modo en que Derrida realizaba filosóficamente su confrontación con la filosofía. Y sobre todo en aquellos textos sobre literatura en que precisamente un discurso contra la filosofía parecía cobrar mucha relevancia. Un ejemplo clásico era “La doble sesión” en *La diseminación* (DERRIDA, 2007), en la que sobresale un Mallarmé situado fuera de la filosofía, y en este sentido más allá o más acá de Platón, de la dialéctica hegeliana, de la hermenéutica o de la fenomenología. Está claro, por otro lado, que para este asunto fue relevante, y hasta paradigmático, el tipo de discusión que se dio en los Estados Unidos en los años 80 en torno a la confrontación de un Derrida de la tradición filosófica y un Derrida distante de ella, y que adquirió también la forma, a veces espuria, de una discusión entre filósofos y teóricos de la literatura⁹.

Siempre intenté, en todo caso, mantener distancia de este debate. Tras mis estudios en arte, en la Universidad de Chile, me concentré en la confrontación de Derrida con Hegel precisamente a propósito del arte. Aunque he conocido sólo hace muy poco el seminario de Derrida de 1980-1981¹⁰ en torno a la representación en Hegel y en particular a lo que éste piensa en sus *Lecciones sobre la estética* acerca del arte de la sublimidad, en mi trabajo de tesis logré hacerme una idea, con *La verdad en pintura* (DERRIDA, 1978), de las dificultades que se le presentan a Hegel de tomar distancia

⁹ Se refiere a trabajos como los de Kamuf (1991) y Gasché (1986), entre otros.

¹⁰ Titulado *La Représentation*, cf. <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>

de la representación (o del discurso del arte) a favor de la filosofía. Asimismo, tomé conciencia de cierta violencia o forzamiento (*lemático*) (TRUJILLO, 2019, p. 49 y ss) al que Hegel debía recurrir para poder pasar de la estética a una filosofía del arte. Lo que me hizo ver en Hegel un designio desestetizante, cuyo cumplimiento no se daba sino sobre la base de cierta contaminación representacional. O, si se quiere, no tenía cumplimiento sin hacerse cómplice de la estetización, es decir, de la hostilidad en el arte que se había alcanzado con el arte moderno, cuando el contenido se revela acendradamente subjetivo en detrimento de la forma sensible. (Debo agregar que, más recientemente, con Balibar he profundizado en la dificultad que tiene Hegel, pensador de la violencia, en pensar una violencia inconvertible a la dialéctica)

Cuando finalmente encaré lo que debía ser la confrontación de Derrida y su pensamiento de la literatura con la filosofía, esto al cabo de una diversidad de artículos de discusión en torno a la estética, a lo estético-político, al postmarxismo, a la deconstrucción de Paul de Man, me di cuenta, que allí incluso, Derrida mantenía una deuda con Husserl y su fenomenología trascendental. En mi trabajo doctoral procedí a ver su pensamiento de la inscripción (o de la huella) como el pensamiento de una ficción histórica original que se debía poder abordar entre el problema de la historicidad, de base fenomenológica, y el problema de una literatura sin condición. Esta manera de enfrentar el pensamiento derridiano de la literatura, y sobre todo de la ficción literaria, resulta, hasta hoy, prácticamente ininteligible tanto en ese sector del campo derridiano ligado a la literatura como también, incluso, en ese sector que nada quiere saber del pensamiento derridiano de la literatura. En ambos sectores la sordera parece coincidir con haber desechado de partida la relación de Derrida con Husserl. Y que esto siga sucediendo hoy, no sólo tras la publicación de la Memoria del joven Derrida en 1990, sino también, y tras lo que parece fue su impacto en la entrevista con Attridge de 1989, en la que se explica la historicidad de la institución literaria con la fenomenología (la “institución ficticia”), indica hasta qué punto la recepción del pensamiento derridiano está por venir.

VC: Para finalizar, y siguiendo esta última sugerencia tuya, ¿es posible que nos acerquemos a pensar el, o más bien los, porvenir(es) de la deconstrucción?

IT: respondo de entrada con otra pregunta: en relación con la recepción de la deconstrucción derridiana, ¿habría que distinguir ya entre la deconstrucción y el pensamiento derridiano? A mi parecer sí. Y hay que comprometerse incansablemente con un esfuerzo analítico sin concesiones. Y esto sobre todo porque una determinada recepción se institucionaliza (en el grupo académico-político y el en apoyo sociopolítico) y ya no es pura recepción, sino un(a) orden. En la medida en que esto coarta el riesgo de la interrupción, a mi modo de ver, esta situación ha generado serias repercusiones en la posibilidad de realizar un trabajo riguroso, y rigurosamente filosófico, en relación con la deconstrucción derridiana, trabajo por el cual no entiendo que haya que seguir a Derrida y evitar problematizarlo. Es necesario generar un trabajo a la vez que más riguroso, más expuesto a otros campos. Es necesario no renunciar a la filosofía para poder reconocer hasta qué punto uno está, incluso, ahogado en ella.

Pero el panorama es más amplio. En dos sentidos: de un lado, las recepciones hegemónicas que han tenido lugar en Chile, y que he relacionado con una actitud recelosa, es decir, a la vez defensiva, desconfiada y confianzuda, parecen indisociables de un suelo histórico movedizo, pero que se asienta en una corteza más dura y conservadora, y que coopta fácilmente las diversas tradiciones filosóficas, incluso a las generaciones emergentes y a las venidas del extranjero, sometiéndolas a un cierto estilo familiar lleno de reglas implícitas, prohibiciones más o menos explícitas y sanciones tanto implícitas como explícitas. Esa cooptación es fundamental, además, para servirse de una entera impunidad teórica en medio de la seguridad brindada por las políticas institucionales de la amistad. Así, en una especie de “modernización” de la filosofía tras la vuelta a la democracia en Chile se podía pasar de Zubiri a Deleuze o a Žižek, o de Derrida al Opus Dei o a la crítica cultural. Pero hay un movimiento incesante entre esas dos capas, la movediza y la dura, por el que han podido conectarse los nacionalismos y los anti-intelectualismos hoy a través de todos los puntos cardinales.

Sin embargo, de otro lado, ya hace un tiempo están pasando cosas, diría yo, menos obsecuentes. Internet y las lógicas de atomización que retiran el trabajo intelectual del espacio público, logran evitar la fácil cooptación en líneas hegemónicas, pero a su vez y por lo mismo estas acrecientan, sin interrupción, su reproducción.

Pero, con todo, hay un creciente y resuelto trabajo con el Derrida filósofo en todos lados. En Chile... En Argentina... En Brasil... Y referida a diversos dominios y disciplinas. Es necesario profundizar todo eso para evitar el ensimismamiento, pero también para evitar el anti-intelectualismo. Un rasgo característico de la deconstrucción derridiana es su discursividad, su capacidad analítica y su argumentación. Hay que sortear los aparatos derridianos para no dejar de hablar y de exponerse. En Estados Unidos hay también varios lugares, varios autores, y desde hace algún tiempo, varios trabajos interesantes en torno a la relación de Derrida con la tradición filosófica, incluso cuando el enfoque es resueltamente interdisciplinario. Por no hablar del Derrida que hoy está saliendo del archivo de Irvine a través de incontables inéditos en franca eclosión. En fin, creo que hay cierto cambio de época, una época más fiel a esa *époqué* sin negación (DERRIDA, 1990; 1967) de la que hablaba el joven Derrida, más abierta a la contaminación y por lo tanto a la posibilidad de una responsabilidad que sólo tiene por venir fuera de esa *soldadura* (*soudure*), de esa adherencia artefactual (*adhérence artefactuelle*) (DERRIDA, 1993, p. 151), como se dice en *Espectros de Marx*.

Referencias

- BALIBAR, E. *Violence et civilité*. Paris: Galilée, 2010.
- BENJAMIN, W. Para una crítica de la violencia. In: OYARZÚN, P.; PÉREZ LÓPEZ, C.; RODRÍGUEZ, F. (Eds.). *Letal e incruenta: Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Trad. Pablo Oyarzún. Santiago: LOM, 2017.
- DERRIDA, J. *Introducción a "L'origine de la géométrie" de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DERRIDA, J. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.
- DERRIDA, J. Préjugés. Devant la loi. In: DERRIDA, J.; DESCOMBES, V.; KORTIAN, G.; LACOUÉ-LABARTHE, P.; LYOTARD, J.-F.; NANCY, J.-L. *La faculté de juger*. Paris: Minuit, 1985.
- DERRIDA, J. *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris: Galilée, 1986.
- DERRIDA, J. *De l'esprit*. Paris: Galilée, 1987.
- DERRIDA, J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990.

DERRIDA, J. *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994a.

DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994b.

DERRIDA, J. *Historia de la mentira: Prolegómenos*. 1995. (Conferencia dictada en Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

DERRIDA, J. Hablar por el extranjero (o por el otro). Testimonio y responsabilidad: una lectura de Paul Celan. Conferencia en el Teatro Nacional Cervantes, Buenos Aires, octubre de 1995. Trad. Ricardo Ibarlucía. Buenos Aires: *Diario de Poesía N° 39*, 1996.

DERRIDA, J. *Adieu a Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997.

DERRIDA, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.

DERRIDA, J. *Acabados: Kant, el Judío, el Alemán*. Madrid: Trotta, 2004.

DERRIDA, J. *La diseminación*. Trad. José María Arancibia. Madrid: Fundamentos, 2007.

DERRIDA, J. *Geschlecht III: Sexe, race, humanité*. Paris: Seuil, 2018.

DERRIDA, J.; ATTRIDGE, D. Esa extraña institución llamada literatura. Trad. Vicenç Tuset. *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, n. 18, oct. 2017.

DERRIDA, J.; FERRARIS, M. *Le goût du secret*. Paris: Hermann, 2018.

GASCHÉ, R. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1989.

KAMUF, P. *A Derrida Reader: Between the Blinds*. New York: Columbia University Press, 1991.

LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

LACLAU, E. *La razón populista*. México: FCE, 2005.

LACLAU, E.; MOUFFE, E. *Hegemonía y estrategia socialista*. México: FCE, 2004.

OYARZÚN, P. *Entre Celán y Heidegger*. Santiago: Metales pesados, 2005.

RAJCHMAN, J.; CORNEL, W. (Eds.) *Post-Analytic Philosophy*. Columbia University Press. New York: Columbia University Press, 1985.

RICHARD, N. *Residuos y metáforas*. Santiago: Cuarto Propio, 1998.

SPRINKER, M. (Ed.). *Gothly Demarcations: A simposium on J. Derrida Spectres of Marx*. London: Verso, 2008.

TRUJILLO, I. *Pensar la pérdida. 12 epígrafes para Nelly Richard*. Disponible en: https://www.academia.edu/10965163/Pensar_la_p%C3%A9rdida_12_ep%C3%ADgrafes_m%C3%A1s_para_Nelly_Richard_1998. Acceso en: 16/11/2021

TRUJILLO, I. Abertura y revolución. Sobre la deconstrucción de Ernesto Laclau. *Revista Actuel Marx Intervenciones*, Santiago, n. 2, 2004.

TRUJILLO, I. *Derrida: estética y política*. Santiago: Palinodia, 2009.

TRUJILLO, I. *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*. Paris: L'Harmattan, 2017.

TRUJILLO, I. *Arte y Hostilidad: La estética hegeliana y la precipitación de la violencia*. Santiago: Pólvora, 2019.

TRUJILLO, I. El poder de ficción. Santiago: Lom, 2021. (Por aparecer).

RECIBIDO: 25/05/2021
APROBADO: 06/09/2021

RECEIVED: 05/25/2021
APPROVED: 09/06/2021