

## Situación de la deconstrucción: de la “promesa de oro” a la inconvertibilidad<sup>1</sup>

Jean-Joseph Goux

Derrida, lo sabemos, no habla de la Historia o de períodos de la Historia salvo con una enorme prudencia, con una gran circunspección a la vista de ese concepto, y más aún ante la invocación demasiado fácil de una *realidad histórica*, concentrándose cada vez en las trampas, en los prejuicios impensados de la venerable e insidiosa metafísica occidental; prejuicios que la deconstrucción, justamente, vendría a exponer y a denunciar implacablemente.

Él no podrá, sin embargo, evitar recurrir a las nociones de acontecimiento, de época, de momento histórico, de ruptura, mientras intenta localizar (*repérer*)<sup>2</sup> la radical novedad histórica en la que estamos comprometidos; y de la *época*, precisamente, en la que ella misma (la deconstrucción) se siente comprometida. Esta época, esta “totalidad de una época que es la nuestra”, está marcada por un “acontecimiento” (palabra que por supuesto demanda ser puesta con precaución entre comillas) que se ha producido en “la historia del concepto de estructura”.<sup>3</sup> Aquello que allí se

---

<sup>1</sup> El artículo original (en francés fue publicado en diciembre de 2014 en *Trópos. Revista di ermeneutica e critica filosofica*, año VII, número 2, pp. 23-42, Torino. El número de la revista se tituló “La economía en deconstrucción diez años después de Jacques Derrida”. [N. de la T.]

<sup>2</sup> *Repérer*: también, “identificar”, “descubrir”, “detectar”. [N. de la T.]

<sup>3</sup> J. Derrida, “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines”, en *L'écriture et la différence*, París, Minuit, pp. 411 y ss. Trad. de “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Madrid, 1989. Se consignarán a pie de página las referencias del autor a obras de Derrida y de otros autores, indicando en cada caso, de haberla, la traducción disponible en castellano de dichas obras. [N. de la T.]

produce no se reduce a una doctrina o a un autor, ya que es “la totalidad de una época” la que está comprometida. Ese momento en la historia no es en primer lugar un momento del discurso filosófico o científico, “es también un momento político, económico, técnico, etc...”<sup>4</sup> Sin embargo, si quisiéramos “a título indicativo” elegir algunos autores que han formulado más de cerca y más radicalmente el acontecimiento de ruptura que se ha producido y que continúa trabajando, tres autores, concede Derrida, deberían ser mencionados. Se trata de Nietzsche y de su crítica a la metafísica, de Freud y su crítica a la consciencia, y finalmente de Heidegger y su “destrucción de la metafísica” con su determinación del ser como presencia.

Estos enunciados de Derrida suscitan numerosas observaciones. En primer lugar, y en contra de la desconfianza fundamental hacia Hegel (o hacia aquello que podría parecerse a los conceptos hegelianos) que Derrida manifiesta más a menudo, es cuestión aquí de “la totalidad de una época”, la nuestra; época que no es solamente aquella de una ruptura en el discurso filosófico (la “dislocación” de los conceptos de la metafísica) sino también, simultáneamente y de una manera que, escribe él, no es fortuita, un nuevo momento político, económico, técnico, etc. Esta invocación hecha a una totalidad “epocal” que incluye solidariamente a la filosofía y a los otros aspectos de la vida social que le son “sistemáticamente” contemporáneos, ¿no es ella misma, desde el inicio del juego, sino una invitación, al menos una pista abierta que autoriza a pensar a la deconstrucción, ya que se trata de ella, como solidaria de todo un momento histórico, solidaria sistemáticamente de una época que tiene también, entre otros, su momento económico, político; en suma, su momento específico en términos de economía política? Pero desde allí, la pregunta surge inmediatamente: ¿cuál es esta economía, sea que la pensemos como teoría económica o como vida económica real, que corresponde al momento de ruptura histórica que sintetiza, en el campo filosófico, la deconstrucción?

Señalaremos entonces (y esta es la segunda observación que podemos hacerle acerca de la mención de los tres pensadores), que Marx (de quien

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 414.

podríamos pensar que aporta una respuesta posible), no figura en el historial de aquellos que determinan esa ruptura. Contrariamente a la invocación devenida habitual, casi ritual, de tres grandes maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud), a los que Foucault o Ricoeur, por ejemplo, atribuyen regularmente el haber abierto una nueva estrategia de interpretación, que abre una brecha decisiva en el pensamiento de su siglo y en el siguiente, Marx no es citado. Y habida cuenta de la fecha en la cual este texto importante y casi inaugural de Derrida ha sido escrito o pronunciado (1966), Marx hace figura de ausente en estos estrechos historiales. Él brilla por su ausencia. Falta en su lugar, diría Lacan. Permanece fantasmático.<sup>5</sup> Y los ausentes están siempre equivocados. Peor aún, en ese panteón trinitario casi obligado de la filosofía contestataria de los años sesenta, es Heidegger quien lo reemplaza, quien lo substituye a él. Sabemos que Marx, tan fantasmático<sup>6</sup> en el Derrida de los años sesenta, no surgirá finalmente sino casi treinta años más tarde, (en 1993), bajo la forma de un espectro.

Por supuesto, aquello que señala en primer lugar esta ausencia de Marx es que Derrida no se interesa fundamentalmente por la cuestión neurálgica de la interpretación, por la hermenéutica sospechosa que estos tres nombres encarnan. Aquello que lo obsesiona (*hante*)<sup>7</sup> son los conceptos de

---

<sup>5</sup> “Il reste fantomatique”. En un vocabulario más « lacaniano », quizás la traducción más adecuada para esta frase sea “permanece fantasmático”. En un vocabulario más “derrideano”, una traducción mejor sería “resta espectral”. Ambas resonancias pueden ser invocadas en este pasaje. [N. de la T.]

<sup>6</sup> Nuevamente, aquí la palabra usada es “fantomatique”. En este contexto, el autor quiere sugerir precisamente que, por aquél entonces (años ‘60), Marx no se le aparecía aún a Derrida, como sí lo haría en 1993, bajo la forma de un *espectro* o *fantasma* (ver Derrida, J. *Espectros de Marx*). Como indica Goux, la presencia de Marx en el trabajo del filósofo francés de aquella época es más precisamente “fantasmática”; es decir: Marx no es aún *tematizado*. Por esta razón, y a diferencia de su ocurrencia previa en la que es posible mantener el “juego” entre las resonancias derrideanas y lacanianas (“resta espectral”/“permanece fantasmático”), consideramos que en esta frase se debe conservar la resonancia lacaniana del término “fantomatique”, es decir, traducirse por “fantasmático”. [N. de la T.]

<sup>7</sup> *Hanter* significa también “acechar”, “acosar”. Estos múltiples sentidos serán puestos en juego por Derrida en *Espectros de Marx* para referirse a esa peculiar modalidad de “hacerse presentes” de los espectros: bajo la forma de un “acecho” y de un “acoso”. [N. de la T.]

la metafísica, es la problemática heideggeriana de la “presencia” en la metafísica occidental. Está claro que para Derrida, desde este punto de vista, la crítica de la economía política que Marx articula no forma parte de la ruptura, de la disrupción, de la dislocación que trabaja la totalidad “epocal” que él busca definir como una deconstrucción de la metafísica de la presencia, y en la cual él se incluye. Y cierto Marx tenía otros objetivos, otras preocupaciones que criticar a la metafísica de la presencia, si bien encontramos en él una crítica de la consciencia social en su diferencia con el ser social que podría coincidir con esta preocupación.

Pero si no es Marx y su crítica a la economía política lo que representa ese momento de la economía, ese momento deconstructivo, ¿qué pensador (o qué realidad económica) estaría en concordancia sistemática con el momento de la deconstrucción? Derrida está muy lejos, evidentemente, de poder responder esta cuestión que excede claramente su campo de investigación. No es cierto Heidegger quien podría jugar ese rol. De allí la pregunta legítima que podría hacerse acerca del lugar de la economía en el pensamiento de Derrida, acerca de las rupturas que le corresponden en términos de teorías y de realidades económicas, y acerca de las potencialidades críticas (o no) de este pensamiento en relación con la situación de crisis que atraviesa el mundo financiero.

Es constantemente cuestión de *economía* en el lenguaje de Derrida, aunque de una manera dispersa y en un sentido que excede, o desplaza, el sentido propio de la palabra economía, o aquello que la economía, como ciencia supuesta, define por ese término. La palabra *economía* en Derrida es entonces engañosa y difícil, pues no se refiere más que de una manera tangencial a la economía, en el sentido de la economía política, aquella disciplina que el siglo de las Luces ha instituido con Condillac, Adam Smith o Galiani.

Por ejemplo, en *De la Gramatología*, Derrida escribe que el privilegio de la *phoné* no depende de una elección que uno podría haber evitado; responde “a un momento de la *economía*” (digamos de la “vida”, de la “historia”, o del “ser como relación a sí”).<sup>8</sup> Si la prudencia de las comillas no

---

<sup>8</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 17. Ed. en castellano *De la Gramatología*, Trad. de Oscar del Barco, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1º Ed. 1971.

facilita la interpretación de este término, ella muestra, al menos, que Derrida no emplea el término economía en el sentido que él le da a la economía política, sino en un sentido filosófico que permanece por cierto mal definible.

Esta incerteza corre el peligro de propagarse a todas las ocurrencias del término economía en el texto de Derrida. Incluso a aquel momento en el que es introducida la nueva y famosa palabra de *différance* que, con todo, concentra sin dudas mejor la conexión que la deconstrucción mantiene o podría mantener con la economía. Pues Derrida no duda en afirmar que la *différance*, ese movimiento o esa operación de reenvío, de desvío, de retraso (*délai*),<sup>9</sup> de puesta en reserva, no es solamente un concepto económico, sino *el* concepto de la economía.<sup>10</sup> Es la estructura más general de la economía y no hay economía sin diferencia.

No obstante, siempre me ha parecido que la entrada más sencilla y más rica para establecer un puente entre la economía y la preocupación filosófica de Derrida es aquella de los paralelos, de las correspondencias, por no decir de las homologías estructurales entre el lenguaje y la moneda (*monnaie*).<sup>11</sup> Por supuesto, la conceptualidad derrideana toma como su punto de partida la lengua, el lenguaje, la palabra, la escritura, el texto o más generalmente el signo. Pero este punto de partida lingüístico y semiótico es confrontado con la cuestión del dinero, como realidad económica en un sentido más estricto (aquél de la economía política), como podemos ver los paralelismos múltiples, precisos, esclarecedores, que permiten propagar esta conceptualidad derrideana de carácter primeramente lingüístico a

---

<sup>9</sup> *Délai*: también, *prórroga*.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Positions*. Paris, Minuit, 1972, p. 17. (Entrevista con Jean Louis Houdebine y Guy Scarpetta). Trad. de Manuel Arranz, *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977, pp. 51-131.

<sup>11</sup> “La monnaie” puede referir tanto al dinero en general (*argent*) como a la moneda en particular, a la pieza de metal. “La moneda” es por supuesto también la expresión corriente en economía para referirse al dinero, a la divisa, y en ese sentido será empleada también por Goux en este texto. No obstante la moneda, la pieza de metal, será objeto de un tratamiento particular por parte de Saussure, Derrida y Goux, como se verá más adelante. [N. de la T.]

un plano económico. Derrida menciona por cierto muy temprano, sin insistir, en la conferencia sobre la *différance*, el caso del signo monetario,<sup>12</sup> al lado del signo verbal o escrito. Estos signos reemplazarían, según el mismo principio, aquél de la presencia diferida.

Más generalmente, yo partiría de buen grado de un postulado que, de numerosas consideraciones históricas, me ha parecido siempre confirmarse en la era occidental: hay, entre la manera en que una época concibe o representa la cosa monetaria (en la teoría, en la filosofía, en la ficción literaria), y la manera en la cual ella concibe el lenguaje, una cierta concordancia, que no podríamos sino concebir como una homología. Esta concordancia a su vez, podemos verificarlo, reenvía de una manera que no es simple pero que es siempre coherente, a un cierto régimen de la cosa monetaria en su realidad histórica.

Una comparación de Henri Bergson, hecha en una conferencia de 1911 en Oxford, me parece particularmente esclarecedora para deducir ese juego de paralelismos y mostrar, en ese caso, la profundidad de presupuestos *a la vez* lingüísticos y económicos que la deconstrucción, precisamente, se ha dado por tarea analizar. Los temas del diferir (*différer*), del reenvío, de la presencia plena, de la representación, son puestos a trabajar de una manera que Derrida podría llamar metafísicamente ingenua e ininterrogada, y sin embargo claramente intencionada, en una filosofía que se ha dado a la tarea, completamente opuesta a la de Derrida, de volver a los “datos inmediatos de la consciencia” y a la intuición directa de las cosas. He aquí lo que escribe Bergson: “no niego la utilidad de las ideas abstractas y generales, tanto como no cuestiono el valor de los billetes de banco. Pero de la misma manera que el billete no es más que una promesa de oro, así una concepción no vale más que por las percepciones eventuales que ella representa”.<sup>13</sup>

Esta comparación franca y explícita es extremadamente significativa

---

<sup>12</sup> J. Derrida, “La *différance*”. En *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972. Trad. de *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, 2º Ed. Trad. de Carmen González Marín, 1994, pp. 37-62.

<sup>13</sup> H. Bergson, 1927, *La pensée et le mouvant*, París, PUF. Ed. de 1998, p. 144.

porque atrae la atención sobre un régimen a la vez filosófico y económico de *convertibilidad*. Al igual que el billete de banco, simple signo sin valor intrínseco, que no puede circular ni obtener nuestra confianza [*rencontrer notre créance*]<sup>14</sup> más que porque lo sabemos (o lo sabíamos) convertible en oro, el lenguaje conceptual no es útil más que en la medida en que, a fin de cuentas, reenvíe a las percepciones que no hace más que representar. Es verdad que Bergson agrega: “no se trata solamente, bien entendido, de la percepción de una cosa, o de una cualidad, o de un estado. Podemos concebir un orden, una armonía, y más en general una *verdad*, que deviene entonces una *realidad*”.<sup>15</sup>

Esta comparación, que Bergson expone en 1911 y que nosotros podríamos hacer hoy, es ejemplar de un cierto momento, de una cierta “época” donde el lenguaje y la moneda a la vez, en un mismo movimiento, con una misma seguridad, con una misma certeza, son concebidos como convertibles. Es un mismo régimen histórico que les afecta simultáneamente y según la misma lógica, aquélla de una diferir provisorio que podría siempre, de derecho, llegar a su fin por la conversión a una presencia plena que pone fin a la re-presentación, que era la promesa siempre en el horizonte. Así, los signos y los conceptos de la filosofía no tendrían valor más que por el reenvío posible a las percepciones (o en un sentido más amplio, a una realidad) que ellos representan, tal como los billetes de banco no tendrían valor más que por la promesa que ellos detentan de ser convertibles a un valor seguro y materializado, el metal oro. Un cierto presupuesto o principio fundamental de convertibilidad plena y entera, sostiene al mismo tiempo la verdad filosófica y el crédito (*créance*) monetario. El

---

<sup>14</sup> La expresión “rencontrer notre créance” también puede traducirse como “cancelar nuestras deudas” o “pagar nuestros créditos”. En este caso, en la medida en que la comparación se establece para ilustrar desde un punto de vista epistemológico el “valor de las concepciones” de acuerdo con Bergson, hemos optado por la expresión “obtener nuestra confianza”. Las tres traducciones propuestas para este pasaje son adecuadas para este contexto, dada la hipótesis que Goux desarrollará a lo largo del artículo en torno a las homologías estructurales que pueden establecerse entre “signo lingüístico” y “dinero” [N. de la T.]

<sup>15</sup> H. Bergson, 1927, *La pensée et le mouvant*, op. cit, p. 144.

oro, en esta comparación, juega en la circulación de los signos de escrituras monetarias (billetes de banco), el rol que la percepción inmediata (o en un sentido más amplio la verdad o la realidad), juegan en aquella de los conceptos y de las ideas abstractas.

A través de esta comparación de Bergson se hace posible sospechar, o confirmar, que la operación deconstructiva de Derrida pertenece a una época bien definida. Es la época de la puesta en cuestión de una cierta convertibilidad-oro de las monedas a la que corresponde, en el plano de los signos del lenguaje, con una misma inquietud, con una misma incredulidad concerniente a la promesa de un referente sólido, al reenvío asegurado a una realidad estable sometida a la operación de representación.

Más precisamente, habría que distinguir una primera fase donde, después del fin de la moneda-oro circulante (o su desaparición parcial), la convertibilidad en oro del signo monetario está todavía en el horizonte. En esta fase, los signos monetarios, los billetes de banco, son todavía tributarios de una cobertura que supone una *presencia* en el horizonte. Y es también el caso de las ideas abstractas y del lenguaje. Esta fase corresponde a la comparación que hace Bergson y se corresponde exactamente con su filosofía, que es una búsqueda de los “datos inmediatos de la consciencia”, y un retorno a la intuición inmediata de las cosas, más allá de las mediaciones simbólicas y del lenguaje.

Sin embargo, en una segunda fase, esta metafísica de la presencia se ve puesta en cuestión, criticada, deconstruida. Ella lo es, en el campo monetario, por la realidad monetaria y económica misma. Con el movimiento hacia la inconvertibilidad, ninguna presencia de un valor irrefutable y apropiable (el oro, el tesoro), está esperando más en el horizonte de los signos monetarios, ni siquiera en el porvenir más lejano. La convertibilidad es suspendida, no existe más. No hay más “promesa de oro”. Es una circulación de signos que no reenvían, ellos mismos, más que a otros signos, en un juego indefinido de reenvíos sin promesa. Aquello que se expresa en términos monetarios como la circulación de una moneda-signo inconvertible, puede expresarse, en términos lingüísticos y filosóficos, como la ausencia de todo referente o significados absolutos, un significado (o una realidad, una verdad), que permitiera *detener* el juego indefini-

do de los signos en un sentido permanente, irreductible. Eso sería, en Derrida, aquello que él llama significado trascendental.

La caja está vacía, no por accidente y coyuntura, sino por estructura. El signo circulante no está más cubierto, garantizado o asegurado (*gagé*)<sup>16</sup> sobre (o por) un tesoro presente en alguna parte. Es inconvertible por estructura.

El rol que podrían jugar (pero que no juegan más) algunos significados asegurados, es anticipado, de una cierta manera, por otra metáfora monetaria de Bergson que podríamos aproximar a aquella otra que citamos más arriba. Esta metáfora confirma que en la imaginación filosófica el oro ocupa el lugar que Derrida atribuye al significado trascendental. Bergson piensa que podemos detectar las “generalidades objetivas, inherentes a la realidad misma”. Por ejemplo, la división lógica en géneros y especies responde de una manera objetiva a aquello que la naturaleza misma ha producido y continúa produciendo. Estas generalidades objetivas “si bien restringidas en número, son importantes por ellas mismas y por la confianza que irradian en torno a ellas, prestando algo de su solidez a los géneros artificiales”. La metáfora del billete de banco y del oro reaparecen en esta ocasión, y es esta vez (en esta conferencia de 1922), el fenómeno de la inflación lo que conduce a la comparación: “es así que los billetes de banco en número exagerado pueden deber el poco valor que les queda a aquél [poco de] oro que todavía encontraremos en la caja”. Esta comparación evoca una situación intermediaria entre la convertibilidad plena (la promesa de oro es plenamente creíble, enteramente asegurada), y una convertibilidad parcial o residual, como aquella que acarrea una situación de inflación en donde el número de billetes puestos en circulación sobrepasa largamente el valor del oro acumulado en el tesoro central, que debería servirle de cobertura, de garantía. En el dominio del pensamiento de las “generalidades objetivas”, éstas funcionan como las referencias sólidas, estables, de un valor asegurado; y son comparadas al oro. Esta comparación de Bergson, que opone el valor estable y asegurado del oro a la multiplicación de billetes de banco sin cobertura, deja pensar que

---

<sup>16</sup> *Gagé*: “garantizado”; también, “prendado”. [N. de la T.]

el “significado trascendental” de Derrida, ese significado o “presencia central”, originaria, fija, que permitiría asegurar, si existiera, un límite al juego de los significantes, podría más o menos oscuramente pero de una manera casi irresistible, corresponder en el dominio de la economía al lugar que ocupa el oro en una economía de los signos monetarios convertibles. Los billetes de banco o la moneda-signo pueden reenviar el uno al otro (en el intercambio, el comercio, el cambio), y ese juego de reenvío entre signos “arbitrarios” no podría encontrar su punto de detenimiento más que en la conversión, real o simplemente prometida, con el oro. En la correspondencia del plano económico y del plano lingüístico que Turgot tanto como Saussure han actualizado, el oro (y, sobre todo, por supuesto, “el oro en la caja”, el oro atesorado, capitalizado, a disposición), no puede dejar de jugar el mismo papel que aquél que jugara, en aquél (otro plano) del lenguaje y del pensamiento, un significado absoluto o un referente central cuya presencia podría detener el juego.

Hay que notar que, en el momento en que Bergson formula su comparación monetaria y habla de una “promesa de oro” necesaria a la aceptación de los billetes de banco, como, en un plano homólogo, de la credibilidad de las ideas, múltiples acontecimientos artísticos y teóricos perturbadores están ya en acto, en trance de minar la calma certeza que él manifiesta. El lingüista Saussure da su curso de lingüística general en Ginebra entre 1906 y 1911, en el momento, exactamente, en que Picasso inaugura la revolución cubista (1907), o el pintor Kandinsky realiza su primer lienzo abstracto (1910). El economista Knapp publica su teoría no-metalista del dinero en 1905, sin mencionar de momento el tratado de economía pura de Walras, que data de 1874. La filosofía de Bergson que se apoya sobre los “datos inmediatos de la consciencia”, sobre la intuición directa sin símbolo ni punto de vista (antes que la fenomenología de Husserl, a la que podríamos compararla), parece ya la expresión de una nostalgia, aquella de un mundo donde las cosas mismas son datos sin mediación simbólica, ni construcción, ni diferimiento (*différé*), ni reenvío, como una moneda-oro detentando ella misma la prueba de su valor. La comparación de Bergson no pertenece a la época en la que sólo la moneda-oro es circulante; no pertenece tampoco a la época, que es la nuestra, donde toda

convertibilidad-oro ha sido suspendida, y donde los signos monetarios se refieren a otros signos monetarios en juego de reenvíos indefinidos, un juego de escrituras bancarias y financieras sin que ninguna garantía en el valor estable, asegurado del metal amarillo, pueda jamás ser obtenida. Un régimen de lo atesorable, del valor materializable en la presencia física del metal precioso, se ha sustituido ya por el régimen de la *ficha*, del signo arbitrario, que no (ob)tiene su valor más que de su vínculo convencional y diferencial con todos los otros. La comparación de Bergson supone que el oro no circula más, reemplazado por los billetes de banco, pero el oro permanece en el horizonte, como una garantía necesaria.

Bien considerado, podríamos objetar que el valor del oro no es menos instituido, no más “natural” que aquél de un signo impreso sobre un rectángulo de papel. Sea el oro, la plata, el tabaco, las ostras, el cobre, el papel, cualquier materia o signo, estamos siempre en lo instituido. Derrida no deja de hacer esta objeción a propósito del movimiento de “desmaterialización” en la historia de la moneda y de la interpretación teológica que puede recibir, interpretación que le parece imprudente, prematura, o muy marcada por la metafísica. Pero detrás de las objeciones estrictamente económicas que podríamos hacer a esta observación (la impresión de un billete de banco no demanda el mismo esfuerzo que la extracción, la purificación y la acuñación de una moneda de 100 gramos de oro; y además el billete es degradable), la elección del oro en la historia de los intercambios económicos es, para el propio Derrida, lo que la *phoné* es en la historia de los significantes.

Una comparación como aquella que hace Bergson (y que podemos encontrar en otros, como Paul Valéry), testimonia que hay un régimen particular de creencia, históricamente determinado y ampliamente compartido, que se apega a la confianza en el valor del oro. Y esta creencia compartida es suficiente para definir un régimen casi filosófico de los signos (lingüísticos o monetarios), aquél de la convertibilidad. Es a esta metafísica de la convertibilidad que la deconstrucción derrideana, podríamos decir, se aplica, en todos sus aspectos, a desmontar. Ella lo hace, y esto no es un azar, en una “época” en donde en numerosos campos (artísticos, lingüísticos, monetarios), la convertibilidad (la representación), ha sido

puesta en cuestión de múltiples maneras. Pareciera que la deconstrucción derrideana se sitúa necesariamente *entre* una fase N°1 en donde la moneda-oro ha desaparecido de la circulación, reemplazada por los signos que exigen todavía la promesa de la convertibilidad (es decir, que se sitúa todavía en una metafísica de la presencia plena, de la reapropiación, etc...), y de una fase N°2, en donde la convertibilidad de los signos es cada vez más incierta, frágil, cuestionada, es decir, suspendida completamente; y así también la metafísica de la presencia, por la operación misma de la economía, es puesta en cuestión, y como deconstruida. La deconstrucción sería entonces la filosofía que acompaña el movimiento de época hacia la inconvertibilidad de los signos y que clarifica las condiciones conceptuales subyacentes a ese pasaje histórico hacia la inconvertibilidad. Este pasaje supone y apela en efecto a otra concepción de la representación, de la presencia, del reenvío, del diferir (*du différé*), y la deconstrucción proveería algunas nuevas nociones que permitirían pensarla.

Hay que dimensionar, en efecto, el escándalo que constituye el signo monetario inconvertible en relación con la noción aristotélica o estoica del signo. Es por supuesto la noción tradicional de signo (y por cierto de la moneda), la que es sobrepasada hacia un régimen inaudito que parece poder comportar todos los trazos de la pérdida de realidad, de la inestabilidad, del desequilibrio; en una palabra, de la “locura”.<sup>17</sup> En relación con una metafísica de la representación que hunde sus raíces en Aristóteles, y quizás más allá, la moneda inconvertible es un escándalo económico, semiótico, filosófico. Es a ese escándalo al que responde, o al que se corresponde, la deconstrucción.

Sin embargo, la manera más corta y más incontestable de mostrar la implicación (podríamos casi decir, la participación) del pensamiento de Derrida en una época bien determinada de la economía, es recordar el vínculo estrecho de la deconstrucción con la lingüística de Saussure. Derrida, tanto si critica a Saussure por haber expulsado la escritura (la grafía) del sistema interno de la lengua, en un fonocentrismo que él reprocha, lo sabemos, a toda la filosofía occidental desde Platón, le toma prestado

---

<sup>17</sup> J.-J. Goux, *Le trésor perdu de la finance folle*, París, Blusson, 2013.

también bastante, y quizás lo principal. Es Saussure quien ha mostrado en qué el sistema de diferencias, la “diacriticidad”, era la condición de toda significación y de toda estructura. La noción de diferencia, y también la de *différance*, proceden de esta demostración.

Ahora bien, la pertenencia de Saussure a un cierto momento de la historia de la moneda es indudable, ya que ha debido recurrir él mismo, lo sabemos, a una comparación con la moneda para asegurarse la noción de valor en lingüística, ya que “en economía política como en lingüística nos encontramos frente a la noción de valor”.<sup>18</sup> Sin volver sobre todos los aspectos de este recurso (que Derrida no mencionará más que para sacar las conclusiones que le permitan metaforizar el lenguaje con la moneda y viceversa, aunque no en su limitación histórica),<sup>19</sup> es suficiente recordar la frase de Saussure que lo inscribe en un cierto momento de la historia de la desmaterialización del médium monetario, que él puede ahora, y solamente ahora, compararla con el lenguaje. Saussure subraya que el sonido, como elemento material, no pertenece él mismo al lenguaje, no es para la lengua más que una materia que ella pone a trabajar. “Todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que les sirve de soporte”, subraya Saussure.<sup>20</sup> “Así, no es el metal de una pieza de moneda lo que fija el valor”, escribe el lingüista de Ginebra (*Ibidem*). Afirmación que, tomada estrictamente, no corresponde más a lo que los economistas como Turgot, Smith, o el mismo Marx, teorizan de manera clásica como dinero-mercancía, es decir, la circulación de la moneda-oro o plata (*argent*), que bien contienen en ellos, como lo dice Turgot, “la prueba de su valor”, a excepción del fraude, la moneda falsa, la cotización forzada. Es cierto que la disociación entre valor nominal y valor real es una vieja historia que la moneda romana ya ha conocido. Pero hay toda una fase de la historia de la moneda en donde, tanto en la

---

<sup>18</sup> F. de Saussure, *Course de linguistique générale* [1915], París, Payot, 1972, p.115. Trad. de Amado Alonso, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.

<sup>19</sup> Cfr. J. Derrida, *La mythologie blanche*, en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, pp. 247-324. Trad de Carmen González Marín, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit. pp. 247-297.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 164.

teoría como en la práctica, es el metal de una pieza de moneda lo que se considera que fija el valor. Es entonces muy sorprendente que Saussure tome a la moneda como el ejemplo primero del “valor convencional”. Él no puede, con todo rigor, hacer esta afirmación perentoria, no para una pieza de moneda metálica *en plata (en argent)* como él lo hace, más que si concibe una moneda-signo, o fiduciaria, sin ningún valor intrínseco y sin ningún reenvío a un metal precioso. Es aquél tipo de moneda, desmaterializada, la que correspondería al significado lingüístico. Pero esta moneda-ficha, en las concepciones económicas más corrientes, es “signo de oro”, “signo de la materia monetaria”, y no ya un puro signo reenviando apenas diferencialmente a otros signos. Ella implica, además, una emisión por parte del Estado, que lejos está de ser un ejemplo simple de algún “valor convencional” comparable al lenguaje. Hay entonces una tensión, un paso en falso, o una anticipación histórica en la concepción que se hace Saussure de la moneda. Él percibe una tendencia incontestable, ya indicada en las teorías económicas más arriesgadas pero que la vida económica no ha realizado todavía radicalmente en su época, hacia una moneda-ficha, una moneda-signo (billetes de banco o piezas de moneda sin valor intrínseco y sin reenvío al valor metálico), con exclusión de toda moneda-oro o plata, esas monedas tradicionales que portan la prueba de su valor en ellas mismas. Las monedas devienen puros símbolos, comparables en eso a los signos arbitrarios, inmotivados del lenguaje hablado. El motivo de lo arbitrario del signo, de su valor diferencial, puede ahora convenirle tanto como en el caso del lenguaje. En la realidad monetaria, no obstante, la existencia de una cobertura-oro permanece, durante mucho tiempo, exigible.

El sistema del signo monetario sostiene todavía una convertibilidad en el horizonte. Como en la comparación de Bergson, sólo la “promesa de oro” da a los signos desmaterializados una credibilidad en la circulación. Igualmente, la existencia de las cosas, de “referentes” en el horizonte del significante y del significado, permite garantizar al lenguaje un valor representacional que no sabríamos denegarle sin caer en un formalismo y en un logicismo inaceptables. Tanto si la palabra “árbol” no reenvía más inmediatamente a la cosa ÁRBOL sino a otras palabras del lenguaje que

delimitan diferencialmente su “valor”, las palabras no tienen solamente un valor, sino también una significación, y su uso representacional no podría ser negado.

Podríamos preguntarnos por qué razón, mientras que establece una homología entre dinero y lenguaje, Saussure toma el ejemplo de la pieza de cinco francos, una pieza de *plata*, llamada escudo [écu]<sup>21</sup> (sin dudas, la “Helvecia del escudo”, acuñada hasta 1874), y no el ejemplo de un billete de banco, moneda perfectamente y evidentemente convencional, cuya substancia material es indiferente y que pareciera mejor convenir a su demostración. Pudiera ser que Saussure buscara evitar, no tomando el ejemplo del billete de banco, toparse con el problema de la conversión, sobre el cual tendría entonces la necesidad de encontrar un homólogo en el dominio de la lengua. Pero tomando el ejemplo de la moneda de plata es arrastrado hacia otra consideración, poco convincente: el valor del metal del que ella está constituida no sería más que la mitad de su valor nominal. Solución endeble,<sup>22</sup> ya que esta moneda quiere y no quiere valer lo que ella debería. Ella es a medias un valor convencional, y a medias un valor intrínseco. Saussure bordea de esta manera la cuestión bergsoniana de la convertibilidad, de la “promesa de oro” que obligaría sin dudas a situar el referente, la realidad, en relación con el signo.

Derrida hereda quizás de este paso en falso en la concepción saussuriana del lenguaje y de la moneda. Si él condena una metafísica de la presencia en el signo (lingüístico y monetario), ese reenvío, ese diferenciamiento (*différé*) de la presencia no está en acción más que hacia un signo puramente convencional en el horizonte de una posible conversión. De la

---

<sup>21</sup> La palabra “écu” proviene del latín y significa “escudo”, antigua moneda francesa. El primer escudo fue acuñado en oro durante el reinado de Luis XI, en 1266 (el “escudo de oro”, puesto que tenía un escudo como dibujo), y su valor ha variado a lo largo del tiempo. Después de la Revolución Francesa éste desapareció, pero se consideró que las monedas de plata de 5 francos acuñadas durante el siglo XIX fueron la continuación de los escudos, razón por la cual los franceses (entre ellos Saussure), la llamaban “écu”. Por otra parte, casualmente, hoy la abreviatura empleada para referirse a la Unidad Monetaria Europea es *ECU* (en inglés, *European Currence Unit*). [N. de la T.]

<sup>22</sup> La palabra empleada aquí es “boiteuse”, que también significa “coja”. [N. de la T.]

moneda-oro hacia el dinero, no hay diferición. El valor está presente en la moneda misma. Es por la disociación entre el “tesoro” y el signo que lo representa, que la operación de reenvío, de diferir, deviene inherente a la cosa monetaria. Esta no tiene nada de precioso en ella misma, sino solamente “promesa de oro”.

El movimiento del diferir toma entonces un lugar cada vez más importante con la moneda-signo que conserva todavía una convertibilidad. No está solamente en acto en el crédito, con la deuda y los tiempos más o menos largos del reembolso prometido, sino que deviene la estructura misma de la moneda.

La noción filosófica de *différance* se impone en una época en donde la moneda no tiene más un valor intrínseco, circula como signo y se graba como escritura. Pero se la piensa todavía durante un largo tiempo como convertible en oro, en un movimiento de promesa y de diferición. Por lo tanto, ella tiende a no contar con esta promesa. Es, en el límite, un signo sin promesa, inconvertible. Hay que renunciar a la presencia plena de un valor seguro, estable, materializable (en una palabra, un tesoro).

De igual manera, siguiendo la misma lógica del signo, hay que renunciar a un significado trascendental. Hay que renunciar a un diferir que podría encontrar su fin en una conversión de signos, un reembolso, un pago, una “realización”, una intervención de las cuentas, un saldo, un pago. La diferición no es tampoco una espera, una promesa de cara a un porvenir (*avenir*) posible. La paradoja es que la decisión de inconvertibilidad suspende, en aquello que concierne al signo monetario, el movimiento mismo de la *différance*.

No obstante, la economía no se reduce a la moneda, y esta *différance* permanece esencial en el mecanismo del crédito que está en el centro de la economía contemporánea. El desarrollo extraordinario del crédito y del sistema bancario, con sus billetes y su moneda escritural, etc..., a mediados del siglo XIX entraña una extensión sin precedentes del diferir. En lugar de un intercambio entre monedas metálicas (hechas de un metal precioso), nos dirigimos más y más hacia operaciones sobre los valores por medio de escrituras.

Al mismo tiempo, en la economía contemporánea los vínculos direc-

tos de persona presente a persona presente son suplantados por una mediación más y más generalizada de las tecnologías de los significantes (escrituras, transmisión electrónica). La diferencia con aquello que describen las novelas de Balzac es sorprendente. Los prestamistas no son más esas personas actuantes, identificables: los vínculos estrechos, pasionales, los vuelcos y las intrigas entre los acreedores y los deudores, han desaparecido. Son las instituciones financieras, los organismos de crédito los que conceden los préstamos tanto a las empresas como a los particulares. En todos los niveles de la actividad económica los juegos de escritura de la banca reemplazan el comercio directo de los interlocutores vivos y presentes. La tarjeta de crédito ha reemplazado hoy las pequeñas transacciones cotidianas de préstamos y de devoluciones que hacían la actividad del usurero Gosbeck y que le permitían penetrar los secretos más íntimos de sus deudores, tener sobre ellos, como él dice, la mirada de Dios. Los grandes financiamientos implican inversiones bancarias internacionales que no tienen gran cosa que ver con las disposiciones astutas de los Keller y de los Nucingen del universo balzaciano, un universo que aun así registra con perspicacia el rol creciente de la economía y sus valores.

Esta situación hace comprensible, necesaria, operatoria, la noción derrideana de la *différance*, al mismo tiempo que el lugar dado a la noción de escritura. La extensión del crédito favorece la especulación, operando una disociación temporal casi completa entre la compra y la venta. Estas operaciones no exigen más el pago real y el intercambio efectivo sino solamente la promesa escrita de pagar. El crédito invade todos los campos de las operaciones financieras y acelera la especulación. Como escribe Maurice Allais: “por todas partes la especulación es favorecida por el crédito, puesto que podemos comprar sin pagar y vender sin poseer”.<sup>23</sup> Esta posibilidad de crédito, y por lo tanto de operaciones que reposan sobre la promesa, hacen entrar en un mundo en donde lo *diferido del pago* toma un lugar esencial, dominante. Podríamos ver aquí a la vez una confirmación y una puesta en cuestión práctica, por el mecanismo mismo de la eco-

---

<sup>23</sup> M. Allais, *La science économique et les faits*, en “Revue des deux mondes”, junio de 1990, p. 61.

nomía, de la famosa “metafísica de la presencia” que Derrida, después de Heidegger, hace remontar a los inicios de la filosofía occidental. En la vida financiera, que domina hoy la economía, todo pasa como si la especulación tendiera a deconstruir prácticamente esta metafísica, por la compra sin pago inmediato y la venta sin posesión real. El crédito ha existido siempre, antes incluso que la moneda. Pero esta vez, en el mundo moderno y contemporáneo, este movimiento ilimitado de extensión del crédito abre una enorme brecha. Así, Maurice Allais escribe: “todas las grandes crisis del siglo XIX y XX han resultado del desarrollo excesivo del crédito, de las promesas de pagar y de su monetización, y de la especulación que este desarrollo ha suscitado y ha hecho posible”. Estas advertencias bien destacan y justifican la importancia estratégica de una noción como aquella de la *différance*, su centralidad en la economía en general y contemporánea en particular.

Todo sucede, en el límite, como si la crisis financiera y económica que vivimos pudiera designarse como una crisis de la *différance*, la crisis de una posibilidad inherente a la economía en general, pero que sobrepasaría peligrosamente sus límites de viabilidad. Así, el diagnóstico profético de Maurice Allais en 1990: “la economía mundial, toda ella, reposa hoy sobre una gigantesca pirámide de deudas, que se apoyan las unas sobre las otras en un equilibrio frágil. Jamás en el pasado una semejante acumulación de promesas de pagar ha sido constatada. Jamás, sin dudas, ha devenido tan difícil de enfrentar”. La “promesa de pagar” reemplaza por doquier el *tener* presente o el reembolso efectivo; es una proyección permanente hacia un momento futuro que no llega jamás porque es siempre remitido para más tarde.

¿No es como si un *exceso sin precedentes de différence* (si podemos hacer entrar así, con una cierta desenvoltura, este término filosófico en un análisis de tipo socio-histórico), que Maurice Allais diagnosticaba (tanto como pronosticaba) el riesgo inminente de la crisis? Sería justamente sobre ese trasfondo general de época, durante ese momento histórico de la economía (o, al menos, en una perspectiva no muy distante de ese momento), que Derrida actualizaría, formularía filosóficamente, nombraría, la noción de *différance*.

Pero si la deconstrucción es esta filosofía que acompaña un movimiento de época hacia una inconvertibilidad más y más generalizada, ¿en qué puede ella darse (o ser recibida) como un pensamiento subversivo capaz de poner en juego la cultura occidental? ¿No hace ella otra cosa que anunciar y acompañar, sobre el terreno específico de la filosofía, aquello que está produciéndose en lo real? ¿No es ella otra cosa que la lechuza de Minerva de la revolución económica y monetaria que desde hace varios decenios hace temblar<sup>24</sup> un sistema que no ha esperado otra cosa que ser nombrado la “différance” para extender el imperio del crédito, de la deuda, y de la especulación sobre los valores bursátiles en proporciones exorbitantes y peligrosas? La deconstrucción de la “metafísica de la presencia”, cuyos comienzos Heidegger había localizado en Aristóteles, o la dominación logocéntrica, ¿son ellas una crítica suficiente del universo contemporáneo que podría tener efectos políticos transformadores si no se adhiriera a otros motivos más convincentes de lucha?

Es aquí donde hay que tener en cuenta una inflexión importante del pensamiento de Derrida. No hablo de la inflexión espectacular que constituye *Espectros de Marx* en 1993, sino de aquella, más antigua y más inaparente, situada después de 1968 y que podría sin embargo explicar aquella de 1993 como una resonancia interrumpida [*son après-coup*] [y] largamente retenida.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> *Ébranle*: sacude, estremece, hace temblar. [N. de la T.]

<sup>25</sup> La expresión en francés reza: “de son après-coup longtemps retenu”. Cabría traducir “son” por sonido en una traducción directa; no obstante, hay que tener en cuenta las “resonancias” de estos términos en la propia escritura de Derrida, quien traza variados juegos de sentido con estos términos (“son” y “après-coup”). Ver por ejemplo (y de manera paradigmática), el tratamiento derrideano de la cuestión del “sonido” y del “tañido” en *Glas*. *Glas* es un sonido o más bien un “golpe de sonido”, una suerte de “tañido” (como el de una campana), cuyas resonancias hacen eco y que, por lo tanto, se extienden en el tiempo-espacio “resonando” más allá del momento presente de su acontecer, más allá de un “tañir presente”, de un “golpe de sonido” en un momento dado. La expresión podría traducirse también como “una resonancia largamente retenida”. La expresión *après-coup* da cuenta de esa dimensión de lo que ocurre “a posteriori”. Derrida juega también con los múltiples sentidos de “coup” (golpe, corte), a propósito de la “interrupción” y la “suspensión”. [N. de la T.]

En los años 1966-1967, Derrida se dedica constantemente a mostrar que la deconstrucción no es una inversión. En relación con, por ejemplo, “la demolición nietzscheana”, destaca que ésta queda “como todas las inversiones, cautiva del edificio metafísico que ella pretende derribar”.<sup>26</sup> La operación de inversión es entonces excluida como permaneciendo interna a la metafísica, y no permitiría alterar los sometimientos. Más precisamente, tratándose de los vínculos tradicionales de subordinación de la escritura al habla (*parole*), Derrida subraya que “deconstruir esta tradición no consistiría en invertirla”.<sup>27</sup> Esta posición se manifiesta de una manera todavía más clara en una entrevista de diciembre de 1967. No se trata, recalca Derrida, de restituirle sus derechos, su dignidad, a la escritura por oposición al habla: “nada sería más irrisoriamente mistificador que una tal inversión ética o axiológica”.<sup>28</sup> Renunciando entonces a toda inversión y también a todo aquello que podría parecerse a una dialéctica, Derrida se mantiene más a menudo en la modalidad del ni/ni. Delante de las oposiciones, no busca superarlas ni jerarquizar los términos.

No obstante, esta posición se modificará completamente, casi hasta invertirse espectacularmente (a pesar de que lo ha hecho de una manera que ha podido pasar desapercibida para muchos), algunos años más tarde. En una entrevista de 1971, Derrida insiste sobre la necesidad de la inversión. “En una oposición filosófica clásica no tenemos que habérmola con la coexistencia pacífica de un *vis-á-vis*, sino con una jerarquía violenta. Uno de dos términos gobierna al otro (axiológicamente, lógicamente, etc..), ocupa las alturas. Deconstruir la oposición es, en primer lugar, en un momento dado, invertir la jerarquía. Descuidar esta fase de la inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición”.<sup>29</sup> La simple forma del *ni/ni* es ahora también criticada vigorosamente por Derrida, que más lejos evoca un nuevo concepto de escritura que provoca “una inversión de la jerarquía habla/escritura, así como el alcance de su

---

<sup>26</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p. 33.

<sup>27</sup> J. Derrida, *Ibidem*.

<sup>28</sup> J. Derrida, *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 22.

<sup>29</sup> J. Derrida, *Ibid.*, p. 56-57.

sistema adyacente”. Aquello que sería “irrisoriamente mistificador”, deviene entonces legítimo y necesario y es todo “el sistema adyacente” el que es concernido.

¿Cómo y por qué ha tenido lugar este cambio? ¿Qué ha ocurrido entre la publicación de *De la gramatología* en 1966 y la entrevista de 1971 dada a la revista *Promesse*? ¿Qué ha sucedido durante esos cinco años? ¿Se trata en este claro cambio de posición de Derrida de una simple evolución interna de su pensamiento? O bien él ha sufrido aquello que bien habría que llamar las influencias, las incitaciones; bajo la forma de acontecimientos, o de textos, o de “textos acontecimiento”, que lo habrían conducido en algunos años a desplazar claramente el horizonte, comprendido el horizonte *político*, de su pensamiento. Pues vemos perfectamente en la entrevista (y en las obras que siguieron) que Derrida no se comporta como alguien que está engañado (¿cómo podría estarlo?) de la significación profundamente política, en sentido amplio, que podría ganar el desplazamiento de su posición filosófica, desde la aceptación de una coexistencia pacífica de las oposiciones, a la evocación de una inversión de una jerarquía considerada como violenta.

Los acontecimientos volcánicos de mayo de 1968, los movimientos y las ideas que los han acompañado son, podríamos sospechar, la causa principal de este desplazamiento importante en el pensamiento de Jacques Derrida.

Ya que mi texto se sitúa en el marco de una rememoración y de una “conmemoración activa”, abandonaré los fuertes escrúpulos que experimento ante la idea de evocar, bajo un modo autobiográfico, mis vínculos con el pensamiento de Jacques Derrida, y el diálogo intelectual y personal que he podido tener con él en aquella época. Mi primer texto sobre Derrida, escrito hacia fines de 1967 y publicado en la primavera de 1968 en la revista *Tel Quel*, luego el mismo año en *Théorie d'ensemble*, procuraba, por medio de una homología entre lenguaje y economía, descubrir en el pensamiento de Derrida una significación económica y política que él no mostraba explícitamente.

Lo que me había impactado es que la relación entre la palabra hablada (*parole*) y la escritura, tal como *De la gramatología* la expone y analiza,

está marcada por un vínculo dominante/dominado. Es cuestión de *subordinación, de dependencia, de servidumbre, de rebajamiento, de represión*. Estos términos no son inocentes. ¿Cómo no suponer, a partir de allí, que una jerarquía social, una jerarquía de clase, y también de explotación, se juega homológicamente en los vínculos entre habla y escritura? El logocentrismo, aquella época de la palabra plena, donde los sentidos parecen ligados a la idealidad de la fonética y no a la materialidad irreductible de la operación de los significantes escriturales, sería también la época en donde el trabajo productivo es sublimado, sin dejar trazo, en la transparencia negociable del valor de (inter)cambio (*valeur d'échange*). El valor de uso de los signos, su trabajo, se borra ante su valor de cambio, su sentido comunicable; al igual que en el proceso de producción, el trabajo concreto es borrado ante el valor de (inter)cambio económico. En aquella interpretación que adelanté, el dinero y la palabra se definían como dos formas de *equivalentes generales*, uno en el dominio de las mercancías, el otro en aquél de los signos. Esos equivalentes generales se imponen, jerárquicamente, en relación con el trabajo y con la escritura, que ellos subordinan según figuras semejantes. Capitalismo y el logocentrismo mantendrían entonces un cierto parentesco estructural.

Esta homología, que exponía en 1968 en *Marx y la inscripción del trabajo*, encuentra una calurosa aprobación por parte de Derrida. Él juzga la homología indiscutible, asegurada, pero esta aprobación permanece verbal y no parece tener impacto reconocible en su pensamiento.

En el mismo año 1968, publiqué nuevamente en *Tel Quel* un texto ambicioso,<sup>30</sup> que intentaba desarrollar de una manera todavía más sistemática la noción de equivalente general. No solamente la moneda (el oro) y el lenguaje (la palabra; *parole*) podían ser determinados como equivalentes generales, sino también a partir del marco conceptual provisto por Lacan, el padre y el falo. Una gran oposición estructura entonces la

---

<sup>30</sup> J.-J. Goux, *Numismatiques*, "Tel Quel", 1968, pp. 35-36 (retomado en *Economie et symbolique*, París, Seuil, 1973, y en *Renversements*, París, Editions des Femmes, 2009). Fue traducido al castellano por Oscar del Barco bajo el título *Los equivalentes generales en el marxismo y en psicoanálisis*. Buenos Aires, Caldén, 1973. [N. de la T.]

cultura occidental entre los equivalentes generales (el oro, la palabra hablada, el padre, el falo) y sus formas relativas subordinadas. Una inversión de esta jerarquía podía ser esperada.

Paralelamente, los acontecimientos de mayo del 68 tuvieron por blanco un cierto número de dominaciones jerárquicas y, de hecho, con un enorme entusiasmo ampliamente utópico, todas las dominaciones, todas las jerarquías, sean éstas económicas, familiares, escolares, estatales. Estas jerarquías fueron denunciadas como arcaicas. Y su inversión era esperada. De este impulso juvenil de tendencia “anárquica” surge un movimiento más consistente, más coherente y destinado a un porvenir más largo: el movimiento de liberación de las mujeres, que luchaba contra la dominación masculina en la sociedad.

Es entonces algunos años más tarde, a partir de las publicaciones de 1972, que cambios notables intervinieron en la escritura de Derrida. El logocentrismo, blanco bien abstracto y que sólo los técnicos de la filosofía podían considerar como importante, deviene en los escritos de Derrida un “falocentrismo”. Derrida indica que falocentrismo y logocentrismo son dos tipos de matriz que mantienen una “familiaridad esencial”.<sup>31</sup> La idea de inversión deviene, del mismo golpe, legítima y necesaria. Las oposiciones clásicas de la filosofía no son, explica ahora Derrida, una suerte de tabla antihistórica, sino un espacio “disimétrico y jerarquizante”, y “es por eso que la deconstrucción comporte una fase indispensable de inversión”.<sup>32</sup> Así, el pensamiento de Derrida se compromete en una perspectiva por así decirlo militante, atando la crítica del logocentrismo (que carecía de incidencias movilizadoras), con la crítica de otra matriz jerarquizante que ejerce una dominación bien visible, el falocentrismo.

Pero, por otra parte, a pesar de este giro (*tournant*) importante en su filosofía, Derrida ulteriormente no afronta en verdad la cuestión de la economía. Si bien es cierto que toca las metáforas monetarias en “la mitología blanca” (*Márgenes de la filosofía*), él descubre el paralelismo entre

---

<sup>31</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. VXXVII.

<sup>32</sup> J. Derrida, *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 11. Trad. José M. Arancibia, *La diseminación*, Madrid, Ed. Fundamentos, 3º Ed., 2007.

signo lingüístico y signo monetario en Condillac (*La arqueología de lo frívolo*), se interroga sobre la economía del don (*La ética del don*), pero la economía contemporánea no es abordada. Los conceptos “económicos” que él ha introducido no son aprovechados en una interpretación de aquello que pasa con las finanzas, la política monetaria del mundo contemporáneo, con las operaciones de la especulación, de los juegos de la Bolsa, las crisis monetarias, la distancia que se abre entre la economía virtual y la economía real, etc... Las teorías “monetaristas”, tanto como la inconvertibilidad del dólar, no son interrogadas desde el punto de vista de la deconstrucción.

La cuestión de la convertibilidad y de la inconvertibilidad monetaria tiene, sin embargo, intersecciones evidentes con el espíritu de la deconstrucción. El fin de la convertibilidad-oro del dólar fue decretada por Nixon en agosto de 1971. Podríamos considerar esta decisión como una crítica radical a la metafísica de la representación. Desde un punto de vista semiótico, económico, metafísico, la inconvertibilidad del signo monetario es un escándalo. Clásicamente, el signo monetario tiene valor porque *representa* el oro. Es esta metafísica o esta semiótica de la representación la que es criticada, derribada. Los economistas de la Escuela de Chicago que suscitaron la decisión, consideran que el dólar (demandado sobre todo por el mercado de divisas), es “mejor que el oro”. Esto no porque el signo dólar represente al oro que tiene valor; es porque el dólar tiene valor (atestado por la demanda), que él puede representar al oro, es decir, comprar el oro y garantizar que el oro conserve un valor.<sup>33</sup>

Podríamos sostener que el fin de la convertibilidad-oro del dólar a la vez confirma y suspende, en el campo de la economía monetaria, el tema de la deconstrucción y de la presencia. Ella confirma una lógica en la cual los signos reenvían a otros signos en una relación indefinida sin que ningún valor estable pueda servir de cobertura, de saldo en caja, para garantizar el valor de los signos monetarios circulantes. Pero al mismo

---

<sup>33</sup> J-J. Goux, *Frivolité de la valeur*, Paris, Blusson, 2000, Parte I, Cap.7, “Le langage insolvable: pragmatisme et déconstruction”. J-J. Goux, *Le trésor perdu de la finance folle*, Paris, Blusson, 2013.

tiempo este fin de la convertibilidad parece poner un fin, en la economía monetaria, en la ontología de la presencia, al tesoro disponible. El sistema funciona, o parece funcionar, sin ese presupuesto ontológico. La presencia plena del tesoro (“el oro en la caja”), no es más una promesa necesaria, un horizonte indispensable. La promesa está definitivamente suspendida. El signo basta, la ficha, el puro símbolo sin el recurso de su conversión posible en un valor seguro y materializable.

La economía política clásica, de Turgot a Marx incluido, habrían juzgado imposible la circulación de una moneda que se redujera a un simple signo sin cobertura, un simple nombre (ver Turgot, y ver la crítica de Marx a Berkeley y a Stuart). Tanto si la idea de una moneda-ficha hubiera podido ser aceptada, se supondría que esta moneda está, por su convertibilidad, garantizada por el estado.

Walras sin embargo (quien está directamente del lado de Condillac), y toda la economía marginalista que surge en los años 1870 habría podido aceptar una moneda-signo, una moneda sin valor intrínseco y sin cobertura, pues para ellos es suficiente que un objeto, un objeto cualquiera, sea *deseado unánimemente* para adquirir un valor. No es el tiempo de trabajo cristalizado en él lo que le da su valor, contrariamente a aquello que postulaba la economía clásica de Smith y Ricardo hasta Marx, para toda mercancía, incluido el oro. Es ante todo la intensidad del deseo (de la “necesidad”) que lleva a adquirir un objeto, lo que le da su valor, su precio.

Puede parecer sorprendente que Derrida se lance a la relectura de Marx en un momento donde, desde el punto de vista de la teoría económica, la coyuntura es cada vez más y más favorable a la economía liberal y a la interpretación neo-clásica de los marginalistas (que privilegia el punto de vista del consumidor), y que parece volver la espalda a las teorías de Marx (sea aquella del valor-trabajo o aquella del dinero-mercancía). Los fenómenos más visibles, más manifiestos de la sociedad contemporánea (si no consideramos su estructura más profunda), parecen entrar muy lógicamente en la visión o el imaginario provisto por la economía neo-clásica (especulación bursátil desencadenada, moneda inconvertible, estetización de la mercancía, seducción del consumidor por la publicidad, los media, “frivolización” del valor, etc...).

En esta perspectiva el marxismo heredado parece insuficiente para comprender el espíritu de este desarrollo en las sociedades occidentales más opulentas, lo que no quiere decir que, en la escala mundial de la división planetaria del trabajo, no conserve una cierta realidad. Ciertamente es porque el marxismo real está debilitado, y porque el control sobre la teoría de Marx está liberado, que Derrida elige ese momento. Sin hablar del peso cada vez más “sofocante”<sup>34</sup> que Heidegger hacía pesar sobre él (a través del asunto Farias en 1987 y el asunto de Man en el mismo año); peso que el retorno fantasmal de Marx parecía aligerar mágica e instantáneamente.

*Spectros de Marx*, con su voluntarismo, con la denuncia de las diez plagas del orden mundial que parece una inyección brutal de realidad social, política, económica, en un discurso filosófico poco habituado a un tal pragmatismo, aparece claramente descolgado de la corriente central de la filosofía de Derrida, excepto por la noción de *espectro*, que se une a todas las nociones de doble sentido como *suplemento*, *himen*, *phármakon*, etc... donde las oposiciones se encuentran reunidas contradictoriamente. Por el contrario, este (re)descubrimiento que hace Derrida de Marx en 1993 no parece prolongar las nociones *económicas* que la deconstrucción había propuesto, sea que se trate de la *différance*, del signo monetario, de aquello que la lectura de Condillac aporta con su paralelismo moneda/lenguaje en torno a la noción de frivolidad, o lo que la economía del sacrificio evocaba, etc... Este redescubrimiento parece partir de una decisión, de una estrategia, de una voluntad, que no es el agrupamiento fructífero, en un solo haz, de aquello que había sido dado de una manera dispersa en los textos precedentes. Todos los hilos de la obra anterior donde las nociones de economía aparecen, no se reúnen en un solo manajo para confrontarse con la economía política de Marx, sea para cuestionarla, sea para confirmar su validez y su porvenir. No es verdaderamente para nada cuestión de la situación de la economía real o de las teorías económicas contemporáneas. No obstante, Derrida no duda en sostener que el vínculo entre marxismo y deconstrucción ha estado desde siempre ahí, que la deconstrucción ha sido siempre una tentativa de radicalizar el marxismo: “ha habido

---

<sup>34</sup> “Lourd” significa “sofocante” pero, también, “bochornoso”. [N. de la T.]

cierto intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción”.<sup>35</sup> Fórmula sorprendente, difícil de integrar, puesto que recordamos que Marx no figura junto a aquellos (Nietzsche, Freud, Heidegger) que corresponden mejor a la dislocación epocal que la deconstrucción constata y precipita, mientras que el pensamiento heideggeriano es pensado “ineludible”. Si la deconstrucción que opera Derrida es una radicalización del marxismo, ésta es crítica. No podría desmentir el desciframiento que yo mismo he, muy precozmente, sostenido. Pero se trata éste de un marxismo inaudito, que no ha mostrado todavía todos sus recursos ni diseñado sus trasfondos metodológicos.

Eso no impide que la economía (con la técnica y la política), sea mencionada explícitamente por Derrida desde 1966, en ese “momento que no es en primer lugar un momento del discurso filosófico”. Es ese momento de la gran disrupción que hace acontecimiento y época, en relación con la historia del concepto de estructura (mientras la estructura pierde su centro y su fundamento para abrir sobre el *juego* de la significación) y que sitúa la deconstrucción. Esto no sería entonces entregarse, de una manera indebida, ilegítima, iconoclasta, a un ejercicio de filosofía de la sospecha, sino más bien mostrar (como lo he hecho yo mismo, tanto en el pasado en varias reposiciones, de una manera dispersa o más sistemática) en qué los conceptos de Derrida y de la deconstrucción derrideana parecen entrar en correspondencia estrecha con los aspectos más significativos de la economía contemporánea, tanto en sus conceptos como en sus realidades; si bien la economía contemporánea parece sometida, ella misma, a una deconstrucción práctica.<sup>36</sup> Correspondencia que, es verdad, puede nutrir, en un estilo marxistizante, una sospecha más aguda que aquella de la simple correspondencia de época, la sospecha según la cual la deconstrucción sería (o no sería más que) la expresión filosófica bien determinada de una economía, su efecto en el dominio de la filosofía. La deconstrucción de

---

<sup>35</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, p. 151. Trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1º Ed., 1995.

<sup>36</sup> Cfr. particularmente J-J. Goux, *Les monnayeurs du langage*. París, Galilée, 1984; pero también J-J. Goux, *Frivolité de la valeur*, París, Blusson, 2000, Parte I, Cap. 7, “Le langage insolvable : pragmatisme et déconstruction”, pp. 139-153.

Derrida transpondría oscuramente, bajo el plano de los conceptos y de las problemáticas propias del pensamiento filosófico, las disrupciones, las dislocaciones, las críticas, los cambios de modelo, que trabajarían también y sin dudas desde el principio, la economía. No obstante, esta correspondencia no significa la simple reducción del plano filosófico al plano determinante de una realidad económica. La expresión filosófica tiene su especificidad, su autonomía relativa, sus problemáticas propias. Y, además, esta realidad económica y los conceptos de la economía como ciencia supuesta, devienen ellos mismos más inteligibles, más comprensibles, más localizables, a partir de una expresión filosófica que determina, inventa o critica, los marcos conceptuales de una época y su arqueología.

Traducción: Jazmín Acosta