

# La Potencia del Lenguaje

Una conversación con Aïcha Liviana Messina

**Aïcha Liviana Messina**

Universidad Diego Portales, Chile  
aicha.messina@udp.cl

**Sebastián Peredo**

Universidad Diego Portales, Chile  
sebastian.peredo@mail.udp.cl

**Cristóbal Sandoval**

Universidad Diego Portales, Chile  
cristobal.sandoval@mail.udp.cl

# La Potencia del Lenguaje

Una conversación con Aïcha Liviana Messina

**Aïcha Liviana Messina**

**Sebastián Peredo**

**Cristóbal Sandoval**

En junio de 2022 los editores de este dossier invitamos a Aïcha Liviana Messina a tener una conversación sobre el estado actual del pensamiento social y político post-estructuralista. Bajo la proposición de hablar sobre el impacto de la obra de Derrida y del proyecto deconstruccionista en la filosofía y las humanidades, Aïcha aceptó nuestra invitación muy generosamente. Como es propio de los tiempos (post)pandémicos en los que nos encontramos, concertamos una reunión por videollamada, formato que nos pareció conveniente en ese momento y que demostró ser especialmente útil para el trabajo de transcripción posterior. Le hicimos llegar algunas preguntas iniciales y, entre medio de sus ocupaciones y viajes, Aïcha logró hacerse un espacio en su agenda para tener este gratificante encuentro.

Uno de nosotros —Sebastián— tuvo la oportunidad de conocer a Aïcha en 2018, en el marco del curso *Fenomenología y Literatura* que dictó en conjunto con el profesor Bernardo Aïn binder para el programa de Magíster en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales (UDP). En este curso, Aïcha introdujo la teoría literaria de Blanchot y sus vínculos con la filosofía. En aquel entonces, mostró la misma agudeza y profundidad en sus reflexiones que observamos en esta entrevista, abriendo una nueva forma de relacionar el lenguaje y su potencia. Algunos años después, estando Sebastián en el programa de Doctorado que ofrece el Instituto de Filosofía (y que Aïcha dirige en la UDP), volvemos a visitar este tópico —ahora apoyándonos en la obra de Derrida y la pregunta por su actualidad— como parte de una conversación siempre abierta e inagotable.

## I. APERTURA DEL TEXTO Y CREACIÓN DE SUJETO

Sebastián Peredo (SP): *Como sabes, este número está dedicado a Derrida y el proyecto deconstructivo derridiano. Ahora bien, más que indagar directamente en ello —que es algo que ya se ha hecho mucho— lo que queremos hacer es tratar de reflexionar sobre qué es lo que ha pasado después de la desconstrucción, o qué es lo que está pasando en el momento de la corriente deconstructiva en el que nos encontramos hoy en día. Han pasado ya varias décadas desde la famosa cita con la que iniciamos este número, esta frase de De la Gramatología donde Derrida afirma que “no hay nada fuera del texto” (1971: 207). Lo primero que te querríamos preguntar, entonces, es si, en tu opinión, podemos decir que hoy en día esta afirmación sigue vigente. Y lo segundo, ante la importancia teórica que han demostrado tener algunas cuestiones como el cuerpo, los afectos, los espacios y la materialidad, ¿deberíamos o no, según tu opinión, reconsiderar lo “no discursivo” como una categoría de análisis para lo social? ¿O la noción de “texto” es ya lo suficientemente apropiada como para incorporar estas ideas?*

Aïcha Liviana Messina (ALM): Muchas gracias. Son preguntas muy interesantes. Sobre todo, lo que más me interesó es el *hoy día* ¿Qué es hoy día? ¿Qué significa que estamos en un lugar cronológicamente distinto? En un lugar, por ejemplo, ¿más avanzado? ¿o en el lugar en el que aparecen distintos problemas? Y, si es así, si hoy estamos en un lugar en que aparecen distintos problemas, ¿por qué estaríamos nosotros en una posición de poderlos ver? ¿Qué nos hace distintos también a nosotros y nosotras? El hoy día es toda una pregunta filosófica que podría merecer ser un número de la revista.

Después está la pregunta sobre qué es un texto. ¿Es el texto un discurso? ¿Una manera de teorizar la realidad? ¿O es el texto lo que hace posible que haya esa división entre teoría y práctica, discurso y ámbitos materiales, contingentes?

Aunque la palabra discurso refiera a una interrupción (dis-curso: se interrumpe un continuum), usamos en general la palabra discurso para re-

ferir a una totalidad de sentido. Un discurso sería ya una unidad de sentido, una organización de un conjunto de argumentos. Cuándo se habla de cuerpo, ¿se habla de algo que se rehúsa al discurso o, al contrario, se hace del cuerpo un discurso? No es evidente oponer cuerpo a discurso. Lo hizo un poeta francés. Por ejemplo, Artaud quiso pensar un cuerpo completamente liberado del modo en el que el lenguaje lo predeterminaba. Pero para esto, tuvo como único recurso... el lenguaje. Y para tocar el cuerpo “liberado del lenguaje” (si es que lo haya logrado), tuvo que revolucionar su relación con el lenguaje. No pudo prescindir de esto, de la escritura, del lenguaje. Pasa lo mismo con la materialidad. ¿En qué medida la materialidad no coincide ya con una organización discursiva? Habría que preguntarse si en Marx el materialismo no es ya un lenguaje, es decir una cierta relación entre significantes y significados que además opera a nivel social en su conjunto.

Pero aquí estoy hablando de discurso y del hecho que no es tan evidente que lo material, lo corporal, no esté operando como un discurso.

¿Es el texto un discurso? Si la realidad, en su dimensión material y corporal, es discursiva, en el sentido que depende de dispositivos de sentidos y a veces los refuerza, un texto en cambio puede ser algo más amplio que un discurso, puede dar lugar a fallas discursivas, puede jugar con los significantes como ocurre con la poesía, de tal suerte que los mecanismos de unificación del sentido ya no operan. En suma, si queremos pensar cuerpos o dimensiones de la materialidad que no remiten a discursos, que no intensifiquen los discursos, necesitamos quizás los textos (pero no me estoy ateniendo aquí al sentido derridiano).

*Cristóbal Sandoval (CS): Pasemos a la siguiente pregunta, que en el fondo sigue cierta continuidad. Creo que eso me gusta de las preguntas que armamos. Las operaciones textuales de la deconstrucción nos ofrecen una estrategia de análisis. ¿Hasta qué punto podemos decir que es una estrategia? ¿o un método? ¿o una intuición? ¿o una forma de leer que permite la producción de nuevos conceptos teóricos a partir de la identificación de pares binarios o posiciones, la inversión de su*

*relación de fuerza, el desplazamiento del texto y el injerto de nuevos elementos? (muchas veces de otros textos o, incluso, de textos olvidados, por así decirlo, o que estaban en los márgenes). ¿Cuál es tu perspectiva respecto a la triada derridiana entre textualidad, intertextualidad y contexto? Bueno ya hablamos un poco del texto y el contexto en la pregunta anterior. ¿De qué modo estos conceptos permiten pensar la construcción de nuevas diferencias en el lenguaje y nuevas iteraciones?*

ALM: En las preguntas que me mandaron previamente creo que había ejemplos de esos pares deconstruidos.

SP: *Sí, los habíamos incluido en otra pregunta, pero los podemos mencionar ahora. Esos ejemplos son las categorías de lo público y de lo privado; razón y pasión; lo femenino y lo masculino; representante y representado; o presencia y representación; mente y cuerpo; agente y víctima; ciudadano y extranjero. Todas estas categorías que, sea en la teoría literaria o en el estudio de las humanidades y las ciencias sociales, ya han sido objeto de análisis deconstructivos, u operaciones deconstructivas, uno podría decir.*

CS: *También pensaría Occidente y Oriente en el libro de Said (2016) y quienes lo trabajan posteriormente.*

ALM: Sí, les preguntaba eso porque cuando leí esos pares, pensé que son muy diferentes entre ellos. Por ejemplo, deconstruir la oposición entre lo privado y lo público no es lo mismo que la oposición entre víctima y victimario, ¿no es cierto? Y me preguntaba si Derrida acaso también hablaba de eso, de esa oposición entre víctima y victimario. O sea, ¿esos pares lo pensaron ustedes? ¿O son pares que encontraron en el texto de Derrida?

SP: *Estamos acá pensando más allá de Derrida.*

CS: *Un poco a partir de la discusión que tuvimos cuando elaboramos las preguntas. Tiene varias partes. La pregunta es sobre estas operaciones textuales que son parte de la deconstrucción como estrategia o manera de leer, ¿hasta qué punto esto nos permiten construir nuevos conceptos y cómo eso se vincula con esta triada entre textualidad, intertextualidad y contexto? Y, a su vez, de qué modo esto permite nuevas innovaciones, nuevas diferencias en el lenguaje, nuevas interpretaciones, nuevas críticas que, en el fondo serían, nuevas iteraciones.*

ALM: Es muy interesante que relacionen la deconstrucción con la lectura. No creo que sea competente para describir la operación textual de la deconstrucción, pero sin duda es una manera de relacionarse con los textos, con una tradición de textos. Aunque hay que distinguir hermenéutica (dar sentido) y deconstrucción (cuestionar el constructo desde el cual hay sentido), me parece que en el gesto de lectura derridiano hay algo que tiene toda práctica hermenéutica: leer no es un acto meramente teórico de comprensión, sino que leer permite primero crear a un sujeto. Leer es dar nacimiento a un lector que no antecede el acto de leer. Entonces, más allá de la creación de concepto, yo diría que no hay una operación destructiva sin este gesto que va a tocar, a crear o a hacer vacilar el sujeto *en el lugar de su nacimiento*. Eso me parece interesante porque, por lo que yo entiendo de sus preguntas, a ustedes les interesa el afuera del texto, lo que desborda del ámbito meramente teórico o incluso la abstracción del lenguaje. Y yo diría que ese desborde, justamente, es dado en la manera muy singular en la que Derrida lee un texto. No es una operación meramente discursiva, no es un reconducir un escrito a una óptica teórica. Sino más bien, un relacionarse con el propio límite del texto.

Ahora bien, no sé si la “deconstrucción” (¿es decir Derrida?) crea nuevos conceptos. Quizás crea nuevas experiencias de los textos —nuevas experiencias de uno y de otro ante un texto. Yo creo que la filosofía (más allá de lo que es la deconstrucción) consiste más que todo en tratar de acceder a un texto y de dar, transmitir este acceso. De hecho, a veces es cuando intento

trasmitirlo que encuentro una vía, una apertura. Cuando en *Dar la muerte* Derrida (2000) plantea el problema de la responsabilidad a partir de una lectura de *Temor y Temblor* de Kierkegaard (1958), y, por ende, también del Sacrificio de Isaac, reabre estos textos, los conduce a ciertos límites, y en este punto limite en vez de descubrir un cierre, indica una apertura, un abismo, una apuesta. En este sentido, Derrida no “crea” el concepto de responsabilidad, lo reubica en el lugar de una imposibilidad que en vez de ser un límite es una Ley o una apuesta. Me acuerdo de que cuando era estudiante estaba muy impresionada por el “Derrida lector” (lo seguiría siendo si tuviera tiempo de leer...), y es que lo que hace Derrida, creo, no es “comprender un texto”, sino buscar un límite, un imposible, y localizar ahí una apertura, una exigencia, lo que llama un *double bind*: nada que soluciona, nada que cierra o detiene. Así, obviamente los textos tienen una segunda vida, están abiertos a un porvenir; son leídos desde un desborde que es lo que impide que sean relegados a un pasado. Para volver a lo que comentamos antes, si hay un “hoy” es porque los textos no se cierran, y la lectura actualiza algo inaudito, algo que no se deja depositar en un presente.

SP: *Al respecto, yo tengo una pequeña acotación. Quizás podemos hablar de eso, si te interesa. Tiene que ver con la lectura —porque, claro, tú haces énfasis en la forma en que el hoy se construye con la lectura de algo que uno podría decir, bueno, es del ayer. Hay una historicidad, hay una continuidad. Pero lo que uno podría también pensar —insistiendo con la idea de iteración que está en la pregunta que te hizo Cristóbal—, es que, en la lectura, uno quizás podría aventurar la tesis de que se está haciendo decir al texto del ayer, algo que no está en ese texto o que mediante la imitación —pensando en las categorías de la repetición y la diferencia— aparece la desidentificación y así de va construyendo esta historicidad. ¿Qué podrías decirnos sobre eso?*

ALM: Sí, es una muy buena pregunta si es que la entendí bien. Hay algo siempre sorprendente que nos pasa cuando leemos un texto antiguo y lo en-

contramos muy actual. A mí me pasó eso ayer que estaba releendo el ‘Mito de la caverna’ de Platón (2011), texto que leí por primera vez en el colegio. Y, como era lectura de colegio, después, cada vez que leía *La República* me saltaba esa parte porque pensaba que eso era parte de una formación mía ya superada. Creía haber superado esta idea que estábamos presos de las sombras y que había una oposición entre la apariencia y la esencia. Siempre me saltaba esa parte y, ayer, por alguna razón, lo volví a leer y lo encontré un texto maravilloso y, milagrosamente, actual. Surge entonces la pregunta: ¿qué es lo que hace que un texto sea actual? ¿que se refiera a temas del presente? En relación con “El mito de la caverna”, hay una respuesta que va en lo temático. El tema de que el pensamiento nos libera, nos emancipa y que esa emancipación es un proceso doloroso, todo eso sigue siendo actual porque seguimos siendo presos. Está también en *La República* la pregunta por si es posible emanciparse y qué tipo de pensamiento hace posible una liberación verdadera. Lo que sigue inagotablemente actual no es solo temático, es también el problema de la relación de lo teórico con lo práctico. Pero más allá de los temas y problemas que plantea un texto, lo que hace que un texto pueda hablarnos más allá de los siglos que nos separan de él, es que el texto en sí mismo es inagotable, o sea, hay una falla que lo constituye. El texto no se clausura sobre sí mismo. Y eso que podría parecer del orden de una carencia es, en realidad, una infinitud. En realidad, es el hecho de que el tiempo no se cierra y, justamente porque el tiempo no se cierra, nosotros podemos siempre renacer con un texto, renacer con la lectura de un texto. No solamente sacar un texto de sus cenizas y volverlo actual, sino nosotros constituirnos como sujetos nuevos porque esos textos son inagotables. Y, de nuevo, no es que son inagotables porque sus temas trascienden el tiempo, sino, al contrario, por su manera de ser finitos, de no poder clausurarse sobre sí mismo. O sea, un texto no es sólo un discurso totalizado, unificado (un discurso). Un texto siempre contiene una falla. Esa falla, creo, es lo que Derrida llama escritura.

## II. LA POSIBILIDAD DE LA CRÍTICA Y LOS LÍMITES DEL TEXTO

CS: *Me parece interesante toda esta idea de la iteración y la pregunta por el lector. A partir de lo que hemos conversado, queremos profundizar respecto a este par entre el texto y el lector, como sujeto que lee el texto. En el fondo, desde tu punto de vista, a partir de centrarse en el lector—la deconstrucción hace eso en cierta medida—, por ejemplo, la crítica literaria feminista hace una inversión. No importa tanto lo que quería decir el autor, sino más bien cómo lo leen las feministas hoy. Entonces la pregunta es, ¿qué rendimiento y limitaciones tiene el enfoque deconstructivo? O ya más allá de un enfoque como hemos hablado... la deconstrucción para la teoría literaria, para un poco entrar en este mundo, tratar de especificar la teoría literaria. ¿cómo ofrece a la teoría literaria nuevas interpretaciones y estas segundas oportunidades? Yo creo que eso es muy importante, el actualizar, de alguna manera, cierto texto en esa finitud, precisamente.*

ALM: Claro. Mira, siento que cada vez que me haces una pregunta yo respondo un poco al lado. Cuando hablaste del feminismo, me quedé pensando, me fui por otro camino. Pensé que hay toda una crítica feminista a esa tradición filosófica que parte de Platón y que llega hasta hoy y hasta mañana porque los cierres discursivos siempre habrán, ¿no es cierto? Y los hay también desde el feminismo. No hay un sólo tipo de cierre discursivo. Entonces hay toda una lectura feminista que consiste en mostrarnos cómo esa tradición filosófica nos ha constituido en algunas dicotomías que ustedes mencionan, en algunas dicotomías y en algunas jerarquías. Por ejemplo, lo suprasensible y lo sensible, lo sensible que sería el lugar de lo femenino. Lo público y lo privado, lo privado que serían los lugares de lo femenino. Y todo eso claramente da lugar a un sistema de subordinación que luego tiene consecuencias políticas que se instalan de una manera tremendamente duradera. Sin embargo, la crítica no puede limitarse a eso. Hay que dar un paso atrás, preguntarse qué ha hecho posible que se hiciera esta crítica, después, además de siglos de cierres en esta violencia. En mi opinión, lo que

hace posible esta crítica, es también lo que esa tradición deja abierto. Por un lado, si bien es cierto que esa tradición implica una violencia —más que una, no solamente una violencia de género— es también con esa tradición que podemos pensar esa violencia. Y eso también porque esa tradición remite a un in-deconstructible y esa tradición, en algún lugar, falla. Es desde esta falla en la tradición, en la tradición que tal vez, como toda tradición, es violenta, que podemos localizar la posibilidad de la crítica, de pensarse a sí misma y de darse la oportunidad tener una segunda historia.

Creo que eso es muy importante. Lo podemos relacionar con el debate sobre la cultura de la cancelación. Yo creo que hay que tener lucidez cuando leemos la tradición porque el modo en que una tradición puede construirnos en la violencia es muy duradero. Son violencias muy difíciles de quebrar porque son lo que nos constituye, entonces no las vamos a ver. No vemos los constructos. ¡No accedemos al trascendental! Por esto hay que relacionarse críticamente con esa tradición, pero hay también que reconocer que, si tenemos esa lucidez, es porque el modo en que esa tradición nos constituye deja entrever una apertura. Eso es lo que hace posible que podamos pensarnos críticamente. Entonces, yo diría que hay que criticar, pero, claramente, no hay que “cancelar”. Porque si cancelamos ya no podemos criticar más: no podemos cuestionarnos en *nuestra violencia constitutiva*.

SP: *Podrías brevemente puntualizar, porque ya has mencionado esta categoría de lo in-deconstructible, y me parece que lo vinculas con la idea de lo abierto —aquello que está infinitamente abierto. No sé si tienes algún comentario adicional para poder aprehender mejor esa categoría, cómo la entiendes.*

ALM: Sí, es muy difícil entender lo que entiende Derrida por lo in-deconstructible y es probablemente todo lo que hay que entender. Lo in-deconstructible es la operación misma de la deconstrucción. La deconstrucción me exige de forma incondicional, sin amparo. Deconstruir no es destruir

ni tampoco mostrar que todo es relativo, que somos solo historia y que podemos cambiar como queremos los pedazos de estas historias. Pero no voy a ahondar en esto, porque es algo que requiere (al menos de mi parte) más reflexión. Admito que habría una manera distinta de explicarlo, pero de verdad yo no soy experta en Derrida.

*CS: Pero yo creo que es mejor que no haya tanta expertise, porque habría una defensa muy férrea quizás y la idea, precisamente, es deconstruirlo. Deconstruir la deconstrucción. Creo que la idea de la falla me parece también muy interesante. Pareciera que existe un núcleo del texto que no se puede atravesar como una cosa así y eso es como si existiera un tope al final, pero, a su vez, ese tope es lo que ofrece lo infinito. Es como el tope del texto, pero eso abre la posibilidad de la interpretación. Además, se da a entender un poco la idea del significante vacío, como la deconstrucción en la lectura más laclausiana, como ese lugar de lo indecible.*

ALM: Claro, lo indecible. A mí lo que más me interesa de Derrida es la articulación que hace entre la deconstrucción y la crítica. Digamos que la deconstrucción es una manera de repensar la tarea crítica sin ser externo al objeto criticado. Y Derrida se da cuenta que, si no hay nada fuera del texto, entonces nosotros no podemos criticar desde afuera. Podemos criticar siempre situándonos al interior del texto que nos constituye. Pero si estamos siempre al interior del texto que nos constituye, bueno, la pregunta es entonces cómo podemos pensarlo, qué hace que no seamos simplemente marionetas de los textos, marionetas de los sistemas de sentido. Bueno, porque los textos no son una totalidad, porque los textos fallan, son esas fallas lo que nos permite deconstruir o criticarnos, autocriticarnos, tener un pensamiento crítico. Es también la disputa entre Foucault y Derrida. Finalmente, Foucault siempre lee desde afuera, pero nunca se cuestiona a sí mismo como siendo parte de ese afuera. Y yo diría que Derrida —eso yo creo que lo diría también Blanchot— diría que hay que pensar el afuera desde los propios límites del texto. Entonces, no remitiendo a una dicoto-

mía así, adentro/afuera, público/privado. Pero yo pondría en otro plano la diferencia entre la víctima y el victimario, por ejemplo.

### III. PENSARNOS EN LA VIOLENCIA QUE NOS CONSTITUYE

SP: *Quizás nos puedes hablar brevemente sobre eso. Podemos terminar con esta pregunta y pasar a la última. Pero ¿qué ves tú de diferente en ese par binario de víctima/victimario, con respecto a los otros que ya hemos conversado?*

ALM: Bueno, a primera lectura, cuando escuché esa parte de las preguntas, me pareció interesante cómo podemos deconstruir algunas fronteras, sin borrarlas. Como podemos decir que lo público y lo privado tienen una historia y esa historia se va transformando. Por ejemplo, durante la pandemia, claramente, lo privado empezó a ser lo público. Por lo mismo, la pregunta era ¿qué pasa con lo público? ¿qué pasa con lo público donde también somos actores políticos? Entonces, ahí algo se volvía borroso y abría a preguntas muy importantes. Pero yo tendría cuidado en cómo vamos a deconstruir la diferencia entre la víctima y el victimario, porque hay un punto en que no podemos decir que son lo mismo. Ya tan solo lograr identificar un sistema de opresión, eso demora muchos años. Identificar una víctima potencial o una víctima ya constituida como tal, esto exige romper los marcos epistémicos que hacen que no vemos la violencia que nos constituye. Estaba pensando, por ejemplo, en que actualmente la Defensoría de la Niñez está peleando mucho para reconocer el estatuto de víctima de algunos NNA del Sename. Si es tan importante nombrar la violencia que ocurre en esta institución, es porque no la vemos. Cuando ocurre, no la vemos. Y ¿por qué ocurre esto? La pregunta es difícil, es un abismo creo. Muchos responden en términos técnicos, por ejemplo, que está mal formado el personal del SENAME o, en términos morales, es decir, que hay ahí malas personas. Pero esto no explica que la violencia sea invisible o más bien inaudible, que no sepamos reconocerla como tal. Esto debe tener una explicación mucho

más profunda. Respecto a esta violencia, la pelea de la Defensoría de la Niñez es sin aliento, es notable. Pero creo que hay que dedicar estudios que actúan como terremotos, van en lo profundo que nos constituye, que es lo que hizo el feminismo a la hora nombrar la violencia. Hay que buscar la razón de esta violencia en nosotros, en lo que nos constituye como sociedad, tal vez en el lugar que tiene la familia en nuestra sociedad.

Algo así está en juego con el lenguaje inclusivo. En primera instancia parece engorroso, incluso normativo este lenguaje. De hecho, a mí no me es tan simple usarlo, también por razones teóricas –lo expliqué en unos fragmentos de mi libro *Feminismo y Revolución* (Messina, 2020). La norma es violenta. ¡Pero el lenguaje únicamente en masculino también es violento! ¿Qué aporta el lenguaje inclusivo? ¿Es solo una norma más? Pues no. Si empieza a dar lugar *en el lenguaje* no solo a otro género sino también a otra forma de vivir la identidad sexual, entonces hay una igualdad de derecho y no solo de principio. Hay formas de luchar que serán legitimadas por el lenguaje. Hay entonces formas de ser que serán efectivamente igual a otras porque así hablamos. Decir “amigue” y no solo “amigos” puede parecer superfluo, o algo “muy de moda”, pero es poderoso. Si digo “amigue”, entonces mi amigue puede ir a mi funeral. Es más que un principio, es una legitimidad. Puede ser que esto (que mi amigue vaya a mi funeral) moleste a muchas personas, pero el lenguaje, lo que iguala, lo que acoge, será más fuerte que la molestia de estas personas. El lenguaje, en algunos casos, nos ampara. ¡Esto da cuenta de la fragilidad de todo derecho, de todo amparo, pero también de la fuerza del lenguaje! Al revés, si el lenguaje no incluye otro género y otras formas de ser, la violencia que padecerán mujeres, transsexuales, permanece inaudible, algo relegado a lo accidental, incluso a lo “exótico”. Parece loco, pero el femicidio, su repetición, tiene también que ver con el hecho que la mujer no existe en el lenguaje, no tiene voz. Tiene boca, pero no tiene modo de hacerse escuchar. Su grito no pasa en las orejas. El lenguaje inclusivo de a poco modifica una sordera constitutiva. Bueno, me excedí del tema de la víctima, pero quizás se entiende el motivo..

CS: *Me parece muy interesante, y me pongo a pensar un poco por qué ese par es distinto y creo que tiene que ver con la dimensión más ética y eso nos llevaría a quizás al Derrida del final, con sus lecturas de Lévinas y la idea de la cara del otro. Quizás terminamos en esa discusión. Me parece interesante eso. Como que, a partir de ese par binario que al parecer nos dice que no todos los pares son iguales, entonces eso encuentro que es interesante. Hay pares que trascienden y pasan a una dimensión política más trascendental quizás que lo que simplemente uno está deconstruyendo a un nivel más textual, o sea, discursivo. Encuentro interesante ese camino porque terminamos más o menos en el mismo lugar donde termina Derrida. Eso lo encuentro bonito.*

SP: *Sería bueno que pasáramos ahora a la última pregunta que, de nuevo, es como si no fuese una pregunta nueva porque vamos insistiendo sobre algunos de los elementos que ya hemos tocado a lo largo de la entrevista. Pero, tiene que ver con una cuestión más ligada al movimiento del pensamiento de los últimos años —lo que ha producido la corriente deconstructivista. Uno podría decir que este movimiento crítico ha sido acompañado por un desplazamiento de pensamientos estructuralistas, esencialistas, universalistas, con los pensamientos que piensan lo trascendental, incluso. Hay una preocupación cada vez mayor por cuestiones como lo singular, lo material, la inmanencia. En ese contexto, la pregunta es ¿cuál crees tú que ha sido la mayor contribución que ha tenido este nuevo paradigma para la teoría social y política en ese contexto? Y ¿cuáles crees que son los límites o principales desafíos que tendría para la lectura de fenómenos sociales y políticos?*

ALM: Claro, difícil pregunta. Claramente, el pensamiento de Derrida no es un pensamiento de la inmanencia y tampoco de la trascendencia. Justamente esa dicotomía se trastorna. El problema con los pensamientos inmanentistas es que, si tú eres inmanente a algo, no lo puedes pensar, porque estás al interior. Y el problema con el pensamiento trascendente es que, si tú te constituyes como un sujeto, todo lo que piensas, lo piensas subordinando el objeto a un sujeto. Entonces, finalmente, esos pensamientos de la trascendencia del

sujeto terminan siendo pensamiento inmanentista, porque hacen del objeto algo inmanente al sujeto. Yo creo que lo interesante con la deconstrucción es que estás adentro, pero descubriendo adentro, un afuera. Y descubriendo que el afuera es parte de lo que hace posible el adentro. Entonces, no es ni inmanente ni trascendente, pero a mí lo que más me interesa de Derrida es la pregunta que les comenté antes. ¿Qué hace posible que, siendo constituidos por los textos, podamos pensar? Y esa es una gran pregunta que se abre justamente en ese texto de Derrida sobre Lévinas acerca de la violencia, “Violencia y Metafísica” (Derrida, 1989). Una de las cosas más importantes que para mí ha aportado Derrida, es mostrar que la violencia nos constituye, pero que, si bien la violencia nos constituye, no somos reductibles a la violencia. Nunca podemos salir de la violencia, pretender ser sujetos no violentos —y eso, esa idea de una sociedad “libre de violencia” es una reivindicación política muy actual. No puedo dejar de ser violento porque eso es lo que me constituye. Esto es importante, y obviamente es problemático también. Decir simplemente que somos constituidos por la violencia y que no vamos a salir de ella, ¿acaso no termina justificando la violencia en la que estamos? Pero justamente Derrida ve que no somos reductibles a eso y el punto para mí importante es: en qué momento yo, dentro de mi violencia, puedo pensar mi violencia. Esto para mí, en el problema de pensar la dimensión ética y política de la filosofía, es lo más interesante de Derrida. Si no hay nada más difícil que pensarnos críticamente en la violencia, entonces el pensamiento de Derrida no es un moralismo y pensar es ya haber encontrado un lugar de “resistencia”, pero que nunca es dado, y nunca nos permite seguir fácilmente. En el plano político, si somos ya siempre contaminados por lo que pensamos, no podemos aspirar a ningún purismo. Y esto es un amparo contra la ideología.

*SP: Creo que abordaste muy bien la primera parte de la pregunta, este gran aporte derridiano, pero no sé si tendrías algo que decir sobre la idea de cuáles son los desafíos a los que se enfrenta uno como académico, como investigador, como pensador de lo contemporáneo, cuando piensa con Derrida, cuando piensa la deconstrucción. ¿A*

*qué desafíos tú crees que nos enfrentamos, o cuáles son quizás riesgos o peligros que tú ves en ello, si es que los hay?*

ALM: Lo que pasa dentro de la academia merece quizás todo un número de revista. Por el momento, puedo decirte que el pensamiento de Derrida me ha permitido “ubicarme” si puedo decirlo así, en el “pensamiento del afuera”. Me ha permitido entrar en el feminismo más militante, por ejemplo, ver algunas de sus apuestas, sin dejar de cuestionarme críticamente también sobre sus presupuestos teóricos, sus alcances éticos, políticos y, entonces, lograr articular al mismo tiempo la exigencia crítica que hay en toda filosofía. Pues un filósofo, una filósofa, no puede abandonar la crítica a la militancia. Pero me ha permitido entender que la militancia hace ver algo que no veíamos antes. Esto me he demorado en entenderlo.

**BIBLIOGRAFÍA**

DERRIDA, J. (1971). *De la Gramatología*. Siglo Veintiuno Editores.

DERRIDA, J. (2000) *Dar la muerte*. Paidós.

DERRIDA, J. (1989) *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. Anthropos.

KIERKEGAARD, S. (1958). *Temor y temblor*. Losada.

MESSINA, A. (2020). *Feminismo y Revolución: Crónica de una Inquietud*. Metales Pesados.

PLATÓN (2011). *La República o el Estado*. Austral.

SAID, E. (2003). *Orientalism*. Penguin Books.

## AGRADECIMIENTOS

Los entrevistadores agradecemos a Florencia González, asistente de investigación del Núcleo Lenguaje y Política UDP, por su colaboración en la transcripción de esta entrevista.

## SOBRE LA ENTREVISTADA

Aïcha Liviana Messina es directora del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. Doctora en Filosofía por la Université de Strasbourg, Francia. Su trabajo se concentra especialmente en el campo de la filosofía francesa contemporánea. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Feminismo y revolución. Crónica de una inquietud*, seguido de Santiago 2019. *Fragments de una paz insólita* (Santiago: Metales Pesados, 2020); y *L'anarchie de la paix. levinas et la philosophie politique* (Paris: Editions du CNRS, 2018). Recientemente co-editó junto con Andrea Potestá e Ilit Ferber el libro *Escribir la violencia. Hacia una gramática del grito* (Santiago: Metales Pesados, 2019); y junto con Emmanuel Taub el libro *Filosofía y mesianismo* (Santiago: Metales Pesados, 2015). Actualmente su trabajo se concentra en el pensamiento político de Levinas que busca enmarcar en el pensamiento político post-estructuralista y post-marxista. Le interesa en particular la relación entre Marx y Levinas, y Nietzsche y Levinas. Además, ha formado el centro de investigación sobre la guerra y la paz y es co-responsable con Jean-Claude Monod (CNRS, Francia) del proyecto de investigación “Guerra y Paz. Secularización, mesianismo, política”.

## SOBRE LOS ENTREVISTADORES

Sebastián Peredo es investigador del Núcleo Lenguaje y Política de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales, Chile. Su investigación actual —en el marco del programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad Diego Portales—, se inscribe en el giro afectivo de las

humanidades y las ciencias sociales, con énfasis en el legado de Spinoza y las interpretaciones contemporáneas de Deleuze.

Cristóbal Sandoval es académico de la Escuela de Ciencia Política de la Universidad Diego Portales, Chile. Es investigador del Núcleo Lenguaje y Política UDP. Su investigación doctoral —en el marco del programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Diego Portales—, tiene como foco las lógicas de difusión, circulación y traducción global del discurso populista en Chile y España.