En Tonkonoff, Sergio, *Pensar lo social*. Buenos Aires (Argentina): CLACSO.

Empero lo social : el filósofo del presente en Derrida.

Ricardo G. Viscardi.

Cita:

Ricardo G. Viscardi (2018). *Empero lo social : el filósofo del presente en Derrida. En Tonkonoff, Sergio Pensar lo social. Buenos Aires (Argentina): CLACSO.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/ricardo.g.viscardi/92

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/p0vR/mxC

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

CLACSO

Chapter Title: Empero lo social: el filósofo del presente en Derrida

Chapter Author(s): Ricardo Viscardi

Book Title: Pensar lo social

Book Subtitle: pluralismo teórico en América Latina

Book Editor(s): Sergio Tonkonoff

Published by: CLACSO

Stable URL: https://www.jstor.org/stable/j.ctvn96fvk.23

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at https://about.jstor.org/terms

This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

CLACSO is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Pensar lo social*

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Empero lo social: el filósofo del presente en Derrida

Ricardo Viscardi (UdelaR)

Resumen: En *Ecografías de la televisión* Derrida presenta al "filósofo del presente", que vincula tanto con el "filósofo de la presencia del presente" como con el "filósofo de la presentación del presente". Sin embargo elude en definitiva la opción entre uno y otro, evitación que es efecto, para Derrida, de una imposibilidad de desvinculación: "ningún filósofo digno de ese nombre aceptaría esa alternativa". Comparten, uno y otro, la condición de "filósofo del presente" y también la conjunción adversativa "empero", que significa lo uno y lo otro como propio al filósofo del presente, a la vez filósofo de la presencia del presente y filósofo de la presentación del presente. Si bien desde entonces la sociedad se extiende por provisión de filosofía, desde la filosofía no se puede distinguir, en tanto individuación intransferible, a su vez, un *socius* del otro. Cierta dividuación asociativa se vincula, empero, a una posibilidad cardinal que equilibra el tiempo del presente: la virtualidad. Desde entonces, el fundamento asociativo transita, empero, desde la soberanía a la incondicionalidad, que se plantea incondicionada en un "tiempo virtual".

Palabras clave: presente, virtualidad, incondicionalidad, filosofía

Abstract: Derrida presents in *Sonograms television* the "philosopher of the present", which links both the "philosopher of the presence of the present" as the "philosopher of the presentation of the present". However Derrida ultimately eludes the choice between one or the other, avoidance which is for Derrida, an impossibility of disengagement: "no philosopher worthy of the name

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

would accept this alternative". They both share the status of "philosopher of the present" as well as the adversative conjunction "however", which means both one and the other as philosopher of the present, while philosopher of the presence of the present and philosopher of the presentation of the present. While, since then, the society expands due to provision of philosophy, from philosophy it cannot be distinguished, inasmuch non-transferable individuation, a *socius* from another. Certain associative *dividuation* links, however, to a cardinal possibility that balances the present time: virtuality. Since then, the associative basis shifts, however, from sovereignty to unconditionality, which arises unconditioned in a "virtual time".

Keywords: present, virtuality, unconditionality, philosophy

Presentación del presente

La visita de Georges Labica a Montevideo coincidió, en el año 1999, con el aniversario de la caída del muro de Berlín. El 9 de noviembre de ese año Labica dictó una conferencia en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Una segunda coincidencia provino, en aquella oportunidad, de la especialidad académica del conferencista, profesor de filosofía contemporánea en la Universidad de Nanterre y autor, junto con Gérard Bensussan del *Diccionario crítico del marxismo*. Esta segunda coincidencia se integraba fluidamente al ámbito receptor de aquella conferencia dictada por Labica, en cuanto la propia Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación concentraba una parte congruente de la influencia histórica del Partido Comunista en la universidad uruguaya. Conviene asimismo asociar a esa afinidad de trayectos y memorias, que la universidad uruguaya consistía exclusivamente, hasta entrada la segunda mitad de los años 80', en la universidad pública. Finalmente una tercera coincidencia provenía de las características del propio Partido Comunista uruguayo, que más allá de su posición dominante en el aparato y la militancia de la central única de trabajadores del movimiento sindical uruguayo (PIT-CNT), presentaba dos rasgos que lo diferenciaban del resto de los partidos comunistas latinoamericanos: ser un partido con amplia representación de sectores intelectuales y dirigido políticamente por estos últimos, además de una significativa integración histórica en el sistema político uruguayo, signado en particular por su condición de partido fundacional del Frente Amplio.

Mientras el esplendor de otrora había descaecido en filas comunistas, particularmente tras la caída del muro de Berlín, el ámbito académico uruguayo había conservado, por el contrario, cierto aura teñido del cientificismo de antaño. Todavía en 1995, el Instituto de Filosofía celebró un coloquio denominado "Marx Hoy", con la presencia de un científico e intelectual determinante en la vida del Partido Comunista y la propia comunidad científica uruguaya: el ingeniero José Luis Massera. En ese evento, un ingeniero y letrado uruguayo, que se vincula a la misma tradición de integración académica del Uruguay, Juan Grompone, postuló una expresión matemática de la teoría social de Marx (Grompone, 1996).

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En ese contexto pautado por una condición canónica del cientificismo moderno, Georges Labica, representante del marxismo académico francés, intelectual de significativa incidencia en el propio Partido Comunista francés, partícipe en una primera plana que integraban asimismo Roger Garaudy y Louis Althusser, sostuvo la siguiente aserción:

"El marxismo es totalitario y lo es porque es positivista".[1]

Vinculado de larga data al contexto marxista latinoamericano, particularmente por la amistad que mantenía con intelectuales del Partido Comunista Argentino, Labica no desconocía el contexto académico y político del Uruguay, sobre todo en su vertiente ligada al movimiento comunista internacional. No podía por lo tanto dejar de advertir, incluso en calidad de miembro conspicuo de cierta internacional académica marxista, la presencia de esa sensibilidad cientificista en el escenario académico al que se dirigía. Más allá del coraje intelectual de Labica, lo concentrado de su expresión debe ser leído a la luz de una inferencia que se desprende del vínculo entre las dos afirmaciones que presiden aquella osada declaración: a) el marxismo es totalitario b) es totalitario porque es positivista.

Según Canguillehm el positivismo postula, en su versión primigenia bajo el influjo de Augusto Comte, la primacía de un Orden previo sobre el propio conocimiento, a la par que éste último se encuentra fatalmente inscripto en cierta órbita supérstite, articulada con el devenir del mismo universo. En esa perspectiva el conocimiento obra como el "pequeño motor" capaz de poner en movimiento el gran motor del devenir universal (Canguillehm, 1983: 93-95). Esta ignición del saber no es meramente formal, sino también edificante: en cuanto el conocimiento liderado por la mente humana perfecciona la articulación propia del Orden en su conjunto, tal incremento en excelencia no puede sino redundar en una mejor participación de la condición humana (representada en esta perspectiva ante todo por la mente), en el propio orden universal. Es decir, la totalización cognitiva es portadora de excelencia y esta redunda en un mejor posicionamiento del humano en la naturaleza: el Progreso no sólo propicia una serie singular del devenir, sino que adquiere también la proyección teleológica de un destino para la condición humana.

El propósito de Labica se ubica, al establecer un vínculo entre positivismo y marxismo, en las antípodas de la posición inicial de Habermas en su reivindicación antipositivista del marxismo (Habermas, 1973: 208-209). El cuestionamiento del profesor de Nanterre se dirigía inequívocamente a un lugar medular del conocimiento en el planteamiento marxista, que habilitaba asimismo una condición totalitaria en el plano político. La consonancia del marxista francés con la perspectiva desarrollada por un pensador radicalmente discontinuista como lo fue, según declaración de parte, el mismo Canguillehm, puede sin embargo encontrarse esclarecida por otra

[1] Esta declaración de Labica fue presentada por primera vez en Viscardi, R. "Sobre Jacques Derrida" *3er Ciclo de Debates sobre Teoría Sociológica*, Instituto Goethe, Montevideo, 1999.

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

declaración del propio Labica, expresada entre colegas, con oportunidad de la misma visita académica a Montevideo.

Allí afirmó que Derrida había percibido, a partir de "Spectres de Marx", la amenaza que se cernía sobre aquel presente de inicios de los 90', advertencia que le habría sido dirigida, con anterioridad, por Labica y otros colegas que compartían la misma cautela. Cotejando las dos declaraciones que acabamos de reseñar, se desprenden un conjunto de interrogantes. La primera se vincula a la propia congruencia de los propósitos del profesor francés en Montevideo. ¿Cómo puede sostenerse al mismo tiempo que el marxismo "es totalitario porque es positivista" y celebrar cierta reivindicación de Marx que surge de "Spectres de Marx"?

Pasado del presente

La entrada "Ontología (sobre el ser social)" del *Dictionnaire Crítique du Marxisme* (Labica y Bensussan, 2013: 811-816) señala una oposición entre Lukács y Sartre, en cuanto los dos autores introducen una misma referencia a la ontología en una perspectiva que se inspira por igual en la orientación de Marx, pero que adopta sin embargo, significaciones contrapuestas. Incluso la extensión de los desarrollos que dedican Bensussan y Labica a uno y otro en el Diccionario son significativamente dispares. Mientras el marxista húngaro recibe una atención detallada, el más reconocido autor del existencialismo francés es presentado por oposición al magiar, a través de una diferenciación que no reseña, como tal, su pensamiento sobre la ontología.

Esta diferencia en la atención que se dedica a uno y otro planteo en el comentario del Diccionario puede aclararse, sin embargo, en cuanto se observa la referencia que domina la explicación de la ontología en Lukács: su adhesión a la propia ontología de Nicolai Hartmann. Asimismo en esa entrada se destaca, de la obra de Hartmann, el intento de reformular el sello histórico de la ontología entendiendo, en particular, que esa orientación filosófica fue radicalmente opacada, desde el siglo XVII, por una indebida superposición de la teoría del conocimiento.

Esta lectura de la ontología marxista según un criterio estampado en el anticognitivismo de Hartmann (1949: 787), explica la escasa presentación a la que se reduce, respecto a "ontología", al propio Sartre. Este último apuntaba, ya desde "El existencialismo es un humanismo", a una incorporación del humanismo en la perspectiva teórica del marxismo, que va a acentuarse como solución ante la "alienación teórica" del mismo legado marxista que se denuncia en "Crítica de la razón dialéctica". Todo humanismo no puede, en efecto, sino acentuar la participación estructural del ámbito de dilucidación que le es propio, la conciencia. Una centralidad del conocimiento lo lleva a sobredimensionar, por su propia inclinación respecto a una ontología, el lugar de la conciencia y del procedimiento metodológico que se dirime en su ámbito.

Esa lectura de Lukács ilumina doblemente la satisfacción de Labica ante "Spectres de Marx" de Derrida. Se trata, por un lado, de una satisfacción política. El papel del liberalismo en la acen-

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tuación y trivialización de la dominación, particularmente por la vía de su naturalización histórica, se ve plenamente puesto de relieve en "Spectres de Marx". Se trata por otro lado de una satisfacción teórica, ya que la lectura crítica del estructuralismo por Derrida y un replanteamiento de la validez de Marx coinciden en un punto: el cuestionamiento de la determinación cognitiva, en cuanto se entiende por tal, ante todo el supuesto lugar del sujeto del conocimiento que cuestiona Hartmann.

La reversibilidad representativa de lo social

El título de la entrada que dedica el *Dictionnaire critique du marxisme* a la ontología, pone bajo forma de paréntesis la condición ontológica que allí se presenta: el ser social, a través de la antedicha denominación "Ontología (sobre el ser social)". Ahora, queda en suspenso la cuestión de saber si tal "ser social" de la ontología refiere a una región de esta última, en el sentido que le da Husserl a la regionalidad de las disciplinas, o si por el contrario, tal "ser social" constituye la entidad determinante de la ontología, es decir, el sujeto como tal. Pese a que una lectura recta pareciera inclinar a la primera interpretación, una lectura *obliqua* adquiere prioridad conceptual, ya que si el "ser social" constituyera una mera "región" entre otras, la ontología podría prescindir de la inscripción secular del conocimiento en la condición pública, con el consiguiente terreno cedido a una genealogía religiosa de la propia ontología. El énfasis que pone Hartmann respecto a la condición natural del saber no deja, al respecto, ninguna duda (Hartmann, 1949: 788).

Sin embargo, esta dualidad entre el "ser social" y el "ser como tal" también subraya una interrogación planteada desde siempre al marxismo, quizás precisamente porque interroga la concepción de lo social desde el conocimiento mismo: la condición propia de "lo social" no puede distinguirse ni de la naturaleza ni de su término homónimo en la tradición clásica, que se prolonga a través del Iluminismo: la representación. En particular Derrida cita en acápite de su lectura de Condillac a Victor Coussin y a Karl Marx, que identifican por igual al *abbé de Mureau* en el lugar supérstite de la filosofía francesa desde inicios del siglo XVIII (Derrida, 1990: 8-9). Cuando Derrida debe interpretar el vínculo entre filosofía y política en la tradición francesa, no deja de referir a la "lengua de cálculos" de Condillac en tanto característica de la *subjetidad* atada, sin margen de *subjetividad* posible, al orden clásico del saber. La condición social reviste, por consiguiente, una característica *representativa* reversible: el conocimiento engendra lo social y viceversa, lo social engendra el conocimiento. "Ninguna invención, pues, sino sólo una poderosa combinatoria de discursos que se nutre de la lengua y está condicionada por una especie de contrato social preestablecido y que compromete de antemano a los individuos" (Derrida, 1995: 33).

El propio Condillac provee el mejor ejemplo de esa reversibilidad, en tanto por igual afirma que el niño entre los osos nunca alcanzaría a dominar el lenguaje de los osos -lo que supone que los plantígrados poseen uno propio (Condillac, 1798: 108), como afirma por otro lado que alguien

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

privado del oído desde el nacimiento no llegaría a concebir ideas adecuadas, falto del saber socialmente impartido (Condillac, 1798: 100). Signos, comunicación, educación, instituciones e ideas forman un todo circular y solidario: se refuerzan dentro de una misma estructura, que siempre se cierra en la perfección de un centro representativo, memorablemente cristalizado por Foucault en las flechas centrípetas que orientan el esquema de la "Ciencia General del Orden" (Foucault, 1966: 87).

Pareciera, por lo tanto, que si la puesta entre paréntesis "del ser social" traduce tan sólo una intención de organización del vocabulario, incluso con el fin de orientar al lector de un diccionario que aspiraba, por su propia inspiración teórica, a trascender por encima de la comunidad académica, tal intento de organización no dejaba de traducir, asimismo, una escisión moderna en la reversibilidad entre "lo social" y "el ser". La satisfacción de Labica con el "giro marxista" de Derrida terminaría por ser, por consiguiente, una satisfacción poco marxista, pero no en un sentido que renegaría de Marx, sino en un sentido que iría más allá del propio materialismo de Marx. Conviene recordar, en efecto, que Labica dedicó un estudio exegético a las "Tesis sobre Feuerbach". El cometido de las Tesis, en el propósito del propio autor del afamado opúsculo, consiste en involucrar al materialismo en un "aspecto activo" (Labica, 1987:45) que este habría dejado en manos del idealismo.

En tanto interrogaba la filiación del materialismo de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, Labica no se vería defraudado por la materialidad de los espectros como los entiende Derrida, ya que incluso en la lectura de Pierre Macherey, tal espectralidad no se vincula con la elusión o la elisión, sino con el retorno desde otro lugar, que no deja de contrastar con el presente. Tal retorno se encuentra figurado por un término que interviene, en la lengua francesa, como tercero aludido por el par fantasma/espectro: *revenant*. El término *revenant* se puede traducir en español, antes que por fantasma o espectro, por "aparecido". En tanto accede al más acá desde el más allá, tal aparición no significa, por lo tanto, la mera evocación mental o la inmaterialidad de la presencia, sino una enajenación de la presencia (Macherey, 1999: 27). Inconsistente y efímera por carencia de sustento, la enajenación de la presencia trae a una relación de presente, a su cargo, lo que escapa a la continuidad de la representación, es decir, a la consistencia ontológica de lo social, o viceversa.

La transparencia del substancialismo en la representación

La reversibilidad representativa requiere que la mediación entre el pensamiento y el ente quede liberada de toda condición particular para alcanzar significación universal. En cuanto se constituye como crítica del fonocentrismo, la crítica del logocentrismo inficiona la escritura fonológica y deconstruye transversalmente la tradición de la presencia a sí como "oírse hablar". La presencia a sí adosa -al menos- el significante fonético y queda gravada por una presencia, que se articula

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

más allá de sí misma, con la propia cadena significante que escapa a la economía lingüística del signo -incluso y sobre todo, el saussuriano. Mientras Saussure no puede dejar de reivindicar el principio de comunicación (Derrida, 1972c: 34-35), que ata su planteo a la tradición metafísica de un hablante que asiste, ante todo otro -antes que a todo otro, a un "oírse hablar", también por otro lado vincula el signo a un significante que no se enajena nunca por completo en la completitud conceptual -ante todo, la de "oírse hablar" (Derrida, 1972c: 28).

Esta crítica de la transparencia representativa adquiere trascendencia, en cuanto permite abordar dos "asignaturas pendientes" en la crítica de la metafísica. La primera se vincula a la cuestión del "lugar vacío" que Lévi-Strauss atribuye al signo, lugar vacío en cuanto para las diferentes configuraciones mitológicas puede ser ocupado por un elemento no significante en el sentido saussuriano, es decir, fonológico, del signo (Viscardi, 2009: 38). Por tal vía, el sujeto queda privado de una condición genérica con relación a la especie humana, de forma que todo ingreso de un relato en la estructura mitológica supone la intervención de una individualidad incoercible, si tal coerción debiera intervenir de parte de una condición homóloga a todos los miembros de la especie, es decir, una esencia. Desde el momento en que este planteo de la variación ad-infinitum del significante mitológico quiebra la identificación entre esencia humana y signo fonológico, quiebra asimismo la asignación de tal esencia humana a cualquier condición universal, rectora del sentido propio -por igual- de la universalidad y del género humano.

La crítica de la identidad como igualdad desarrollada por Heidegger planteaba, por otro lado, un cuestión inversa sobre la condición propia de la substancialidad. La crítica aquí no se dirigía a la condición transparente del sujeto universal, sino a la identidad de la mediación con el ser del ente, que para el pensador de la Selva Negra había sido identificada con la mediación cognitiva de la representación. La cuestión de la identidad había quedado, de esta forma, sometida a la unidad especulativa y remitida a la monotonía del procedimiento de abstracción.

Heidegger reivindica, por el contrario, la mediación de la cosa consigo misma, en la que se manifiesta el vínculo del ser con el ente. "(...Zu jedem Seienden als solchem gehört die Identität, die Einheit mit ihm selbst"(Heidegger, 1978: 7).[2]

El ser proviene del ente al que se debe y en el que se atesora, por lo tanto, todo conocimiento queda sometido a la identidad propia del ser del ente, que consiste en el ente mismo y no en el procedimiento que lo presenta a través de la uniformidad de un mero acceso formal, por medio de la especulación. Remitida a esa formalización del pensamiento, la identidad se reduce a la mediación propia a la especulación -descartando cierta "secreta mediación" del ente consigo mismo, procedimentalismo que configura una enajenación abstracta de la identidad.

---

[2] "(...a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo" (trad. Cortés y Leyte, Ed. Arcis).

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Tanto la eliminación de la universalidad del sujeto por parte de Lévi-Strauss como el cuestionamiento, por parte de Heidegger, del procedimiento especulativo propio al idealismo alemán, restituyen el saber a un lugar pleno en la existencia, en cuya propia índole cunde el saber. Tanto uno como otro dejan en vilo, pese a esa reasignación ontológica del saber, la cuestión de la estructura que le es propia. Este lugar (del saber que se atribuye a un sujeto) puede presentarse a sí mismo como artífice del concepto, erigiéndose en celador del conocimiento de cada cosa en particular. Esta presentación no es una más, sino la presentación del saber y por lo tanto, del presente como tal, a través incluso de la propia "idealidad objetiva" husserliana o la "transformación de la praxis en la conciencia" sartreana.

Cierto lapso campea sobre la constitución propia a la crítica de la condición artefactual el sujeto epistémico. A través del antropólogo francés y el filósofo alemán, el emplazamiento estratégico del conocimiento en el planteo moderno de la realidad se encuentra desplazado, pero no desarticulado. Derrida traerá a un primer plano de atención la posibilidad de una desarticulación de la conciencia como estructura representativa, por medio de un procedimiento que inhabilita tanto la centralidad cognitiva del sujeto universal, como el vaciamiento del sentido existencial del ser del ente.

La operación deconstructiva no se dirige, contrariamente al gesto de sus predecesores e inspiradores, hacia la entidad presente en la existencia, ya sea como "orden de lenguaje" que habilita el vínculo social o como "entre-dos" de la existencia, sino que por una regresión desde los márgenes involucrados, pone de relieve el efecto trascendental del concepto significado ("presencia a sí del concepto"). Derrida altera el planteamiento del límite, porque revierte la postulación progresiva (y sin duda progresista) del sentido desde la conciencia, para edificar la ruina del significado trascendental (el substancialismo del concepto, de la conciencia, del sujeto, del conocimiento, etc.), en tanto que regresión desde los propios márgenes del significante textual (la marca).

"La structure étrange du supplément apparaît ici : une possibilité produit à retardement ce à quoi elle est dite s'ajouter » (Derrida, 2003: 99).[3]El discurrir supra-conceptual de la deconstrucción afecta ante todo a la formalización cognitiva, en cuanto gravado por un peso de cosa que no puede reducirse al *pensum* como tal, pero tampoco a la cosa como tal, el concepto no puede expresarse ante sí mismo en tanto exclusiva presencia a sí. El descrédito que arroja la deconstrucción sobre la condición trascendental del « como tal » se encuentra, en tanto que subversión de « la presencia a sí », en paralelo con la desafectación empírica del « como si » de la índole objetiva: el puro sujeto y el puro objeto se equivalen perfectamente. En cuanto supone atenerse tanto a un lado como al otro de todo límite, la defección trascendental de la deconstrucción denuncia la

[3] "La extraña estructura del suplemento aparece aquí: una posibilidad produce, a cuenta regresiva, aquello a la que se le dice agregada" (trad. R. Viscardi).

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

vacuidad de la perfección formal en tanto « mitología blanca » (Derrida, 1972b: 323). Tal blanqueamiento de la metáfora es lo propio de la metafísica, pese a lo cual ésta no puede, « à son corps défendant", librarse de los límites que impone un atenerse a lo indecidible.

« Mourir – s'attendre aux limites de la verité» (Derrida, 1996).[4]

Los límites de la representación surgen, sin representación posible, en la « Máquina de la representación ». Identificada por Freud con la « pizarra mágica », el artefacto trasunta ante todo un juego de fuerzas contrapuestas, según una paradójica estructura de acción y reacción que pergeña, según cierta concatenación de efectos, el sentido representado. En cuanto Freud ilustra por medio del soporte mnemotécnico de la lectura el funcionamiento del aparato psíquico, también ilustra el funcionamiento de la escritura en tanto máquina psíquica (Derrida, 1967: 332-333). Una y otra máquina escapa a la « mitología blanca », ya que la transferencia inconsciente se denuncia a través del lapso en la conciencia, así como la « pizarra mágica » fuerza al borrado de la superficie, una vez colmada la capacidad de registro que confina un marco.

La misma economía de la memoria depende, en uno y otro caso, de un juego de fuerzas. Tal juego se ilustra en la « pizarra mágica » por la presión del punzón sobre el celuloide, cuya fuerza de resistencia elástica no reacciona, en retroceso, sino para transferir la acción que sufre a una base de cera. De ahí que el lapso que se forma en el lugar donde se ejerció la presión del punzón, entre la base de cera y el celuloide vuelto a su posición inicial, genere una sombra que diferencia ese lugar del resto de la superficie no escrita, habilitando la marca que sostiene la escritura. La marca no consiste, por lo tanto, sino en el efecto de un juego de fuerzas, incluso se diferencia como huella de sombra, en razón de una oquedad labrada a punta de fuerza, entre el celuloide vuelto a su lugar originario y la depresión registrada por la base de cera.

La « Máquina de la Representación » desubstancializa el sentido representado en cuanto lo explica como mero efecto de un juego de fuerzas. Tanto el aparato psíquico que lee la « pizarra mágica », como la superficie de celuloide que esta ofrece a la lectura, uno y otra se ven por igual condicionados por límites de registro, cuyo marco de encuadre regula la diferencia de potencial entre lo admitido y lo reprimido. De ahí que la representación quede vinculada a determinado régimen de admisión/exclusión, según márgenes que no hacen lugar a la transparencia sino a condición de borrar todo exceso de presión.

La opacidad de la representación no surge, por lo tanto, de la turbulencia de la substancia pensante, sino por el contrario, de la constitución de toda transparencia en tanto exclusión de posibilidades necesariamente puestas al margen. La noción misma de totalidad se encuentra involucrada en esta denuncia del régimen al que se incorpora toda representación, en cuanto ninguna substancia puede escapar a la regulación intrínseca a su propio sistema.

---

[4] El subtítulo del libro se vierte en español por "Morir-atenerse a los límites de la verdad" (trad.R.Viscardi).

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

El tiempo virtual: empero lo social

En una entrevista relativa a la polémica en torno a « Espectros de Marx » Derrida se refiere, en el momento de mayor diferenciación con el autor de *Das Kapital*, a un « deseo ontológico » de Marx. Tal « deseo ontológico » aparece vinculado ante todo a una « efectividad real » y a la « conjura del espectro ».

Por otro lado, y sobre todo en la segunda parte del libro (*Espectros de Marx*), y dado que la referencia a Shakespeare, a Hamlet, recorre todo el texto, he intentado reconocer en el propio Marx un movimiento de retroceso o de miedo ante lo espectral mismo. Sobre todo en su polémica con Stirner. Miedo a partir del cual reintroduce un deseo que yo denomino ontológico y apela a la efectividad real y a la conjura del espectro (Derrida, 1999).

En el mismo diálogo que desarrolla la entrevista en la revista Staccato, del que participa como interlocutor privilegiado Daniel Bensaïd, este último cuestiona la vulgata crítica de Marx que tanto el propio Bensaïd como Derrida concuerdan en condenar. Ahora, Bensaïd reivindica en primer lugar, en el planteo de Marx, su diferencia con el positivismo.

« De hecho pensaba especialmente en algunas lecturas : la lectura de Marx como filósofo positivista, por ejemplo. No cabe duda de que forma parte del optimismo científico de la época. Pero está en otro sitio y, en cualquier caso, su relación con Augusto Comte es de incompatibilidad radical » (Bensaïd, 1999).

La declaración de Bensaïd sobre la diferencia entre Marx y el positivismo contrasta vigorosamente con la que expuso, tal como reseñábamos al inicio de este texto, Georges Labica en Montevideo. La lectura de Derrida parece situarse en una alternancia entre las dos posiciones. En cuanto « el deseo ontológico » que Derrida atribuye a Marx « se reintroduce » en su planteo, Derrida sugiere una dualidad u oscilación en la actitud del pensador nacio en Tréveris. Esa dualidad surge particularmente en la polémica con Stirner, pero Derrida admite que « intentó reconocer en el propio Marx » esa espectralidad finalmente desalojada por la « efectividad real » suscitada por el « deseo ontológico ».

Tal deseo ontológico se manifiesta como propósito de realidad, pero ante todo, de efectividad (« efectividad real »). Esto supone que la realidad no preexiste al efecto que la suscita, sino que ella misma proviene y cristaliza su presencia a partir del efecto que la concreta, sobre todo si se trata de una « efectividad real » suscitada por un deseo. El redoblamiento entre sí de realidad y deseo corresponde, en la clave de lectura derrideana de la deconstrucción, al significado trascendental (es decir, al substancialismo del sujeto, de la conciencia, del conocimiento, etc.), en tanto lo califica una regresión desde los márgenes y no la mera progresión desde un centro. Incluso cuando interviene entre « deseo ontológico » y « efectividad real » la deconstrucción habilita, para

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

invertir la secuencia entre antecedente y consecuente, la explicación de la « doble sesión » en tanto desdoblamiento, a partir de lo simple, para dar lugar a lo doble.

« Il y a donc le 1 et le 2, le simple et le double. Le double vient *après* le simple, il le multiplie par suite. Il s'ensuit, qu'on m'excuse de le rappeler, que l'image *survient* à la réalité, la réprésentation au présent en présentation, l'imitation à la chose, l'imitant à l'imité » (Derrida, 1972a: 217-218).[5]

La "efectividad real" consiste, en esa perspectiva de la "doble sesión" que gobierna la economía de la deconstrucción (que ante todo nunca es "simple" en ningún sentido), en la denegación de la dicotomía (por ejemplo, entre « deseo » y « realidad ») que preside la economía ontológica de la verdad, en todo el radio (la ratio) de la tradición asignable a la verdad (científica, social, estética, etc.).

> « Vérité » a voulu toujours dire deux choses, l'histoire de l'essence de la vérité, la vérité de la vérité, n'étant que l'écart et l'articulation entre ces deux interprétations ou ces deux procès» (Derrida, 1972a: 219).[6]

Seguido en la formulación de Derrida por la predominancia conceptual de la historia (y por lo tanto de la esencialización del sentido de la misma verdad), la iteración de "vérité" como "vérité de la vérité", puede relegar a un plano oculto el enérgico redoblamiento de la verdad a partir de sí misma: el par "écart/articulation" (distanciamiento/articulación).[7] La doble sesión se desdobla tanto por su exterior (la exterioridad entre lo simple y lo doble, incluso numérica, 1/2), como por la mismidad propia al proceso de re-presentación (redoblada), que sigue (Derrida se disculpa por recordarlo) al presente en presentación (simple). En ninguna instancia lo simple puede perdurar sin lo doble, la "doble sesión" se redobla más allá de la pre-sesión, que como los señala el guión que distancia el antecedente del presente, se encuentra en sí misma desdoblada (entre antecedente y antecedida).

En tanto que "efectividad real" planteada a partir de un "deseo ontológico", la "doble sesión" se instala de consuno con la representación, como re-envío diádico, a la vez distanciamiento y

---

[5] « Tenemos por lo tanto lo 1 y lo 2, lo simple y lo doble. Lo doble viene *después* de lo simple y sucediéndolo lo multiplica. De ello se sigue, me disculpo por recordarlo, que la imagen sobreviene a la realidad, la representación al presente en presentación, la imitación a la cosa, el imitante al imitado" (trad.R.Viscardi).

[6] El texto citado integra el capítulo de la recopilación denominado "La double séance". « Verdad » siempre ha querido decir dos cosas, la historia de la esencia de la verdad, la verdad de la verdad, no ha sido sino el distanciamiento y la articulación entre esas dos interpretaciones o esos dos procesos » (trad. R. Viscardi).

[7] "Ecart" conserva un francés un sentido espacial, que lo opone a "séparation". Este sentido espacial es compartido por "articulation"de forma que Derrida vincula ese par, que da por intrínseco a la representación, con una predominancia del sentido espacial. Por esa razón se ha preferido el término español "distanciamiento" a "separación".

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

articulación. Esta topología de la interioridad exteriorizada desde la propia proyección subjetiva, corresponde a lo que Derrida ha denominado "subjetil": una trayectoria de proyectil (Derrida, 2015: 12-13) postulada por el objetivo pro-puesto.

Lejos de convenir a un sujeto apartado de su objeto, el *subjetil* al que refiere Derrida supone una integridad representativa que se desdobla/redobla a partir de sí misma, constituyendo por esa vía la substancia representativa, como transparencia del mismo vínculo que diferencia a dos entre sí. Esta identificación entre la substancia y la transparencia no hubiera sido posible sin la itinerancia antropológica que Lévi-Strauss imprime en el sujeto liberado de un único criterio de significación para la Humanidad (Viscardi, 2009: 40-41).

Este "descentramiento" de la substancia humana va a tener consecuencias estratégicas para la noción de representación, ante todo, en cuanto la libera de la traducción de *Vorstellung* (Lalande, 1983: 921)[8] que había dominado, a partir del idealismo trascendental, la cuestión de la representación y por vía de consecuencia, consiguiente, a la propia cuestión de la representación social. En cuanto *Vorstellung* introduce un prefijo (vor-) que sostiene la presentación y la promueve como tal, ata la significación representada a un vínculo trascendente que la justifica y la articula con una consistencia supra-subjetiva. Esta inscripción totalizadora de la índole subjetiva vincula la representación a una delegación, legitimada a su vez por un proceso que trasciende a la conciencia y al mismo tiempo la incluye.

Derrida no podía sino desconfiar de ese "deseo ontológico" de "efectividad real", pero ante todo tal "efectividad real" se encontraba en el dispositivo post-lévi-straussiano deconstruida por la lectura de Condillac. Conviene en tal sentido recordar que el propio Lévi-Strauss había afirmado que las ciencias humanas son iniciadas por Rousseau (Lévi-Strauss, 1973), dando así una señal de retorno más allá del idealismo trascendental, hacia la Ilustración. Derrida por su parte vinculará una condición matricial de la representación con la "analogía" condillaceana, en tanto se inscribe en la naturaleza, pero bajo una condición metafísica:

> "Et pourtant cette métaphysique (on a vu en quel sens c'était encore une métaphysique), cette métaphysique sensualiste (on ne peut lui réfuser ce caractère) sera aussi de part en part une métaphysique du signe et une philosophie du langage" (Derrida, 1990: 30).[9]

[8] La discusión que presenta el diccionario Lalande permite confirmar que incluso a inicios del siglo XX "representación" se percibía como un neologísmo en francés. El término recogido por la tradición, a partir de Descartes era, por el contrario, reflexivo: "se réprésenter".

[9] "Y por consiguiente esta metafísica (se ha visto antes en que sentido se trata todavía de una metafísica), esta metafísica sensualista (no se le puede negar ese carácter) se integrará en un todo como metafísica del signo y filosofía del lenguaje" (trad. R. Viscardi).

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Nada podía convenir tanto a una deconstrucción, que se planteaba como discriminación entre el significado trascendental y la marca que lo de-marca, que esta inclusión en la naturaleza de una filosofía del lenguaje. Esa inscripción de la transparencia intelectual como substancia natural rendirá, además, un beneficio agregado: la toma por asalto del bastión de la representación, índole al mismo tiempo articuladora y diferenciadora del material del conocimiento.

Empero lo social: el filósofo de Derrida

L'archéologie du frivole es el espectro de un libro convertido en libro, en cuanto una introducción queda en vilo de significación, con relación al texto que presenta. En efecto, el mismo texto publicado en 1990 bajo ese sugestivo título había servido de introducción a una reedición, datada de 1973, del famoso "Essai sur l'origine des connaissances humaines" del abbé de Mureau (Derrida, 1990: 13).

La aparición del espectro de libro (la introducción de 1973) en forma de libro (*L'archéologie du frivole* de 1990) no pareció a su autor suficiente como exhumación de la representación en Condillac, si nos atenemos a la publicación de "Espectros de Marx" tan sólo tres años después (1993). Derrida no se muestra contrito, al ser interrogado acerca de la actualidad de tales espectros. Incluso respecto a un aparecido que se daba por suficientemente naturalizado, pone a Marx en determinado cotejo con la espectralidad mediática de la globalización.

En el fondo este libro es ante todo una reflexión sobre esta categoría de espectralidad que me interesa hace mucho tiempo. De ello pueden encontrarse en mi trabajo premisas muy antiguas, ya que el espectro no es sólo el fantasma, el (re)aparecido, lo que a contratiempo vuelve a recordarnos una herencia, sino también lo que no está ni muerto ni vivo, lo que no es real ni irreal, lo cual reintroduce la dimensión de lo fantasmático dentro de lo político y nos ayuda asimismo a entender algunas estructuras del espacio público actual, los medios de comunicación, la virtualización de los intercambios, etc. Este es uno de los motivos principales de este ensayo. Esa categoría de espectralidad puede ser muy fecunda y, por consiguiente, es uno de los hilos conductores del libro (Derrida, 1999).

Esta declaración del autor de *Espectros de Marx* deja en claro que la cuestión de la representación y por lo tanto de la ontología social no se vincula en esa obra a una revisión ni a una reformulación de la cuestión de la representación (no supone, por lo tanto, ningún replanteo de la ontología social en tanto doblez de distanciamiento/articulación, propio a la "doble sesión" de 1972), que incluso cronológicamente adhiere a la Introducción al *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de 1973. La cuestión de la representación pasa a un estadio distinto y con ella la cuestión de lo social, en cuanto las dos se encuentran para Derrida sensiblemente replanteadas, no ante sí, sino de cara a la globalización en curso. Este replanteamiento no corresponde a una corrección localizada o regional de la teoría, es decir, de la tradición metafísica, sino por el con-

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

trario, se plantea como un efecto derivado de las transformaciones que la misma tradición sufre en su conjunto:

> Insistiría no sólo en la síntesis *artificial* (imagen sintética, voz sintética, todos los complementos protéticos que pueden hacer las veces de actualidad real) sino, en primer lugar, sobre un concepto de *virtualidad* (imagen virtual, espacio virtual y por lo tanto acontecimiento virtual) que sin duda no puede ya oponerse, con toda serenidad filosófica, a la realidad actual, como no hace mucho se distinguía entre la potencia y el acto, la *dynamis* y la *energeia*, la potencialidad de una materia y la forma definidora de un *telos*, y en consecuencia también de un *progreso*, etcétera (Derrida, 1998: 18-19).

Derrida declara ante el presente de la comunicación tecnológica, la condición capital, aunque en un sentido ajeno a toda acepción económica, de la actualidad que motiva "Espectros de Marx" (Derrida, 1999). La transformación de la propia acepción de "realidad" pasa a ser depositaria de la "efectividad real" que suscita el "deseo ontológico" de Marx. La desubstancialización que desde siempre imprimió la "doble sesión" en la representación, en tanto que consistencia de una transparencia metafísica, ella misma incrustada -como "filosofía del lenguaje"- en la naturaleza, se encuentra ahora transfundida por la propia virtualidad. Lo virtual no se opone a lo real, como la representación de una presencia (siempre derivada y secundaria de esta última, tal como se planteaba la derivación y secundariedad del 2 respecto al 1, del imitante respecto al imitado), sino que por el contrario, lo virtual configura el tiempo, así como la condición propia del presente.

> "Entre otras cosas, un filósofo que "piensa su tiempo" debe estar hoy atento a las implicaciones y consecuencias de ese tiempo virtual. A las novedades de su puesta en marcha técnica, pero también a lo que lo inédito recuerda de posibilidades tanto más antiguas". (Derrida, 1998, 19)

Tal filósofo del presente no se encuentra ante la realidad, sino que la protagoniza desde el propio tiempo virtual que la anticipa y articula efectivamente. No "efectividad real", sino eficacia virtual. Pero al mismo tiempo (virtual) se trata de "posibilidades tanto más antiguas" que cristalizan en "lo inédito", o sea, lo que llega al presente por primera vez, aunque pudiera encontrarse anticipado por un espectro, tal un "deseo ontológico". El mismo designio de "efectividad real" de la presencia en la representación, de forma impar representado por Marx, cede paso a un vínculo entre el "afuera doméstico" y la "prótesis del adentro".

> "Y con este *afuera doméstico* (...) acoge la idea de un archivo psíquico distinto de la memoria espontánea, de una *hypomnesis* distinta de la *mnéme* y de la *anámnesis*: la institución, en suma, de una *prótesis del adentro*" (Derrida, 1997: 26).

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

La "doble sesión" se redobla a sí misma espectralmente en *prótesis del adentro*, a través de un protagonismo virtual del presente, que provee un *afuera doméstico*. *L'archéologie du frivole* ya había planteado, a través de la metafísica "segunda" de la representación –segunda con relación a la metafísica "primera" de la presentación del presente (Derrida, 1990: 13), la inscripción del substancialismo moderno en la significación inmediata de la naturaleza. La misma perspectiva de desubstancialización interviene en un grado superlativo con el "filósofo del presente", protagonista de aquello que se le presenta. Tal protagonismo del presente por quien lo presenta, deja privadas de exclusividad tanto a la actualidad como a la presentación del presente, inherentes por igual al "tiempo virtual" propio al "filósofo del presente":

Tal filósofo puede ocuparse del presente, de lo que se presenta en el día presente, de lo que sucede actualmente, sin preguntarse, hasta el abismo, qué significa, presupone u oculta ese valor de presencia. ¿Será un filósofo del presente? Sí pero no. Otro puede hacer lo contrario: hundirse en la meditación sobre la presencia o la presentación del presente sin prestar la menor atención a lo que sucede en el día presente en el mundo o a su alrededor. ¿Será un filósofo del presente? No, pero sí. Sin embargo, estoy seguro de que ningún filósofo digno de ese nombre aceptaría esta alternativa (Derrida, 1998: 21).

La alternativa inaceptable para Derrida es la del término simple, incluso cuando se trata de la negación. La negación digna del filósofo admite, por el contrario, la inclusión adversativa del término negado. Corresponde a tal negación de "doble sesión" o quizás, de condición espectral, la conjunción del español "empero".[10] La formulación que en el "filósofo del presente" niega al contrario, al tiempo que lo admite, se formularía entonces: "(Sí, pero no) empero (No, pero sí)". En cuanto la "efectividad real" del "deseo ontológico" accede a lo social a través del "tiempo virtual", la deconstrucción que Derrida propicia en "Espectros de Marx" se presenta, espectralidad mediante, empero lo social.

Referencias bibliográficas

Bensaïd, D. (1999). "Sobre el marxismo" (entrevista en diálogo con Jacques Derrida). En *Derrida en castellano* http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/marxismo.htm (acceso el 26/07/16).

Canguillehm, G. (1983). *Idéologie et rationnalité*. Paris: Vrin.

Condillac, E. (1798). *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Houel.

[10] Diferenciándose de la conjunción "pero", "empero" conserva en español la acepción de "sin embargo" que mitiga la condición adversativa. De esa forma "empero" se presenta como una traducción más fiel al sentido del francés "mais", que admite "mais si...". Entrevistado por colegas franceses en *Ecografías de la televisión*, seguramente "mais" fue empleado por Derrida en el registro oral de la entrevista, posteriormente traducida y publicada en Buenos Aires.

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.

Derrida, J. (1972a). *La dissémination*. Paris: Seuil.

Derrida, J. (1972b). *Marges*. Paris: Minuit.

Derrida, J. (1972c). *Positions*. Paris: Minuit.

Derrida, J. (1990). *L'archéologie du frivole*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Buenos Aires: Paidós.

Derrida, J. (1996). A*pories. Mourir – s'attendre aux limites de la verité*. Paris: Galilée.

Derrida, J. (1997). *Mal de archivo*. Madrid: Trotta.

Derrida, J. (1998). *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba.

Derrida, J. (1999). "Sobre el marxismo" (entrevista en diálogo con Daniel Bensaïd). En *Derrida en castellano* http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/marxismo.htm (acceso el 26/07/16).

Derrida, J. (2003). *La voix et le phenomène*. Paris: PUF.

Derrida, J. (2015) "Las artes del espacio". En *Derrida en castellano*, https://bibliodarq.files.wordpress.com/2015/10/derrida-j-las-artes-del-espacio.pdf (acceso el 27/07/16)

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

Grompone, J. (1996) "Sobre la aceleración de la historia". En *Que Hacer http://www.que-hacer.com.uy/index.php?option=com_content&view=article&id=328:aceleracion-historia&catid=107:numero2&Itemid=239&hitcount=* (acceso el 05/08/16)

Habermas, J. (1973). *La technique et la science comme idéologie*. Paris: Gallimard.

Hartmann, N. (1949) Vieja y nueva ontología (edición bilingüe). En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (pp. 782-791) http://www.filosofia.org/aut/003/m49a0782.pdf (acceso el 27/07/15)

Heidegger, M. (1978). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske.

Labica, G. (1987). *Karl Marx: les "Thèses sur Feuerbach*. Paris: PUF.

Labica, G. Bensussan, G. "Dictionnaire critique du marxisme" pp.811-816 https://kmarx.files.wordpress.com/2013/01/dictionaire-critique-du-marxisme.pdf (acceso el 27/07/15)

Lalande, A. (1983). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF.

Lévi-Strauss, C. (1973) "Jean Jacques Rousseau, fondateur des sciences humaines". Dans *Anthropologie Structurale deux* (pp.45-56). Paris: Plon.

Macherey, P. (1999). Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida. En *Demarcaciones espectrales* (pp.23-32). Madrid: Verso.

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Viscardi, R. (2009) "Lévi-Strauss dentro y fuera de la filosofía" en *Anuario de Antropología social y cultural en el Uruguay* (pp.37-44), Montevideo: FHCE-Nordan.

Ricardo Viscardi: Inst. de Filosofía, Universidad de la República. Uruguay. rgviscardi@gmail.com Diploma de Habilitación a la Dirección de Investigaciones en Filosofía Universidad (Paris8-St. Denis), Doctor en Historia y Crítica de Ideologías, Mitos y Religiones (Universidad Paris-X-Nanterre y Escuela Práctica de Altos Estudios), ex-director de Ciencias de la Comunicación (UdelaR-Uruguay), miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Uruguay), docente del Instituto de Filosofía (UdelaR-Uruguay). Libros: Equilibrancia. El equilibrio de la red (2016) Contragobernar (2013) Presente universitario y conflicto de racionalidades –comp. con A. Díaz (2011) Sartre y la cuestión del presente –comp. con P. Vermeren (2007) Celulosa que me hiciste guapo (2006) Guerra en su nombre (2005) Actualidad de la comunicación –comp. con P. Astiazarán (1997) Después de la política (1991) Qué es el discurso político? (1987).

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

This content downloaded from
186.53.225.80 on Tue, 10 Feb 2026 18:49:18 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms