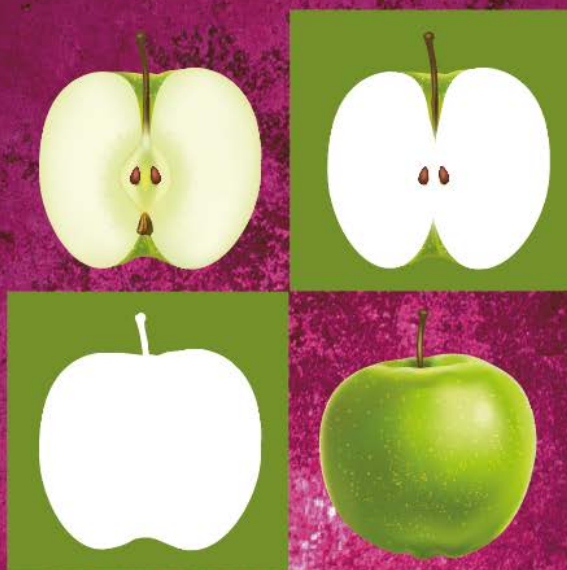


Epistemología deconstruccionista

Alteridad y conocimiento



Franco Frare



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA • UNC

Epistemología deconstruccionista

Alteridad y conocimiento

ISBN 978-987-82978-8-0



Frare, Franco

Epistemología deconstruccionista : alteridad y conocimiento / Franco Frare - 1a ed.-
Córdoba : Ciencia con todes, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-82978-8-0

1. Filosofía del Conocimiento. I. Título
CDD 190

© 2025, Editorial Ciencia con todes

Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba

Bv. de la Reforma esq. Enfermera Gordillo Gómez, Ciudad Universitaria

5011 Córdoba, Argentina

editorialcienciacontodes@unc.edu.ar

Directora general: Leticia Olga Minhot - leticia.minhot@unc.edu.ar
<https://editoriales.facultades.unc.edu.ar/index.php/ect/>

Coordinación editorial: Teo de Mendoza - teodemendoza@gmail.com

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza F.

Diseño interior y maquetación: Teo de Mendoza

ISBN: 978-987-82978-8-0

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Ciencia con todes suministra acceso libre, inmediato y gratuito a los libros que publica por considerar que es el medio adecuado para alcanzar los objetivos propuestos. Los textos publicados por esta editorial se encuentran bajo una Licencia Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd).

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (CC BY-NC-ND). Lo cual significa que todos los libros publicados por Ciencia con todes se pueden copiar, compartir y/o distribuir bajo las siguientes condiciones:

- a) no hacer uso comercial de la obra original;
- b) no generar obras derivadas ni alterar la obra original;
- c) citar la fuente referenciando título, autor, nombre de la publicación y año.

Los autores pueden reimprimir sus obras mencionando a **Ciencia con todes** siempre que se cumplan los puntos anteriores.

Franco Frare

Epistemología deconstruccionista

Alteridad y conocimiento



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA • UNC

Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Córdoba

AUTORIDADES

Decano

Germán Pereno

Vicedecana

Carmen Clark

Equipo Editorial

Directora General: Leticia Olga Minhot

Coordinadora Área Educación: Mariana Beltrán

Coordinadora Área Salud: Silvina Buffa

ÍNDICE

PREFACIO.....	7
 CAPÍTULO 1. Herencia de la deconstrucción	14
Herencia de la deconstrucción: fenomenología y martillo	16
¿Es la deconstrucción una forma de fenomenología?	19
La fenomenología de Husserl	24
La ontología de Heidegger	38
La metafísica de Lévinas	50
Los estilos de Nietzsche	66
Fenomenología, ontología, metafísica y demolición	76
 CAPÍTULO 2: Ciencia y deconstrucción, una relación opaca.....	83
¿Una definición de deconstrucción?	86
Características de la deconstrucción.....	89
La deconstrucción como contextualismo.....	91
La deconstrucción como relativismo no antropocéntrico	98
La deconstrucción como religión sin religión.....	104
La deconstrucción como estrategia sin finalidad.....	108
La deconstrucción como práctica	111
La deconstrucción como epistemología	115
 CAPÍTULO 3: La concepción de epistemología	120
Antecedentes relativos a la epistemología deconstruccionista	127
El Derrida de Rorty: un textualista.....	127

El relativismo derrideano	130
El hiperrealismo de Caputo	133
La huella como ontología de la historia	135
El porvenir de la ciencia	138
Epistemología de la amistad	142
Una aproximación a la epistemología	147

CAPÍTULO 4: La epistemología deconstructiva como ejercicio.... 151

Primera posibilidad: la importación	161
Contextos de aplicación para la lógica del suplemento	165
Segunda posibilidad: vigilancia epistemológica	171
Parasitando la ciencia	176
Tercera posibilidad: ciencia cuasi-deconstruccionista	181
El sujeto como negatividad	185
La implementación de la epistemología deconstruccionista	195

REFERENCIAS..... 198

PREFACIO

Al momento de abordar un proyecto como la formulación de una epistemología deconstruccionista, parece necesario tener en claro dos preguntas: *¿por qué?* y *¿para qué?* El primer interrogante atiende a los problemas precedentes, a la demanda epistémica que se desprende de trabajos anteriores en determinada línea o tradición. El segundo tiene que ver con la utilidad concreta en un ámbito específico. Por supuesto, estos aspectos no se encuentran realmente separados. La utilidad responde a problemas planteados —de manera más o menos explícita— en cierto contexto. Aun así, una revisión basada en ambos interrogantes se muestra provechosa.

Respecto de la posición concreta de este texto en cierta línea de investigación, señalamos que representa un cruce de distintas orientaciones y preocupaciones filosóficas. En primer lugar, el abordaje de la deconstrucción debe su formulación —o designación, al menos— a la figura de Jacques Derrida. Se trata de un filósofo argelino-francés que desarrolló una serie de trabajos críticos frente a lo demarcado por Heidegger como una metafísica occidental que prioriza la presencia. Los planteos derrideanos versan sobre problemáticas filosóficas muy diversas que van desde la escritura al marxismo y del estructuralismo a la condición animal. Dentro de este amplio espectro de temas, la gnoseología no goza de un desarrollo privilegiado. De hecho, resulta difícil

encontrar textos del filósofo que atiendan específicamente a la condición del conocimiento y cuando los hallamos, estos tienen un matiz claramente crítico respecto de las aproximaciones científicas de su tiempo.

Derrida no aparece como un pensador aislado en este movimiento de cuestionamiento hacia los valores del siglo XX. Filósofos como Deleuze y Foucault, así como el psicoanalista Lacan, produjeron obras críticas hacia la modernidad, en lo que fue definido como post-estructuralismo —por partir de planteos estructuralistas y poner en tensión sus supuestos— o como corriente post-nietzscheana. Desde esas perspectivas, se enfatizan los ejercicios de poder relacionados con el saber y se valora la búsqueda de la verdad en ciencia como una obsesión neurótica. Esta línea se configura como la primera de las corrientes de pensamiento a valorar al momento de concebir la orientación de la deconstrucción o sus propósitos.

Una segunda orientación de la reflexión filosófica se relaciona con la ambición de entender la forma en que obtenemos conocimiento y de qué manera funciona la ciencia. Esta aproximación cuenta con un precedente extremadamente influyente en la figura de Kant. Las corrientes positivistas y el constructivismo también comparten esos objetivos. La aproximación que enfoca su trabajo sobre la epistemología de la ciencia se encuentra, en general, en las antípodas de la deconstrucción. Podemos afirmar que la filosofía derrideana no se configura como garantista del saber y tampoco se orienta a prescribir la forma en que debe proceder la investigación. Así, el trabajo que abordamos aquí implica volver sobre los cuestionamientos heredados de pensadores como Nietzsche y Heidegger para conducirlos hacia sus implicaciones en términos de conocimiento científico. Tal labor se justifica en calidad de puente entre estas dos líneas de investigación, en

principio, disímiles. Nuestra empresa no constituye un abordaje simplemente curioso, sino que se conforma frente a la necesidad de contar con una respuesta epistemológica en relación con el abordaje científico, incluso si se reconoce la validez de las críticas desarrolladas. O precisamente por ello.

Hasta este punto hemos referido al *porqué* del texto, a la manera en que cierto cuerpo de trabajos requiere articulación. Resta abordar el tema del *para qué*, la utilidad concreta esperable de la producción. Describir el potencial del presente libro requiere un breve recorrido por el estado actual de la investigación epistemológica.

Encontramos un sector del panorama académico contemporáneo que considera que el post-estructuralismo —o, de manera más general, todo lo que se engloba como pensamiento posmoderno— aparece como obsoleto. Para estos intelectuales, las preocupaciones políticas y epistémicas de la generación de los 60's, tendrían poca o nula relevancia en la actualidad. Valorar todos los problemas científicos en términos de luchas de poder o como signos lingüísticos habría llevado a un callejón teórico sin salida. Se entiende que estas aproximaciones renegarían de la razón y que ello bloquearía las discusiones respecto de una verdad objetiva. Más aún, después del *Sokal's Affair* y de la publicación de *Imposturas Intelectuales* (1999), el problema del post-estructuralismo sería su falta de sentido. El sentimiento compartido parece ser que la línea de pensamiento posmoderna carece de enunciados coherentes, por lo que ni siquiera se puede establecer la falsedad de sus propuestas. El desafío de nuestro libro frente a ese tipo de valoraciones es mostrar la solidez de los planteos filosóficos de la deconstrucción y su continuidad —crítica— respecto del proyecto de la modernidad europea. Ello no significa que el trabajo derrideano se configure como una forma de racionalismo

ni que apunte a recuperar un nuevo sujeto, sino que ciertos valores políticos como el humanismo, la libertad y la igualdad son llevados hasta sus últimas consecuencias.

Otros hitos para valorar son la fenomenología y el construccionismo. Ambas corrientes fueron muy importantes para el abordaje científico a lo largo del siglo XX, si bien la segunda aparece con fuerza en las últimas décadas del 1900. Se trata de dos líneas filosóficas diferentes que comparten la ambición de dar cuenta de la manera en que se genera el conocimiento y las condiciones en las que tiene lugar el proceder científico. La formación como psicólogo de quien suscribe, en los primeros años del nuevo milenio, se vio completamente atravesada por una epistemología construccionista —de orientación más psicogenética que social—, lo que indica que esta aproximación fue relevante, hasta no hace mucho tiempo, en el campo de las humanidades argentino. Actualmente, el construccionismo ya no goza de popularidad académica, posiblemente por la percepción de que conduce a alguna forma de relativismo. Por su parte, la fenomenología aún es respetada y revisada, incluso en el ámbito de las ciencias cognitivas. Esto parece deberse a la seriedad del trabajo fenomenológico llevado a cabo por filósofos como Husserl y Merleau-Ponty. Una perspectiva deconstruccionista debería habilitar una alternativa frente al encuentro con la alteridad mediado por el conocimiento y la aproximación epistemológica orientada a fundamentar o prescribir el trabajo científico, tradición filosófica heredera del kantismo.

Una tercera línea epistemológica que considerar es la feminista. La influencia del pensamiento de académicas como Judith Butler y Donna Haraway ha resultado notable desde mediados de la década de 1980, atravesando los años siguientes por medio del ciberfeminismo y llegando hasta la actualidad bajo la forma de *Xenofeminismo* (2018). La ontología que anima esta postura filo-

sófica es declaradamente materialista y reflexiona críticamente sobre la condición técnica-tecnológica del mundo. Se trata de supuestos que están en la base del movimiento feminista de la tercera ola y que se han articulado en intervenciones políticas concretas —como las leyes relacionadas con la perspectiva de género—. Butler y Haraway tomaron elementos de la producción derrideana en sus propios desarrollos, lo que no significa que su feminismo sea simplemente deconstruccionista. De cara a nuevas y antiguas formas de feminismo, este libro ofrece la posibilidad de establecer líneas de continuidad o contigüidad, a partir del antiesencialismo, el materialismo o el hiperrealismo.

Otro punto para considerar es la condición de obsolescencia de la deconstrucción frente a propuestas filosóficas actuales como el aceleracionismo, el inhumanismo landiano y el llamado *Nuevo Realismo*. La preocupación epistemológica no es la misma en estas líneas y tampoco se evidencia un interés político equivalente. Incluso debemos admitir que, en muchas ocasiones, carecen de aspectos en común en términos internos más allá del nombre con el que se las designa. En cualquier caso, vale la pena señalar que los filósofos que retoman esas propuestas son algunos de los abordados por Derrida, como Nietzsche, Freud y Heidegger. Aunque este trabajo no atiende a las conexiones entre la deconstrucción y esos movimientos filosóficos recientes, sí habilitará una comparación respecto de la novedad relativa de aquellos. ¿Puede configurarse la deconstrucción como un inhumanismo? ¿Los avances del Nuevo Realismo no están contemplados por el hiperrealismo de Caputo? ¿Acaso Derrida no aparece como un pensador de la técnica afín a ciertos intelectuales valorados como aceleracionistas? Entendemos que el valor de una propuesta filosófica no se ve depreciado por su consideración en términos de modas académicas.

Todavía sería necesario considerar las distintas formas de dialéctica, las valoraciones cognoscitivas emergentes del post-estructuralismo —foucaultianas, lacanianas, deleuzianas— y aquellas procedentes de la sociología de la ciencia crítica. Todas estas posturas filosóficas se encuentran cercanas a la deconstrucción, pero no resulta inmediatamente evidente que la proximidad sea la misma en términos epistemológicos ni cuáles podrían resultar los aspectos conflictivos. Nuestra investigación brinda claridad respecto de los puntos a partir de los cuales marcar similitudes y diferencias.

Por supuesto, la revisión de posturas epistemológicas a comparar no pretende ser exhaustiva. Esta breve introducción solo pretende indicar la utilidad de este trabajo en relación con un abordaje científico y de cara a la comparación con otras posiciones. Debemos recordar, sin embargo, que la implementación última de un texto queda siempre a disposición de lo que ha de venir. Solo se puede esperar que resulte provechosa en algún sentido para un otro.

El proceso de perfilar una epistemología deconstruccionista parece requerir de la revisión de antecedentes respecto del problema, de la definición de la deconstrucción y sus implicaciones, así como de ejemplos paradigmáticos de su implementación. Esta será la organización que seguirá el libro. El primer capítulo atiende a las líneas de investigación filosóficas de las que parte Derrida, el lugar que le otorgan al conocimiento y a las capacidades de la ciencia. El intento de conceptualizar la deconstrucción se lleva a cabo en el capítulo II, donde se detallarán algunas de las consecuencias de la aproximación en materia epistémica. En el capítulo III se explicita la concepción de epistemología sostenida y la manera en que se articula con el abordaje de la deconstrucción. Hemos denominado vías de implementación

de la epistemología deconstruccionista a las formas que puede tomar el proceder en materia de teoría del conocimiento. La revisión de estas vías ocupa el grueso de la producción del capítulo IV. En él también se muestran las formas concretas que han tomado esas aproximaciones epistemológicas y la manera en que pueden habilitar abordajes científicos determinados.

Nos aproximamos a esta problemática con la hipótesis de que la deconstrucción no se limita a realizar una crítica acerca del saber producido por la investigación científica, sino que lo coloca en un orden práctico y político. Desde una *epistemología deconstruccionista*, se trata de limitar la violencia proveniente de la práctica científica —ejercerla de manera responsable—, antes que de generar modelos aproximados a una realidad o que permitan operar sobre el mundo. Esto constituye un viraje desde la descripción de las condiciones subjetivas que permiten el conocimiento o las características de las representaciones apropiadas de la realidad, al respeto superlativo por la alteridad. El problema del alcance del conocimiento humano y científico pasa a estar supeditado a la violencia ejercida hacia lo otro, la responsabilidad para con ello y la generación de mejores condiciones sociales para lo que aparece como diferente.

CAPÍTULO 1

Herencia de la deconstrucción

Al afirmar que ninguna persona piensa en el vacío y que un autor no puede ser absolutamente original, nos encontramos en completa coherencia con los supuestos de un abordaje deconstruccionista. Solo unos pocos trabajos derrideanos abordan un tema o problema filosófico aislado, la gran mayoría parte de las obras de filósofos precedentes y se presentan como una revisión o comentario sobre ellas. Esto no significa necesariamente que la deconstrucción carezca de originalidad —aunque tal vez ese sea el caso, como veremos—, sino que un ejercicio original es un emergente de una situación intelectual e histórica —también sociocultural, política, económica, etc.— específica. En este sentido, resulta importante valorar los problemas filosóficos de los que parte Derrida y las posturas que influenciaron la formulación de sus escritos.

Por supuesto, tal revisión se centra en el tema del conocimiento y es, por fuerza, breve en el abordaje de cada filósofo. También se establecen una serie de observaciones sobre la ciencia y se adelantan posibles implicaciones de la deconstrucción sobre problemas relativos a la filosofía de la ciencia.

La lista de pensadores, científicos y artistas que marcaron el pensamiento derrideano es potencialmente infinita. Con esta aseveración no nos alejamos en lo más mínimo de la deconstrucción tampoco. Sin embargo, resulta imposible abarcar aquí todos los autores que influenciaron su obra. Abordamos cuatro filósofos a los que Derrida refiere explícitamente en numerosos trabajos y

que claramente establecen la base de la reflexión epistemológica de la deconstrucción. Estos son los fenomenólogos Edmund Husserl, Martin Heidegger y Emmanuel Lévinas, así como el amoralista Friedrich Nietzsche.

Herencia de la deconstrucción: fenomenología y martillo

Los problemas que Derrida aborda en relación con la ciencia, así como el estilo y cierta aproximación metodológica y crítica, es heredada, en gran medida, de Husserl y Heidegger. Ellos encarnan la consumación del proyecto filosófico occidental, su fracaso y su autocrítica. Además, parece necesario resaltar la influencia de Lévinas y Nietzsche. El primero, en lo que respecta a la preocupación por la alteridad, su primacía y las modalidades de contacto con el otro. El segundo, mediante su noción de *genealogía*¹ y sus reservas para con la metafísica —que se manifiestan en todo lo que fue llamado *posestructuralismo*—. Las relaciones con estos dos filósofos se hacen evidentes y se problematizan a lo largo del trabajo. Aunque el problema del conocimiento científico es abordado de manera directa por Husserl y Heidegger, los cuestionamientos levinasianos y nietzscheanos seguramente sean los que más resuenan en la obra del pensador franco-argelino.

En un estilo derrideano, se debe aclarar que los filósofos abordados se tratan como *nombres propios* que designan toda una serie de movimientos, decires y lecturas que en ningún sentido son pasibles de ser circunscritos a las ideas o concepciones personales volcadas en un papel por individuos determinados. En

¹ Señala Balcarce (2016): “En este sentido, la labor deconstructiva se acerca a la genealogía nietzscheana en su gesto de desedimentación, el cual permite delatar el estatuto contingente de toda fundación de sentido” (p.26).

los apartados siguientes, se desarrollará el tema de esa herencia, la manera en la que Derrida deconstruye los textos de estos autores y las lecturas a las que ello da lugar. Interesa, sobre todo, la perspectiva derrideana respecto de la producción de estos pensadores. No pretendemos llevar a cabo una descripción exhaustiva de las propuestas fenomenológicas de Husserl o de la demolición nietszschiana ni de las relaciones posibles entre estos con la deconstrucción.

Derrida no busca simplemente oponerse a estos filósofos, sino que, en un gesto frecuente de la lectura deconstruccionista, intenta llevar sus mismas propuestas respecto del conocimiento hasta sus últimas consecuencias. Así, por ejemplo, se puede identificar una revisión de los problemas del origen y de una *ciencia primera* que brinde cimientos firmes a todas las demás en *De la Gramatología* (1967a). Este origen —no originario— es la *archi-huella* y la imposible ciencia de la escritura es la *Gramatología* que da nombre al libro. La búsqueda de una ciencia que sirva de sustento a las demás es una empresa marcadamente husserliana. No es una parodia de la fenomenología, como afirma —desde un punto de vista cínico— Rorty (1991), sino un ejercicio tan serio de reflexión sobre las respuestas precedentes que lleva a cuestionarlas o a mostrar las tensiones que aparecen entre ellas.

La deuda con Heidegger es grande, a tal punto que, en la gran mayoría de las obras derrideanas, aparecen referencias al filósofo alemán. El proyecto de la deconstrucción está marcado por la poética heideggeriana, por su estilo, por sus conceptos y por su preocupación por la filología. En lo que respecta a Lévinas, el llamado filósofo del otro, anticipa una preocupación por la alteridad que resulta ubicua en la obra derrideana. Se trata de una orientación ética que toma precedencia frente a las ambiciones epistemológicas, ontológicas e incluso políticas de los trabajos del filósofo.

sofo. La deconstrucción se conforma como una pregunta interminable sobre el otro. Tal cuestionamiento es posibilitado por una desconfianza frente a la metafísica occidental y por la habilitación de un juego que encuentra en Nietzsche a uno de sus mayores exponentes. Ello es reconocido por Derrida y abordado en numerosos trabajos.

Los ejes a partir de los cuales se analizarán las posiciones de los filósofos son la concepción de *ser humano* en juego, con el fin de establecer quién o quiénes generan conocimiento y con qué objetivo; la influencia de la historia en la ciencia y la capacidad de llevar a cabo una revisión histórica de la empresa cognoscitiva, así como el recurso al *origen*; las modalidades en las que la ciencia se relaciona con el ámbito humano extra-científico determinan cierto tipo de vínculo con el mundo circundante y la mediación o límites impuestos por el lenguaje al conocimiento.

Antes de revisar la influencia de los filósofos mencionados en la deconstrucción, es necesario realizar algunos breves comentarios relativos a la afiliación de Derrida a la fenomenología y a la posibilidad de considerar a la *deconstrucción* como una forma de fenomenología. No se aborda esta cuestión con el objetivo de arribar a una conclusión definitiva. El valor de dicho desarrollo radica en la posibilidad de establecer los márgenes de una discusión relativa a la herencia recibida por parte de Derrida de esta tradición de pensamiento y, con ello, los problemas que aborda y las soluciones a las que arriba. Esta herencia no consiste en una repetición de lo que precede, sino en el trabajo de revisión de aquello para con lo que se manifiesta una deuda. Desde una perspectiva que retoma la influencia de Walter Benjamin, puede leerse en Espectros de Marx: “Una herencia nunca se reúne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, solo puede consistir en la inyunción de reafirmar eligiendo” (Derrida,

1993 p. 30). De esta forma, la revisión responde a la tarea de *herencia crítica* que el mismo Derrida propone como trabajo propio de la filosofía.

¿Es la deconstrucción una forma de fenomenología?

La tradición de la que Derrida parte abordaba desde hacía siglos el problema de la certeza del conocimiento filosófico —primero— y científico —en segundo lugar—. Dicha tradición tiene, por supuesto, sus primeros exponentes² en las filosofías de la modernidad europea. Sin embargo, el principal autor que marca las líneas de investigación y los problemas a abordar es Kant. Para el momento en el que Husserl comienza a desarrollar la fenomenología, las preguntas respecto del conocimiento científico están plenamente instaladas entre las principales preocupaciones filosóficas y encuentran una serie de respuestas particularmente críticas por parte de este autor. Heidegger, alumno de Husserl, da un giro al llamado *método fenomenológico*. Levinas aparece como un tercer filósofo en esta línea que cuestiona ciertos aspectos de la orientación heideggeriana e introduce una ética del otro en la fenomenología. A partir de este último pensador, se establecen en la deconstrucción reflexiones sobre la *alteridad*, la *violencia* y el *rostro del otro*.

Derrida reconoce una enorme deuda con todos estos filósofos y revisa su producción de manera minuciosa. Es injusto interpretar que la lectura deconstructiva a la que Derrida somete los textos de sus predecesores representa una crítica en un sentido descalificador o de mera oposición. El filósofo franco-argelino busca, por

² Es necesario tener en cuenta aquí lo planteado previamente sobre la cuestión del *autor*.

el contrario, explicitar las tensiones y los caminos que se pueden identificar en sus escritos. Este es el procedimiento que sigue frecuentemente la deconstrucción.

Como aproximación a una definición de *fenomenología*, se señala la intención de Husserl de “volver a las cosas mismas” (1900 p. 218), gesto sumamente relevante para entender la intervención de la fenomenología en calidad de retorno a la empiria, al mundo de la vida y a la facticidad, frente a las tradiciones del idealismo moderno. En toda su obra, se hace patente esa búsqueda de lo dado —*das Gegeben*—. Con la pretensión de abarcar el trabajo de Husserl desde una perspectiva histórica, Reeder (1986) define a la *fenomenología* como “un movimiento filosófico basado en una metodología autocrítica para examinar reflexivamente y describir la evidencia vivida (los fenómenos, la vivencia) que proporciona un enlace crucial entre nuestra comprensión filosófica y científica del mundo” (p. 21). Reeder hace hincapié en la naturaleza fluida a nivel conceptual —no existirían conceptos fundamentales— y autocrítica de todo trabajo fenomenológico. Desde esta perspectiva, que contempla las formulaciones que el mismo Husserl realiza de su proyecto, el gesto permanente de volver a las cosas *prima* sobre las sistematizaciones que se pueden realizar de la obra husserliana.

Es en el §5 de *Ser y Tiempo* (1927) donde Heidegger explicita su concepción de fenómeno. Para hacerlo, se remite al significado griego de las expresiones *fenómeno* y *logos*. De su conjunción, el autor establece que se puede entender a la *fenomenología* como “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo. [...] Pero de este modo no se expresa sino la máxima formulada más arriba: ‘¡A las cosas mismas!’” (p. 44). Aunque Heidegger utiliza la formulación husserliana, no se refiere a lo mismo. Aquello que se muestra, siempre

que algo se muestra, puede permanecer oculto, a pesar de constituir su fundamento. Esto no es ningún ente en concreto, sino el mismo ser del ente. La fenomenología se revela, entonces, como la vía de acceso a una verdadera ontología. A su vez, la ontología fundamental se desarrolla con base en un ente privilegiado, el *Dasein*, aquel que se pregunta por el Ser y lo interpreta.

En cualquier caso, Ser y Tiempo es una obra temprana del filósofo alemán y puede afirmarse que, con el giro —*Kehre*— que se produce en su posición, la referencia a la fenomenología pierde importancia. Seguramente pueda marcarse con más facilidad una continuidad para con Derrida respecto del llamado *segundo Heidegger* o el *Heidegger tardío*, pero sería necesario determinar con precisión en qué consiste la *fenomenología* heideggeriana en esa etapa de su producción. Dicho objetivo excede con creces el propósito que se ha establecido aquí. Dejando momentáneamente de lado la denominación de *fenomenología*, se reconoce que Heidegger es un autor central para la producción derrideana. En ella, se leen y revisan permanentemente los textos del profesor de Friburgo; incluso cuando no aparecen de manera explícita, las categorías, el estilo y las preocupaciones propias del autor asedian los textos derrideanos. El desarrollo de este capítulo y los siguientes puede brindar pistas para aclarar esa relación.

Derrida aborda los conceptos husserlianos, principalmente, en obras tempranas como Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl (1962) y La Voz y el fenómeno (1967b). Les da un uso crítico, tentativo, pretendiendo volver sobre las mismas asunciones de esta vertiente fenomenológica. No aparecen trabajos derrideanos centrados en la lógica (Husserl, 1900), en la conciencia o la intencionalidad (Husserl, 1901, pp. 473 - 588), en las reducciones fenomenológicas (Husserl, 1913 pp. 131-143) —o de otro tipo—, en la *nóesis* y el *nóema* (Husserl, 1913 pp. 210 - 321)

y ni siquiera en el *Lebenswelt* o *mundo de la vida* (Husserl, 1936 pp. 145 – 227). Obviando el tema de la periodización de la obra de Husserl y admitiendo que no se puede reducir el proyecto fenomenológico a una fórmula, lo cierto es que no se identifica, en Derrida, el propósito de constituir una ciencia estricta (Husserl, 1911), ni la pretensión mencionada de *volver a las cosas mismas*. La disposición a abandonar conceptos o aproximaciones que no se ajusten al problema en cuestión y la autocrítica de la producción husserliana son aspectos que Derrida comparte. Sin embargo, la diferencia irreconciliable radica en el énfasis en la experiencia vivida. Se trata del famoso subjetivismo husserliano o de su fenomenología como *egología*. Ese límite constitutivo de la fenomenología husserliana es el que Derrida trata de franquear insistentemente en toda su obra.

Es posible revisar las afirmaciones del propio Derrida acerca de la filiación en cuestión. De ser completamente coherente con la propuesta deconstruccionista, esto no brinda ninguna garantía en lo que respecta a responder definitivamente a la pregunta planteada en este apartado. Por un lado, es necesario aclarar cómo él define a la *fenomenología*. Por otro, si establece alguna relación entre *fenomenología* y *deconstrucción* y, de existir, en qué consiste. Derrida afirma sobre la *fenomenología estática* husserliana que:

[...] “es una filosofía de las esencias consideradas siempre en su objetividad, su intangibilidad, su aprioridad; pero, en el mismo gesto, es una filosofía de la experiencia, del devenir, del flujo temporal de la vivencia, que es la última referencia; es también una filosofía en la que la noción de «experiencia trascendental» designa el campo mismo de la reflexión” [...] (1967c, p. 214).

Derrida es muy respetuoso para con la fenomenología y no pretende simplificarla ni minimizar su relevancia o su utilidad. Como ya hemos advertido, jamás realiza una crítica descalificadora ni demasiado rápida. Por el contrario, trata de hacer justicia a su profundidad y ambición de volver a las cosas mismas. Lo que no es tan claro en ese segmento y que solo puede interpretarse en el contexto de una lectura completa del Husserl de Derrida, es que no comparte la confianza del primero en las esencias y el *ego transcendental*.

¿Qué opina Derrida sobre la afiliación de la propia deconstrucción con la fenomenología?

[...] “la fenomenología siempre es el recurso de la deconstrucción, ya que permite deshacer las sedimentaciones especulativas y teóricas, las presuposiciones filosóficas. En cierto modo, en nombre de una descripción más exigente es como siempre se puede poner en cuestión esta o aquella tesis filosófica vinculada con la fenomenología”. (Derrida, 1999, párr. 8).

Fenomenología y deconstrucción están tomados aquí en un sentido muy general, pero la afirmación resulta esclarecedora. Tal y como la describe, la deconstrucción se apropia de ese gesto, esa característica y principio de la fenomenología que lleva a prescindir de supuestos y de la especulación metafísica. Esto no implica una aceptación plena de todo lo que conlleva la *fenomenología*, tal y como la entiende Husserl. Por el contrario, hace uso de ese afán de desprenderse de las presuposiciones para volver, llegado el caso, a la fenomenología contra sí misma; o, de manera más apropiada, señalar los momentos o lugares en los que la fenomenología traiciona sus propios principios.

No es posible descartar absolutamente que pueda formularse otro tipo de filiación particular de la deconstrucción con la fenomenología o que fuese viable llevar a cabo una reducción o subsunción completa de una a otra. Basándonos en la breve revisión realizada en este apartado, se puede concluir, provisoriamente, que existe una relación que toma la forma de una deuda —difícilmente calculable— por parte de la deconstrucción hacia la fenomenología y que dicha deuda es reconocida, al menos, por el mismo Derrida.

La fenomenología de Husserl

No resulta inmediatamente obvia la relación que existe entre las nociones de *origen*, *historia* y *ciencia* o *epistemología*. A lo largo de toda su obra, Derrida denuncia el recurso al *origen*, al fundamento, como uno de los procedimientos clásicos de la metafísica de la presencia. El origen establece un comienzo y, en general, una permanencia —se puede pensar en Tales de Mileto y el agua como primer principio occidental—. Este *origen-fundamento* explica la historia y toda *episteme*, le da forma y la somete, es decir, se instituye en norma. Esa determinación del pasado y el presente moldea luego todo lo que tiene posibilidad de existir, establece la misma forma del futuro. En cuanto metafísica, involucra necesariamente a la ciencia. No porque la ciencia sea completamente metafísica, sino porque es difícil concebirla sin un componente o una aproximación metafísica. Esto se muestra de manera muy clara en el caso de Husserl. Si este cuestiona la metafísica tal y como se la practicaba en su época es porque la rechaza en su forma especulativa, desprendida de las cosas mismas y carente de sustento. Sin embargo, Derrida (1967c) señala

que Husserl busca llevar a cabo el milenar proyecto de la metafísica (p. 230). Para referirlo, cita los § 60 y 64 de *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl expresa que se puede considerar *metafísica* a la fenomenología en tanto conocimiento último del ser. Se trata del sentido —presuntamente original— en el que los griegos entendían la metafísica, no de una concepción deformada con el transcurso de los siglos.

Husserl propone, en definitiva, una vuelta al origen de la metafísica, a la consumación de su proyecto original y verdadero, que sufrió algún tipo de corrupción a lo largo de la historia. Esta es la doble característica de la fenomenología, la culminación del proyecto metafísico —es decir, su cierre— y el señalamiento de su insuficiencia. Más adelante, se muestra que el *nóema* es una especie de emblema, de metonimia de la fenomenología que apunta hacia lo más seguro y lo más confuso, al mismo tiempo y por las mismas razones.

Cabe aclarar que existen otras interpretaciones de la fenomenología husserliana. Por ejemplo, Berghofer (2019) defiende que la *fenomenología* es esencialmente una epistemología. Su tesis considera distintos pasajes de la obra de Husserl y se opone a lo que valora como una lectura contemporánea que supedita la epistemología fenomenológica a su metafísica. Contrario a lo que entiende Derrida, serían las consideraciones fundamentalmente gnoseológicas las que pueden dar lugar a la metafísica. Esta es una lectura pertinente para el problema en cuestión, pero cuya dirección no podemos seguir. Nos limitaremos a establecer que, ya sea que se considere una metafísica epistemológica o una epistemología metafísica, la cuestión del conocimiento se encuentra en el centro de la fenomenología, como principio mismo de la interacción del sujeto con el mundo. Ese es el señalamiento derrideano que interesa aquí.

Meditaciones cartesianas no es el único texto en el que Derrida marca esa *vocación originaria* de la fenomenología frente a cierta alteración producida por la filosofía o las ciencias positivas. Husserl pretende establecer a la *filosofía* como ciencia rigurosa y crítica, capaz de servir de fundamento a todas las demás ciencias. Constituye una vuelta a los orígenes, la restauración de la metafísica y su proyecto bajo una forma coherente. Una nueva vieja metafísica que marca el comienzo del ordenamiento del conocimiento bajo una fundación sólida. Derrida señala que esta ambigüedad puede observarse en todo el desarrollo de Husserl:

“[...] nos retiene en el campo y en el lenguaje de la metafísica por el gesto mismo que lo lleva más allá de la clausura metafísica, de los límites de todo lo que de hecho se ha llamado metafísica” (1966, p. 71).

Un ejemplo de este proceder husserliano se evidencia en la utilización que hace de conceptos filosóficos clásicos, al tiempo que pretende restringir su polisemia.

Son estos gestos, así como la consideración del *ego* como comienzo y fin de todo fenómeno, los que mantienen a Husserl en el terreno del humanismo, y no la mera utilización de términos como *sujeto* y *yo*, como sugiere Borobia (2006). Este último sostiene que las acusaciones derrideanas se encuentran desencajinadas en su simplismo y que la crítica de la deconstrucción apunta contra toda razón y contra cualquier ontología. Más adelante, revisaremos los cuestionamientos relacionados con el irracionalismo y la oposición a la ontología del pensamiento derrideano. Borobia parece fallar al comprender que Derrida no apunta a una mera cuestión de elección de palabras, sino al

énfasis husserliano en la *conciencia* como una de las expresiones más refinadas del subjetivismo y el racionalismo moderno.

La tendencia husserliana a recurrir al origen se puede observar incluso hacia el final de la vida del autor, cuando escribe *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Según Husserl, las dificultades y penurias experimentadas en ese momento a nivel cultural, histórico y científico se encuentran determinadas por un olvido del *télos* racional europeo, una pérdida de relación con el *mundo-de-la-vida*, es decir, de aquello que posibilitó el surgimiento de la cultura europea y que establece su destino. Derrida apunta aquí que: “La crisis es siempre un olvido del origen. La crisis de las ciencias depende de que el origen y el fundamento subjetivo-relativo de la exactitud ideal de la ciencia han sido disimulados” (1966, p. 83). El filósofo franco-argelino señala, de manera irónica, que, curiosamente, ese redescubrimiento del origen social y de su potencial científico-cultural experimentan un resurgimiento y su consumación solo a partir de la fenomenología.

Es en uno de sus trabajos finales, *El origen de la geometría* (1954), en el que, según Derrida, Husserl intenta neutralizar absolutamente la historia. De hecho, es posible leer lo expuesto por Derrida en su *Introducción* (1962) como la tragedia del fracaso del matemático en establecer condiciones trascendentales para pensar la historia. Precisamente, la tentativa se ve frustrada por la incapacidad para controlar esa historia. Derrida muestra cómo ella se escapa en los puntos menos pensados y termina historizando —o temporalizando— la propia perspectiva husserliana.

Husserl pretende relatar los orígenes de la geometría sin hacer historia ni historiografía de esta. No busca identificar al primer geómetra ni dar cuenta de la manera en la que esta surge en términos geográficos. Su intención es la de establecer la forma

que debe tener la geometría para poder aparecer en las distintas culturas a lo largo de la historia y a través del mundo. Dado que la geometría es la condición apriorística de todo conocimiento, una búsqueda histórica de las raíces no tiene sentido para Husserl. Por el contrario, la geometría —como sinónimo de matemática y de la idealidad misma— es la condición de posibilidad del surgimiento del conocimiento y, por lo tanto, de la ciencia y de la historia. Sin embargo, también habilita la aparición del hombre, en la medida en que este es incapaz de intuir sin las esencias ideales brindadas por las matemáticas, sea consciente de ello o no.

Las críticas —entendidas como señalamiento de las direcciones que el mismo texto toma— que Derrida hace a esta tentativa son numerosas. Así, dicho proyecto necesita de un acontecer histórico de la geometría —un hecho fáctico, un evento— que se pueda reducir. La duda, la pregunta por el origen, no tiene sentido sin la aparición histórica. Tampoco lo tiene el reconocimiento de la necesidad de la idealidad en el presente. Si esas condiciones ideales son inherentes a la humanidad, ¿cómo podríamos tener un presente sin ellas? Además, difícilmente se puede ver el requerimiento de la búsqueda de evidencia, la encarnación fáctica. Esto muestra que el origen ideal no es originario, de ser así, se podría empezar por él.

Otro problema para considerar que se desprende de la posición de Husserl es que la geometría tiene que haber surgido con el sentido que hoy se le atribuye, debe haber nacido completa, contemplando todas sus permutaciones y cambios, las condiciones en las que toda geometría será geometría. La geometría es así el presente, el pasado y el futuro. Por lo tanto, no es necesario cuestionar la historia, esta ya se encuentra presente frente al ser humano en su forma inmutable.

Las principales dificultades que Derrida encuentra en este proyecto husserliano son aquellas relacionadas con el lenguaje. Tanto la ciencia como el lenguaje son, según Husserl, formas objetivas ideales que solo aparecen luego de la reducción de cualquier lengua particular. Esto lleva al problema de la neutralidad del lenguaje. Husserl asume que la palabra tiene una “objetividad y una identidad ideales, porque no se confunde con ninguna de sus materializaciones empíricas, fonéticas o gráficas” (Derrida, 1962, p. 61). El objeto ideal neutraliza al lenguaje. Husserl considera que el sentido precede al acto de lenguaje, por tanto, este último no puede representar ningún tipo de origen. Todo lo dicho hasta aquí indica que el fenomenólogo no debe prestarle siquiera atención al hecho empírico del lenguaje. De manera sorprendente, el autor afirma luego que es precisamente la encarnación social lingüística la que brinda la objetividad a la idealidad. Esto es posible porque ya existe una idealidad que atraviesa y da forma al lenguaje. Es lo que permite que la geometría habite en todas las culturas y sea comunicable a través de ellas.

Sin embargo, si no tuviera lugar esa recaída histórica concreta en el lenguaje, con la consiguiente pérdida de la pureza del sentido, se trataría meramente de algo alojado en la mente de un inventor. Derrida (1962) apunta que “en lugar de encadenarlo, la encarnación histórica libera lo trascendental” (p. 72). Esta dificultad pretende ser subsanada por Husserl al proponer una gramática pura de normas apriorísticas que habilita una traducción sin pérdida. La pluralidad y heterogeneidad de las diferentes culturas observables no representan un obstáculo insalvable, la traducción siempre es posible para miembros de la raza humana (p. 77). Derrida señala que Husserl avanza hacia un escollo todavía mayor. Para que sea posible concebir una independencia

absoluta, una existencia completamente ideal, el conocimiento debe poder ser concebido sin lazos con cualquier subjetividad fáctica. Es el lenguaje oral el que permite al objeto ir más allá de esta subjetividad, pero si no fuera por la escritura, quedaría nuevamente confinado a una sociedad determinada (pp. 84-85). La escritura libera así a la comunicación de la dependencia de los individuos y con ello del cuidado —pastoreo— de la unicidad del sentido. Pero, para Derrida, lo que en realidad hace Husserl es aprisionar aún más el sentido. Sin un lector o exégeta fáctico que interprete el texto, este es solamente un conjunto de marcas inertes, muertas. La objetividad ideal requiere de un revestimiento empírico en la escritura, no puede aparecer sin este. La escritura funciona aquí como el suplemento que, al mismo tiempo, es utilizado —evidenciando una necesidad— y rechazado como superfluo. La lógica del suplemento se revisa detalladamente en el cuarto capítulo.

El intento de exclusión y subordinación de la historia a la idealidad ha consumado finalmente su fracaso en este punto. No se puede eliminar el equívoco cuando se trata de la escritura, siempre son posibles el malentendido y el surgimiento de interpretaciones alternativas. Las características de toda escritura son necesariamente contingentes. La historia, de esta forma, no puede ser una y no puede determinarse por la idealidad. La escritura, la marca, la huella y el espaciamento como condición de posibilidad del aparecer van a atravesar el resto de esta investigación. Es necesario aclarar, sin embargo, que no resulta obvio que la idealidad o los ideales se formen, para Derrida, con base en la repetición o la iterabilidad (cfr. Chin-Yi, 2009, p. 96). Esa es una conclusión filosófica de una operación deconstructiva, una formalización filosófica de su actuar, una cristalización en pensamiento de una crítica. De hecho, Derrida (1967a) define a la *huella* como

“la diferencia que abre el aparecer y la significación” (p. 85). En este sentido, la huella habilita tanto a la empiria como a la idealidad sin conformar objetos, ideas o lenguaje más que de manera temporal por efecto de un proceder epistémico.

Derrida sostiene que Husserl se refiere, en ocasiones, a la ciencia como una forma universal de la cultura. No se trata solo de que la ciencia aparezca de una u otra manera en todas las culturas, sino que representa el mismo valor de verdad que habilita la posibilidad de existencia de la sociedad humana y su relación con el mundo: “Designa el *eidos* de la cultura por excelencia” (1962, p. 50). Así, determina el modo en el que de hecho se conoce, la manera correcta de fundamentar el conocimiento —la reducción eidética— y también debe servirle de guía y fin a la cultura.

Si queremos identificar la relación de la ciencia con el mundo, debemos establecer una definición para este último. ¿Qué es el mundo para Husserl? “El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son cognoscibles en un pensar teórico justo” (Husserl, 1911, p.18). Debe notarse el énfasis en el hecho de que el mundo está supeditado a la experimentación por parte del *ego* y atado a un conocimiento empírico aún *incompleto*, que solo llega a su verdadero destino al alcanzar una forma ideal pura. Esto es lógico si se tiene en cuenta que, para Husserl, el *ego* precede al mundo, es condición de posibilidad de este. Una “verdad [que] se realiza sin realizarse” (García-Baró, 2013, p. 98). La esencia de la conciencia, si bien no su existencia, es independiente del mundo. Implícita en todo esto se encuentra la asunción de una separación entre el polo *noético* y el polo *noemático*.

Según Derrida, se puede identificar en la fenomenología una disposición a respetar a la cosa misma y su aparecer. El filósofo reconoce la belleza en la sencillez de dicho principio, al mismo tiempo que ve en él algo misterioso y problemático, esto es, el riesgo de simplificar. El prescindir de presupuestos metafísicos suena como un procedimiento relativamente sencillo para un lego o alguien que se inicie en los problemas propios de la fenomenología; pero librarse de todo prejuicio no resulta en absoluto una tarea simple, dado que lo que siempre se describe es el aparecer de la cosa, no la cosa percibida (Derrida, 1999, párr. 2). La reducción eidética no puede ir más allá del ser-percibido de la cosa y, por tanto, no puede superar la conciencia para ir realmente a las cosas. El fenómeno solo es tal para un ego. Esto no representa un cuestionamiento de la fenomenología para enfrentarla con un más allá de ella, una fenomenología que podría llegar al mundo. Se trata de revisar el doble vínculo que aparece entre el principio de volver a las cosas mismas y el instrumento/límite de la conciencia.

La ambición de volver a las cosas mismas lleva a Husserl a buscar las esencias, aquello que hace que una cosa sea lo que es. Paradójicamente, señala Derrida (1966), esto implica que, para alcanzar la esencia, se debe poner entre paréntesis el cuerpo u objeto en particular, su existencia física, contingente y accidental (p. 78). A cambio, pretende encontrar la condición invariante, inmutable, apriorística y de evidencia apodíctica que permite que este aparezca a la conciencia. La fenomenología, entonces, trataría solo de esencias incondicionadas. De esta forma, en calidad de ciencia de las esencias, ha perdido de vista la cosa en sí, para volverse sobre la intuición y el ego trascendental. Incluso encuentra aún más distancia con la cosa, si se considera que la esencia no es más que una forma pura que carece de existencia fuera del

acto de la intuición —en oposición al platonismo—. La forma en sí no es nada.

En un señalamiento característico del estilo derrideano, este indica que lo que permite el cierre de la fenomenología es precisamente el *nóema*, tal y como es propuesto por Husserl. A grandes rasgos, podría definirse como el punto en el que la conciencia intencional se encuentra con el mundo circundante. El *nóema* se halla en la consciencia sin pertenecer a ella (Derrida, 1967c, pp. 223-224). Se trata de un punto de filtrado, un interior que solo es pensable mediante su exterioridad, su orientación hacia lo externo, hacia aquello que ya no es él. No es el objeto, sino la objetualidad del objeto, su sentido. No pertenece ni a la conciencia, ni al mundo como tal. Derrida está sugiriendo que el *nóema* no es más que un vacío, una nada que permite el juego interior-exterior, ego-mundo, objetivo-subjetivo. En el *nóema* como acontecimiento se muestra la *différance*, concretamente como fenomenalidad del fenómeno, como condición de este y de cualquier fenomenología.

Para Derrida, la fenomenología se propone insistentemente no describir otra cosa más que las modificaciones intencionales del *eidos ego* y, sin embargo, no es capaz atenerse a su propio principio (1967c, pp. 230-231). Presume que debe haber alguna otra instancia —científica, intersubjetiva— que no puede fundamentar, sino dar por sentado, aún sin asumirlo. La expectativa de hablar y referir a un mundo más allá de la pura experiencia fenoménica es la ambición de la fenomenología y, en ese sentido, su *télos*. Pero da por sentado, contra el espíritu de sus mismos principios y metodología, un mundo externo que pretende explicar y referir. Derrida propone, en este punto, prestar atención cuando aparece la *Idea* en sentido kantiano en Husserl, la manera en la que se ve obligado a justificarla en contra de toda precaución fenomenológica. Este no es un simple fallo en el pensamiento

fenomenológico, sino que es un punto de fuga que valida ese proyecto como tal. Sin ese más allá que la justifique, no podría concebirse una fenomenología.

Derrida (1962) afirma que esa serie de transgresiones de los propios principios de la fenomenología representan, al mismo tiempo, su condición de posibilidad (p. 148). La confianza en la ciencia y la idealización matemática tendrían que tomarse como puntos de partida y no sería posible abordarlos de manera fenomenológica, en una especie de fenomenología de la fenomenología.

El caso de Husserl es, en principio, el menos interesante respecto de la antropología, dado que el problema del conocimiento tiene absoluta primacía sobre la teorización relativa al *sujeto empírico*. Sin embargo, Sánchez Muñoz (2007) rescata un pensamiento antropológico en Husserl. La revisión muestra que, aunque en su obra, en ocasiones, trata al ser humano mundano y al sujeto trascendental como lo mismo, en general, el primero es supeditado al segundo. Así, la racionalidad trascendental es la que habilita el surgimiento de los individuos concretos. No resulta válido, desde este punto de vista, explicar la razón a partir de un naturalismo, error que habrían cometido el psicologismo y una antropología cultural.

Como Kant antes que él y revelando una vez más su filiación con este autor, Husserl da por bueno el progreso científico³. Su preocupación es fundamentar la manera en la que se conoce y explicar el éxito de la ciencia evitando los desvaríos metafísicos.

³ En este sentido, Husserl (1913) afirma: "Damos, pues, por supuestas las ciencias, al igual que la lógica misma, basándonos en la 'experiencia' que nos las da. En esa medida, nuestro procedimiento no parece en modo alguno radical; en efecto, lo que está en cuestión es precisamente el sentido auténtico de las ciencias en general" (p.12).

Muchos de los problemas que encuentra son descritos en profundidad en los apartados siguientes. Antes, se vuelve necesario centrarse en lo costoso de dar cuenta de la alteridad.

En *La fenomenología y la clausura de la metafísica* (1966), Derrida apunta a las dificultades a las que arriba Husserl al momento de fundamentar la intersubjetividad —sobre todo en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*—, la existencia de un *alter ego* y de la comunicación con este (p. 82). Por un lado, toda la fenomenología desarrollada por el autor hasta el momento se circunscribe —de manera relativamente satisfactoria— al *ego* y a las certezas que solo esa esfera monádica puede brindar. Por otro, se hace aparente que la validez intersubjetiva del conocimiento constituye la posibilidad de la ciencia misma. No hay objetividad sin una comunidad que la valide. Así, Husserl propone la *apresentación analógica o empatía analogizante* —*Einfühlung*— con el fin de dar cuenta de la aparición de otros sujetos como tales y no como meros fenómenos. Se trata de una *parificación* del cuerpo del otro con el propio con base en una serie de signos que habilita un descentramiento de la posición de ego único. El cuerpo de otro se experimenta como el cuerpo de otro *ego*, esto es, como *alter ego*. Se trata de una apertura primordial de la mónada, una *síntesis pasiva* que no requiere de aprendizaje ni de reflexión intelectual. Es sobre esa característica del ego que se puede fundar la intersubjetividad y, con ella, la ciencia. Esta salida de Husserl —y Derrida no evita señalar que le valdrá el reproche de los fenomenólogos que lo continuarán— implica supeditar la aparición en el mundo del otro al interior del ego. Más adelante, se tratan las dificultades relacionadas con el lenguaje y con la manera en la que, en cierto sentido, una afirmación de este tipo traiciona al espíritu de la propia fenomenología.

Otros supuestos husserlianos cuestionados por Derrida (1962) son el privilegio epistemológico de la humanidad *normal* — sana, cuerda— y *adulta* —opuesta a infantil—, dada la necesidad del lenguaje —entendido como medio de transmisión de conocimiento— y su poco disimulado eurocentrismo (p. 76). Derrida no desarrolla sus objeciones respecto a la necesidad de madurez normal, sino que se limita a plantear algunas incógnitas que pueden resultar de difícil resolución para la fenomenología: ¿Cómo podría supeditarse la determinación eidético-trascendental a la normalidad social y la edad de una persona? Dentro del marco filosófico husserliano, estas son condiciones fácticas que dependen de las formas trascendentales, no a la inversa. ¿Qué se hace patente en el desconocimiento de la niñez y de la locura, como supeditadas también a las normas trascendentales universales?

Respecto del privilegio de la razón y del *télos* científico europeo, la crítica versa en torno al mismo punto (p. 118). Los ejemplos fácticos no se encuentran revestidos de privilegios, desde una perspectiva fenomenológica. Más bien, se trataría de hacer desaparecer cualquier caso concreto. Y, sin embargo, todos los ideales —se podría jugar aquí con la palabra— científicos de universalidad y omnitemporalidad se encuentran encarnados principalmente en Europa. Las sociedades no europeas aparecen como carentes de historia o, de manera más curiosa aún, con una historicidad menor, empobrecida.

Desde la perspectiva de Husserl, el *lenguaje* es un medio de transmisión neutro. Derrida (1962) afirma que, para el autor de *El Origen de la geometría*, el lenguaje poético y la ambigüedad que este trae aparejado no revisten mayor relevancia (p. 78). El lenguaje por excelencia es el científico, con su claridad y referencia a objetos. En cualquier caso, no ahonda demasiado en los problemas relativos a la comunicación, debido a su absoluta confianza

en la posibilidad de transmisión de sentido y de su unicidad. Esto denota, al mismo tiempo, un desdén por el lenguaje y el reconocimiento —hasta tal punto sutil, que parece habersele pasado por alto al mismo autor— de su imperiosa necesidad. De manera más o menos explícita, Husserl confía en la capacidad del lenguaje para expresar todo aquello que busca transmitir: sus propias investigaciones, las diferentes interpretaciones que hace de los términos griegos, el aspecto trascendental del ego y el sentido noemático. Confía en que la enunciación se puede dar sin ninguna modificación, perturbación o corrupción. Derrida (1967d) señala que esa originalidad del lenguaje para Husserl “consiste, en efecto, en no tenerla, en borrarse como una transparencia improductiva ante el paso del sentido” (p. 202). La expresión lingüística no agrega nada. Pretende repetir, reeditar algo que apareció como *nóema* de manera *idéntica* en una expresión. Es inevitable observar la ironía de una tentativa de conocer y transmitir saber indudable, al tiempo que se asume inocentemente la neutralidad y la plenipotencia del lenguaje.

El *habla* aparece simultáneamente como un aspecto imprescindible y como uno irrelevante. El lenguaje exterioriza y expresa lo que, de alguna manera, ya tiene una forma definitiva, lo que se encuentra plenamente constituido. La *palabra* se limita a ser un medio que transmite sentido al concepto. Husserl desconfía de la dialéctica y de la retórica por lo que estas tienen de uso irresponsable del lenguaje, pero no se vuelve reflexivamente sobre la utilización que hace la fenomenología de ese supuesto medio. Busca la univocidad, la claridad exigible a todo discurso científico. Demanda y reclama, sin reconocerlo, la pobreza del discurso como condición de cientificidad. Se trata de la manifestación de una metafísica de la presencia en el aparecer pleno del *nóema* y en la confianza absoluta de una transmisión, de un decir que no

hace más que mantenerse permanentemente en una presencia para sí.

Como muchos de los otros aspectos revisados, esta problemática del lenguaje parece ir de la mano con lecturas del trabajo de Husserl en calidad de filósofo internalista. En el marco de una epistemología anglosajona, el *internalismo* refiere a que la justificación de creencias verdaderas no requiere de referencias ajenas a los estados mentales del sujeto en cuestión. A ello se opone el *externalismo*, corriente filosófica que sostiene que la justificación requiere de elementos presentes en un mundo que excede a la mente. Así, Tassone (2017) defiende que se debe considerar a Husserl como un internalista, si bien como uno original o *sui generis* debido a su énfasis en la reducción trascendental y en la inmanencia de los fenómenos. Contrasta ese *internalismo* con la consideración frecuente que se hace de Heidegger y Sartre como *externalistas*. Si bien aquí entendemos que enfrentar a los autores con una dualidad rígida del tipo *internalismo/externalismo* constituye un ejercicio de violencia difícilmente justificable, la referencia es útil para valorar la prioridad que Husserl siempre atribuye a las experiencias de la conciencia subjetiva frente a cualquier dimensión interpersonal.

La ontología de Heidegger

En lo que concierne a Heidegger, este pretende plantear una *fenomenología* diferente a partir de *Ser y Tiempo* (1927). Dicha propuesta lo alejará —en un sentido filosófico, pero también personal— de su maestro, Husserl. En *Ser y Tiempo*, Heidegger propone valorar la situación existencial de un ente que es arrojado al mundo y que tiene el privilegio de ser consciente de su situación

frente a la muerte: el *Dasein*. Santiesteban (2005) considera que, a partir de este trabajo, hablar de una *antropología filosófica* en Heidegger es un despropósito (p. 92). Entendemos que su señalamiento apunta a que la principal intención del filósofo alemán no es establecer una nueva consideración sobre *lo humano*. Sin embargo, como el mismo autor admite, la *ontología fundamental* propuesta por Heidegger tiene consecuencias antropológicas cuando se aborda el problema del *Dasein*. Es en este punto donde se plantea la pregunta del apartado, en los márgenes de las tesis heideggerianas, no en el propósito directo del mismo filósofo.

Heidegger insiste en La carta sobre el humanismo (1946) en que él, a diferencia de Sartre, no propone ninguna forma de humanismo. Afirma que *Dasein* no equivale a *hombre*. Aunque el filósofo reformula muchas de las ideas expuestas en este trabajo a lo largo de su obra, la posición privilegiada del *Dasein* frente al Ser y el ser del Ser se mantiene como una constante. Este es distinto de otros entes: “Solo el hombre muere [*sterben*]. El animal acaba [*verenden*]. No tiene la muerte en cuanto muerte ante sí ni tras de sí” (1954a, p. 240). Las piedras, las arañas y las águilas no mueren realmente, solo llegan a su fin. La condición del *Dasein* frente al lenguaje y la muerte le otorgan un lugar cualitativamente diferente frente al resto de los seres.

En su producción más tardía, Heidegger enfatiza la donación del Ser al hombre por sobre la disposición ontológica del *Dasein*. En esta etapa, se refiere al desvelamiento, la *alétheia* y al lenguaje como casa del Ser. El *Dasein* muestra así una preeminencia óntico-ontológica. Derrida encuentra en todas estas formulaciones un prejuicio peligrosamente cercano al de un antropocentrismo, una forma refinada del humanismo que Heidegger pretende evitar. El autor señala que “el *Dasein*, si no es el hombre, no es, sin embargo, otra cosa que el hombre” (Derrida, 1972a, p. 159). Uno

de los aspectos fundamentales en los que la deconstrucción aspira a separarse del proyecto heideggeriano —con el que tiene muchos puntos en común y numerosas deudas— es el de esta unidad del ser humano y su cercanía para con el Ser.

¿Existen buenas razones para defender que el hombre es el *Pastor del Ser*? ¿Por qué el ser se revelaría exclusivamente a él? ¿Por qué no se mostraría a los animales, los insectos o las plantas? ¿Cómo podemos estar seguros de que no se revela frente a ellos? ¿Cómo afirmar con certeza que el ser se acerca, se aproxima mediante el lenguaje y no gracias a otra forma de ser del ente? Parece que, efectivamente, se trata de un prejuicio antropocéntrico. ¿Cómo se puede aseverar que la piedra, el árbol y el águila no están cualitativamente abiertos al ser de manera similar a la nuestra? Incluso si existiera una diferencia de grado o de cualidad, ¿por qué suponer que la proximidad del hombre es mayor a la de estos? Allí donde se muestran las certezas del pensamiento heideggeriano, la deconstrucción no cesa de interrogar, de buscar otra forma de pensar el Ser y el ser de todo ente, incluido el hombre. ¿Puede la deconstrucción como ciencia de la escritura brindar una epistemología de la ciencia que posibilite desprenderse de ese antropocentrismo que caracteriza la teoría del conocimiento occidental?

En Heidegger, también se encuentra un recurso al origen, a la fidelidad con cierto origen: el de las determinaciones del ser, pensadas por filósofos como Heráclito y Parménides (Heidegger, 1927, pp. 24, 35 y 106). A partir de Platón y Aristóteles, pasando por la cultura romana, el medioevo y la modernidad, se reconoce una época de olvido del ser que se centra en los entes. Se identifica en Heidegger un interés mucho más marcado por reconsiderar las nociones metafísicas clásicas relativas a la *historia* y el *tiempo*. Su pensamiento no aparece con la inocencia frente a

estas cuestiones que se puede atribuir a Husserl. En *Tiempo y Ser* (1962a) describe cómo Ser y Tiempo no deben ser considerados entes, estos no pueden ser. Tiempo y Ser *se Dan* mutuamente y luego al hombre. El *Dasein* no va hacia el Ser y el Tiempo —como en *Ser y Tiempo*—, Tiempo y Ser se dan a él. Todas estas consideraciones llevan a repensar muchas concepciones metafísicas tradicionales.

Para Heidegger (1954b), la esencia de la historia no se reduce a la historiografía ni a la descripción de la actividad humana, sino que refiere al camino o destino del des-ocultar —*alétheia*— de la verdad del ser por parte del hombre. Por el contrario, es el afán de representar objetivamente lo que hace posible la historia para la historiografía —como descripción de eventos espacio-temporalmente localizables— o incluso la equiparación de ambas. La tendencia a concebir la *verdad* como representación que es adecuada a cierto hecho externo es el resultado último de un olvido del ser y de pensar exclusivamente al ente. La consideración del ser del ente tiene lugar al comienzo de la historia de occidente (Heidegger, 1954c, p. 268). De hecho, marca el origen de occidente en un sentido que no se circunscribe a meros acontecimientos.

Pensar la manera en la que el *ser* y el *tiempo* se dan desarma la metafísica de la presencia. El ser ya no es fundamento de lo ente, sino que se da en lo ente y, así, se vuelve imposible de separar de ese don: “Ser no es. Ser se da como el desocultar presencia” (1962a, p. 279). La presencia de la que habla Heidegger no tiene que ver con el *ahora*. Este constituye un esfuerzo de espacializar el tiempo, de limitarlo y constreñirlo. La presencia del presente es la presencia ante el Ser. En palabras de Heidegger: “Ser, por medio del cual es designado cualquier ente en cuanto tal ente, Ser significa presencia” (1962a, p. 278). Heidegger consi-

dera que incluso aquello *no-más-presente* a lo largo del tiempo puede pensarse en términos de presencia, se trata de la presencia de la ausencia. La ausencia es otra forma de la presencia del Ser.

Es necesario comprender que Derrida toma muy en serio las conclusiones heideggerianas, probablemente lo toma más en serio que a cualquier otro filósofo. En ese sentido, la crítica a la metafísica de la presencia se le aparece como un objetivo fundamental de todo trabajo de lectura. Lo presente, para Heidegger, ya no es el ente, sino cierta proximidad del Ser con el *Dasein*. Rappaport (1989) indica que este punto marca una diferencia entre el pensamiento heideggeriano y el derrideano. Allí donde Heidegger insiste en la proximidad, Derrida establece la distancia. Se trata de un desacuerdo que va más allá de la semántica —donde puede resultar sencillo trazar paralelismos—; es un problema de tono, de preocupación ética y política. Rappaport sostiene que la lectura derrideana de los trabajos del filósofo alemán pasa por el prisma de otras dos figuras: la de Blanchot y la de Lévinas. La aproximación de este último pensador es particularmente relevante, porque produce un giro desde la ontología hacia la ética. En la obra derrideana, esto puede notarse en una preocupación por la distancia para con la alteridad —violencia ejercida contra ella— antes que por el develamiento del Ser. Así, podemos encontrar coincidencias entre Heidegger y Derrida relativas a la metafísica de la presencia, la manera en la que esta se articula mediante el lenguaje y la carencia de unidad de la historia. Sin embargo, las nociones derrideanas apuntan insistentemente a una falta de encuentro, a la dislocación y la ausencia. La deconstrucción parte de los trabajos heideggerianos y de lo que Derrida ve como una necesidad de radicalizar ese pensamiento. En este sentido, no constituye un esfuerzo de oposición a Heidegger, sino un trabajo de herencia para devolverle su poder crítico.

Para Derrida, el *pensar* y el *decir* son metafísicos porque el mismo lenguaje —conceptos, léxico, sintaxis— que utilizamos hace imposible salirse de la metafísica. Reconoce que la *presencia* heideggeriana no se reduce a ninguna de las formas del presente: *presente-presente*, *presente-pasado*, *presente-futuro* (Derrida, 1972a, p. 172), error que sí comete Husserl. Esto va a ser fundamental para su misma consideración respecto de la *escritura*, el *texto*, la *huella* y la *diseminación*. Sin embargo, aún aparece en Heidegger una primacía de cierto tipo de presencia que Derrida considera necesario cuestionar. Denuncia el principio de los principios de la fenomenología, “el principio de la presencia y de la presencia en la presencia para sí, tal como se manifiesta al ser y en el ser que somos nosotros” (1972a, p. 158). El *Dasein* aparece así tan cercano al Ser —y a su propio ser— que considera que puede justificar su cuestionamiento y sus respuestas al declarar que es el Ser el que vuelve el interrogante sobre sí mismo.

Este supuesto que Derrida detecta en Heidegger está íntimamente relacionado con el antropocentrismo marcado previamente. La esencia del ser del *Dasein* se manifiesta en una presencia al Ser que se da por sentado y, sobre todo, se asume una presencia para sí de ese ser que es el humano. Luego, esto lo autoriza —él se autoriza en la evidencia de su auto-presencia— a relacionarse de manera privilegiada con el Ser. La deconstrucción intenta radicalizar el pensamiento heideggeriano al temporalizar la presencia de sí y la del ser. La presencia —Derrida no duda de cierto efecto de presencia— no es la presencia del presente, sino la presencia mediante la ausencia. No se trata ya de la presencia de la ausencia, sino por el contrario, de la ausencia de la presencia.

Heidegger también se muestra como un pensador profundo del lenguaje y la principal influencia derrideana. Para este filósofo,

“todos los caminos del pensar conducen, más o menos perceptiblemente y de una manera inhabitual, a través del lenguaje” (1954b, p. 113). El autor de *Ser y Tiempo* ensaya una filología bajo la creencia de que el sentido de las palabras, lo que ellas nos muestran, no es accidental o azaroso, sino que revela algo de la misma esencia del hombre. Realiza una inversión clara de la primacía del pensar, que aparece —por ejemplo— en Husserl, para señalar que el lenguaje no constituye la simple expresión de un pensamiento o sensación.

El filósofo alemán considera que los griegos de la antigüedad manifiestan una forma particular de habitar el lenguaje. El *logos* griego se refiere a todo el lenguaje, no solo a una palabra en particular. El *decir* no es solo nombrar sino, al mismo tiempo, señalar. Al decir, ex-pone, pro-pone, sitúa frente a la cosa misma (Soler, 1978, pp. 59-60). Heidegger pretende volver a la forma de relación con el Ser que habría sido trastocada por la filosofía, al mismo tiempo que anuncia el acabamiento de esa época metafísica.

El uso que Derrida hace de la etimología de las palabras no se debe, como en Heidegger, a un afán de que el mismo término muestre su *esencia* —noción que se diferencia de la *esencia* clásica— y que Derrida evita sistemáticamente como no sea para ponerla en cuestión. Para él, el ejercicio de volver a la raíz de las palabras habilita un juego que muestra los múltiples sentidos y alcances de esta. Que sea un juego no significa que sea una burla, se trata de una actividad que pretende evitar la cristalización de sentidos, señalar la diseminación propia de los significados. Aquí, vuelve a aparecer la diferencia marcada previamente respecto de la proximidad del ser y la diferencia para con la alteridad. El gesto derrideano consiste en marcar distancias antes que recortarlas; dispara la polisemia, en lugar de recuperar un sentido original y

despliega un juego nietzscheano, al tiempo que realiza ejercicios filológicos heideggerianos.

Derrida coincide con Heidegger en la necesidad de no tomar partido al interior de las usuales dicotomías filosóficas —*objeto/sujeto, ideal/real, esencia/existencia*, etc.— sino, por el contrario, de trabajar en la elucidación de las condiciones que posibilitan el surgimiento de estas distintas posiciones. Así, la ontología heideggeriana y el lenguaje como la Casa del Ser encuentran realización en la *diseminación* (1972b) derrideana y la exploración de los múltiples sentidos y alcances de un texto. Sobre todo, porque la noción de *texto* se extiende hasta volverse, prácticamente, sinónimo del Ser heideggeriano.

El filósofo alemán se muestra crítico para con la ciencia moderna y con la capacidad que esta posee para alcanzar una verdad definitiva, ya sea que ella corresponda al hombre o al mundo⁴. Esto no implica que las investigaciones científicas realizadas carezcan de valor. Heidegger considera que la verdad del ser se dona de un modo diferente en cada época y, en este sentido, el énfasis de los últimos siglos en la ciencia corresponde a cierta verdad de la modernidad. El cuestionamiento se dirige al rechazo cientificista frente a otras formas de manifestación del Ser.

De esta manera, Heidegger define a la ciencia como *teoría de lo real* (1953, p. 152). Ello no significa que la ciencia realice un

⁴ Como muestra Bartels (1985) en su trabajo sobre la teoría del conocimiento en la obra de Heidegger, el pensador alemán es hostil hacia el acento de la filosofía de su época en la epistemología. Esto hace que valorar las implicaciones epistemológicas de su obra no represente un trabajo lineal ni simple y deba pasar por la manera en que Heidegger formula el *ser-a-la-mano* de lo que nos rodea y la forma en que valora el arte. Se trata de rodeos similares a los necesarios para estipular una epistemología deconstruccionista y por razones parecidas.

registro fidedigno de lo que ocurre en el mundo o que se limite a elaborar teorías sobre una realidad independiente del hombre. Heidegger sostiene que si la ciencia es capaz de abordar el mundo de manera supuestamente objetiva es porque ya se estableció de antemano la condición fundamentalmente observable y medible de ese mundo. La presencia de los objetos se manifiesta en su aparecer frente a la vista. La realidad se convierte en la presencia objetivada de lo observado, pero ese es un aspecto que la ciencia ignora; se constituye en base a esa ignorancia.

Esta característica de la ciencia corresponde a una condición moderna. La atribución de todo ente como *objeto* tiene lugar con la modernidad, no producida directamente por la ciencia, sino como la condición bajo la cual se da una ciencia de lo medible y calculable. El conocimiento científico no puede nunca dar cuenta de la esencia de la naturaleza, dado que su propio trabajo presupone el modo en el que esta se ex-pone; pero solo captura uno de esos modos (1953, p. 170). Esto lleva a Heidegger a decir que la ciencia no piensa porque es incapaz de reflexionar sobre el Ser de las cosas —su esencia—, al limitarse a cierto tipo de donación. La ciencia establece de antemano el ser del ente —de todo ente— como objetidad y solo puede operar bajo esa suposición. Según Heidegger, esto no es necesariamente negativo: “Que la ciencia no sabe pensar, no es ningún defecto, sino una ventaja. Solo eso le asegura la posibilidad de acceso a una determinada región de objetos, según el modo de la investigación, y que se establezca en ella.” (1954c, p. 258). Esto se refiere exclusivamente a *la ciencia* como tal y no quita que un científico pueda pensar el Ser si se retrae momentáneamente de su obrar habitual.

La ciencia actúa sobre el mundo sirviéndose de la técnica, pero esta no es propiedad de la ciencia —únicamente— y tampoco conlleva necesariamente una agresión para con el mundo. La

relación del ser humano con el mundo requiere de la técnica, su vínculo con la naturaleza es técnico. El peligro consiste en negarse a reflexionar sobre su esencia y atribuirle, con demasiada prisa, la característica de medio neutral. Esta concepción de la *técnica* como medio humano es llamada por el filósofo “la determinación instrumental y antropológica de la técnica” (1954b, p. 114). Para Heidegger, esa es una noción de *ciencia moderna* que no le hace justicia a su dimensión genuina. Él define la técnica como un modo de *des-ocultar*, de producción de verdad (1954b, p. 121). El des-ocultar moderno científico posee un carácter de pro-vocación. La concepción moderna se orienta a descubrir energías en la naturaleza, transformarlas y acumularlas para su implementación. En este sentido, Acevedo (1978a) indica que todo aquello que no se alinea a esa condición medible y explotable es considerado inútil o irrelevante (p. 96). La filosofía, la poesía y las humanidades se vuelven irrelevantes frente al saber técnico de las ciencias de la naturaleza. El verdadero peligro consiste en la negación de esas otras formas de de-velar. Sin embargo, se puede hablar, para Heidegger, de un modo de des-ocultar, de producir *verdad* distinto del pro-vocar. Cuando las personas habitan *genuinamente*, evitan condicionar *a priori* y se abren a la verdad del Ser. De-velan de manera respetuosa y protectora a los entes, incluidos ellas mismas (Acevedo, 1978b, p. 46). En esto consiste la esencia de la humanidad, en guardar la esencia del Ser en un de-velar de una cualidad técnica inabarcable, en su totalidad misma, por él. En una línea semejante a la que proponemos en este trabajo, Huttunen y Kakkori (2020) sostienen que la valoración de la verdad como develamiento —*aletheia*— y las consideraciones históricas de esa revelación resultan particularmente pertinentes para la investigación cuantitativa. Frente a una concepción correspondentista y reproductiva de la verdad, el develamiento lleva a una ciencia

creativa y situada en términos históricos. Se trata de una lectura cercana a la propuesta en este trabajo, si bien aquí ponemos el acento en la tensión de los textos precedentes requerida por la justicia antes que en el develamiento producido por la investigación.

¿Qué tiene Derrida para decir respecto a estas propuestas de Heidegger? Lo cierto es que el operar deconstruccionista se encuentra muy cercano, en este sentido, a la posición del filósofo alemán. Rechaza una perspectiva representacionista del mundo y admite la relevancia de la técnica. La deconstrucción no busca proponer una nueva verdad objetiva, sino desarmar los distintos ejercicios de violencia producidos por los saberes sobre el ser humano o el ente en general. La problemática en torno al habitar genuino podría reformularse en términos de *hospitalidad*, en tanto respeto superlativo por una alteridad que no cesa de llegar. Desde una posición derrideana, se trata de minimizar la inevitable violencia en el acto de deconstruir. Como Heidegger, Derrida considera que la técnica es, al mismo tiempo, la perdición del hombre y el medio por el que puede trabajar en pos de la justicia. En *Espectros de Marx* (1993), Derrida denuncia el uso que hace el capitalismo neoliberal de la tecnología —en particular los medios de comunicación—, pero admite que el trabajo de la deconstrucción es eminentemente técnico —si bien no se la puede reducir a una técnica ni a una tecnología—. Derrida también está de acuerdo en que el hombre no domina la técnica, sino que es esta la que lo excede y lo produce (cfr. Heidegger, 1962b, p. 184). En ese sentido, es posible pensar que la deconstrucción lleva a su realización —constante, siempre incompleta— el proyecto heideggeriano; aunque la consumación plena de dicho proyecto es inconcebible, encuentra una efímera manifestación en el acto —o evento— de deconstruir. Podría concebirse como un programa

de *desvelamiento del Ser*. La deconstrucción no pretende salir de la metafísica. Consigue algo distinto a la metafísica trabajando desde dentro de ella y sin pretender superarla. Ya no se trata de dejar atrás una ilusión, sino de reconocer lo fantasmático de toda experiencia, vivencia, manifestación y formulación del ser del Ser.

Aquello señalado por Heidegger respecto del ser como espectáculo parece poder aplicarse perfectamente a Derrida. Existe una pre-determinación del Ser, del ser del Ser como cognoscible que lo supedita a la ciencia. Así, el *Ser* es aquello que puede ser estudiado, aquello que debe tener algún orden que el hombre pueda descubrir, revelar, dar sentido. Se le supone un sentido, incluso si no se conoce cuál es precisamente. Se le impone de manera premeditada la cualidad de tener estructura, lógica, racionalidad. No hay que apresurarse, sin embargo, a rechazar el potencial crítico de la ciencia. A lo largo de este capítulo y los siguientes, se revisa este punto desde la perspectiva de un trabajo deconstruccionista. Se trata, quizás, de desentrañar ese nudo problemático que entrelaza las cuestiones del estudio óntico de las ciencias y la ontologización posible de las mismas mediante la deconstrucción. Alternativamente, se puede preguntar: ¿puede la deconstrucción hacer que la ciencia piense? ¿Es viable hacer que la ciencia piense mediante un acercamiento asintótico a la deconstrucción? También, ¿puede la ciencia, en un momento posterior a su propia labor, volver sobre ella misma para pensar? Heidegger (1938) considera que esto es posible, pero que ese trabajo ya no es estrictamente científico. ¿Es concebible que una teoría del conocimiento cercana a la deconstrucción favorezca o propicie esa vuelta, esa reflexión? El presente trabajo versa, precisamente, sobre la posibilidad de que ese acontecimiento tenga lugar.

La metafísica de Lévinas

El abordaje de los cuestionamientos a Lévinas nos permitirá entender no solo las reservas del filósofo franco-argelino frente a la metafísica de aquel, sino también valorar la importancia concreta que la deconstrucción otorga a la ética en el proceso cognoscitivo. Al revisar la problemática del vínculo entre Lévinas y Derrida, Fernández Agis (2009) señala que las frecuentes críticas sobre la falta de responsabilidad política del trabajo derrideano van desencaminadas (p. 203). Él se ha comprometido con diversas causas a lo largo de su vida y ello se desprende directamente de aquello que expresa en sus escritos. Intentaremos revisar ese vínculo entre el ejercicio de la deconstrucción y la preocupación por el otro.

Según Kronzonas (2020), Levinas y Derrida coinciden en la negativa a apoyarse en la universalidad y la defensa incesante de la singularidad (p. 385). Por su parte, Madrid (2008) sostiene que gran parte de la producción derrideana versa sobre una lectura levinasiana de las obras de Heidegger. También recupera los señalamientos de distintos comentadores para marcar que la influencia de Lévinas en Derrida se da en tres puntos: la noción de huella, la relevancia de la alteridad y la imposibilidad de agotar por vía epistémica una u otra. La aseveración parece ser acertada. La valoraremos tomando contacto con una serie de objeciones presentadas por el pensador franco-argelino.

En su trabajo temprano sobre la producción de Lévinas, Derrida (1967e) señala que la obra de aquel se encuentra en una especie de intersección entre el helenismo y hebraísmo. Consiste en un abordaje que pretende —con mayor o menor éxito— evitar la violencia del *logos* griego —luego, occidental—, pero que no

puede hacerlo sin utilizar el lenguaje filosófico. Derrida agrega que quizá todo nuestro lenguaje filosófico sea griego. ¿Puede, entonces, la filosofía evitar completamente la violencia del *logos* y llamar a un respeto absoluto heredero del hebraísmo? Esta reflexión derrideana, como la producción del propio Lévinas, aparece atravesada por los desarrollos de Husserl y Heidegger. Derrida reconoce en Lévinas un recurso temprano a la fenomenología y al pensamiento del ser que se conjuga con ciertas críticas en relación con los proyectos de los maestros. En lo que respecta a Husserl, este habría determinado el ser como objeto. Heidegger, por su parte, supedita el contacto con el otro al acceso al ser. Razón y luz se cerrarían sobre sí, menospreciando a lo otro y, por tanto, configurándose como pensamientos totalitarios.

Derrida vuelve muchas de las objeciones que Lévinas realiza a los fenomenólogos en sus trabajos en su contra. Así, por ejemplo, sostiene que, a pesar de la insistencia en la dependencia de la vista y la luz en la obra temprana de Husserl, el rostro levinasiano también requiere de cierta iluminación para aparecer, incluso si lo que se revela es su opacidad. También marca la diferencia entre una filosofía de la conciencia —que Derrida cree que es la del primer Husserl— con una filosofía del objeto —fenomenología husserliana posterior—. A este respecto, la crítica levinasiana versa sobre la correlación sujeto-objeto, algo que, en cualquier caso, Husserl no dejó de matizar.

La metafísica —noción griega— levinasiana pretende alcanzar el respeto absoluto por la alteridad donde la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana se configuran como ejercicios de violencia. La ética de estos últimos filósofos se encuentra supeditada a una instancia que la precede y la ordena. Derrida se refiere al proyecto levinasiano de la siguiente manera:

“Este pensamiento apela a la relación ética —relación no violenta con lo infinito como infinitamente-otro, con el otro— que podría, y sólo ella, abrir el espacio de la trascendencia y liberar la metafísica. Ello sin apoyar la ética y la metafísica sobre otra cosa que ellas mismas y sin mezclarlas con otras aguas en su surgimiento” (p. 122).

Para conmover el pensamiento de los fenomenólogos que lo preceden, Lévinas necesita hacerse griego. No podría cuestionar sus desarrollos de otra manera, en una exterioridad absoluta. ¿Hay filosofía ajena a Grecia? ¿Podemos siquiera concebirla? Derrida identifica el gesto levinasiano de volverse hacia el helenismo como un paso certero y peligroso. Además, aclara que no pretende atacar la obra levinasiana, sino seguir las preguntas que la atraviesan de manera más o menos explícita⁵.

Respecto del respeto por el otro propuesto y defendido por la metafísica, este no se conforma como un humanismo moderno. Al menos, la intención de Lévinas parece ser evitar tal humanismo. La consideración es para con un rostro que se instancia en los individuos. Lévinas lo valora en la semejanza del hombre y de Dios. El rostro del hombre y la Faz de Dios son semejantes, allí se juega su naturaleza divina. En esta misma línea, la relación con Dios se conforma como metafísica, no ontológica. Así, la metafísica levinasiana actúa como punto de partida posible de la teología y de la ontología.

⁵ Pérez Espigares (2010) valora los desarrollos levinasianos posteriores a 1974 como una respuesta a los problemas filosóficos marcados por Derrida (p. 100). Enfatiza que la centralidad que toma noción de santidad en su pensamiento, con una historia marcadamente griega, aparece como la silenciosa admisión de las críticas expuestas por Derrida.

Esta ética rechaza el contacto; el toque tiene lugar como separación. Es un cara a cara mediado por la palabra y la mirada que constituye una religiosidad en la que toda religión concreta se apoyará (p. 130). Ese no-contacto antecede a la dimensión propiamente social. Lo cierto es que no se trata de un tipo de encuentro entre otros, sino que es la condición en la que tiene lugar todo encuentro.

La alteridad no tiene contrario, no podemos concebir su opuesto. Existe una asimetría irreductible. Accedemos a la alteridad absoluta gracias a la aparición de otro concreto, un alguien que no agota la alteridad. El encuentro con lo Otro no se da por la vía epistémica, como representación o concepto (p. 129). La violencia de la formulación de una totalidad radica en la determinación de lo otro en y por su finitud. La fenomenología husserliana fracasa al momento de hacer justicia a la alteridad y también se muestra insuficiente cualquier descripción verbal que emerja de ella. Derrida afirma así que

[...] “lo otro no es lo otro más que si su alteridad es absolutamente irreductible, es decir, infinitamente irreductible; y lo infinitamente Otro sólo puede ser lo Infinito” (p. 140).

El rostro no se encuentra en nuestro mundo, ya que no se circunscribe a la totalidad. Por el contrario, la infinitud del rostro habilita la posibilidad de formular una totalidad. Esa trascendencia determina que un asesinato dirigido contra un rostro necesariamente falle. Al mismo tiempo, un asesinato solo puede orientarse a un rostro. No es posible asesinar una roca o un árbol.

Pérez Espigares (2010) resume el cuestionamiento del texto derrideano como la falta de coherencia entre las pretensiones heterológicas de Lévinas y el contenido concreto de sus pro-

puestas filosóficas (p. 93). Estos señalamientos se llevan a cabo a lo largo de su texto como reivindicación de filósofos que este último comenta. Por ejemplo, respecto de la oposición levinasiana a Kierkegaard, Derrida señala que no se trata de anular al otro reduciéndolo al yo, sino de la necesidad de reconocer al otro como *un Yo*, una existencia subjetiva (p. 148). El gesto anti-fenomenológico de rechazar tal supuesto conduciría a negar la existencia potencial a todo Yo al que presenciara un rostro. La aparente defensa que Derrida hace de Husserl va en esta misma línea: “¿No trata Lévinas la expresión *alter ego* como si *alter* fuera ahí el epíteto de un sujeto real (en un nivel pre-eidético)? ¿Como la modificación accidental, epitética, de mi identidad real (empírica)?” (p. 171). Para poder ejercer la violencia de referir al otro como un igual empírico es necesario previamente reconocerle la condición de ego. Como afirma Derrida, este es uno de los gestos más respetuosos que podemos concebir, quizás es incluso el origen de toda paz.

El filósofo franco-argelino sostiene que la metafísica levinasiana obvia la asimetría otorgada por el conocimiento de saber que puedo ser el otro del otro. Esta es la condición para el respeto de esa alteridad. Se trata de un ejercicio de violencia previa a la experiencia y que la posibilita, dado que el rostro del Otro, en calidad de indicio de una alteridad irreductible, habilita la emergencia de un discurso intencional. Solo podemos hablar a otro como otro; el discurso no puede existir al interior de la mismidad. Al mismo tiempo, esa diferencia original habilita todas las formas de violencia concebibles. Derrida designa a aquella violencia como *pre-ética*, porque no encontramos allí otro concreto sobre el que ejercer violencia. Sin embargo, en ausencia de esa diferencia, prescindiendo de la valoración del otro como una ipseidad finita,

tampoco podríamos evitar la violencia. Esto nos conduce a aceptar, contra Lévinas, una condición económica de la violencia.

La radicalidad de las afirmaciones levinasianas dejarían a lo Otro como irreconocible o como estasis, en cualquier caso, como una totalidad cerrada sobre sí. Una alteridad completamente ajena a lo mismo se volvería una nueva identidad aislada. Derrida entiende que la única alternativa viable es que la alteridad acontezca dentro de una condición económica con lo mismo. O viceversa. Refiriendo a trabajos posteriores de Derrida, Kronzonas (2020) estipula “que la relación ética debe ser interrumpida en virtud del requerimiento de justicia” (p. 340). Esto se debe a que una ética siempre corre el riesgo de fallar en reconocer lo bueno o amoroso en un caso concreto. Por esa razón, debemos estar dispuestos a reformularla a partir de esos desfases. Al menos en Totalidad e infinito, la justicia para Lévinas se determina a partir de la ética.

Por otra parte, Lévinas señala que la ontología heideggeriana se convierte en egología y egoísmo desde que el ser se encuentra imbricado en la comprensión del ser por un sujeto. La supuesta primacía del ser respecto del ente ejerce una subordinación del contacto con el otro —ente— a una relación impersonal con el ser del ente. Derrida lo sintetiza como: “El pensamiento neutro del ser neutraliza al otro como ente” (p. 132). Así, se produce mediante el saber un ejercicio de apropiación y dominación. Además, según Lévinas, el pensamiento heideggeriano versa sobre un *con* otros frente a la verdad. Él sostiene que esa situación solo sería derivada respecto de un cara a cara frente al rostro del otro.

Al negarse a valorar el ser, la metafísica levinasiana corre el riesgo de convertirse en un humanismo que la ontología heideggeriana pretendía evitar. Se trataría de un ente que no puede ver más allá del ente. Tal es el cuestionamiento derrideano:

“Pero lo que nos propone Lévinas es a la vez un humanismo y una metafísica. Se trata de acceder, por la vía real de la ética, al ente supremo, a lo verdaderamente ente («sustancia» y «en sí» son expresiones de Lévinas) como otro. Y este ente es el hombre, determinado en su esencia de hombre, como rostro, a partir de su semejanza con Dios” (p. 193).

Solo Dios es sustancia porque es Rostro. En la medida en que la relación divina del rostro con el hombre le otorga sustancialidad solo a él, esa valoración antropológica se desliza a otros entes. Sin embargo, no habría rostro en el animal. Así, se volvería a un humanismo clásico. Según Chun (2011), el pensamiento de Lévinas no abandona realmente el antropocentrismo en obras posteriores al texto derrideano que estamos abordando. Por ejemplo, el filósofo lituano continúa partiendo de una ética humana para pensar la condición animal.

Para Lévinas, la unidad de la mirada y el derecho a la palabra configuran un rostro, a condición de que permitan ser al otro. Palabra y mirada deben limitarse a decir ese ser; mirada y palabra hacen posible el ser. Derrida, por su parte, señala que la metafísica del rostro requiere de la diferencia entre ser y ente —por ejemplo, al concederle la condición de rostro a ciertos entes—, incluso si reniega de ella (p. 195). Esto se debe a que el ser, como bien señala Heidegger, es el ser del ente y en la misma línea, la palabra no aparece como una actividad subjetiva separada de la vida, sino en calidad de reflexión sobre el ser. Ente, ser y palabra se encuentran íntimamente vinculados. Asumir lo contrario, equipararía la palabra a un grito animal sin otro.

El pensamiento de un rostro que demanda ayuda será heredado por la hospitalidad derrideana. De hecho, Kronzonas

(2020) identifica un acercamiento en las últimas obras derrideanas posición de Lévinas en general (p. 371). En cualquier caso, la perspectiva levinasiana de una Ética sin ley —es decir, como forma de las relaciones éticas— o Ética Ley de las leyes se acerca a la noción derrideana de hospitalidad (Derrida y Dufourmantelle 1997). Sin embargo, Derrida pretende reconocer la condición ineludible de violencia en el trato con la alteridad. Las leyes concretas y los límites específicos habilitan la defensa del otro donde el silencio corre el riesgo de negar la protección. La hospitalidad se reconoce contaminada donde la Ética busca mantener su pureza⁶. Retomando los desarrollos levinasianos, Parcel Moreno (2023) refiere a esa condición de alteridad absoluta como *significación sin contexto*, un extranjero absolutamente extraño. Bajo esa condición, la hospitalidad levinasiana busca brindar una recepción radical e incondicional previa a cualquier identificación (1373). La economía de la violencia en la que se inserta la hospitalidad derrideana y la actividad requerida, vuelven tal tentativa imposible en la práctica. De hecho, como veremos, corre el riesgo de volverse la peor violencia al anular al otro.

El rostro no pertenece realmente al mundo, le da origen al mismo. Nos dirigimos a él, pero no tenemos que intentar apropiarlo como representación o lenguaje. Debe ser inalcanzable, ya que se configura como la apertura hacia a la alteridad. Es un doble gesto por el que aquello que nos abre al mundo se vuelve inaccesible. Derrida entiende que el abordaje levinasiano puede conmover toda identidad. Sin embargo, eso solo parece posible a partir de

⁶ En el mismo sentido, Kronzonas (2020) enfatiza de manera irónica que incluso un enemigo de la totalidad como Lévinas admite en sus trabajos que debemos recurrir al estado para que objective y garantice la libertad individual en las instituciones. Una propuesta hegeliana proveniente de un ferviente anti-hegeliano (p. 333).

un pensamiento —griego— de la identidad. El filósofo franco-argelino se pregunta si lo otro de lo griego es simplemente no-griego (p. 112). Es un planteo que podemos traducir como *¿la diferencia es simplemente lo contrario de la identidad?*

Derrida señala que existe en la aproximación levinasiana un recurso frecuente a la autoridad de la experiencia, pero no bajo la forma inocente del empirismo positivista —ni siquiera se trataría de un recurso propiamente filosófico—, sino en la orientación de toda empiria hacia algo que necesariamente nos excede, una fenomenalidad del fenómeno que resiste la conceptualización. El pensamiento levinasiano sobre la alteridad originaria es reconocido por el mismo Derrida (p. 122). Este es uno de los indicadores más claros de la precedencia —herencia, de manera más concreta— que representa el filósofo lituano respecto de la orientación de la deconstrucción.

Mientras que Lévinas afirma que Husserl reduce la alteridad a lo mismo y la neutraliza al definirla como un fenómeno del ego —señalado arriba como una crítica realizada por el mismo Derrida—, el filósofo franco-argelino sostiene que la intención husserliana es describir la presentación a la conciencia del otro y no reducirlo. De hecho, se nos muestra precisamente como un *alter-ego*, no como una cosa: [...] “fenómeno de una cierta fenomenalidad irreductible para el ego como ego en general (el eidos ego)” (p. 165). Derrida cuestiona que la experiencia del encuentro con la alteridad pueda darse de otra forma que no sea la aparición a un ego. Se trata de la donación fenoménica de cierta irreducibilidad a un mero fenómeno, condición para el respeto del otro. Un contacto directo, una especie de fusión que se saltase la *apresentación analógica* implicaría la desaparición del otro. Esa exterioridad es, en primer lugar, la ajenidad del cuerpo, espacio marcado por experiencias y relaciones que no son las del ego. Su

alteridad es infinita porque nunca experimentamos las vivencias del otro. Sin una conciencia que le dé sentido al rostro del otro, que lo vea como algo que no es una cosa, no existiría ética posible. La metafísica levinasiana dependería de alguna forma de fenomenología.

Derrida señala que el abordaje metafísico de Lévinas supone una fenomenología que no deja de cuestionar. La utiliza como método y retoma la intencionalidad husserliana para llevarla más allá del teoreticismo. La conciencia se vuelve insistentemente sobre la alteridad, sin encontrarse nunca con un conocimiento definitivo —completo y/o incuestionable— ni con ella misma en su presencia. Según Derrida, Lévinas es injusto con el pensamiento husserliano en este punto, ya que la inadecuación perceptiva tan exhaustivamente abordada por este fenomenólogo es evidencia de la apertura permanente al otro.

El hecho de que el otro sea una modificación intencional del ego, habilita a Husserl a hablar sobre él. Lévinas, por su parte, afirma someterse voluntariamente a un silencio que falla en mostrarse realmente respetuoso, en parte, porque ciertamente habla de lo infinitamente Otro. Se trata de la negación de una violencia que efectivamente se ejerce. Hablar del otro es violentarlo. La violencia trascendental, dice Derrida, radica en la base del lenguaje, la razón y el sentido (p. 168). Este último no niega que describir al otro sea un acto violento —en potencia, al menos, como apertura a la violencia—, pero el ingreso del lenguaje es también un acto fundacional previo a cualquier elección. Así, es una violencia pre-ética, algo que, por otra parte, parece un oxímoron en términos levinasianos. Derrida sostiene que, al reconocer al otro como un ego trascendental, Husserl le concede la potestad de ser otro origen del mundo. Allí radica la posibilidad de la guerra y de la ética.

La metafísica levinasiana pretende preceder a la ontología o a cualquier otra filosofía encerrada en aquello que se otorga a sí misma, neutralizando a la alteridad. Esto no significa que Lévinas falle en reconocer el gesto heideggeriano de problematizar la evidencia. Sin embargo, entiende que la metáfora de la luz y la mirada habrían dejado a Heidegger atrapado en una consideración adentro-afuera. A su vez, esta dualidad sería la que posibilita la oposición sujeto-objeto. Derrida no está tan seguro de que se trate de una valoración espacial como piensa Lévinas. El problema de la luz del ser para el filósofo lituano es que, a pesar de no ser ente, brinda unidad en el ser y en ese movimiento, provoca el retorno de lo otro hacia lo mismo. Derrida señala que en lo otro hay una especie de unidad entre la luz y la oscuridad (p. 174). Al fin y al cabo, el fenómeno requiere de retirada y aparición, lo que significa que supone oscuridad y ausencia.

En el mismo sentido, Derrida pone en cuestión la crítica levinasiana sobre el ser. Lévinas reclama a Heidegger el haber sometido el ente al ser. Derrida señala que se trata de un ser-de, ni extraño ni neutro. De hecho, según él, Heidegger habría sido el primero en cuestionar esa potencia anónima bajo la forma del *Uno*. Afirma Derrida que el ser es “la *posibilidad* del nombre y de la responsabilidad” (p. 185). El filósofo franco-argelino entiende que lo contrario a la aseveración levinasiana es cierto: sin el reconocimiento de la condición del otro, jamás podríamos respetarlo como otro. El otro debe ser otro, debe poder ser otro. Ser es ser diferente, podremos decir más adelante. La categoría es posibilitada por el ser y no se lo puede categorizar. La ética es posible a partir de cierto ser; la ética apunta a dejar ser eso que es como es. El vínculo establecido no es en primer lugar de conocimiento, científico o de otro tipo.

Para Lévinas, no hay concepto del otro. Lo otro no es un Otro neutro —o neutralizado— ni un alter-ego. Sin embargo, toda palabra se dirige al otro. Por tanto, el *logos* es posibilitado por la alteridad y no puede volverse para agotarla en un gesto racional. El infinito tampoco puede reducirse a una representación, pero el rostro expresa al infinito. No se trata de la cara como superficie, sino de aquella que mira —oye, huele— a otro.

Mediante una lectura aparentemente rebuscada, Derrida señala que, si el rostro levinasiano es unidad de la palabra, del oído y de la mirada y si el pensamiento es lenguaje, entonces el rostro —que no significa ni refiere— es una presencia que funda el pensamiento y lenguaje. Por supuesto, también constituye el único encuentro real —no derivado o metafórico— con el otro. La palabra hablada expresa al rostro, pero la escritura constituye meros signos. Derrida, por su parte, muestra que lo contrario es cierto (p. 137). La escritura atiende mejor a la alteridad, tanto porque permite que la llamada del otro se extienda en el tiempo como porque el mismo autor se hace otro, alcanzando de manera más abierta a su interlocutor. Esa característica difiriente permite evitar de forma más eficiente los ejercicios de violencia homogeneizante. Además, señala que la problemática de la huella tratada por Lévinas —y luego, por él mismo— se acerca mucho a la condición de la escritura.

El filósofo franco-argelino también establece que, respecto de la relación entre pensamiento y lenguaje, Lévinas retrocede, en ocasiones, hasta una postura prekantiana. Aunque cuestiona la dependencia del lenguaje y el cuerpo al pensamiento, su propia postura lo conduce por los derroteros de un infinitismo que se encuentra con los mismos problemas que pretende sortear. El problema radica en la génesis de un pensamiento que es expresión del lenguaje. Si el rostro simplemente piensa en el lenguaje

desde siempre, significa que se cierra en el infinito. El lenguaje debería ser relación con el otro desde el principio para equipararse al pensamiento. Además, ese lenguaje debe conducir siempre hacia el exterior, de otra forma, se trataría de un pensamiento cerrado sobre sí. El hablar a otro se configura como la posibilidad de emergencia de la palabra, pero para mostrar verdadero respeto, este debe aparecer como límite del fenómeno y bajo cierta condición de ausencia.

Derrida también pone en cuestión la tentativa levinasiana de defender una exterioridad no espacial al mismo tiempo que sigue utilizando el término *exterioridad* para referir a la condición de lo Otro. Esto significa “quizás, que no hay logos filosóficos que no deba *en primer término* dejarse expatriar en la estructura Dentro-Fuera” (p. 151). La forma misma del lenguaje demanda exclusión y negatividad. ¿Cómo podríamos relacionarnos con la infinitud del otro por fuera de la palabra? ¿Es imposible hablar del otro o es ineludiblemente un acto violento? ¿Esto no condenaría a la alteridad a una negatividad absoluta que se pretende evitar? Derrida señala que, si el discurso se da en el espacio, reteniendo la mismidad y solo él puede ser justo, ello implica que cierta violencia es necesaria para emergencia de la justicia. Es decir, la guerra del *logos* es necesaria para la paz.

Si lo Otro fuese infinitud positiva, precisamente carecería de la negatividad que habilita su indefinición. Un abordaje o una aproximación infinita al otro solo puede volverse interminable a condición de que no se encontrara en una plenitud total. De tal alteridad infinita positiva, no tiene sentido hablar ni pensar, al fin y al cabo, jamás se la podrá alcanzar. La negatividad es la condición de una alteridad realmente infinita. Esa negatividad se expresa en la mortalidad, el tiempo, la finitud, el lenguaje, el pensamiento y el cuerpo. Estas son condiciones espaciales para la aparición del

rostro, no necesariamente ejercicios de violencia contra él. La revisión —mental, lógica, expositiva— de lo mismo, lo vuelve otro. Una totalidad presente no puede re-presentarse a menos que sea mediante una representación, lo que implica el ingreso de la alteridad. En realidad, Derrida pretende invertir el sentido común metafísico para sostener que es la alteridad —lo que aquí llama infinito negativo— la que posibilita la formulación de una totalidad filosófica.

En este sentido, un pensamiento del ser se vuelve hacia el diálogo y el encuentro, habilitando una oposición a la violencia. Derrida aclara que no se trata de la no-violencia absoluta, algo que sería tan inconcebible como la violencia en su forma absolutamente pura. Entes que carecen de rostro no pueden ejercer violencia; el ejercicio de violencia también requiere del reconocimiento del otro. Podemos aceptar que el rostro es el inicio de la violencia si admitimos también que allí se revela la posibilidad de la paz. La ontología heideggeriana no sería ajena a la violencia, ya que el mostrarse es violento, pero la desaparición del ser constituiría la eliminación de todo lo ente. Así, la historia —y la violencia que conlleva— tienen lugar en la diferencia con lo mismo, es decir, en el reconocimiento del otro. El silencio se configura como la ausencia de límite para la violencia y, por tanto, la peor violencia concebible (p. 201). La paz requiere de una vigilancia dispuesta a defenderla mediante la lucha. Sin el ser, la predicación también se vuelve imposible. Un lenguaje no-violento no diría nada. Derrida señala que Lévinas parece olvidar que como el rostro es mirada y palabra, es la atribución de sentido lo que permite leer el grito o el llanto como necesidad.

En términos levinasianos, el yo y la historia se configuran como rechazo del valor del momento negativo y como supeditación de la alteridad a lo mismo, ceguera frente a lo otro. La

alteridad no es la negación de lo mismo, sino la positividad que hace posible la mismidad. La alteridad es la positividad misma, la primera afirmación. La alteridad de los instantes —el tiempo o la temporeidad del tiempo— llega por el rostro del otro. Sin embargo, Derrida demuestra que la condición divina del rostro —y, por tanto, Dios— se juega en el tiempo (p. 144). Sin respeto o reconocimiento, no contamos con un rostro. Esto nos conduce a admitir que la divinidad tiene lugar al interior de una historia de faltas, de violencia y no al contrario. El pensamiento levinasiano tiene las mismas dificultades que la filosofía precedente al momento de concebir a la muerte en un sentido no metafórico. En la medida en que el rostro es un cuerpo, debe ser también mortal. ¿Debemos contraponer a Dios y a la muerte? ¿Lo Otro puede ser un Dios mortal? Derrida señala que un Dios como presencia absoluta implicaría una *stasis* total, un elemento que se encontraría fuera de cualquier interacción temporal. Así, la deidad como infinitud positiva no se distingue fácilmente de la muerte como una nada eterna. Esto lo lleva a concluir que cualquier cosa que sea Dios, tiene que habitar en la diferencia entre la vida y la muerte. El rostro y la dignidad que lo caracterizan dependen del tiempo, se dan como huellas en una historia o, lo que es lo mismo, como escritura.

Derrida está más dispuesto a valorar la verdad a partir de la disimetría en la relación con el otro. Aquí la presencia de la verdad y la divinidad misma se dan gracias a la ausencia. La semejanza con el otro no está dada por efecto de Dios, sino que se da en la Huella de Dios. El filósofo presenta el cuestionamiento que lleva desde la metafísica al pensamiento de la diferencia: “¿y si Dios fuera un *efecto de huella*? ¿Si la idea de la presencia divina (vida, existencia, *parousía*, etc.), si el nombre de Dios no fuera más que el movimiento de borrarse la huella en la presencia?” (p. 146). Este es uno de los primeros indicios para pensar en la presencia como

posibilidad generada por la huella, pero también en la cualidad divina de ese movimiento por el que el otro se muestra ocultándose.

Kronzonas (2020) sentencia que “por mantenerse fiel a la tradición judía, Lévinas acabaría siendo demasiado fiel a la griega” (p. 359), ejerciendo en algunos puntos una forma de violencia análoga a la que pretendía evitar y en otros una opuesta. Como señalamos previamente, el silencio corre el riesgo de ser la peor forma de violencia, una instancia en la que el rostro no puede manifestarse. Derrida entiende que la violencia es inherente al discurso y que por esa razón no hay silencio en el origen ni paz al final. El lenguaje es el terreno en el que se da la lucha y el arma utilizada para defender una paz relativa. “Violencia contra la violencia. *Economía de violencia*” (p. 157). Al poner el tiempo y la historia en primer término, la defensa de lo Otro debe tener lugar de manera estratégica, heterogénea. La historia carece de unidad, es movimiento. Por la misma razón, la filosofía es un fenómeno histórico en sentido amplio, temporal, lo que significa que reflexiona sobre su tiempo, pero también porque es producida por su contexto. La historia tiene lugar como infinitud negativa, se desarrolla entre la totalidad —temporalidad cerrada y comprendida desde su origen— y la infinitud positiva —pura posibilidad sin límite—.

La dimensión ética propia del trabajo de Derrida, según Madrid (2008), es obviada por muchos de sus comentadores —en particular, los anglosajones— en favor de lo que él refiere como una preocupación epistemológica. Esto podría deberse al supuesto de que la ética debe derivarse de supuestos esencialistas; si la deconstrucción se opone al esencialismo, no tendría sentido plantear una ética deconstruccionista (p. 119). Como se estableció, precisamente se trata de un abordaje antiesencialista que,

si no se conforma como una ética, al menos está atravesada por preocupaciones de esa índole. Derrida reconoce que, aunque la metafísica levinasiana supone a la fenomenología trascendental, los cuestionamientos a esta última en torno a la naturaleza de la violencia —del ego, de la finitud, del lenguaje— se encuentran justificadas. En cualquier caso, las críticas requieren de la formulación de un nuevo discurso apoyado en la fenomenología. Este es el cuestionamiento de lo griego por lo no-griego al que refiere Derrida. Palabra griega que traiciona la herencia griega. Se habita esa diferencia. Aquí, Derrida marca el punto de encuentro entre la fenomenología y la metafísica como un espacio de diálogo.

Los estilos de Nietzsche

Otra de las grandes influencias de la deconstrucción es la demolición nietzscheana. Derrida establece esa herencia desde una etapa muy temprana de su trabajo. De hecho, el compromiso entre la *destruktion* heideggeriana y la danza de Nietzsche aparece como una descripción interesante del abordaje deconstruccionista (1967f). El pensador de Zaratustra guarda un lugar especial entre las influencias derrideanas por ser reticente a la formulación de presencias metafísicas y por su cuestionamiento a los proyectos fundacionistas.

Afirmamos que Derrida encuentra particularmente inspirador el abordaje esencialmente crítico de Nietzsche. Se trata de una aproximación asistemática o incluso anti-sistemática a los problemas filosóficos, que se manifiesta también en la forma frecuentemente elegida para la exposición, el aforismo. Respecto del contenido, no resulta tan relevante aquello que Nietzsche afirma o niega como lo que se pone en cuestión. Esto lleva a Derrida (1984) a

asegurar que no hay un Nietzsche, sino muchos y marca la proximidad con el trabajo deconstruccionista. La misma heterogeneidad del texto nietzscheano, sus aparentes contradicciones, ponen en juego los cuestionamientos a la verdad expresados en el contenido. Ese desafío a las formas convencionales de la filosofía se configura como una aproximación que Derrida pone en práctica permanentemente.

Si bien comentamos al comienzo de este apartado que la deconstrucción se encuentra entre la *destruktion* y la danza, vale la pena aclarar que Derrida acusa a Heidegger, en repetidas ocasiones, de leer a Nietzsche con mala fe al designarlo como el último metafísico, un Platón a la inversa. Es una interpretación que obvia la mencionada disposición demoledora de la obra nietzscheana. Lo cierto es que el martillo y la danza poco tienen de orientación hacia la ontología y las fuerzas en conflicto solo se preocupan por la verdad en tanto medio de control. El reclamo puede hacernos pensar que Derrida se encuentra un poco más cerca del autor de *Así habló Zaratustra*.

Respecto de los puntos en común, Chun (2021) estipula que existen dos principios fundamentales que vinculan a la deconstrucción y a la filosofía del martillo (p. 329). El primero sería la denuncia en contra de la unidad absoluta, esta se muestra imposible por la diseminación de las marcas escriturales y el cuestionamiento al orden que recurre a un origen simple. El segundo tiene que ver con la imposibilidad de salir de la sombra de Dios mientras exista la gramática. Ello nos conduce a aceptar un trabajo al interior del lenguaje.

En Espolones (1978), Derrida aborda la cuestión de los estilos de Nietzsche apoyándose en la polisemia de la palabra *styló* en francés. Pluma y puñal, defensa y ataque, espolón de un gallo y de un velero. En términos de cierta hermenéutica psicoanalítica,

se trata de figuras fálicas, elementos masculinos que protruyen, penetran y marcan. ¿Puede un ejercicio fálico atentar contra el imperio de ese falo definitivo —permanentemente erecto— que es la presencia absoluta? Se trata, para Derrida, de la punta de un estilo nietzscheano que perfora la presencia, el sentido y la verdad. Al menos, se defiende de ellas o las amenaza. Si Nietzsche es un autor que utiliza infinidad de velos, ellos mismos son perforados por su pluma. ¿Qué perjuicio podría representar ello para nuestro filósofo si siempre podemos encontrar otro velo detrás de aquel que fue rasgado?

La obra de Nietzsche permite a Derrida abordar la cuestión de la mujer para desvelarla. Este último insiste en que no se trata de la mujer como tal, sino del problema o la pregunta sobre ella. La mujer o lo femenino de lo que habla Derrida —aquello que el filósofo lee sobre el desarrollo nietzscheano— no debe confundirse con la feminidad, la condición sexual de las mujeres u “otros fetiches esencialistas que son precisamente lo que se cree conquistar con la necedad del filósofo dogmático, del artista impotente o del seductor inexperto” (p. 38). La figura de la mujer descrita no es ni una metáfora ni un concepto, sino lo que más adelante definiremos como cuasi-trascendental. En cualquier caso, entendemos que esta aproximación brinda algunos elementos para pensar la relación entre la deconstrucción y el feminismo.

Así, la mujer se relaciona con una acción a distancia —anticipo de la *teleiopoética*, noción de la que hablaremos más adelante— y con el sonido, la música, el oído. Se trata del efecto sobre un velo. La mujer de la filosofía parece ser solo efecto en la lejanía y una nada cuando el sabio la reconoce en su proximidad. Esa nada no necesariamente es un vacío, puede aparecer también como la muerte, las figuras de la mantis y la viuda negra. Se trata de una no-identidad que pone en duda la misma distancia

como separación absoluta. Esa carencia de identidad es percibida por el filósofo —varón— como amenazante.

¿No se asemeja sospechosamente a la manera en la que la sabiduría occidental entiende a la verdad? La distancia percibida respecto a ella es la que genera seducción; la falta de cercanía podría ayudar a evitar la atracción, pero lo que más obsesiona es aquello que no se puede poseer. Derrida señala que parecen recomendaciones que un varón heterosexual le daría a otro: debes mantener la distancia si quieres evitar la atracción femenina; debes mantener la distancia si quieres atraer a una mujer (p. 26). Sucede que la misma verdad se distancia de sí. Aquí se reconoce el límite constitutivo del discurso filosófico y su destrucción. La no-verdad es la condición de la existencia de la filosofía y simultáneamente se configura como su máximo terror. “Mujer es un nombre de esta no-verdad de la verdad” (p. 27). Si la verdad estuviera aquí, si fuera inmediata y evidente, no habría necesidad de filosofar. Si la verdad fuera absolutamente inalcanzable, pensar no tendría sentido. La verdad no puede ser idéntica a sí misma.

El problema de un pliegue hacia la verdad de la verdad es que esta se convertiría en representación, en creencia, y la *doxa* es lo opuesto a la verdad. La verdad no cree en nada, no lo necesita o de manera más probable, es incapaz de generar un credo. Quien requiere representaciones adecuadas es el filósofo frustrado que, imposibilitado de capturar a la verdad, busca congelar a la mujer en una descripción que pretende exhaustividad. Lejos de permanecer pasiva frente a esta tentativa, las lanzas de la verdad perforan los velos de los sabios.

Estas afirmaciones tienen importantes implicaciones en terrenos como la antropología y la valoración de la historia. Nietzsche se muestra como un opositor al racionalismo moderno y a la humanidad vinculada a un subjetivismo cognoscente. La frecuente-

mente mal entendida voluntad de poder se encuentra en el origen, no como una pulsión o una fuerza primigenia, sino como diferencial de poder, diferencia de fuerzas (Derrida, 1984). Así, las voluntades que tratan de imponerse se configuran a partir de la diferencia entre ellas. En el origen, se encuentra la diferencia. Los individuos son expresión de ese conflicto de fuerzas y el intelecto humano está puesto al servicio del poder. Nietzsche desnuda al sujeto moderno gris y calculador para mostrar la frecuente mezquindad de sus impulsos. En una línea que será retomada por el pensamiento francés posestructuralista, señala que el recurso a la verdad no es otra cosa que una argucia dispuesta al ejercicio de poder y es tan efectiva que puede volver a las fuerzas contra ellas mismas. Esa verdad de la verdad no permanece simplemente oculta, sino que se manifiesta a lo largo de la historia como fracasos de los filósofos para explicar y controlar. Desde una aproximación diferente, González Vallejos (2022) establece que Nietzsche anticipa el énfasis que Heidegger desarrollará en la posibilidad que caracteriza la condición humana —por sobre la situación fáctica—. La existencia, para aquel, no está dada, sino que se puede ganar o perder. Aquí aparece una dimensión moral relacionada con el deber de orientarse hacia la plenitud, de buscar la grandeza. Se trata de un humanismo antiesencialista. Esto lo separaría de un ejercicio estrictamente deconstructivo (p. 336). Parece que un abordaje como este es compatible con la lectura que se brinda aquí a condición de que se valore como una de las líneas posibles, otra de las máscaras y no el eje que articula toda su obra.

La resistencia a la conquista de la mujer-verdad se da mediante dos espolones con los que ataca y se defiende (p. 29). Con uno daña a sus asaltantes, el otro está dispuesto al suicidio, la venganza china. Se trata de un poder que es afirmativo, que

marca, puntúa y de otro que erosiona esa misma acción, la vuelve evanescente para evitar su reapropiación. ¿Resulta tan obvio que sean dos movimientos diferentes? Efecto de verdad que reniega de una verdad intemporal. En cualquier caso, esta no es la lógica de la voz, sino la de la escritura. Si le creemos a Derrida, son los estilos que pretende utilizar Nietzsche.

En tanto operación que inscribe o marca, la verdad/mujer tiene mucho más que ver con la escritura. La verdad no se hace presente ni toma la forma de voz, ella escribe o se escribe, es una *performance*. Si el estilo es una presencia fálica, una pluma masculina que busca determinar la letra, la escritura femenina permite revertir la sentencia. La escritura da lugar y permite configurar el estilo. La profundidad de la verdad, así fuera de un centímetro, requiere de una superficie sobre la cual marcarse, un velo. Ello señala a la comprensión del lenguaje por parte de Nietzsche. Es un pensador de la escritura —en forma y contenido— que no teme a la pluralidad, alejándose de la apropiación de un sentido.

La verdad no se encuentra irremisiblemente perdida, como en la castración existencial o subjetiva propuesta por ciertos abordajes psicoanalíticos. La verdad/mujer no es castrada, pero tampoco ella es castración. Finalmente, la verdad no gira necesariamente sobre el problema de la castración, incluso si lo hace para el sabio occidental. Resulta muy interesante el señalamiento derrideano de que el velo suspende la castración (p. 40). Esto no significa que la anule y tampoco necesariamente que no exista castración, sino que tal relación se encuentra demorada por el velo. La castración no acontece como remoción de un trozo de una totalidad. La mujer/verdad de ninguna manera se conforma como una aproximación afín al holismo, algo que vendría a representar la contracara de la castración. El todo no deja de ser un falo gigantesco. No hay un lugar definitivo de la castración, ella tiene lugar como

lógica económica del aparecer. ¿Cómo se muestra aquí la mujer según la interpretación derrideana?

Así, pues, la “mujer” necesita del efecto de la castración, sin el cual no sabría seducir ni suscitar el deseo —pero evidentemente no cree en ello—. “Mujer” es lo que no cree, pero aparenta creer en el marco de un nuevo concepto o de una nueva estructura que persigue la risa (p. 34).

La verdad solo puede resultar atractiva en la ausencia, pero no cree en esa castración porque se encuentra más allá de su lógica. Además, su risa transforma el espacio en el que aparece. Nuevas protrusiones e invaginaciones. La mujer no representa simplemente la eliminación de las jerarquías ni una anarquía servil al *statu quo*, sino la transformación de la jerarquía. Sin pretender justificar las aseveraciones del pensador alemán, diremos que allí radica el núcleo de los reproches nietzscheanos al feminismo de su época. Chun (2018) vincula el feminismo cuestionado por Nietzsche con la primera ola, por su pretensión de igualar a la mujer al varón y al hacerlo, se vuelve hacia el dogma, la verdad empobrecida del filósofo masculino (p. 15). A una conclusión similar llega Lussich (2009) respecto de la crítica y agrega que los planteos nietzscheanos no se encuentran alejados de los señalamientos que una tercera ola feminista volverá contra las precedentes.

Como bien estipula Derrida, esas observaciones contrastan fuertemente con el sexismo que parece atravesar toda la obra de Nietzsche y que incluso resalta en algunas de sus citas más célebres (p. 32). El filósofo franco-argelino reconoce esas afirmaciones misóginas, pero sostiene que es necesario navegar por las distintas posturas que éste toma en sus trabajos. Así, señala que,

aunque Nietzsche frecuentemente utiliza la diferencia sexual como oposición —activo/pasivo, por ejemplo—, también pone en juego otros ejes de abordaje, invirtiendo las características que se le atribuyen a cada sexo.

Derrida identifica tres grandes posiciones de valor al tiempo que admite que esas categorías son cuestionadas en el mismo desarrollo de las proposiciones que las justifican (p. 64-65). En la primera, se relaciona a la mujer con la mentira desde una postura metafísica clásica. Se trata de un Nietzsche falogocéntrico, el más fácilmente reconocible por la cantidad de aseveraciones de este tipo. En la segunda posición, la mujer equivale a la verdad o su potencia. Es posible que ella no crea en esa verdad cristiana, pero se ubica como un fetiche que se beneficia del error del filósofo. “Hasta aquí la mujer es dos veces la castración: verdad y no-verdad” (p. 64). Finalmente, en la tercera posición, se admite el poder afirmativo y dionisiaco de la mujer. El hito aquí es que la afirmación no depende del varón ni del filósofo, no es una verdad percibida ni un objeto a conocer.

En cualquier caso, estas distintas aseveraciones difícilmente se pueden reunir en una postura unívoca, a la manera de un sistema o una tesis. Derrida señala que la voluntad de poder se manifiesta de manera necesariamente diferencial, como dividida y múltiple. Y esto se aplicaría a la misma obra del filósofo alemán, fragmentándola más allá de cualquier reapropiación bajo la forma de una totalidad más o menos coherente. Las mujeres son demasiado variadas para encontrar una verdad en ellas y el texto de Nietzsche se inspiraría en esa pluralidad irrenunciable. No hay un código que habilite a controlar su texto. Esto no se debe a una maestría que le permitiera evitar toda crítica, sino a que el mismo

filósofo se encuentra un poco perdido⁷. En Interpretar las firmas (1998a), Derrida establece que Nietzsche es un pensador hostil a la totalidad y que la heterogeneidad de su pensamiento hace que solo podamos atribuirle a su obra unidad por medio de la firma. En cualquier caso, hasta ese significante se habría esforzado en multiplicar y falsificar.

El cuestionamiento de una esencia de la mujer no representaría una excepción en la ontología occidental, una grieta en el muro metafísico. Por el contrario, al señalar la condición contingente de la verdad femenina, se pretende también hundir el esencialismo masculino⁸. A su vez, esto llevaría a un abandono de todas las acciones relacionadas con la posesión viril sobre la verdad, como la identificación/generación de identidad, su reconocimiento como presa válida y su exposición a la manera de trofeo en un libro o artículo.

Derrida señala que el problema del sexo nietzscheano se relaciona con un proceso de apropiación (p. 72). La mujer da y se da, el hombre toma y posee. Sin embargo, en el acto de darse, domina disimuladamente. La apropiación no puede darse más que de manera dividida o fragmentada, diseminada a lo largo del tiempo y del espacio. En ese movimiento, la propiedad se vuelve problemática, tanto porque ya no queda claro qué es lo que se posee como porque la dependencia de lo poseído difumina la posesión. Los sexos intercambian su lugar sin cesar.

⁷ Quizás podamos relacionar este punto con la destinerancia del trabajo deconstruccionista, esto es, la falta de un fin establecido, ya sea como acabamiento u orientación definida.

⁸ Chun (2018) vincula la no-verdad a la vida (voluntad de poder) como aquello que se opone a la metafísica de la presencia, presunto fundamento de la ética, la epistemología y la política (p. 14). Los simulacros son más propicios para la vida que la totalidad.

La cuestión de la propiedad, en tanto operación sexual, es previa al saber, a la verdad y al sentido del ser. Derrida pretende aquí reducir las problemáticas clásicas de la fenomenología, la hermenéutica y de hecho toda la historia de la verdad a procesos de propiación: “La pregunta del sentido o de la verdad del ser no es susceptible de la pregunta de lo propio, del intercambio indecible de mayor a menor, del dar–tomar, del dar–guardar, del dar–dañar, del golpe de don. No es susceptible porque se encuentra inscrita en él” (p. 66-67). El problema de la propiación es transversal respecto de la cuestión de la verdad y se muestra refractario a su circunscripción a un ámbito óntico específico —biológico o psicológico, por ejemplo—. Parece que toda aproximación a la verdad debe suponer alguna forma de propiación, sea lingüística, física o fenomenológica. ¿Ser es ser apropiado? ¿Pero cómo y por qué? Derrida sostiene que esta pregunta conduce a una estructura abisal no fundamental (p. 78). La propiación no depende, en primer lugar, de una conciencia y ciertamente de ningún ente específico, sino del fondo del otro, de la alteridad en la que se da tal movimiento. Tal vez la deconstrucción sea un movimiento de propiación; no una descripción externa del proceso, sino una puesta en acto de la propiación en el trastocamiento de las jerarquías y la insistencia en la economía de presencias.

El espoleo del estilo posibilitado por la suspensión de la verdad sería más poderoso que cualquier tesis o sentido concreto. Mediante la perforación del velo, la misma verdad del develamiento queda en entredicho, porque tal perforación pone en cuestión la dualidad velado/desvelado. Derrida opone frecuentemente los desarrollos de Heidegger a los de Nietzsche. También lo hace aquí. Sugiere que el pensamiento heideggeriano no admite a la mujer, que el filósofo evita sistemáticamente reflexionar sobre ella. Seguramente podemos rastrear esta crítica a la insistencia del

autor de *Ser y Tiempo* en la proximidad y el encuentro. Para el Nietzsche de Derrida, la mujer/verdad es lejanía, distancia irreducible.

La risa y la danza nietzscheanas son ajenas a la metafísica, no están ni más acá ni más allá de ella. Este olvido del ser de Zarathustra es activo y deliberado, diferente de la manera en la que Heidegger entiende su olvido en el devenir histórico (Derrida, 1972a). En este punto, Derrida también se muestra ambivalente respecto del deber filosófico. Los fines del hombre parecen encontrarse entre el cuidado de la casa del ser y su gozosa destrucción; la deconstrucción, también.

Fenomenología, ontología, metafísica y demolición

Derrida aborda los trabajos de los distintos filósofos con el fin de poner en tensión las afirmaciones y llevar las posturas identificadas hasta sus últimas consecuencias. Los cuestionamientos no parecen ser externos ni tener el propósito inmediato de oponer una teoría deconstruccionista. Aunque identificamos una preocupación por considerar los abordajes descritos arriba, no parece que la deconstrucción pueda subsumirse fácilmente bajo una línea nietzscheana o levinasiana. Este es el problema de la herencia, advenimos a un contexto que nos condiciona y nos hace elegir. La postura epistemológica de la deconstrucción es heredera de las preocupaciones y las búsquedas de fenomenólogos como Husserl y Heidegger.

De la misma manera que el autor de *Ser y Tiempo* trata de superar las tradiciones idealistas y empiricistas, Derrida se encuentra frente a la disputa entre Husserl y Heidegger. Desde la perspectiva del primero, se puede acusar al segundo de antropo-

centrismo, mientras que un pensador heideggeriano puede ver en Husserl un refinado idealismo de tipo cartesiano. La ruta que toma Derrida no es la de la elección entre ambas posiciones, sino la radicalización de las dos en una alternativa que busca una vía comprensiva. Teniendo en cuenta la confianza de Husserl en la ciencia y en la verdad, se puede afirmar que el abordaje elegido por Derrida se acerca mucho más al del mismo Heidegger. Aunque de Husserl aprende una técnica, un método y una disciplina de la que nunca reniega; Derrida reconoce una deuda mayor con aquel⁹. La deuda para con Heidegger queda establecida a partir de los apartados anteriores y se hace más clara en la discusión siguiente. Aun así, la deconstrucción no deja de inspirarse en cierto movimiento dionisiaco. Derrida opone en numerosas ocasiones la solemnidad heideggeriana a la risa nietzscheana. La deconstrucción también es carcajada, baile y olvido deliberado. El juego puede hacer temblar el conocimiento de manera más eficiente que un tratado de epistemología. Si la deconstrucción no se configura como una demolición es porque existe una preocupación por la alteridad. Dicha orientación a la defensa del otro está, sin duda, marcada por los desarrollos levinasianos. En cualquier caso, Derrida parece entender que el rostro se inscribe en la historia y no se conforma en un origen o fin absoluto. A continuación, estableceremos algunas conclusiones provisorias para el proyecto de delimitar una epistemología deconstruccionista.

Un primer punto para considerar es que el trabajo deconstruccionista no está en contra de la aspiración de verdad y sentido, como queda establecido a raíz de lo expuesto en torno a Husserl. Derrida no es simplemente un irracionalista o un relativista, no

⁹ Frente a la pregunta por su filiación con estos pensadores afirma: “Me siento más cerca de Heidegger, desde el punto de vista del tono existencial, que de Husserl” (Derrida, 1999, párr. 17).

pretende defender absurdos. Por el contrario, se aboca a un estudio minucioso de las condiciones que posibilitan el trabajo fenomenológico, el ámbito que le compete y la idoneidad de tal labor. Critica lo que hay de metafísico —en el sentido en que lo entiende Husserl— en todo pensamiento, siguiendo la misma lógica de la fenomenología. Derrida concuerda con Heidegger en sostener que en la ciencia hay un establecimiento del ser del ente como observable y medible *a priori*. Sin embargo, el filósofo franco-argelino se aboca a demostrar, desde dentro del propio texto, cómo la fenomenología pretende supeditar todo lo que existe a la fenomenalidad, bajo la excusa de búsqueda de la verdad o de las condiciones de esta. A partir de los desarrollos de Nietzsche y Lévinas, podemos ahondar en esta crítica y cuestionar una persecución desapasionada de la verdad. La pregunta por la verdad se da en un espacio de conflicto y como ejercicio de violencia, pero también como un interrogante posibilitado por la alteridad y dirigido hacia ella. El otro responde a la alteridad. De esta manera, una primera conclusión a la que arribamos es que una epistemología deconstruccionista tiene que evitar la imposición de una perspectiva externa, a la manera normativa, si pretende ser coherente con el trabajo derrideano. En cambio, corresponde partir de la misma posición que se pretende deconstruir.

Un segundo punto que tratar es el del *origen*. En el caso de Husserl, la búsqueda por el origen y la fundación —así como la fundamentación— de la ciencia atraviesa explícitamente su obra. A pesar de todos los rodeos y precauciones tomadas, Husserl recae en una afirmación metafísica, la de la presencia indubitable de una subjetividad trascendental sobre la que se apoya todo el edificio de la fenomenología. Aun cuando el objeto no es más que el objeto percibido, incluso si la conciencia es trascendental y no

empírica, y las condiciones de posibilidad del mundo son dadas a las intuiciones originarias y concretas —no al análisis de las facultades formales pertenecientes a un espíritu finito, como para el kantismo—, existe la certeza de la proximidad del fenómeno, esto es, su presencia. Lo que posibilita la presentación del fenómeno es la presencia previa del ego. Respecto de Heidegger, el problema se relaciona con la remisión a lo originario y la esencia, así como con la proximidad del ser. Derrida también encuentra problemática la proposición levinasiana que indica que el origen del mundo se encuentra en el rostro, que aquel aparece por medio de este. El rostro se encuentra en la historia, no puede ser origen. ¿No es viable realizar cuestionamientos similares en relación con la deconstrucción? Una respuesta completa y sistemática a esa pregunta solo se puede dar a lo largo de este trabajo. Lo cierto es que los *conceptos* derrideanos, más que hablar de algún tipo de origen o fundamento del conocimiento, dan cuenta de la imposibilidad de localizar ese punto de partida absoluto. En el origen, se encuentra la falta, la mujer nietzscheana. La *escritura*, la *huella*, la *diseminación* y los *espectros* deben ser leídos en ese sentido, como la acusación permanente de la falta o carencia que hace posible todo el juego de presencias. Una segunda conclusión, entonces, consiste en que una epistemología deconstruccionista no requiere de ningún origen, fundamento o punto arquimédico, ninguna fundamentación última que asegure su verosimilitud. Parte de las ausencias e identifica espacios en los textos pretendidamente más blindados.

Un tercer punto, relacionado directamente con el anterior, se refiere a la cuestión del *tiempo*. Derrida toma muchos elementos de Heidegger y reconoce una enorme deuda con su pensamiento. Para el filósofo alemán, toda interpretación es situada, emergente de la vida fáctica en una condición histórica determinada. En este

sentido, la deconstrucción derrideana representa la radicalización de la propuesta hermenéutica heideggeriana al enfocarse en la situación de los textos frente al tiempo. La lectura de una epistemología deconstruccionista no debe proponerse, en principio, como un logro definitivo más allá de su propia época. Trabaja desde dentro del texto científico —por ejemplo—, sin pretender superarlo, sino mostrando los límites que se autoimpone y las contradicciones inevitables que se hacen evidentes en él. Solo se puede hablar de manera metafísica. El lenguaje es metafísico y resulta imprescindible operar dentro de él, incluso si es para criticarlo. No se trata, desde una perspectiva derrideana, simplemente de concebir o contemplar la historicidad de la ciencia. Hasta ese punto puede llegar sin ningún inconveniente una crítica kuhniiana o una propia del historicismo. La cuestión radica en el pensamiento de la temporalidad de la historia, así como los problemas y desafíos que ello trae aparejado; la manera en que el devenir saca de quicio la dominación por medio del *logos*. Esto no se reduce a una llamada de atención de la epistemología o la filosofía de la ciencia sobre la diacronía y los cambios, sino de la eterna deferencia producida por el tiempo. Uno de los principales interrogantes abordados a lo largo de este trabajo versa sobre el impacto del reconocimiento de esas condiciones de temporalización y el espaciamento en el proceso de conocer. De esta forma, la tercera conclusión que se puede sacar de lo expuesto es que una epistemología deconstruccionista debe estar abierta a la temporalidad de la historia y el espacio, a una lógica de la economía de la presencia en oposición a la presencia plena.

En cuarto lugar, se encuentra el tema del *antropocentrismo*. Derrida pretende poner en cuestión cualquier tipo de humanismo, dejar atrás a la *humanidad* como punto de partida filosófico. Un aspecto que el pensador franco-argelino es capaz de poner de

relieve respecto del discurso científico, gracias a los aportes de Heidegger, Nietzsche y Levinas, es que este nunca compete estrictamente a la ciencia. Allí donde, en principio, se habla de ciencia, confluyen en realidad una serie de dimensiones, como la política, ética, moral y antropológica —una categorización que puede resultar excesivamente artificial en vista de lo expuesto—. Esto es algo que Husserl comprende solo hacia el final de su carrera, si se lo juzga exclusivamente por los trabajos publicados hasta su muerte.

Cuando se habla de la ciencia, en Heidegger aparecen delimitados al menos dos problemas que, quizá, no estén realmente separados. Por un lado, el aspecto del existente humano en tanto ente que hace ciencia; por otro, el de la determinación moderna de lo ente como especularidad. Existe un privilegio óntico y ontológico del *Dasein* en Heidegger. Se trata de una diferencia cualitativa insalvable entre ese ente y los demás. Si ese lugar no constituye en sí mismo un humanismo, dado que el punto de partida y las consecuencias —sobre todo— no son las mismas, la obturación de otras formas de relacionarse con el Ser sí aparece allí de manera clara. Ese prejuicio se asemeja al del humanismo. No se trata de un humanismo sin más, dado que el giro ontológico produce, precisamente, un desplazamiento frente al ser. Si Derrida se muestra crítico frente a esto es porque la deconstrucción no reconoce un privilegio del humano y del lenguaje para relacionarse con el ser. El *lenguaje* no consiste en otra cosa que marcas, huellas y huellas de huellas. Si en *De la gramatología* (1967a), Derrida cuestiona la primacía de la palabra hablada por sobre la escritura, no es para privilegiar la letra escrita en libros, sino para establecer una consideración nueva de lo escrito.

La relación con el otro, como la entiende Lévinas, no es un simple encuentro entre individuos o sujetos, pero Derrida detecta

allí también un humanismo. El rostro se pone en juego en la semejanza de Dios con el hombre. Luego, el hombre es una especie de Dios o, al menos, comparte su divinidad. Como se señaló, el rostro no parece ser una presencia original y la alteridad no puede reducirse a él. Poco queda por señalar respecto de Nietzsche. Este último filósofo representa una excepción respecto del humanismo. Para Derrida, el filósofo de Zarathustra nos permite pensar a partir de la mujer de la filosofía. Retomaremos los aportes nietzscheanos más adelante.

¿Qué conclusiones se pueden sacar de esto respecto de la ciencia y de la epistemología? El conocimiento generado por los seres humanos no posee ya ningún estatus especial frente a otras prácticas sociales; pero tampoco frente a cualquier modo particular de habitar el mundo, ni frente al ente en sentido heideggeriano. Esta posición —si puede entenderse así— no representa ya un relativismo especista ni antropocéntrico, porque no existe un punto de partida relativo para ella. Ni la condición humana ni la especie brindan una base firme para ningún tipo de conocimiento. Aquel producido por la misma deconstrucción tampoco goza de ese privilegio, puede y debe ser sujeto a una revisión de las tensiones internas de sus propios textos. La cuarta conclusión, entonces, es que una epistemología deconstruccionista debe desarmar los prejuicios antropocéntricos y apuntar a un conocimiento que no dependa de un humanismo ni vuelva a él.

CAPÍTULO 2

Ciencia y deconstrucción, una relación opaca

Hasta aquí se han abordado los problemas relativos a la tradición filosófica de la que parte el trabajo de Derrida y las discusiones epistemológicas en las que se halla inmersa. Se establecieron las principales deudas para con Husserl, Heidegger, Levinas y Nietzsche, así como los puntos en los que el filósofo franco-argelino se distancia de ellos. En este apartado, se pretende avanzar hacia una definición de deconstrucción mediante la revisión de las disputas académicas en las que se ve involucrada. Si previamente nos hemos referido a su pasado, tratamos ahora su presente, antes de que el trabajo se oriente hacia consideraciones epistemológicas relativas a su futuro. Llegado este punto, proponemos abordar a la deconstrucción sin reducirla a la obra de Derrida. No porque pueda pensarse aquella sin la intervención de este filósofo, sino porque las mismas expresiones de Derrida avanzan hacia la consideración de la deconstrucción con independencia de su autoría. El desarrollo de los próximos apartados demostrará que la deconstrucción excede a la filosofía derrideana.

El trabajo realizado por Derrida y aquellos que continúan esa peculiar línea de investigación llamada *deconstrucción* ha tenido un impacto muy grande en las áreas de la filosofía, la lingüística y la literatura, el psicoanálisis, la arquitectura, la ética y la política. Sin embargo, la repercusión de las propuestas y críticas realizadas por estos autores no alcanza otros campos. No tiene aceptación en el marco de las teorías y las prácticas de ciencias experimentales preocupadas por fenómenos naturales como la física, la quí-

mica o la biología. En estos espacios su implementación puede considerarse extraña o, al menos, inusual, pero lo cierto es que tampoco encontró fuerte raigambre en aquellas que abordan aspectos sociales como la antropología, la historia o la psicología¹⁰. Sin embargo, estas últimas parecen particularmente aptas para incorporar los aportes de la deconstrucción o aplicarla como tal.

Una forma posible de ponderar los aportes a la ciencia de la deconstrucción consiste en revisar las implicaciones epistemológicas de la misma. Se puede pensar que todo esto tiene poco que ver con el foco de la producción deconstruccionista. Pero, aún si eso es cierto, los desarrollos relativos a epistemología y filosofía de la ciencia se encuentran en dicho *corpus*. En ocasiones velados o sugeridos y, como se muestra más adelante, nunca simplemente presentes o completamente ausentes. Si esas propuestas no fueron desarrolladas en profundidad, no se debe solo a la dificultad inherente a los textos derrideanos y la necesidad de un arduo proceso de exégesis. La deconstrucción se califica en determinados círculos académicos como ininteligible, carente de rigurosidad e incluso como una continuación de la corriente dadaísta (Smith et.al., 1992); también como palabrería —*gibberish*— o retórica incoherente y pomposa (Chomsky, 1995). Mucho más se ha dicho respecto a la deconstrucción en clave descalificadora; no obstante, no se pretende llevar a cabo aquí una reconstrucción exhaustiva, sino señalar unos pocos ejemplos. Esta percepción redundante en un abierto rechazo en determinados espacios, donde se deja claro que, incluso si la deconstrucción tiene algún sentido,

¹⁰ No se propone aquí una verdadera dicotomía en lo que respecta a la ciencia y tampoco una tipología en sentido estricto. Solo se utiliza un criterio de división clásico, que se reconoce además como arbitrario, con el fin de establecer otro punto. Resulta claro que esta clasificación es pasible de ser criticada en muchos sentidos.

aquello que aporta no es realmente importante. La *Open letter against Derrida receiving an honorary doctorate from Cambridge University* —*Carta abierta en contra del recibimiento por parte de Derrida de un doctorado honorario de la Universidad de Cambridge*—, de un grupo de investigadores y profesores encabezados por Barry Smith, citada antes, va dirigida, precisamente, en ese sentido. Lo mismo que las críticas que Searle presenta de manera condescendiente en *The Word Turned Upside Down* (1983). Ese clima de desinterés y escepticismo científico hacia la deconstrucción da cuenta de la necesidad de problematizar su relevancia y utilidad. Los próximos apartados pretenden arrojar luz sobre estas cuestiones. ¿Qué es la deconstrucción? ¿Cuál es la relación de esta con la ciencia en general? ¿En qué medida las críticas efectuadas en contra de la obra de Derrida minan la posibilidad de establecer lazos entre deconstrucción y ciencia? ¿Cuál es el impedimento para identificar la utilidad de la deconstrucción, en caso de que realmente la tenga? ¿Qué podría aportar a un desarrollo científico que parece avanzar por sí solo? ¿Qué consecuencias tiene para una filosofía de la ciencia y una epistemología que frecuentemente son hostiles para con ella?

¿Una definición de deconstrucción?

Resulta patente en la obra de Derrida la preocupación por evitar la reapropiación onto-teológica de las categorías que propone. Esto lo lleva a dedicar una considerable extensión de sus textos a explicitar lo que estas categorías no representan y aquello a lo que no equivalen; al mismo tiempo que evita, en muchas ocasiones, brindar una definición precisa, positiva y exhaustiva de lo que efectivamente conceptualizan. Se genera, así, un marcado

contraste entre una tradición filosófica interesada en brindar conceptos fundamentales y elucidaciones fundacionales bajo las formas de causas o presencias y otra preocupada por criticar los errores filosóficos precedentes y tomar precauciones contra estos. Nietzsche y Heidegger son dos nombres propios que pueden ejemplificar claramente esta última línea de producción filosófica. La deconstrucción representa una especie de radicalización de ese compromiso crítico. Esta busca des-sedimentar —poner en cuestión, poner en abismo, solicitar— la metafísica de la presencia sin proponer un nuevo centro, describiendo elípticamente la dinámica de huellas mediante distintas palabras sobre las que Derrida insiste que no deben confundirse con conceptos en sentido estricto.

La pretensión de arribar a una definición de la deconstrucción puede considerarse contraria a este compromiso orientado a impedir su conceptualización. Una respuesta a esta posible crítica merece varias puntualizaciones. Es necesario distinguir entre la deconstrucción como movimiento del texto —acontecimiento incalculable, huella de huellas, llegada del otro— y deconstrucción como operación de un lector sobre un contexto. En el primer sentido, la deconstrucción resulta indefinible, porque cualquier demarcación conceptual pretende aprehender algo imposible de reducir a una presencia, se trata de una textualidad que no se somete a la razón humana. En el segundo sentido, la deconstrucción se refiere a cierta estrategia de lectura, un trabajo que ya no es estrictamente filosófico, político ni literario, pero que atraviesa todos estos campos. Esta aproximación reflexiva sobre los contextos es la que Derrida entiende como *metodologizable* (1986a, p. 169). Es importante remarcar que no se establece una división estricta entre estos dos sentidos, sino que el primero subsume al segundo. Cualquier aproximación de lectura más o

menos crítica que un individuo pueda realizar se encuentra inmersa en un contexto que ejerce un efecto incalculable sobre él. La deconstrucción llevada a cabo sobre una obra específica no es el ejercicio libre y autodeterminado de un sujeto sobre ella, sino la consecuencia de un proceso tan gigantesco —social, cultural, institucional, volitivo, fisiológico, molecular, etc.— como difícil de demarcar. En cualquier caso, es el segundo sentido de deconstrucción sobre el que se pretende ensayar una conceptualización necesariamente provisoria. Se entiende, además, que el primer proceso de deconstrucción la vuelve pasible de ser cuestionada en muchos sentidos.

En este punto se debe, también, aclarar que las inquietudes derrideanas no se derivan del afán de evitar posibles críticas frente a una definición concreta. Las principales preocupaciones del autor no son epistemológicas ni filosóficas, en un sentido general. Tampoco literarias ni estrictamente políticas o éticas. Lo que la deconstrucción lleva a cabo, desde la perspectiva de Derrida, es una defensa de la alteridad, del otro:

Es mejor dejar el futuro abierto —este es el axioma de la deconstrucción, la cosa por la que siempre empieza y la que lo ata, como el futuro mismo, a la alteridad, a la dignidad invaluable de la alteridad, esto es, a la justicia (Derrida y Stiegler, 1986, p. 21).¹¹

Así, la deconstrucción como práctica manifiesta un compromiso irrenunciable con la alteridad. No la conoce, no la declara, no la explica, la defiende limitando la violencia que se ejerce contra

¹¹ "It's better to let the future open —this is the axiom of deconstruction, the thing from which it always starts out and which binds it, like the future itself, to alterity, to the priceless dignity of alterity, that is to say, to justice" (Derrida y Stiegler, 1986, p. 21).

ella. La deconstrucción vela por la justicia al desarmar los abusos contra una alteridad a la que no se atreve a dar forma. Aquí queda claro que esa precaución no es epistemológica ni ontológica, pero lo cierto es que no puede dejar de tener impacto en esos campos. Este es uno de los sentidos en los que el compromiso tiene consecuencias en el ámbito científico, pero no el único. La deconstrucción tiene impacto potencial en todas las áreas de la investigación científica, desde el planteo de las preguntas hasta la aplicación de los resultados y la interacción entre pares, pasando por el trabajo de campo y la comunicación de los resultados. Los próximos apartados problematizan algunas de estas relaciones.

Características de la deconstrucción

El rechazo al trabajo de Derrida por parte de ciertos *scholars* filosóficos en Estados Unidos tiene lugar con posterioridad a un período inicial de gran recepción y, sobre todo, como una reacción frente a este (Cusset, 2005, pp. 16-26). Filósofos y científicos de distintas tradiciones ven en la deconstrucción una especie de corriente irracionalista que amenaza reconocidos pilares de la cultura occidental tales como la ciencia, el afán por alcanzar la verdad y la confianza en las instituciones. Aunque estas presunciones no son del todo desacertadas, puede adelantarse que uno de los principales errores al sacar conclusiones de la bibliografía en cuestión es pensar en términos dicotómicos, de todo o nada, en lugar de analizar minuciosamente lo que se propone. Así, sostenemos que las particularidades de la producción deconstruccionista condicionan una interpretación errónea por parte de muchos autores que no reconocen lo que se critica en ella, las precauciones, las elipsis y los que se podrían ver como recursos

metonímicos. Esto no significa que los textos de Derrida, en particular, y la deconstrucción, en general, sean inmunes a las críticas. Slavoj Žižek (1994) y Gayatri Spivak (1987), por ejemplo, realizan cuestionamientos agudos, fruto de una lectura pormenorizada del material en cuestión.

Antes de avanzar, se hace necesario realizar dos aclaraciones. La primera es que la mayoría de las críticas a la deconstrucción que se revisan en los próximos apartados corresponden a cierto cuestionamiento académico inicial que ha disminuido en la actualidad. Si bien aún existe cierto rechazo a todo lo que se engloba de manera burda bajo el rótulo de *posmodernismo*, lo cierto es que actualmente el programa derrideano ha logrado posicionarse en muchos estratos académicos. La segunda aclaración va en esa misma línea. Así como existe resistencia en ciertos ámbitos, la obra de Derrida arraigó rápidamente en otros. Tuvo gran influencia en los estudios de género, en la literatura comparada, en el arte performativo y en la arquitectura. El mismo filósofo formó parte del *GREF —Groupement des Educateurs sans Frontières—*, en defensa de la enseñanza de filosofía en las escuelas.

En los próximos apartados se revisan algunas interpretaciones reduccionistas de la propuesta deconstruccionista, las razones detrás de estos errores y una lectura alternativa de las características filosóficas del enfoque. Una consideración detallada de cada uno de estos puntos sirve para comenzar a elucidar simultáneamente qué es la deconstrucción y cuáles son las relaciones concebibles con una aproximación epistemológica.

La deconstrucción como contextualismo

En su trabajo *Nineteenth-century idealism and twentieth-century textualism* (1982), Richard Rorty plantea que el siglo XX ha dado lugar a una corriente caracterizada como *textualismo*. Sus representantes “escriben como si no hubiera otra cosa que textos” (p. 139). Los críticos literarios de Yale —Hillis Miller, Hartman, Bloom— y Derrida son incluidos dentro de esta corriente. Rorty sostiene que los textualistas se posicionan de manera antagónica frente a la ciencia natural, que el conocimiento científico no es lo que realmente importa para ellos y que defienden la idea de que todos los problemas y distinciones dependerían del lenguaje (pp. 139-140). También señala que el textualismo busca imponer a la literatura como disciplina central, considerando así a la ciencia y a la filosofía como géneros literarios (p. 142). Más adelante, el filósofo estadounidense diferencia entre una versión débil y una fuerte de la corriente (p. 152). El textualista débil considera que hay un código que identificar en un texto, un secreto que revelar. Por su parte, el textualista fuerte impondría su propio vocabulario, ya que, renunciando a la pretensión de compartirlo, espera que el texto sirva a sus propios fines.

Lo cierto es que algunos de los primeros trabajos de Derrida —como *De la Gramatología* y aquellos reunidos en *La escritura y la diferencia*— están preocupados por la manera en la que se aborda la significación y la representación, así como por estudiar las posibilidades y las limitaciones de la lingüística. Esta última, bajo el paraguas de la epistemología estructuralista, produjo avances importantes y dio lugar a promesas muy optimistas a lo largo de la década de 1960. Derrida es englobado dentro de un

movimiento llamado por algunos autores *linguistic turn*¹². Sin embargo, la famosa frase “no hay fuera del texto” (Derrida, 1967a, p. 202) no debe ser interpretada como la defensa de la primacía de las producciones escritas —periodismo, literatura, filosofía— por encima de una supuesta realidad material compuesta de objetos, individuos y eventos. Las preocupaciones de Derrida no son estrictamente semióticas, no defiende un abordaje literario de todo texto y tampoco pretende antagonizar con alguna aproximación científica. Sí se hace patente en sus trabajos un rechazo a la presunción de omnipotencia epistemológica que se deriva de posiciones científicas, idealistas, empiricistas o bien de un reduccionismo lingüístico o literario, así como la influencia de la crítica literaria que se conjuga en sus lecturas filosóficas.

En una entrevista llevada a cabo por Kadhim Jihad (1986b), el autor afirma que su posición se podría entender como un materialismo no dialéctico, estrechamente vinculado al materialismo aleatorio que formulase Louis Althusser. En oposición a la lectura idealista que en ocasiones se ha propuesto de Derrida, él mismo se presenta como una especie de heraclíteo que pretende evitar incluso la reificación del cambio. Señala que las características que se le reconocen al concepto clásico y acotado de *texto* resultan pasibles de ser generalizadas más allá de la comunicación semio-lingüística y el campo de la experiencia hacia todo lo que existe. Esta misma condición es la que impide la delimitación

¹² La expresión *linguistic turn* aparece por primera vez en un trabajo de Gustav Bergmann (Hacker 2013, p. 926) pero se populariza a raíz de un libro de Rorty (1967). Se utiliza para denotar cómo el foco de la investigación en filosofía y humanidades pasa a ser lenguaje. También se suele referir al énfasis puesto en el lenguaje como base para construir una propuesta filosófica poderosa y confiable, sobre todo en el ámbito de la filosofía analítica anglosajona. Williamson (2004), por ejemplo, afirma que puede considerarse a Derrida como parte del *linguistic turn* (p.107).

absoluta de un contexto (Derrida 1988, p. 9). Las marcas y huellas textuales son previas al surgimiento del ente heideggeriano. Estas marcas siempre pueden ser recontextualizadas y conformar nuevos signos, nuevas experiencias, nuevas condiciones. Las diferentes ontologías se configuran reuniendo esas marcas y organizándolas para establecer modelos, objetos, individuos. Se podría decir que la escritura precede lógicamente a cualquier formulación metafísica, si no fuera porque la propia noción de *precedencia* está presa de la metafísica. Estrictamente hablando, no hay elementos simples ni propiedades, solo diferencias entre marcas.

Derrida denuncia, a lo largo de toda su obra, el recurso al *origen*, al fundamento, como uno de los procedimientos clásicos de la metafísica de la presencia. El origen establece un comienzo y, en general, una permanencia. Este origen explica la historia, le da forma y la somete. Dicha determinación del pasado y del presente moldea luego todo lo que tiene posibilidad de existir, establece la misma forma del futuro. Si hay algo así como un origen, para Derrida debe ser la *différance* —en ocasiones, traducido como *diferancia*—. Esta señala hacia el espaciamiento físico que permite que los elementos se distingan y la temporalidad que habilita que cambien —problematizando las mismas nociones de *tiempo* y *espacio*—, pero también apunta a la llegada insistente de lo diferente, lo otro, aquello que no se circunscribe a lo mismo (Derrida, 1972c, pp. 43-44). Es inconcebible la existencia de una primera sustancia, ya que se hace necesario que previamente tenga lugar la diferenciación de esta con su entorno. Esa condición que permite el surgimiento de cualquier elemento, su movimiento, cambio y significación es la *différance*.

La *différance* no es un objeto, no existe, ni siquiera en tanto que concepto. Sin embargo, como indica Derrida, no se trata

simplemente de una nada de la que debamos evitar hablar: “Este espaciamiento no es la simple negatividad de una laguna, sino la emergencia de la marca” (Derrida 1988, p. 10). Es la posibilidad de la fenomenalidad, de la conceptualización y de la historia. Allí radica la dificultad de definirla, pero también la característica que determina que no pueda verse re-apropiada como un origen presente. La *différance* es el origen, si hubiera realmente alguno (Derrida, 1972c, p. 47). Pero representa un origen no originario, un inicio eternamente diferido. Cualquier investigación nos conduce a huellas que son efecto de otras marcas, lo que lleva a admitir el fracaso de un origen simple y presente para sí.

Es importante entender hasta qué punto estas consideraciones dificultan la ubicación espacial de un elemento o una propiedad, así como el establecimiento sencillo de una línea temporal clara y evidente. La *différance* pone en cuestión unidad y presencia, ya que lo que permite que un elemento surja es su relativa ausencia, así como el contraste —o diferencia— con otros elementos. Esto otorga una dimensión diacrónica a la significación y el aparecer frente a la conciencia, dado que las relaciones se establecen con marcas en cualquier tiempo concebible. También desarma la posibilidad de establecer una temporalidad fija y pone en tensión la historia. El tiempo deja de ser lineal, cesa de tener un *pasado que fue presente* y un *futuro que será presente*.

El tiempo deja de supeditarse a la presencia. Dado que se trata de una sucesión de texto, la reinterpretación siempre es posible. De esta forma, el pasado cesa de concebirse como unívoco, se lo comprende desde una determinada situación —por ejemplo, proyectando valores contemporáneos a culturas antiguas—. El futuro, como se lo entiende hoy, deja de ser simplemente aquello que tendrá lugar eventualmente, para condicionar la manera en la que se aborda una situación actual —por ejemplo,

mediante el trabajo ecológico frente a la perspectiva de la destrucción futura del medioambiente—. El pasado se puede leer con base en lo que se espera del futuro, lo que nuevamente marca todo lo que se concibe como *posible*. La perspectiva derrideana de *texto* saca de quicio al tiempo y lo complejiza más allá de cualquier reapropiación epistemológica.

Hasta aquí hemos referido a la *metafísica* en un sentido general, pero lo expuesto involucra necesariamente a la ciencia; no porque la ciencia sea completamente metafísica, sino porque es difícil concebirla sin un componente o una aproximación metafísica. Toda propuesta filosófica o científica de *origen* está viciada por ese recurso violento y por la tentativa de controlar lo alterno, de hacerlo desaparecer en aquello que es secundario, suplementario y prescindible. Podría pensarse que las críticas derrideanas invalidan las aproximaciones científicas serias. Si no es posible depositar la confianza en un punto de partida físico, biológico, cultural, lingüístico o lógico, ¿qué certezas se pueden alcanzar y qué garantizaría la validez del conocimiento científico? Una respuesta rápida sería que lo que caracteriza una buena lectura o interpretación es el respeto por el contexto.

El sintagma *no hay fuera del texto* significa que no resulta posible escapar del juego de diferencias anteriormente descrito y que todo se define en su contexto. La metafísica de la presencia debe ser permanentemente cuestionada, dado que no puede ser simplemente abandonada o superada. Como señala Derrida, esto nos lleva a valorar el contexto:

La frase que para algunos se ha convertido en una suerte de slogan, en general muy mal entendido, de la deconstrucción (“no hay fuera del texto”), no significa otra cosa que: no hay nada fuera del contexto. Bajo esta forma, que dice exactamente lo mismo, la fórmula sin

duda habría sido menos impactante. No estoy seguro de que hubiera dado más que pensar (Derrida, 1988, p. 136).

De esta manera, más que un *textualismo* idealista o socio-construccionista, la deconstrucción es un *contextualismo* que, con muchas precauciones, llamamos *materialista*. Probablemente, Derrida está en lo correcto al señalar que, bajo esta reformulación, la propuesta parece menos sorprendente. Lo que sucede es que resulta muy sencillo interpretar el contexto como presencia, ya sea considerando sustancias a los elementos que forman parte de él o cristalizando, en última instancia, dicho contexto a la manera de un sistema o una estructura. Planteado como texto, el juego permanente de diferencias y presencias que no son plenas se vuelve más evidente.

Cabe aclarar que existe una corriente denominada *contextualismo epistémico* en el marco de la filosofía analítica. Basados en una revisión de las distintas formas que toma esta propuesta, Leardi y Vassallo (2018) consideran que el punto en común es una tesis semántica que sostiene que las condiciones en que las sentencias de adscripción de conocimiento —*knowledge-ascribing*— y de negación de conocimiento —*knowledge-denying*— son verdaderas dependen de ciertas características del contexto en el que se enuncian. Esas sentencias de adscripción de conocimiento toman la forma de *S sabe que p* y *S no sabe que p*. La posición filosófica propone volver sobre aspectos como las creencias y los intereses de aquel que atribuye conocimiento, así como la conversación concreta en la que está inmerso al producirse la enunciación. No procederemos a valorar aquí los méritos y los problemas de una aproximación como esta, solo nos limitaremos a indicar que el *contextualismo* planteado en este trabajo no se circunscribe a establecer la verdad o falsedad de adscripciones de

conocimiento. En el marco del *contextualismo deconstruccionista*, admitimos la necesidad de entender las características de las situaciones en las que se da una sentencia, pero señalamos que resulta imposible comprender todo ese contexto. Esto se debe a que la demarcación temporal y espacial de un ámbito textual es siempre arbitraria. La misma delimitación de un campo como *lógico, psicológico, lingüístico o institucional* representa una convención útil, pero siempre cuestionable. El *contextualismo materialista* que proponemos reconoce esas condiciones y propone entender el acto de conocer como una permanente recontextualización.

En lo que respecta a una reflexión filosófica sobre la *ciencia*, el contextualismo lleva a poner énfasis en las relaciones y las ausencias por sobre los elementos propuestos por un modelo, pero también sobre la empiria que es estudiada o descripta. De hecho, problematiza una separación definitiva entre modelo y realidad. No se trata de estipular una incapacidad epistemológica para alcanzar una dimensión que trascienda el lenguaje, sino de reconocer la condición material y situada de cualquier elemento abordado por la ciencia. La dicotomía *modelo/mundo* se ve puesta en cuestión y complejizada, pero no se disuelve en la afirmación de una uniformidad absoluta. Incluso si se sostiene que el movimiento del mundo es textual, la deconstrucción no pretende negar las particularidades de los distintos contextos. Entender que existe una relación textual entre las instancias teóricas y empíricas, así como con la comunidad científica y social, habilita una serie de análisis que son inviables de otra forma. El contextualismo comprende así a la sociología de la ciencia, a las críticas estrictamente epistemológicas y a las posibles relaciones entre modelos.

La deconstrucción como relativismo no antropocéntrico

Como ya lo hemos señalado, la propuesta deconstruccionista hunde profundamente sus raíces en la fenomenología, en los textos de Nietzsche y Heidegger, así como también en el psicoanálisis freudiano. Estos autores fueron objeto de crítica y resistencia por parte del empirismo lógico. Rudolf Carnap realiza una crítica a Heidegger en su trabajo *La superación de la metafísica* mediante el análisis lógico del lenguaje (1932). Este texto aparece como representativo del tipo de cuestionamiento al que se está tratando de referir. El análisis lógico propuesto por Carnap pretende separar las proposiciones de las afirmaciones sin sentido de la metafísica. Intenta mostrar que textos como los de Heidegger se basan en pseudoproposiciones y que conforman una teoría metafísica con poco o ningún valor real. Por el contrario, considera que Nietzsche es capaz de evitar este error al optar por la poética en *Así habló Zaratustra*, en lugar de pretender teorizar de manera precisa (p. 230). Todo esto evidencia la pretensión de demarcar un límite entre el trabajo lógico serio y la filosofía que aparece como irrelevante. Dicha demarcación se realiza de manera apriorística con base en la forma y sin consideración por el contenido o el contexto.

Aunque existe en la deconstrucción una preocupación por la ciencia y sus fundamentos, la verdad y el método, el descubrimiento y el bienestar humano, se puede constatar, asimismo, un insistente cuestionamiento de la naturaleza —o la naturalización— de todos estos aspectos. Esa posición tan marcadamente crítica condiciona la imposición del rótulo de *relativismo* por parte de numerosos intelectuales. En su trabajo *Deconstruction and relativism* (1998), Joseph William se propone exponer las razones por

las que considera que la deconstrucción redundaría en relativismo, dado que entiende que la acusación no se encuentra apropiadamente fundamentada hasta el momento. William considera a Derrida un exponente de lo que llama *relativismo textualista*. Entiende que el textualismo aparece en una supuesta defensa por parte de la deconstrucción de la incapacidad de trascender el lenguaje. Pero lo que más interesa aquí es la designación de relativismo. Esto es identificable, según William, en el supuesto —más o menos explícito— de que no existe criterio confiable para distinguir entre prácticas verdaderas o falsas, mejores o peores.

Lo cierto es que la deconstrucción no representa una propuesta relativista al uso. Incluso si resulta posible considerarla una forma de relativismo, el énfasis no está puesto en el sujeto ni en un aspecto epistemológico, ni siquiera en la ontología o en los signos lingüísticos. Derrida rechaza cualquier fundacionismo porque implica la seguridad en la existencia de un elemento presente. Como se señaló en el apartado anterior, la escritura de la que habla Derrida precede a la ontología, eso incluye a los signos lingüísticos y, por supuesto, también a los individuos que los utilizan. A su vez, el contextualismo permite desafiar la dicotomía *internalismo-externalismo*. No existe una instancia por fuera del texto, por lo que no se propone una separación *a priori* entre el sujeto y el mundo externo, entre una realidad material y una dimensión lingüística. Es este materialismo el que permite leer y poner en tensión cualquier elemento o suceso.

La deconstrucción no ignora las diferencias individuales ni las condiciones sociales al momento de evaluar la posibilidad de conocer o determinar una posición ontológica, pero el foco no está puesto allí. En cierto sentido, comprende estas dos propuestas relativistas y aparece como mucho más radical que ellas. El primer tipo de relativismo da por sentado al sujeto o al individuo, es la

vara confiable con la que se puede medir lo cognoscible. Pero la deconstrucción pone insistentemente en duda la presencia absoluta del sujeto para sí, desarmando este pretendido único parámetro. Lo mismo se puede decir de las culturas, las sociedades o los grupos humanos. Estas entidades son atravesadas por tantas variables, la interpenetración entre ellas es tan grande, su uniformidad y homogeneidad resulta tan dudosa, que no parece haber razón para asumir que puedan representar un punto de partida confiable.

El individuo, como unidad, y los colectivos sociales, como realidades tangibles, son asunciones que pueden y deben ser deconstruidas, lo que no significa simplemente rechazar el uso de estas concepciones. La subjetividad y la intención juegan un papel dentro de determinados contextos:

“Todo esto no implica que la conciencia y el lenguaje pierdan su poder explicativo. Se trata de que la presencia de cualquiera de estos elementos es efecto de la escritura y la *différance*” (Derrida, 1988, pp. 18-19).

En ese sentido, la deconstrucción puede relativizar el relativismo. No hay ningún punto de partida confiable, ninguna certeza. Hay contextos que pueden ser leídos y re-interpretados, pero no cualquier lectura resulta aceptable, no cualquier afirmación aparece como apropiada. En una manera necesariamente relativa —contextual—, una lectura deconstructiva debe mostrarse respetuosa para con el contexto. Por ejemplo, esforzándose en identificar las posibles líneas de afirmaciones y conclusiones que derivan de un mismo texto.

La deconstrucción muestra que los relativismos comentados no escapan al antropocentrismo. Estos se vuelven con demasiada

confianza hacia el sujeto, el hombre o el individuo, para pensar luego lo que este puede conocer y cómo lo hace. La deconstrucción trata de trabajar sin asumir la unidad de un sujeto, con la *différance* y el texto como las condiciones de posibilidad mínimas necesarias para el despliegue de una actividad de lectura. Dicha lectura de textos crea los contextos en los que algo como la verdad puede surgir. Se trata de reencuadrar elementos y demostrar cómo las características de estos dependen de las diferencias con aquellos que forman su entorno. Las conclusiones a las que se llegue vuelven a ser texto y configurar un contexto. Pero aquí se encuentra un punto que vale la pena remarcar. Incluso si se admite que esta aproximación es relativista, no representa una pretensión de reglar la epistemología ni describir la manera en la que los seres humanos conocen. En tanto que problematización de la forma en la que se desempeña el texto, la deconstrucción opera desarmando ontologías y abriendo camino al surgimiento de algo nuevo. Ese afán crítico no proviene de un espíritu escéptico o destructivo en términos epistemológicos, sino que refiere a la limitación de la violencia ejercida por la determinación de lo que existe por parte de una metafísica de la presencia. Esto es, precisamente, lo contrario a la aceptación de un *vale todo* —*anything goes*—. Lejos de prescribir una aproximación metodológica o en términos de teoría del conocimiento que aceptara la validez de cualquier postulado, el reconocimiento de la textualidad muestra que la adecuación de una lectura depende del contexto. Por supuesto, ello implica que no resulta posible establecer una serie de reglas válidas para toda situación. Sin embargo, la inexistencia de una prescripción absolutamente general no lleva necesariamente a la aceptación de cualquier aproximación o interpretación.

¿Qué afirma el mismo Derrida respecto de la objetividad y la verdad?

“Lo que se llama ‘objetividad’, por ejemplo, científica (en la que creo firmemente en determinadas situaciones) se impone a sí misma solo en un contexto extremadamente vasto, antiguo, poderosamente establecido, estabilizado y enraizado en una red de convenciones (como las del lenguaje) y, aun así, se trata de un contexto. Y la emergencia del valor de la objetividad (y, por lo tanto, de muchos otros) también pertenece a un contexto. Podemos llamar ‘contexto’ a toda la ‘historia-real-del-mundo’, [...] en la que este valor de objetividad y, de manera más amplia, de verdad (etc.) se ha cargado de significado e impuesto a sí mismo. Eso no los desacredita en lo más mínimo. ¿En nombre de qué, de cuál otra ‘verdad’, lo haría? Una de las definiciones de lo que se llama deconstrucción sería la del esfuerzo de tomar en cuenta este contexto ilimitado, prestar la más penetrante y amplia atención posible al contexto y, por consiguiente, al incesante movimiento de la recontextualización” (1988, p. 136).

Sería un error entender que el autor está desestimando el valor de la objetividad y la verdad. Al ubicarlas dentro de un contexto —al que le reconoce una tradición muy importante y fuertemente establecida— no está simplemente relativizando, desestimando la razón y los avances científicos. Cuando afirma que algo pertenece a un contexto, reconoce la obligación de respetar esos aspectos. Así, Derrida admite el valor de la verdad y la objetividad en el marco del trabajo científico y filosófico. Este respeto hacia esos valores se hace patente en cada una de sus producciones, que evidencian el ejercicio de una lectura minuciosa que nunca recae en irracionalismo. Porque también señala que no habría centro o valor por el que desplazar o reemplazar el de *verdad*. ¿Qué verdad podría ser más verdadera? Esto no reduce a la deconstrucción a historia o sociología de la ciencia. El contexto

en el que se puede y se debe leer toda verdad no solamente es histórico, sino que, precisamente, cuestiona la unicidad de la historia, cualquier lógica o estructura que se le suponga.

En este sentido, una teoría del conocimiento deconstruccionista se acercaría mucho más al *perspectivismo* nietzscheano. Resulta sencillo leer la afirmación “no hay hechos, solamente interpretaciones” (Nietzsche, 2002, p. 60) en la línea de alguno de los relativismos señalados. Sin embargo, lo cierto es que la propuesta del filósofo alemán se diferencia al descentrar la subjetividad. Como señala Vergara Henríquez (2012) respecto de esta posición nietzscheana, son las perspectivas concretas disponibles para abordar la realidad las que conforman al sujeto, no a la inversa (p. 137). Las distintas perspectivas se encuentran enfrentadas, como manifestación de una puja de fuerzas o voluntades que interpretan. Es en este ámbito donde se da el conocimiento. No refiere ya a la formulación de lo experimentado y sistematizado por un sujeto aislado, sino a una serie de perspectivas que lo atraviesan y conforman. Se trata de una lectura centrada en un aspecto corporal, más que estrictamente cognoscitivo y racional. No se trata de alcanzar un progreso lineal y perfectible en el conocimiento de la realidad, sino una valoración de las distintas voluntades en juego entorno a la misma. Así, una formulación de este tipo pone en cuestión la universalidad del saber. El de las relaciones posibles entre las fuerzas que condicionan las perspectivas y el texto derrideano es un problema que no se aborda aquí.

La conclusión de este apartado indica que la deconstrucción tiene una concepción contextual de la verdad y la objetividad que se extiende hacia la manera en la que se entiende la producción científica. Una filosofía de la ciencia, en esta línea, puede considerarse relativista, a condición de que se admita que las lecturas que se realizan no se corresponden con un simple relativismo subjeti-

vista, lingüístico, cultural o histórico. El científico y el filósofo de la ciencia solamente son capaces de colaborar en la producción de texto en un contexto determinado. El acercamiento propuesto en este trabajo brinda a la filosofía de la ciencia la posibilidad de reconocer y cuestionar el antropocentrismo —más o menos sutil— que anida en las distintas aproximaciones científicas. Lo lleva a cabo desarmando la violencia identificada a partir de una preocupación ética antes que epistemológica.

La deconstrucción como religión sin religión

En repetidas ocasiones, se cuestiona la complejidad de la obra derrideana, sugiriendo que es innecesariamente oscura, que el autor no explica su posición de manera directa. Las elipsis propias del estilo de Derrida pueden desesperar a sus lectores más impacientes. Lo cierto es que la demora en afirmar y cierta preferencia por el silencio no son accidentales ni gratuitas. Por el contrario, dan cuenta de la pretensión de problematizar, también en la forma, lo que está revisando de manera crítica en su contenido. En todos estos gestos, puede resonar cierta proximidad con la teología negativa. Balcarce (2016) señala que el parecido entre la deconstrucción derrideana y la teología negativa radica, fundamentalmente, en la retórica de la que ambos discursos hacen uso (p. 78). A continuación, se explicita qué se entiende por *teología negativa* y los puntos en los que esta noción se distancia de la deconstrucción.

La *teología positiva* o catafática se refiere a Dios utilizando términos que afirman, que pretenden dar cuenta de la presencia de algún predicado relativo a él. Por el contrario, la *teología apofática* o negativa pone el énfasis en los límites que necesaria-

mente aparecen al hablar de una entidad que el hombre solo puede concebir tomándose a sí mismo como referencia. No se niega a predicar, pero lo hace mostrando la inadecuación del intelecto humano frente a la divinidad, lo que Dios *no* es. Así, por ejemplo, podría decirse de Yahvé que es atemporal, *infinito*, *invisible* y, en definitiva, *incognoscible*.

Consciente de la posibilidad de una malinterpretación de sus trabajos, Derrida realiza una aclaración de manera temprana en su obra: no debe equipararse aquello que él pretende señalar con una producción de teología negativa. Refiriéndose a la *différance*, indica que, mientras que la teología negativa enfatiza en los límites de las categorías ofrecidas por el lenguaje para alcanzar la superesencialidad de la divinidad, su propio trabajo apunta a problematizar cualquier esencia sin postular una existencia inconcebible (Derrida, 1972c, p.42). Las nociones propuestas en la obra derrideana muestran el juego que habilita una economía de la presencia, un aparecer relativo y no representan un nuevo centro metafísico más o menos cognoscible.

Sin embargo, es necesario también advertir contra el rechazo acérrimo a marcar similitudes y puntos en común. El mismo Derrida, en textos posteriores (1997a, p. 25; 1989a), establece que existe una relación que no se puede menospreciar entre los dos tipos de abordaje. La teología negativa tiene el mérito de haber puesto énfasis en el límite del conocimiento humano, en la tendencia a antropologizar aquello que se desconoce y en concebir la posibilidad de dar cuenta de una existencia sin recurrir a un *logos* —o al menos dando un rodeo a este—, mucho antes de que la deconstrucción lo hiciera. En ese sentido, se puede considerar una especie de precedente. Representa una excepción dentro de una tradición filosófica que buscaba, de una u otra forma, certezas, un punto arquimédico. Otros autores han continuado indagando

en los posibles aportes de una línea de investigación para con la otra —por ejemplo, Rayment-Pickard (2003)— y puede afirmarse que constituye un campo que ha realizado contribuciones significativas.

¿Cuál es el criterio que permite trazar una diferencia y por qué no deben confundirse? La diferencia radica en que aquello a lo que Derrida refiere de manera necesariamente elíptica en sus textos, como *différance*, *huella*, *archivo* o *espectro* —entre otros—, no vienen a constituir nuevas entidades metafísicas de las que nada se puede decir. Por el contrario, tienen cierta función —si pudiera afirmarse con certeza que cumplen un rol en algún sentido—, están destinadas —si fuera posible adscribirles seriamente algún *telos*— a cuestionar la metafísica. Hasta cierto punto, incluso previenen de la utilización metafísica de ellas mismas en tanto conceptos.

Balcarce (2016) señala que el alejamiento de la deconstrucción respecto de la teología se debe a tres razones (p. 83). La primera es que la noción derrideana de *huella* no supone una entidad más allá de la descripción lingüística, por lo que no se ve sujeta por la ontoteología. Este es el señalamiento que rescata-mos arriba del mismo Derrida. La segunda razón es que, a pesar de que admite la posibilidad —o la inevitabilidad— de un movimiento de apropiación por parte de la ontología, también señala la operación que implica ese gesto y su irremediable fracaso —debido a la apertura a eventuales interpretaciones alternativas—. En tercer lugar, porque la deconstrucción explicita que incluso la conformación de la identidad se da como llegada de una alteridad que la precede. Balcarce también remarca que estas razones no representan aspectos separados, sino que confluyen en un mismo movimiento crítico de la ontoteología.

Un autor que se ha aproximado a la obra de Derrida con interrogantes teológicos es John Caputo. En su libro *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion* (1997), plantea precisamente que la preocupación de la deconstrucción por la alteridad es, de alguna manera, religiosa. Se trata de una espera constante de su llegada, de una renuncia a la definición y a la determinación, de una vigilancia y protección activas del otro¹³. Esta preocupación religiosa de la deconstrucción no se puede separar del todo de las inquietudes morales, éticas y políticas que Derrida expresa en sus trabajos. Los desarrollos de Caputo relativos a la justicia y sus aseveraciones en torno a la naturaleza del conocimiento comparten esa orientación hacia la prioridad de la otredad.

En conclusión, lo que permanece como característica distintiva es que los trabajos derrideanos buscan comprender el espacio y la lógica en que las propuestas onto-teológicas se inscriben y no supeditarse a una de ellas en concreto. No se pretende dar un rodeo para describir una presencia incognoscible, sino que se muestra la preeminencia de la alteridad, la huella y la falta. Esto no significa que un acercamiento o afección entre la deconstrucción y la teología sea inconcebible. De hecho, distintos trabajos realizados en las últimas décadas van en esa dirección.

¹³ Esto está profundamente relacionado con la noción de *mesianidad*. Derrida (1998b) la define como una estructura universal de la experiencia e irreductible a cualquier mesianismo religioso (pp. 289-290). No se trata de una ambición utópica, sino de la experiencia de la llegada concreta, real e inmediata a cada momento del acontecimiento heterogéneo del otro. La mesianidad se conforma como una espera sin expectativas y sin un horizonte determinado. Requiere deseo, acción, promesa y trabajo que resultan necesariamente en cambios que no tienen por qué orientarse en una dirección previamente estipulada.

La deconstrucción como estrategia sin finalidad

Muchos autores definen a la *deconstrucción* como un método (entre ellos Aragón y Ranulfo, 2013; Balkin, 1987; Kandell, 2004), pese a que Derrida y la mayoría de sus intérpretes se oponen a esta caracterización. Qué aspectos concretos se le adscriben varía de teórico en teórico. Pueden considerarlo un método de análisis literario, propio de un abordaje filosófico —incluso meta-filosófico—, o uno orientado fundamentalmente a la disolución de las dicotomías. Es un error que suele derivar de la tentativa de aprehender de manera segura y definitiva aquello que es la deconstrucción. Al contrario de lo que sucede en otros casos, este malentendido no resulta de una caricaturización de la práctica. Parece reconocérsele alguna especie de cientificidad derivada de una aproximación relativamente estandarizada hacia su objeto de estudio que, generalmente, se asocia con la literatura incluso más que con la filosofía.

Con base en lo elaborado hasta aquí, resulta sencillo comprender por qué los deconstruccionistas se oponen a que se la considere como un método. En su connotación más fuerte, ello implica que existe una serie de pasos pre-establecidos —una especie de fórmula— que permite operar sobre los textos —en principio, cualquier texto— y obtener como resultado un análisis satisfactorio del mismo, una perspectiva derrideana del significado de la obra literaria o filosófica. Puede evaluarse la posibilidad de delimitar un sentido débil de la noción de método en la que este no fuera tan formal —o formalizado— y rígido, y, de esa forma, volver el rótulo aceptable. Resulta útil, en este punto, leer con detenimiento lo expuesto por el mismo Derrida a pesar de lo extenso de la cita:

Existe un momento en que se ve que la deconstrucción no puede dar lugar a lo que se denomina un método, un corpus de reglas y de técnicas que se puedan deducir según operaciones aplicables mecánicamente. [...]

Creo, por otra parte, que algo de la deconstrucción se puede enseñar, formalizar hasta cierto punto. Y he tratado de hacerlo, de formalizar tipos de análisis: por ejemplo, que es necesario invertir las jerarquías, luego reelaborar el concepto... Bueno, puede decirse que eso son recetas generales y típicas; y aún hay otras que, en efecto, pueden dar lugar a una enseñanza del método. Pero existe un punto en el que algo de la deconstrucción no es metodologizable. [...] La deconstrucción no es algo sin método, y no es un método. (1986a, p. 169).

Esto apunta a que, tal vez, en un sentido débil, sea posible considerar que la deconstrucción es un método. Sin embargo, se trata de un sentido realmente débil, entendido como un conjunto no finito ni delimitable de reglas muy generales, que no se circunscriben a un ámbito en particular. Incluso si se sostiene que es un asunto de semántica, no queda claro qué beneficio o avance se obtiene de llamar a una aproximación tan particular —contextual, en realidad— *método*. No obstante, sí es importante admitir que la deconstrucción no está tampoco abandonada a la arbitrariedad. Si bien existe algo así como un patrón de operación, la adecuación de este o la necesidad de reformularlo —descartar ciertos tipos de análisis, desarrollar nuevos, etc.— está marcada por el contexto de aplicación.

En distintas ocasiones, Derrida se refiere a una *estrategia sin finalidad* (1997a, p. 22; Mazzoldi, 2005, p.50) como lo que caracteriza su trabajo. Al cambio necesario propio de todo trabajo estratégico —acumulación de sus propios efectos y adaptación a

las contingencias— se le suma la carencia de un objetivo claro, de un *telos*. Esto permite que se trabaje en distintas situaciones utilizando diferentes herramientas y técnicas de lectura. De manera coherente con lo que se viene señalando, no existe un criterio definitivo para determinar cuáles son las operaciones necesarias para deconstruir un texto. Es posible señalar algunas, como la identificación de los distintos sentidos y relaciones, la búsqueda de excepciones o ambigüedades en las definiciones o la utilización de ejemplos propios del lenguaje poético y literario. La lista no pretende ser exhaustiva, no puede serlo. Porque no tener finalidad, implica también que no tiene un final predeterminado, que su destino es errar (Derrida, 2001a, 42). Erra necesariamente toda desconstrucción, ya que no es definitiva. Así, las operaciones y las herramientas pueden ser evaluadas, inventadas, re-inventadas y re-interpretadas permanentemente. Buena o mala pueden no ser las apreciaciones idóneas para una lectura que será evaluada en su devenir. Erra necesariamente, en el sentido de que el futuro de la desconstrucción no está claro. Se desconstruye la filosofía y la literatura, luego se *importan* sus categorías a la política, la arquitectura y la epistemología de la ciencia.

Hay otro sentido en el que considerar a la desconstrucción como un método puede llevar a una nueva serie de malentendidos. Riva (2010) defiende la tesis de que los métodos deben considerarse de manera independiente a la teoría de la que han emergido. Precisamente, presenta a la desconstrucción como un “método de lectura muy particular e identificable” (p. 12) que debemos separar de la *filosofía derrideana*. Afirma que Derrida utiliza la desconstrucción con el fin de apoyar su propia teoría, pero que no tenemos por qué considerar ese vínculo entre ideas filosóficas y método como necesario: “Podríamos aprender de esa lectura cuidadosa y detallada en la búsqueda de contradicciones, pero

puesta al servicio de otros principios teóricos. Y, sin embargo, parece que estamos compelidos a comprar el combo” (p. 12). Así, Riva erróneamente entiende, por un lado, que en cualquier investigación existe un componente teórico —por ejemplo, bajo la forma de marco teórico— y, por otra parte, referimos con toda propiedad a una aproximación exclusivamente operatoria sobre el objeto de investigación. Esta es una dicotomía que, lejos de poder aplicarse tranquilamente sobre la deconstrucción, es desarmada por esta de antemano.

Previamente, se establecen las dificultades al momento de señalar una operación identificable, pero, como se muestra en el próximo apartado, también aparecen problemas serios cuando se trata de reconocer un cuerpo teórico claro, llámese *filosofía derrideana* o de cualquier otra manera. Estos dos aspectos se confunden sin fundirse realmente, se cuestionan de manera performativa en la misma práctica de deconstruir. Podemos invertir la formulación derrideana citada más arriba y decir que la deconstrucción no es algo sin teoría y que, sin embargo, no es una teoría.

La deconstrucción como práctica

En ocasiones, se ha presentado a la deconstrucción como una teoría o una propuesta filosófica entre otras, como el existencialismo, la fenomenología o el pragmatismo. Esta proposición no es del todo errada y, hasta cierto punto, puede resultar fecunda, pero falla en comprender las verdaderas particularidades que la caracterizan. Así, aunque es posible describirla como una posición filosófica coherente y cerrada, dicha tentativa está condenada a fracasar. En Derridabase (1991), Bennington lleva a cabo el intento de mostrar una visión comprensiva del trabajo del autor. En el

mismo volumen físico, Derrida presenta un trabajo llamado *Circonfesión* (1991), en el que pretende demostrar cómo la deconstrucción se abre incesantemente y evita la sistematización o la reducción esquemática. Lo hace ofreciendo detalles de su vida personal, dando cuenta, al mismo tiempo, que su figura no queda reducida a un pensamiento y que las experiencias vitales marcan la producción académica —o que no existe tal separación radical—.

El ejercicio de la deconstrucción pretende desarmar ontologías y poner en tensión a la metafísica con el fin de cuestionar la violencia que ejerce e invisibiliza. Al erigirse en una propuesta filosófica nueva, repetiría ese gesto violento. Su proceder no pretende brindar una lectura definitiva sobre la condición antropológica o la naturaleza del mundo, aun cuando estos son temas sobre los que se ha aplicado la deconstrucción. Parece que tiene poco que proponer y mucho que interpretar sobre otros textos, pero, en realidad, explora las líneas de razonamiento que se desprenden de los mismos textos. De hecho, los trabajos que describen la deconstrucción no la practican. Tampoco Derrida lo hace en los artículos en los que habla de su trabajo, ya sean entrevistas o textos, donde desarrolla categorías ya propuestas, como es el caso de *La Différance* (1972c). Sin embargo, en la mayor parte de los escritos de este filósofo se puede observar un trabajo extremadamente minucioso y pormenorizado de lectura y re-lectura enfocada sobre trabajos ajenos. Es sobre las grietas y aparentes contradicciones de esos discursos o textos que actúa la deconstrucción. De esta forma, al definir a la deconstrucción como una *teoría* se la convierte, al mismo tiempo, en más y en menos de lo que realmente es.

Resulta más apropiado considerarla una práctica, un acto. Esta denominación parece justificada en la oposición que se ha

marcado tradicionalmente entre teoría y práctica (Bourdieu, 1994 p. 146), y que atraviesa gran parte de la tradición occidental. Aunque existen excepciones —como el caso del marxismo—, se le ha atribuido una primacía, un lugar de honor a la teoría por sobre la práctica. De la misma manera en que Derrida utiliza y resignifica los términos de *escritura* y *texto* para cuestionar la primacía de la lengua hablada y la obviedad de la presencia, el término *práctica* parece servir para evitar la unificación de aquello que se efectúa bajo el nombre de *Deconstrucción* como la utilización o instrumentalización de una teoría coherente. No tiene sentido, aquí, proponer un concepto o noción superadora que pretendiera englobar o contemplar simultáneamente teoría y práctica, a la manera de la *praxis* gramsciana (Gramsci, 1975, p. 336). Nuevamente, se cae en una actitud violenta bajo el pretexto de avance conceptual u holismo, así como poniendo énfasis en la presencia completa por sobre el juego de las diferencias.

Sánchez Vásquez (1967, p. 27) señala que *práctica*, en su uso cotidiano contemporáneo, tiene connotaciones fuertemente utilitaristas y, de alguna manera, eso es precisamente lo que se busca señalar aquí. La práctica deconstructiva no posee un *telos*, pero tampoco un origen o una filiación determinada. No es un método, no tiene contenido y ni siquiera una forma. El utilitarismo de la deconstrucción radica en la defensa de la alteridad frente a la violencia de la unificación y el acto o acción requerida para llevar a cabo esa defensa es absolutamente contingente. Ni siquiera es necesario que tome las formas de artículo o libro y puede perfectamente presentarse como una obra arquitectónica o una protesta feminista. Cabe aclarar que sostener que la deconstrucción es una práctica no implica dar por sentado que *alguien* la lleve a cabo. Se trata de establecer las condiciones en las que esta podría ser ejercida, al mismo tiempo que se reconoce la necesidad de cues-

tionar cualquier autoría o voluntad simple e individual —incluso, cualquier individualidad—. Cuando Derrida (1995a) señala que la deconstrucción no es un acto u operación, sino un *evento*, está advirtiéndolo contra una concepción personal y voluntaria del ejercicio de la deconstrucción (p. 26). Aunque se admite que la eventualidad de la deconstrucción comprende a esta como práctica, es necesario contaminarla y convertirla en una estrategia —como el mismo autor admite— para trabajar concretamente a partir de ella o habilitar, hasta cierto punto, la llegada del evento.

Es posible establecer, aún, otra precisión respecto al tipo de práctica que la deconstrucción demuestra ser. Si esta cuestiona insistentemente todas las ontologías que recaen en una metafísica de la presencia y poco tiene para afirmar desde una posición teórica determinada es porque es fundamentalmente *crítica*. Aparece como una crítica “radical e interminable, infinita” (Derrida, 1993, p. 104), ya que cuestiona incluso a aquellas posiciones teóricas que, en principio, ponen en tensión el *statu quo* social e institucional, como el psicoanálisis y el marxismo. La razón detrás de esta posición tan radical es que se hace necesaria una vigilancia permanente para evitar que las propuestas que en determinado momento son subversivas se posicionen, eventualmente, en un lugar hegemónico. Esto último resulta válido incluso para las mismas producciones que se realizan bajo el nombre de la deconstrucción. Cualquier crítica corre el riesgo de re-cristalizarse y volver a convertirse en ontología, incluso una práctica que en determinado contexto lleva a cabo un ejercicio o un efecto deconstructivo. Si se reifica la *différance*, se sustancializa el *archivo* y la idea de *diseminación* se aplica mecánicamente, el trabajo deja de ser deconstrucción y debe ser deconstruido. La deconstrucción, en tanto práctica, es un trabajo que nunca puede estar acabado ni cerrado.

Lo desarrollado en los apartados anteriores respecto del contextualismo y la estrategia sin finalidad queda mejor definido si se considera que la deconstrucción es también una práctica crítica. La capacidad de aproximarse a su objeto de estudio mediante intervenciones prácticas es lo que posibilita que la filosofía de la ciencia sea contextual y carezca de finalidad preestablecida. El producto de estas intervenciones no es estrictamente teórico o simbólico, sino que posee una materialidad textual. En tanto que práctica, esta aproximación filosófica tampoco requiere de una coherencia absoluta. Por el contrario, se reconoce la multiplicidad y heterogeneidad de cualquier puesta en acto. Ese ejercicio lleva a cabo una exploración crítica de los alcances y los límites de un texto, una recontextualización en permanente transformación. Las intervenciones deben ser reinventadas cada vez y producir algo nuevo en cada ocasión. Así, la práctica crítica de esta epistemología no se remite solamente a una aproximación negativa, reactiva y circunscripta al cuestionamiento. También aparece como una fuerza creadora de novedades filosóficas y propuestas científicas.

La deconstrucción como epistemología

El desarrollo de este capítulo establece que se entiende a la deconstrucción como una práctica contextualista y crítica. Es una práctica porque aparece como un acto —se deconstruye— y no bajo la unidad de una teoría. Es contextualista porque no tiene contenido ni forma, solo el mandato de leer y explorar contextos. Es crítica porque apunta a desarmar la violencia contra la alteridad presente en toda metafísica. Al mismo tiempo, se reconoce la necesidad de hacer ciencia. La ciencia resulta agresiva, en ciertos

sentidos, mientras que pone freno a la violencia en muchas otras instancias. Trae problemas y brinda soluciones. La razón de ser de una *epistemología deconstruccionista* consiste precisamente en la toma de conciencia y limitación de ese inevitable monto de violencia.

¿Qué aportes puede realizar la deconstrucción a la ciencia? Queda claro que no puede constituir un método. No presenta la regularidad, la secuencia lógica ni los recursos necesarios para aparecer como una propuesta metodológica dentro de un abordaje específico de la filosofía de la ciencia. Es bajo la forma de aproximación estratégica que la deconstrucción puede mostrar su utilidad. Esta estrategia no se opone directamente a ninguna propuesta científica ni pretende reemplazarla. El requerimiento de supeditar todo elemento a su contexto sería la máxima de la deconstrucción, si es que posee alguna. Cualquier lectura que pretenda imponer una lógica o una taxonomía resulta, así, sospechosa. La deconstrucción advierte, entonces, contra la pretensión de omnipotencia de los métodos científicos. No realiza este cuestionamiento *a priori*, sino en la interrogación acerca de los límites y contradicciones concretos que cada método establece. Lo mismo es válido para los modelos científicos. De esta forma, un primer aporte que la deconstrucción puede realizar es en tanto que recurso estratégico de revisión y cuestionamiento al interior de cada propuesta científica.

La deconstrucción no relativiza con base en el sujeto, una serie de diferencias culturales o el lenguaje. El relativismo de la estrategia consiste en considerar a la historia y al mundo como texto y, de esta manera, volver contextual cualquier interpretación. Sin embargo, no solo las interpretaciones son contextuales, porque el materialismo derrideano impide separar entre dimensiones ideales o lingüísticas y aquellas que corresponden a un mundo

externo y material. Los fenómenos investigados son textuales, los experimentos realizados y el trabajo de campo también lo son. Por supuesto, los modelos a los que se arriba no se ven excluidos de un abordaje materialista. De hecho, la deconstrucción habilita la consideración de la misma lógica de difusión y formación científica como texto, contemplando —por ejemplo— una revisión sociológica o antropológica, pero sin reducirse a ella. Puede establecer relaciones entre todos estos elementos y considerarlos como emergentes de un contexto. La estrategia propuesta es la de una aproximación contextual que no admite la presencia para sí de un sujeto agente. Además, rehúye una lectura exclusivamente teórica —modelizante, ajena al campo— de la producción filosófica relativa a la ciencia. En tanto que práctica, la deconstrucción obrada por una filosofía de la ciencia interviene estableciendo nuevos textos, demarcando nuevos contextos y resignificando elementos. Así, un segundo aporte que la deconstrucción puede realizar a la ciencia consiste en un abordaje que desarma dicotomías y problematiza taxonomías rígidas. Nuevamente, no debe entenderse la asignación de la textualidad como un mandato teórico de borrado de distinciones claras entre elementos ideales y la empiria, o entre mundo natural y cultural. Se trata de revisar esas distinciones en casos concretos, cada vez que la porosidad entre tales categorías se haga evidente.

Esta aproximación va en la línea de la *solicitud* de la metafísica descrita por Cragnolini (2001). La autora afirma que la salida derrideana no se corresponde con el *martillo* de Nietzsche ni la *Destruktion* de Heidegger, ya que “plantea la deconstrucción como ‘solicitud’: este ‘hacer temblar’ el edificio de la metafísica es algo que acontece desde las ‘fisuras’ del mismo, fisuras que indican que no está tan ‘bien construido’” (p. 64). Además, sostiene que la estrategia se sirve de los *indecidibles*, las nociones que se

sitúan entre las oposiciones binarias que atraviesan la historia occidental y muestran el inevitable proceso de deconstrucción al interior de la lengua. Estos falsos términos desarticulan la jerarquía metafísica al impedir su identificación con uno de los elementos del dualismo en juego: ni presencia, ni ausencia; ni vida, ni muerte; ni significativo, ni insignificante.

Las consideraciones que la *différance* abre respecto del tiempo y el espacio permiten hacer lecturas que no se encuentran contenidas en propuestas filosóficas como el historicismo del siglo XX. Derrida muestra, por ejemplo, que las parejas de opuestos como *cultura-naturaleza* y *sensible-inteligible* se conforman gracias a la *différance*. Esto se debe a que cada uno de los términos solamente puede concebirse como temporalización y espaciamiento del otro. Uno resulta de la diferencia con el otro, cada uno se define por el otro. La identidad se configura en la *diferencia*: “El uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro. El uno es el otro en diferencia, el uno es la diferencia del otro” (Derrida, 1972c, p. 54). Esta concepción lleva a rever las oposiciones en el campo de la filosofía de la ciencia tales como *modelo-objeto*, *comunidad científica-científico* y *ciencias naturales-humanidades*. La misma relación de la filosofía de la ciencia con la praxis científica es problematizada. La propuesta de una consideración relacional diacrónica y sincrónica que no se remita a la presencia del presente constituye un tercer aporte posible de la deconstrucción.

El requerimiento de una lectura contextual de las situaciones impide que la deconstrucción brinde una fórmula válida para la evaluación de cualquier instancia científica. A cambio, defiende contra esa determinación externa y establece el requerimiento de analizar minuciosamente cada elemento en relación con todo aquello que conforma su contexto. No obstante, dice algo más. El proceso de revisión y reordenamiento contextual pertenece a la

misma condición histórica de la ciencia. Desde este punto de vista, su propuesta es más bien descriptiva, la constatación de un cambio y recontextualización permanente. Las ontologías se ponen en duda y otras toman su lugar. Un marco epistemológico es considerado como el único válido hasta el surgimiento de alternativas. Sin embargo, se sostiene que la deconstrucción también representa una aproximación crítica. Si hay algún aspecto prescriptivo o normativo en la propuesta es el de cuestionar aquellas prácticas que resulten violentas en lo que determinan. Debe poner en tensión modelos que se proponen como únicos. Además, una filosofía de la ciencia que atienda a la deconstrucción se vuelve capaz de detectar y desarmar el etnocentrismo y el antropocentrismo en distintas propuestas teóricas, advirtiendo sobre lo que se excluye en tanto que marginal, prescindible, inhumano. Entonces, la cuarta consideración que puede aportar la deconstrucción, en tanto que reflexión sobre la ciencia, es una descripción global del desarrollo científico como invención del otro, como llegada inesperada de la alteridad. Al mismo tiempo, en oposición directa a un *vale todo*, la deconstrucción procura velar contra la violencia del borrado de las diferencias. Para la ciencia, esto implica un esfuerzo de limitar un antropocentrismo que resulta en agresiones —o justificaciones de estas— para aquello que no se considera humano y en una distancia para con una verdad que puede implicar reduccionismos o esencialismos.

CAPÍTULO 3

La concepción de epistemología

En este capítulo, ahondamos en las implicaciones epistemológicas de la deconstrucción. Así, revisamos distintas lecturas que se han realizado de la obra derrideana en relación con el problema del conocimiento. Luego, se desarrollan dos nociones ineludibles respecto de la epistemología y la investigación científica: el porvenir y la amistad con la verdad. Finalmente, se explicitan las modalidades de praxis epistémica posibilitadas por la deconstrucción.

Antes de abordar todos esos puntos, se hace necesario explicitar la concepción de epistemología con la que se trabaja. Entendemos aquí por *epistemología* el estudio de las condiciones en las que se genera conocimiento y las características que este posee. El concepto es muy general, pero, precisamente, en ello radica su utilidad. Mantiene abiertas las preguntas relativas a la actividad —o pasividad— humana, tanto las características subjetivas que habilitan el proceso de conocer, como las que competen al rol de las condiciones sociales, históricas, geográficas e institucionales en la cognición. Formulada de esta manera, la epistemología puede redundar en un trabajo filosófico o bien uno orientado a la investigación empírica, como el proyecto naturalista de Quine (1969) o la propuesta constructivista de Piaget (1970). También comprende las lecturas en clave social de autores como Kuhn (1962) y Lakatos (1978). En esta investigación, nos centramos en una problemática estrictamente filosófica, sin que ello implique un rechazo a otro tipo de aproximaciones.

La definición de epistemología establecida previamente no diferencia entre conocimiento científico y otros tipos de saberes. No defendemos la existencia de un criterio universal para distinguir el saber científico de aquel que no lo es. Tampoco se busca establecer una jerarquía entre distintos tipos de conocimiento. Es viable establecer valoraciones sobre el conocimiento no científico mediante una labor epistemológica, pero ese tipo de desarrollo no se lleva a cabo aquí.

También parece claro que resulta inaceptable aunar las problemáticas epistemológicas de todas las ciencias, ni siquiera las de aquellas que se organizan bajo una categoría como la de *humanidades*. Pretendemos reconocer esa pluralidad antes que borrar las diferencias. La aceptación de diversos tipos de conocimientos en el ámbito de la ciencia va acompañada por la admisión de una multiplicidad de métodos. Los interrogantes epistemológicos explorados en esta investigación no se orientan a una prescripción procedimental que asegure la científicidad. Las opciones metodológicas son potencialmente infinitas y su idoneidad debe ser evaluada en cada caso. Es en ese último aspecto donde una valoración epistemológica puede resultar provechosa.

Esta propuesta entiende que la pregunta por la epistemología de la ciencia no se circunscribe al problema de los modelos, ya sea que se defina a estos como representaciones del mundo o bajo una perspectiva estrictamente pragmática orientada a la utilidad de la teoría (Adúriz-Bravo, 2013; Chamizo, 2006). En el primer caso, aparece cierta confianza en la adecuación del modelo para con una realidad objetiva o intersubjetiva. Se trata de un criterio *correspondentista* que valora la medida en que la representación describe y explica los eventos del mundo. En el segundo caso, se rechaza el compromiso epistemológico de la correspondencia entre el modelo y los fenómenos para priorizar el poder

brindado por la representación. Esta es una perspectiva utilitarista o pragmática de la modelización. Lo importante, desde esta posición, es la capacidad de predicción y las posibilidades abiertas por los modelos.

El objetivo de nuestro proyecto filosófico es establecer implicaciones epistemológicas generales que redunden en consideraciones novedosas. Estos aportes relativos al conocimiento científico pueden habilitar eventualmente el desarrollo de técnicas concretas, pero ese no es el principal objetivo perseguido aquí. La modelización y los métodos cumplen un papel muy importante en el trabajo científico, pero la relación entre las implicaciones epistemológicas de la deconstrucción y los modelos científicos o técnicas requiere de otro abordaje. Una investigación de este tipo depende del establecimiento de las condiciones en las que se da el proceso cognoscitivo para la deconstrucción y de la selección de un ámbito concreto de trabajo en una ciencia determinada —campo, enfoque, alcance, etc.—.

¿Qué sucede con el aspecto ontológico y su relación con la epistemología? Preguntarse de manera seria qué puede aportar la deconstrucción en términos epistemológicos implica considerar la crítica a una metafísica de la presencia, que es aquella que subyace en muchas concepciones tradicionales de ciencia. En términos ontológicos, esta metafísica es sustancialista y otorga prioridad a algún elemento ahistórico, presente para sí y que oficia de fundamento último incuestionable. El aspecto ontológico aparece frente a la deconstrucción como eminentemente problemático, esto es, en un permanente cuestionamiento. Desde esa perspectiva, la existencia es efecto de algún tipo de herencia, lo que refiere a un contexto que habilita la emergencia de un elemento. Con todo, este elemento no está simplemente presente, es un efecto de marcas contextuales y huella de otras huellas. A

ese discurso que versa sobre la imposibilidad de la ontología o de una fundamentación metafísica sustancialista de una ontología, Derrida lo llama “fantología” —*hauntologie*— (1993 p. 180). Se trata de una revisión de huellas y de fantasmas que es más amplia que el estudio de los entes y los agentes. Preguntarnos por la epistemología de la deconstrucción o por la deconstrucción de la epistemología implica reflexionar sobre el tipo de conocimiento posibilitado por la fantología o el que puede tener lugar dentro de ella. Las ventajas concretas de utilizar una lógica de la huella por sobre una ontología sustancialista —fundacionista— deben ser evaluadas en contextos concretos. De manera general, estipulamos que brinda una perspectiva crítica más radical —al no depender de ningún elemento simplemente presente— y se vuelve más respetuosa —al limitar las determinaciones de los objetos que estudia—.

La principal razón para optar por una concepción amplia de *epistemología* es dejar abierta la pregunta por el conocimiento frente a la deconstrucción. Una definición acotada puede excluir muchos puntos interesantes que esta aproximación filosófica tiene para ofrecer. Por ejemplo, definir el conocimiento como una actividad individual o social de antemano impide una reflexión sobre esa dualidad. De la misma forma, proponer que la epistemología tiene la función de establecer la validez del saber implica renunciar al cuestionamiento de esa atribución filosófica. Así, definimos a la *epistemología de la ciencia* como la reflexión sobre el conocimiento y las condiciones en las que este tiene lugar en el ámbito de cada ciencia específica. Propuestas derrideanas como la Gramatología (Derrida, 1967a) o la mencionada *fantología* se caracterizan por actuar de manera crítica al interior de los mismos textos que cuestionan. En este sentido, entendemos que un abordaje deconstructivo del conocimiento supone volver sobre la material-

dad textual y las huellas para tensionar sus postulados. Se trata de un abordaje crítico que opera dentro del mismo cuerpo de textos a interrogar. Luego, podemos preguntar, por ejemplo, si la deconstrucción puede generar algún cambio radical en el proceso cognoscitivo de la ciencia mediante la utilización de algunas de sus nociones. También es viable valorar la posibilidad de deconstruir de manera semi-sistemática el conocimiento generado por esta ciencia y cuáles son sus implicancias epistemológicas. Una última posibilidad es acercar la generación de conocimientos a las preocupaciones políticas de la deconstrucción. Esto lleva a considerar la alternativa de supeditar la misma generación de saber a los aspectos morales y políticos relativos al reconocimiento de la alteridad. La manera concreta en que esto pueda tener lugar depende de cada contexto científico y no existe una fórmula que habilite el encuentro respetuoso para con el otro en el conocimiento. Valoramos cada una de estas posibilidades en el siguiente capítulo.

Una definición amplia y comprensiva de *epistemología* sirve para evaluar los aportes de la deconstrucción en cada caso, pero esto no implica que debamos prescindir de una concepción de *conocimiento*. Entendemos que el proceso de conocer tiene lugar de manera contextual y relacional. Es contextual dado que depende de un entorno temporal y espacial en el que el saber se produce y circula. Esta posición supone que los elementos que componen el mundo se encuentran en relación. Las relaciones constituyen a los agentes y a las cosas y no tienen lugar como accidentes entre sustancias. La trama relacional es inagotable, por lo que la descripción científica y epistemológica debe realizar un recorte que está siempre sujeto a revisión.

El contexto en el que tiene lugar el acto de conocer no se encuentra en una situación de exterioridad con los seres humanos,

sino que los atraviesa y los constituye. Da forma al mismo ser de la humanidad y, en ese proceso, también a la manera en la que conocemos. Nuestra investigación apunta a señalar las contingencias y límites del saber antes que las condiciones de posibilidad. Sí busca, sin embargo, señalar necesidades. No se trata, principalmente, de necesidades lógicas, sino éticas¹⁴. Partimos de la suposición de que una epistemología de la deconstrucción está enfocada en la alteridad, se trata de una epistemología que mantiene lejos la verdad para evitar adueñarse de ella. Esto significa que el conocer no es el principal modo de relacionarse con el mundo. Es, más bien, la alteridad la que no cesa de llegar, también y posteriormente, bajo las condiciones de conocimiento. Es posible representar al otro, pero este no se reduce a una representación. La necesidad de una reflexión sobre el conocimiento está dada por la misma manera en la que se desarrolla la ciencia. El cuestionamiento de determinadas afirmaciones es lo que habilita la generación de nuevos saberes. Resulta imprescindible abordar los supuestos y procedimientos que tienen lugar en ese proceso. Esto no implica que la epistemología se convierta en juez filosófico del conocer, como si se tratara de una tecnología reguladora o garantista en el ámbito de la ciencia. Es más adecuado concebirla como una compañera de trabajo, una instancia crítica necesaria en toda investigación.

¹⁴ El cuestionamiento frente a lo que se considera una continua crítica teórica fue abordado por Derrida (1995b) que expresa que: [...] “no hay ningún gusto por el vacío o por la destrucción en quien satisface esta necesidad de ‘vaciar’ continuamente y de deconstruir respuestas filosóficas que consisten en totalizar, en llenar el espacio de la cuestión o en denegar su posibilidad. Por el contrario, se trata aquí de un imperativo ético y político” (Derrida, 1995b, p. 44).

Antecedentes relativos a la epistemología deconstruccionista

El interés por las consecuencias epistemológicas de la deconstrucción no deriva en una producción tan amplia como la relativa a otros aspectos filosóficos y políticos. En cualquier caso, una revisión sistemática permite identificar algunos trabajos que han abordado esta dimensión de la deconstrucción. Las propuestas de Derrida son ocasionalmente malinterpretadas o deformadas y las implicaciones de sus desarrollos en materia de teoría del conocimiento no son una excepción a este respecto. Es frecuente encontrar referencias a Derrida como un filósofo relativista o un defensor del panlingüismo. También se lo ubica dentro de la confusa categoría de *posmodernidad*.

En los siguientes apartados, abordamos cuatro perspectivas de la obra deconstruccionista en clave epistemológica. La primera toma la forma de textualismo, interpretación defendida por Richard Rorty. En segundo lugar, se refiere a la posición que sostiene que Derrida es un relativista, formulada de manera metódica por William. El tercer autor revisado es Caputo y su concepción de la obra derrideana como un *hiper-realismo*. El último trabajo es la lectura realizada por Balcarce de textos de Domanska y su propuesta de utilizar la categoría de *huella* como una vuelta a la ontología por sobre la epistemología.

El Derrida de Rorty: un textualista

En el capítulo anterior, hicimos referencia, brevemente, a la tesis de Rorty. El filósofo lleva a cabo comentarios, en distintos artículos, sobre los trabajos de Derrida, en quien encuentra una

postura afín al pragmatismo en tanto pensamiento antifundacionista. En *Nineteenth-century idealism and twentieth-century textualism* (1982) estipula que, hacia mediados del siglo XX, emergió un movimiento filosófico que él denomina *textualismo*. Los exponentes de ese movimiento, entre los que se encuentra Derrida, defienden que no existe otra cosa que textos. El artículo de Rorty apunta a establecer un paralelismo entre el idealismo decimonónico y el textualismo del siglo XX, así como realizar una comparación entre ambos y el pragmatismo. Estos últimos puntos no resultan particularmente relevantes, por lo que no se desarrollan en este apartado.

Rorty entiende que el textualismo se opone a las ciencias naturales y se presenta como una alternativa, al reducir los problemas —filosóficos, científicos o sociales— a disputas de lenguaje (pp. 139-140). La literatura se convierte, así, en la disciplina central de la que todas las demás dependen. Aclara también que conviene diferenciar entre textualistas en un sentido débil y aquellos que defienden una versión fuerte de la posición (p. 152). Un textualista débil cree, de manera inocente, en la existencia de algún sentido verdadero o apropiado de los textos. En cambio, los textualistas fuertes, como Derrida, conciben al texto como una herramienta personal y un campo de combate. Un textualista débil puede considerarse algún tipo de instrumentalista, es decir, cuenta con una posición epistemológica antirrealista basada en la utilidad del conocimiento. En cambio, el textualista fuerte presenta una pureza pragmática en su crítica que prescinde de valoraciones filosóficas. Rorty sostiene que este último tipo de crítico no cuenta con compromisos ontológicos o epistemológicos y que, de hecho, es precisamente lo que ataca mediante la imposición de un léxico de su interés.

La acusación de *textualismo* es frecuente al momento de evaluar las consecuencias epistemológicas y políticas de la obra derrideana. El énfasis en el texto es interpretado de manera más o menos simplista como un acento en las determinaciones establecidas por el lenguaje. La visión de Rorty es un poco más refinada. El *textualismo*, como lo entiende este autor, está en una especie de guerra con la ciencia natural por la definición del *ladrillo ontológico*. Según Rorty, para los textualistas, todo el edificio científico y su metodología pierden la primacía cultural. Porque es necesario dejar de lado la búsqueda de esa verdad o perspectiva epistemológica que lo solucionara todo. Este autor considera que la física es desplazada por la literatura. Los problemas científicos y filosóficos están relacionados fundamentalmente con el lenguaje, pero la teoría literaria tiene más cuestionamientos que soluciones. El mundo que conocemos no solo está mediado por el lenguaje, es exclusivamente lingüístico. Mundo y lenguaje son intercambiables. El léxico científico es solo uno más y, por tanto, la ciencia debe supeditarse a la literatura. Puede entenderse que esto lleva al relativismo y, precisamente, ese es el punto para revisar en el próximo apartado. Rorty, por su parte, no se apresura a designar corrientes de pensamiento como relativistas porque sostiene que su pragmatismo tampoco redundaría en un relativismo. Es la aproximación racionalista la que demanda dividir todo en términos de *objetivismo* y *relativismo*. Por el contrario, los textualistas no requieren de argumentos, ya que las propuestas se basan en la imposición de nuevos términos. Ese abandono de la razón vuelve al textualismo post-filosófico.

La interpretación de la posición derrideana como *panlingüismo* es analizada y cuestionada en el segundo capítulo. Allí, se establece que Derrida no propone la existencia de una ineludible cárcel lingüística sino una perspectiva materialista capaz de poner

en tensión a las distintas ontologías. Aquello a lo que tenemos acceso son marcas y huellas que, en definitiva, también nos constituyen. La deconstrucción puede leer los eventos y las producciones humanas como texto, identificar las contradicciones, poner en tensión los sentidos generados y desarrollar otros nuevos. Esto se aplica a la ciencia y a cualquier práctica sociocultural. La deconstrucción no busca un abandono de la ciencia, sino que aborda un trabajo de herencia crítica. Se trata de una valoración de textos a la luz del contexto actual y de una explicitación de la eficacia política que poseen.

El relativismo derrideano

En la producción temprana de Derrida, se destaca el cuestionamiento del anclaje sustancialista del estructuralismo¹⁵ y la lingüística estructural, lo que lleva al filósofo argelino a realizar en *De la Gramatología*, por ejemplo, extensos análisis relativos a la obra de Saussure. Algunas de las ideas expresadas respecto del texto y la escritura propician que muchos comentadores consideren que sostiene que solo existe una dimensión lingüística —dado que no tenemos acceso al mundo real— (Harland, 2002; Palmer, 1990; Searle, 1995, p. 169). Luego, estos comentadores señalan que la constatación de múltiples campos lingüísticos sin un refe-

¹⁵ Derrida (1967f) señala que la reflexión relacional y contextual, en el marco de esta corriente, refiere a la *estructuralidad* de la estructura, pero que su abordaje es frecuentemente bloqueado por la postulación de un centro presente u original (p. 384). No reprocha la pretensión de establecer un centro provisorio con el objetivo de abordar la estructura, sino la manera en la que el énfasis en ese principio de organización paraliza la concepción del juego de los elementos y el cambio en su centralidad.

rente definitivo para reducirlos conduce a un relativismo. En el apartado anterior, se muestra que Rorty considera a Derrida un textualista mas no un relativista, dado que eso implica leer a la deconstrucción dentro del marco epistémico —el de referencia a una verdad— que se pretende cuestionar.

En el capítulo anterior, también se brinda un breve repaso de la de tesis de William expuesta en *Deconstruction and relativism* (1998). El autor, basándose sobre todo en el texto de Derrida *Limited Inc.* (1988), entiende que este no rechaza la existencia de un mundo material. La posición derrideana, de hecho, versa sobre la imposibilidad de anclar de manera definitiva la dimensión humana de signos a la realidad. Esto lo convierte en un relativista.

William resume la posición de un relativista en cuatro tesis:

- I. Todo reclamo de conocimiento presupone una u otra práctica de evaluación de acuerdo con la que dicho reclamo se juzga verdadero, correcto o apropiado.
- II. Investigadores y otras personas reflexivas han empleado diferentes prácticas con respecto al mismo tema y algunas veces las diferencias entre esas prácticas son irreconciliables.
- III. En los casos en los que las diferencias son irreconciliables, no resulta posible defender que una práctica tenga preeminencia sobre otra.
- IV. Así, la decisión de respaldar una determinada práctica sobre otras es arbitraria¹⁶ (1998, pp. 25-26).

¹⁶ "I. All knowlegde-claims whatever presuppose some or other practice of evaluation according to which such claims are assessed for truth, correctness or rightness.

II. Scholars and other reflective persons have employed different practices with respect to the same subject matter and sometimes the differences between those practices are ultimate.

William concluye afirmando que la deconstrucción toma la forma de un *relativismo textualista* (p. 144). Se trata de relativismo porque no reconoce ninguna base o criterio universal, fundacional ni objetivo. El textualismo se desprendería del incesante juego de signos lingüísticos propuesto (p. 33). William considera que Derrida admite la existencia de entidades extra-lingüísticas, que no está inmerso en un textualismo que niegue un mundo externo, pero que señala la imposibilidad de diferenciar entre aquello que es signo y lo que no lo es (p. 81). Los signos refieren a otros signos, no al mundo (p. 97). Presenta aquí una dicotomía que no aparece en la producción derrideana, entre *palabra y mundo* (*word and world*). Frente a la constatación de que Derrida no pretende menospreciar el valor de la verdad —sino inscribirla en un contexto más amplio y estratificado—, William interpreta que ello implica una lectura social. De acuerdo con el Derrida de William, la declaración precedente refiere a que la verdad es producto de prácticas sociales, de la lucha de fuerzas que establecen determinados discursos como aceptables (p. 140). El punto en el que radica el aspecto más reprochable del relativismo derrideano es el IV, dado que no brinda un criterio racional para elegir entre marcos o prácticas contrapuestas (pp. 141 y 161). Esto, finalmente, tiende hacia un peligroso vale todo —*anything goes*— (pp. 143, 209-213).

A diferencia de Rorty, William interpreta las consecuencias de las propuestas derrideanas en el marco de una epistemología clásica. De hecho, William señala que se opone a la tesis de Searle relativa al rechazo de Derrida hacia la verdad y la racionalidad. En este punto, Searle y Rorty parecen acordar. William lee

III. In cases where the differences are ultimate, it is indefensible to hold that one practice is more privileged than another.

IV. Thus, the decision to endorse a given practice over others is arbitrary”.

la deconstrucción en clave filosófica y entiende que, a pesar de las afirmaciones de Derrida, esta no puede escapar al relativismo. La lectura que William lleva a cabo depende de una separación entre la dimensión lingüística y el universo real. El primero se acomoda sobre el segundo, permitiendo a los seres humanos actuar sobre él y comunicarse. Este es un supuesto clásico que la deconstrucción no comparte. Además, la manera en la que interpreta la obra de Derrida lo lleva a plantear una epistemología basada en signos lingüísticos. Si bien la lectura de la deconstrucción aquí propuesta es muy diferente, resulta necesario señalar que William, al menos, le concede la potestad de emitir juicios sobre otras teorías y, por tanto, cierta relevancia para la teoría del conocimiento.

El hiperrealismo de Caputo

En *For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism* (2001), Caputo sostiene que el amor de la deconstrucción hacia todas las cosas conlleva una posición *hiperrealista*. Esta es una especie de postura epistemológica, pero no en un sentido moderno. No se trata, precisamente, de una aprehensión objetual del mundo, de una serie de elementos que se hacen presentes *en* y *para* la percepción humana. El filósofo admite que, si por realismo entendemos la aparición de una presencia a la conciencia, la deconstrucción no puede ser otra cosa que el cuestionamiento del realismo. Ese efecto de presencia que llamamos *percepción* es un encuentro con la alteridad y no el choque de dos elementos. Un realismo ontológico que defienda la existencia de la cosa en sí, a la que no podemos acceder, parece igualmente desencaminado. Tal elemento no puede escapar al movimiento textual, no se encuentra presente para sí.

El aparecer de las cosas radica en su capacidad para escarpase en el tiempo. Sin embargo, el deslizamiento de estas y su aparición económica no responde a un juego de signos arbitrarios que redundan en un relativismo. El hiper-realismo no admite la separación tajante entre el mundo y su formulación en términos teóricos, aspecto supuesto en las lecturas epistemológicas precedentes. La deconstrucción no encierra en una prisión de signos, señala hacia el permanente encuentro con la alteridad. Allí radica el amor por las cosas. El amor no es una jaula, sino la permeabilidad. Precisamente por eso, el realista se ve incapacitado para amar, pretende apresar a la cosa. La idea de amor se ha relacionado, en más de una oportunidad, con la de una afirmación radical. Aquello que es *hiper-real* va más allá de lo real, es más real que la realidad. De hecho, hace posible la realidad. Caputo utiliza la fórmula *realismo sin realismo*¹⁷. Lo *hiper-real* se retrae, aparece desapareciendo. Y viceversa. La cosa en sí se retrotrae y nunca aparece como tal. Esa distancia la mantiene a salvo. En contra de una ciencia que borra las particularidades, la deconstrucción muestra un amor por la singularidad.

Caputo retoma el cuestionamiento derrideano al pensar la fenomenología de Husserl. Lo que llega a la conciencia es siempre la *alteridad*. El *otro* no solo es lo que aparece y lo que permite que los eventos tengan lugar. Es el mismo conocimiento. Conocer al otro absolutamente, integrarlo a una identidad, destruye la misma condición de conocimiento. La relación epistemológica es una especie de no relación. Conocemos manteniendo a salvo las cosas mismas. Esa característica alucinatoria del saber es su condición

¹⁷ Las expresiones del tipo *x sin x*—como *religión sin religión*—refieren un rechazo a lo que hay de esencialista y fundacionista en posiciones filosóficas y prácticas culturales al tiempo que se recuperan en tanto modalidades de encuentro con la alteridad.

y su límite. Es el aspecto que habilita la deconstrucción y aquel que no resulta posible deconstruir. Bajo esta formulación, la epistemología se ve entrelazada con una particular propuesta ontológica. Ambos aspectos filosóficos resultan tensionados en tal entrecruzamiento. La alteridad nos atraviesa y da forma. Esto no es, todavía, una posición ontológica, sino, más bien, lo que la hace posible. La otredad de las cosas se dona a nuestra percepción. Esto no es, todavía, epistemología, sino aquello que la hace factible. Solo podemos establecer una ontología y una teoría del conocimiento a partir de esas condiciones. Ello no invalida a la aproximación epistemológica, pero la fuerza a considerar el contexto que la hace posible y al que se ve incapacitada para agotar. El conocimiento ya no puede apuntar a una súper presencia, sino a una formulación respetuosa de las consecuencias del encuentro con los otros. La realidad de la que habla esta epistemología es un don, no una aprehensión.

En la práctica, acordamos con todo lo expuesto y defendido por Caputo. Si hacemos hincapié en el contextualismo es por la necesidad de ir más allá de la aparición a la conciencia, hacia la organización y explicación de la ciencia contemporánea. Esto no implica recaer en representacionismo, sino intentar retroceder para comprenderlo.

La huella como ontología de la historia

El último caso revisado de relación entre las categorías de la *deconstrucción* y la *epistemología* es la propuesta de Balcarce (2018). La autora desarrolla una aproximación entre la noción de *huella derrideana* y el paradigma *Presence* en filosofía de las humanidades. La manera en la que entienden la historia los

pensadores alineados con este paradigma se opone a la visión epistemológica representacionista moderna. Incluye a autores como Michael Bentley, Hans Ulrico Gumbrecht, Eelco Runia, Ewa Domanska, Berber Bervénage y Rik Peters (p. 48). Balcarce señala que estos pensadores coinciden en la necesidad de realizar una serie de cambios en la manera en la que se concibe la historia. Entre estos, se encuentra un giro desde el énfasis epistemológico hacia la ontología, el rechazo al concepto clásico de *fuentes históricas* y la importancia de la propia experiencia vital al momento de interpretar los acontecimientos.

Balcarce analiza dos artículos de Ewa Domanska: *Toward the Archaeontology of the Dead Body* (2005) y *The material Presence of the Past* (2006). En estos trabajos, Domanska defiende la influencia en el presente de aquello que se supone pasado y la materialidad de la evidencia que llega a nuestro tiempo. Su objetivo es reflexionar sobre la condición de los llamados *desaparecidos* durante la última dictadura cívico-militar argentina. Para hacerlo, recurre a algunos desarrollos de Bruno Latour y Don Ihde, pero, sobre todo, a los conceptos heideggerianos de *ser*, *huella*, *cosa* y *objeto*. Concluye afirmando que nuestros difuntos no están simplemente ausentes, sino que se materializan en el presente, son objeto de disputa y significación actual. El recurso a ellos no está mediado por una serie de representaciones; por el contrario, aparecen insertos en una trama relacional concreta que nos interpela.

Con base en los planteos de Domanska, Balcarce establece relaciones entre la posición de los autores del paradigma *Presence* y las nociones derrideanas de *huella* y *espectro*. El concepto de *fuentes históricas* se encuentra en la línea epistemológica cuestionada. Esta noción estipula una distancia que busca ser salvada mediante la imagen que un elemento brinda del pasado. En con-

traposición, la materialidad de la huella defendida por Derrida permite abordar la permanente llegada del otro desde una temporalidad desquiciada. Balcarce señala dos puntos en los que la categoría de *huella* aporta a una ontología de la historia. El primero tiene que ver con una eficacia constante —en oposición a una presencia pasada— y el segundo, con el cuestionamiento de un momento originario absoluto de los elementos estudiados. La *huella* no se reduce a un elemento del pasado, sino que las marcas generan un efecto de presencia en la historia. Involucra al investigador en cada momento. En este sentido, va más allá de una *epistemología de la representación*. Además, la huella en tanto que *archihuella*, permite cuestionar la existencia de un *origen* simple al que volver en términos cognoscitivos. El material del pasado habilita solo una interpretación y, por tanto, una resignificación de ese tiempo que se busca reconstruir. De esta forma, la noción de *huella* vuelve viable una crítica a la historia positivista o narrativista, al tiempo que aparece como una alternativa conceptual para una nueva historia centrada en la ontología.

¿Qué implicancias tiene la propuesta de Balcarce para el proyecto epistemológico aquí abordado? Es necesario señalar que, quizás, no se trate de una simple oposición *epistemología moderna/ontología* —post— *heideggeriana*. Proponemos pensar una epistemología supeditada a esa ontología. No se formula una teoría del conocimiento representacionista, sino una reflexión crítica sobre las maneras de conocer basada en esa temporalidad fuera de quicio. No todos los procesos de conocimiento son igual de fieles a la otredad. En ese punto, aparece clara la relevancia de la epistemología, en tanto que valoración sobre el respeto para con la alteridad, identificable en cada aproximación científica. Es posible que se trate de una cuestión de semántica y pueda interpretarse simplemente como una aplicación de la *ontología* al

problema del *conocimiento*. Incluso en ese caso, se trata de una ontología orientada a evaluar un problema epistemológico.

El porvenir de la ciencia

Ya se ha insistido mucho en que la deconstrucción no representa un relativismo. Sin embargo, llegado este punto, es viable señalar precisamente lo contrario. En su afán crítico hacia la ontología, la deconstrucción muestra un compromiso muy marcado con la verdad y la certeza; precisamente porque el tipo de investigación que la caracteriza no se apresura en encontrarla e identificarla de una vez y para siempre. De la misma manera, el compromiso ético de la deconstrucción determina que esta sea más respetuosa con los individuos que cualquier humanismo. Esto sucede porque no tiene prisa en definir en qué consiste aquello que se denomina *humano*. Allí donde la ciencia se lanza a controlar y unificar la alteridad, la deconstrucción llama la atención sobre ese acto de violencia.

Si la deconstrucción no se convierte en una propuesta epistemológica sólida previamente es porque cualquier consideración sobre la certeza o el método está supeditada a la recepción de la alteridad, lo que más adelante se desarrolla en torno a la *hospitalidad*. La violencia, en su forma simbólica más refinada, convierte lo indefinido o múltiple en Uno, lo normaliza, lo homogeniza. Derrida lo explicita:

Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. Lo Uno se guarda de lo otro. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo)

que le hace Uno. Lo «Uno difer(i)ente de sí mismo». Lo Uno como lo Otro. A la vez, al mismo tiempo, más en un mismo tiempo disjunto, lo Uno olvida volver sobre sí mismo, guarda y borra el archivo de esa injusticia que él es. De esa violencia que hace. Lo Uno se hace violencia. Se viola y violenta, mas se instituye asimismo en *violencia*. Llega a ser lo que es, la violencia misma —que él se hace de este modo—. (1972c, p. 86).

La homogeneización y el aplanamiento de la alteridad bajo una única forma es el ejercicio de violencia social e institucional por excelencia. Este es un proceder ideológico y cultural, pero también metafísico y científico, sin circunscribirse a ninguna de estas esferas. En términos epistemológicos, ello se evidencia tanto en la proposición de una única forma de conocer como en la defensa de un tipo específico de saber *válido*.

Frente a la pregunta general: *¿por qué la ciencia debería considerar siquiera incorporar o darle lugar a una práctica tan difícil de definir como la deconstrucción?*, se puede responder que lo que está en juego es el porvenir de la ciencia. La del *porvenir* (Derrida, 2005) es una noción derrideana que se opone a la concepción corriente de futuro. Pasado y futuro hacen referencia, en general, a presentes que tuvieron lugar y a presentes que están por llegar, respectivamente. Por el contrario, en la bibliografía derrideana el *tiempo* se describe como dislocado, inasible. Así como el presente no se encuentra simplemente presente, pasado y futuro entran dentro de la dinámica de la *economía de la presencia*. Se trata de un juego en el que la presencia y la ausencia jamás son plenas. Así, por ejemplo, la luz que llega a la retina, la percepción, el acceso a la memoria y las experiencias culturales previas juegan un papel esencial en el reconocimiento de objetos y otros individuos. Todo esto se da en diferentes

momentos y espacios físicos. Esa diferencia espacial y temporal, por lo tanto, es la condición necesaria de la experiencia visual y no la presencia simple de un objeto a un observador.

La noción de *porvenir* da lugar a una ética que indica que no se trata de trabajar para un futuro-presente —el día de mañana, un año, una década, etc.—, sino que cualquier acción pasa a formar parte de algo que no se puede medir. Los actos y los eventos no permanecen inalterados a lo largo del tiempo, ni siquiera en la historia o en los recuerdos, pero pueden dejar huellas allí. Quizás sea más correcto decir que los recuerdos y la misma historia surgen de la reunión y unificación más o menos arbitraria de huellas. Determinadas huellas, a su vez, pueden dar lugar a operaciones que impriman nuevas marcas. Toda la experiencia fenoménica se vuelve *huella de huellas*.

Lejos de recaer en una posición nihilista, lo que se está señalando es que no resulta posible determinar el resultado final de una actividad o de un escrito. Siempre es viable llevar a cabo una puntuación y evaluar las consecuencias de determinado evento. Incluso, a la manera del *après-coup* psicoanalítico (Laplanche, 1981), es posible señalar cómo cualquier operación —marca, acción o expresión lingüística— puede re-significar aquellas que la preceden. Pero la propuesta derrideana lleva esto hasta sus últimas consecuencias. Es cierto que implica que el desenlace de cualquier evento no llega nunca, no está jamás presente y que, por lo tanto, siempre puede re-escribirse. Sin embargo, es incluso más radical lo que se está señalando: el tiempo pierde *linealidad*. Desde el *presente*, se valora el *pasado*, como lo hace la investigación histórica. Voces del *futuro* pueden llegar también al *presente*, como cuando se realizan reclamos por las generaciones de seres humanos que no han nacido aún. Las mismas nociones de *pasado*, *presente* y *futuro* pierden sentido

frente a la propuesta del *porvenir*, concepción que, nuevamente, no los anula, sino que los reinscribe en una lógica que los comprende. Esto redundaría en una forma distinta de considerar, no solo la historia de la ciencia, sino la misma lógica interna de las teorías, la delimitación de estas y su relación con otras. Vale la pena valorar algunos ejemplos en el marco de la psicología.

Resulta imposible precisar exactamente cuánto de las propuestas de Watson persiste en el conductismo que lo procede, así como cuánto de lo teorizado respecto del condicionamiento operante influye en la psicología que lo sucede. Se puede preguntar también qué características del *pragmatismo* de William James se alojan o anidan en el mismo conductismo, incluso cuánto del famoso pragmatismo norteamericano hay en las propuestas de James y los conductistas. También en qué grado estas afianzan o desarrollan ese pragmatismo estadounidense del que estamos tentados a decir que provienen. De esta forma, se puede afirmar que el conductismo no está simplemente vivo o muerto, nunca lo estuvo. Las huellas de sus huellas pueden rastrearse hasta la psicología experimental contemporánea, pero también en el mismo cognitivism —que tantas veces se presenta como su opuesto y rival—. Incluso es posible plantear la existencia de una especie de *conductismo cognitivista* (Leahey, 1992) previo a la supuesta *revolución paradigmática* que tuvo lugar mediados de siglo XX. Aquí aparecen dos lecturas posibles que rivalizan por la apropiación de esas huellas.

Puede afirmarse que Jacques Lacan es un autor *freudiano* o, por el contrario, sostener que defiende ideas opuestas a las del mismo Freud. Existe, al menos, un sentido en el que el gran psicoanalista francés es freudiano: las huellas del trabajo de Freud se hacen evidentes en su obra. A favor o en contra del llamado *Padre del Psicoanálisis* —en ocasiones en contra cuando él cree

estar a favor y viceversa—, es indudable que su trabajo versa sobre Freud y hubiese sido imposible sin él. Las obras de Lacan también sirven a distintos autores para trabajar sobre feminismo o filosofía política, algo que Freud difícilmente hubiese imaginado.

Estos ejemplos representan lecturas muy escuetas que merecen consideraciones mucho mayores, pero permiten ver que las ideas y los descubrimientos no están simplemente presentes ni ausentes y son necesariamente lanzados al porvenir. Ya no le pertenecen a su autor y cualquier cosa puede suceder con las huellas de esas huellas. El presente es infinitamente incierto entre ellas. La deconstrucción puede y debe rastrear esas huellas. Al mismo tiempo, vela por el destino de las marcas, e intenta liberarlas cada vez que la metafísica de la presencia las reclama para sí. Esto es particularmente complejo si se tiene en cuenta que puede producir nuevas marcas y que la apropiación de aquellas huellas no está exenta de violencia.

Epistemología de la amistad

La cuestión de la *alteridad* atraviesa, de alguna manera, todo lo que abordamos en este capítulo. *Lo otro* no se reduce, para Derrida, a un mundo impersonal que debe ser conocido. Tampoco a un individuo o grupo de seres humanos. Cruza ambas instancias, cuestionándolas insistentemente. Sin embargo, es una pregunta honesta, una búsqueda, antes que una crítica metodológica. Impacta, no obstante, sobre cualquier empresa que busque la verdad. ¿Qué es quién? ¿Quién es qué? Preguntar qué hay del mundo en los otros y qué hay de los otros en el mundo termina desarmando las formulaciones metafísicas. Lo hace porque muestra que, previo a todo interrogante sobre la objetividad del

conocimiento, tiene lugar una pregunta por el otro o, incluso, una pregunta que lo otro le dirige al humano. Entonces, la interrogación por el otro que da forma, que protege y que permite crecer no es una pregunta entre otras. El interrogante por la *naturaleza del amigo* es la primera de las preguntas, la más importante de todas. Con todo, ¿qué es un amigo? ¿Quiénes son los amigos?

Derrida desarrolla este tema en *Políticas de la amistad* (1994) mediante una revisión crítica de textos de Platón, Aristóteles, Montaigne, Schmitt y Blanchot, entre muchos otros. El filósofo muestra que la conceptualización del *amigo* atraviesa y condiciona toda la reflexión política, desde los griegos hasta la actualidad, pasando por la edad media y la modernidad francesa. Derrida señala que siempre se ha pensado a la *amistad* como escasa, extraordinaria, relacionada con el cálculo: es imperativo tener pocos amigos y hay que evaluarlos a lo largo del tiempo. No obstante, también se la ha relacionado con la *proximidad* —en oposición a la lejanía—, luego con la *familiaridad* —en oposición al extranjero—, en particular bajo la figura del *hermano* —excluyendo la de la hermana—. El trabajo de crítica y revisión de la obra de un gran número de autores por parte de Derrida pretende plantear una pregunta que se sintetiza de la siguiente manera: ¿Es posible pensar una amistad —y luego, una democracia— sin cálculo, sin cercanía, sin familiaridad, sin que surjan enemigos y más allá de la fraternidad? La respuesta puede parecer desconcertante: quizá.

Ese *quizá* no es simplemente una duda paralizante que pretende llegar a la certeza, una instancia incompleta en búsqueda de la verdad. Por el contrario, es la condición de la respuesta, una indeterminación —textual— original sin la cual, cualquier respuesta resulta inviable. Es la posibilidad misma. No es casualidad que en todo esto resuene lo expuesto en relación con el porvenir.

La defensa del porvenir tiene lugar en la respuesta de un *quizá*. El porvenir es, así, más antiguo que el presente (Derrida, 1994 p. 57). ¿Qué relación tiene esto con la epistemología? Basándose en Nietzsche, Derrida se refiere a los filósofos por venir, aquellos que soportarán la incertidumbre y la defenderán contra la cobardía de la certeza inmediata (p. 46). Una *epistemología del quizá* se encuentra en esta línea, orientada hacia la apertura del acontecimiento en el ámbito del conocimiento. No se trata de la apertura hacia lo *posible*, ya que todo lo posible —concebible, pensable, programable— ha llegado ya y se ha asimilado. Se espera lo *imposible*, una novedad cuyo acontecimiento no se haya anticipado.

La función de un epistemólogo de este tipo no se reduce a relativizar todo conocimiento o a esgrimir una argumentación maníaca sobre la complejidad inabarcable del universo. Hacer presente el *quizá* significa nunca estar seguro de lo que va a llegar, pero, precisamente por eso, criticar lo que efectivamente se entiende como *presente*. El *quizá* se efectiviza en el presente como crítica. Este mismo pensamiento hipercrítico no se ha hecho presente jamás, no podemos más que esperar que alguna vez llegue, lo que nunca es seguro. Quizá no cesa de arribar como cuestionamientos concretos, pero no podemos permanecer en la confianza de que ese sea el caso.

¿Qué da lugar a la crítica? ¿Cómo se efectiviza esa crítica que es el *quizá*? Mediante la amistad. No hay acontecimiento sin el *quizá* y tampoco hay amistad sin esa incertidumbre. Aquello que se conoce completamente no puede traer nada nuevo en absoluto. La amistad implica la muerte —como economía de la vida—, pero por la misma razón comprende el abrazo de lo que es distinto y que siempre puede venir. De hecho, siempre está por venir. Eso entiende Derrida, en definitiva, por *amistad*, la apertura hacia el

porvenir. Esa *amistad del quizá y para con el quizá* implica defenderlo de cualquier presencia. Es un *quizá* que solamente se hace presente en la ausencia, en lo que falta, en esto o aquello, en un sentido o en otro. Ello implica que la amistad no se consigue de una vez y para siempre. Siempre está diferida, en un porvenir que, sin embargo, actúa como acontecimiento en cierto presente si se abre la posibilidad a lo imposible.

El *quizá* no es ignorancia ni confusión, ya sea que se las interprete en un sentido individual o social. Tampoco es una opinión o la referencia a una probabilidad calculable. Es, precisamente, lo que se encuentra más allá del cálculo. El *quizá* es indeterminabilidad que habilita las decisiones, las revoluciones y la verdad. Allí se encuentra la relación entre la verdad y el quizá:

Si hay una verdad del quizá, esta no puede ser más que aquella de la que los amigos son amigos. Solamente los amigos. Los amigos de la verdad están sin la verdad misma, si bien no van sin verdad. La verdad, la de los pensadores que vienen, no se la puede ser, ni estar en ella, ni tenerla, solo se debe ser su amigo, lo cual quiere decir también un solitario celoso de su retirada. (Derrida, 1994, p. 46).

El *quizá* no es pasivo, tiene un poder creador. Mediante esa llamada, esa promesa, esa invitación en la que todavía no hay certidumbre, crea. El filósofo franco-argelino se refiere a esto como *teleiopoética* (p. 50). Juega allí con la palabra *teleiopoíós*, que se refiere a lo que vuelve acabado o hace llegar algo a término y *télé*, la distancia y lo lejano. Se crea con la esperanza de que eso llegue y se lo hace posible indefectiblemente en ese momento. Se le da presencia a aquello que está por venir, no como presente, sino en el porvenir. Porque ese porvenir no es el futuro. No posee

la subordinación a cierto presente que se le supone al futuro. Esto implica que está más cerca de la indeterminación misma que hace posible toda presencia.

La lectura epistemológica más sencilla y directa de la propuesta de la *teleiopoética* implica reconocer que los conceptos que se elaboran desde una teoría o modelo se colocan luego en un nivel ontológico. Aparece como una especie de *construccionismo*: se conocen las construcciones individuales y sociales de objetos, fenómenos y relaciones; la realidad es esencialmente el resultado de un proceso permanente de construcción; el humano no tiene acceso directo al mundo, sino a cierta representación de este. Otra posible interpretación se refiere a la condición fundamentalmente ontológica de la incertidumbre o indecidibilidad del *quizá*. Desde este punto de vista, la primacía de un estatuto ontológico puramente posible condiciona una maleabilidad prácticamente infinita de conceptualizaciones científicas y filosóficas. Para lo que respecta a la ciencia, *epistemología* y *metodología* son responsabilizados completamente por un conocimiento que no puede realmente tener base ontológica.

Ninguna de estas lecturas es necesariamente errónea, pero sí resultan insuficientes. La lógica *teleiopoética* no se refiere directamente a un plano ontológico ni solamente a una dimensión epistemológica. De hecho, cuestiona la separación presuntamente clara de estos dos ámbitos. ¿Qué modelo o lectura epistemológica puede pretender no asumir algo sobre lo que realmente existe? ¿Qué ontología puede abstenerse de definir cómo conoce el ser humano? De la misma manera que los cuasi-trascendentales desarman la oposición *empírica/trascendental*, la *teleiopoética* elimina la posibilidad de distinguir entre *epistemología* y *ontología*. Porque lo que realmente está en juego siempre es la *alteridad*. Se crea *lo otro*, en base a *lo otro*, gracias a *lo otro* y con *los otros*. Esa

corrupción o impureza de la que hablamos hasta este punto muestra la dificultad de demarcar entre lo *propio* y lo *ajeno*, el *adentro* y el *afuera*, el *yo* y lo *otro*.

Una aproximación a la epistemología

La razón por la que la deconstrucción no se conformó como una epistemología debería ser evidente en esta instancia. Se debe a que el conocimiento resulta secundario respecto de otras formas de encuentro con la alteridad. Nos conformamos a partir de una alteridad que nos precede y que no ingresa (¿pero *ingresa* a algún interior? ¿qué es un espacio interior?) por una vía eminentemente cognoscitiva. Más allá de la fenomenología, la apertura misma a la experiencia subjetiva se muestra como una disposición al otro. Ese agujero evidencia una condición de eterno desplazamiento frente a la presencia, pero que no es exclusivo de la consciencia. La vida, la historia y la misma vibración molecular dependen de la condición de incompletud esencial del universo. En este sentido, el saber es una forma más del devenir de una alteridad que no es externa al humano y que difícilmente encontrará un fin bajo la forma de una correspondencia entre símbolos y lo observado.

La consecuencia necesaria del cuestionamiento a la metafísica de la presencia no se remite exclusivamente al ámbito ontológico. Tampoco encontramos un conocimiento absolutamente presente. Al fin y al cabo, un saber absolutamente presente, absolutamente completo en su verdad completamente inmanente, se encontraría fuera de la historia —difícilmente como origen de esta, pero como un concebible final—. Aquello que posibilita el conocimiento es precisamente una condición de vacío e indeterminación

permanente, incluso bajo la forma de una representación —postura que no se defiende aquí—.

Esto no significa que las personas vivan en la ignorancia. Conocemos, creamos conocimiento y lo utilizamos —en la vida cotidiana, a través de explicaciones científicas y desarrollos técnicos—. Se trata de un saber económico, de una economía del saber. Un individuo puede aprender porque no lo sabe todo; la proliferación de modelos científicos es posible porque no encontramos una teoría que lo comprenda todo. Lejos de representar un pesimismo epistémico o un relativismo, proponemos celebrar una serie de aproximaciones cognoscitivas eternamente perfectibles, la emergencia de nuevas formas de recibir a la alteridad.

No parece que afirmar que el abordaje científico deba ser crítico de cualquier explicación establecida y sanamente escéptico sea particularmente polémico. Sin embargo, también es necesario cuestionar las perspectivas representacionistas, acumulacionistas —en ocasiones, llamadas *continuistas*— y meramente instrumentalistas del conocimiento. A partir de la deconstrucción, se lo valora como una forma más de escritura, sujeto a las mismas vicisitudes que cualquier otra huella. El conocimiento no se encuentra fuera del mundo, en un éter simbólico cultural o mental. La escritura —huella, marca, trazo— describe al funcionamiento necesario de toda materia. Así, el saber se encuentra en el mundo materialmente, en una economía difiriente. Esto es válido sin importar si el saber al que referimos tiene la forma de un libro, una técnica o modificaciones sinápticas.

Un saber lanzado al porvenir nunca es completamente certero, dado que siempre puede resignificarse. Por las mismas razones, una interpretación o modelo nunca son absolutamente falsos. La lectura definitiva de un evento siempre está por venir. Esta constatación no pretende quitarle impacto a cada ejercicio de

lectura. Cada interpretación es relevante en lo que tiene de valoración sobre la alteridad. Es en este punto, por supuesto donde se vuelve relevante una amistad para con la verdad. El conocimiento no puede ser simplemente acumulativo porque no describe progresivamente a un mundo pasivo, sino que desenvuelve como cuestionamientos recursivos sobre las condiciones de injusticia sobre aquello abordado.

La verdad como correspondencia o adecuación —de una representación respecto del mundo—, parece tener poco valor en comparación con la ética. Basta con revisar los cuestionamientos que desde posturas humanistas se han realizado en contra el desarrollo científico y tecnológico bélico en la actualidad, o a la manera en que se utilizan algoritmos para predecir y controlar a grandes grupos sociales. Por supuesto, el planteo que realizamos pretende ir más allá de cualquier humanismo y abarcar el problema de toda alteridad. Los misiles y los algoritmos de las redes sociales funcionan, tienen el efecto esperado y las tecnologías que utilizan mejoran en períodos muy breves. Señalamos, sin embargo, que ese poder no los vuelve inmediatamente *verdad*, incluso si admitimos que es indudable que allí opere un saber. La razón es que falla en reconocer la precedencia de aquello que busca explicar, priorizando el control epistémico y/o social. La verdad radica antes en la recepción respetuosa de la alteridad que en la precisión otorgada por modelos.

Como Caputo, podemos aceptar que la deconstrucción conduce a un hiperrealismo. El potencial problema al que ello conduce es reducir toda epistemología deconstruccionista al reconocimiento de ese *mostrar ocultándose*. Aquí se propone que el reconocimiento de los límites del aparecer debe llevar a reconocer el ejercicio de violencia implícito en la determinación del otro. A su vez, eso establece una responsabilidad respecto del acto cognos-

citivo y las formulaciones que llevamos a cabo a partir del mismo. En el próximo capítulo volveremos sobre este problema de economía de la violencia.

Si como señalamos previamente, el acto de conocer se da a largo del tiempo —una temporalidad que no es lineal y carece un punto final establecido— y como un ejercicio de violencia económica, parece que el ejercicio epistémico es capaz de dar lugar a la alteridad —o restringir esa manifestación—. La teleiopoiesis se dirige precisamente en este sentido, no como una creación absoluta concebida y ejecutada por un sujeto, sino como cierta llamada activa para que lo otro advenga —¿hay acaso algún otro tipo de actividad?—.

CAPÍTULO 4

La epistemología deconstructiva como ejercicio

Como se establece en el capítulo anterior, no existe una ontología deconstructiva en sentido estricto. Derrida llega al extremo de afirmar que determinadas palabras que utiliza —como *différance*— ni siquiera son conceptos, que no designa algo en concreto con ellas fuera del juego de economía de presencias y ausencias imposible de determinar, circunscribir o controlar. La formulación de una especie de ontología fundamental que ya no fuera metafísica constituye el error metafísico por excelencia. Al mismo tiempo, pretender prescindir absolutamente de una referencia ontológica implica callar o decir nada. La postura crítica derrideana —la *solicitud de la metafísica*— demanda hablar para hacer justicia; luego, evitar la reapropiación de lo afirmado por una ontología cristalizada.

De esta forma, no parece haber inconvenientes en imaginar que un investigador de un campo determinado pueda trabajar de manera crítica, abordando elementos individuales, pero, a sabiendas de que estos son efecto de una dinámica compleja y de que su aparición es el resultado de un contexto que incluye al sujeto y que no se funda en él. No está claro que tenga que tratarse de una disyuntiva del tipo *deconstrucción u ontología*.

Lo mismo se puede afirmar en relación con la epistemología y el método. Derrida siempre se muestra crítico hacia las fórmulas que no respetan la singularidad de cada contexto y que pretenden establecer reglas que garanticen el abordaje apropiado del objeto de estudio —como puede ser el caso del método— o caracterís-

ticas universales de la manera en la que se conoce —como puede ser el caso de la teoría del conocimiento—. No obstante, un abordaje metodológico serio que, al mismo tiempo, cuente con una posición epistemológica clara y explícita, no es amenazado por el acontecimiento de su deconstrucción. En lugar de anularlo, la deconstrucción abre nuevas formas de interpretar el texto, genera sentidos donde una lectura canónica o de autor los cierra. Sin embargo, ¿es posible otro tipo de relación? ¿Puede la deconstrucción brindar herramientas teóricas o conceptuales que sirvan al trabajo científico? ¿Es posible pensar en una epistemología deconstruccionista?

Se puede afirmar que no ha sido concebido algo así como una *epistemología deconstructiva*. Al menos, no de una manera sistemática, como se ha hecho con la epistemología freudiana (Assoun, 1982) o la cibernética de segundo orden (von Foerster, 1960). Existen trabajos aislados que abordan las implicaciones epistemológicas de ciertas categorías propuestas por Derrida, pero no de la deconstrucción como tal. También resulta frecuente encontrar prisas al homogeneizar el discurso *post-moderno*, *post-estructuralista* o *post-nietzscheano*, enfatizando en las similitudes o puntos en común —que los hay, y muchos— por sobre las particularidades de la obra de cada autor. Foucault, Lacan, Deleuze y Derrida se engloban dentro de la misma categoría, denominada, en Estados Unidos, *French Theory* (Cusset, 2005). En cualquier caso, la producción en torno a la deconstrucción se muestra crítica frente al énfasis en la sencillez, la sistematización y la utilidad científica. Esos valores se mantienen dentro de un ideal moderno. Puede señalarse esta como una de las causas de que no exista un proyecto serio orientado a definir esa *epistemología deconstructiva* de la que aquí se habla.

También se debe considerar que, debido a la posición hiper-crítica que mantiene la deconstrucción, puede que no fuera posible desarrollarla. ¿En qué consiste esta crítica radical? En *Espectros de Marx* (1993), Derrida relaciona la deconstrucción con el marxismo, con cierto espíritu crítico del que el autor se siente heredero (p. 102). Este implica ser fiel a la capacidad de autocrítica, reinterpretación y transformación, un espíritu de la Ilustración cuyo cuestionamiento está más relacionado con la demanda de justicia que con una coherencia o axiomática teórica.

Lo primero que hay que señalar, en este punto, es que la deconstrucción no es marxista en un sentido clásico y no existe una filiación inmediata con dicha corriente de pensamiento. Sin embargo, Derrida sí considera que los problemas epistemológicos —o simplemente filosóficos, en general— no pueden ni deben reducirse a una cuestión estrictamente intelectual, académica, individual, abstracta. Por el contrario, una teoría del conocimiento que pasara por el lente de la deconstrucción debería verse supeditada a cierto ámbito concreto, a una instancia relacional y existencial o, previo a eso, a la dimensión que permite concebir la existencia y las relaciones. Este es el espíritu crítico que Derrida entiende que la deconstrucción toma del marxismo. Incluso más allá de Marx, es posible remontarlo a la Ilustración —y más lejos aún, pero eso no es relevante en esta instancia—, a la duda cartesiana y la crítica kantiana. El autor entiende que se trata de una herencia de ese movimiento, así como una deuda para con aquellos pensadores. Una deuda que no solamente es intelectual, sino también política. El cumplimiento de la promesa de una vida mejor para las personas. La crítica es, en definitiva, una consecuencia de “cierta afirmación emancipatoria y mesiánica” (p. 103). Se trata de una promesa de justicia que, por ser incumplida e incumplible absolutamente, vuelve a cada momento como exigen-

cia concreta y específica de cambio, de producción de acontecimientos. Una revolución que no se ata a ningún destino o propuesta definitiva. Derrida indica que en la deconstrucción mora una afirmación irreductible, una promesa de justicia indeconstruible que lleva a una crítica infinita abierta al porvenir.

Resulta sumamente difícil imaginar cómo una crítica tan radical e incesante puede tomar la forma de una propuesta epistemológica. Al fin y al cabo, pareciera que un modelo epistémico es una formulación concreta, expuesta en un determinado momento histórico y necesariamente limitada en su alcance. ¿Cómo estar a la altura de esa crítica interminable? Derrida llega a decir que “la deconstrucción es la justicia” (Derrida, 1992, p.140). Se refiere a que la *justicia* no tiene una definición positiva, es aquello que moviliza el cambio en el *statu quo*, la exigencia de que la situación sea mejor, dado que puede ser distinta. Si puede ser diferente, debe ser diferente. Eso reclama la justicia. En este sentido, *la deconstrucción es la justicia*, un impulso que desarma y crea algo nuevo explotando y explorando las posibilidades. Presentado de esta manera, parece que el trabajo de la deconstrucción se encuentra más cerca de la ética, del derecho o de la política que de la epistemología.

Incluso si resultara posible formular una propuesta epistemológica, no queda claro que fuera deseable desde el punto de vista de un deconstruccionista. Derrida indica que el pensamiento de la escritura no puede circunscribirse a una ciencia ni a una epistemología: “Ella no puede tener esa ambición ni esa modestia” (Derrida, 1967a p. 146). No se trata de un afán de pureza guiado por una serie de imperativos, como pueden ser que la deconstrucción deba mantenerse siempre abierta y crítica; que no deba volverse sobre sí misma para formularse como filosofía o formalizarse como método; que la escritura deba ser rebuscada, oscura,

metafórica, etc. Por el contrario, el estilo que adopta la deconstrucción es el resultado de una estrategia que se opone a-sistemáticamente a las formas explícitas de unificación y determinación del desarrollo de la ciencia bajo una única perspectiva epistemología. Pero también lucha en la práctica contra las más sutiles tentativas de uniformización.

Un ejemplo del primer caso es la posición del positivismo lógico al sostener que las entidades propuestas por la ciencia deben ser observables y rechazar todo aquello que no cumpliera los estrictos criterios que establecen (Schlick, 1934, p. 215). Pero, en un sentido más sutil, propuestas como la de los *paradigmas o matrices disciplinares* de Kuhn (1962) también llevan a cabo una forma de unificación *a priori* de la ciencia. Kuhn ha sido el responsable de comenzar cierto movimiento historicista —retomado y elaborado por Lakatos y Feyerabend, entre otros— y fue acusado también de *relativismo* (cfr. Gómez, 2006). Parece que es respetuoso para con las particularidades de la producción y el desarrollo científico. Lo cierto es que, en definitiva, marca una *estructura* para las revoluciones en la historia de la ciencia y una *matriz* que sirve para analizar y comparar las disciplinas. Como numerosos críticos y comentaristas han señalado, existen muchas particularidades históricas y científicas que no fueron contempladas por Kuhn en sus trabajos.

Tanto la tentativa positivista como la propuesta kuhniana representan ejercicios de violencia que no pueden ser dados por buenos desde una perspectiva crítica. Bajo la apariencia de un análisis desapasionado de la historia o la filosofía de la ciencia, se esconden una serie de prejuicios que se manifiestan tanto en las afirmaciones como en las omisiones. Por ejemplo, la ciencia fetiche de los positivistas, la física, es la misma que analiza Kuhn en profundidad junto con la química. En el primer caso, se deja en

claro la preferencia por cierto tipo de ciencia y método. Kuhn no desestima a las humanidades¹⁸ y, sin embargo, no se encuentran referencias importantes a la psicología o a la sociología. A lo sumo se las puede considerar como *ciencias pre-paradigmáticas* (Kuhn, 1991). Esto, en definitiva, lleva a una especie de visión *evolucionista* del devenir científico en la que la física y la química se encuentran avanzadas o desarrolladas en comparación a las humanidades. Esto sucede a pesar de que Kuhn no pretende realizar un abordaje prescriptivo, sino solo descriptivo.

Es en este sentido que se afirma que una epistemología deconstruccionista corre el riesgo de volverse violenta. En el momento en el que deja de respetar las particularidades y prescribe lo que debe ser la ciencia, recae en ese exceso de violencia que se denuncia contra la alteridad. La violencia de reificar conceptos y nociones propuestas, borrando las diferencias. Incluso si se limita a brindar una descripción del movimiento científico como lo hace Kuhn, formularía una grilla con pretensiones de entender lo que no ha llegado a ser y lo forzaría a calzar en las categorías propuestas. No solo se trata de entender el pasado y obrar en el presente. Lo que las teorías hacen es anticiparse y condicionar lo que está por venir, estableciendo la forma de un futuro medianamente conocido en su previsibilidad. Desde el momento que se establece una posición epistemológica, aquello que la ciencia conoce toma necesariamente ese formato. En eso consiste la violencia metafísica que puede aparecer como política, teología, antropología, historia, psicología o epistemología.

Hasta este punto, no se ha mostrado que la deconstrucción favorezca el avance positivo de la ciencia brindando herramientas

¹⁸ De hecho, los desarrollos de la psicología de la Gestalt tuvieron gran impacto en su formulación y es posible señalar su influencia en la noción de *inconmensurabilidad* de los paradigmas.

de ningún tipo. ¿Se concluye así que ella debe necesariamente limitarse a hablar de la ciencia desde una perspectiva externa y ajena al trabajo real o puede brindar técnicas como las sugeridas anteriormente que colaboren con la labor del científico?

Para responder a esto, se debe desarmar previamente una oposición radical entre *ciencia* y *deconstrucción*. Efectivamente, la metafísica actúa en la ciencia o mediante la ciencia —quizás como una cualidad de ella o incluso como una condición de posibilidad de la ciencia—. Esto establece un monto de violencia ejercida contra la alteridad, que unifica y determina lo que existe, borrando diferencias y condenando aquello que aparece como monstruoso u horrendo en su anormalidad. Sin embargo, es necesario hacer ciencia. *Es necesario comer bien —Il faut bien manger—* (Derrida, 1989). Esto significa que es imprescindible teorizar y operar sobre el mundo, que el humano se relaciona con él de esa forma —al menos, históricamente— y que es un error pretender prescindir de los logros en medicina y comunicaciones. Que no exista *ciencia de la verdad* no significa que se deba renunciar a la *ciencia* en su totalidad. El error consiste en supeditar toda alteridad a la ciencia. En este sentido, ella misma tiene algo que decir y, sobre todo, que hacer: en su movimiento constante, en su devenir —o porvenir—, la historia y la ciencia —así como también la historia de la ciencia y la epistemología de la ciencia— deconstruyen mediante su crítica, su lectura y relectura de textos, de teorías y de fenómenos. Pertenece, si se quiere, a la estructura misma de la ciencia la habilitación de los eventos más o menos espectaculares o revolucionarios que producen cambios en ella, limitando —en ciertos sentidos— la violencia y propiciándola —en otros—.

Admitir que todo acto cognoscitivo o determinación conceptual está cargada de violencia no significa que haya que resignarse a permanecer en la ignorancia o evitar toda definición. La agresión

para con la alteridad es inevitable. Sin embargo, no todo acto o determinación carga con el mismo monto de violencia, existen distintos grados. Una propuesta teórica particularmente violenta pretende cerrar todas las alternativas de lectura a excepción de la que ella misma representa, se vuelve tan general que busca englobar todas las particularidades y reducirlas, minimizando o invisibilizando las diferencias. También establece categorías o conceptos que se presentan como *atemporales*. Por el contrario, una teoría respetuosa para con la alteridad se reconoce como *contextual* y *provisoria*, rechaza proponer condiciones que no entiendan de tiempos y lugares, valora las características propias de aquello que aborda por sobre la uniformización de un método o grilla de categorías. Finalmente, abraza la eterna indeterminación de lo investigado, la posibilidad de descubrir nuevos aspectos, diferentes aristas.

El *estructuralismo literario* es un ejemplo de abordaje uniformador que *sabe* qué es lo que va a encontrar en el texto antes de tomar contacto con él. El de la *performatividad* es un enfoque que, en lingüística y comunicación, pone en primer lugar al contexto. Una aproximación ecológica es mucho más respetuosa para con la alteridad que la biología reduccionista. El psicoanálisis desarma muchas de las oposiciones que se habían cristalizado respecto al psiquismo y la salud mental, al tiempo que consolida otras nuevas. El monto de violencia ejercido por la frenología, el modelo médico hegemónico (Menéndez, 1988) y los estudios post-coloniales no es el mismo. Son generalizaciones que pretenden servir de ejemplos, es necesario un abordaje pormenorizado para desarrollar estas afirmaciones con propiedad.

Así, se puede señalar que es posible, en principio, que una deconstrucción y una ciencia institucionalizadas sigan cada una por su camino de forma paralela, sin nunca tocarse más que de

manera esporádica. La primera realiza su trabajo literario, filosófico, crítico, mientras que la segunda lleva a cabo investigaciones empíricas —y con utilidad real, argumentan los detractores de la deconstrucción—. Sin embargo, si efectivamente se asume que la deconstrucción habita o parasita la misma práctica científica —o el espíritu crítico de la ciencia—, es concebible que esta realice contribuciones relativas a metodología, epistemología u ontología. De esta forma, la deconstrucción puede llevar a cabo un doble movimiento que consiste en la defensa de la alteridad y en la generación de algo nuevo. Proteger a lo otro es alentar su aparición bajo formas imprevistas.

Si efectivamente se asume esta última premisa, se abren tres vías posibles mediante las que esta aproximación puede colaborar con el proceder cognoscitivo de la ciencia, que de ninguna manera se excluyen:

1. La primera forma de implementación de la deconstrucción consiste en la utilización de las categorías desarrolladas por Derrida y otros en el ámbito particular correspondiente a determinada ciencia. Esta práctica puede no resultar muy respetuosa para con el contexto de aplicación.
2. Una segunda posibilidad es que la deconstrucción se erija en una especie de vigilancia epistemológica, cuya labor sea señalar los puntos o los momentos en los que la ciencia genera violencia. Esto se aplica tanto a los presupuestos de cada ciencia como a los conceptos y sus operacionalizaciones. Es necesario considerar esta posición crítica como posibilitadora del surgimiento de otras herramientas teóricas y metodológicas.
3. La tercera posibilidad consiste en un acercamiento asintótico del trabajo científico a una perspectiva deconstruc-

cionista. Resulta imposible evaluar aquí qué concreción real y efectiva puede tener esta última aproximación. Sí se puede señalar que difícilmente pueda encontrarse una forma general de esta mixtura y sea necesario elaborarla teniendo en cuenta las particularidades de cada ámbito científico.

Primera posibilidad: la importación

Se trata de explorar las posibilidades que ofrecen las categorías o conceptos desarrollados por deconstruccionistas al momento de leer e interpretar determinados textos en ámbitos considerablemente diferentes del que permite su emergencia. Se puede dar cuenta de esta aproximación en producciones concretas de las áreas de la lingüística, política, sociología, pedagogía y en las investigaciones sobre *performatividad*, entre muchos otros ejemplos posibles. Incluso se trata de *importación* de la categoría si esta se aplica a un problema particular de la filosofía o literatura distinto al del que emerge en primer lugar. En el próximo apartado se revisa el ejemplo concreto de la utilización en política, historia y feminismo de la *lógica del suplemento* propuesta por Derrida.

Lo que la deconstrucción puede aportar, desde esta perspectiva, es una serie de conceptos pasibles de ser utilizados para abordar aspectos elusivos del trabajo científico o bien para elaborar críticas concretas hacia otros desarrollos dentro del área. En el primer caso, lo que puede resultar atractivo de la importación de categorías es la posibilidad de referir a dinámicas complejas y fenómenos que desafían la temporalidad y la inmediatez. Esto marca un contraste con las referencias *sustancialistas* y *representacionistas* que caracterizan el trabajo científico moderno. En el

segundo caso, la utilización de la categoría va destinada, principalmente, a exponer aspectos ignorados o no trabajados previamente por algún autor o corriente. Lo cierto es que resulta difícil separar estas dos vertientes en una importación concreta y ello está relacionado con el *doble bind*, formulado por Derrida: “La lógica del doble vínculo es la paradójica conjunción de estructura (vínculo, restricción) y la trasgresión de la estructura (gasto, disipación) en un sistema dado”¹⁹ (Johnson, 1993 p. 131). A lo largo de toda su obra, Derrida no deja de señalar este doble gesto de las afirmaciones, actos y textos. Se entiende, entonces, que la utilización de categorías originadas —siempre teniendo en cuenta que no es un origen puro— en la deconstrucción posee la capacidad de señalar la fuerza productiva limitante y la tendencia a huir de sí misma de toda propuesta filosófica, técnica o científica.

Es posible ejemplificar esto mediante el uso que se hace de la noción de *hospitalidad* derrideana (1997) en el ámbito de la psicología clínica en un artículo de Frare y Gutiérrez Eigel (2013). La problemática en torno a la *hospitalidad* refiere a la paradójica necesidad de respetar la naturaleza irreducible de la alteridad al mismo tiempo que se establecen condiciones y pautas para la interacción con otros. Esto determina que, aun cuando se pretenda concebir una alteridad radical, en la práctica se imponen necesariamente concepciones previas, condiciones *a priori* incluso para con aquellos a los que se pretende ofrecer algún tipo de ayuda. Sin embargo, ese mismo principio de hospitalidad puede manifestarse a cada momento, poniendo en cuestión las maneras hospitalarias concretas que se desarrollan y criticando insistentemente sus consecuencias e implicaciones. Aunque las principales

¹⁹ “The logic of the double bind is the paradoxical conjunction of both structure (binding, restriction) and the transgression of structure (expenditure, dissipation) in a given system” (Johnson, 1993 p. 131).

preocupaciones de Derrida al escribir sobre *hospitalidad* son ético-políticas, no parece desconocer la generalidad de la noción y la facilidad con la que se aplica en diferentes contextos. En el artículo Hospitalidad derrideana en el consultorio se pretende utilizar esta categoría para problematizar la cura en psicoterapia. La *importación* estaría justificada por la particular demanda de definición de la alteridad que aparece en el ámbito clínico, tanto en el diagnóstico como en las técnicas particulares que el profesional decida utilizar.

La vía de la *importación* aparece como la más directa, sencilla e intuitiva. Hay que señalar, sin embargo, que es posible argumentar que resulta opuesta a un verdadero trabajo deconstruccionista. Por un lado, intenta aplicar una categoría que, en principio, resulta ajena al contexto en el que se la utiliza y que no emerge de él. Sin entrar a analizar las razones por las que sucede, en el ámbito de la psicología esto se revela como una práctica común, sean las metáforas energéticas en el psicoanálisis (Vives, 2001) o corrientes que no dudan en tratar a los individuos, las familias y las mentes como sistemas. Por otro lado, puede pensarse que esta aproximación asume, de manera implícita, que la deconstrucción se erige en una propuesta filosófica, en una teoría sobre el mundo. En el segundo capítulo, se advierte sobre los errores a los que puede llevar asumir que la deconstrucción es una teoría. Si se reconoce una cualidad absolutamente contingente para esos conceptos, se vuelve inaceptable la referencia a la *diseminación* o a los *espectros* en trabajos de temáticas que no están directamente relacionadas. Se puede ir aún más lejos y establecer que, si la deconstrucción es efectivamente una práctica —como también se la define en el capítulo precedente—, pretender repetir la misma intervención en un momento y lugar diferente carece de sentido. De hecho, no solo es un sinsentido, representa un ejer-

cicio de violencia de la peor clase, aquel que se presenta como justicia y liberación, repitiendo el ciclo de clausura de sentidos y uniformización de textos. En el momento en el que la deconstrucción se vuelve un conjunto de herramientas teóricas que se aplican en cualquier situación, se está a un paso de convertirla en un método.

Todas estas objeciones y argumentos deben ser tomados en serio, pero parece haber razones para afirmar que la aproximación de la *importación* puede considerarse aceptable y fructífera en ciertas condiciones. El mismo Derrida utiliza esta estrategia en numerosas ocasiones, pero siempre justificando exhaustivamente el empleo de una categoría ajena al contexto. De hecho, lo que ocurre en esas ocasiones²⁰ es que se hace visible alguna relación entre los contextos en juego y luego se re-significa la categoría utilizada, de manera que ya no es en realidad *la misma*. Además, puede utilizarse precisamente el argumento que refiere a la deconstrucción como práctica para afirmar que la categoría utilizada nunca es idéntica y que, en calidad de actividad, no se aplica un concepto, sino que opera sobre el texto. Finalmente, puede aducirse que la condición cuasi-trascendental de muchas de las propuestas derrideanas (Biset, 2012, pp. 65-66; Stiegler 2001, p. 357) habilita su aplicación en diferentes contextos.

Aunque pueda parecer que, en este punto, el deconstruccionista falta a los mismos principios que afirma defender, hay que considerar que las nociones que Derrida desarrolla en sus textos no son conceptos ni conllevan a una ontología. El autor no pretende otra cosa que no sea dar cuenta del juego de presencias y ausencias que impide el sentido pleno. A eso se refiere la denomi-

²⁰ A manera de ejemplo, es posible citar la lectura que Derrida hace del *Manifiesto Comunista* a la luz de *Hamlet en Espectros de Marx* (1993), y viceversa.

nación de *cuasi-trascendental*. Describe condiciones de posibilidad de la experiencia fenoménica, al tiempo que desarman la delimitación clara *empírico-trascendental*. Es un lugar común, si se quiere, a toda a la obra derrideana. Esto es lo que permite señalar que las categorías desarrolladas en sus trabajos pueden considerarse, hasta cierto punto, intercambiables, cercanas a una especie de sinonimia o proximidad semántica (Derrida, 1988 p. 78). Entonces, se afirma que el criterio para la importación de categorías es que dicho ejercicio debe resultar pertinente y respetuoso del contexto, abriendo nuevas formas de leer y nunca limitándolas. Es un criterio particularmente frágil ya que, nuevamente, la manera concreta en la que se aplica en cualquier situación depende del contexto.

Contextos de aplicación para la lógica del suplemento

En este apartado, se revisa una propuesta derrideana concreta y el proceso de importación que ha sufrido, con el fin de ejemplificar lo expuesto en el párrafo anterior y brindar algunos puntos más respecto de la aproximación descrita. Derrida se refiere al estatuto suplementario de la escritura en *La voz y el fenómeno* (1967b) y en numerosos pasajes de *La Farmacia de Platón* (1975). Acaso la exposición más concisa, sistemática o, sencillamente, la más célebre sea la realizada en *De la Gramatología* respecto a la escritura para Rosseau.

Un suplemento es “aquello que se añade, [que] no es nada puesto que se añade a una presencia plena a la que es exterior” (Derrida, 1967a, p. 211). En principio, esto describe la naturaleza de la escritura para Rosseau y, en mayor o menor medida, para gran parte de la tradición filosófica occidental desde Platón. La

presencia se relaciona con la voz, con el habla supuestamente directa, sin intermediarios. La escritura, por el contrario, se considera como la falta, la ausencia, la copia, lo que es innecesario. En esto consiste el *fonocentrismo* denunciado insistentemente en la primera etapa de la obra de Derrida. La paradoja, entonces, reside en que un habla absolutamente presente no requiere de otro elemento. Si no tiene razón de ser, no debe existir. Sin embargo, la escritura sirve a los filósofos para transmitir y mantener sus enseñanzas. El habla necesita de ese suplemento que, curiosamente, no agrega nada. Eso lo transforma en un peligro (p. 181). Esta necesidad aparece como vergonzosa para la filosofía, como un recordatorio imborrable de su propia impotencia, precisamente porque lo que se niega en el contenido —la necesidad de la escritura— se muestra en la forma —de un escrito—.

La misma consideración merece una larga lista de aspectos de diferentes dualidades tradicionales: el mal como suplemento del bien, la cultura como suplemento de la naturaleza, la masturbación como suplemento del coito. No se trata solo de una jerarquía, sino que se llega más lejos al pretender reducir a nada una de las instancias de la dualidad. El borrado del aspecto contrario —y luego el borrado de esa misma operación de borrado— se revela como condición de establecimiento de la presencia y no un resultado de ello: “La historia de la verdad, de la verdad de la verdad, siempre ha sido [...] el rebajamiento de la escritura y su represión fuera del habla plena” (Derrida, 1967a, pp.7-8). Aquello que deliberadamente se omite y se oculta, entonces, es que ese suplemento se encuentra contaminando desde siempre la posibilidad de la presencia de su opuesto. El *origen* no es puro —sobre todo, no es pura presencia— sino que se encuentra posibilitado por la *suplementariedad*.

Una presentación esquemática de todo este desarrollo derri-deano al que se refiere como *lógica del suplemento*, toma la siguiente forma:

A se añade a B.

A sustituye a B.

A es una adición superflua a B.

A compensa la ausencia de B.

A usurpa el lugar de B.

A compensa la deficiencia de B.

A corrompe la pureza de B.

A es necesario para que B pueda ser restaurado.

A es un accidente que aliena a B de sí mismo.

A es aquello sin lo que B estaría perdido.

A es aquello mediante lo que B se pierde.

A es un peligro para B.

A es un remedio para B.

A posee un encanto falaz que seduce alejando de B.

A nunca puede satisfacer el deseo por B.

A protege contra el encuentro directo con B. (Johnson, 1990, p. 45)

Esta *lógica del suplemento* se convierte en uno de los procedimientos más emblemáticos de la deconstrucción, llegando a ser para algunos autores sinónimo de esta. Ni siquiera Searle se resiste a jugar este juego. El filósofo sugiere que se puede deconstruir la deconstrucción al invertir la oposición jerárquica *deconstrucción* / *logocentrismo*, pretendiendo mostrar que la segunda es un suplemento de la primera (1983, párr. 48). Lo cierto es que ejercer un trabajo de lectura serio que revele la necesidad que determinado concepto o categoría tiene para con un opuesto defenestrado puede hacer mucho por desarmar una propuesta

teórica y mostrar las líneas de sentido que oculta. Pero no se puede reducir de ninguna manera la deconstrucción a una forma tan sencilla. Como se muestra en el capítulo anterior, la deconstrucción no tiene forma, sino que adopta aquella que requiere el contexto. A continuación, se revisan tres trabajos que importan y aplican esta conceptualización de *suplemento*.

El primer trabajo abordado es *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony* (2005) de Ernesto Laclau. El texto en cuestión se presenta como una lectura de la deconstrucción y el pragmatismo, propuestas que considera cercanas —aunque diferentes— y que requieren, en cierto punto de la reflexión social y política, de la *lógica de la Hegemonía* propuesta por el autor (p. 49). Laclau entiende que el principal aporte de la deconstrucción a su área de competencia es la *dicotomía indecibilidad-decisión*. La *indecibilidad* se refiere a la condición textual indeterminada del mundo, mientras que la decisión se trata de la organización que un sujeto le imprime a dicha indeterminación. Pero la indeterminación debe permanecer siempre dentro de la decisión, de otra forma, esta se vuelve inviable, no hay decisión: “Así, la condición de posibilidad de algo es también su condición de imposibilidad. Como ven, ya estamos en el terreno de la deconstrucción”²¹ (p. 50). El *suplemento* se introduce respecto de lo que él entiende como *lógica de la representación política*: esta no es unidireccional, sino que se vuelve sobre las identidades, opiniones y acciones de aquellos que, en principio, deben ser representados. Una representación absoluta equivale a una presencia absoluta. Es la situación de indeterminación descrita anteriormente. Entonces, los representantes son un suplemento que, aunque se supone que no agrega nada a la voluntad popular, en la práctica la modifica permanen-

²¹ “Thus, the condition of possibility of something is also its condition of impossibility. As you see, we are already in the terrain of deconstruction”.

temente. Esto no es necesariamente negativo, pero complejiza las consideraciones inocentes sobre la democracia. En definitiva, se trata de una utilización de la categoría en un sentido original y pertinente que, sin embargo, no se aleja demasiado de las preocupaciones filosóficas y políticas que atraviesan la obra de Derrida.

La segunda *importación* que se comenta es la que la autora feminista Joan Scott (2001) lleva cabo respecto de la suplementariedad de la *historia de las mujeres*. Ella introduce esta problemática mediante la propuesta de Virginia Woolf de agregar un suplemento a la historia —oficial, tradicional, masculina— en la forma de una perspectiva femenina. Eso la lleva a Derrida y al tema de este apartado: “existe una ambigüedad problemática inherente al proyecto de una historia de las mujeres dado que es al mismo tiempo un suplemento inocuo y un reemplazo radical para la historia establecida”²² (Scott, 2001, p. 50). Por un lado, se propone que la historia oficial —masculina— no se beneficia en nada de una perspectiva femenina, que no aporta algo sustancial a lo que cualquier historiador —masculino— ya ha descrito de manera neutral. Por otro, se teme que la intrusión femenina en el campo de la historia conlleve *ideología* y termine desestabilizándolo (p. 53). En ese sentido, la autora entiende que puede considerarse a la historia de las mujeres como suplemento, la apropiación de una designación originalmente orientada a desestimar, que al mismo tiempo se vuelve imposible de reintegrar completamente —el suplemento está afuera y está adentro— a esa historia supuestamente neutral.

El tercer ejemplo de *importación* acaso sea el más interesante por el enfoque teórico y la operacionalización propuesta. El

²² [...] “there is a troubling ambiguity inherent in the project of women’s history for it is at once an innocuous supplement to and a radical replacement for established history”.

artículo de O'Halloran titulado *Critical reading of a text through its electronic supplement* (2010) utiliza la categoría derrideana de *suplemento* para abordar los comentarios de textos en internet. Entiende que la suplementariedad de dichos comentarios permite realizar un abordaje crítico del texto principal, revelar aquellos elementos que pone en el centro y mostrar cuales son los que marginaliza u omite. Para ello, propone no solo un abordaje cualitativo, sino también mediante *software* de análisis de texto para dar una lectura cuantitativa que le sirva de sustento. La definición del campo a estudiar y la utilización de herramientas de investigación electrónicas ya es sorprendente, pero es necesario llamar la atención respecto de la vuelta sobre sí del *suplemento* que implica esta propuesta metodológica. La *suplementariedad* de los comentarios en foros y páginas de noticias es utilizada para revelar —mediante la identificación de las palabras sobresalientes y argumentos esgrimidos— aquello que el mismo contenido del texto deja en calidad de *suplemento*, brindando así una interpretación alternativa de lo expuesto en dicho texto. El autor considera que el hecho de que los comentarios sean el punto de análisis permite minimizar las acusaciones de arbitrariedad sobre el señalamiento de aquello que es central en el texto y aquello que es marginalizado (p. 211). Lo cierto es que una aproximación tan original y un acercamiento a lo que parece ser una metodología *dura* de la deconstrucción podría haberse incluido en la tercera vía, la de ciencia cuasi-deconstruccionista, pero, dado que el autor importa la categoría y reconoce el aporte de Derrida, decidimos incluirla aquí.

¿Qué nuevas consideraciones traen estos ejemplos? Para empezar, muestran que la *importación* de una categoría no se reduce a una mera *aplicación*. No es una forma ideal que se superponga a la *empiría*. En cada circunstancia, emerge algo

distinto de su implementación. La categoría, de esta manera, es al mismo tiempo más y menos de lo que resulta de su aplicación. La lectura de Laclau evidencia cómo la introducción del concepto puede revelar un fenómeno no reconocido y complejizar aquello que se entiende como simple y obvio. En la utilización feminista, se hace evidente el potencial crítico de las nociones derrideanas en un orden social y político. Hacen gala de un poder desestabilizador y habilitan el reconocimiento de desigualdades. Incluso posibilitan la subversión de ese orden. Estos dos puntos se le reconocen a la deconstrucción desde hace décadas, pero el último artículo revela algo muy importante para el trabajo que aquí se está llevando a cabo: la implementación de las categorías no se limita a desarmar un sistema, sino que puede utilizarse de manera creativa —en todos los sentidos de esta palabra— y desarrollar investigaciones al uso.

Segunda posibilidad: vigilancia epistemológica

En el apartado anterior, se establece la forma más directa de aporte epistemológico por parte de la deconstrucción, esto es, la aplicación de los *indecidibles deconstruccionistas* a la manera de conceptos, categorías o relaciones en ámbitos particulares. Esta, sin embargo, no es la única posibilidad concebible. La segunda forma que puede tomar es la de *vigilancia epistemológica*. Se trata de un cuestionamiento de los excesos producidos por el trabajo científico. Así, actúa en un momento posterior a la producción señalando los puntos o las instancias en las que la ciencia genera violencia.

Al contrario de lo que ocurre con la *importación* de categorías, la lectura y re-interpretación se remite a trabajos concretos pte-

necientes a ciencias particulares. Otra forma de decirlo es que no se trata de llevar la deconstrucción a la ciencia, sino de llevar la ciencia hacia la deconstrucción. Más adelante se señala que también podemos entender que se trata de revelar el mismo movimiento crítico que ya subyace a la ciencia. Es posible que surjan conceptos o nociones, que estos sean presentados o no mediante neologismos, pero lo cierto es que eso no es lo esencial. Lo fundamental es la pertinencia absoluta por parte de la crítica frente a la producción o práctica de determinado neurocientífico o de un sociólogo particular, en un momento específico. Es esa consideración irrenunciable por la singularidad del contexto lo que vuelve a esta aproximación más coherente, en principio, que la anterior.

Desde esta perspectiva, la deconstrucción actúa con posterioridad a determinada producción, señalando los puntos en los que esta se vuelve etnocéntrica, falocéntrica o idealista, entre otras posibilidades. No parece distinta de cualquier otra aproximación crítica, siempre y cuando se reconozcan las particularidades de la deconstrucción como crítica. De hecho, puede afirmarse que es en lo que se piensa cuando se habla de deconstruir, solo que aquí se está proponiendo como un abordaje semi-sistemático de la producción científica y, sobre todo, como enfocado en ella. También se entiende la *vigilancia epistemológica* como un recorte de aquello que la deconstrucción siempre lleva a cabo desde los primeros trabajos de Derrida, un señalamiento o fotografía de lo que efectivamente puede hacer —o hace— por la ciencia.

Es una estrategia que Derrida ha utilizado al momento de abordar el trabajo de filósofos como Lévinas (1967e) o Husserl (1967b), pero también estableciendo los aciertos, límites y contradicciones de los abordajes estructuralistas (1967f) y la lingüística austriana (1972d). En definitiva, no se está proponiendo algo

novedoso, pero se entiende que, bajo esta formulación, la deconstrucción puede evidenciar su utilidad frente al científico. Además, el hecho de que tome la forma de una crítica productiva y evite las acusaciones de complacencia, labor escolástica rebuscada o, lisa y llanamente, de charlatanería, habilita una consideración diferente para una práctica que siempre corre el riesgo de cerrarse sobre sí misma.

Este abordaje crítico actúa, al menos, en tres aspectos de la práctica científica, sin que esto implique que sea posible separar de manera tajante dichos aspectos. El primero y más obvio es el relacionado con el ejercicio de violencia producido mediante determinadas técnicas o métodos que produjeran sufrimiento innecesario a cualquier criatura. No se trata meramente de reflexiones éticas, sino de reflexiones *sobre* la ética científica. Implicaría una revisión crítica respecto de la potestad o el derecho del científico para ejercer dolor en beneficio del desarrollo humano. El cuestionamiento de la experimentación en animales y el estrés generado en humanos constituyen ejemplos de este punto. El segundo aspecto se refiere a la problematización de los conceptos y las operacionalizaciones de estos en el campo. Este se encuentra más alejado de la práctica que el anterior e implica volver sobre la utilidad de los conceptos, la manera en que permiten conocer y operar sobre el mundo, así como lo que invisibilizan. El tercer punto versa sobre los supuestos relativos al conocimiento que subyacen, de manera más o menos explícita, a determinada práctica científica. Puede parecer que los dos últimos aspectos hacen referencia a una problemática estrictamente epistemológica, mientras que el primero es fundamentalmente metodológico o ético. Lo cierto es que la experimentación en animales, por ejemplo, se justifica por el sufrimiento mínimo o de menor importancia de otros seres frente a la necesidad humana. Las aseveraciones sobre el

grado y la calidad del sufrimiento del otro están sumamente relacionadas con una posición epistemológica antropocéntrica que ha sido cuestionada en numerosas ocasiones por Derrida.

Resulta importante reconocer que la *vigilancia epistemológica* propuesta no tiene por objetivo destruir o censurar aquello que se considera agresivo para con la alteridad. Un rechazo global resulta inaceptable. Por el contrario, se propone una lectura minuciosa, una especie de filtración que permita separar los aspectos violentos de aquellos que son útiles, respetuosos o poderosos en algún sentido. Este es el tipo de aproximación que lleva a cabo Derrida en cada ocasión que revisa los desarrollos de un autor. Un concepto puede llamar la atención sobre cierto tipo de violencia al tiempo que oculta otro. Es necesario considerar todas estas particularidades en su contexto, no aisladas de la axiomática del texto abordado.

En la misma línea de la precisión anterior, se encuentra el señalamiento relativo a la consecuencia de una operación deconstruccionista. Esta es la generación de algo nuevo, una *invención*:

La desconstrucción es inventiva o no es, no se contenta con procedimientos metódicos, se abre un camino, marcha y marca; su escritura no es solamente performativa, ella produce reglas —otras convenciones— para nuevas performatividades y no se instala nunca en la seguridad teórica de una oposición simple entre performativo y constativo. (Derrida, 1987, p. 74).

Ese afán inventivo no es gratuito, sino que está profundamente relacionado con la llegada del acontecimiento. Esto, a su vez, requiere una revisión de la concepción estática de invención y de la complacencia institucional que se sirve de ella. Reinventar la invención es un gesto requerido para la apertura del futuro a lo

que está por venir. La *invención* no se refiere a la producción o la aparición de algo que se desprende lógicamente de una propuesta teórica, no es algo esperable, programable. La *invención* de la que habla Derrida es un arribo imposible de prever, el surgimiento de algo nuevo y distinto. Su condición de novedad radica precisamente en que no es conocido bajo las condiciones previas a su aparecer. Lo que viene aquí no es lo mismo, sino lo otro. El surgimiento de la novedad inesperada del otro no se da desde la nada, desde el vacío, sino que requiere de un orden para emerger. La invención, a su vez, crea una perturbación en aquello que está instituido. Lo que la deconstrucción pretende ayudar a reinventar es la *invención del otro*, contemplando la llamada *invención de lo mismo* y yendo más allá de ella. Se trata de generar las condiciones en las que el otro podría llegar. Derrida (1987) sostiene que “el otro es justamente lo que no se inventa, la iniciativa o la inventiva deconstruccionista solo pueden consistir en abrir, desestabilizar esa estructura de exclusiones para dejar el pasaje al otro” (p. 99). La voluntad no provoca la llegada del otro, más bien se trata de prepararnos —donde la primera persona del plural permanece indeterminada— para su arribo.

La *vigilancia epistemológica* propuesta aquí por parte de la deconstrucción debe ir en esta línea. La preocupación principal es la preparación de la llegada del otro, la defensa de ese incalculable frente a la pretensión de programar su llegada. Se evidencia así el aspecto productivo de la deconstrucción, más allá de su faceta crítica. Aunque ella no inventa, procura darle la bienvenida a la sorpresa que viene a cambiarlo todo. Habilita una revolución científica, por ejemplo, sin que esto implique necesariamente un cambio de paradigma. Se prepara para defender cualquier forma revolucionaria en la comprensión de la manera en la que se conoce. Por supuesto, la *invención del otro* no se reduce a la

vigilancia epistemológica. La segunda representa, más bien, un caso de la primera.

Parasitando la ciencia

En apartados previos se afirma que *ciencia y deconstrucción* no son mutuamente excluyentes, sino que la condición autocrítica y el desarrollo histórico de la ciencia determinan que esté en un permanente proceso de deconstrucción. Aquí se ejemplifica lo que se entiende como una forma de *vigilancia epistemológica* mediante la propuesta de Miller (1979) de la crítica²³ como *host*. La traducción más elegante para *host* es *anfitrión* u *hospedador*. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que en distintos contextos puede significar *huésped*, *portador*, *presentador*, *maestro de ceremonias*, *propietario*, *receptor*, *multitud* y, como verbo, *albergar*, *presentar* y *organizar*. La ambigüedad es deliberada y le sirve al autor para dar cuenta de la problemática del parásito.

El artículo de Miller comienza dando cuenta de un cuestionamiento hacia la deconstrucción: esta funciona parasitando el sentido obvio y unívoco de los textos (p. 217). A partir de ese punto, comienza a evaluar cuál es la relación entre el parásito y el huésped: ¿Uno mata necesariamente al otro? ¿En qué medida necesitan uno del otro? ¿No pueden vivir felices sin hacerse la guerra? El autor señala que la imagen que sugiere la palabra *parásito* es la de una hiedra femenina, débil, dependiente y fallida amenazando al fuerte roble enraizado profundamente en la tierra

²³ El título del artículo es *The Critic as Host*. *The critic* puede leerse como *el crítico* —aquel individuo que realiza o lleva a cabo una crítica— o *la crítica* —acción de criticar o bien conjunto de opiniones o juicios—. En este caso, se ha decidido hacer hincapié en el segundo sentido.

(p. 218). Sería la deconstrucción enroscada alrededor de la literatura o, para lo que interesa aquí, la ciencia. Otra asociación que despierta la palabra *parásito* es la del parásito intestinal. Es una imagen que tal vez sea más interesante para lo que está en juego, porque refiere a un ser repugnante que se aloja completamente dentro del cuerpo, absorbiendo nutrientes y dañándolo desde la impunidad que brinda la ignorancia de su presencia.

Frente a la connotación marcadamente negativa, dada en su acepción moderna a la palabra *parásito*, Miller propone remontarse a la etimología de esta. Sin embargo, también a la de *host*, su contraparte, ya que ninguna de las dos puede entenderse sin la otra:

‘Para’ es un prefijo antitético doble que significa al mismo tiempo proximidad y distancia, similaridad y diferencia, interioridad y exterioridad, algo dentro de una economía doméstica y al mismo tiempo fuera de ella, algo simultáneamente a este lado de una línea divisoria, umbral o margen y también más allá de él, equivalente en estatus y también secundario o subsidiario, sometido, como un invitado a un anfitrión, esclavo a un maestro. Una cosa en ‘para’, aún más, no está solo simultáneamente en ambos lados de la línea divisoria. Es también la línea divisoria en sí misma, la pantalla que representa una membrana permeable conectando adentro y afuera. Hace que se confundan el uno con el otro, permitiendo al afuera dentro, lleva el dentro hacia fuera, dividiéndolos y uniéndolos²⁴ (Miller, 1979, p. 219).

²⁴ "'Para' is a double antithetical prefix signifying at once proximity and distance, similarity and difference, interiority and exteriority, something inside a domestic economy and at the same time outside it, something simultaneously this side of a boundary line, threshold, or margin, and also beyond it, equivalent in status and also secondary or subsidiary, submissive, as of guest to host, slave

No importa que una palabra utilice uno de esos sentidos, lleva necesariamente al otro. Un sentido parasita al otro. El sentido positivo parasita la misma noción contemporánea de *parásito*. De acuerdo con Miller, *parásito* refiere al invitado, aquel con el que se comparte la comida —etimológicamente, junto al grano—. Lo cierto es que ambos son invitados frente a la comida, compartiéndola (p. 220). Si como se afirma previamente, no existe parásito sin huésped, sucede que el huésped come —algo que no es él— y es comido —brindando su sustento a un invitado—. En este punto, Miller introduce el término *guest*, que puede traducirse como *invitado* en un sentido amistoso, pero también como *invasor extraño*, *parásito*. Señala que las palabras *guest* y *host* comparten la misma raíz etimológica: “*ghos-ti*, alguien con quien se tienen deberes recíprocos de hospitalidad” (p. 220-221). Esta reciprocidad lleva a reconocer que el invitado es un anfitrión y el anfitrión es un invitado; que el parásito es un huésped y el huésped un parásito. Aquello que es hostil puede ser hospitalario; eventualmente, un buen amigo puede quitarle el sustento a otra persona sin brindar nada a cambio.

Volviendo a la *deconstrucción*, Miller se pregunta si esta puede considerarse como un *virus* o un *parásito* que invade y contamina el unívoco texto metafísico, reprogramándolo para hacerle decir lo que ella pretende. Luego, invita a pensar si el razonamiento no puede ser invertido, si, más bien, la metafísica no puede considerarse como un *parásito cultural* o un virus que se ha ido reproduciendo y propagando a través de toda la historia de

to master. A thing in ‘para’ moreover, is not only simultaneously on both sides of the boundary line between inside and out. It is also the boundary itself, the screen which is a permeable membrane connecting inside and outside. It confuses them with one another, allowing the outside in, making the inside out, dividing them and joining them”.

occidente (p. 222). Porque lo que aquí está en juego es si el pensamiento metafísico es natural en el ser humano o algún tipo de contingencia, afirmación que hemos legado de Kant. Si efectivamente es un *accidente* —en sentido aristotélico—, solo pude concebirse como un *parásito*, con todas las salvedades que se establecieron a lo largo de este apartado.

Aunque a Miller le interesa la poética como *grano* compartido por la deconstrucción y la metafísica, parece que es perfectamente viable extender lo que afirma hacia el campo científico. La ciencia como texto y la práctica científica como producción textual son contempladas dentro de esta lógica del *parásito*. Los cuestionamientos revisados en capítulos anteriores dan cuenta de que, efectivamente, la condición parasitaria de la deconstrucción, su capacidad para trastocar y pervertir el supuesto significado *verdadero* u *original* de un trabajo se considera en muchas ocasiones como perjudicial para la ciencia. La adjudicación de relativismo y textualismo, por ejemplo, apunta a acusar esta condición parasitaria. En capítulos precedentes, también se defiende que esto no resulta negativo de ninguna manera. Sin embargo, se señala que esa capacidad de parasitar no solo es reconocida, sino también temida. En primer lugar, el texto científico puede alojar a la deconstrucción. Esto implica que dichos textos tienen huecos, fracturas, espacios por los que la deconstrucción puede colarse; si fueran realmente sólidos y unívocos, el parásito no podría invadirlos. En segundo lugar, hay algo que temer en la condición parasitaria. Esta desarma cualquier lectura que se pretenda originaria, autoral o definitiva y, al hacerlo, pone en evidencia la solidaridad de la deconstrucción para con el trabajo científico.

Porque, como señala Miller, no debe desdeñarse el beneficio que puede brindar un parásito. Calificar a la deconstrucción como una *hiedra hermenéutica débil* en torno al grueso árbol científico o

como un *gusano intestinal* que desarrolla una pseudociencia aprovechándose de un verdadero trabajo de investigación resulta sumamente injusto. Pero también ignora el beneficio de *comer* junto con ella. Si la deconstrucción puede parasitar, de hecho, el desarrollo científico es porque hay algo de la alteridad que se resiste, que reclama justicia. El movimiento autocrítico de la ciencia con el que la deconstrucción tiene tanto que ver, entonces, no beneficia al conocimiento como una tendencia a su perfeccionamiento, sino como limitación de la violencia. O mejor, el parásito reclama un conocimiento más preciso en tanto que más justo para con la alteridad.

La ciencia cambia y aquello que goza de consenso en un determinado momento es profundamente cuestionado una década más tarde. Lo mismo sucede en la cultura y en la organización social. Los conceptos son re-significados e insertos en nuevos marcos teóricos, prácticas caen en desuso, empresas originalmente radicales se moderan y empeños tibios van ganando fuerza o defensores. Hay, en todo este cambio, en toda esta dinámica, un movimiento necesariamente deconstructivo. Derrida señala, en numerosas ocasiones, que lo que dio en nombrar *deconstrucción* no es un procedimiento que él inventó. La deconstrucción es el movimiento ineludible del texto.

Resulta muy aventurado afirmar que el aspecto crítico de la ciencia puede reducirse a un proceso de deconstrucción, que esta última esté detrás, impulsándolo o que sea el fin de la ciencia en tanto que proceso de revisión constante de sus propios supuestos. Sin embargo, parece indudable que el trabajo científico se beneficia de ese cuestionamiento interno, que el mismo dinamiza el desarrollo de nuevas propuestas teóricas y aproximaciones prácticas que buscan subsanar los errores del pasado. Es en este punto en el que la deconstrucción se puede considerar el anfitrión,

el guía o compañero del trabajo de investigación científica a lo largo de la historia o, quizás, como la misma condición histórica de la ciencia.

Así como el científico y el filósofo de la ciencia —o el epistemólogo— no cumplen la misma función, un investigador no tiene por qué ser, además, deconstruccionista. Menos aún, encargarse de deconstruir sus propios trabajos. Este paralelismo es particularmente relevante si lo que se llama aquí el *porvenir de la ciencia* es esa llegada del otro que atraviesa —y no solo subyace a— todas las producciones y reformulaciones científicas. La deconstrucción pertenece al orden del acontecimiento y en ese sentido, se sustrae a la posibilidad de ser considerada como una pura elección metodológica por parte de un sujeto. Ello implica que tiene lugar en distintas formas de filosofía, de manera implícita y explícita. Esta es precisamente una manera de formularlo: las operaciones de deconstrucción pueden permanecer implícitas o ser explicitadas mediante un trabajo que ya no es estrictamente científico. Ahí radica la potencialidad y la importancia de implementar una labor crítica aparte en este sentido.

Tercera posibilidad: ciencia cuasi-deconstruccionista

La tercera vía de aporte de la deconstrucción a una epistemología de la ciencia consiste en un acercamiento del trabajo científico a una perspectiva deconstruccionista. Teniendo en cuenta lo aseverado en apartados anteriores, no resulta evidente que sea posible desarrollar una *física post-estructuralista* o una *neurociencia deconstruccionista*. Si no se puede hallar un método y ni siquiera una ontología en dicha producción —que además algunos parecen encontrar cercana a la teología—, parece que no es

viable subsumir toda una perspectiva de trabajo bajo el paraguas deconstruccionista. Sobre todo, porque los desarrollos positivos y la creación de tecnologías que se esperan de estas disciplinas no pueden ser llevados a cabo desde una posición —si es que siquiera posee algo así como una posición— tan marcadamente crítica. Siguiendo con los ejemplos anteriormente propuestos, resulta imposible concebir que una epistemología deconstruccionista habilite a predecir mejor —o siquiera a predecir en algún sentido— el movimiento de cuerpos celestes o las tendencias electorales en Argentina. También parece difícil imaginar que permita la creación de un instrumento diagnóstico para detectar daños en el sistema nervioso.

Sin embargo, no tiene por qué ser una opción de tipo *todo o nada*, esto es, integrar la deconstrucción a la filosofía y epistemología subyacente al trabajo científico o desconocer completamente la labor desarrollada por Derrida y sus continuadores. Es viable imaginar un abordaje científico crítico que integre ciertas ideas o prácticas, aunque más no sea bajo la forma filosófica de la deconstrucción —o de la deconstrucción como filosofía—. La contraparte de este razonamiento es que no cualquier tipo de asunción epistemológica o trabajo científico resulta igualmente aceptable desde el punto de vista de la deconstrucción. Se trata de un *quantum* de violencia que se apunta a manejar. Siempre debe ser más la que se evita o limita que la que se ejerce en una situación estratégica determinada. Por lo tanto, también se pueden concebir líneas de investigación que no busquen anular las diferencias, que no pretendan erigirse en hegemónicas ni asimilar absolutamente *lo otro*.

Distintos tipos de propuestas teóricas y desarrollos científicos conllevan diferentes grados de violencia. Aunque sea difícil —acaso imposible— determinar claramente el monto de violencia de

una propuesta concreta, parece viable, al menos en principio, establecer que una es más o menos agresiva para con la alteridad que otra. Precisamente, los desarrollos científicos feministas, así como la producción en una línea poscolonial, llevan a cabo una tentativa de poner en cuestión prácticas que consideran discriminatorias, al mismo tiempo que reducen a un mínimo la violencia de sus propias intervenciones. En muchos casos, los autores que trabajan desde estas perspectivas refieren a la obra de Derrida como un antecedente importante de sus trabajos.

No resulta sencillo definir en pocas líneas qué es lo que tiene para ganar una ciencia particular al acercarse a la deconstrucción. Depende, casi en exclusiva, de los desafíos que esta práctica presenta en su contexto y de las posibilidades que, al mismo tiempo, abre. Sin embargo, no parece que exista impedimento para desarrollar una especie de epistemología propia de cada ciencia que sea, hasta cierto punto, coherente con el trabajo deconstructivo, particularmente sensible a las peculiaridades de cada contexto y que admita la necesidad de una deconstrucción permanente de sus propias producciones. Un caso interesante, por su proximidad con lo que aquí se está señalando, lo representa la sociología de sistemas de Luhmann.

El sociólogo Niklas Luhmann es el máximo representante de la aplicación de la *teoría de sistemas* en el estudio de la sociedad y la cultura. Su posición epistemológica se asienta sobre el concepto de *diferencia*. Gracias a esta noción, es viable realizar distinciones y toda una serie de operaciones que, eventualmente, permiten conocer. Muchos de los procedimientos y conceptos a los que el sociólogo hace referencia, y entiende como operaciones cognoscitivas, fueron previamente desarrollados por el matemático Spencer Brown en *Laws of Form* (1969), trabajo que Luhmann cita permanentemente. En su teoría, la diferencia no es una cosa

ni un elemento. Luhmann (1984) entiende que la *diferencia* es la “diferencia entre identidad y diferencia” (p. 34). Esto tal vez no sea tanto un concepto, como una definición operacional. La define como aquello que separa, que permite que aparezca una unidad y, por lo tanto, precede temporal y lógicamente a esa unidad: “La teoría de sistemas en la sociología toma como punto de partida un principio de diferenciación: el sistema no es simplemente una unidad, sino una diferencia” (Luhmann, 1995, p. 77). A esta máxima supedita toda su investigación. La relación entre elementos, la formación de sistemas, su funcionamiento *autopoietico* y la manera en la que luego estos producen conocimiento, está explicada partiendo de su idea no esencialista de diferencia. Derrida es otra referencia para Luhmann y él reconoce la proximidad epistemológica de sus propuestas (1984). Incluso, entiende que la *teoría de sistemas* puede concebirse como la “reconstrucción de la deconstrucción” (1993, p. 770). Todo esto habilita a señalar que el acercamiento entre la deconstrucción y una aproximación científica es posible y, de hecho, ya ha tenido lugar en el campo de la sociología.

Establecer en profundidad las similitudes y diferencias de la propuesta luhmanniana con un proyecto como el que aquí se sugiere, excede los objetivos del presente trabajo. No obstante, es importante remarcar la evidente cercanía y la figura de antecedente que representa al aplicar una *epistemología de la diferencia* a un área concreta de las humanidades como es el estudio de la sociedad. Sí se hace necesario señalar que, aunque las precauciones filosóficas de Luhmann resultan extremadamente agudas, son esencialmente epistemológicas. No aparece en ellas esa dimensión cercana a la ética que tanta importancia tiene para los autores afines al pensamiento derrideano. Para la deconstrucción, las precauciones epistemológicas son consecuencia de la búsqueda

da de las condiciones más respetuosas para con la opacidad propia de la alteridad. No se entiende que sea la precisión teórica la que brinde las condiciones óptimas para relacionarse con la alteridad, es precisamente lo contrario; en nombre de *lo otro*, puede ser deseable —o incluso necesario— ser conceptualmente impreciso. En el apartado siguiente, se revisa la manera en que pueden leerse todas las aristas desarrolladas aquí en torno a la noción de sujeto propuesta por Slavoj Žižek.

El sujeto como negatividad

Referirse, en esta instancia, a la obra de Žižek sirve a varios propósitos. El autor es marcadamente post-derrideano y post-deconstruccionista. El prefijo *post* aquí significa *posterior temporalmente al auge de la deconstrucción*, pero, sobre todo, que el autor incluye ciertos aportes de Derrida y sus continuadores, al tiempo que discute con ellos. Probablemente sea injusto decir que pretende superarlos, pero los desacuerdos con ellos se señalan en numerosos pasajes de su obra. Además, el campo en el que se desempeña Žižek es el del psicoanálisis, específicamente lacaniano. Como propuestas filosóficas —mucho más que en un aspecto práctico— la deconstrucción y la obra del Lacan posterior a su etapa estructuralista se encuentran muy cercanas. Precisamente, por esa razón, las diferencias resaltan mucho más. La perspectiva del tiempo y el conocimiento exhaustivo de la obra de los autores que se revisan en este trabajo brindan a Žižek una buena base para realizar críticas a la deconstrucción. Finalmente, una propuesta teórica post-deconstruccionista del sujeto, como la que el autor lleva a cabo, puede aportar mucho a una epistemolo-

gía derrideana de la ciencia que se vea amenazada por la crítica radical de la que se da cuenta hasta aquí.

Žižek comienza el libro *El espinoso sujeto*. El centro ausente de la ontología política (1999) parafraseando la famosa frase de Karl Marx: “un espectro ronda la academia occidental... el espectro del sujeto cartesiano” (p. 9). Vale la pena señalar que esta es la misma frase a la que refiere Derrida al comienzo *Espectros de Marx* (1993) y sobre la que vuelve a lo largo de todo el trabajo. Žižek ha leído esa obra de Derrida (p. 58-59), publicada apenas siete años antes, por lo que resulta difícil imaginar que lo planteado por el eslavo no constituya algún tipo de respuesta —al menos, en algún nivel— a lo problematizado en aquella obra de Derrida. La noción de *espectro* se opone a una concepción clásica de sujeto, ya que el *espectro* lo excede, lo habita, lo impulsa y, hasta cierto punto, puede reemplazarlo a nivel analítico.

Esta hipótesis de *respuesta entre líneas* se ve apoyada por el hecho de que, inmediatamente después de expresar la frase en referencia a Marx, Žižek comienza a enumerar “los poderes académicos [que] han entrado en una santa alianza para exorcizarlo [al sujeto cartesiano]” (p. 9) y la segunda de las fuerzas acusadas es el *desconstruccionismo posmoderno* “(para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados)” (p. 9). Frente a esa coalición, el autor considera que es necesario defender y reivindicar el *cogito cartesiano*, si bien no bajo la forma que toma en la filosofía moderna. Žižek no propone una vuelta al *sujeto racional autotransparente*, sino una valoración de su contraparte nuclear negativa, la que habría sido admitida solo de manera marginal por los pensadores modernos. La tercera parte del libro está dedicada al “pasaje desconstruccionista desde el sujeto a la problemática de sus posiciones múltiples y de las múltiples subjetivizaciones” (p.

10). Esto refiere al pensamiento feminista de fin de siglo XX, y no aborda directamente la deconstrucción derrideana.

Así, lo que el autor se propone es revisar las tradiciones de investigación post-heideggerianas y mostrar que, pese a todos sus esfuerzos, se ven incapacitadas para eliminar completamente ese núcleo traumático que él define como *sujeto*. Esta defensa del *cogito* no se justifica exclusivamente por razones filosóficas o de teoría psicoanalítica —el sujeto sería un elemento teórico axiomático imprescindible dentro de la propuesta lacaniana—, sino que está orientada a elaborar una estrategia destinada a poner freno al capitalismo global. El autor entiende que el voraz capitalismo contemporáneo amenaza no solo a un pueblo o clase social, sino a la misma humanidad en su totalidad —principal, pero no exclusivamente, por las catástrofes ecológicas y el deterioro forzado del medio ambiente (p. 12)—. Así, el motivo central para realizar las críticas a todas estas corrientes de pensamiento no es filosófica, sino ética. De la misma manera, los cuestionamientos que lleva a cabo no son fundamentalmente externos —desde su perspectiva psicoanalítica lacaniana—, sino que recurre primero a desarmar los mismos textos de los autores, a señalar cómo sus propuestas se contradicen, muestran lagunas o, simplemente, colapsan sobre sí mismas. En todo esto, puede notarse la influencia la deconstrucción y debe remarcarse el contraste con Luhmann, un autor con mayor afinidad con Derrida en la letra —una ontología y una epistemología de la diferencia— que en el espíritu —la lectura extremadamente minuciosa de la obra con el fin de criticarla y limitar su violencia—.

Tan pronto como termina con la introducción de su libro, Žižek vuelve a la carga contra la deconstrucción. Señala que cierto pensamiento posmoderno que va desde Derrida hasta Fredric

Jameson se encuentra marcado por una relación ambivalente con el autor de *Ser y Tiempo*:

Heidegger es tratado con el debido respeto, a menudo encontramos remisiones tácitas a él, como a una autoridad indiscutible; al mismo tiempo, una incomodidad, nunca explicada totalmente, nos impide suscribir por completo su posición, como si una especie de prohibición invisible implicara que en Heidegger debe haber algo fundamentalmente erróneo, aunque nosotros no estemos (todavía) en condiciones de determinar de qué se trata. Incluso cuando los autores se arriesgan a una confrontación abierta con él (como lo hace Derrida en *Del Espíritu*), como regla el resultado es ambiguo; hay un esfuerzo por distanciarse de Heidegger, mientras que de algún modo se permanece en su camino (Heidegger sigue siendo un filósofo de los Orígenes y de la presencia auténtica, aunque hizo cuanto pudo por "deconstruir" la lógica metafísica de los Orígenes...) (p.17).

Lo cierto es que es posible decir casi lo mismo de la relación del propio Žižek con respecto a Derrida —y luego, de la lectura que aquí se hace de Žižek—. A lo largo de todo el desarrollo de *El Espinoso Sujeto*, se refiere en pocas ocasiones a Derrida —siete veces en total—, y en ninguna se lo confronta o cuestiona directamente. Si acaso, Žižek señala que no es lo suficientemente crítico o no lleva sus señalamientos hasta sus últimas consecuencias (pp. 17, 171 y 340); en otras ocasiones, lo utiliza como un autor ejemplar en relación con el punto en cuestión (pp. 18, 45, 70, 258-259). Todo este desarrollo no apunta a sugerir que Žižek sea, de manera más o menos consciente, un derrideano o un deconstruccionista. Lo que se busca establecer es que es posible integrar aportes de la deconstrucción sin necesariamente adherir a ella

como un todo y, como se muestra más adelante, proponer conceptos positivos que permitan intervenir científica y políticamente, excediendo la crítica radical derrideana. ¿Qué lugar tienen entonces los ataques que el eslavo dirige a los desconstruccionistas o el pensamiento desconstruccionista a lo largo de toda su obra? Desde la modestia de un trabajo que no se propone revisar exhaustivamente la obra de Žižek, entendemos que estos cuestionamientos se refieren a cierto tipo de crítico norteamericano que tiende a relativizar y neutralizar las disputas políticas. Esa supuesta deconstrucción servil al *statu quo*, complaciente y cómoda en el ámbito académico tiene poco que ver con el trabajo que Derrida y una primera generación de autores afines llevaron a cabo. Si el espíritu crítico ya no está presente en los desconstruccionistas contemporáneos, tal vez sea necesario buscar nuevas formas de desarmar el pensamiento metafísico. La constante provocación y la búsqueda del escándalo por parte de Žižek puede muy bien ser una de ellas.

Luego de establecer la lectura que se pretende llevar a cabo de Žižek, pasamos a presentar la definición de *sujeto* que plantea el autor. Los desarrollos más específicos y detallados sobre la propia concepción de *sujeto* —que a su vez entiende como una síntesis de los desarrollos de Lacan— se encuentran precisamente en los capítulos orientados a desarmar las tesis heideggerianas y del pensamiento del ser. En contra de toda una aproximación política propia del siglo XX y XXI que achaca a la primacía del *sujeto* las peores atrocidades cometidas por el hombre y el fracaso de todos los sistemas económicos, el eslavo entiende que lo que falla es el reconocimiento de ese sujeto y su inevitable lazo con la pulsión de muerte. Frente a Heidegger, Žižek reivindica ciertas aseveraciones de grandes autores modernos como Kant, Hegel y Fichte, entre otros. Ellos se acercan al reconocimiento de

un núcleo irreductible y profundamente problemático en el hombre. Concretamente, Kant lo formula como la *imaginación trascendental*, mientras que Hegel refiere a *la noche del mundo*.

Estos filósofos fallan al momento de integrar esa instancia conflictiva de manera satisfactoria en su propio edificio teórico. Por el contrario, lo que Žižek muestra es que se manifiesta como contradicciones o interrupciones en la integridad y coherencia de sus propuestas. Avanzando hacia el caso de Kant, el autor señala que la espontaneidad de la imaginación trascendental aparece como un problema aparentemente irresoluble, dado que no resulta posible clasificarla dentro de aquello que es fenoménico ni de lo que resulta *noumenal* (p. 35). La libertad trascendental, en tanto espontaneidad de sujetos morales, sería *noumenal*, pero en calidad de entidades fenoménicas nos vemos apresados por la causalidad.

Para Žižek, la razón por la que Kant fracasa al momento de ubicar satisfactoriamente la imaginación en alguno de los dos ámbitos es que ella antecede lógicamente al par. Se puede decir que representa una instancia puramente *noumenal*, algo que está mal con el hombre y que precede a cualquier momento cognoscitivo o epistemológico. Al mismo tiempo, esa falla se reconoce en la formulación misma de la dimensión *noumenal*, en la conciencia por parte del ser humano de que hay algo que desconoce, un límite a su capacidad que, sin embargo, es capaz de concebir. Si para Dios no hay fenómenos es porque él no sufre la *división noumenal* que aquí está en juego (pp. 36-37). Para ponerlo de otra forma, si es posible siquiera formular la dicotomía *noumenal/fenoménico* es porque existe algo desconocido y que se sabe ignorado en un sentido mucho más cercano al existencial que al puramente cognoscitivo: “Esta zona intermedia (que no es fenoménica ni *noumenal*, sino la brecha que separa lo *noumenal* de lo fenoménico y, en

cierto sentido, los precede) es el sujeto” (p. 36). Pero resulta sumamente difícil conceptualizar esa zona, asirla mediante el lenguaje. Es una instancia que no se suele reconocer, de la misma forma que la mirada no se puede volver sobre sí misma. Entre la vida animal, carnal y material, y la razón descorporeizada, supuestamente más elevada, existe aquello que Žižek entiende como un *mediador evanescente* (p. 25). Esa discontinuidad propiamente dicha es, al mismo tiempo, lo que ha escapado a la definición y lo que constituye lo más propiamente humano. Los autores modernos lo habrían reconocido, al menos como límite, mientras que el siglo XX pretende borrar ese fracaso y proponer en su lugar un tipo de holismo uniformador.

En lo que respecta a Hegel, Žižek se refiere a lo expuesto por aquel sobre la *noche del mundo* (p. 40). En ese pasaje, Hegel da cuenta del poder destructor y desmembrador del hombre. Más aún, el ser humano aparece como la noche. Una negatividad radical que troza la realidad. La imaginación, en nombre de una libertad irrestricta, es capaz de liquidar aquellos vínculos y nexos que tienen lugar en el reino de las cosas mismas. Žižek entiende que esta descripción está en la misma línea de lo afirmado por Kant respecto de la imaginación trascendental, el despedazamiento operado frente a lo que la percepción une. Se refiere a una instancia que ambos autores —Hegel y Žižek— describen como terrorífica en la pureza de su violencia.

El filósofo eslavo entiende que esa instancia de negatividad radical es el sujeto. Aquello que lleva a cabo un despedazamiento de lo real —en términos lacanianos—. Esta instancia de negatividad solo es secundariamente cognoscitiva. Puede entenderse al *sujeto* como una especie de *herida* en la continuidad del mundo. Esa discontinuidad es la que habilita la distinción *noumenal/fenomenico* y todas las otras dicotomías más o menos filosóficas:

realidad/fantasía, interior/exterior, ideal/material, etc. En este sentido, el *sujeto como interrupción del mundo* es pre-ontológico:

'Sujeto' no es el nombre de la brecha de libertad y contingencia que invade el orden ontológico positivo, activa en sus intersticios, sino la contingencia que fundamenta ese orden ontológico positivo, es decir, el mediador evanescente cuyo gesto de autoanulación transforma la multiplicidad caótica preontológica en la apariencia de un orden positivo 'objetivo' de la realidad. En este preciso sentido, toda ontología es 'política': se basa en un acto de decisión 'subjetivo', contingente y renegado. (p. 171).

Contra todo holismo, contra todo ecologismo que pretenda integrar al ser humano, Žižek sostiene que esa fuerza destructiva separa irremediamente al sujeto de la naturaleza. No obstante, si algo le permiten identificar los autores modernos —Hegel en particular—, es que no es una cualidad positiva —efectiva, conceptualizable, presente—, sino que lo que se designa como *goce lacaniano* o *pulsión de muerte* freudiana es la pura negatividad que destruye la inercia de la realidad. De esa manera, inaugura la posibilidad del lenguaje, la política, el arte y la psicopatología.

Ahora bien, se ha señalado en numerosas ocasiones que el post-estructuralismo considera que no existe el sujeto, que el sujeto está muerto. Teniendo en cuenta lo desarrollado hasta este punto, queda claro que la deconstrucción no tiene un concepto de *sujeto* y que pretende no requerir de uno. ¿Esto significa que la noción de sujeto presentada por Žižek resulta incompatible con una aproximación derrideana, como el mismo autor afirma (p. 171)? ¿Pretende realmente la deconstrucción erigirse como un *más allá del sujeto*?

Lo cierto es que Derrida y aquellos que trabajan en su misma línea no se limitan a abstenerse de referir a un concepto de *sujeto*. Cuestionan fuertemente cierta concepción moderna de sujeto y el énfasis político, científico y epistemológico que, entienden, se ha hecho sobre él. Enwald (2004, p. 232) reúne las críticas realizadas por Derrida en cinco categorías:

1. Cuestionamiento de la existencia de un sujeto metalingüístico, por fuera del lenguaje;
2. Cuestionamiento del sujeto como presente para sí;
3. Cuestionamiento al sujeto como sustancia e identidad;
4. Cuestionamiento del énfasis en la conciencia como sinónimo de sujeto;
5. Cuestionamiento de la obviedad de la interioridad del sujeto.

La propuesta de Žižek cae rápidamente por fuera de las últimas cuatro categorías. Puede leerse que plantea un *sujeto metalingüístico*, incluso *prelingüístico*, en términos lógicos. Sin embargo, las críticas de la deconstrucción apuntan a una concepción positiva de *sujeto*. Como lo concibe Žižek, esa categoría no es previa al lenguaje, ni a cualquier otra característica asociada con la humanidad, sino que se encuentra profundamente imbricada con cada una ellas. La negatividad del sujeto —que es el sujeto— es lo que permite que emerja todo aquello que se ha considerado como contenido positivo de la definición clásica del mismo en tanto metalingüístico: *razón, lenguaje, intelecto, individualidad*, etc. Así, no queda claro que la deconstrucción se oponga necesariamente a una conceptualización de este tipo. La manera en la que el filósofo eslavo entiende al sujeto no va de la mano con una definición moderna al uso.

En cualquier caso, como insiste Derrida a lo largo de toda la entrevista titulada *Hay que comer o el cálculo del sujeto* (1989), él no se opone lisa y llanamente a considerar una instancia denominada como tal. Sí considera que cada una de las formulaciones que lo preceden se apresura a trazar de manera muy rápida la separación entre el hombre y el animal, a atribuirle muchas cualidades esenciales al ser humano. Es cierto que su lectura de Hegel es radicalmente opuesta a la de Žižek. Mientras que este último entiende que Hegel da cuenta del fracaso de toda ontología (pp. 85-86), Derrida lo lee como el metafísico definitivo (1974 y 1972d). De todas formas, la propuesta del *sujeto lacaniano* como la entiende Žižek parece resistirse a todas las críticas esgrimidas por la deconstrucción. Derrida no niega que exista algo así como el *sujeto*, solo que el acento de su obra nunca se pone allí.

Puede también interpretarse que la propuesta teórica de un *sujeto* como herramienta de intervención es una forma de deconstruir lo que se entiende como una lógica capitalista globalizada. Así parece concebirlo el mismo Žižek. Sin embargo, incluso si es posible realizar críticas y deconstruir el concepto propuesto por él, este brinda una noción concreta de *sujeto* con la que se puede trabajar. Más aún, se trata de un concepto que toma aportes de la deconstrucción y contempla sus cuestionamientos. En su radicalidad, una concepción puramente negativa de sujeto sigue siendo una definición concreta y positiva que aparece como una herramienta para la psicología o cualquier ciencia que quiera tomarla.

La implementación de la epistemología deconstruccionista

Una conclusión que ya se había esbozado en el capítulo anterior, y que aquí se establece, es que la problemática abordada en esta investigación no aparece como esencialmente epistemológica, sino que se convierte en una cuestión sobre el conocimiento por la pregunta realizada. La *llegada del otro* no acontece como fenómeno o saber. Lo contrario es cierto: la alteridad puede tomar la forma de conocimiento. La formulación por parte de Caputo de la posición derrideana como un *hiper-realismo* va orientada en este sentido. Se trata de un amor por las cosas. Más aún, amor por las cosas mismas, donde la *mismidad* no es la *identidad* cognoscitiva o lógica, sino un intento de salida de la egología epistemológica, una pregunta por eso otro que se muestra al ocultarse. El mundo se oculta mostrándose y aparece de manera efímera. Amar es abrazar esa condición.

En cualquier caso, es necesario aclarar que la separación entre *ética* y *conocimiento* solo tiene lugar cuando se la coloca sobre la grilla que divide los saberes. La deconstrucción no opera una división entre estos aspectos, no categoriza *a priori*. La alteridad puede presentarse como todos y cualquier interrogante, muchos de los cuales no hemos nombrado. El cuestionamiento epistemológico está justificado por las prácticas cognoscitivas que llevamos a cabo, no por una explicitación de las condiciones que posibilitan o aseguran un conocimiento —científico o de otro tipo— válido. Parece necesario llevar esa pregunta *del otro y por el otro* a la teoría del conocimiento. Esto refiere a una cuestión de grado que deja de lado los extremos del rechazo de la producción derrideana y la transformación de la epistemología en deconstrucción —o viceversa—.

Los puntos desarrollados en torno a la amistad para con la *verdad* y el *porvenir* señalan que la deconstrucción lleva a priorizar los aspectos éticos y políticos frente a los epistemológicos. Esto no se debe a una aproximación humanista, a un principio ontológico o un axioma. Hacerle justicia a la alteridad que llega es la principal preocupación de la deconstrucción. La ambición de la epistemología aquí postulada no puede limitarse a un saber para el presente. La preocupación ética la lanza hacia el porvenir. El conocimiento generado debe orientarse hacia aquello que aún no ha llegado, a asegurar las mejores condiciones para su arribo. La verdad vendrá a nosotros en algún momento, quizá. No obstante, para posibilitar su llegada no debemos caer en la tentación de apropiarnos de ella. Ser dueño de la verdad implica captar al otro y, en el proceso, perder su amistad. La definición del otro nunca puede ser absoluta. Por el contrario, su caracterización debe remitirse a lo estrictamente necesario para operar sobre la urgencia. Esto lleva a la epistemología a volverse a hacia lo imposible, negándose aceptar aquello que aparece simplemente como posible. Al mismo tiempo, sostenemos que en el desarrollo mismo de la ciencia se encuentran imbricadas estas problemáticas. Si los investigadores pueden seguir planteando problemas es porque no han encontrado una verdad. Los descubrimientos se orientan a lo que ha de venir. Esto no significa que toda práctica científica sea igualmente respetuosa o tenga el mismo impacto político y allí radica la relevancia del proyecto aquí esbozado.

En este capítulo defendemos, además, que, para el caso de una aproximación científica, es posible plantear tres vías de inclusión de aspectos de la deconstrucción. Estos son la implementación de categorías deconstruccionistas en la práctica científica, la deconstrucción como vigilancia epistemológica y el posicionamiento del trabajo científico como una defensa de la alteridad.

Estas vías no aparecen como excluyentes y, de hecho, parece difícil recurrir a una de ellas sin implicar otra —en algún sentido—. Ello es coherente con el mismo planteo de la deconstrucción y no quita que una mirada económica nos permita identificar la preeminencia de una por sobre otra. No puede tampoco descartarse la posibilidad de que estas prácticas abran nuevas consideraciones sobre la misma deconstrucción o se extiendan hacia nuevos ámbitos de investigación.

Otro señalamiento necesario es que la manera en la que la implementación de estas vías puede tener lugar en cada ciencia —o incluso en el marco de las escuelas o corrientes en el espectro de cada ciencia— debe evaluarse de manera contextual. No parece posible establecer de antemano cómo se debe proceder en este respecto. Las propuestas no se oponen de manera directa a otras aproximaciones epistemológicas. Por el contrario, podrían complementarlas. También es cierto que el grado de compromiso epistémico para con la deconstrucción varía en cada caso. Así, parece más sencillo contraponer una perspectiva naturalista a la primera vía, la de utilización de las categorías derrideanas, que a la tercera. Esto se debe a que en el último caso se propone supeditar toda la práctica a un encuentro con la alteridad y otras perspectivas corren el riesgo de cristalizar la aproximación.

REFERENCIAS

- Acevedo, J. (1978a) "Introducción a 'la pregunta por la técnica'". En Heidegger M. *Filosofía, ciencia y técnica* (Trad. Soler, F), pp. 87-109. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997]
- (1978b) "Prólogo del editor". En Heidegger M. *Filosofía, ciencia y técnica* (Trad. Soler, F), pp. 17-52, Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997].
- Adúriz-Bravo, A. (2013). "A 'Semantic' View of Scientific Models for Science Education". *Science & Education*, 22(7), pp. 1593-1611. <https://doi.org/10.1007/s11191-011-9431-7>
- Aragón, A y Ranulfo, O. (2013) "La deconstrucción como movimiento de transformación". En *Ciencia, docencia y tecnología*, Vol. XXIV, Nº 47, pp. 79-93.
- Assoun, P. (1982) *Introducción a la epistemología freudiana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Balcarce, G. (2016) *Derrida*. Buenos Aires: Galerna.
- (2018). Una mirada deconstructiva del pasado: Críticas del paradigma "Presence" a la idea de "fuente histórica". En *Em Construção: Arquivos de Epistemologia Histórica e Estudos de Ciência*, (3), 47–53. <https://doi.org/10.12957/emconstrucao.2018.34351>
- Balkin, J. (1987) "Deconstructive practice and Legal theory". En *Yale Legal Journey* 743, pp. 743-786.
- Bartels, W. (1985) *The status of epistemology in the thought of Martin Heidegger*. Huston: Rice University.

- Bennington, G. (1994) "Derridabase". En G. Bennington, G. y J. Derrida, J., *Jacques Derrida* (Trad. Rodríguez Tapia, M.). Madrid: Cátedra.
- Berghofer, P. (2019) "Husserl's Noetics – Towards a Phenomenological Epistemology". En *The Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 50, N° 2, pp. 120-138.
- Biset, E. (2012) *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*. Villa María: Eduvim.
- Borobia, J. (2006) "Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl". En *Anuario Filosófico*, N° XXXIX (1), pp. 17-53.
- Bourdieu, P. (1994) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Trad. Kauf, T.). Barcelona: Editorial Anagrama. [1997]
- Caputo, J. (1997) *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- (2001) "For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism. En *Journal for Cultural and Religious Theory*, Vol. 1, N° 3.
URL <http://www.jcrt.org/archives/01.3/caputo.shtml>
- Carnap, R. (1932). "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". *Erkenntnis*, 2, pp. 219-241.
- Chamizo, J. A. (2006). "Los modelos de la química". *Educación Química*, 17(4), pp. 476–482.
<https://doi.org/10.22201/fq.18708404e.2006.4.66030>
- Chin-Yi, C. (2009) "The Relation of Derrida's Deconstruction to Heidegger's Destruction: Some Notes" [La relación de la deconstrucción de Derrida con la destrucción de Heidegger: algunas notas]. En *SKASE Journal of Literary Studies*, Vol. 1, N° 1, pp. 92-106.

Chomsky, N. (1995) "Noam Chomsky in a discussion about *po-mo* and its contribution to activism et al." En *LBBS, Z-Magazine's Left On-Line Bulletin Board*.

URL <http://bactra.org/chomsky-on-postmodernism.html>

Chun, S. (2011) *La cuestión del animal en los pensamientos de Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida*. Ponencia presentada en las VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, La Plata, Argentina.

—— (2018). Derrida lector de Nietzsche: la vida la muerte. En M. B. Cragnolini (Comp.), *Comunidades (de los) vivientes* (pp. 11-31). Buenos Aires: La Cebra.

—— (2021): "Nietzsche lector de Derrida: restos de una filosofía por venir", en *Revista de Filosofía* 46 (2), pp. 313-332.

Cragnolini, M. (2001) "Para una 'melancolía' de la alteridad: diseminaciones derrideanas en el pensamiento nietzscheano". En *Estudios Nietzsche, Revista de la Sociedad Española de estudios sobre F. Nietzsche*, Nro 1, 2001, pp. 61-76.

Cusset, F. (2005) *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. (Trad. Nasi, M.). Barcelona: Editorial Melusina.

Derrida, J. (1962) *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl* (Trad. Cohen, D). Buenos Aires: Manantial. [2000]

—— (1966). "La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl" (Trad. Contreras Guala, C.). En *Alter*, N° 8, pp. 69-84. [2000]. URL http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/husserl_fenomenologia.htm

- (1967a) *De la Gramatología* (Trad. Del Barco, O. y Ceretti, C). Madrid: Siglo XXI. [1986]
- (1967b) *La voz y el Fenómeno. Introducción al problema del signo* (Trad. P., Peñalver). Valencia: Artes Gráficas Soler S.A. [1985]
- (1967c) “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”. En Derrida, J, *La escritura y la diferencia* (Trad. Peñalver, P.), pp. 211-232. Barcelona: Editorial Anthropos. [1987]
- (1967d) “La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje”. En Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, (traductor González Marín, C.). Madrid: Cátedra. [1998], pp. 193-212.
- (1967e) “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”. En Derrida, J., *La escritura y la diferencia* (Traductor Peñalver, P.), pp. 107-210. Barcelona: Editorial Anthropos. [1987]
- (1967f) “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. En Derrida, J., *La escritura y la diferencia* (Trad. Peñalver, P.), pp. 383-401. Barcelona: Editorial Anthropos. [1987]
- (1972a) “Los fines del hombre”. En Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*. (Trad. Peñalver, P.), pp. 145-174. Madrid: Cátedra. [1998]
- (1972b) *La diseminación* (Trad. Arancibia, J.). Madrid: Editorial Fundamentos. [1997]
- (1972c) “La Différance”. En Derrida, J., *Márgenes de la filosofía* (Trad. Marín González, C). pp. 37-62. Madrid: Cátedra. [1998]

- (1972d) “Firma, acontecimiento, contexto”. En Derrida, J., *Márgenes de la filosofía* (Trad. Marín González, C). pp. 347-372. Madrid: Cátedra. [1998]
- (1975). La farmacia de Platón. En *La diseminación* (pp. 69-197). Editorial Fundamentos: Madrid (Trabajo original publicado en 1972).
- (1978) Espolones. Los estilos de Nietzsche. Pre-textos, Valencia. [1981]
- (1984). *Otobiografías: La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (J. V. Pérez, Trad.). Buenos Aires: Paidós. [2005]
- (1986a) “Jacques Derrida: leer lo ilegible. Entrevista con Carmen González-Marín”. En *Revista de Occidente*, 62-63, pp. 160-182.
- (1986b) “Del materialismo no dialéctico (entrevista con Kadhim Jihad)”. En *Culturas*, 69, pp. III-V.
- (1987) “Psyché, Invenciones del otro”. (Trad. Cragnolini, M.). En *Instantes y Azares*, N° 12, pp. 85-130. [2016]
- (1988) *Limited Inc.* Evanston: Northwestern University Press.
- (1989) “Hay que comer’ o el cálculo del sujeto” (Trad. Gallo, V. y Billi, N.). En *Confines*, N° 17, pp. 149 –170 (2005).
- (1991) “Circonfesión”. En Bennington G. y Derrida, J., *Jacques Derrida*. (Trad. Rodríguez Tapia, M.). Madrid: Cátedra.
- (1992) Fuerza de ley: El “Fundamento místico de la autoridad” (Trad. Barberá, A. y Peñalver, A.). *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 11, pp. 129-191.

DOI <http://dx.doi.org/10.14198/DOXA1992.11.06>

- (1993) *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Trad. Alarcón, J. y de Peretti, C.). Madrid: Trotta. [1998]
- (1994) *Políticas de la amistad* (Trad. Peñalver, P. y Vidarte, F.). Madrid: Trotta. [1998]
- (1995a) *Mal de Archivo. Una impresión freudiana* (Trad. Vidarte, F.). Madrid: Trotta. [1997]
- (1995b) “Honoris Causa: This is also very funny”. En *Points: Interviews, 1974-1994*, pp. 409–413. New York: Stanford University Press.
- (1997a) “Carta a un amigo japonés”. En *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales* (Trad. Peñalver, P.). Barcelona: Ediciones Proyecto A.
- (1998a) Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger): Dos preguntas. *Cuaderno Gris*, Época III (3), pp. 49-62.
- (1998b) “Marx e hijos”. En *Demarcaciones espectrales. En torno a espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Michael Spinker (ed.), (Trad. de Malo de Molina, A. Riesco y Sánchez Cedillo, R.). Madrid: AKAL, pp. 247-306. [2002].
- (1999) *Sobre la fenomenología. Entrevista a Jacques Derrida* (Traductores de Peretti C. y Vidarte, F.). Derrida en castellano. URL <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fenomenologia.htm>
- (2001a) *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. (Trad. De Peretti C. y Vidarte, F.). Madrid: Editorial Trotta.

- (2005) *Rogues: Two essays on reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (1997) *La hospitalidad*. (Trad. Segoviano, M.). Buenos Aires: Ediciones de la Flor. [2000]
- Derrida, J. y Stiegler, B. (1986) *Echografies of televisión. Filmed Interviews*. Cambridge: Blackwell. [2002]
- Domanska, E. (2005). Toward the archaeontology of the dead body. *Rethinking History*, 9 (4), 389-413.
<https://doi.org/10.1080/13642520500342852>
- (2006). The material presence of the past. *History and Theory*, 45(3), 337-348. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2006.00373.x>
- Enwald, M. (2004) *Displacements of Deconstruction. The deconstruction of metaphysics of presence, meaning, subject and method*. Finlandia: University of Tampere.
- Fernández Agis, D. (2009) “Filosofía y compromiso en Derrida y Lévinas”. *La Lámpara de Diógenes*, Vol. 10, N° 18-19, pp. 201-212.
- Frare, F. y Gutiérrez Eigel, C. (2013) “Hospitalidad derrideana en el consultorio”. En Alberto Trimboli (comp.), *Salud Mental: Interdisciplina e inclusión social como ejes de intervención*, pp. 979-982. Buenos Aires: AASM.
- García-Baró, M. (2013) “A 100 años de la publicación de La filosofía como ciencia rigurosa de Edmund Husserl”. En *Palabra y Razón*, N° 3, pp. 93-102.
- Gómez, R. (2006) “Relativismo y progreso científico”. En Di Gregori, M.C. y Di Berardino, M.A. (Comp.), *Conocimiento*,

realidad y relativismo. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.

González Vallejos, M. (2022). La condición humana en Nietzsche. Una reflexión a partir de Zarathustra. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 65, pp. 305-340.

Gramsci, A. (1975) *Cuadernos de la cárcel* (Trad. Palos, A. y González, J.). México D.F.: Ediciones Era. [1986]

Harland, R. (2002) *Superstructuralism. The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*. Londres: Routledge.

Heidegger, M (1927) *Ser y Tiempo* (Traductor Rivera, J.) Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

—— (1938) “La época de la imagen del mundo” (Trad. Cortés, H. y Leyte, A.). En Heidegger, M. *Caminos del Bosque*, pp. 63-90. Madrid: Editorial Alianza. [1995]

—— (1946) *Carta sobre el humanismo* (Trad. Cortés, H. y Leyte, A.). Madrid: Alianza Editorial. [2000a]

—— (1953) “Ciencia y meditación”. En *Filosofía, ciencia y técnica* (Trad. Soler, F.), pp. 149-179. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997]

—— (1954a) “La cosa”. En *Filosofía, ciencia y técnica* (Trad. Soler, F.), pp. 223-245. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997]

—— (1954b) “La pregunta por la técnica”. En *Filosofía, ciencia y técnica* (Trad. Soler, F.), pp. 111-148. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997]

- (1954c) “¿A qué se llama pensar?”. En *Filosofía, ciencia y técnica* (Trad. Soler, F.), pp. 253-269. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997]
- (1962a) “Tiempo y ser”. En *Filosofía, ciencia y técnica* (Tradu. Soler, F.), pp. 273-304. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997]
- (1962b) “La vuelta (Die Kehre)”. En *Filosofía, ciencia y técnica* (Trad. Soler, F.), pp. 181-194. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997]
- Hester, H. (2018). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Husserl, E. (1900) *Investigaciones Lógicas I* (Trad. Morente, M. y Gaos, J.). Madrid: Alianza. [1999]
- (1901) *Investigaciones Lógicas II* (Trad. Morente, M. y Gaos, J.) Madrid: Alianza. [1999]
- (1911) *La filosofía como ciencia estricta* (Trad. Tabernic, E.). Buenos Aires: Editorial Nova. [1962]
- (1913) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Trad. Gaos, J.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [1962]
- (1936) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. Iribarne, J.). Buenos Aires: Prometeo Libros. [2008]
- (1954) *El origen de la geometría* (Traductores Arce, J. y Rizo-Patrón, R.). En *Estudios de Filosofía*, revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero, IV, pp. 33-54. [2000]

- Huttunen, R. y Kakkori, L. (2020) "Heidegger's Theory of Truth and its Importance for the Quality of Qualitative Research". En *Journal of Pjilosophy Education*, Vol. 54, N°3, pp. 600-616.
- Johnson, B. (1990) "Writing". En Lentricchia F. y McLaughlin, T. (Eds.) *Critical Terms for Literary Study*, pp. 39-49. Chicago, EEUU: University of Chicago Press.
- Johnson, C. (1993) *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida* [Sistema y escritura en la filosofía de Jacques Derrida]. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Kandell, J. (2004) "Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies at 74". En *New York Times*. URL http://www.nytimes.com/2004/10/10/obituaries/jacques-derrida-abstruse-theorist-dies-at-74.html?_r=0
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas* (Trad. Contin, A.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica. [2000].
- (1991) "Las ciencias naturales y las humanas". En Connant, J; Haugeland, J. (comp). Thomas S. Kuhn. *El camino desde la estructura*. Buenos Aires: Paidós Básica. [2002]
- Kronzonas, D. (2020) Ética y política en sinfonía levinasiana y derridiana. *Revista Derechos en Acción*, Año 5, N° 14, pp. 327-399.
- Laclau, E. (2005) "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony". En Mouffe, Ch. (Ed.) *Deconstruction and Pragmatism*, pp. 49-70. Londres: Routledge.

- Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research programmes* (J. Worrall & G. Currie, Eds.). Cambridge University Press.
- Laplanche, J. (1981) *El apres-coup. Problemáticas VI*. (Trad. Agoff, I.). Buenos Aires: Amorrortu. [2012]
- Leahey, T. (1992) "The Mythical Revolutions of American Psychology" [Las revoluciones míticas de la Psicología Americana]. En *American Psychologist* Vol. 47, No. 2, pp. 308-318.
- Leardi, S y Vassallo, N. (2018) "Knowledge in Context: The Factivity Principle and Its Epistemological Consequences". En *Kairos. Journal of Philosophy & Science* N° 20.
- Luhmann, N. (1984) *Sistemas Sociales: Lineamientos para una teoría general* (Trad. Pappe, S. y Erker, B.). Barcelona: Anthropos. [1991]
- (1993) "Deconstruction as second-order observing" [La deconstrucción como observación de segundo orden]. En *New Literary History*, Vol. 24, N° 4, pp. 763-782.
- (1995) *Introducción a la teoría de sistemas* (Trad. Nafarrate, J.). Barcelona: Universidad Iberoamérica. [1996]
- Lussich, M. D. (2009) La figura de la mujer en el pensamiento de Friedrich Nietzsche [en línea]. I Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, 29 y 30 de octubre de 2009, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3883/ev.3883.pdf
- Madrid, R. "Hacia una ética de la responsabilidad: Derrida y el otro 'por venir' en Lévinas" [en línea]. Sapientia. 63.223 (2008).

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hacia-etica-responsabilidadderrida.pdf>

Mazzoldi, B. (2005) *La entrevista de bolsillo: Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Miller, J. (1979) “*The Critic as Host*” [La crítica como huésped]. En Bloom, H. et. al. (Eds.) *Deconstruction and Criticism*. Londres: Routledge & Korgan Paul.

Nietzsche, F. (1887) *Genealogía de la Moral*. (Traductor Mardomingo Sierra, J.). Madrid: Editorial EDAF. [2000]

—— (2002) *El nihilismo: escritos póstumos* (Traductor Mayos, G.). Barcelona: Península.

O'Halloran, K. (2010) “Critical reading of a text through its electronic supplement. En *Digital Culture & Education*, N° 2:2, pp 210-229.

Palmer, D. (1990) *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History*. Filadelfia: Temple University Press.

Pérez Espigares, P. (2010). El 'sueño' de la heterología pura. Una aproximación a la lectura derridiana de Lévinas. *En-claves del pensamiento*, 4(8), pp. 75-105.

Piaget, J. (1970). *La epistemología genética* (M. Imaz, Trad.). Barcelona: Editorial Ariel. [1974]

Platón (1578) *Teeteto*.

Porcel Moreno, Manuel. (2023). “La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 78, pp. 1367-1386.

- Quine, W. V. O. (1969). "Epistemology naturalized". En *Ontological relativity and other essays* (pp. 69-90). Columbia University Press.
- Rapaport, H. (1989) *Heidegger & Derrida. Reflections on time and language*. University of Londres: Nebraska Press.
- Rayment-Pickard, H. (2003) *Impossible God. Derrida's Theology*. Londres: Ashgate.
- Reeder, H. (1986) *La praxis fenomenológica de Husserl* (Trad. Vargas Guillén, G). Bogotá: San Pablo. [2011]
- Riva, G. (2010) "Teoría y método. ¿En qué se parecen Derrida y el Heavy Metal?". En *Luthor*, N° 2., vol. 1, pp. 9-15.
- Rorty, R. (1967) *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1982) "Nineteenth-century idealism and twentieth-century textualism", en Rorty, R (ed.), *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [1994]
- (1991) "¿Es Derrida un filósofo transcendental?". En Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (Trad. Rubio, J.). Barcelona: Paidós. [1993]
- Sánchez Muñoz, R. (2007). "El problema del hombre en la fenomenología de Husserl". *Valenciana*, N° 11(21), pp. 289-312.
- Sánchez Vázquez, A. (1967) *Filosofía de la praxis*. Buenos Aires: Siglo XXI. [2003]
- Santiesteban, L. (2005) "Heidegger: La relación de su pensar con la antropología". En *Signos Filosóficos*, Vol. VII, N° 13, pp. 73-103.

- Schlick, M. (1934) "Sobre el fundamento del conocimiento". En Ayer, A. (Comp.), *El positivismo lógico* (Traductores Aldama, L. et al.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. [1981]
- Scott, J. (2001) *New perspectives on historical writing*. Cambridge: Polity Press.
- Searle, R. (1983) "The word turned upside down. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism de Jonathan Culler". En *New York Review of Books*. pp. 74-79. URL <http://free-expression.blogspot.com.ar/2007/10/john-searle-on-derrida.html>
- (1995) *The Construction of Social Reality*. Nueva York: Simon & Schuster Inc.
- Smith B. et al. (1992) "Open letter against Derrida receiving an honorary doctorate from Cambridge University". En *The Times*. [09/05/1992]. URL http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida_Letter.htm
- Sokal, A., & Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Buenos Aires: Paidós.
- Soler, F. (1978) Prólogo. En Heidegger, M. *Filosofía, ciencia y técnica* (Trad. Soler, F.) pp. 53-85. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. [1997]
- Spencer Brown, G. (1969) *Laws of Form*. Boston: E.P. Dutton. [1979]
- Spivak, G. (1987) Speculation on Reading Marx: After reading Derrida. En *Post-structuralism and the Question of history*, D. Attridge, G. Bennington y R. Young (eds), pp-30-62. Cambridge: Cambridge Press.

- Stiegler, B. (2001) "Derrida y la tecnología". En Coen, T. (Ed.) *Jacques Derrida y las humanidades: un lector crítico*, pp. 303-341. México D.F.: Siglo XXI. [2005]
- Tassone, B. (2017) "The relevance of Husserl's phenomenological exploration of interiority to contemporary epistemology". En *Palgrave Communications* Vol. 3. <https://doi.org/10.1057/palcomms.2017.66>
- Vergara Henríquez, F. J. (2012) "Perspectivismo del conocer y genealogía del interpretar en Nietzsche: Para una hermenéutica de la figuratividad". En *Eidos*, N°16, pp. 130-163.
- Vives, J. (2001) "*De la pulsión sexual a la pulsión de vida (Eros) en la obra de Freud*". En *Cuadernos de Psicoanálisis XXXIV* (1-2), pp. 4-38.
- von Foerster, H. (1960) *Observing Systems*. Seaside: Intersystems Publications. [1981]
- William, J. (1998). *Deconstruction and relativism* [Tesis doctoral, Universidad de Ottawa]. uO Research. <http://hdl.handle.net/10393/8529>
- Žižek, S. (1994) "El espectro de la Ideología". En S. Žižek (Comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión* (Trad. Beltrame, C. et. al.), pp.7-42. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [2003]
- (1999) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (Trad. Piatigorsky, J.). Buenos Aires: Paidós. [2001]