Globethics Repository



La ausencia de toda rosa [The absence of all rose]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Thesis
Authors	Strizzi, Marisa
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-05 09:39:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156833

La ausencia de toda rosa:
deconstrucción, hermenéutica y teología

por

Marisa Strizzi

Presentada como requisito para obtener el título de

Licenciada en Teología en el ISEDET

Buenos Aires, 2000

a Irene

a la memoria de Juan

Agradezco infinitamente:

- a Clovis Kurtz, por su auxilio informático,
- a Ezequiel Rivas, por su auxilio al corregir;
- a Hugo Strizzi, por su apoyo incondicional desde el afecto de hermano;
- a Hugo Quinterno, por su apoyo incondicional desde el afecto escogido.

Indice

Introducción **6**
La ausencia de toda rosa 7

Antecedentes **10**
Antecedentes de la deconstrucción 11
Breves consideraciones metodológicas: *11*
Deconstrucción filosofía y lingüística *13*
Fenomenología & Estructuralismo *14*
El metodo fenomenológico- Edmund Husserl (1859-1938) 17
La crítica a la metafísica occidental- Martin Heidegger (1889-1976) 20
El estructuralismo lingüístico- Ferdinand de Saussure (1857-1913) 24
La naturaleza del signo lingüístico 25
El valor lingüístico 26
Las relaciones sintagmáticas y asociativas 28

La deconstrucción **30**
La deconstrucción 31
Breves consideraciones metodológicas: *31*
El "método" deconstructivo y su estatus espistemológico *33*
De la deconstrucción: *37*
Un pasaje hacia otra época 37
La ceguera de la filosofía 38
La estrategia de la deconstrucción 42
Crítica a la metafísica de la presencia (ejercicios de lectura): *46*
El logocentrismo y la escritura (lectura de De la gramatología) 47
Habla vs. escritura 48
El suplemento 50
La presencia (lectura de "Ousia y gramme") 51
El concepto vulgar del tiempo 54
Lo eludido 55
El espacio 56
La différance (lectura de "La différance") 59
Lingüística y *différance* 62
Onto-teología y *différance* 63
Sujeto y *différance* 65
Escritura y *différance* 66

La hermenéutica **68**
Deconstrucción y hermenéutica 69
Breves consideraciones metodológicas: *69*
Presupuestos de la hermenéutica fenomenológica 72
El estructuralismo y sus presupuestos interpretativos 76
El mundo en posmodernidad *79*
El estado de las cosas 81
¿Señor, quién es mi prójimo? 82
La caja de Pandora 83
"El sueño de la razón engendra monstruos ..." 85
El posmodernismo 87
Deconstrucción y hermenéutica *88*
La deconstrucción: una "anti-hermenéutica" *90*
La teología como fragmento y la posibilidad de una hermenéutica *92*

Bibliografía **96**
Bibliografía citada 97

Anexos **100**
Datos biograficos 101
Jacques Derrida (1930-) *101*

Introducción

"Lo que dota a la palabra *rosa*, esa arbitraria ensambladura de dos vocales y dos consonantes, de su única legitimidad y fuerza vital es, *l'absence de toute rose* " Stephane Mallarmé

La ausencia de toda rosa

En el marco de la cultura occidental, algunas corrientes de pensamiento comenzaron, hace ya un tiempo, un proceso de profunda crítica que arremete contra el logocentrismo largamente presente como sostén y fin de todo análisis filosófico y de las ciencias sociales. Una de las tantas consecuencias de esta crítica es que los postulados reinantes en estas disciplinas, y en especial en las ciencias del lenguaje, comenzaron a ser socavados. A la luz de este fenómeno, todo discurso ha perdido su referente.

En la introducción de su obra *The limits of disenchantment*,[1] Peter Dews se refiere a un grupo de pensadores que entienden su tarea como una actividad de rastreo y erradicación de los últimos trazos de significado que puedan quedar adheridos a la experiencia humana del mundo, tornando esta experiencia en un efecto impersonal de estructuras y fuerzas. En este contexto, Dews considera a la *deconstrucción* como el "paradigma dominante de hostilidad hacia el significado".

La deconstrucción y la obra de su máximo referente, Jacques Derrida, han sido acogidas de diversas maneras en los distintos ámbitos intelectuales. Por un lado, existen fieles súbditos interesados, por otro, numerosos detractores. Finalmente, desde otros sectores, les ha sido ofrecida una bienvenida respetuosa aunque crítica.

---

[1] Dews, Peter. *The limits of disenchantment. Essays of contemporary European philosophy*. London/New York. Verso. 1995. p. 1 ss.

Ahora, ¿por qué ocuparnos aquí de la deconstrucción? ¿Tiene algún sentido, dentro del marco del estudio de la teología, dedicar un trabajo a tal tema?

El presente trabajo se escribe dentro del contexto inmediato de un ámbito académico donde docentes y estudiantes hacemos un esfuerzo -desde nuestros distintos roles- para impartir, recibir, producir y compartir conocimientos que hacen a la teología. Desde nuestro campo de estudio frecuentamos y nos valemos de distintas disciplinas y ciencias, entre las cuales las humanidades y las ciencias sociales son las más afines a nuestro trabajo. La hermenéutica es, entre estas disciplinas, uno de los instrumentos fundamentales para la tarea teológica de la interpretación de los textos y de la realidad en la búsqueda de otorgar significado y sentido a la vida. Ubicándonos específicamente en esta área de las ciencias y disciplinas que instrumentalizamos para desarrollar nuestra actividad específica, podremos entonces responder a estos interrogantes sobre la pertinencia del trabajo a comenzar.

Diremos entonces que nuestra preocupación por el tema tiene un asidero real y doble: En primer lugar, porque la mediación filosófica ha estado siempre presente para la teología y, en este caso, la deconstrucción reviste características filosóficas y lingüísticas que ya están siendo adoptadas en algunos ámbitos teológicos y son al menos dignas de ser revisadas. En segundo lugar, porque nuestro interés en la hermenéutica merece ser informado de nuevos modelos interpretativos, como la lectura peculiar de los textos (en este caso la realidad es también un texto) que genera la deconstrucción.

Para concluir nuestra introducción, creemos importante aclarar qué es lo que buscamos, cómo esperamos lograrlo y, finalmente, de qué lado estamos:

Nuestra hipótesis inicial es que la deconstrucción - paradigma dominante de hostilidad al significado- constituye la formulación teórica del posmodernismo, es el correlato teórico de una realidad contextual hostil a la posibilidad de ser interpretada; en segundo lugar, dadas sus características particulares, la deconstrucción conlleva un desafío hermenéutico a ser tenido en cuenta por la teología.

Intentaremos entender y exponer los mecanismos de la deconstrucción en sus dos componentes principales, filosófico y lingüístico, para poder así estimar sus impactos hermenéuticos. Trabajaremos sobre la obra de su mayor exponente -Jacques Derrida- y, para su mejor comprensión, nos remitiremos en un primer momento a sus antecedentes. (Todo esto, por supuesto, con el auxilio de algunos de sus principales intérpretes). Una vez adentrados en el terreno de la deconstrucción, intentaremos describir sus presupuestos, su *modus operandi* y los temas específicos que aborda. Por último incorporaremos un análisis del impacto de la deconstrucción sobre la hermenéutica y la teología.

Remitiéndonos a nuestro epígrafe, pensamos que el terrible vacío que nos produce una proposición como "la ausencia de toda rosa" es tal, puesto que nos conduce a la posibilidad de la palabra deshabitada. La ausencia de toda rosa nos significa, en realidad, la imposibilidad de todo significado. Creemos que, planteadas así las cosas, sólo podemos estar de un solo lado.

Antecedentes

Y siempre se pasa por alto que este mundo de determinaciones en sí, en el que la ciencia exacta aprehende el universo del ser, no es más que un ropaje de ideas con que se cubre el mundo de la intuición y la experiencia inmediatas, el mundo vital, de manera que cada uno de los resultados de la ciencia funda su sentido en esta experiencia inmediata y en este mundo de la experiencia y se refiere a ellos. Este ropaje de ideas hace que tomemos por el ser verdadero lo que es un método, y que desde siempre entendamos el mundo de nuestra experiencia en el sentido de un ropaje de ideas con que lo cubrimos, como si fuera "en sí" de ese modo. Edmund Husserl

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el "ver a través" de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua [..] Martin Heidegger

En la lengua no hay más que diferencias. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua *sólo hay diferencias sin términos positivos.* Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas, ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema. Ferdinand de Saussure

Antecedentes de la deconstrucción

Breves consideraciones metodológicas:

En la introducción a nuestro trabajo hemos formulado esta hipótesis: el método deconstructivo constituye el correlato interpretativo (hermenéutico) más importante de la pérdida de sentido que caracteriza nuestra condición posmoderna. Hemos elaborado un plan de trabajo y señalamos que, en un primer momento, nuestro principal interés sería detenernos a intentar desentrañar los mecanismos de la deconstrucción y comprender cómo opera este "paradigma dominante de hostilidad hacia el significado". Para esto, acordamos abordar el análisis de la deconstrucción a través de la obra de su máximo referente, el filósofo Jacques Derrida.

En su artículo titulado "The word against the word: Derrida on textuality", Herbert Schnidau observa:

> *La actividad más consistente en toda la apropiación del pensamiento continental contemporáneo para la interpretación de textos es la del* desplazamiento, *aunque algunos lamentan que éste no esté acompañado de su par freudiano: la* condensación *: la difusión es, más bien, el modo dominante Por desplazamiento quiero decir aquí la utilización de las metodologías de un campo para los problemas de otro[...]*[2]

El autor continúa luego su apreciación relatando el fortuito incidente sin el cual la totalidad del fenómeno estructuralista y todo lo que lo ha acompañado, nunca habría tenido lugar Claude Lévi-Strauss, durante la Segunda Guerra Mundial, compartió el exilio en el Nuevo Mundo con Roman Jakobson y aprendió de él un número de

---

[2] Scnidau, Herbert N.. "The word against the word: Derrida on textuality" . *Semeia* 23 (1982), pp. 5-6 (itálica del autor, trad. nuestra)

preceptos de la lingüística que podían ser aplicados a ciertos problemas antropológicos, tales como los sistemas de parentescos. A través de una "intrigante transposición" (*sic*) fue que Lévi-Strauss trató a los sistemas de parentescos como lenguajes e incorporó así al mito en su análisis. El resto sucedió así: si el mito -esa "forma crucial de intercambio lingüístico" donde se hundían las raíces mismas de la literatura- era así tratado, ¿cómo no se iban a apropiar de la misma metodología los críticos literarios? Repentinamente, remarca Schnidau, todos estaban probando nuevos métodos en una variedad de campos e incluso con algunos resultados.

Es de esta manera que al introducir el tema que en realidad le ocupa -a saber, Derrida y los estudios bíblicos- el autor avizora que será necesario partir de un contexto de, por lo menos, una "triangulación" entre la filosofía, la crítica literaria y los estudios bíblicos. A su vez, observa, cada uno de estos elementos será resuelto por otras triangulaciones o transposiciones que, en el caso de la filosofía, incluirán la lingüística, la antropología, la fenomenología[3].

Esta referencia a Schnidau no es fortuita, sin duda. A medida que comenzamos a adentrarnos en nuestro trabajo nos vimos envueltos en un *maremagnum* de referencias provenientes de diversos ámbitos del conocimiento y nos encontramos, no pocas veces, en una *impasse* donde era muy difícil pensar una salida. Tener en mente estos desplazamientos metodológicos observables en la historia del pensamiento occidental, y verlos aplicados en este caso puntual a Derrida y la deconstrucción, nos anima a proseguir en esa dirección.

---

[3] *ibid.* p.6

Deconstrucción filosofía y lingüística

En su análisis de la deconstrucción, Anthony Thiselton mantiene que no se pueden separar la teoría semiótica y de los textos de Derrida de las perspectivas y temas filosóficos que los rodean.[4] En la introducción de su libro *The tain of the mirror*[5], considerado la mejor exposición del pensamiento de Derrida efectuada hasta el momento, Rodolphe Gasché, se refiere a las dificultades que muchos pensadores encuentran en considerar la obra de Derrida como filosófica. Tales dificultades estarían basadas en una percepción de falta de sobriedad y también de argumentación filosófica en una obra demasiado "literaria". Gasché subraya que el concepto de filosofía subyacente a esta posición presupone un horizonte de problematización determinado exclusivamente por un canon de temas y técnicas de argumentación. Este autor opta por una exposición filosófica de los textos de Derrida y lo hace así por dos razones. En primer lugar, porque considera que lo que Derrida tiene para decir está mediado por el canon de los problemas y métodos filosóficos tradicionales para la resolución de problemas, así como también por la historia de tales problemas y métodos. En segundo lugar, porque mantiene que los desplazamientos de temas tradicionalmente filosóficos causados por la deconstrucción no conducen al abandono del pensamiento filosófico, sino que intentan remodelar positivamente la necesidad y posibilidad de la filosofía frente a sus inevitables inconsistencias.

Si bien existen distintas posiciones en cuanto a las influencias que el pensamiento de Derrida ha recibido, la mayoría de los autores coinciden en que, desde el punto de vista filosofico, habría que considerar su herencia de la tradición occidental que incluye a

---

[4] Thiselton, Anthony. *New horizons in hermeneutics*. Grand Rapids. Zondervan. 1992. p.103ss.

[5] Gasché, Rodolphe. *The tain of the mirror: Derrida and the philosophy of reflection*. Cambridge, Massachusetts/London. Harvard University Press. 1986.

Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl y Heidegger[6]. Según Thiselton, la crítica de Derrida a esta tradición abordando temas como la subjetividad, intencionalidad y en especial la temporalidad en Husserl y en Heidegger, confiere al trabajo de Saussure y sus sucesores en la lingüística un nuevo estatus y un significado particular. En este sentido, los autores citados previamente señalan, al igual que Thiselton, una importante influencia de la obra de Ferdinand de Saussure sobre la deconstrucción y consideran que la crítica que ésta constituye al estructuralismo ubica a Jacques Derrida entre los representantes del postestructuralismo.

A partir de las observaciones efectuadas previamente, optamos por reconocer en la deconstrucción un componente doble: el filosófico-lingüístico del cual, su elemento filosófico reconoce antecedentes fenomenológicos y su componente lingüístico antecedentes estructuralistas. Comenzaremos nuestro trabajo focalizando primeramente sobre el método fenomenológico de Husserl y la crítica fenomenológica a la metafísica occidental de Martin Heidegger, trataremos así de puntualizar el contexto filosófico del pensamiento de Derrida; luego, consideraremos su contexto lingüístico deteniéndonos en el trabajo de Ferdinand de Saussure.

Fenomenología & Estructuralismo

¿En qué consisten, entonces, los antecedentes filosóficos directos de la deconstrucción? ¿Qué procesos metodológicos previos resuenan en el interior de sus propios mecanismos? Ya hemos señalado que distintos autores han rastreado elementos de ésta

---

[6] Véase Gasché, *op. cit.*; Dews, Peter, *Logics of disintegration. Post-structuralist thought and the claims of critical theory*. London/New York, Verso, 1987; Hart, Kevin, "Jacques Derrida (b. 1930)", Introduction" en Ward, Graham, ed., *The Postmodern God*, Oxford/Malden, Blackwell, 1997, p16ss.; Scharlemann, Robert P., "Deconstruction: what is it?" en *Dialog*, 23:3 (1987), p.186ss; Thiselton, *op. cit.*; Culler, Jonathan, *Sobre la deconstrucción*, (trad. Luis Cremades),Madrid, Cátedra, 1984.

desde Kant hasta Heidegger y, debiendo acotar, podemos encontrar dos antecedentes filosóficos principales sobre los cuales hay coincidencia entre los que se ocupan del tema: la obra de Husserl y la de Heidegger[7]. Por otra parte, existe a su vez un acercamiento crítico al estructuralismo, y para esto hemos considerado necesario repasar el trabajo que Derrida mismo revisita críticamente en el momento de sentar las bases de su deconstrucción: el del padre de la lingüística moderna, Ferdinand de Saussure[8]

En su obra *Logics of disintegration*, Peter Dews[9] señala como característicos del estructuralismo algunos elementos que nos interesa tener en mente: aversión a la fenomenología, un nuevo monto de atención fijado en las relaciones inmanentes que constituyen sistemas simbólicos o discursivos y, como trasfondo, el tema de una superación positivista de la filosofía. Los pensadores franceses de vanguardia en la primer mitad de los '60 presentaban su obra no sólo como antifenomenológica, sino como algo distinto de la filosofía, algo convergente con la ciencia.

Desde sus primeros trabajos, Jacques Derrida, se rehusó a aceptar la "autoevidencia" de los preceptos metodológicos del estructuralismo y con la publicación de un grupo de sus obras en 1967[10], rompe definitivamente con el consenso estructuralista aún imperante entre los intelectuales contemporáneos, en particular, entre sus contemporáneos franceses. Según Dews, a quien estamos siguiendo en estos párrafos, Derrida desarrolla desde sus inicios una crítica filosófica al estructuralismo de características particulares. Él afirma que las ciencias humanas estructuralistas no sólo no eran capaces de suplantar la filosofía, sino que en realidad estaban basadas en presupuestos filosóficos -en efecto,

---

[7] véase Gasché, *op. cit.*; Dews, *op. cit.*; Hart, *op. cit.*; Scharlemann, *op. cit.*

[8] véase Derrida, Jacques. *De la gramatología*. (trad. O. del Barco - C. Ceretti). Buenos Aires. Siglo XXI. 1971. pp. 37-97

[9] Dews, Peter, *op. cit.*, p.1ss.

[10] se trata de: *La voix et le phenomene*, *L'écriture et la différance* y *De la grammatologie*.

metafísicos- que merecían ser revisados. De este modo Derrida, que comienza su trabajo desde una posición fenomenológica, busca restaurar al pensamiento filosófico el derecho de desafiar el rol y el estatus de las ciencias, en lugar de sentirse obligado a aproximarse a tal estatus. En realidad, la obra del deconstruccionista comienza con un doble movimiento: atacar al estructuralismo y sus allegados reafirmando la tradición metafísica occidental que aquellos buscaban socavar y, dirigir contra su propia tradición elementos de la crítica estructuralista, en especial, en lo que hace a los temas del sujeto y el significado.

Kevin Hart, describe este mismo proceso en el desarrollo del pensamiento de Derrida[11]. En un primer momento, Derrida es atraído por la fenomenología rigurosa de Husserl descubriendo en ésta brechas que intenta llenar con gran esfuerzo. Es en este proceso de gran creatividad que Derrida formula estilos de lectura y escritura que lo alejan de la filosofía tradicional. La complejidad de éste pensamiento en desarrollo se origina en la incursión de Derrida por otras prácticas y teorías. Sin ser un estructuralista, se interesa por la focalización que los estructuralistas hacen sobre el signo lingüístico y la aplica a la teoría de los signos de Husserl. A través de esto, Derrida puede concluir que todas estas teorías de los signos descansan de manera encubierta en una "metafísica de la presencia" y que, cuando se desnuda cuidadosamente el concepto de signo, tal metafísica hace fondo. Hart afirma en este punto que el interés sobre esta "metafísica de la presencia" que moldea el pensamiento occidental, es despertado en Derrida primeramente por Heidegger y es con este filósofo que va a mantener un largo y fructífero dialogo en el proceso de maduración de su deconstrucción.

---

[11] Hart, *op. cit.*, pp. 159-160

Al referirse a la palabra *deconstrucción*, Derrida expresa que es la traducción de dos términos de similar significado: *Abbau* (destrucción/desmantelamiento) y *Destruktion* (destrucción). Este último introducido por Heidegger en su filosofía más temprana, aquel primero, por Husserl en su trabajo más tardío. Rodolphe Gasché examina la filiación conceptual de la noción de deconstrucción desarrollando estos dos conceptos respecto del pensamiento de Husserl y de Heidegger[12]. Anthony C. Thieselton[13] y Robert P. Scharlemann[14], se concentran específicamente en el concepto heideggeriano.

El método fenomenológico- Edmund Husserl (1859-1938)

Dews[15], nos recuerda que el contexto en que Husserl desarrolla sus primeros trabajos es un clima de cambio de siglo, donde prevalece una atmósfera de crisis intelectual ante la imposibilidad creciente de mantener la objetividad y veracidad de cualquier tipo de creencia. Este fenómeno estuvo marcado principalmente por el éxito decimonónico de extender el cientificismo empírico dentro del terreno de lo humano. La irrupción de las nuevas ciencias humanas: la antropología, la psicología y la historiografía, parecían conducir hacia el escepticismo y el relativismo. Es entonces cuando Husserl avizora que la descripción de las estructuras esenciales de la experiencia podría constituir una filosofía rigurosamente científica para enfrentar cualquier tipo de relativismo histórico o psicológico, previniendo a su vez, que este ímpetu objetivista de las ciencias condujera a un olvido del rol constitutivo de la subjetividad. Dews señala que la solución de Husserl descansa en dos debates fundamentales: primero, que incluso aquellas teorías que sugieren un condicionamiento externo de la conciencia, deben, en último grado, basarse

---

[12] Gasché, *op. cit.*, p 109 ss.
[13] Thiselton, Anthony C., *New horizons in hermeneutics*, Grand Rapids, Zondervan, 1992, pp.104-110.
[14] Scharlemann, Robert. P., "Deconstruction: what is it?" en *Dialog*, 26: 3 (1987), pp. 184-188.
[15] Dews, *op. cit.*, p. 5

en datos que son presentados a la conciencia; segundo, que, en todo este tipo de experiencias, es posible distinguir *lo presentado* del *hecho que* es presentado, es decir, lo esencial de lo empírico. En su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*[16], Husserl elabora precisamente los lineamientos fundamentales de esta filosofía rigurosamente científica: la fenomenología.

En el parágrafo 30 de sus *Ideas...* Husserl describe la "teoría general de la actitud natural" y se refiere al mundo natural del que se tiene una conciencia empírica y anterior a todo pensar. Este mundo ostenta, según Husserl, el carácter de "ahí" y "delante" en el que se hace susceptible de formularse un juicio de existencia, un juicio predicativo. Al enunciar este juicio, en realidad, lo que estamos haciendo es tomar como tema, apresar predicativamente, lo que en aquella primitiva experiencia había con carácter de "delante". El filósofo se refiere a este mundo como terreno para el conocimiento científico de las *ciencias de la actitud natural* (que *son las llamadas habitualmente ciencias "positivas", las ciencias de la positividad natural*[17]). Seguidamente, en el parágrafo 32, Husserl propone poner fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural; esto consistirá en suspender (poner entre paréntesis) los presupuestos ontológicos y teóricos de tal "actitud natural":

> *[...] practico una εποχη fenomenológica en sentido propio, esto es: el mundo que está dado ante mí constantemente como existente, no lo tomo como lo hago en la vida práctica natural entera, pero más directamente tampoco lo hago como en las ciencias positivas: como un mundo existente de antemano, y en último término tampoco como la base universal del ser para un conocimiento que progresa en la experiencia y el pensar. En adelante no llevo a cabo en ingenua derechura experiencia alguna de lo real. Lo que se me ofrece como pura y simplemente existente, como presunta o probablemente existente, como dudoso, como nulo (como pura apariencia),*

---

[16] Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (trad. José Gaos). México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

[17] esta precisión es agregada por Husserl en *Ideas II* y aparece en el Apéndice crítico de la edición consultada por nosotros. (nota 69d, p. 450).

> *no lo tomo por tal. Los modos de validez vigentes en la experiencia ingenua, que ingenuamente aceptados constituyen el "pisar en el terreno de la experiencia" (sin pisar en él a consecuencia de un propósito y decisión especial), dejo de aceptarlos, rehusándome pisar en tal terreno.*[18]

Husserl se asegura inmediatamente, al final del mismo parágrafo, de diferenciar este proceso, su *epojé* fenomenológica, de "aquella que pide el positivismo y contra la que el mismo sin duda peca", es decir de diferenciar su método del mero dejar de lado los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación para alcanzar una ciencia "libre de teorías" o "libre de metafísicas". La *epojé* fenomenológica de Husserl apunta en otra dirección, hacia "la conquista de una nueva región del ser" que es aquella región que abarca el ser propio de la conciencia y no es afectada por la desconexión fenomenológica sino que permanece como un "residuo fenomenológico": la conciencia pura. De esta manera, el significado intrínseco de cualquier fenómeno, del modo en que éste es revelado a la conciencia, puede ser expuesto.

En este primer período de la obra de Husserl[19], queda entonces formulado el concepto de *epojé* fenomenológica (*epojé* trascendental) como el de una operación por la cual se conquista la conciencia pura (conciencia trascendental) que será el campo de una nueva ciencia: la fenomenología. Rodolphe Gasché[20] subraya el hecho que, en esta obra, Husserl ya se refiere a estas formas de "reducción", de "poner entre paréntesis", de "*epojé*" como "destrucciones mentales" (*gedanktliche Destruktion*).

Continuando la lectura de Husserl, observamos que aquél introduce la noción de *Abbau* más tardiamente[21] en su obra *Experiencia y Juicio*[22] y lo hace en el marco de la

---

[18] añadido al texto del parágrafo 32 por Husserl en *Ideas III*, aparece en el Apéndice crítico de la edición consultada por nosotros. (nota 73b, p. 451)

[19] La primera edición de las *Ideas* en alemán fue en 1913.

[20] Gasché, *op. cit.*, p.112

[21] La primera edición de *Experiencia y juicio* en alemán fue en 1938.

búsqueda de las condiciones de validez del juicio. En este proceso Husserl considera que la única manera de dar cuenta de los verdaderos fundamentos de la evidencia predicativa es una regresión a un estrato de la experiencia que no puede ser tematizado ni por la lógica ni por la psicología. Para esta regresión hacia la evidencia pre-predicativa, Husserl propone un movimiento doble. En primer lugar, un movimiento que va del mundo objetivo pre-dado que ha sido exactamente determinado "para cada uno" y "de una vez por todas" por las ciencias, al mundo vital original de la experiencia. En segundo lugar, otro movimiento que atravesaría el mundo vital hasta la subjetividad trascendental constitutiva tanto del mundo vital como del mundo objetivo. Esta destrucción/desmantelamiento debe abrirse paso hacia el fundamento oculto de las idealizaciones o sedimentaciones de sentido. El parágrafo 10 de *Experiencia y Juicio* trata de "El retroceso a la evidencia de la experiencia como retroceso al mundo vital. Destrucción [*Abbau*] de las idealizaciones que cubren el mundo vital". El *Abbau* opera entonces como un proceso de regresión hacia los orígenes históricos, orígenes que permanecen esencialmente ocultos a fin de actuar como las premisas originales de la historia, es decir, como fundamento.

La crítica a la metafísica occidental- Martin Heidegger (1889-1976)

Gasché[23] sostiene que Heidegger debe haber prestado de Husserl aquel concepto de "destrucciones mentales", si bien es recién en *Ser y tiempo*[24] que el concepto de destrucción cobrará estatus filosófico. El término *Abbau* habría sido también utilizado

---

[22] Husserl, Edmund. *Experiencia y juicio: Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México. UNAM. 1980

[23] véase nota 13

[24] Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México. Fondo de Cultura Económica. 1951. p.30 (de ahora en más *Ser y tiempo*).

por Heidegger en sus conferencias de 1927, al referirse al proceso de destrucción como un "desmantelamiento crítico" (*kritischer Abbau*).

La reducción fenomenológica de Husserl, a través de una suspensión de la actitud natural hacia el mundo, permitió focalizar la subjetividad trascendental que la constituye. Este proceso, significó para Heidegger no sólo una regresión hacia las estructuras constitutivas del ego trascendental o la experiencia de evidencia pre-predicativa del mundo vital, sino que se constituyó en el medio de recuperación de la experiencia metafísica original del Ser.

La introducción de *Ser y tiempo* trata específicamente de la "Explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser", allí Martin Heidegger utiliza el término *Destruktion* para referirse a la tarea que es necesario llevar a cabo con el contenido de la metafísica tradicional. En su radicalización de la mirada fenomenológica, este proceso de destrucción no sólo operará sobre un tramo de la tradición, aquél dominado por las ciencias, sino, que se extenderá sobre toda la tradición filosófica desde sus inicios.

Refiriéndonos específicamente al concepto de *Destruktion*, podemos observar que para Heidegger, este no conlleva el significado de inutilizar, borrar de la existencia o aniquilar que inicialmente viene a nuestras mentes: "La destrucción [*Destruktion*] no quiere sepultar el pasado [la tradición ontológica] en la nada; tiene una mira positiva: su función negativa resulta indirecta y tácita".[25] Se podría explicar este proceso de destrucción, más bien, como un proceso correlativo al de la construcción[26]. El término "construcción", posee un uso técnico-filosófico que puede ser rastreado hacia atrás, al menos, hasta Kant. "Construcción" significa la actividad de unir partes o elementos con

---

[25] *ibid.* p. 33 [itálica del autor]

[26] En este desarrollo seguimos a Scharlemann, *op. cit.* pp. 184-185.

el propósito de formar un objeto. Podemos hablar, por ejemplo, de una "definición constructiva" cuando ésta provee una regla de procedimiento por medio de la cual un determinado objeto es producido. El concepto opuesto al de la construcción de un objeto sería entonces el de la *Destruktion* (o deconstrucción) de éste, a saber: el descubrimiento de la regla de su producción para así revertir el proceso de su construcción y mostrar cómo este objeto llegó a ser lo que es.

En el caso particular de Heidegger, "el objeto" sobre el cual este proceso de *Destruktion* debe ser aplicado es la tradición metafísica desde Platón a Hegel. Para poder asir la cuestión del Ser es necesario *destruir* la historia de la ontología:

> *Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el "ver a través" de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la* destrucción *del contenido tradicional de la ontología antigua [...]*[27]

Gasché llama también nuestra atención hacia *Los problemas básicos de la Fenomenología* donde Heidegger describe el método fenomenológico:

> *Es por esta razón que pertenece necesariamente a la interpretación del ser y sus estructuras, es decir, a la construcción reductiva del ser, una* destrucción, *un proceso crítico en el cual, los conceptos tradicionales -que deben en principio ser empleados necesariamente- son de-construidos (*kritischer Abbau*) hasta las fuentes de las que fueron extraídos. Sólo a través de esta destruccion puede la ontología reasegurarse completamente en una manera fenomenologica el carácter genuino de sus conceptos.*[28]

---

[27] Heidegger, *op. cit.* p.32 (itálica del autor)

[28] Heidegger, Martin. *The basic problems of phenomenology*. (trans. A. Hofstadter). Bloomintong. Indiana University Press. 1982, pp. 22-23. (Cita de Gasché, trad. nuestra)

Para Heidegger el método fenomenológico consta entonces de tres momentos relacionados entre sí: una reducción o regresión desde lo que es hacia el Ser, la construcción del Ser y, la destrucción o el desmantelamiento de la tradición. La destrucción, entonces es el correlato necesario tanto de la reducción como de la construcción

Podemos observar entonces que tanto el proceso husserliano de *Abbau* como el heideggeriano de *Destruktion* comparten un objetivo: acceder al fundamento último de los conceptos. Pero para Derrida tanto el uno como el otro permanecen dentro del proyecto de la metafísica. En el artículo "'Génesis y estructura' y la fenomenología" de *L'ecriture et la différénce*, Derrida observa respecto de la fenomenología de Husserl:

> *A pesar de todas estas nociones clásicas, no hay entonces ninguna* abdicación *de sí de parte de la fenomenología a beneficio de una especulación metafísica clásica que, por el contrario, -según Husserl- debería reconocer en la fenomenología la energía clara de sus propias intenciones. Lo que reafirma que, al criticar la metafísica clásica, la fenomenología lleva a cavo el proceso más profundo de la metafísica. Husserl mismo lo reconoce o, más bien, lo reivindica, de manera particular en las* Meditaciones cartesianas.[29]

Respecto de Heidegger, la crítica más fuerte de Derrida se da en el artículo "Ousia y gramme: nota sobre una nota de *Sein und Zeit* " en *Márgenes de la filosofía*. Refiriéndose al concepto de tiempo en Heidegger, Derrida observa que tal concepto pertenece a la metafísica y "nombra la dominación de la presencia" por lo tanto, es imposible oponérsele otro concepto de tiempo distinto ya que sólo se lo podría construir con predicados metafísicos u onto-teológicos: "¿No es esto lo que Heidegger experimentó en *Sein und Zeit* ? El extraordinario estremecimiento al que entonces se

---

[29] Derrida, Jacques, *L'ecriture et la différénce*, Paris, Seuil, 1967, p. 249 (trad. nuestra)

somete la ontología clásica sigue estando comprendido en la gramática y el léxico de la metafísica".[30]

Con el método fenomenológico de Husserl radicalizado por Heidegger llegamos entonces al umbral de la deconstrucción, pero -como ya veremos- el "fundamento último" que ésta intenta alcanzar ya no es parte de la gramática y el léxico de la metafísica.

El estructuralismo lingüístico- Ferdinand de Saussure (1857-1913)

En la actualidad se reconoce ampliamente que el lingüista suizo Ferdinand de Saussure jugó el rol fundamental[31] en la fundación de la *semiótica*[32] como disciplina moderna y, que el gran impacto de su trabajo estableció los fundamentos para la lingüística general moderna como una disciplina científica. Ya hemos señalado que en *De la gramatología* Jacques Derrida plantea la deconstrucción como el producto lógico de la radicalización del trabajo de Saussure[33] por lo tanto, seguiremos esta pista.

Como bien se puede apreciar en su *Curso de lingüística general* ,[34] Saussure parte de la concepción del lenguaje como un *sistema de signos* y respecto de este concepto central se derivan algunos elementos fundamentales que intentaremos desarrollar brevemente.

---

[30] Derrida , Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid , Cátedra. 1989. p. 98

[31] El trabajo de Charles S. Peirce (1839-1914), dentro la tradición lingüística anglosajona, es de paralela importancia a aquel de Saussure en este punto.

[32] El término semiotica, pertenece, en efecto, a la terminología anglosajona y se adopta en nuestro medio con preferencia al de semiología usado por Saussure (y de uso general europeo continental). Se intenta de esta manera evitar confusiones con la inversión posterior que Roland Barthes y sus seguidores hacen de la semiología al considerarla como un derivado de la lingüística, y por otra parte, para diferenciarse de la semiología médica, disciplina más antigua que se dedica específicamente al estudio de los síntomas patológicos.

[33] véase nuestra nota al pie número 8

[34] Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada, 1945.

La naturaleza del signo lingüístico

Saussure observa que, aún partiendo de una perspectiva simplista, se puede apreciar que "la unidad lingüística es una cosa doble, hecha con la unión de dos términos"[35]. Estos términos implicados, por un lado el *concepto* y por el otro la *imagen acústica*, constituyen una entidad psíquica de dos caras. Tenemos entonces tres nociones que Saussure clarifica por medio de nombres que se relacionan recíprocamente al mismo tiempo que se oponen: el conjunto de concepto e imagen acústica, que él denomina *signo*, y los elementos del conjunto a los que llama respectivamente *significado* y *significante*. Saussure observa respecto de estos últimos que "tienen la ventaja de señalar la oposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte"[36]

El *Curso...* introduce luego la siguiente afirmación: "el lazo que une el significante al significado es arbitrario"[37], lo que equivale a decir: el signo lingüístico es arbitrario. Saussure aclara inmediatamente que lo de *arbitrario* no debe dar la idea de que el signo depende de la libre elección del hablante, sino que es *arbitrario* con relación al significado con el cual no guarda en la realidad ningún lazo natural. Es decir, el hecho de que nombremos las cosas de una manera determinada no surge de una característica del "mundo real" sino que depende de la convención y de la conveniencia que guiaron a las distintas comunidades humanas a "recortar" idealmente la realidad en trozos a los que constituimos y nombramos de manera arbitraria. Sobre este principio de arbitrariedad, Saussure observa que "no está contradicho por nadie" y que "sus consecuencias son innumerables".[38]

---

[35] *ibid.* p. 127.
[36] *ibid.* p. 129.
[37] *ibid.* p.130
[38] *ibid.* p.130

Otro elemento que aparece en el carácter del signo lingüístico, y que Saussure subraya específicamente porque lo considera fundamental, es que el significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo: no podemos decir dos palabras al mismo tiempo. Esto observa también respecto de la escritura donde la sucesión en el tiempo es sustituida por la linea espacial de los signos gráficos. El lenguaje, por lo tanto, opera en una secuencia lineal, y los elementos de esta secuencia forman una cadena.

El valor linguistico

Ahora bien, para Saussure, el pensamiento constituye una masa amorfa que sólo puede ser ordenada por el lenguaje, no hay "ideas" que pre-existan al lenguaje, éste es el que da forma a las ideas y las hace expresables. El lenguaje no es, por lo tanto, una cosa o una substancia, sino una estructura, un sistema y en este aspecto, puede ser abordado desde dos partes. Una parte esencial que es la lengua (*langue*), que representa este sistema del lenguaje como un todo; y, otra secundaria que es el habla (*parole*), que representa cualquier unidad individual dentro del sistema. La primera tiene por objeto a un sistema de signos y de reglas para su uso, que sirve a una comunidad lingüística y es "social en esencia e independiente del individuo"[39]; la segunda tiene por objeto el acto concreto por el cual la lengua se manifiesta y del cual a su vez actúa como posibilitador. Saussure subraya que "ambos objetos están estrechamente ligados y se suponen recíprocamente"[40]. La naturaleza arbitraria del signo, da cuenta precisamente de esto, el lenguaje como sistema, como "lengua", sólo puede surgir en el contexto de las relaciones sociales. Es necesario una comunidad para establecer las relaciones entre una

---

[39] *ibid.* p. 64
[40] *ibid.* p. 64

imagen acústica en particular y un concepto en particular, es decir, para formar el "habla".

Tenemos entonces que, un individuo no puede fijar el valor de una combinación significante/significado, porque para poder comunicar debe existir un acuerdo social sobre qué significantes van con qué significados. El valor lingüístico, consecuentemente, es definido a partir del significado colectivo asignado a los signos, a las conexiones entre significantes y significados. Sin embargo, el valor de un signo está determinado, no por qué significantes específicos están ligados a qué significados específicos, sino por la totalidad del sistema de signos usado dentro de una comunidad. Es decir que hay una diferencia entre valor y significación: mientras la significación es lo que une a un significante con un significado determinado dentro de una estructura interdependiente de términos, el valor de cada término está determinado por la presencia simultánea de los otros. De la misma manera que, ilustra Saussure, una pieza de ajedrez dada tiene distinto valor según el sitio que cada una de las demás piezas ocupa en un momento determinado del juego[41]

Si tomamos a un significante por sí solo, observaremos que éste tiene únicamente una relación limitada con su significado, pero, si lo consideramos como parte de un sistema, este significante tiene múltiples relaciones con otros significantes dentro del sistema. La mas importante relación que se establece entre los significantes del sistema es la *diferencia*, porque un significante significa no porque esté conectado a un significado particular, sino porque no es ninguno de los otros significantes dentro del sistema. Saussure se refiere a esto como valor negativo, y lo expresa de manera radical:

---

[41] *ibid.* p. 189

> *[...]* en la lengua no hay más que diferencias. *Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua* sólo hay diferencias sin términos positivos. *Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas, ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema.*[42]

El sistema de unidades lingüísticas depende así de la idea de *diferencia:* una unidad tiene valor dentro del sistema por *no ser* otra unidad del mismo sistema. Esta idea de diferencia descansa a su vez en el concepto de *oposición binaria:* para saber qué es o qué no es un signo (palabra) debe ser comparado con otros signos (palabras). Como el lenguaje existe en el tiempo y en el espacio, sólo se puede establecer esta comparación de a un signo por vez y de allí resultan los pares binarios.

Las relaciones sintagmáticas y asociativas

Hemos visto que dentro del sistema del lenguaje todo está basado en las relaciones que se establecen entre las unidades de este sistema. También subrayamos que, de estas relaciones la de mayor importancia es la diferencia. Ahora bien, Saussure observa que las relaciones y diferencias entre los términos del sistema se despliegan en dos esferas distintas y cada una de estas esferas, a su vez, genera un cierto orden de valores que se corresponden con dos formas de nuestra actividad mental. Una forma de estas relaciones es la que las palabras contraen entre sí en virtud del carácter lineal del lenguaje. Son las combinaciones que se dan en el discurso, que se apoyan en la extensión y son llamadas *sintagmáticas.* En el marco de esta relación "un término sólo adquiere su valor porque se opone al que le precede, o al que le sigue, o a ambos"[43] La otra forma de relación entre los términos que observa Saussure, se da fuera del discurso y responde a la asociación que se establece entre las palabras en la memoria. Estas combinaciones llamadas

---

[42] Saussure, *op. cit.*, p. 203. (itálica del autor)
[43] *ibid.* p. 207

asociativas, "ya no se basan en la extensión; su sede está en el cerebro y forman parte de ese tesoro interior que constituye la lengua de cada individuo"[44]. Se forman así familias asociativas de los términos que responden relaciones diversas, pueden ser asociaciones de forma y/o de sentido; cada palabra puede evocar todo lo que sea susceptible de estarle asociado de un modo u otro. Mientras las relaciones sintagmáticas se dan *in praesentia*, se apoyan en dos o más términos igualmente presentes en una cadena, las relaciones asociativas unen términos *in absentia* en una serie mnemónica virtual

Hemos recordado los aspectos más importantes a tener en cuenta de la obra de Saussure, a los efectos de comprender los desarrollos de la deconstrucción en su aspecto lingüístico. La concepción estructuralista está indudablemente presente en la obra de Derrida, pero como ya señalamos respecto de Husserl y Heidegger, también aquí éste observa una permanencia inevitable dentro de la metafísica. En el análisis de la obra de Saussure en *De la gramatología*, Derrida subraya que, más allá de la afirmación *en la lengua no hay más que diferencias*, la economía del signo propuesta por el lingüista descansa en última instancia en el privilegio metafísico de la presencia.

Con estas previas aproximaciones a lo que consideramos los antecedentes más importantes de la deconstrucción, haremos ahora el esfuerzo de introducirnos de lleno al desarrollo de sus presupuestos, su *modus operandi* y los temas específicos que aborda.

---

[44] *ibid.* p. 208

La deconstrucción

El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad. Para ese mundo que vendrá y para aquello que en él habrá conmovido los valores de signo, de habla y de escritura, para aquello que conduce aquí nuestro futuro anterior, aún no existe exergo. Jacques Derrida

La metafísica occidental, como limitación del sentido del ser en el campo de la presencia, se produce como la dominación de una forma lingüística. [Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*] Interrogar el origen de esta dominación no se reduce a hipostaciar un significado trascendental, sino a preguntar por lo que constituye nuestra historia y lo que ha producido a la trascendentalidad. Jacques Derrida

La deconstrucción

Breves consideraciones metodológicas:

Nos introduciremos ahora de lleno en la deconstrucción, intentaremos exponer de manera sistemática sus diferentes movimientos teóricos para poder comprender cómo opera. En este capítulo nos concentraremos especialmente en seis de las obras más tempranas de Jacques Derrida que marcaron el carácter de la deconstrucción: *De la grammatologie* (1967), *La voix et le phénomène* (1967), *L'écriture et la différance* (1967), *La dissemination* (1972), *Marges de la philosophie* (1972) y *Positions* (1972). En ningún modo esto será excluyente, ya que cuando lo consideremos necesario nos referiremos también a otros de sus trabajos.

Quizá sea este el momento de precisar nuestro primer *disclaimer:* Dado que en el caso de Jacques Derrida nos referimos a un autor todavía vivo, que continúa escribiendo, y esto, en ciertos aspectos, puede implicar cambios en la interpretación global de su obra, no existen muchos trabajos que se hayan aventurado a arriesgar una introducción completa a la deconstrucción. De allí que el acceso a guías generales para nuestro trabajo se vio restringido. Por otra parte, y en contraposición, la obra de este polémico autor contemporáneo ha generado (y, continúa generando) una miríada de aproximaciones críticas parciales provenientes de las más diversas disciplinas. Esta proliferación de opinión obedece en gran medida al impacto que la deconstrucción y Jacques Derrida tuvieron en los Estados Unidos en la década de los '70 cuando, un grupo de intelectuales de la Universidad Yale provenientes del campo de la crítica literaria, aplicaron y difundieron el método deconstructivo en su área de interés. De allí que en general los acercamientos más practicados al tema de la deconstrucción sean

parciales. En resumen, se dan dos fenómenos: en primer lugar, existen muy pocas obras que efectúen un abordaje integral a la deconstrucción, es decir que consideren en profundidad todos sus alcances filosófico-lingüísticos. En segundo lugar, existen numerosísimas obras sobre la aplicación del método deconstructivo en el campo de la crítica literaria y, dentro de este grupo, se dan por un lado obras de alta especialización y especificidad, mientras que por otro, aparecen un sinfín de libros, artículos y páginas de Internet que de una manera superficial banalizan el tema y lo tornan un mero artículo de moda.

Como guía a nuestro propio acercamiento a los trabajos de Derrida, consultaremos aquellas aproximaciones críticas de acercamiento global a la obra de este autor que estén a nuestro alcance, así como también, algunas obras que focalizan algunos aspectos específicos de la deconstrucción de manera rigurosa. Para nuestro tratamiento de algunos conceptos introductorios a la deconstrucción, tendremos en mente dos esquemas generales: el que Jonathan Culler efectúa en el segundo capítulo de su libro *Sobre la deconstrucción*[45] y el que Rodolphe Gasché elabora principalmente en la segunda parte de *The tain of the mirror*[46]. Nuestra opción se basa en el hecho que, si bien estos dos autores hacen un análisis integral de la deconstrucción, cada uno de ellos enfatiza uno de los dos aspectos principales de ésta: R. Gasché el filosófico, J. Culler el lingüístico. Por otra parte, para el tratamiento de temas específicos de la deconstrucción, nos remitiremos directamente a la obra de Jacques Derrida haciendo una lectura personal, interpretativa de los textos originales.

Ahora encontraremos pertinente detenernos a introducir algunas consideraciones respecto al método y al estatus epistemológico de la deconstrucción.

---

[45] Culler, *op. cit.* p.79 ss.
[46] Gasché, *op. cit.* p.109 ss.

El "método" deconstructivo y su estatus espistemológico

Al introducir el tema de la metodología deconstructiva, Rodolphe Gasché[47] diferencia el método científico del método filosófico: para las ciencias, el método es un instrumento que se aplica sobre un campo dado desde afuera, desde el lado del sujeto; es un acercamiento instrumental al conocimiento desde una posición enteramente subjetiva. Este concepto científico del método como una forma exterior a un contenido dado, es extraño a cualquier pensamiento filosófico genuino. Para la filosofía, los métodos siempre tienen su origen en el area sobre la cual se aplican y dependen de la naturaleza y especificidad de tal área.

Ahora bien, el método filosófico como camino hacia la verdad, en un dominio que está de por sí determinado en términos de verdad, conlleva una autoimplicación de la filosofía y la necesidad de reflejarse a sí misma en su autoconciencia. Gasché cita aquí a Hegel en su desarrollo de "La Idea Absoluta": para Hegel, el método es idéntico a la estructura del pensamiento, en cuanto éste es también la exposición sistemática y genética de los momentos sucesivos que lo constituyen como un todo. Este método que desde Platón conocemos como "dialéctica", no es más que la búsqueda paciente de la actividad conceptual de la verdad que desarrolla su propia coherencia. En este contexto, se puede decir que el método ya no es simplemente el camino a la verdad sino la verdad misma. Con Hegel, la filosofía especulativa se ha totalizado y ha anticipado e incluido toda otredad y exterioridad al sistema tornándolos momentos en el proceso de autoelaboración de la verdad. El pensamiento especulativo ha sido completado y culminado, y Derrida así lo asume.

---

[47] Gasché, *op. cit.* p.121ss.

A la luz de eso, Gasché concede al trabajo de Derrida un estatus genuinamente filosófico: su metodo no se caracteriza por ningún tipo de exterioridad respecto de su objeto. Pero, no por esto la deconstrucción tenderá a coincidir con el movimiento de la autoexposición de la verdad como en el Concepto hegeliano. La deconstrucción incluye la deconstruccion de la dialectica tanto en su sentido platónico como hegeliano. Según Gasché, Derrida argumenta que la deconstrucción está en una posición de exorbitancia respecto de la totalidad del conocimiento filosófico, entendida esta totalidad como la totalidad de la era del logocentrismo en la filosofía y, específicamente, en la filosofía especulativa. Ahora esta exorbitancia no significa exterioridad metodológica. La deconstrucción no es nunca un acto subjetivo de voluntad o deseo, sino por el contrario, es un movimiento de naturaleza objetiva, extremadamente sensible a la inmanencia o inherencia de los modos de pensar hacia aquello que es pensado. Este proceso sin embargo, no es estrictamente metódico porque se desarrolla fuera de esa identidad metodo = verdad. Gasché afirma en este punto que, para Derrida, los conceptos científicos o filosóficos del método son reduccionistas. En realidad la deconstrucción es la deconstrucción del concepto mismo de método.

Explorando otros aspectos en la misma línea de Gasché, Maurizio Ferraris señala en sus *Notas sobre deconstrucción y método*[48] que el reproche más frecuente que se alza contra la deconstrucción es, en efecto, su falta de fundamento espistemológico y su arbitrariedad metódica. Respecto del aspecto metodológico, Ferraris puntualiza que la deconstruccion se caracteriza por el rechazo a una adopción sistemática de códigos y metalenguajes establecidos y regulados, por lo tanto, su autocomprensión epistemológica es declaradamente extrametódica. Ahora, esto no significa que la deconstrucción afirme una anarquía metódica, sino más precisamente, que la adopción

[48] Ferraris, Maurizio. "Notas sobre deconstrucción y método". *Anthropos* 93 (1989), pp.37-39

sistemática de un método es imposible. Ferraris profundiza este concepto de extrametodicidad como un *a priori* epistemológico de la deconstrucción.

En general, para muchas ciencias del espíritu la metodicidad constituye su mayor justificación y esto se origina en la imposibilidad que tienen estas ciencias -a diferencia de las ciencias-tecnicas- de justificarse en su performatividad. No hay un "más allá del texto" que asegure su eficacia operativa; un texto sólo puede actuar sobre otro texto y en este caso sólo podrá haber una performatividad textual. La performatividad en las realizaciones de las ciencias del espíritu se da dentro del campo lingüístico-tradicional en el que se inscribe el método, por lo tanto, sólo puede atestiguar sobre la coherencia del código adoptado pero no constituye una verificación. ¿Por qué la deconstrucción no se refugia entonces en la metodicidad? Digamos que, al mantener su extrametodicidad, la desconstrucción encontraría su justificación como investigación filosófica en la reflexión sobre la propia tradición que conforma nuestros prejuicios y nuestras categorías de pensamiento. Dado que estamos obligados a trabajar con el mundo mediatizado por un lenguaje transmitido del cual no nos podemos zafar, la deconstrucción de una tradición significará entonces, ser inmanente a sus textos y a sus lenguajes. El método, sería una variación interna a la tradición y no un salto fuera de ésta: una metódica sustraída a la tradición sería inconcebible. Cuando la deconstrucción señala que "no hay fuera del texto" apunta a la imposibilidad del salto fuera de la tradición.

Ferraris concluye que la alternativa entre método y extrametodicidad refleja un conflicto entre dos autocomprensiones respectivamente científica y literaria de las ciencias del espíritu y tal disidencia es imposible de ser resuelta. En cuanto a la deconstrucción, ésta no representaría una toma de partido contra el método sino, por el contrario, constituiría la tematización de la alternativa entre método y extrametodicidad y, en general, la

tematización de todos los indecidibles que caracterizan nuestra tradición (mito-espísteme, lógica-retórica, filosofía-literatura, metafísica-superación de la metafísica ...)

En *De la gramatología*, Derrida formula de manera precisa este concepto paradójico de metodología que los autores citados previamente desarrollaron en extenso:

> *Los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una* determinada manera, *puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo. Es esto lo que, sin pérdida de tiempo, señala quien ha comenzado el mismo trabajo en otro lugar de la misma habitación. Ningún ejercicio está hoy más extendido, y tendrían que poderse formalizar sus reglas.*[49]

Si bien el párrafo final contiene lo que podría considerarse una expresión de deseo del autor, podemos sin duda individualizar algunas reglas enunciadas:

- los movimientos de la deconstrucción no operan "desde afuera";
- los movimientos de la deconstrucción habitan las estructuras;
- la empresa de la deconstrucción utiliza los recursos propios de la estructura que habita y deconstruye;
- la empresa deconstructiva no aísla los elementos de los recursos que emplea, sino que los extrae y aplica estructuralmente;
- la empresa de la deconstrucción se deconstruye a sí misma.

---

[49] Derrida, Jacques, *De la gramatología*, p.32-33 (itálica del autor)

En este esquema metodológico (que de ser representado pictóricamente, merecería quizá ser una obra de Escher) está planteado un gran trabajo para nosotros. Intentaremos de ahora en más, esforzarnos por determinar cuáles son los movimientos de la deconstrucción, hacia dónde se dirigen sus golpes y comprender en qué *manera* habitan las estructuras en las que trabajan.

De la deconstrucción:

Un pasaje hacia otra época:

Rodolphe Gasché[50] observa que Derrida hace un uso variado del término "deconstrucción", especialmente en sus primeras obras donde este término algunas veces es una mera traducción de *Abbau* o *Destruktion* e incluso, en ocasiones, se aplica de manera metonímica a sus propios diferentes movimientos. De todas maneras, es importante subrayar que, la mayoría de las veces, el término tiene un significado muy definido. Aunque, como ya hemos visto, la operación de la deconstrucción es crítica del concepto de método tanto científico como filosófico, tanto Gasché como Culler consideran que sería un gran error considerarla una invitación al libre juego o a extravagantes lucubraciones privadas. La deconstrucción del método no implica un no-método, ya que es posible reconocer los diferentes movimientos teóricos que conforman una noción rigurosa de ésta.

En el punto anterior, al dedicarnos al estatus epistemológico de la deconstrucción, hicimos referencia al reconocimiento por parte de Derrida de una culminación y realización de la filosofía en el pensamiento especulativo de Hegel. Derrida reconoce

---

[50] Gasché, *op. cit.* pp.121-122

que la solución hegeliana a los problemas de la filosofía constituye un desafío terrible al pensamiento filosófico. La pregunta que se impone es ¿cómo romper el silencio sin caer nuevamente en los alcances lógicos hegelianos donde ya nada queda por decir? Gasché[51] señala que hay una tradición filosófica contestataria a la secuela metafísica dejada por Hegel que recoge el desafío de considerar todas las herramientas y los temas implicados en un posible intento de sacar de sus goznes al discurso del conocimiento absoluto. Esta breve tradición que comenzaría con Nietzsche y tendría en Heidegger y su *Destruktion* un último exponente, encontraría en la deconstrucción su más reciente y complejo desarrollo. En *De la gramatología,* Derrida expresa: "La vacilación de estos pensamientos (los de Nietzsche y Heidegger) no constituye una "incoherencia", es un temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de ese pasaje entre dos épocas."[52]

La ceguera de la filosofía:

El interés de Derrida está centrado en las estrategias discursivas que constituyen la solución especulativa a las aporías hacia las cuales conduce la formación tradicional de los conceptos. El observa una ceguera constitutiva del pensamiento filosófico -sistema especulativo hegeliano incluido- una ceguera tal que no permitiría ver las ingenuidades esenciales que operan en su discurso. Tales ingenuidades, observa Gasché[53] se deben a una inconsistencia del discurso filosófico que se da al nivel de la argumentación, no reviste carácter lógico ni retórico, y no puede ser corregida, no obstante, permite obtener los resultados deseados. En otras palabras, a partir de la filosofía antigua los principales

---

[51] *ibid.* p.125
[52] Derrida, Jacques. *De la gramatología*, p.32
[53] Gasché, *op. cit.*, p.125ss.

conceptos filosóficos revisten un carácter ético-teleológico, han representado siempre una expresión de deseo: no lo que es, sino lo que debería ser. Esta expresión de deseo comprende conceptos de unidad, totalidad, identidad, cohesión, plenitud, estados de no-contradicción en los cuales lo negativo ha sido absorbido por lo positivo, que no sólo lo antecede, sino que también carece de toda disensión, diferencia y separación. Debido a esa necesidad de que los conceptos sean formulados de acuerdo a un principio de no-contradicción, todos los conceptos filosóficos son, en cierto modo, utópicos y atópicos (y esto es tan válido para el idealismo como para el empirismo). Digamos que, para Derrida, la filosofía puede cumplir sus expectativas de no-contradición cegándose a las discrepancias que surgen de su propia puesta en escena.

Se podría decir que lo que Derrida hace es develar la "sintaxis no pensada" de la conceptualización y la argumentación filosóficas dejando al descubierto un nuevo campo de contradicciones y aporías que son parte constitutiva de su exitosa realización. Tales contradicciones y aporías no han sido nunca tematizadas por la filosofía y se encuentran, en cierto modo, fuera del repertorio tradicional de ésta. Gasché observa que los conceptos de contradicción y aporía en Derrida, no se limitan a señalar falacias en la descripción y predicación filosóficas, sino que deben comprenderse en referencia a la disparidad general que se da entre los distintos elementos constituyentes del discurso filosófico como tal. Al observar paralelamente la formación de los conceptos filosóficos por un lado, y las estructuras argumentativas, discursivas y textuales de la filosofía por el otro, queda al descubierto una no-homogeneidad esencial entre los conceptos filosóficos y los textos u obras filosóficas.

Entonces, las diferentes incoherencias constitutivas de los conceptos filosóficos que tienen origen en su propio proceso de formación, están eclipsadas por el deseo de coherencia de la filosofía. Es importante tener en mente que este deseo no sólo borronea

la incoherencia de los conceptos, sino que también organiza la concepción filosófica de los textos. De aquí que, Derrida, no sólo se limita a analizar las aporías conceptuales, sino que también tiene en cuenta otros dos aspectos: Por un lado, las distintas discrepancias que se dan entre los diferentes estratos de argumentación y descripción de una obra filosófica. Por el otro, las inconsistencias que surgen del hecho que los discursos filosóficos no sólo están compuestos de conceptos y formulaciones filosóficas, sino que también incluyen metáforas y mitos. Estos dos últimos componentes poseen un estatus discursivo diferente del de los conceptos, pero se combinan necesariamente con estos.

En *"Infrastructures and systematicity"* [54] Gasché resume e ilustra estas disparidades que Derrida señala en el discurso filosófico:

1. *en la formación de conceptos:* los principales conceptos filosóficos (ser, esencia, bien, verdad, logos ...) son conceptos de inalterada plenitud y presencia. No obstante, para ser lo que son deben demarcarse entre otros conceptos a los cuales se deben referir incesantemente formando oposiciones binarias y quedando así atrapados en sistemas y cadenas conceptuales. Esta relación constitutiva que tienen con otros conceptos estaría en contradicción con la homogeneidad pretendida.

2. *en el nivel de las estrategias de la argumentación:* las discrepancias aquí aparecen entre lo que el filosofo declara explícitamente que desea argumentar y el modo como este en efecto lo argumenta. Se dan desigualdades entre estratos y momentos de argumentación que, sin embargo, a los ojos del filósofo no inhiben la validez y fundamentación del argumento.

---

[54] Gasché, Rodolphe, "Infrastructures and systematicity" en *Deconstruction and philosophy*, ed. John Sallis. Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 3-20.

3. *en el nivel del arreglo y la disposición textual de las diferentes partes de un trabajo filosófico:* estas inconsistencias son más complejas y comprenden variadas posibilidades que van desde inconsistencias lexicológicas debidas al uso múltiple y variado de una palabra clave, un tema o incluso un significante, a discrepancias entre el prefacio o el título de una obra y el cuerpo principal de ésta. Como en el caso anterior, a los ojos del filósofo estas discrepancias no ponen en duda la coherencia, unidad e integridad del discurso.

Al continuar adentrándonos en la deconstrucción observaremos claramente lo que hasta aquí hemos esbozado. Primero, que constituye una demostración concretamente desarrollada del hecho que los conceptos y totalidades discursivas ya están necesariamente fisurados por contradicciones y heterogeneidades, de las cuales el discurso filósofico no puede dar cuenta, ya sea porque no constituyen "contradicciones lógicas" o porque la economía conceptual debe evitarlas para salvaguardar el discurso. Segundo, que da cuenta de estas heterogeneidades constitutivas del discurso filosófico, no tratando de superar sus diferencias internas sino manteniéndolas. La deconstrucción, retoma estas implicancias discontinuas del discurso y tematiza estas posibilidades y recursos no explotados que contradicen las decisiones ético-teóricas de la argumentación filosófica y habitan los conceptos y los textos filosóficos.

Todo lo dicho hasta el momento respecto de la deconstrucción de los conceptos y textos filosóficos se hace extensivo a los textos literarios. La obra de Jacques Derrida ha focalizado sobre textos filosóficos, lingüísticos y literarios de diversos autores: Platón (*La dissémination*), Rousseau (*De la grammatologie*), Kant (*La verité en peinture*), Hegel (*Marges, Glas*), Nietzsche (*Éperons*), Husserl (*L'origine de la géométrie, La voix et le phénomène, Marges de la philosophie*), Heidegger (*Marges de la philosophie*), Freud (*L'écriture et la difference, La carte postal*), Mallarmé (*La diséminación*), Valéry

(*Marges de la philosophie*) Saussure (*De la grammatologie*), Austin (*Marges de la philosophie*).

La estrategia de la deconstrucción:

Culler opta por tratar a la deconstrucción como una estrategia filosófica o, más bien, como una estrategia para tratar la filosofía. Este autor cita a Derrida mismo describiendo "una estrategia general de la deconstrucción"[55]. En efecto, en una de las entrevistas incluidas en *Positions* [56], al responder a una pregunta sobre el objetivo y el desarrollo de cierta "economía general" aparecida en sus obras, Derrida se refiere a su análisis de la especulación dialéctica clásica y señala otra vía posible, que constituye al mismo tiempo una economía y una estrategia. Se trata de evitar el movimiento simplista de sólo *neutralizar* las oposiciones para luego *residir* dentro del campo clausurado de estas oposiciones confirmándolas. Para esto, afirma que es necesario un doble gesto: una fase de inversión que luego permitirá proceder a una intervención al interior del sistema en deconstrucción. Derrida señala lo que esta estrategia deja en descubierto:

> *Insisto mucho y sin cesar sobre la necesidad de esta fase de inversión que han, quizá, buscado desacreditar de una manera muy ligera. Hacer justicia a esta necesidad es reconocer que, en una oposición filosófica clásica, no estamos ante una coexistencia pacífica de un* vis-à-vis, *sino ante una jerarquía violenta. Uno de los dos términos domina al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.), ocupa el sitio prominente. Deconstruir la oposición es, en primer lugar, en un momento dado, revertir la jerarquía. Descuidar esta fase de inversión, es olvidar la estructura conflictiva y subordinante de la oposición*[57]

A continuación, Derrida subraya que esta fase de inversión no es de carácter cronológico sino que constituye una necesidad estructural, ya que, la jerarquía de la oposición dual se

---

[55] Culler, *op. cit.* p. 79

[56] Derrida, Jacques. *Positions*. Paris, Minuit, 1972. p.53 ss.

[57] *ibid* pp 56-57. (trad. nuestra)

recrea constantemente. Llama nuestra atención, también, hacia el hecho que la neutralización de la oposición nos priva de todo medio de intervención efectiva dentro de la estructura (y nos recuerda los efectos prácticos -en especial los políticos- que han sido generados siempre por el salto inmediato al más allá de la oposición o, por descansar en la confrontación simplista en la forma de "ni/ni").

Este gesto doble, es descripto por Derrida "según una unidad sistemática y a la vez desviada de sí misma", como una "escritura desdoblada", una "escritura bífida", una "doble sesión" (o, en un juego de palabras, una "doble ciencia"[58]), que es la única que puede dar cuenta de lo que ha sucedido:

> *Es también necesario para esta escritura doble, justamente, estratificada, desencajada y desencajante, marcar la separación, entre la inversión que pone abajo lo que está arriba, deconstruyendo la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo "concepto", concepto de lo que no se deja, ni se ha dejado jamás comprender dentro del régimen anterior.*[59]

Según Derrida, para observar mejor esta separación es necesario analizar dentro de los textos de la historia de la filosofía, así como también dentro de aquéllos considerados literarios, ciertas marcas que él llama los "indecidibles", que no se dejan comprender dentro del contexto de las oposiciones filosóficas binarias y que por lo tanto la resisten, la desorganizan. Estas "unidades de simulacro" dentro del texto, jamás constituyen un tercer término, jamás dan forma a una solución dentro de la dialéctica especulativa (son el *farmakon*: ni el remedio, ni el veneno; ni el bien, ni el mal; ni el adentro, ni el afuera; ni la palabra, ni la escritura). Derrida se refiere a esto como la *diseminación* del

---

[58] en francés: *double seance* y *double science* .
[59] *ibid.* p.57. (trad. nuestra)

texto, concepto que no se puede definir por el hecho que "la fuerza y la forma de su disrupción hacen estallar el horizonte semántico"[60]

En *Los márgenes de la filosofía*, Derrida resume así la estrategia que estuvimos desarrollando

> *Muy esquemáticamente: una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla escritura, presencia ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse o pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una* inversión *de la oposición clásica y un* desplazamiento *general del sistema. Sólo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para* intervenir *en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas.*[61]

Culler ilustra este proceso con el análisis nietzscheano del principio de causalidad (oposición causa/efecto). Nietzsche[62] observa que el concepto de estructura causal no es algo dado como tal, sino que es el producto de una inversión cronológica: es generalmente el efecto el que nos hace buscar una causa, el efecto "causa" la producción de una causa (Por ejemplo, primero sentimos el dolor de un pinchazo, luego, buscamos qué lo produjo, entonces, encontramos un alfiler, el efecto -dolor- produce la causa -alfiler-). Esto no significa que el principio de causalidad sea un error filosófico, ya que

---

[60] *ibid.* p. 61. Es importante señalar que, en este contexto, Derrida introduce la diseminación en contraposición al concepto de polisemia, utilizado especialmente por Ricouer. Derrida mantiene que la polisemia se organiza en un horizonte implícito de un resumen unitario del sentido, "de una dialéctica teleológica y totalizante que debe permitir en un momento dado reunir la totalidad de un texto en la verdad de su sentido, anulando así el desplazamiento abierto y productivo de la cadena textual". Por otra parte, la diseminación, marca una multiplicidad irreductible y generativa ya que produce "un número no-finito (*non-finite*) de efectos semánticos que no pueden ser reconducidos a un presente de origen simple ni a una presencia escatológica".

[61] Derrida, Jacques. *Los márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p.371, (la itálica es nuestra).

[62] referencia de Culler: Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder* . Culler señala en su obra: "el ejemplo nitzscheano plantea numerosos problemas, pero de momento puede servir de ejemplo compacto de los procedimientos normales que encontramos en la obra de Jacques Derrida", estas consideraciones son por lo tanto, tenidas en cuenta por nosotros al reproducir, en manera sintética, tal ejemplo.

es indispensable para distintas argumentaciones, pero lo que sí pone en evidencia es que puede ser interpretado de otra manera. Reconociendo con Hume[63] que las secuencias causales, no son más que relaciones de contigüidad y sucesión (y tal sucesión es algo dado, ya que no se puede demostrar) podríamos en un movimiento distinto colocar como causa al efecto, ya que es éste el que aparece primero en la secuencia de la experiencia. Resume Culler "si el efecto es el que causa a la causa su conversión en causa, entonces el efecto y no la causa, debería ser tomado como origen"[64] (*inversión*) y, "si tanto la causa como el efecto pueden ocupar la posición de origen, entonces el origen ya no es originario, pierde su privilegio metafísico"[65] (*desplazamiento*). El concepto de un origen no originario no encaja dentro del sistema original, por lo tanto lo desencaja (*intervención*)

Es importante subrayar aquí que, como ya observamos al principio del capítulo, la deconstrucción no busca un principio externo superior o más elevado sino que utiliza el mismo principio que deconstruye, empleando los mismos conceptos y premisas que socava. Por otro lado, es importante recordar que esta autooposición o autodivisión de los textos filosóficos o literarios no es un accidente o un error, sino que, como ya hemos visto, es una característica estructural del propio discurso.

En la primer parte de este desarrollo introductorio, el texto de Gasché nos ha ayudado a analizar sistemáticamente lo que él considera una "propedéutica de la deconstrucción", luego, Culler nos ha guiado a descubrir la "estrategia de la deconstrucción". Ahora vemos más claramente qué busca Derrida y cómo lo busca, pero necesitamos llegar al corazón de sus intenciones. ¿A qué apunta en realidad la deconstrucción? ¿Por qué este

---

[63] referencia de Culler: Hume, John. *Tratado de la naturaleza humana.*
[64] Culler, *op. cit* p. 81.
[65] *Ibid.* p. 82.

esfuerzo en desmantelar el inmenso coloso metafísico con el riesgo de ser aplastado bajo sus propios escombros? Buscaremos las respuestas a nuestros interrogantes directamente en los textos de Derrida. Leeremos en primer lugar, algunos pasajes de *De la gramatología,* luego, dos artículos contenidos en *Márgenes de la filosofía.* Efectuaremos no solamente un ejercicio de comprensión de texto (que nos será, no obstante, de utilidad ya que buscamos respuestas), sino también un ejercicio de rastreo de cómo Derrida deconstruye críticamente los conceptos.

Crítica a la metafísica de la presencia (ejercicios de lectura):

Al introducir los antecedentes filosófico-lingüísticos de la deconstrucción hemos observado que la crítica fundamental de Derrida hacia estos se dirigía siempre a un mismo punto todos ellos intentaron dar un paso más allá de la metafísica pero no lo lograron Tanto la fenomenología de Husserl, la crítica fenomenológica a la metafísica de Heidegger, como el estructuralismo lingüístico de Saussure enunciaron lo que no lograron hacer escapar a la metafísica de la presencia. Ahora bien, Derrida no pretende en su crítica proponer algo distinto de la metafísica, tal cosa sería imposible porque todo está inevitablemente estructurado por ella. Lo que Derrida en realidad intenta es dar cuenta, de alguna manera, de eso de lo cual el discurso metafísico no puede dar cuenta, poniendo en evidencia que los fundamentos de toda la historia de la filosofía se basan sobre construcciones complejas que ocultan el verdadero origen de los conceptos. Estos fundamentos, según Derrida no son ni originarios ni verdaderos, sino derivados e impuros. Por esta razón la crítica a la presencia es fundamental, porque de estos fundamentos metafísicos es el más importante para comprender las incidencias de la deconstrucción sobre el lenguaje, específicamente sobre el significado.

El logocentrismo y la escritura (lectura de De la gramatología)

En el exergo de *De la gramatología*, Derrida llama nuestra atención hacia el *logocentrismo* que dominó siempre y en todas partes al concepto de escritura. Según Derrida, la historia de la metafísica asignó siempre al logos el origen de la verdad. Todas las determinaciones metafísicas de la verdad son inseparables de la instancia del logos en cualquier sentido que se lo entienda: "en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido post-hegeliano"[66] El logocentrismo de la metafísica marca la orientación de la filosofía hacia el orden del significado: la razón, el pensamiento, la verdad, la lógica. Esta metafísica, consecuentemente, es una metafísica de la presencia. Todos los conceptos en que se fundamenta gozan de una total plenitud y presencia, y su discurso está marcado por oposiciones de conceptos que como ya hemos señalado descansan en una jerarquía de la dominación del primero sobre el segundo (mito-espisteme, lógica-retórica, filosofía-literatura, causa-efecto, habla-escritura ...)

El logos, a su vez, estuvo siempre íntimamente vinculado a la *fonê* con un vínculo originario y esencial que nunca fue roto, Derrida cita a Aristóteles: "los sonidos emitidos por la voz, son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas, los símbolos de las palabras emitidas por la voz". Es decir que la voz tiene una relación inmediata y esencial con el alma y es la productora del primer significante, "significa el estado del alma". Entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones existiría una relación de significación natural, entre el alma y el logos una relación de simbolización convencional. Derrida subraya el hecho que, dentro de este esquema, el lenguaje hablado constituiría la "convención primera" y el lenguaje escrito fijaría convenciones que ligan

---

[66] Derrida, *De la gramatología*, p. 17

entre sí otras convenciones. La voz es, entonces, la más próxima al alma (es decir al pensamiento del sentido significado, la "cosa misma", ya sea en su sentido aristotélico o en el de la teología medieval, en la cual la *res* es creada a partir de su *éidos*, o sea de su sentido pensado en el logos, entendimiento infinito de Dios) y, en consecuencia, todo significante y en especial el escrito, sería derivado.

Ante este desarrollo Derrida afirma que el *logocentrismo* es también un *fonocentrismo*, y que tal proceso fue inevitable. La experiencia de oírse hablar, comporta la ilusión de la supresión absoluta del significante, es una experiencia única del significado que se produce del adentro de sí y no toma nada externo o "mundano". En la clausura de esta experiencia la palabra es vivida como la unidad indivisible del significado y la voz.

Habla vs. escritura

Dentro de la tradición filosófica occidental, la escritura con sus peligros intrínsecos de pérdida, dispersión y retraso del significado ha sido sistemáticamente subordinada al habla. Y esto se ha dado de tal manera que incluso Saussure mantuvo esta oposición en tales términos. Derrida observa que en el *Curso de lingüística general*, Saussure trata a la escritura no sólo como secundaria sino como peligrosa.

Derrida encuentra este tratamiento de la escritura por parte de Saussure es, en cierto modo, sospechoso. Por un lado, dedica un capítulo muy elaborado al comienzo del *Curso*...[67] a la descripción de la escritura. Pero por otro, sólo le concede una función secundaria y externa al sistema de la lengua: la palabra hablada es la que constituye el objeto de la lingüística, mientras que la escritura tiene por única razón representarla. Inmediatamente, advierte sobre la peligrosidad de la escritura porque "se mezcla tan

---

[67] se trata del capítulo VI : Representación de la lengua por la escritura, *op. cit.* pp 71-82.

intimamente a la palabra hablada de que es imagen, que acaba por usurparle el papel principal".

Derrida señala que para Saussure "la escritura tendría pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica".[68] Incluso, observa que en su tratamiento de la fonología, Saussure señala que los antiguos lingüistas, se negaban a desprenderse de la escritura porque para ellos significaba perder pie, mientras que "para nosotros [desprendernos de la escritura] es el primer paso hacia la verdad." Derrida continúa señalando numerosas expresiones de prevención ante los peligros de usurpación de la escritura sobre la lengua. Finalmente observa que, si algo considerado secundario, es tan temido y despierta tanta aversión y, a la vez, tanta pasión en la defensa de la palabra hablada por parte de Saussure, es porque, en realidad, la escritura puede afectar al habla.

Derrida señala que Saussure se traiciona a sí mismo al admitir inocentemente, en otros pasajes del mismo *Curso...*, que "la lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura" o, que al explicar la diferencia fónica como condición del valor lingüístico, tome a ese "otro sistema de signos que es la escritura como término de comparación para aclarar toda esta cuestión". Argumentos que en principio parecerían contradictorios con aquellos que Saussure estuvo manteniendo en el resto de la obra.

Estamos entonces, ante esta situación: por un lado, la escritura es peligrosa porque puede afectar al habla, por el otro, se define a la lengua por comparación a la escritura y, además se utiliza a la escritura para aclarar cuestiones referidas a la lingüística (!) Las sospechas de Derrida apuntan a las inconsistencias del texto del *Curso...*, tanto en la

---

[68] Derrida. *De la gramatología*. p. 45.

formulación de sus argumentaciones, como en la disposición del material, que son en realidad las que originan un movimiento deconstructivo. La jerarquía del par habla-escritura se invierte, la escritura que era secundaria al habla, cambia de sitio y ahora es el habla que aparece como una forma derivada de la escritura. Esta inversión produce un desplazamiento de toda la comprensión de la lingüística.

El suplemento

Es importante introducir aquí un concepto identificado por Derrida en su análisis de los textos, el concepto de *suplemento*. Esta idea surge de su análisis, también en *De la gramatología* de los textos de Rousseau. Rousseau en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas* se refiere a la escritura como un suplemento del habla. Rousseau afirma: "Las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve más que de complemento al habla". Al habla que es la expresión natural del pensamiento, la forma de convención más natural, se le añade la escritura como una imagen o representación. La escritura aparece como "no natural" haciendo derivar en la representación una presencia que en el habla es inmediata. Derrida observa en este contexto:

> *La escritura es peligrosa desde el momento en que la representación quiere hacerse pasar por la presencia y el signo por la cosa misma. Y existe una necesidad fatal inscripta en el propio funcionamiento del signo, de que el sustituto haga olvidar su función de vicariato y se haga pasar por la plenitud de un habla cuya carencia y flaqueza, sin embargo, no hace más que suplir*[69]

Ahora bien, el concepto de suplemento tiene dos significaciones: por un lado, es algo que se añade, es un excedente, una plenitud que enriquece otra plenitud; por el otro, el suplemento *suple*, colma un vacío. En este último sentido, el suplemento como sustituto, no se añade simplemente a la positividad de una presencia sino que tiene un sitio en esta

---

[69] *ibid.* p. 185

estructura por que existe un vacio. Y Derrida va a observar que esta noción de suplemento con estas dos significaciones sigue operando en los textos de Rousseau, pero siempre, sea que añada o sustituya, el suplemento va a ser considerado algo exterior, extraño a aquello a lo que se añade. Esto se observa respecto de la educación como suplemento de la naturaleza (en el *Emilio*), los objetos tocados por su amada, Madame de Warens, que la sustituyen en su ausencia (en las *Confessions*), y aún en la presencia misma de su amada, a quien llama "Maman", ésta es sustituta de su propia madre...

A partir de meticulosas observaciones de estos textos Derrida concluye que la inmediatez es derivada. Las mediaciones suplementarias producen el sentido de eso que ellas mismas difieren "el espejismo de la cosa misma, de la presencia inmediata, de la percepción originaria"[70] La presencia es siempre derivada, la suplementación es sólo a causa de una carencia original la presencia no es originaria sino reconstituida. Hay un *suplemento de origen*.

En *De la gramatología*, Derrida realiza otras lecturas semejantes a estas también sobre textos de Levi-Strauss. Con esta lógica del suplemento que, sin duda, va a estar presente en todos los desarrollos de su obra, Derrida propone la existencia de una *archiescritura* que se dividiría en una escritura oral y otra gráfica.

La presencia (lectura de "Ousia y gramme")

En el primer capítulo habíamos señalado que la observación de Derrida respecto de la obra de Heiddeger y su incapacidad de romper con la metafísica, se refiere a su tratamiento del concepto de tiempo. Derrida considera a la entidad tiempo-espacio como una determinación puramente metáfisica y, por lo tanto problemática, ya que sólo podría

---

[70] *ibid.* p. 201

contraponerse a ésta otro concepto que estaría a su vez elaborado con predicados metafísicos u onto-teológicos.

En "Ousia y gramme..." Derrida trata las observaciones que efectúa Heidegger acerca del tiempo en una nota al pie de texto[71], en *Ser y tiempo*. Derrida señala que lo que Heidegger retoma como problemático es una cuestión eludida por Aristóteles en su consideración del tiempo en la *Física* [72]. La importancia de seguir el desarrollo de este artículo radica en el hecho que, a partir de éste podremos en primer lugar, comprender *in acto* cómo opera la deconstrucción sobre un grupo de textos filosóficos, luego precisar en qué radica la crítica de Derrida al concepto metafísico de presencia y, por último acceder más fácilmente a la noción central de la deconstrucción: la *différance*.

Al comienzo de *Ser y tiempo*, en el parágrafo 6 (*El problema de una destrucción de la historia de la ontología*), que ya hemos considerado en nuestro primer capítulo, Heidegger avizora que tal "destrucción" se verá colocada ante el problema "de la exégesis de la base de la ontología clásica a la luz de los problemas de la temporalidad". La cuestión por el sentido del ser, es colocada entonces en el horizonte de la temporalidad y esto, para Heidegger, significa fundamentalmente la cuestión sobre la *presencia* como determinación onto-teológica del sentido del ser:

> *Entonces se hace patente que la interpretación antigua del ser de los entes se orienta por el "mundo" o la "naturaleza" en el sentido más amplio, y que en efecto saca del "tiempo" la comprensión del ser. La prueba extrínseca -pero*

---

[71] La nota al pie a la cual Derrida dedica este trabajo es la más larga que aparece en Ser y tiempo y se refiere al parágrafo 82 en el cual Heidegger desarrolla el concepto hegeliano del tiempo. *op. cit.* pp. 465-466

[72] Derrida considera el desarrollo del libro IV, el tema del tiempo aparece en los caps. 10 -14 (pp. 408-425 de la versión consultada por nosotros: Aristóteles. *Física* [trad. Edmundo González Blanco]. Madrid. Bergua. 1935).

> sólo *esto- es la determinación del sentido del ser como παρουσια u ουσια que significa ontológico-temporariamente "presencia". El ente se concibe, en cuanto a su ser, como "presencia", es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo el "presente".*[73]

Ahora bien, en su nota al pie, Heidegger señala que el concepto de tiempo que aparece en Aristóteles es el concepto "vulgar" (exotérico) del tiempo y que este mismo concepto es el que permanece dentro de la filosofía occidental a lo largo de toda su historia incluyendo a Hegel. Heidegger observa: "Hegel sigue la marcha de la comprensión vulgar del tiempo" y "el concepto hegeliano del tiempo está sacado incluso *directamente* de la *Física* de Aristóteles". Heidegger revisa el concepto del tiempo en Hegel porque lo considera la formulación más radical del concepto vulgar del tiempo. ¿En qué consiste este concepto "vulgar" del tiempo? En que se piensa ordinariamente el tiempo como aquello *en lo que* se produce el existente, es decir que el movimiento de la existencia se organiza en la intra-temporalidad

Para Derrida, los textos a los que Heidegger alude en esta nota al pie, son los más difíciles y a la vez los más decisivos de la historia de la filosofía, pero -paradójicamente- lo que Heidegger observa respecto de estos es también lo más simple. La dificultad de lo más simple radica en que Heidegger nos propone pensar en lo que no ha podido ser, ni ser pensado, de otra manera: el ser y el tiempo solo se ha podido pensar a partir del presente, en la forma del presente. "La experiencia del pensamiento y el pensamiento de la experiencia nunca han tenido que ver sino con la *presencia*"[74] Incluso en la *Aufhebung* hegeliana, que sería quizá el mayor esfuerzo de pensar el ser y el tiempo de otra manera, aun allí, subsiste el concepto vulgar del tiempo. La negatividad dialéctica señala Derrida "plantea otro presente como negación del presente-pasado-retenido-

---

[73] *ibid.* p. 35-36.
[74] ibid, p. 70.

relevado en la *Aufhebung*, y entregando en él entonces su verdad". La especulación hegeliana, se mantiene así también dentro de la metafísica de la presencia.

¿Cómo se podría pensar, entonces, al ser y el tiempo de otra manera? Según Derrida, en la imposibilidad de pensar de otra manera, en ese *no-de-otra-manera*, se produce un cierto descentre, un desplazamiento que no propone reemplazar un centro por otro centro, sino un desplazamiento que no reemplazaría *nada*. Porque, en realidad lo que esto pone en tela de juicio es justamente el límite de la filosofía y la imposibilidad de contestar a la filosofía desde afuera del sistema del discurso metafísico. Derrida señala que, pensar una cosa totalmente distinta, es pensar la ligadura de la verdad y del presente en un pensamiento que, probablemente, no es ni verdad, ni presente ya que el sentido y el valor de la verdad son puestos en tela de juicio.

El concepto vulgar del tiempo

Aristóteles propone una aporía a través de una argumentación vulgar (*dià tòn exoterikón lógon*) acerca del tiempo y formula dos preguntas: primero si el tiempo forma parte de los seres o de los no-seres, luego, cuál es su *physis*. La aporía está planteada en la respuesta a la primera pregunta: el tiempo "es lo que no es" o "es apenas, y débilmente". Aristóteles argumenta que la esencia del tiempo es el ahora (*nun*) dado que ésta es la forma que no puede nunca abandonar el tiempo, pero que sólo nos conduce a la conclusión aporética de que *el tiempo no es*: "De una parte, ha sido y no es, y, de otra, va a ser y no es aún" -el ahora se da a la vez como lo que ya *no es* o lo que *no es* todavía. En este sentido, el tiempo está compuesto por lo que *no es*: por no-seres, comporta una cierta nada, una no-entidad. Ahora bien, algo que posea tales características, no puede participar de la sustancia, de la ousía, de la presencia.

Siguiendo este razonamiento, para ser un ser es necesario no ser afectado por el tiempo, no devenir pasado o futuro. El ser es *lo que es:* participar de la ousía es participar de la presencia del presente. "El ser, el presente, el ahora, la substancia, la esencia, están ligados en sus sentidos, a la forma del participio del presente".[75]

Lo eludido

Y en este punto, señala Derrida, luego de haber recordado por qué podemos llegar a pensar que el tiempo no es un ser, Aristóteles se detiene en el desarrollo de esta primera cuestión y se dedicará a la *physis* de aquello cuya pertenencia al ser es todavía indecidible. Y aquí está lo "eludido de la cuestión" al que apunta Heidegger, tema que Aristóteles plantea pero luego no desarrolla y que propagará sus efectos sobre toda la historia de la metafísica: la posibilidad del tiempo se deriva a partir de un ser ya constituido en ser presente. Lo "eludido de la cuestión" está eludido en el planteo mismo de la pertenencia del tiempo al ser o al no ser, *estando ya determinado el ser como ser presente*. A partir de esta omisión la metafísica ha creído poder pensar el tiempo a partir de un ser ya silenciosamente predeterminado en su relación con el tiempo. Toda la metafísica "se paralizó" en esta aporía del discurso exotérico de libro IV de la *Física* de Aristóteles y por esa razón "ha tomado el tiempo por la nada o el accidente extraño a la esencia o la verdad"[76]. Pero, señala Derrida, la nada del tiempo no es accesible más que a partir del ser del tiempo, no se puede pensar el tiempo como nada más que según los

---

[75] *Ibid.* p. 74. Derrida puede utilizar directamente la idea del participio del presente griego porque la lengua en que escribe, el francés, también lo posee; en castellano debemos contentarnos con el uso del relativo "lo que es" o con el gerundio "siendo".

[76] *Ibid.* p. 81

modos del tiempo: el pasado y el futuro. "Desde el momento en que el ser es sinonimo de presente, decir la nada es decir el tiempo, es lo mismo"[77]

En este contexto Derrida señala algo importante:

> *El sentido del tiempo es pensado a partir del presente como no-tiempo. Y no puede ser de otra manera; ningún sentido (en cualquier sentido que se entienda, como esencia, como significación del discurso, como orientación del movimiento entre un* arje *y un* telos*) ha podido ser pensado en la historia de la metafísica de otro modo más que a partir de la presencia y como presencia.*[78]

Todo sentido, está según Derrida, ligado al discurso de la metafísica, y en especial el *sentido del ser*. El sentido del tiempo es pensado en su ser (como no-ser o ser impuro) a partir del presente[79], y el pasado o el futuro se piensan como afecciones aminorantes que ocurren a esta presencia que es la esencia de lo que es (el ser-siendo).

El espacio

Las consideraciones que hemos seguido hasta aquí, son aquellas que hacen al problema de la presencia con relación al tiempo. Nos queda aún revisar otro tema que aparece paralelamente: el del espacio. Esta consideración exotérica del tiempo de Aristóteles trae aparejado tambien un concepto de espacio que la va a acompañar a lo largo de la historia de la metafísica. Heidegger nuevamente señala en su nota el paralelismo de Hegel con Aristóteles es este desarrollo. El *nun* (ahora) a partir del cual es considerado el concepto del tiempo, es comprendido por Aristóteles como *stigmé* (punto). Del mismo modo el

---

[77] *Ibid.* p. 85

[78] *Ibid.* p. 85

[79] o, como ya hemos precisado -según Derrida- a partir del participio presente, "ya que por un concepto implícito de relaciones entre el tiempo y el ser, el tiempo no podría ser más que un siendo".

mantenimiento del *jetzt* (ahora) hegeliano es determinado por la *stigmé*, la puntualidad, el punto.

Parafraseando al libro IV de la *Física*, Hegel recupera dialécticamente la aporía de Aristóteles, y explicita lo que éste dice sin decir. Aristóteles presenta la diferencia del tiempo y el espacio como una diferencia constituida pero la articulación de esta diferencia, señala Derrida, permanece disimulada. Ahora bien, en el desarrollo de Hegel, el espacio es pensado a partir del punto como ese espacio que no ocupa espacio, como ese lugar que no tiene lugar. ¿Cómo se origina el espacio? ¿Cómo se espacializa el espacio absoluto? ¿Cómo se diferencia y determina el espacio puro, indiferenciado e indeterminado de la exterioridad Hegeliana? Repasamos brevísimamente (con Derrida) el mecanismo de la *Aufhebung* y tenemos que: el **punto** ocupa el lugar del espacio que a su vez niega y conserva; niega espacialmente el espacio, y al hacer esto *espacializa*. El punto se niega en otro punto, y esa negación del punto es la **línea** -que lo niega a su vez incorporándolo. El punto se niega, pero se extiende y se retiene en la línea. Del mismo modo, la línea se niega a sí misma y es negada e incorporada en la **superficie**. En esta operación de la *Aufhebung* el espacio se ha convertido en espacio concreto por haber retenido en sí lo negativo. Ahora bien, ¿dónde está el tiempo en esta génesis del espacio? Derrida formula una ironía: "siempre es demasiado tarde para la plantearse la cuestión del tiempo". En el "ya no ser" y "el ser todavía" que va del punto a la línea y de la línea a la superficie, el tiempo ya ha aparecido. El tiempo es pensado a partir o con respecto del punto, el punto a partir o con respecto del tiempo, ambos son pensados en una circularidad que los pone en contacto entre sí. En tanto el espacio se espacia al relacionarse consigo mismo, al negarse, *el espacio es tiempo* y, a su vez, el tiempo es *espaciamiento*

Luego de este esfuerzo de seguir el desarrollo de la "dificultad de lo más simple" creemos necesario elaborar un resumen. Observamos que los señalamientos de Derrida en "Ousía y gramme ..." respecto del desarrollo de Heidegger sobre el ser y el tiempo, apuntan entonces hacia este sentido:

- la metafísica ha descansado siempre en la determinación del sentido del ser como presencia, es decir, en una forma particular de tiempo: el presente;

- esto denota que el concepto del tiempo que ha manejado la filosofía occidental desde Aristóteles en adelante, ha sido precisamente el concepto vulgar del tiempo tal como lo delimito Aristóteles en el capítulo IV de la *Física*;

- lo importante aquí, es que este concepto vulgar del tiempo explica al tiempo estando ya determinado el sentido del ser en el tiempo como ser presente (tema este que aparece en la *Física*, pero que no es desarrollado por Aristóteles, es lo "eludido de la cuestión").

- el problema entonces radica en que, si el ser está determinado como ser presente, pero el presente sólo puede ser pensado de manera impura como *no ser* (ha sido y por lo tanto *no es* /va a ser y por lo tanto *no es* aún), entonces la noción de presente y de *presencia* es derivada: es producto de la relación del pasado y el futuro, es el producto de una diferencia

- por otra parte, hay un origen común del tiempo y el espacio, que es la condición de todo aparecer del ser; por lo tanto, la consideración tradicional del tiempo y el espacio como dados y a su vez, como dos conceptos separados, constituye una ingenuidad

Derrida señala que la presencia, categoría metafísica por excelencia, no es un concepto puro es el derivado de la relación pasado - futuro. Y recordando lo que ya puntualizamos en nuestro desarrollo de *la estrategia de la deconstrucción* podemos ver como Derrida ha operado deconstructivamente sobre la oposición binaria presencia/ausencia. La aporía presentada por Aristóteles, lo enunciado y a la vez eludido, lo revisitado por Hegel y mantenido en esencia, lo revisado por Heidegger y no resuelto, operan como inconsistencias del discurso filosófico. Es en este contexto que se produce una inversión de los opuestos (ausencia/presencia) ante el hecho de que el concepto de presencia esté ya desde su "origen" (que no es tal), habitado por la ausencia, marcado por su huella. La inversión no tiene una resolución dialéctica, sino produce un desplazamiento de todo el sistema, porque la presencia ya no es un fundamento puro e integro, y esto sin dudas tiene sus consecuencias. Con esto en mente, podemos aventurarnos al terreno de la *différance*.

La différance (lectura de "La différance")

El concepto del término *différance* introducido por Derrida es en cierto modo un reflejo de la búsqueda del sentido original en Husserl y de la pregunta por el Ser en Heidegger, combinadas con la estructura diferencial del lenguaje en Saussure. Si bien este concepto aparece en toda la obra de Derrida, ya que es fundamental a la deconstrucción, es precisamente en el ensayo "La *différance*"[80] que podemos encontrar un desarrollo más sistemático al respecto.

---

[80] conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía en 1968, incluida en *Márgenes de la filosofía*, pp. 37-62

El término es un neologismo[81] , que parte de la modificación de la palabra francesa *différence* y, el cambio de la *e* por la *a* no comporta una alteración en la pronunciación pero sí en la escritura y el significado[82]. Para Derrida la palabra *différance* remitirá a toda la configuración de las significaciones de la palabra diferencia en referencia al termino latino *differre*. El sentido más común de tal término es el de "no ser idéntico, ser otro, discernible, etc.", es decir, que da cuenta tanto de la alteridad de la desemejanza como del diferendo. Respecto de esta alteridad Derrida observa: "es preciso que entre los elementos otros se produzca -activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición- intervalo, distancia, *espaciamiento*." El otro sentido, menos común de *differre* es:

> *[...] la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas de una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización. Diferir en este sentido, es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del "deseo" o de la "voluntad" efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto.*[83]

Podemos observar que el término acuñado por Derrida se refiere a dos aspectos del diferir que está presente en el término pero que no tenemos en mente a la vez: la diferencia y el diferimiento. Derrida observa que este diferir es en un sentido *temporizar* y, tal temporización es también *espaciamiento*. Aparece aquí lo que observamos anteriormente en "Ousía y gramme...": hay un hacerse tiempo del espacio y hacerse espacio del tiempo. Es importante demorarnos aquí, porque Derrida explica cómo se

---

[81] en palabras de Derrida "neografismo", por las razones que explicamos en la nota siguiente.

[82] estos juegos de lenguaje se observan constantemente en la obra de Derrida, dado que él mantiene -como ya veremos- que la escritura precede al lenguaje hablado, utiliza estas sutilezas para subrayar su hipótesis, aquello que no podemos percibir al hablar sólo se hace evidente en la escritura.

[83] *ibid.* p. 43

conjugan la *différance* como temporización y la *différance* como espaciamiento y nos remite a la problemática del signo.

El signo se pone en lugar de la cosa misma, es decir, representa a lo presente en su ausencia. Significamos, es decir pasamos por el rodeo del signo, cuando no podemos tomar o mostrar la cosa; el signo es entonces la presencia diferida. La estructura clasicamente determinada del signo, señala Derrida, "presupone que el signo, difiriendo la presencia, sólo es pensable a partir de la presencia que difiere y a la vista de la presencia diferida que pretende reapropiarse"[84] En este sentido, (atención, aquí Derrida esta ya deconstruyendo el razonamiento de la semiología clásica) el hecho de que el signo sea sustituido por la cosa misma a la que sustituye sería entonces *secundario* y *provisional*, es decir que el signo considerado hasta ahora como secundario y sustituto no es tal (El signo que clásicamente derivaba de una presencia original a la cual mediatizaba, en realidad es para decirlo de algún modo "originario") Cuestionar el caracter secundario y provisional del signo es colocar una *différance* originaria. A partir de esto, Derrida nos anuncia el desplazamiento que ha sucedido luego de la inversión:

-por un lado, el signo ya no puede dar cuenta de esta misma *différance*, porque historicamente siempre ha sido la representación de una presencia y formado parte constitutiva de un sistema (pensamiento o lengua) regulado a partir de la presencia;

-por el otro, se pone en tela de juicio la oposición presencia/ausencia y consecuentemente también los límites que siempre nos han encerrado desde el lenguaje de concebir el sentido del ser en general como presencia o ausencia.

---

[84] *Ibid* p 45

Estas dos conclusiones, como podemos observar apuntan nuevamente a la crítica de Saussure (el signo) y a Heidegger (el ser y su determinación como presencia).

Linguistica y *différance*

Derrida pasa a considerar la problemática semiológica que ha aparecido y lo hace, como ya hemos vislumbrado, en referencia a Saussure. Como hemos visto en nuestro primer capítulo, Saussure es quien situó el carácter arbitrario del signo y su carácter diferencial como principio de la semiología general y en particular de la lingüística. Recordaremos tambien la afirmación Saussure que "en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos". (Lo que quiere decir que el concepto significado no está nunca presente en si mismo, sino que está inscripto en un sistema en el interior del cual remite a otros conceptos en un juego de diferencias). Ahora bien, argumenta Derrida: dado que la lengua en la concepción de Saussure, no ha caído del cielo, sino que es una clasificación, las diferencias son efectos que se han producido, pero que no tienen como causa un sujeto o una sustancia presente en algún lugar que pueda escapar al juego de la *différance* (es decir, a su inestabilidad como concepto metafísico). Por lo tanto, define a la *différance* como "el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye "históricamente" como entramado de diferencias" (Derrida aclara que, conceptos tales como "se constituye" o "históricamente" se deben entender más allá de su pertenencia metafísica y sus consecuentes implicancias)

Derrida precisa todos los elementos en juego para una explicación de la *différance* :

> *La différance es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado "presente", que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la huella del elemento pasado y dejándose ya hundir por la huella de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la huella menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el*

presente por esta relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o futuro como presentes modificados.[85]

Podemos observar que por un lado, como Derrida señala al principio del artículo "la *différance* hace posible la presentación del presente"[86] , por el otro debemos recordar las puntuaciones hechas previamente respecto del tiempo y el espacio, que aparecen aquí nuevamente. La noción de presencia y del presente son derivadas, constituyen un efecto de las diferencias; en el movimiento de la significación el presente es sólo el producto de la relación entre el pasado y el futuro, cada instante está dividido hacia su interior marcado por la huella del pasado y del futuro, marcado por el no-presente. Esto tiene implicancias respecto del significado. (Notemos sin embargo que Derrida sólo habla de elementos, por que ya ha determinado al signo y su economía significante-significado como no pertenecientes al regimen de la *différance*, nosotros sin embargo necesitamos valernos de estos términos para comprender lo que ha sucedido...) Un significante presente se relaciona con un significado ausente que puede ser pasado, futuro o espacialmente remoto; lleva en si el significado como retención del pasado y pro-tensión o proyección del futuro. Y, en este aspecto, el significado que es aquí el producto del lenguaje y no su fuente, parece entrar en una referencia incontrolada, en una errancia en la que nunca descansa dentro del juego de las diferencias.

Onto-teología y *différance*

Luego de haber encuadrado el concepto de *differancia*, como una radicalización de la linguística estructuralista de Saussure, Derrida, podríamos decir, pasa de un espacio semiótico a uno ontológico:

---

[85] Derrida, *Márgenes de la Filosofía* p. 48
[86] *ibid* p. 40

> *Y el concepto de marca [huella], como el de* différance, *organiza así a través de estas marcas diferentes y estas diferencias de marcas, [...] la red que concentra y atraviesa nuestra "época" como delimitación de la ontología (de la presencia). Es decir, del existente o de la existencialidad. En todas partes es la dominación del existente lo que viene a solicitar la* différance, *en el sentido en que* solicitare *significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad. Es la determinación del ser en presencia o en existencialidad lo que es así pues interrogado por el pensamiento de la* différance.[87]

Volviendo a Heidegger y a su pregunta por el sentido del ser, Derrida señala en este texto otro olvido de la metafísica y es el olvido de la diferencia del ser y del existente. Derrida analiza en este punto otro texto de Heidegger[88], análisis que no vamos a describir para no extendernos excesivamente pero si señalaremos sus resultados. Lo que se interroga aquí es la determinación del ser en presencia o en existencialidad. Ante la afirmación de Heidegger que la diferencia entre el ser y el existente (la diferencia ontico-ontológica) fue olvidada, Derrida observa que entonces, podría decirse, que la historia del ser comenzó con el olvido del ser, en que el ser retiene su esencia que es la diferencia con el existente. En este trabalenguas ontológico, Derrida en realidad está nuevamente deconstruyendo una oposición binaria metafísica: la dupla ser-existente. Y nos dice que ya desde el "origen" el ser guardaba en su constitución algo diferente de sí, la huella del existente. La *différance* ya estaba allí. La *différance* es, entonces, más vieja que la diferencia onto-ontológica o que la verdad del ser Derrida observa: "Más 'vieja' que el ser mismo, una tal *différance* no tiene nombre en nuestra lengua"[89]

Y es así que en contestación deconstructiva a la retórica metafísica, Derrida llega a colocar a la *différance*, como "origen" de todo (aunque, insistimos Derrida no utilizaría tal término porque pertenece al léxico de la metafísica). El mismo es consciente que este

---

[87] *ibid.* p. 56
[88] Se trata de *Der Spruch des Anaximander* (1946)
[89] Derrida, *La différance*, p. 61

"innombrable" que es la *différance* esta cargada de connotaciones teológicas y en la primer página de éste articulo que acabamos de leer tiene la necesidad de aclarar que va a hacer uso de un lenguaje que llegará a confundirse a veces con el de la teología negativa. Para evacuar cualquier duda afirma que la *différance* "No depende de ninguna categoria de ser alguno presente o ausente. Y sin embargo, lo que se señala así de la *différance* no es teologico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa".[90]

Sujeto y *différance*

Derrida enfrenta en este articulo, la cuestión del "existente presente", como "existente presente para sí" y hace dos observaciones importantes. Por un lado, volviendo a Saussure, nos recuerda que el sujeto está inscripto en la lengua, es una "función" de la lengua y se constituye en sujeto hablante al conformar su habla. Por otra parte afirma:

" el sujeto como consciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para si mismo. El privilegio concedido a la consciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente". Con las observaciones que hemos efectuado anteriormente respecto de la relación "lingüística y *différance*" y, "ontología y *différance*", podemos ya comprender muy bien, que Derrida plantee la presencia, y -particularmente- el ser cerca de si de la consciencia, como un efecto del juego de la *différance*.

En este movimiento, el sujeto no estaria nunca exactamente presente para sí, estaría siempre "en diferido" (afectado por la *différance*). La auto-presencia es una ficción que disfraza el juego de oposición y desplazamiento ya que antes de la auto-presencia, está el juego de la *différance*. El principio fundamental del "otro" se inscribe también a través

---

[90] *ibid.* p. 42

de la *différance*. Este principio central a la fenomenología, al existencialismo y al psicoanálisis lo es también para la deconstrucción: no podemos existir sin el "otro", esa existencia que no es "nosotros" pero a través de la cual somos constituidos.

Escritura y *différance*

Es el concepto de *différance* el que permite a Derrida invertir la oposición habla/escritura y postular, como ya vimos en *De la gramatología* que es la escritura la que precede a la palabra hablada, la *différance* es una "archiescritura". El sistema de la *différance* es una forma de *inscripción* previa que aparece luego enmascarada por la predominancia fonocentrista (logocentrista) del habla que se asocia al concepto de la auto-presencia. A la luz de esto podemos comprender que el sentido del ser no sea un significado trascendental sino una huella significante determinada dentro de un sistema de inscripción.

Terminamos aquí con nuestros ejercicios de lectura, pero consideramos muy necesario introducir nuestro segundo *disclaimer:* dado que Derrida desarrolla los temas centrales de la deconstrucción en la mayoría de sus obras, al escoger nuestras lecturas tuvimos que optar. Seleccionamos entonces, pasajes o artículos de una extensión acotada que permitieran a su vez un análisis completo de los temas que era necesario introducir en nuestro trabajo. Reconocemos que hemos escogido textos donde Derrida alude principalmente a la obra de Ferdinand de Saussure y de Heidegger, pero esto no significa que hayamos olvidado a Edmund Husserl. La primera de aquellas tres obras fundamentales de Derrida aparecidas en 1967, *La voz y el fenómeno*, versó específicamente sobre Husserl y el problema del signo en la fenomenología y es en esta obra donde por primera vez Derrida introduce la mayoría de los conceptos que nosotros hemos desarrollado a partir de otras lecturas. Desafortunadamente, la extensión de *La*

voz y el fenómeno, no la hace apta para un ejercicio de lectura en un trabajo breve como el nuestro

La hermenéutica

Sin duda, el problema con las máscaras es que tras ellas hay caras. George Steiner

Deconstrucción y hermenéutica

Breves consideraciones metodológicas:

En *Presencias Reales*, George Steiner nos recuerda que la palabra hermenéutica está habitada por el dios griego Hermes, patrón de la lectura y -en virtud de su papel de mensajero entre los dioses y los humanos, los vivos y los muertos- patrón también, de la resistencia del significado a la mortalidad. Ahora bien, ¿qué ha pasado con Hermes en nuestra situación actual cuando el sentido parece haber desaparecido? ¿Es que las fuerzas de la muerte lograron inmovilizarlo en un rincón del Hades y con él también al mensaje que nos dona el significado? ¿Es que ha perdido su camino, confundido por la complejidad de los trayectos de nuestra vida posmoderna? ¿O, ha quedado, quizás, atrapado en la maraña de métodos e instrumentos que nosotros hemos diseñado con el paradójico objeto de ayudarlo?

Podríamos seguir formulando hipótesis *ad infinitum* y, quizás encontremos que todas ellas guardan un poco de verdad respecto del destino del dios griego. Recordemos ahora la hipótesis que bosquejamos en nuestra introducción: la deconstrucción constituye la formulación teórica del posmodernismo, es el mayor paradigma de hostilidad al significado y constituye el correlato teórico de una realidad contextual hostil a la posibilidad de ser interpretada. De aquí en más intentaremos: primero, puntualizar qué elementos están presentes en esta actitud posmoderna de interpretación de la realidad; luego, enumerar los presupuestos hermenéuticos (¿anti-hermenéuticos?) de la deconstrucción como correlato de tal actitud; finalmente analizar

sus desafíos a la teología. Mientras preparamos nuestra partida para salir a la búsqueda de Hermes, encontramos necesario revisar nuestro concepto de hermenéutica.

La hermenéutica:

Severino Croatto[91] , nos recuerda que el termino griego *hermenéuo* es equivalente de *interpretar*, la palabra hemeneútica es, por lo tanto, el correlato del término interpretación. Dado que el concepto interpretar es para nosotros de uso común, se opta por el término hermenéutica por razones de precisión. Cullen, Levoratti y Vicentini[92], hablan de un "proceso hermenéutico", que comienza cuando el hombre se interroga sobre el *sentido* de algo, la actividad hermenéutica presupone una realidad que *revela* y a la vez *encubre* un sentido. Tanto para Croatto como para Cullen, el objeto de la hermenéutica es todo hecho significativo, se presente éste como acontecimiento o como texto. Los autores citados observan, sin embargo, que su objeto privilegiado es el lenguaje literario, es decir los textos. Por otra parte, es para nosotros importante señalar que, los autores coinciden en el hecho que la hermenéutica, es una única disciplina. Croatto, leyendo a Ricoeur, lo expresa claramente: "No hay una hermenéutica *bíblica* distinta de otra filosófica, sociológica, literaria y tantas otras. Hay una sola hermenéutica general, de la cual existen muchas expresiones regionales"[93]

Otro aspecto que nos interesa señalar, es que los autores citados concuerdan en que la hermenéutica tiene su ámbito de acción en el mundo de los *signos*. Tanto los

---

[91] Croatto, J. Severino. *Hermenéutica bíblica*. Buenos Aires. La Aurora. 1984.

[92] Cullen, C., Levoratti, A., Vicentini, I. "Introducción general al mito y la hermenéutica" en *Mito y hermenéutica*. Buenos Aires. El Escudo. 1973. pp. 11-29. (de ahora en más Cullen)

acontecimientos, como los textos son signos a ser interpretados, por lo tanto, la hermenéutica es colocada sobre el fundamento de las ciencias del lenguaje, y en general, sobre la semiótica como ciencia de los signos.

Cullen señala que se llega a la hermenéutica a partir de una serie de hechos convergentes. Por un lado, de la toma de conciencia filosófica de la situación a partir de la cual se desarrolla toda interpretación, es decir, los *presupuestos* de toda interpretación. Por el otro, del reconocimiento de la existencia de estructuras ocultas detrás de las apariencias empíricas que constituyen los *condicionamientos* de toda interpretación. Este reconocimiento es posible a través de la instrumentalización de las ciencias sociales (sociología, psicoanálisis, antropología, ciencias del lenguaje, historia de las religiones). Teniendo esto en cuenta, propone para la hermenéutica las siguientes tareas[94]:

- tomar conciencia de esta complejidad, sin pretender reducirla, para dar cuenta de las múltiples funciones del significar humano;
- establecer las debidas relaciones en esta pluralidad y polivalencia de funciones, para mostrar su esencial interdependencia, jerarquizando al mismo tiempo los diversos niveles;
- elaborar una teoría que haga comprensible el acto hermenéutico.

En nuestro primer capítulo introdujimos los antecedentes de la deconstrucción y consideramos que los más importantes se inscribían dentro de la fenomenología (Husserl y Heidegger), en su aspecto filosófico y dentro del estructuralismo (Saussure), en su

---

[93] Croatto, *op. cit.* p. 10 [itálica del autor]

aspecto lingüístico. Vimos también, en el transcurso del desarrollo del pensamiento de Derrida, su lectura crítica (deconstructiva) de estas corrientes. En este momento en el que nos preguntamos por la hermenéutica, deberemos volver a ellas. Lo haremos por el hecho que ambas corrientes han producido sus propios presupuestos hermenéuticos, y estos han atravesado la hermenéutica general y nuestra hermenéutica bíblica y teológica en particular.

Presupuestos de la hermenéutica fenomenológica[95]

1. vivimos en el mundo, en la historia y todo significado es tal en relación a nuestra existencia particular, concreta, histórica;

2. nuestra existencia como seres humanos incluye nuestra situación, nuestras herramientas -con las que manipulamos y articulamos el mundo- y nuestra pre-cromprensión del mundo;

3. compartimos la realidad a través de signos comunes. No podríamos compartir la realidad de otro si no fuera por la mediación de nuestro mundo simbólico, es decir, a través de algún tipo de "texto". Todo texto tiene un contexto, en realidad, muchos contextos. Cuando uno "comprende" a otro, lo hace asimilando lo que es dicho a un punto tal que se torna propio, uno vive -hasta donde es posible- el contexto y los símbolos del otro,

---

[94] Cullen, *op. cit.* p. 17-18

[95] hemos guiado nuestra puntuación siguiendo el esquema en: Lye, John, *Some principles of phenomenological hermeneutics*, http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/ph.html

4 nuestro mundo simbólico no está separado de nuestro ser, en especial respecto del lenguaje: somos lenguaje, lo que nos define como personas es que somos seres que estamos conscientes de nosotros mismos, es decir, podemos conocernos simbólica y auto-reflexivamente. Heidegger señala que "somos hablados por el lenguaje", no somos seres que usan símbolos, sino seres que se constituyen a través del uso de símbolos. En principio toda experiencia es articulable, aunque no es reducible a su articulación, nosotros la ponemos en existencia a través de su representación simbolica;

5 si bien la experiencia se nos presenta a través de la significación, ésta no es sólo lenguaje o un sistema general de significación; la experiencia es pre-existente respecto de la significación pero es la significación la que la torna "significativa". Ahora bien, hay un exceso de significado del ser que escapa a la articulación de la significación de la experiencia, este exceso es el *noema*. Esto explica la necesidad de la metáfora, la imagen, la narrativa, la polisemia para tratar de abarcar este adicional de sentido. Heidegger define al ser humano como un "ser-en-el-mundo", pero ese mundo nunca puede ser agotado a través de la simbolización, siempre queda un "resto";

6 se puede decir que, desde el punto de vista fenomenológico, que el habla (como acto particular de significación) precede a la escritura (como campo de posibilitación significativa), es decir, hay siempre una auto-presencia antes de una significación y hay siempre algo de nuestro ser-en-el-mundo más allá de su significación. (Esto se opone al sentido estructuralista de que el sistema de significación, precede al habla y a la auto-presencia).

7. toda conciencia es una "conciencia *de*" (como lo señalara Husserl). La conciencia tiene un objeto, tiene una intención, es *intencional*. Vivimos en significación orientados hacia la experiencia, por lo tanto, hay una estructura intencional en la textualidad, en la expresión, en el autoconocimiento y en el conocimiento del otro. Esta intencionalidad implica también una distancia: la conciencia no es idéntica a su objeto, es una conciencia intencional;

8. dado que la auto-conciencia al igual que toda conciencia es intencional, podemos decir que en el corazón del ser hay una distancia, esta distancia puede decirse que es la significación, la elaboración de la experiencia;

9. para comprender uno debe precomprender, tener una anticipación y una contextualización. Esto es lo que conocemos como *círculo hemenéutico:* uno sólo puede conocer aquello para lo que uno está preparado y en los términos en que uno está preparado. El círculo hermenéutico puede ser considerado un proceso innato de limitación uno *sólo* puede conocer aquello para lo que está preparado. Sin embargo, este círculo hermenéutico no se cierra, se abre a causa de la naturaleza simbólica y autoreflexiva de nuestro ser

Sólo podemos leer un texto con expectativas particulares, pero, debemos revisar constantemente nuestros pre-proyectos respecto de lo que tenemos frente a nosotros. Cada revisión de nuestro pre-proyecto puede presentarnos un nuevo proyecto de significado, es posible que surjan posiciones contrapuestas hasta que en un momento surja claramente cuál es la unidad de significado, la coherencia entre símbolo y mundo. Este movimiento, es precisamente el movimiento de la comprensión y la

interpretación Para lograr la comprensión más plena posible, el intérprete debe no solo dialogar con el texto, sino examinar explícitamente el origen y la validez de sus propias pre-suposiciones de significación;

10 lo que hemos observado respecto de nuestro acercamiento a los textos es lo que sucede con nuestro acercamiento al mundo en general. Sólo podemos saber del mundo a través de una precomprensión de éste, pero como éste excede concretamente nuestra capacidad de significación nos obliga a revisar nuestros preconceptos El encuentro con el "otro", la fusión de horizontes contextuales, linguísticos e historicos es una experiencia hermenéutica que, si bien no deja de ser linguística, nos ayuda a escapar de la prisión del lenguaje.

11 nuestro mundo simbólico, lo que constituye nuestra realidad, tiene un límite, un horizonte más allá del cual no podemos ver. El texto mismo, como estructura simbólica intencional, tiene su propio horizonte, su propio conjunto de conocimientos sobre el mundo a partir del cual fue escrito. Esta diferencia de horizontes se convierte en una clave para enfrentar el problema de la interpretación histórica y cultural.

12 a través del acto de lectura el texto es arrancado de su contexto original y forzado dentro de un contexto extraño La posibilidad de recuperar genuinamente el significado "original" no existe La idea del lector original -de un significado histórico recuperable- está llena de idealizaciones no examinadas;

13 el horizonte del lector converge con el horizonte del texto. El lector lee con su comprensión y sus marcos de referencia, pero lo que lee es una construcción cuyas

variaciones e interrelaciones están gobernadas por los horizontes del tiempo de la escritura del texto. La lectura está atada al texto y a su historicidad, cada lectura es sólo una interpretación, un compromiso entre la historicidad del lector y la historicidad del texto. No existe una lectura fija, sino sólo una lectura histórica; no existe un significado fijo o ideal, sino sólo un significado existencial: el significado que emerge a traves de la comprension de un texto historico por parte de un lector histórico,

14 en lo que respecta al autor, el texto encarna la inscripción de su personalidad, su entendimiento -consciente e inconsciente- del mundo y su subjetividad, es decir, su intencionalidad. Sin duda, todo esto que constituye el "estilo" del autor es también cultural por el hecho que la significación, como ya señalamos, es la manifestación cultural de la experiencia.

El estructuralismo y sus presupuestos interpretativos[96]

1 el lenguaje es un sistema de signos dentro del cual el significado se da a través de la diferencia. No existe una la identificacion del signo con un objeto del mundo real o con algún concepto pre-existente o realidad esencial;

2 existe una estructuración del mundo imaginativo en oposiciones binarias que configuran el significado y permiten describir campos, o *tópoi* de pensamiento a partir los pares de opuestos que los constituyen;

3 el estructuralismo constituye la base para la semiótica, el estudio de los signos; y, vía semiótica, el estructuralismo torna fundamental el concepto de *código*. Los códigos proveen contexto a los signos (códigos culturales, códigos literarios, etc.). De aquí que, a partir del estudio semiótico literario se llega al estudio de la cultura, expandiendo así los recursos del intérprete para la comprensión de los textos;

4 el concepto de *mito* es también central al análisis estructuralista. Los mitos son signos portadores de grandes significados culturales, se los denomina también significantes de segundo orden;

5 el estructuralismo introduce también la noción de *sujeto* (como construcción social) en contraposición a la de individuo como ego estable e indivisible;

6 esta concepción de la construcción del sujeto establece una apertura entre consciente e inconsciente. El inconsciente ya no es un territorio extraño o impenetrable de significados privados, sino que está construido a través de un sistema de signos. Tanto el yo como el inconsciente son construcciones sociales;

7 desde el punto de vista estructuralista, nuestro conocimiento de la "realidad" no sólo está codificado, sino que es convencional -estructurado por convenciones, constituido por signos y prácticas significativas- Esto es el fundamento del concepto de "construcción social de la realidad";

---

[96] hemos guiado nuestra puntuación siguiendo el esquema en: Lye, John. *Some elements of structuralism and its application to literary theory*, http://www.brocku.ca/ english/ courses/ 4F70/struct. html

8 existe entonces en el estructuralismo una unión coherente entre la concepción de la realidad, lo social, el individuo, el inconsciente: todos están compuestos de los mismos signos, códigos y convenciones y, por lo tanto, funcionan de acuerdo a leyes similares.

9 como señalamos, el estructuralismo permite tanto la lectura de textos como de culturas: a través de la semiótica, el estructuralismo permite considerar todo como "textual", es decir, compuesto por signos, regido por convenciones de significado, ordenado según un patrón de relaciones;

10 en consecuencia, mucha más atención es puesta en la naturaleza del uso del lenguaje en la cultura. Este uso del lenguaje en relación con distintas cuestiones sociales o áreas de acción es lo que se denomina -a partir del estructuralismo- como "discurso";

11 lo textual puede ser también analizado a partir de sus estructuras de oposiciones binarias, que representan los intereses centrales y las estructuras imaginarias de la sociedad;

12 todo texto puede analizarse como representante de los códigos y convenciones de una cultura, puede ser leído para comprender las estructuras significantes de las culturas o subculturas en las cuales fue escrito y a las cuales representa.

Creemos que al repasar estas puntuaciones previas, pudimos encontrar elementos interpretativos que nos son familiares, que conocemos y utilizamos en nuestra tarea teológica. Podríamos decir que la hermenéutica fenomenológica y los presupuestos interpretativos del estructuralismo han sido armonizados y utilizados en nuestra tarea

hermenéutica. Ahora bien, estos modelos interpretativos surgieron y pertenecen al marco de la modernidad. Pero, como ya señalamos nos interesa conocer cuales son los presupuestos hermenéuticos que puedan aparecer en la posmodernidad, específicamente en la deconstrucción a la consideramos su correlato teórico.

Pasamos ahora entonces a caracterizar esta realidad que, sospechamos, tiene hipertrofiada su capacidad de *encubrir* el sentido: como acontecimiento -como texto- parece rehusarse a su *revelación*.

El mundo en posmodernidad

La movilidad de nuestro mundo es tal que se torna casi imposible la tarea de asir las palabras, los conceptos, las teorías. Existen un sinnúmero de discusiones respecto del uso del término *posmodernidad* para abarcar este presente período de límites temporales y geográficos ambiguos y de características altamente complejas. La pertinenecia del uso del término no será puesta en consideración en este momento, aunque sí nos concentraremos en el tratamiento de algunas de las características aludidas.

Consumismo, desgaste, obsolescencia, olvido, desafectación, vacío, narcisismo, individualismo, fragmentariedad, *sinsentido*... Al referirnos a estas características, tenemos en mente una realidad altamente compleja. El fenómeno moderno de la globalización nos coloca en un horizonte topo-cronólogico tan vasto como confuso. Los medios de información masiva y el mercado han convertido toda pretensión pura de un contexto puntual e inmediato en una mera ilusión. "Nuestro" aquí y ahora es sólo

nuestro en lo que hace a un mínimo índice de elementos, el resto de nuestra humana dimensión espacio-temporal está habitada por una maraña inextricable de elementos híbridos[97]. (Que tal afirmación pueda enunciarse, no implica bajo ningún aspecto que remita a una experiencia cotidiana consciente de tal realidad; el término "inextricable" sí ha sido conscientemente elegido). Por otro lado, debemos tener en cuenta también, que la coexistencia y la simultaneidad son razgos propios de los procesos internos de esta cultura, aspecto que suma aún más confusión a todo intento de inteligibilidad.

Estamos asumiendo, a través de estas consideraciones, que la tarea de trabajar sobre las características de la posmodernidad -y a pesar de ellas mismas- ofrece grandes dificultades. Dado que nuestro mayor interés está puesto en la condición posmoderna como "encubridora" de sentido no podremos ignorar que vivimos en la era del "después de-la Palabra"[98] y de la muerte de los grandes discursos[99]. Intentaremos hacer un esfuerzo para entender críticamente los procesos que determinan al posmodernismo como actitud. Jean Baudrillard, un experto en esta tarea, nos hace conscientes de ella: "Es ya un poco ridículo hacer que las cosas sean explícitas. Pero lo peor es dar sentido a lo que no lo tiene. We are all pretenders".[100]

---

[97] Tenemos aquí en mente el tema de la globalización, con toda su complejidad, como es especialmente tratado -desde un punto de vista latinoamericano- por Néstor García Canclini en sus obras *Culturas híbridas* (México, Grijalbo, 1992) y *Consumidores y ciudadanos* (México, Grijalbo, 1995).

[98] George Steiner, en su obra *Presencias reales* (Barcelona, Destino, 1991), introduce la idea de un contrato o un pacto "palabra/mundo" cuya ruptura define básicamente a la modernidad y utiliza allí el término *after-Word* para referirse al presente período de tiempo (pp. 118 - 119).

[99] El concepto de *la fin des grands recites* como característica fundamental de la posmodernidad es introducido por Jean-François Lyotard. *cf. La Condition postmoderne* (Paris, Ed. du Minuit, 1979).

[100] *cf.* Jean Baudrillard, *Cool Memories*, Paris, Galilée, 1987, p. 100.

El estado de las cosas ...

Podríamos decir que los ideales de la modernidad han hallado su destrucción en el extremo de su realización. El proceso de personalización[101] que se desarrolló en su interior terminó con los valores que mantenían al individuo sujeto a las reglas racionales colectivas. A partir de allí hay un giro hacia el orden de los valores individualistas: la era de la revolución, de las grandes esperanzas universalistas llega a su fin; se da un pasaje del individualismo "limitado" al individualismo "total". Este fenómeno, descripto por Lipovetsky como narcisístico[102] implica fundamentalmente una reducción de la carga emocional invertida en el espacio público y la esfera de lo trascendente con un crecimiento paralelo de la inversión en la esfera privada.

Es importante notar, siguiendo a este autor, que el narcisismo presente no significa necesariamente una despolitización del individuo: todo lo contrario. Siguiendo la lógica de las realizaciones extremas de la modernidad, la última figura del individualismo no reside en una independencia asocial sino en una infinita ramificación hacia los intereses miniaturizados, hiperespecializados ("grupos de fans", "grupos de madres lesbianas", "grupos de alcohólicos", "grupos de obesos", la lista se continúa *ad infinitum*). Este "narcisismo colectivo" implica un proceso de psicologización de lo social, de lo político, del espacio público en general, una subjetivización de todas las actividades consideradas previamente como impersonales u objetivas. Y he aquí el efecto extremo

---

[101] Gilles Lipovetsky introduce el concepto de personalización en su análisis de la obra de Daniel Bell. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Este análisis aparece en Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*. Paris, Gallimard. 1983. pp. 89-160.

[102] *Ibid*. pp. 55-87.

contradictorio a mayor subjetividad, mayor efecto anónimo y vacío: los contenidos se tornan indiferentes, el sentido se reabsorbe.

Paralelamente, en el plano de la ética se origina un proceso que Lipovetsky[103] denomina "La metamorfosis de la virtud", situación donde la ética se modifica para "calzar" en este narcisismo generalizado. El altruismo, la beneficencia, aparecen asociados al *show*, a las expresiones mediáticas. El voluntariado, como fruto del incremento de las aspiraciones neoindividualistas. Si bien la etiqueta de la ética se impone en todos los espacios, ésta solo se practica en una versión indolora, *light*. "Sea como sea, estamos condenados al coma social, al coma político, al coma histórico. Estamos condenados a la desaparición anestésica, al fading bajo anestesia".[104]

¿Señor, quién es mi prójimo?

Ya hemos aludido al fin de los grandes discursos. Las ideologías generadoras de sentido que constituyeron los máximos referentes históricos, perdieron su fuerza como objetos de fe: *los hechos son más tercos que las convicciones* (Balandier[105]). En el triunfo histórico de los acontecimientos sobre las grandes esperanzas de la modernidad (la revolución, la liberación, el progreso...) se perdieron los grandes emprendimientos de pretensiones universales. Este derrumbamiento de las grandes ideologías, proveedoras de un cuerpo simbólico social y generadoras de acontecimientos de amplitud histórica, tiene sin dudas grandes implicancias. Una de las más importantes es la problemática

---

[103] Lipovetsky, Gilles. *El crepúsculo del deber*. (trad. Juana Bignosi). Barcelona, Anagrama, 1994.
[104] *cf.* Baudrillard, *op. cit.* p. 13.

del lugar del "otro" Si durante el proceso de lucha por las grandes esperanzas (la revolución, los movimientos de independencia del tercer mundo), el "otro" fue objeto de la solidaridad y los entusiasmos más masivos, se puede afirmar que a esta altura de los acontecimientos, la situación se ha tornado totalmente distinta. El "otro" ha devenido omnipresente, especialmente a través del desarrollo de los medios de comunicación y a partir de este fenómeno, ese "otro", que por un lado representa una fuente deseable de recursos culturales, por otro lado, representa una amenaza.

Los refugiados, los exiliados, las grandes migraciones hacia los espacios de prosperidad, representan una presión numérica alarmante. Las diferencias, que eran sólo parte de la identidad del "otro" en su propia sociedad y cultura, pasan a ser motivo de discriminación cuando éste, como extranjero, se establece en el vecindario. Somos testigos de un reverdecimiento del racismo, la xenofobia, la exclusión mediante la exaltación de las sociedades cerradas

La caja de Pandora

Cada nuevo periodo histórico se refleja y se reconoce a sí mismo en las imágenes, construcciones simbólicas, mitos de su propio pasado o de un pasado prestado de otras culturas. Estas imágenes son las proveedoras de identidad y funcionan en cierto modo como lazo social. Ahora, debemos tener presente que la modernidad ha sobrealimentado y fatigado nuestro imaginario. El mercado y los medios han alimentado una búsqueda compulsiva de lo novedoso, de lo inédito en una corriente continua de imágenes y palabras. La profusión, la rapidez y el carácter fragmentario de este proceso no han

---

[05] véase Balandier, Georges. *Le Dédale. Pour en finir le XXe siècle.* Paris, Fayard, 1994. p. 15.

permitido, bajo ningún aspecto, que estos símbolos tomaran cuerpo, se enraizaran y se inscribieran en el tiempo como duración. El retorno al pasado como fuente del imaginario conoce una sola vía el universo del consumo.

Ante la demanda del imaginario social e individual la respuesta se torna excesiva, confusa y contradictoria La cultura de las mercancías, de las cosas, de la publicidad omnipresente y de los espectáculos comerciales transforma al individuo en un cliente ávido de continuar comprando Sin duda, la producción de imágenes ha pasado a dedicarse al rubro "objetos de consumo" en lugar de "objetos de fe". Quizá esta situación actual podría describirse como una inmensa caja provista de materiales de "mitos para armar"

Balandier [106] habla de una suerte de stock común renovable a partir del cual se elaboran significaciones compartidas, creencias, mitos elementales y precarios que proveen al individuo de un espacio mitológico móvil, digamos, "a demanda". Estos nuevos mitos serían de función inmediata en lugar de mitos fundantes de lugares sociales firmes. Todo puede convertirse en relato y ser puesto en imágenes, toda figura puede ser convertida en héroe o en semidiós La indiferencia por saturación se da a todos los niveles, ya nos referimos a la disminución de la carga emocional también en la esfera de lo trascendente; sin duda, lo estamos corroborando.

Para aumentar la complejidad de este espectro posmoderno, se observa, por otro lado, un proceso totalmente inverso: los fundamentalismos e integrismos religiosos. El proceso

---

[106] *Ibid* p. 27 ss.

moderno de desacralización de lo religioso ha causado, en estos casos, una hiperreacción de lo religioso en sus manifestaciones extremas. Allí donde las imágenes, las construcciones simbólicas, los mitos se rescatan para dar fundamento y cohesión lo hacen de una manera exhacerbada, hiperrealizada. (Y, si pensamos en el punto anterior, el "otro", nuevamente sólo existe como fuente de hostilidad).

El sueño de la razón engendra monstruos ..."

Bien sabemos que la razón, en especial la razón instrumental, ha sido el cincel que ha esculpido el rostro de la modernidad. Privilegiada sobre todos los demás posibles caminos hacia el conocimiento, fue ella quien demarcó el sendero correcto. Todo lo que la razón técnica e instrumental, la lógica del cálculo y la organización no pudieron someter, fue desvalorizado. La vía del imaginario, del pensamiento simbólico, de los sueños, fue dejada de lado como secundaria y aún más, fue considerada un obstáculo para alcanzar el conocimiento verdadero.

Las cosas han cambiado, sin embargo, en nuestro mundo contemporáneo. La ciencia ha tenido que admitir finalmente que comporta ciertas "lógicas mestizas",[107] que el mito tiene también un lugar en su interior. A partir de esto, la razón, acostumbrada a un empleo *full-time*, ahora tiene que conformarse con su nuevo estatus de subempleada. ¿Qué sucede ahora con el imaginario? Digamos que se da una expansión del terreno de los sueños hacia el espacio de la ciencia, incitándola a rupturas que la

---

[107] La expresión es utilizada por Balandier, cuyo análisis sobre "las encrucijadas del imaginario" estamos siguiendo *cf.* Balandier *op.cit.* p.103ss

adentran en nuevos territorios desconocidos para ella. (No podemos negar que la ciencia se transforma, ante nuestro estupor de legos, más y más en "ciencia ficción") De todos modos, el matrimonio, no es totalmente posible, hay aún ciertos dominios de la vida del imaginario, de los sueños, de las emociones humanas, en las que el pensamiento científico no puede ingresar. En estos dominios los procesos de creación son distintos a los de la razón científica, y la crítica científica jamás podrá domesticarlos.

¿Como sale el imaginario de este *affaire*? Digamos que no escapa ileso ... Ya lo hemos atisbado en nuestra "caja de Pandora": el imaginario acosado por las manifestaciones de la tecnociencia a través de los medios y el mercado. Ese dominio, a cuyas fuentes sólo accedían los iniciados, ahora ha sido invadido y banalizado. Algo mas grave ha sucedido aún: por un lado sus materiales de trabajo han sido cambiados, las sustancias nobles de las que se nutren la imaginación y los sueños han sido suplantadas por material de segunda, mezclado, artificial. Por otro lado sus productos han sido expropiados en manos de la modernidad, quien opera sobre ellos con sus propios instrumentos.

¿Cuales son las consecuencias de este proceso? Una de las más importantes para nosotros, es que la dimensión de lo trascendente ha quedado sin mediaciones. Las realidades cuyo sentido más profundo era fruto del trabajo del imaginario, sólo reciben ahora un significado superficial, empobrecido por las manipulaciones del instrumental tecno-mecanicista. El profundo misterio del amor, de la vida y de la muerte permanecen encubiertos.

El posmodernismo

Como hemos intentado bosquejar, el mundo en posmodernidad genera una realidad con un amplísimo espectro de elementos coexistentes a tener en cuenta. El posmodernismo, como actitud a partir de la cual nos interrogamos por un sentido encubierto, asumiría, entre otras, las siguientes características

1. marcado rechazo de los conceptos totalizadores: que presuponen un orden regulatorio a partir del cual, explícita o implícitamente, toda experiencia es explicada cohesiva y coherentemente;
2. marcado rechazo de los conceptos esencialistas: que mantienen la existencia de una realidad independiente, más allá del lenguaje y la ideología;
3. marcado rechazo de los conceptos fundacionalistas: que consideran que los sistemas de significado son representaciones estables y no-problemáticas de un mundo que es isomórfico respecto del pensamiento humano;
4. marcado rechazo al concepto de ser humano desarrollado por el pensamiento iluminista y la filosofía idealista: el ser humano ya no es un individuo sagrado, cuya naturaleza hunde sus raíces en una esencia universal y transhistórica;
5. una multitud de explicaciones contestatarias donde ninguna puede reclamar la autoridad para sí: consecuencia de una experiencia de la realidad como fragmentación y discontinuidad;
6. desvalorización y desacralización de la vida: ante la experiencia de un mundo sin garantías trascendentes, y la posibilidad constante de la aniquilación súbita y total.

Deconstrucción y hermenéutica:

Intentaremos ahora colocar contra este trasfondo los presupuestos de la deconstrucción y ver si estos reflejan, como sospechamos desde el comienzo, la actitud posmoderna. Puntualizaremos los presupuestos que surgen de lo que hemos desarrollado respecto de la deconstrucción:

- las posturas metafísicas (logocéntricas) contienen su propia anulación;
- la deconstrucción, no tiene una teoría mejor de la verdad;
- la deconstrucción no desarrolla un nuevo marco filosófico sino que su estrategia consiste precisamente en ir de un lugar a otro en una economía general a la busca de aporías e inconsistencias;
- la deconstrucción intenta elaborar nuevas y constantes inversiones sobre bases antiguas.
- la deconstrucción se deconstruye a sí misma.

Los postulados interpretativos de la deconstrucción serían:

1 el principio de diferencia más allá de operar en una dimensión semiótica (como en el estructuralismo) opera en una dimensión ontológica;

2 los principios estructurales no son "esencias", es decir principios estructurales universales del lenguaje que pre-existen a la incidencia del lenguaje (como en el estructuralismo). Las estructuras son históricas, temporales, contingentes y operan a través de la *différance* difiriendo y desplazando;

3 no existe el fuera del texto, todo lo que podamos "conocer" es texto, es decir, construido por signos en una estructura de relación;

4 todos los textos estan constituidos a través de la diferencia con otros textos; todo texto incluye aquello que excluye y existe solamente en un juego de diferencia y filiación con otros textos;

5 todos los principios opuestos están en realidad unidos, y en eso radica su oposición: en un par de opuestos, cada término constituye la huella alternativa del otro;

6 el juego de la *différance* es inherente al lenguaje; en consecuencia, una palabra como signo, sólo puede movilizar el juego de los campos de signos de los cuales se distingue y de los cuales es necesariamente extraída;

7 la temporalidad es intrinseca al significado; el significado está determinado por la diferencia y el diferimiento. (Por lo tanto, el significado es un campo cambiante de relaciones en el cual no hay un punto fijo, en el cual la oposición dinámica de los significados se presenta simultáneamente. El significado es modulado en un juego entretejido de textos en el cual circula, significando siempre a través de la diferencia, siendo siempre otro);

8 el individuo es posible sólo a partir de lo otro, de la exterioridad, las instituciones, la ley, las estructuras y significados externas a él;

9 la actividad deconstructiva no tiene fin, porque no puede ser resuelta de manera dialéctica a través de una síntesis (reviste una búsqueda regresiva de un patrón de

desplazamientos que se ubica siempre lógicamente, ontológicamente, referencialmente, jerárquicamente, temporariamente ..., antes o por encima de otro),

10 la deconstruccion es "topográfica", estudia sólo superficies -porque no existe la profundidad- por más que nos engañemos sólo hay giros, (con)figuraciones, (re)visiones

Creemos que, consecuentemente, la radicalización crítica que Derrida efectuó sobre la fenomenología y el estructuralismo, condice con las características que puntualizamos respecto del posmodernismo como actitud interpretativa. La deconstrucción refleja los presupuestos posmodernistas: el rechazo a los conceptos totalizadores, esencialistas y fundamentalistas (es decir, a la metafísica logocentrista), el concepto de ser humano (ya no es un individuo sagrado, autónomo), las prolíficas explicaciones incapaces de asir el sentido (el juego de la *différance* que difiere y aplaza constantemente el significado)... Digamos que en este sentido parte de nuestra hipótesis estaría corroborada: la deconstrucción constituye el mayor paradigma de hostilidad al significado. Ahora bien, ¿significa esto que sea "la" formulación teórica del posmodernismo?

La deconstrucción: una "anti-hermenétuica"

Una de las reflexiones hacia las que nos empuja lo señalado es que la deconstrucción, como paradigma de hostilidad al significado, es una anti-hemenéutica. Volvamos a instancias anteriores: nos hemos referido a la hermenéutica fenomenológica y a los presupuestos interpretativos del estructuralismo como pertenecientes al marco de la

modernidad. Ahora, iremos un paso más adelante, diremos que la hermenéutica en sí está estrechamente ligada al proyecto moderno[108].

Es indiscutible que las raíces de la hermenéutica se hunden en una larga historia pre-moderna (J.S. Croatto nos recuerda en este contexto: "lo que parece nuevo no lo es tanto"[109]), pero insistimos, la hermenéutica "trabajó" para que el proyecto de la modernidad se realizase hasta sus últimas consecuencias, participando de numerosas construcciones modernas plenas de positividad metafísica. Resumiremos algunos puntos con los que Pierre Bühler[110], pasando revista a Schleiermacher y Dilthey, a Gadamer y Habermas, ilustra este compromiso moderno de la hermenéutica.

Por un lado, la aplicación de los métodos histórico-críticos impulsaron la construcción de un saber histórico positivo, garantizado metódicamente; esto se tradujo, a su vez, en una importante contribución a la elaboración del sistema metafísico y moral de la filosofía iluminista. Por otro lado, el esfuerzo hemenéutico fue sostenido tradicionalmente como acceso directo a la intencionalidad del autor, y en esta instancia moderna propició la idea de la interpretación como construcción de un sentido ya dado como unívoco, objeto de una aproximación infinita. En cuanto a su evolución más reciente, la hermenéutica tendió a subrayar una fusión de horizontes, dejando atrás la distancia histórica a favor de una construcción de la tradición. Este proceso culminó en la tesis metafísica de la presencia del ser en el lenguaje y condujo a una especie de

---

[108] esta posición es planteada en: Bühler, Pierre. "Deconstruction et herméneutique: quelques thèses et quelque commentaires" en *La théologie en postmodernité*. Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 387-403.

[109] Véase su desarrollo de los "tres momentos de relieve" de la tematización de la hermenéutica en Croatto *op. cit.*, pp. 10 ss

ontología hermenéutica. Es a partir de estos presupuestos, en el contexto de la ética, la hermenéutica condujo a la idealización de la comunicación como una tarea consensuada.

Ahora bien, como aliada directa de la modernidad podríamos sospechar que la hermenéutica -en esta nueva realidad posmoderna opuesta a las positividades metafísicas- ha perdido su rumbo. Y, estamos convencidos de que la deconstrucción no es una aliada ideal para reencontrarlo. La única manera en que podría actuar una "hermenéutica deconstructiva" es convirtiéndose en una *anti-hermenéutica*.

Por las características de esta teorización que ha hecho la deconstrucción del posmodernismo consideramos que, una actitud hermenéutica del ser humano -que se interroga por el sentido de una realidad que encubre y a la vez revela- no puede hacerse presente en este escenario. Pero, ya en este punto, hemos decidido abandonar la segunda parte de nuestra hipótesis: creemos que el correlato teórico que la deconstrucción hace del posmodernismo no es concluyente.

La teología como fragmento y la posibilidad de una hermenéutica

Podríamos analizar esta -nuestra conclusión- desde diversos puntos de vista. Optaremos aquí por formular nuestros comentarios teniendo en mente aquello que nos impulsa a este trabajo: la teología en su tarea de búsqueda para otorgar significado y sentido a la vida. Se nos ocurre, a partir de allí, que la actitud posmoderna genera un paradigma de

---

[110] Bühler, *op. cit.* pp. 390-391

hostilidad al significado, porque ante la falta de significado no es necesaria una responsabilidad.

George Steiner[111] señala que en el contexto de la deconstrucción *todas las lecturas son malas lecturas* y quizá eso es, en realidad, lo que las torna creativas ya que "en la experiencia libre y la respuesta *ontologicamente irresponsable* del lector se pueden jugar con el significado juegos que merezcan la pena". Lo importante es que todos deben ser conscientes de que estos juegos del significado no pueden ganarse: "no hay ningún premio de trascendencia, ninguna seguridad esperando a nadie ni siquiera al más hábil e inspirado jugador".

No se puede discutir que hay un esfuerzo inacabable de desenmascaramiento de los afanes institucionales (en el sentido más amplio del término) por mantener a toda costa una plenitud libre de accidentes. La deconstrucción rastrea profundamente y pone en evidencia la ideología política, el autoritarismo pedagógico, el positivismo burdo que se esconden dentro de un tremendo edificio metafísico. Pero como observa John Milbank[112] hay en el escepticismo de la deconstrucción algo semejante a una gnosis valentiniana, que identifica la creación con la caída tornándolas a ambas inevitables y, donde lo más parecido que puede obtenerse a una redención es la resignación a la *jouissance* estética "La deconstrucción baila frente a la antigua Arca. Esta danza es lúdica, como la de los sátiros y, al mismo tiempo, en sus más sutiles practicantes [...]

---

[111] Steiner, *op. cit.* pp 145-166 (itálica nuestra)
[112] Milbank, John. *The word made strange*. Oxford/Malden, Blackwell. 1997, p. 61

tambien está llena de tristeza porque quienes danzan saben que el Arca está vacía".[113] Aun así, si decidiéramos apartarnos de las consideraciones de las operaciones deconstructivas como un ejercicio lúdico, si decidiéramos rescatar su inagotable actitud vigilante (algo así como una insaciable sospecha) generadora de inversiones y desplazamientos, no encontraríamos el sentido que nos interpele a responder, a ser *responsables*. Creemos por eso que la teoria deconstructiva sólo puede ser fundamento de una anti-hermenéutica porque condice profundamente con determinados rasgos del posmodernismo que hacen a la hiper-crítica, a la reacción dolorosa, al escapismo lúdico.

Pero, ¿podria esta realidad posmoderna, cuyo rasgo fundamental es el encubrimiento del sentido, generar una actitud hermeútica en los seres humanos? Como observamos al repasar nuestro concepto de hermenéutica, existe una sola hermenéutica pero con expresiones regionales. Quizá la única posibilidad surja de lo fragmentario: una hermeneutica teologica que pueda hacer comprensible el acto hermenéutico desde una instancia donde si se quiera responder. Y, quizá en este aspecto, haya resquicios que como región hermenéutica podamos -con esfuerzo- aprovechar. Creemos que en la recuperación del "otro", del prójimo fragmentado, investido de extrañeza, generador de indiferencia o enemistad, allí, está posiblemente el camino al sentido. (Incluso en la deconstrucción, dentro de la escurridiza economía de la *différance* la instancia del "otro" puede de alguna manera ser asida. La otredad está ya incorporada desde el principio, quebrando la "pureza" de un origen "no-originario". Allí donde nos

---

[11] Steiner, *op.cit.* pp. 152-153

constituimos como seres humanos estamos ya habitados por la huella de lo diferente de nosotros, de lo otro, del "otro")

Creemos que es aquí donde el fragmento se puede *abrir* en respuesta, en responsabilidad. Y, enfatizamos "abrir" porque hasta el momento hemos observado a lo fragmentario como cerrado en si mismo. (Las explicaciones contestatarias desde los fragmentos coexisten pero difícilmente se comunican, quizá porque intentan re-crear la totalidad perdida en un *tópos* restringido, en una región).

La teología como región hermenéutica experimentó desde sus comienzos la experiencia de encontrarse ante lo que *no-se-puede-decir-de-otra-manera*, de lo no tematizable. ¿No sería acaso el logos encarnado la más grande "inversión deconstructiva" de la que podamos dar cuenta? En el par opuesto Dios/hombre, Dios se hace hombre sin ser una síntesis, sino como una posibilidad imposible (y la historia de la cristología y sus disputas nos dan razon de esto) ¿no es ésta la tematización de todos los imposibles?

Hallamos que la deconstrucción es en efecto el mayor paradigma dominante de hostilidad al significado, descubrimos que como correlato teórico del posmodernismo es consecuente pero no definitiva. Sugerimos que una hermenéutica teológica puede preguntarse por el sentido, descubriendo en la realidad al prójimo como receptor privilegiado de responsabilidad. A pesar de todo, Hermes reencontrará el camino e incluso podrá traernos una rosa.

Bibliografía

Bibliografía citada

- Aristóteles, *Física*, (Edmundo Gonzalez Blanco), Madrid, Sáez Hnos, 1935.
- Balandier, Georges, *Le Dédale: pour en finir avec la XXe siècle*, Paris, Fayard,1994.
- Boudrillard, Jean, *Cool memories: 1980-1985*, Paris, Galilée, 1987, t.I-II.
- Bühler, Pierre, "Déconstruction et hermenéutique: quelque thèses et quelque commentaires" en Gisel, Pierre - Evrard, Patrick, eds., *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp.388-403.
- Croatto, J. Severino, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, La Aurora, 1984.
- Cullen, C., Levoratti, A., Vicentini, I. "Introducción general al mito y la hermenéutica" en *Mito y hermenéutica*, Buenos Aires, El Escudo, 1973. pp. 11-29.
- Culler, Jonathan, *Sobre la deconstrucción*, (trad. Luis Cremades). Madrid, Cátedra 1984.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, (trad. Oscar del Barco, Conrado Ceretti), Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- _____ *La diseminación*, (trad. José Martín Arancibia), Madrid, Fundamentos, 1997.
- _____ *L'ecriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- _____ *Márgenes de la filosofía*, (sin traductor) Madrid, Cátedra, 1989.
- _____ *Positions*. Paris, Minuit, 1972.
- _____ *La voz y el fenómeno*, (trad. Patricio Peñalver), Valencia, Pre-textos, 1995.
- Dews, Peter, *The limits of disenchantment*, London/New York, Verso, 1995.
- _____ *The logics of disintegration*, London/New York, Verso, 1987.
- Ferraris, Maurizio, "Notas sobre deconstrucción y método" en *Anthropos* 93 (1989), pp. 37-39.
- Garcia Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1992.
- _____ *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo, 1995.

Gasché, Rodolphe, "Infrastructures and systematicity" en *Deconstruction and philosophy*, John Sallis, ed., Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 3-20.

Gasché, Rodolphe, *The tain of the mirror*, Cambridge/London, Harvard University, Press, 1997.

Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, (trad. Emilio Estiú), Buenos Aires, Nova, 1955.

_____ *El ser y el tiempo*, (trad. José Gaos), México, Fondo de Cultura Esconómica, 1951.

Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, (trad. Jas Reuter), México, UNAM, 1980.

_____ *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, (trad. José Gaos) México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

_____ *Investigaciones lógicas*, (trad. M. García Morente/J. Gaos), Madrid, Revista de Occidente, 1972.

Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide*. Paris, Gallimard, 1983.

Lyotard, Jean-Francois, *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions du Minuit, 1979.

Lye, John, *Some elements of structuralism and its application to literary theory*, http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/struct.html.

_____ *Some principles of phenomenological hermeneutics*, http://www.brocku.ca/english/courses/4F70/ph.html.

Milbank, John, *The word made strange*, Oxford/Malden, Blackwell, 1998.

Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, (trad. Amado Alonso), Buenos Aires, Losada, 1945.

Scharlemann, Robert P., "Deconstruction: what is it?" en *Dialog* 26 (1987) pp. 184-188.

Schmidau, Herbert N., "The word against the word: Derrida on textuality", *Semeia* 23 (1982), pp. 5-28.

Steiner, George, *Presencias reales*, (trad. Juan Gabriel López Guix), Barcelona, Destino, 1991.

Thiselton, Anthony, *The two horizons*. Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

_____ *New horizons in hermeneutics*. Grand Rapids, Zondervan, 1992.

- Ward, Graham, ed ,*The postmodern God: a theological reader*, Oxford/Malden, Blackwell, 1998

Anexos

Datos biográficos

Jacques Derrida (1930-)

Filosofo frances cuyo trabajo origino la escuela de la deconstrucción, una estrategia de analisis que ha sido aplicada a la literatura, la lingüística, la filosofia, la arquitectura y el derecho. En 1967 Derrida publicó tres libros: *La voz y el fenómeno*, *De la gramatologia* y *La escritura y la diferencia*, que introdujeron el acercamiento deconstructivo a la lectura de los textos. Derrida ha resistido ser clasificado y en sus últimos trabajos continúa redefiniendo su pensamiento.

Derrida nació en El-Biar, Argelia. En 1952 comenzó sus estudios de filosofía en la *Ecole Normale Supérieure* en Paris, donde luego enseñó entre los años 1965 y 1984. Entre 1960 y 1964 enseñó también en la Sorbona. A partir de los años '70 divide su tiempo entre Francia y los Estados Unidos donde ha enseñado en distintas universidades como *Yale*, *Johns Hopkins*, y la *Universidad de California*