

Cuadernos de Teoría Social

N5.
2017

Teoría social y Deconstrucción

Introducción

Daniel Alvaro

Sociología y Deconstrucción: Cuestiones de método

Daniel Alvaro

Hospitalidades: Indagando el ser-con entre la deconstrucción
y la teoría social

Ana Paula Penchaszadeh

Deconstrucción, Teoría Social y Sociología: Un desencuentro
necesario

Sergio Villalobos-Ruminott

Entrevista

Deconstrucción, Post-Hegemonía e Infrapolítica:

Entrevista con Gareth Williams

Sergio Villalobos-Ruminott, Daniel Alvaro, y Gareth Williams

ISSN 0719-6415 versión impresa
ISSN 0719-6423 versión en línea

Cuadernos de Teoría Social

Año 3

Número 5

Junio 2017

Teoría Social y Deconstrucción

Editor invitado:
Daniel Alvaro



www.teoriasocial.udp.cl

Universidad Diego Portales
Santiago de Chile



Contenidos

Teoría Social y Deconstrucción

Introducción <i>Daniel Alvaro</i>	4
Sociología y Deconstrucción: Cuestiones de método <i>Daniel Alvaro</i>	8
Hospitalidades: Indagando el <i>ser-con</i> entre la deconstrucción y la teoría social <i>Ana Paula Penchaszadeh</i>	35
Deconstrucción, Teoría Social y Sociología: Un desencuentro necesario <i>Sergio Villalobos-Ruminott</i>	53
Entrevista	
Deconstrucción, Post-Hegemonía e Infrapolítica: Entrevista con Gareth Williams <i>Sergio Villalobos-Ruminott, Daniel Alvaro, y Gareth Williams</i>	74



TEORÍA SOCIAL Y DECONSTRUCCIÓN



INTRODUCCIÓN

Daniel Alvaro

CONICET – Universidad de Buenos Aires, Argentina

El presente dossier invita a reflexionar sobre las relaciones de proximidad y distancia entre dos movimientos del pensamiento que sabemos problemáticos desde el momento en que no existen más que acuerdos parciales y provisorios acerca de lo que cada uno de ellos representa en el estado actual de las investigaciones. Teoría social y deconstrucción son nombres que aluden a prácticas únicas y a la vez múltiples, cuyas trayectorias respectivas, aunque reconstruibles, en principio no pueden ser definidas, sin más, por los límites de tal o cual momento histórico, herencia, filiación o nombre propio. Entre otras razones, porque son movimientos cambiantes y en permanente reconfiguración estratégica. El hecho de que aquí aparezcan juntos y ocupando el lugar del título no supone la precomprensión de los mismos ni una relación determinada entre ellos. En lo posible, habrá que leer este encabezamiento, “Teoría social y deconstrucción”, como una invitación a interrogar el sentido de los elementos que lo conforman, teniendo en cuenta sus cruzamientos y descruzamientos.

La iniciativa de este dossier surge de la necesidad de dar lugar a una reflexión que solo se da ocasionalmente y de manera marginal. La incidencia de la deconstrucción en las disciplinas dedicadas a teorizar lo social no ha sido objeto de un examen profundo y mucho menos sistemático —y esto, con independencia de que el término “deconstrucción” reenvíe al significado que tiene esta palabra para Derrida o al significado de la *Destruktion* de Heidegger, y al margen de que ambas significaciones, en ocasiones, pueden confluir. Entre las



ciencias sociales particulares y la deconstrucción existe por lo general una relación incierta y de mutua incompreensión. Esta situación tiene, entre otras consecuencias, la de dar por sentado una comunicación improbable, cuando no imposible. O bien, cuando la comunicación existe, esta parece destinada a subsistir bajo la forma de la retórica violenta y las acusaciones recíprocas. Distinto es el caso de la teoría social contemporánea, espacio heterogéneo tanto desde el punto de vista de las disciplinas que lo modelan como de las lógicas que lo atraviesan, y, por eso mismo, difícilmente determinable. Alrededor de este espacio, la posibilidad de un intercambio productivo con el análisis de tipo deconstructivo ha encontrado lugar, especialmente entre autoras y autores que inscriben sus tesis (explícita o implícitamente) en la estela perdurable del estructuralismo y el posestructuralismo.

Por diferentes que sean estas situaciones, y por auspiciosa que sea la segunda en comparación con la primera en lo relativo al problema en cuestión, todavía hay que ensayar un discurso capaz de esclarecer tanto la posibilidad como la necesidad de emplear la fuerza deconstructiva en el campo cada vez más vasto y complejo de lo social. Dicho de otra forma, además de poner en claro y, llegado el caso, poner a prueba esta posibilidad (particularmente en los dominios científicos que hasta ahora se mostraron más refractarios a cualquier clase de intervención deconstructiva), es preciso decir por qué la deconstrucción de lo social es también una necesidad. Esta cuestión, a todas luces fundamental, suele ser pasada por alto como si se tratara de una evidencia y no precisamente de algo que hay que explicar. Si se acepta la tesis según la cual nada escapa a la problematización hipercrítica o deconstructiva, empezando por la historia y el sistema de la metafísica occidental a los que está dirigido este gesto de lectura y escritura, entonces hay que considerar en qué medida el corpus de teorías, conceptos y procedimientos lógicos y metodológicos relacionados con el conocimiento de la realidad social es



alcanzado por dicha problematización. Justamente porque ningún saber positivo, por autónomo que sea o pretenda ser, carece de presupuestos filosóficos, estos saberes permanecen expuestos a un cuestionamiento radical. La deconstrucción, así direccionada, desestructura los esquematismos metafísicos que se encuentran inscritos en las más variadas tradiciones del pensamiento social, y, al mismo tiempo, habilita modos completamente distintos de plantear las preguntas a las que ese mismo pensamiento debe responder en la actualidad. He aquí, en breve esbozo, su urgencia y su necesidad.

En este dossier se encuentran reunidos tres artículos y una entrevista que, según estilos, aproximaciones y propósitos claramente diferenciados, buscan dar cuenta de distintas formas de diálogo entre la teoría social y la deconstrucción. Cada texto puede leerse como una pista o un conjunto de pistas desde las cuales interpretar ciertos aspectos de este diálogo. A grandes rasgos, los aspectos (problemas, preguntas, hipótesis...) privilegiados en los textos pueden resumirse en los siguientes enunciados: la diversidad de vínculos existentes entre sociología y deconstrucción; las implicaciones del uso de la estrategia deconstructiva en el terreno de la investigación social; la tensión entre la deconstrucción y el método o la metodología; las diferencias entre una perspectiva sociológica y una perspectiva deconstructiva en relación con la figura del extranjero, la hospitalidad y, más ampliamente, el ser-con-otros; la identificación de desencuentros estructurales entre la teoría social (tanto la clásica como la contemporánea), la sociología y la deconstrucción como condición de posibilidad para interrogar los modos naturalizados de concebir el mundo social; el agotamiento de los conceptos y los regímenes de pensamiento tradicionales para indagar las transformaciones sociopolíticas de América Latina en el proceso actual de globalización neoliberal; los vínculos y desplazamientos entre la práctica deconstructiva, el subalternismo, la posthegemonía y la infrapolítica.



El conjunto de estos enunciados o puntos de referencia preliminares pone en evidencia un entramado de intereses divergentes que no excluye, como es esperable, convergencias directas o indirectas en los análisis. Más allá de lo que separa a un texto de otro, y más acá de lo que los acerca, se pueda afirmar, a modo de introducción, que todos ellos responden a la exigencia de una deconstrucción incesante de las teorías y prácticas sociales que hacen sistema con los ordenamientos hegemónicos o dominantes. El modo de perseverar en esta exigencia es lo irreductible y singular de cada escritura y es, también, lo que incita a la lectura.

Agradezco a los editores de *Cuadernos de Teoría Social*, Rodrigo Cordero y Francisco Salinas, por haberme confiado la tarea de coordinar este número de la revista. Y muy especialmente, quiero agradecer las valiosas y dedicadas contribuciones de Ana Paula Penchaszadeh, Sergio Villalobos-Ruminott y Gareth Williams.

Buenos Aires, Mayo de 2017



SOCIOLOGÍA Y DECONSTRUCCIÓN

Cuestiones de método

Daniel Alvaro

CONICET – Universidad de Buenos Aires, Argentina

| danielalvaro@gmail.com |

Resumen

El presente artículo indaga diversos vínculos entre la práctica sociológica y el trabajo deconstructivo tal como lo entendió Jacques Derrida. Estos vínculos van desde la estricta indiferencia hasta el rendimiento interpretativo, pasando por la hostilidad abierta. ¿Qué razón o qué razones pesan sobre cada uno de estos cruces? Si la sociología puede hacer uso de la deconstrucción, como tantas otras disciplinas lo vienen haciendo en sus respectivos campos de trabajo sin por ello renunciar a su especificidad y autonomía relativa, ¿en qué consiste dicho uso? ¿Cuál es pues la contribución del pensamiento deconstructivo a la investigación sociológica? ¿Cómo tratar este aporte desde un punto de vista metodológico? ¿En qué medida cabe hablar aquí de un “método”? ¿Qué significa y qué alcances tiene una deconstrucción del texto sociológico? ¿Cómo pensar, en la teoría y en la práctica, una deconstrucción de la sociología?

Palabras Claves:

Sociología, Deconstrucción, Método, Texto, Derrida



1. Intersecciones

Se pueden imaginar todo tipo de cruces, envíos y reenvíos entre la práctica sociológica y lo que, desde fines de la década del 60, se conoce con el nombre de deconstrucción. Precisamente por esta razón llama la atención que, salvo por algunas excepciones aisladas, la relación entre sociología y deconstrucción no se haya materializado hasta el momento en tentativas concretas de investigación. Todo sucede como si no hubiera nada en común entre ellas. O incluso, como si existiera una incompatibilidad radical entre una y otra. Tanto más sorprende este hiato en la medida en que la deconstrucción, desde su emergencia en la escena filosófica hace exactamente medio siglo, despierta vivo interés entre los representantes de una gran variedad de disciplinas ligadas a las ciencias sociales y las humanidades. Sin embargo, entre la perspectiva sociológica tomada en su generalidad y el trabajo de tipo deconstructivo existe una distancia que aún hoy parece insalvable.

La práctica de la deconstrucción está indisociablemente vinculada al nombre de Jacques Derrida, quien fue el responsable de darle un sentido específico en el vocabulario filosófico y convertirla en una de las apuestas intelectuales más importantes de los últimos tiempos. Para comprender mínimamente su historia hay que remontarse al año 1967, cuando aparece en Francia un libro destinado a dejar huella. Me refiero a *De la gramatología*. Además de ser uno de los primeros y más recordados textos de Derrida, es allí donde utiliza por primera vez el término “deconstrucción”. Muchos años más tarde, en “Carta a un amigo japonés”, un texto de 1985 donde el autor reflexiona sobre el sentido de la deconstrucción, explica que el término, aunque de uso poco frecuente, ya existía en lengua francesa (Derrida, 2003, 1997a: 24). Algunos de los significados que consignaban los diccionarios le parecieron muy apropiados para describir el tipo de operación que intentaba llevar a cabo



por aquel entonces. Uno de los usos consignados es gramatical, y refiere al “[d]esarreglo de la construcción de las palabras en una frase”. Otro uso posible es más bien técnico, y remite a la acción de “[d]esensamblar las partes de un todo”. En ambos casos, se trata de la alteración de una estructura o de un sistema. Según Derrida, al utilizar esta palabra se proponía, entre otras cosas, traducir y adecuar a sus propios fines las nociones heideggerianas de *Destruktion* o de *Abbau*. Nociones que en el contexto de *De la gramatología* significaban “una operación relativa a la estructura o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica occidental” (Derrida, 1997a: 23). La deconstrucción se presenta entonces como una acción de desmontaje del corpus conceptual de la metafísica, pero no es una destrucción, en el sentido de la demolición nietzscheana. Tampoco es una simple negación. Desestructura para comprender cómo se organiza y cómo funciona en la teoría y en la práctica una estructura determinada, ya sea social o cultural, económica, política o filosófica. Dado el elemento negativo que comporta la palabra (indicado por el prefijo “de(s)-”) y por el que muy rápidamente fue asociada a la aniquilación irracional, Derrida nunca se mostró del todo conforme con ella. Frente a las fuertes acusaciones que se le hicieron en este sentido, Derrida reivindicó el carácter afirmativo de la deconstrucción, esto es, su condición eminentemente racional. Pero no por eso retrocedió ante la exigencia de una crítica de la razón en nombre de todo aquello que, como el “acontecimiento por venir”, la excede y no puede ser reapropiado por ella.

Derrida es el primero en reconocer un obstáculo fundamental para definir y traducir la palabra *deconstrucción*, a saber, “que todos los predicados, todos los conceptos definatorios, todas las significaciones relativas al léxico e, incluso, todas las articulaciones sintácticas que, por un momento, parecen prestarse a esa definición y a esa traducción son asimismo desconstruidos o desconstruibles” (Derrida, 1997a: 27). Derrida



advierte que no hay que confundir la deconstrucción con un *análisis*, “sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el *elemento simple*, hacia un *origen indescomponible*”, ni con una *crítica*, “en un sentido general o en un sentido kantiano” (Derrida, 1997a: 25). Tanto el análisis como la crítica son susceptibles de deconstrucción. Otro tanto vale para el *método*. “La desconstrucción no es un método y no puede ser transformada en método. Sobre todo si se acentúa, en aquella palabra, la significación sumarial o técnica” (Derrida, 1997a: 25). Existen al menos dos razones de peso por las que la deconstrucción no puede reducirse a una instrumentalización metódica. La primera es su carácter acontecimental, la singularidad irreductible que hace de cada deconstrucción una experiencia única de lectura y escritura. La segunda razón, acaso más compleja y menos fácilmente asimilable, es que la deconstrucción no es un *acto* ni una *operación*. “No sólo porque no corresponde a un *sujeto* (individual o colectivo) que tomaría la iniciativa de ella y la aplicaría a un objeto, a un texto, a un tema, etc. La desconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad” (Derrida, 1997a: 26). Una famosa y enigmática frase resume el movimiento de esta ruptura *ya siempre en curso*: “*Ello se desconstruye*” (*Ça se déconstruit*). O también: “*Está en desconstrucción*” (*C’est en déconstruction*) (Derrida, 1997a: 26).

Los primeros textos deconstructivos se dirigían contra los argumentos de los discursos estructuralistas que por entonces dominaban la escena académica francesa. De ahí que la empresa filosófica de Derrida, junto a otras que apuntaban en la misma dirección, hayan sido identificadas con lo que la crítica anglosajona denominó posestructuralismo. Por lo demás, el trabajo de Derrida tuvo un reconocimiento temprano y dio lugar a más de una polémica. Muy rápidamente convocó tantos admiradores como detractores. A partir de



entonces, su influencia no dejó de expandirse. El campo de la teoría y la crítica literaria se mostró especialmente receptivo a la deconstrucción. Lo mismo puede decirse del psicoanálisis, la teoría social y política contemporánea, la reflexión sobre la técnica y la tecnología, el derecho, la estética, la arquitectura y el cine. También fue recibida y puesta a prueba en campos marcadamente interdisciplinarios como los estudios culturales, poscoloniales, subalternos y de género. En resumen, son numerosas y variadas las disciplinas que hoy hacen uso de la deconstrucción con el fin de interrogar el conjunto organizado de presupuestos metafísicos que en cada caso las fundamentan. Pero ciertamente no es el caso de la sociología.

En este artículo me propongo analizar algunos de los motivos que directa o indirectamente colaboraron con este distanciamiento, al mismo tiempo que intento justificar y promover un desplazamiento en sentido contrario. En primer lugar, examino algunos de los contrastes más visibles entre dos lógicas claramente diferenciadas, dos maneras diferentes de razonar sobre los alcances de la razón. Para ello tomo como ejemplo el debate que mantuvieron Habermas y Derrida durante la década del 80. En segundo lugar, me pregunto por las implicaciones de emplazar la estrategia deconstructiva en el terreno de la sociología y, seguidamente, por lo que esta maniobra supone desde el punto de vista del método y la metodología. En tercer lugar, argumento en favor de una deconstrucción de la sociología. Arriesgo una formulación general para este ejercicio interpretativo y recorro al análisis de un problema específico para mostrar cómo actúa en la práctica de la investigación.

2. En nombre de la razón: el debate entre Habermas y Derrida

Ni los representantes de las principales escuelas sociológicas se mostraron atraídos por la orientación deconstructiva, ni Derrida, por su parte,



manifestó ningún interés particular por la producción sociológica clásica o contemporánea. De hecho, cabe preguntarse por qué tendría que haber sido de otro modo. Después de todo, la mayoría de los textos de Derrida están dedicados a autores identificados con la filosofía o la literatura. En ellos ningún sociólogo es solicitado en calidad de tal. Si se nombra o se cita a algún referente del área es al pasar y como parte de una demostración que concierne a otro autor. Ninguna obra sociológica es requerida, ni como apoyatura para el examen de un problema, ni como blanco de una lectura deconstructiva¹.

En el otro sentido, vale decir que las referencias a Derrida son muy escasas. Para los sociólogos, cuando su pensamiento no pasa inadvertido suele convertirse en objeto de una reacción violenta. Quizás el ejemplo más patente de un acercamiento crítico a su obra sean los artículos que le dedica Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). Estos artículos fueron el puntapié inicial de una prolongada polémica entre ambos pensadores. Vale la pena recordarlos, justamente, en la medida en que concentran muchas de las objeciones que se le hacen a la deconstrucción desde cierta mirada sociológica².

Habermas presenta a Derrida como un “discípulo auténtico” de Heidegger. Ambos son catalogados como los adversarios por excelencia del racionalismo occidental en el siglo XX. Según Habermas, Derrida, al igual que su maestro alemán, “tampoco escapa a la aporética estructura de un acontecer de la verdad vaciado de toda validez veritativa”

¹ Acaso valen como excepción los trabajos que Derrida dedica a Georges Bataille, Marcel Mauss y Karl Marx. Tres autores cuya inscripción disciplinaria es sumamente heterogénea y cuya identificación con la sociología es, por lo menos, problemática. Sobre estos autores, remítase, respectivamente, a Derrida (1989; 1995a; 1995b; 2002).

² En contrapartida, se puede señalar aquí la posición de Niklas Luhmann, quien no duda en afirmar puntos de convergencia entre la deconstrucción y su teoría sociológica de sistemas. Sobre las posibilidades y limitaciones de esta convergencia, véase Villalobos-Ruminott (2017, este número).



(Habermas, 2008a: 184). Desde este punto de vista, la deconstrucción sería una estrategia aporética que se exonera a sí misma de las pruebas de validez que permiten fundamentar racionalmente la pretensión de verdad a la que aspira cualquier discurso filosófico o científico. De ahí que Habermas acuse a la deconstrucción de ser mistificadora, acientífica y evocadora de una autoridad vacua. En otro orden de cosas, le reprocha el haber diluido la diferencia de género entre filosofía y literatura como así también la diferencia entre lógica y retórica, a los efectos de invertir la primacía reinante al interior de ambos pares de opuestos. Derrida pondría en marcha esta reducción no solo a través del tratamiento que da a los textos que lee, sino también a través de los textos que escribe, lo cual tendría como efecto inmediato dispensarlo de las obligaciones a las que se somete toda forma de argumentación seria, responsable y productiva (Habermas, 2008b).

Derrida, por su parte, contesta estas críticas de manera igualmente categórica. Su respuesta no es inmediata ni está centralizada en un solo texto. Una parte de la misma puede leerse en la versión francesa de *Memorias para Paul de Man* (1988b), y otra parte puede encontrarse en *Limited Inc* (1988a). En los pocos párrafos de ambos libros que conciernen al debate en cuestión, Derrida se propone demostrar una incompreensión manifiesta por parte del autor de *Teoría de la acción comunicativa*. En lo que respecta al primero de los dos artículos citados, Derrida acusa a Habermas de haberlo leído de manera confusa, superficial y poco argumentada, violando de este modo las leyes de la razón y de la ética de la discusión. Respecto al segundo, lo acusa de no haberlo leído en absoluto, de no citarlo ni una sola vez, de no hacer referencia a ninguno de sus textos a lo largo de un artículo de veinticinco páginas que pretende ser una crítica sólida de su trabajo. Fundamentalmente, le reprocha el hecho de transgredir los principios básicos de su propio discurso acusador.



Aun tuvo que pasar mucho tiempo para que la controversia tocara a su fin. La posición política común que ambos autores adoptaron frente a los atentados del 11 de septiembre de 2001 habría puesto punto final al enfrentamiento³. Pero esta no es la cuestión que interesa aquí. Independientemente del saldo de este debate, tal vez ahora resulte más claro el porqué del desacuerdo básico entre, por una parte, cierta mirada sociológica poco tolerante y en el fondo dogmática frente a cualquier discurso que pretenda interrogar el fundamento de la razón —mirada que a mi entender la perspectiva de Habermas resume cabalmente aunque desde luego no agota todos sus alcances ni la diversidad de sus matices, y, por otra parte, el pensamiento deconstructivo con todas sus contradicciones. No hay duda, pues, de que en determinados ámbitos académicos siempre se sospechó del carácter irracional, nihilista y escéptico de este último, sin importar la cantidad ni la calidad de los argumentos que una y otra vez Derrida opuso a este tipo de acusaciones. A menudo las reservas vienen asociadas a rótulos equívocos como aquellos de “posestructuralismo” o “posmodernismo”, ambos sistemáticamente rechazados por el autor. Como consecuencia de estas embestidas, Derrida se vio en la necesidad de poner en evidencia hasta qué punto la deconstrucción —al menos la que él practicaba, como solía aclarar— es un procedimiento racional, sin que ello signifique perder de vista los límites de la razón. Además debió afirmar y reafirmar frente a sus críticos el carácter indisolublemente teórico y práctico de su trabajo, debido a que este no es una operación especulativa que se limita a montar y desmontar piezas conceptuales, sino que tiene consecuencias efectivas sobre instituciones y formaciones sociales.

Dicho esto, no se puede soslayar aquello que la sociología y la

³ El indicio más claro de este acercamiento lo constituye la aparición de un libro donde ambos autores son entrevistados por separado pero paralelamente a propósito de los mencionados atentados (Borradori, 2003).



deconstrucción tienen en común. Por heterogéneas que sean estas prácticas en muchos sentidos, ellas comparten una capacidad y disposición crítica ante lo evidente, lo que se tiene por cierto y seguro, lo natural o inherente y, en suma, cualquier forma de lo dado. ¿Por qué ignorar o condenar sin más la deconstrucción antes que ver en ella la posibilidad de profundizar y ampliar el *sentido* de la crítica? Después de todo, ¿no es precisamente la vocación por desnaturalizar los modos naturalizados de pensar lo social aquello que de formas muy distintas impulsa a los grandes proyectos de la sociología clásica y contemporánea? ¿No constituye uno de los primeros y principales objetivos de dichos proyectos el romper con los juicios de sentido común, con las así llamadas “prenociones”, incluido el sentido común y las representaciones impensadas de la propia ciencia? ¿Acaso el pensamiento sociológico, en sus mejores versiones, no nos invita a desconfiar del empirismo radical y, en el mismo sentido, de los valores de espontaneidad y transparencia que con aplastante simpleza se imponen al conocimiento? A pesar de las notables diferencias entre las obras de Marx, Durkheim y Weber, ¿no afirman todas ellas una clara ruptura con el sustancialismo filosófico y, más en general, con los naturalismos de todo tipo que velan el carácter eminentemente histórico y situado de los fenómenos sociales? Aún más cerca de nosotros, ¿no es preciso reconocer en algunas de las corrientes más influyentes de las últimas décadas (por ejemplo, aunque no solamente, en las múltiples perspectivas que ofrece la sociología crítica, la sociología pragmática y el relacionismo) una toma de posición explícita contra los binarismos epistemológicos y conceptuales que dominaron históricamente el ámbito de la investigación social? ¿En nombre de qué razón quienes nos dedicamos a la sociología deberíamos privarnos de emplear la deconstrucción como tantos otros y tantas otras lo han hecho en ámbitos más o menos cercanos al nuestro?



3. Idioma y método

La deconstrucción es una matriz de investigación que funciona sobre diferentes terrenos y que se sirve de recursos que toma prestados, entre otros, de esos mismos terrenos en los que interviene. Tal como se puso de manifiesto a través de innumerables trabajos en el curso de las últimas décadas, el tipo de cuestionamiento que esta matriz habilita puede ser realizado en diferentes campos de estudio y, por cierto, de maneras muy distintas. Esto quiere decir, por un lado, que lo que habitualmente se entiende por deconstrucción no se limita al entorno de la filosofía, donde de hecho se originó pero al cual no está indefectiblemente circunscripto, y, por otro lado, que no hay una única manera de leer y escribir deconstructivamente. Sería ingenuo creer que existe algo así como “la deconstrucción”, siempre una y la misma. Existen diferentes estilos y formas de poner en cuestión la axiomática dominante de tal o cual registro del hacer, de tal o cual registro del saber. Por consiguiente, hacer uso de la deconstrucción en el ámbito de la sociología no supone necesariamente la apropiación de problemas ajenos a esta ciencia y a sus diversos legados. Más bien, se trata de empezar a reconocer lo que en este dispositivo de lectura puede resultar provechoso para pensar o repensar la inscripción histórica, las condiciones de organización y funcionamiento, el sistema de presuposiciones y el andamiaje conceptual de la propia tradición sociológica.

Entiéndase bien, la deconstrucción no es convocada para suplir una carencia o una supuesta debilidad de los enfoques metodológicos empleados comúnmente por la disciplina para reflexionar sobre sus propias prácticas científicas e institucionales. No solamente porque la deconstrucción carece de las condiciones mínimas para convertirse en una “sociología de la sociología”, sino también porque no es un método. No, al menos, en el sentido estricto de la palabra. Es necesario explicar



esto con detenimiento ya que constituye un aspecto sensible de la discusión en torno a la deconstrucción y, en la misma medida, el meollo epistemológico que habilitaría la separación, incluso la exclusión, entre la práctica sociológica y la estrategia deconstructiva.

Como ya se ha visto, la deconstrucción es contraria al método y a la metodologización. En primer lugar, porque se trata de un acontecimiento cada vez único. La singularidad de cada deconstrucción se relaciona tanto con la unicidad del texto deconstruido como con la del texto destructor. En segundo lugar, porque tiene lugar sin mediación de un sujeto. Como se decía más arriba: “ello se deconstruye”, “está en deconstrucción”. Otra forma de decir que ya siempre hay deconstrucción obrando en las obras. Desde luego, esto no es un impedimento para reconstruir críticamente la historia de la deconstrucción. Como tampoco es un impedimento para imaginar y proyectar una “sociología de la deconstrucción”.

En todo caso, parece claro que no es un procedimiento sometido a reglas fijas y, por lo tanto, no se puede aplicar como si fuera un instrumento metodológico. Sin embargo, Derrida escribe: “en ciertos medios (universitarios o culturales, pienso en particular en Estados Unidos), la ‘metáfora’ técnica y metodológica, que parece necesariamente unida a la palabra misma de ‘deconstrucción’, ha podido seducir o despistar”. Y agrega de inmediato: “De ahí el debate que se ha desarrollado en estos mismos medios: ¿puede convertirse la deconstrucción en una metodología de la lectura y de la interpretación? ¿Puede, de este modo, dejarse reapropiar y domesticar por las instituciones académicas?” (Derrida, 1997a: 26).

Estas preguntas no se responden de una vez, ni de manera negativa ni de manera afirmativa. Estos interrogantes surgen con fuerza a mediados de la década del 80, en un momento en que la deconstrucción había alcanzado una alta consideración en los medios vinculados a las



humanidades. Si bien las querellas en torno a la empresa deconstructiva no pasaban principal ni exclusivamente por la “cuestión del método”, cuestión que, por cierto, ocupó desde el comienzo un lugar destacado en la reflexión derridiana⁴, en todos los casos, la suponían. Numerosos académicos comenzaron a practicar la deconstrucción sin poder evitar objetivarla, convirtiéndola así en metodología. En esta coyuntura, más de una vez Derrida se vio llevado a precisar hasta qué punto la deconstrucción, tal y como él la entendía, puede quedar sujeta a una objetivación metódica.

De esta época datan una serie de textos sobre Descartes, con énfasis en su *Discurso del método*, dedicados a la palabra “método” (Derrida distingue *methodos*, el camino a seguir, el camino hacia algo, de *odos*, el camino sin más) y los valores técnicos, éticos y políticos que le están asociados. En estos textos se analiza el papel que juega el vocabulario del método, de la regla y de la norma en el recorrido filosófico y científico hacia la verdad (Derrida, 1984, 1995c, 1995d). En otro escrito del mismo período, Derrida advertía sobre la ligereza de quienes solo ven en la deconstrucción un “conjunto técnico de procedimientos discursivos” o un “nuevo método hermenéutico” al amparo de la Universidad en lugar de ver en ella, también, “una toma de posición, en el propio trabajo, respecto de estructuras político-institucionales” (Derrida, 1990: 424). En una entrevista de esta misma época expone con claridad la relación siempre problemática entre la singularidad y la generalidad de una deconstrucción, entre lo idiomático,

⁴ Véase Derrida (2000: 201-208), donde el autor describe y justifica “principios de lectura” o “consideraciones metodológicas” acerca de su propio trabajo. En otro texto temprano, Derrida toca la cuestión de la diseminación, estrategia textual plegada a la deconstrucción: “No hay *método* para ella: ningún camino regresa en círculo hacia un primer paso, ni procede de lo simple a lo complejo, conduce de un principio al fin [...] Ningún método: eso no excluye determinada marcha que se sigue” (1997b: 406).



y en consecuencia insustituible, y lo que puede ser repetido según leyes genéricas. Ante la pregunta del entrevistador acerca de cómo evaluar los efectos del trabajo deconstructivo, siendo que tantas veces se ha dicho que este no es un método, que no hay “método Derrida”, el entrevistado responde:

Naturalmente, creo que en cualquiera que hable o escriba hay un deseo por firmar de manera idiomática, es decir, irremplazable. Pero desde el momento en que hay una marca, es decir la posibilidad de una repetición, desde que hay un lenguaje, la generalidad ha entrado en escena y el idioma transige con algo que no es idiomático, con una lengua común, con conceptos, leyes, normas generales. Y por consiguiente, incluso si se intenta preservar el idioma del método [...], por el hecho de que no hay idioma puro, ya hay método; todo discurso, incluso una frase poética u oracular lleva consigo un dispositivo de reglas para producir cosas análogas y, por tanto, un esbozo de metodología. [...] En lo que escribo pienso que también hay reglas generales, procedimientos que se pueden transportar por analogía —es lo que llamamos una enseñanza, un saber, aplicaciones—, pero estas reglas se encuentran cogidas en un texto cuyo elemento es cada vez único y, ahí, no se puede dejar metodologizar totalmente (Derrida, 1992: 213-214).

Ni pura singularidad ni pura generalidad. Hay contemporización y mezcla. Por más vueltas que le demos al asunto no se puede afirmar con certeza que la deconstrucción sea un método, pero tampoco se puede afirmar lo contrario. Es justamente esta indecidibilidad característica de la matriz de pensamiento derridiano lo que exaspera a muchos de sus críticos de ayer y de hoy. Este deambular errante es lo que, más allá de las críticas justas o injustas, consecuentes o inconsecuentes, pone en guardia a quienes afirman el imperativo de una metodología rigurosa para su



labor investigativa en ciencia y filosofía. De este modo, la sospecha epistemológica frente al recurso deconstructivo por parte de la comunidad académica no solo es esperable sino casi ineludible.

Si este planteamiento apela a la deconstrucción, con todas las precauciones del caso, no es porque se tenga la convicción de que ella hace bien algo que la sociología hace mal o hace a medias, sino porque cuestiona un gran número de presupuestos metafísicos que el análisis sociológico por lo general no toma en cuenta, aun cuando estos tienen efectos concretos sobre su propio trabajo científico. Lo que quiero decir con esto es que no se trata de sustituir el tratamiento específicamente sociológico de los fenómenos sociales y de la propia sociología por un tratamiento de naturaleza y propósitos muy diferentes. Tal cosa no es posible ni deseable. Pero tampoco se trata, como se podría creer, de producir una amalgama superadora de movimientos complementarios donde el acervo intelectual de uno vendría a ampliar y enriquecer el acervo del otro, y viceversa. Nada de eso. Lo que se plantea aquí no debe tomarse por una “sociología deconstructiva” (Game, 1991; Agger, 1994) ni por una “deconstrucción sociológica” (Pfohl, 1985; Smikun, 2014)⁵.

En definitiva, de lo que se trata es de producir una incisión deconstructiva en la trama del *texto sociológico*, lo que equivale a abrirlo, a separar sus hilos para comprender mejor la formación y los dibujos de un tejido que se expande con cada lectura y cada escritura en las que aparece comprometido⁶. Lo que me interesa, específicamente, es incidir

⁵ Aun si aquí se han proporcionado algunas pistas, haría falta un estudio aparte para explicar por qué ninguna “ciencia”, así como ninguna “filosofía”, puede ser deconstructiva sin convertirse en su propia condición de imposibilidad, del mismo modo que la deconstrucción no puede tomar como referencia primera o última ningún “saber”, sea científico o filosófico.

⁶ Seguimos aquí la noción de *texto* propuesta por Derrida, y más en concreto el concepto de “texto general”, diferenciado del “texto determinado”, al cual abarca. “El texto general carece de márgenes, en el sentido establecido de la palabra; atraviesa de forma



(cortar, rasgar, hendir...) esta textura para poder identificar y transformar los aspectos más dogmáticos del discurso sociológico, pero también de todo aquello que en la sociología y sus inmediateces no se limita a la discursividad, por ejemplo, las instituciones, los ordenamientos pedagógicos y una pluralidad de estructuras sociales, económicas, políticas, técnicas, sexuales, etc. Como es evidente, esta propuesta tiene un alcance crítico, cuestionador. Y tiene también un alcance afirmativo, tal vez menos visible que el anterior, pero no por ello menos importante. La incisión tiene por efecto dejar al descubierto tanto aquello que en la sociología da muestras de estar naturalizado como aquello otro que, en cambio, puede y debe ser reafirmado en su carácter de conocimiento científico desde el cual se contribuye de manera indispensable e insustituible a la desnaturalización de lo social. Por extrema que pueda resultar semejante instancia de interrogación, esta no hace de la sociología una ciencia menos necesaria. Todo lo contrario.

La deconstrucción del texto sociológico indica una tarea con límites precisos. En primer lugar, está limitada por el modo de entender la deconstrucción, un modo que en lo fundamental no difiere del sentido que Derrida asigna a esta palabra, comprendida su ambivalencia característica entre lo particular y lo general, lo idiomático y lo metódico. En segundo lugar, se encuentra limitada por la especificidad de la sociología, es decir, de todas y cada una de las sociologías —irreductible pluralidad que por costumbre o comodidad continuamos escribiendo en

infraestructural todo lo que la metafísica llama la 'realidad' (histórica, económica, política, sexual, etc., en el sentido establecido de dichas palabras) en la medida en que esta está constituida por relaciones de fuerzas diferenciales y en conflicto, de huellas, pues, sin ningún centro de presencia o de dominio" (Derrida, 1997d: 46). Para más precisiones sobre esta noción, véase Derrida (1977; 2000: 181-208). Sobre la relación entre el "texto", la "tela", el "tejido" y la "malla", y, en el mismo sentido, sobre "la metáfora del *istos* y la pregunta sobre el *istos* de la metáfora", véase Derrida (1997c).



singular. Específico de la(s) sociología(s) es la historia del nacimiento y la formación de la disciplina; la relación entre esta y otras disciplinas en la lucha por la autonomización científica e institucional; el origen de los conceptos sociológicos fundamentales y su vinculación con esquemas teóricos y argumentativos que provienen de otros campos del saber; la pregunta por el “sujeto” y el “objeto” de lo social; la disputa sobre el método y los distintos métodos de investigación; la demarcación entre el trabajo empírico y el teórico; la relación de la sociología con la *crítica* (entiéndase, con el “sentido” o el “espíritu crítico”) y con las diferentes tradiciones críticas existentes; las divisiones internas y la especialización del conocimiento sociológico; el repertorio de autores y la construcción del canon; las escuelas, los movimientos y las tendencias; los sistemas de producción, publicación y circulación de textos; la diferencia y la distinción de lenguas; las políticas de traducción; las resonancias entre el registro científico, el ensayismo y la divulgación; la cuestión del estilo en la escritura sociológica; la geopolítica de los enclaves académicos; las simetrías y asimetrías entre perspectivas procedentes de los países del “centro” y aquellas que surgen en la “periferia”; las consecuencias de la “globalización” en la estructura general del estudio de lo social; las variaciones del punto de vista sociológico frente a las herencias filosóficas, éticas y políticas; las concepciones sociales de naturaleza humana y el problema de la normatividad; el lugar y el alcance de lo humano en la explicación de la socialidad; los posicionamientos epistemológicos y ontológicos en la disciplina; la conexión de la sociología con el resto de las ciencias sociales y las humanidades, etc.

Como se afirmó al comienzo, se pueden imaginar todo tipo de relaciones entre sociología y deconstrucción. La relación particular que aquí se propone no está dada. Por eso mismo es preciso inventarla. Pero esta invención requiere algo más que un mero programa teórico. En cualquier caso, no puede reducirse a eso. Solo el abordaje de un



problema particular puede descubrirnos la oportunidad que representa la orientación deconstructiva en el horizonte actual del pensamiento sociológico.

4. Deconstrucción de la sociología

Lo que llamo así es en principio la desestructuración de las oposiciones binarias que habitan el discurso sociológico desde sus orígenes, es decir, desde el momento en que algo así como la identidad sociológica comenzó a asumir los rasgos que hoy le conocemos. Se trata de un tipo de trabajo que, ya sea por desinterés, interés o conveniencia, la sociología no suele tener en cuenta pero cuya necesidad se hace sentir cada vez con mayor fuerza en las investigaciones contemporáneas. Oposiciones tales como comunidad / sociedad, orgánico / mecánico, natural / artificial, sentimiento / razón, originario / derivado, auténtico / inauténtico, objetivo / subjetivo, forma / contenido, micro / macro, real / ideal, agencia / estructura, hombre / animal, humano / no-humano, individual / colectivo, interioridad psicológica / exterioridad social, por solo nombrar algunas de las más persistentes, se encuentran sólidamente unidas a la metafísica y, en consecuencia, solicitan una deconstrucción.

La estrategia deconstructiva, aun sin ser un método, sin serlo enteramente, admite ciertos principios o, para decirlo con una expresión que Derrida usa a menudo, ciertos *protocolos de lectura*. Esto significa que no se interviene de cualquier forma, que la incisión en el texto no se realiza en cualquier dirección. Sin poder escapar aquí a una relativa simplificación de las cosas, se dirá que la tarea de la deconstrucción consiste en el cuestionamiento interminable de todas las diferencias que se presentan en el texto como simples dualismos. En una entrevista célebre en la que Derrida introduce la *“estrategia general de la deconstrucción”*, explica que esta procede siguiendo un movimiento



desdoblado. Este doble movimiento, este “doble gesto”, es su rasgo distintivo. *Por un lado*, es necesario “atravesar una fase de *inversión*” (Derrida, 1977: 54). La fase de derribo obedece a la necesidad de reconocer que una oposición conceptual implica una jerarquía violenta, tanto lógica como axiológica, de un término sobre el otro. “Deconstruir la oposición, significa, en un momento dado, invertir la jerarquía. Olvidar esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictual y subordinante de la oposición” (Derrida, 1977: 55). *Por otro lado* y de forma simultánea, es preciso ir más allá del simple derribo ya que de lo contrario se corre el riesgo de confirmar la oposición, solo que ahora invertida, que se pretendía conmovier. Es preciso, entonces, provocar un *desplazamiento* a partir de “la emergencia irruptiva de un nuevo ‘concepto’, concepto de lo que no se deja ya, no se ha dejado nunca, comprender en el régimen anterior” (Derrida, 1977: 55).

Deconstruir una pareja de opuestos requiere un movimiento de *inversión* y otro de *desplazamiento*, una doble lectura y una doble escritura que se sirve a su vez de ciertos signos lingüísticos a los que Derrida denomina *indecidibles*. Estos términos reciben el nombre de indecidibles porque al tener significados ambivalentes, incluso contradictorios, resulta imposible asignarles un sentido único y, por lo tanto, se sustraen a la lógica oposicional al mismo tiempo que la dislocan. Se trata de “unidades de simulacro [...] que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir *nunca* un tercer término, sin dar lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa” (Derrida, 1977: 56). A lo largo de su obra Derrida se valió de diversos indecidibles. Muchos de ellos ya formaban parte del lenguaje, mientras que otros fueron inventados sobre la marcha: suplemento, *pharmakon*, himen, espaciamento, espectro y *différance* son solamente algunos de los



más conocidos⁷.

Si bien Derrida usó esta estrategia para desbaratar las oposiciones que fundan el texto filosófico, existen buenos motivos para ponerla al servicio de un trabajo análogo pero, esta vez, en el texto de la sociología y de otras ciencias sociales. Pues con estas comparte buena parte de las presuposiciones que confirman su pertenencia conjunta al sistema de pensamiento dominante.

Durante demasiado tiempo se creyó que el estatuto científico de la sociología alcanzaba para poner a esta fuera de alcance de las determinaciones metafísicas. A fuerza de repetición, este lugar común se convirtió en una suerte de evidencia sobre la que ya no valía la pena detenerse y menos aún discutir. Muchas de las personas que se dedican a la sociología se sienten cómodas con esta creencia. Les tranquiliza creer que su actividad, en tanto y en cuanto se encuentra dotada de un espíritu de investigación fuertemente reflexivo y racional, tendiente a la producción de trabajos empíricos con alto grado de exigencia metodológica, está libre de esta pesada carga. Pero lo cierto es que el discurso sociológico no es menos inmune que cualquier otro discurso a las determinaciones que operan, de manera implícita o explícita, a través de los modelos de pensamiento duales o dialécticos. El carácter metafísico de un discurso, cualquiera sea este, no se mide únicamente por su proximidad a la filosofía y al tratamiento teórico o contemplativo de los problemas de los que se ocupa. Si bien todos estos son elementos importantes, elementos que por lo demás la sociología ha considerado críticamente en el curso de su historia, no menos relevantes son las

⁷ Los términos, enunciados y recursos indecibles utilizados por Derrida son difícilmente determinables debido a la cantidad y a la variedad de los mismos. Si bien entre ellos no hay orden ni jerarquía, es imprescindible subrayar la noción de *différance* a causa del papel que jugó desde muy temprano en el proyecto deconstructivo; véase Derrida (1994).



oposiciones que se encuentran presentes y activas tanto en la filosofía especulativa como en las ciencias positivas. Y esto último, precisamente, es lo que se pasa por alto en la inmensa mayoría de los estudios sobre la realidad social. Las ciencias sociales pueden producir instrumentos cada vez más eficaces de vigilancia epistemológica con el fin de alcanzar el mayor rigor científico posible sin que nada de eso altere su vínculo con el edificio de la metafísica. Sin embargo, mientras no se someta a examen la lógica oposicional que gobierna estos discursos, la relación de dependencia con dicha edificación y con el orden que ella prescribe permanecerá relativamente inmovible.

Una maniobra de tipo deconstructivo como la que se plantea aquí obliga a trazar la genealogía de los conceptos sociológicos de un modo completamente distinto al que estamos habituados y, consiguientemente, nos pone en la situación de imaginar alternativas posibles, conceptos nuevos y sobre todo rebeldes al esquema binario que guía el pensamiento hegemónico sobre lo social. Ahora bien, este planteamiento no es una elaboración abstracta, en el sentido de una proyección ideal o imaginaria, sino que es la modalidad de trabajo empleada en una investigación que publiqué bajo el título *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber* (2015). Tal vez no sea del todo inútil tomar este ejemplo para ilustrar una lectura en clave deconstructiva —una entre otras, claro está— del texto sociológico.

Dicho sin rodeos, lo que me propuse allí fue la deconstrucción del par comunidad [*Gemeinschaft*] / sociedad [*Gesellschaft*] junto a otros pares de opuestos con los que aquel se encadena. Con ese objetivo, comencé por delimitar histórica y conceptualmente el problema de la comunidad, hilo conductor y motivo central de la investigación. El análisis se centra en las tesis sobre la comunidad elaboradas por Marx, Tönnies y Weber, entendiendo que ellas son las que más contribuyeron a consolidar el sentido actual de esta noción tanto en el lenguaje de la



teoría como en el lenguaje de política. La investigación se encamina a demostrar que, en los discursos de estos autores, la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft* forman una polaridad conceptual conflictiva y fuertemente jerarquizada. La “comunidad” representa el vínculo social tradicional, natural y originario que se opone, al mismo tiempo que se impone, al vínculo artificial y derivado que representa la moderna “sociedad” capitalista. Para dar cuenta del privilegio que posee la primera sobre la segunda, privilegio basado en la supuesta unión o en la simple identificación entre la comunidad y la verdad, entre la comunidad y el valor de verdad en general, creí oportuno inventar un término: *comunocentrismo*. Lo que se denomina así es la prelación metafísica por la cual la instancia comunitaria, además de prevalecer en todos los sentidos sobre la instancia societaria, se presenta como referencia paradigmática de la socialidad, de eso mismo que en los debates contemporáneos se designó como “ser-” o “estar-en-común”.

Finalmente, quise bosquejar las condiciones de posibilidad para una crítica radical de la dualidad interrogada. A tales efectos, se muestra cómo la inversión de la oposición, esto es, subordinar la “comunidad” a la “sociedad”, puede ser un recurso ventajoso para desnaturalizar la relación tradicional entre estos conceptos, pero resulta limitado en sus alcances deconstructivos. Invertir el sentido de la jerarquía no es suficiente. Para conmover efectivamente el sistema es necesario desplazar el texto haciendo intervenir una marca indecidible, es decir, un signo que desborde la dualidad, que se sustraiga a los contrarios sin convertirse en un tercer término. El signo con el que se pretende intervenir aquí es bien conocido. Sin embargo, su potencial es prácticamente inagotable, sobre todo si se considera su carácter ambivalente. La *relación* no es ni la comunidad ni la sociedad, ni la unidad ni la separación, ni la identidad ni la diferencia. No es *ni* una cosa *ni* la otra o es ambas cosas *a la vez*. Así se define, en términos generales, la lógica del “ni/ni” o del “entre” —Derrida



utiliza ambas fórmulas— a partir de la cual se determinan las marcas indecibles de un texto. La *relación*, en el sentido que pretendo darle a esta palabra, responde a esta lógica y es introducido como un concepto capaz de poner en cuestión la aparente naturalidad con que se presenta y opera el sistema de oposiciones sociológicas, empezando por la de comunidad y sociedad.

En suma, lo que intento dejar indicado en mi trabajo sobre el problema de la comunidad es que desde el momento en que se conduce la pregunta por la relación más allá de sus constricciones habituales, se despliegan posibilidades inéditas para pensar la socialidad. El interés de la tarea deconstructiva consiste, justamente, en abrir posibilidades de construcción que hasta ahora no han sido pensadas por el simple hecho de ser impensables al interior de las diferentes estructuras que conforman nuestra cultura. Abrir el juego a otras posibilidades, incluida la posibilidad de lo impensable o de lo imposible, supone una relación con la historia y con las herencias recibidas que, en el caso de la deconstrucción, pasa por dismantelar la arquitectónica del sistema de representaciones que regula nuestras prácticas.

5. A modo de conclusión: “Hay que comenzar en cualquier lugar donde estemos...”

El ejemplo anterior no pretende otra cosa más que indicar, a través de un análisis puntual, una de las muchas direcciones que puede tomar la deconstrucción de la sociología⁸. Estrictamente hablando, es un caso o

⁸ A pesar de todas las diferencias, empezando por la diferencia temática, quisiera destacar sugerentes afinidades entre esta iniciativa y las formulaciones generales de la reflexión infrapolítica, cuyos referentes se nuclean en torno al blog *Infrapolitical Deconstruction* (<https://infrapolitica.wordpress.com/>). Una buena introducción a los interrogantes que se plantea este colectivo es el dossier “Infrapolítica y posthegemonía” (Moreiras, 2015).



una ocasión más que un ejemplo. Pues no es ejemplar, en el sentido de modelo o prototipo, ni pretende serlo. Aunque quisiera serlo, todavía quedaría por demostrar que la deconstrucción es una técnica que simplemente puede repetirse siguiendo un patrón y, por ende, producirse o reproducirse en serie. Para volver al tema de fondo, habría que demostrar que la deconstrucción es un método o que puede llegar a serlo. Esto implicaría volver la estrategia deconstructiva contra sí misma y, en el mismo acto, privarse de una de las herramientas más eficaces contra la omnipotencia de los esquematismos académicos. Evidentemente, no es eso lo que se busca aquí. Sin embargo, hay que hacer valer sin vacilaciones, junto a la idiomatidad, lo que hay de “método” en la deconstrucción. Como ya se ha dicho, ella es una transacción permanente entre singularidad y generalidad. Incluso si no es posible aislar completamente una cosa de la otra, ya que siempre habrá un resto, una huella de la una en la otra y de la otra en la una, nada impide seguir los pasos que allanaron el camino de la deconstrucción. Eso es lo que intenté a través de este recorrido.

Me propuse seguir su marcha y, hasta donde fue posible, reconstruir una cierta andadura, una manera determinada de andar y desandar la textualidad del texto. Pues tiendo a creer que cuanto más se expliciten los aspectos generalizables de la deconstrucción, quienes reclaman un método claro y distinto para sus respectivas prácticas estarán más dispuestos a considerar seriamente este otro camino a pesar del halo de incertidumbre que lo envuelve, sin perjuicio de continuar tomando los caminos conocidos cada vez que se juzgue necesario.

La deconstrucción de la sociología es una tentativa metodológica, un tanteo experimental a la vez singular y común, parcialmente apropiable y enteramente compartible. Se trata de un movimiento que no es propiamente sociológico pero tampoco se identifica con lo otro de la sociología. El movimiento tiene lugar entre el adentro y el afuera de la



ciencia, oblicuamente, sobre un límite que separa uniendo o que une separando aquello que la sociología interioriza como rasgos estructurales de su propia identidad y aquello que en vistas de preservar su pertinencia la sociología se ve llevada a dejar afuera al punto de ignorarlo, negarlo o denegarlo. Es la exposición mutua y la confrontación entre un interior largamente trabajado, producido y sedimentado a través de la historia de la disciplina, y un exterior lisa y llanamente intratable, como lo impensado de sí misma. A partir de este ir y venir sobre el margen y entre sus lados es posible producir una incisión efectiva en el texto de la sociología, una cesura llamada a alterar la normalidad de los sociologemas que sirvieron tradicionalmente a la definición y al tratamiento de lo social. Cualquiera que lo desee puede hacer suya esta iniciativa que al mismo tiempo recuerda a quien lee y a quien escribe — la misma persona o acaso otra— que la tarea de una deconstrucción nunca se hace esperar y que su lugar es allí donde nos encontremos: “Hay que comenzar *en cualquier lugar donde estemos*, y el pensamiento de la huella, que no puede dejar de tener en cuenta la perspicacia, ya nos ha enseñado que era imposible justificar absolutamente un punto de partida. *En cualquier lugar donde estemos*: en un texto donde ya creemos estar” (Derrida, 2000: 207).

Agradecimientos

Agradezco a Emiliano Jacky Rosell, Alejandro Chuca y Andrés Pereira Covarrubias por las generosas lecturas de este texto.



Bibliografía

- Agger, Ben (1994). "Derrida for Sociology? A comment on Fuchs and Ward", *American Sociological Review*, 59 (4): 501-505.
- Alvaro, Daniel (2015). *El problema de la comunidad. Marx. Tönnies, Weber*. Buenos Aires, Prometeo.
- Borradori, Giovanna (2003). *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid, Taurus.
- Derrida, Jacques (1977). "Posiciones (entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta)", en *Posiciones*. Valencia, Pre-Textos: 51-131.
- Derrida, Jacques (1984). "Descartes: lengua e institución filosófica", en *La filosofía como institución*. Barcelona, Juan Granica: 147-168.
- Derrida, Jacques (1988a). *Limited Inc*. Evanston, IL, Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1988b). *Mémoires pour Paul de Man*. Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques (1989). "De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva", en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos: 344-382.
- Derrida, Jacques (1990). "Mochlos ou le conflit des facultés", en *Du droit à la philosophie*. Paris, Galilée: 397-438.
- Derrida, Jacques (1992). "'Il n'y a pas le narcissisme' (autobiophotographies)", en *Points de suspension. Entretien*. Paris, Galilée: 209-228.
- Derrida, Jacques (1994). "La Différance", en *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra: 37-62.
- Derrida, Jacques (1995a). *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*. Barcelona,



Paidós.

Derrida, Jacques (1995b). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Trotta.

Derrida, Jacques (1995c). "Si ha lugar a traducir. I. La filosofía en su lengua nacional (hacia una 'litteratura en francesco')", en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona, Paidós: 29-53.

Derrida, Jacques (1995d). "Si ha lugar a traducir. II. Las novelas de Descartes o la economía de las palabras", en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona, Paidós: 55-83.

Derrida, Jacques (1997a). "Carta a un amigo japonés", en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona, Proyecto A Ediciones: 23-27.

Derrida, Jacques (1997b). "La doble sesión", en *La diseminación*. Madrid, Fundamentos: 263-427.

Derrida, Jacques (1997c). "La farmacia de Platón", en *La diseminación*. Madrid, Fundamentos: 91-261.

Derrida, Jacques (1997d). "Tener oído para la filosofía. Entrevista de Lucette Finas con Jacques Derrida", en *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona, Proyecto A Ediciones: 39-47.

Derrida, Jacques (2000). *De la gramatología*. México, Siglo XXI.

Derrida, Jacques (2002). *Marx & Sons*. Paris, PUF / Galilée.

Derrida, Jacques (2003). "Lettre à un ami japonais". En *Psyché. Invention de l'autre II*. Paris, Galilée: 9-14.

Game, Ann (1991). *Undoing the Social: Toward a Deconstructive Sociology*. Toronto, University of Toronto Press.

Habermas, Jürgen (2008a). "Sobrepajamiento de la filosofía primera



temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo”, en *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Katz: 179-203.

Habermas, Jürgen (2008b). “Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura”, en *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Katz: 204-230.

Moreiras, Alberto (coord.) (2015). “Infrapolítica y posthegemonía”, *Revista Debats*, 128 (3).

Pfohl, Stephen (1985). “Toward a Sociological Deconstruction of Social Problems”, *Social Problems*, 32 (3): 228-232.

Smikun, Emanuel (2014). “Sociological Deconstruction and Reconstruction: Mediation of Opposites by Interpenetration”, en Harry F. Dahms (ed.) *Mediations of Social Life in the 21st Century*. Bingley, UK, Emerald: 135-157.

Villalobos-Ruminott, Sergio (2017). “Deconstrucción, teoría social y sociología: Un desencuentro necesario”, *Cuadernos de Teoría Social* 3 (5): 53-72.



HOSPITALIDADES

Indagando el *ser-con* entre la deconstrucción y la teoría social

Ana Paula Penchaszadeh

Instituto de Investigaciones Gino Germani y CONICET, Argentina

| anapenchas@gmail.com |

Resumen

Con la intención de mostrar las diferencias entre una mirada sociológica clásica y una mirada deconstructiva del ser-con-otros, este texto aborda el problema de la hospitalidad (entendida como un vínculo no destructivo hacia el/lo otro que llega). Lo anterior, se lleva a cabo por medio de un diálogo entre las reflexiones filosóficas de Jacques Derrida sobre la hospitalidad y la perspectiva sociológica de George Simmel, que sustenta la conocida “Digresión sobre el extranjero”.

Palabras clave:

Deconstrucción, Teoría social, Hospitalidad, Derrida, Simmel.



*No se trata de 'salir': ya estamos afuera.
No se trata de 'exiliarse': somos exilio*
–Cragolini (2008: 63)

*Es conveniente odiar al adversario contra quien por cualquier motivo
se lucha, como es conveniente amar a quien se está ligado y con el
que hay que convivir*
–Simmel (1986: 282)

I. ¿Comparar lo incomparable?

¿Por dónde empezar un artículo que vincule teoría social y deconstrucción? ¿Cómo comparar un área del conocimiento en apariencia consolidada –a fuerza de distinguirse de otras áreas y subáreas– con la deconstrucción que ni siquiera es un método sino una estrategia de lectura y escritura cuya mayor virtud es confundirlo todo? Hay un desnivel insalvable entre la teoría social, que quiere distinguirse y ganar *autonomía* respecto de otras “teorías” (como la cultural o la política), y la deconstrucción que trabaja en el pasaje y la puesta en cuestión de toda frontera, de toda diferencia:

[...] siempre me colocaría en el punto de vista desde el cual, al menos por convención entre nosotros, y provisoriamente, la distinción aún está suspendida. Puesto que los fenómenos que me interesan son justamente los que desdibujan esas fronteras, las atraviesan y por lo tanto hacen desaparecer su artificio histórico, también su violencia, es decir las relaciones de fuerza que se concentran y en realidad se capitalizan en ellas hasta perderse de vista (Derrida, 1997a: 21).

Si se asume la apuesta derridiana en su radicalidad, es preciso decir que no es posible una mirada deconstructiva de la teoría social que no



arruine, a su vez, su fundamento o especificidad como área de conocimiento. Mucho de lo que se hace hoy en el campo de las ciencias sociales, y en el subcampo de la teoría social en particular, abreva de múltiples fuentes como la teoría cultural, la teoría política, la historia conceptual, la filosofía, la antropología, el psicoanálisis, etc. ¿Quién podría animarse a decir que los aportes de Butler, Žižek, Laclau, Spivack o Benhabib no forman parte de las teorizaciones de lo social hoy? ¿Quién podría animarse hoy a distinguir las dimensiones de lo social, lo cultural y lo político? Y de lograr establecer estas distinciones, ¿se contribuiría así a comprender la vida-con-otros o el *pathos* social? Cuando se asume la deconstrucción como estrategia de lectura, se asume una inadecuación a sí de toda teoría, de sus categorías y definiciones.

En 2011, tuve el honor de asistir a un curso dictado por el antropólogo Michel Agier en el Centro Franco-Argentino¹. En aquel seminario puso palabras a *algo* que, definitivamente, ha determinado mi especial interés por los aportes de la filosofía contemporánea y, en especial, por la deconstrucción, siendo que los problemas que me ocupan y preocupan se inscriben desde siempre en el campo disciplinar de las ciencias sociales: la filosofía puede ofrecer hipótesis e ideas sin necesidad de demostrarlas empíricamente; la filosofía se aviene bien a lo imposible, a lo incalculable, a lo no tematizable. Como se mueve en el plano de las ideas, puede darse el lujo de ir a la cabeza, provocativa e intuitivamente, con planteos cuya efectiva demostración en el orden de lo práctico tomaría años e incluso, en muchos casos, sería imposible. Sin embargo, aun cuando se trata de un tipo de pensamiento filosófico, la deconstrucción tiene fuertes “implicancias” prácticas, se dirige siempre *justicieramente* a aquello que podría ser de otra manera. Como estrategia

¹ Algunas de las lecturas y reflexiones, compartidas por Michel Agier en aquel seminario sobre “Lugares, exilios y fronteras” fueron posteriormente plasmadas en su libro *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire* (2013).



de lectura y escritura, la deconstrucción debe evaluarse más por sus “implicancias” (políticas, éticas, jurídicas, sociales) que por su definición dentro de una disciplina particular (Bennington, 2004: 2017).

Pero aun cuando la demarcación disciplinar es imposible, es necesario reconocer grandes diferencias en la forma de concebir el *ser-con-otros* por parte de la teoría social y la deconstrucción. Una buena parte de los desarrollos dentro de la teoría social sigue moviéndose en el terreno de la individualidad y la autonomía para pensar lo social como “construcción intersubjetiva y objetivable”, *como algo hacia lo cual hay que ir*. La deconstrucción, por el contrario, ubica el *ser-con-otros* en el terreno de la heteronomía y la singularidad, asume el desfondamiento radical del sujeto, que aparece así habitado por otros *otros*, acechado por aspectos reprimidos e inconscientes (fantasmáticos).

En los próximos apartados, con vistas a mostrar las diferencias entre una mirada sociológica clásica y una mirada deconstructiva del *ser-con-otros*, se abordará la cuestión de la extranjería en las teorías de George Simmel y Jacques Derrida.

II. Derrida y la hospitalidad incondicional

Derrida habilita otro pensar del *ser-con* a partir de figuras que se presentan como una paradoja para la perspectiva sociológica clásica, pues parecieran hacer imposible toda relación social. Siguiendo la lúcida lectura que propone la conocida derridiana argentina, Mónica Cragolini², desappropriación, no pertenencia, distancia infinita, disimetría, serían algunos de los nombres para designar una “comunidad sin

² Profesora e investigadora de la Universidad de Buenos Aires y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Argentina). Ha centrado su atención en los debates sobre la comunidad por venir y los límites del humanismo dentro de la filosofía contemporánea francesa e italiana.



comunidad” que parte de lo pre-individual y pre-subjetivo; rompiendo así con la idea clásica de “relación”, donde el Uno indiviso (individuo) va al encuentro del otro, en la lógica del intercambio y la reciprocidad (Cragolini, 2008: 62).

Se trata de pensar aquello que sucede *entre* otros a partir de figuras incondicionales e imposibles que, sin embargo, habitan/acechan toda la experiencia social. El pensamiento de Derrida se basa en una crítica radical de la cadena práctica sobre la cual se erige la teoría social (individuo/autonomía/soberanía/decisión/acción/responsabilidad/propiedad/reciprocidad/contrato). Lo “social” demarca el espacio donde *puede* desarrollarse la “política posible” (Cragolini, 2008: 55), donde el cálculo del derecho supone, al mismo tiempo y de forma complementaria, al individuo (sujeto indiviso y persona responsable) y su propiedad (en sentido amplio, como los bienes, la vida y la libertad que sustentan toda la ficción de la autonomía): “[...] aquello que a nivel metafísico se constituye como sujeto en la filosofía moderna, se presenta fenoménicamente en el ámbito de lo social como individuo y se desarrolla económicamente como propietario” (Cragolini, 2008: 59). La deconstrucción, en este sentido, es legataria de la crítica radical del concepto de propiedad del marxismo; propone una radicalización de cierto espíritu marxista y desnaturaliza las metafísicas de lo “propio” (logocentrismo, lingüisticismo, fonologismo, desmitificación, desedimentación), habilitando otros conceptos, tales como la iterabilidad, la suplementariedad y la expropiación (Derrida, 1998a: 106).

Derrida deconstruye el campo de lo social sumando una inflexión previa, si se quiere “paralela”, no dialectizable, incluso difícilmente tematizable, que habitaría y asecharía siempre-ya todo *ser con* desde lo incalculable de la singularidad. La muerte, la heteronomía, lo inapropiado, lo imposible, son figuras centrales para resguardar la justicia hospitalaria hacia eso/ese radicalmente otro que llega, cada vez,



arruinando la cuenta de la partes y el “orden” común. Con la muerte se reintroducen nuevas dimensiones del *ser con* otro consideradas “inapropiadas” y desplazadas prudentemente al terreno de lo privado, de lo íntimo. Representa aquello que no puede ser apropiado por el sujeto, pues no se puede hacer la experiencia de la propia muerte y sólo se puede atestiguar la muerte del otro, pero nunca morir en su lugar. El otro marca la castración del sujeto, su desfondamiento; su singularidad descansa en la absoluta irremplazabilidad. Formamos parte así, sin poder “tenerla” jamás, de una comunidad de mortales: una “comunidad sin comunidad”.

Tal vez un punto clave para distinguir lo que sucede *entre otros* desde una perspectiva deconstructiva es cómo se concibe el problema del don. En Derrida, no se trata de aquello que los sujetos “hacen” para devenir seres sociales, sino de *aquello* que los sobredetermina heterónomamente. Una comunidad de singularidades transidas por otros *otros* (vivos/muertos, animales/humanos, animados/inanimados), en la que todas las diferencias y fronteras se abisman, amenaza necesariamente el orden social (su deseo de racionalidad, de cálculo, de cierre sobre sí). La aceptación de esta con-fusión primera en el origen, de este diferimiento e indiferenciación, hace peligrar lo social, porque muestra la nada, la violencia, sobre la cual yacen todas sus diferencias, empezando por la diferencia primaria e indiscutible entre naturaleza y cultura y, concatenada a ella, la superioridad del hombre sobre el “resto”.

Para el pensamiento derridiano, recordar que hay una comunidad de “hecho” que acomuna sin “deseo” y sin voluntad –heterónomamente– permite de alguna manera anteponer formas radicales de la hospitalidad incondicional a la hospitalidad condicionada que marca pulso de todas las sociedades. La “comunidad sin comunidad” insiste en la distancia insalvable, en el punto de no-relación o de relación no tematizable ni apropiable con el otro, en una estructura de “alienación sin alienación”



que arruina, cada vez, todo deseo de identidad y cierre de sí sobre sí, es decir, de frontera.

En palabras de Derrida, el *nosotros* por venir es un singular *juntar* en la disparidad, sin con-junto, sin saber, sin propiedad (Derrida, 1998a: 43). Por esta razón, la deconstrucción, como filosofía práctica paradójica, es un pensamiento de la hospitalidad como don infinito hacia aquel/aquello que llega. Corre el eje de la *invitación*, de un sujeto/individuo soberano que “da un lugar al otro” y decide entrar en relación con el otro a partir del intercambio y de la reciprocidad de dones; a la *visitación*, según la cual la llegada del otro es imprevisible, un acontecimiento que necesariamente arruina el cálculo del sujeto y altera la frontera misma entre dar y recibir, anfitrión y huésped, pasado y presente: “[...] el otro ya estaba allí, antes de ser invitado” (Cragolini, 2008: 64). La hospitalidad incondicional, sin reservas, rompe con toda idea de contrapartida y contrato:

[...] *justa* apertura que renuncia a todo derecho de propiedad, a todo derecho en general, apertura mesiánica a lo que viene, es decir, al acontecimiento que no se podría esperar como tal ni, por tanto, reconocer por adelantado, al acontecimiento como lo extranjero mismo. (Derrida, 1998a: 79)

La hospitalidad no es un concepto que se preste a un saber objetivo, es (si *la hubiere*, advierte siempre Derrida) algo del orden de la experiencia. Tiene lugar más allá del saber, hacia el otro como extranjero absoluto y desconocido. Parte de un origen diferido y ambivalente, pues contiene al *hostis* y al *hospes*, al enemigo y al huésped/anfitrión. De forma que no es posible pensar una política y una ética de la hospitalidad sin hostilidad. La *hostipitalidad* entreaña una poética inasible del recibir que arruina toda frontera, toda seguridad, toda propiedad: el uno podría devenir siempre en el otro, el uno *en* el otro, enemigo/huésped/anfitrión. Experiencia



aporética y paradójica de lo que queda por venir, del acontecimiento, la hospitalidad es un dejar venir sin control a ese/eso otro que jamás se presentará en la forma del/de un *presente* (en el sentido de “lo actual”, de la presencia y del don/regalo). Al encontrarse parasitada por su contrario, la *hospitalidad* contiene dos imperativos no dialectizables: *apertura* total e incondicional o *clausura* y control de la propia casa (*chez-soi*), la una alojando a la otra y “arruinando” de antemano su gesto (Derrida, 1998b: 15). Para Derrida, la soberanía despótica y el dominio viril del anfitrión es la *ipseidad* misma; el sujeto no es más que una puja estabilizante y despótica de la *ipseidad*, del sí mismo (Derrida, 1998b: 51). Hay una confusión etimológica de *ipsé* (del sí mismo) y *hospes* que pone en evidencia que es preciso pasar por la mediación de la hospitalidad para llegar al sí mismo.

La cuestión de la hospitalidad es la misma que la del Mismo, que la del sí mismo o, en otras palabras, no es posible constituirse a sí mismo, como sujeto, como ciudadano, como sujeto parlante, etc., sin que la experiencia de la hospitalidad haya comenzado ya plenamente (Derrida, 1998b: 51).

La hospitalidad incondicional o pura, como recibimiento del otro sin condiciones ni cuestionamientos, entraña en sí misma una amenaza de perversión, pues renuncia a la apropiación e implica en sí misma un don aneconómico. Para Derrida, la hospitalidad incondicional, silenciosa e incondicional, está sucediendo ya, “pues el otro llega de todas maneras” (Derrida, 1998b: 39), aunque las políticas migratorias intenten regular y controlar su llegada a partir de las leyes del anfitrión. Hay una *economía poética* de la hospitalidad que se pone en marcha cada vez, cada día, cada instante, con la llegada del otro, el arribante inesperado, que viene a arruinar el cálculo soberano, a mostrar su absoluta falta de fundamento y la incondicionalidad sobre la cual se erige todo pretendido orden social.



La experiencia de la hospitalidad incondicional se convierte así en un punto de referencia indispensable para poder pensar el acontecimiento, una responsabilidad que responde al otro que llega sobre la base de un no saber, de un no contrato, de una no propiedad. Debe entrañar una “decisión” que inventa su propia regla y, en este sentido, sólo puede ser poética, excesiva, transgresora. La hospitalidad pura ilumina una buena parte de las prácticas incondicionales que acechan hoy el principio nacional de los órdenes políticos democráticos: la responsabilidad frente al extranjero que llega se sitúa siempre en el cruce paradójico del principio de anarquía inherente a toda hospitalidad y el ejercicio soberano de selección y expulsión que hace posible figurar una frontera.

La deconstrucción del “campo de la experiencia actual” en relación con las políticas migratorias (en apariencia todo menos hospitalarias) insiste en una fuerza débil. Más allá de todos los intentos de blindaje, de la proliferación de nuevas fronteras y muros, una desobediencia civil (clara en la recuperación de espacios de “refugio” en ciudades, iglesias, universidades, barrios) se vislumbra como transgresión a las condiciones impuestas por el derecho del Estado soberano (Derrida, 1997b). La voz de Antígona, a duras penas audible, reverbera y suspende a ratos la fuerza política sintética de la xenofobia: mientras los Estados cierran sus fronteras y construyen muros, algunos insisten en gritar “bienvenidos” y en abrir sus puertas.

En el próximo apartado, recorreremos el camino inverso. Se abordará la cuestión del extranjero desde una perspectiva social clásica, es decir, con base en el orden de lo posible y en una política del cálculo. Veremos cómo el punto de partida del individuo sólo puede culminar en una economía simple de la violencia donde el extranjero se vuelve “arcano sacrificial” de lo social y la hospitalidad cede el terreno a la productiva hostilidad.



III. Simmel y la síntesis sacrificial

A través de la teoría de Simmel nos adentramos en el plano de lo posible, del cálculo formal, sobre el cual se erige la sociedad como el círculo en el que “varios individuos entran en acción recíproca” (Simmel, 1986a: 15-16). La unidad social está dada por la socialización, por la acción recíproca, que tiene, a su vez, un *contenido* (instinto, interés, fin, inclinación, estado o movimiento psíquico) y una *forma* específica de cooperación y colaboración. El fin de la sociología es investigar tales formas de socialización, escindiéndolas de los contenidos. Para ello debe destacar lo *uniforme* de las formas y paralizar lo *heterogéneo* de los contenidos en los fenómenos sociales reales complejos y prestar atención a la entrada en relación de los *átomos*, en procesos microscópicos de síntesis poco extensas que, encadenados, producen la trama social.

Para Simmel, lo que hace *posible* la sociedad “como forma objetiva de almas subjetivas” es un conjunto de *a priori* que determinan la “estructura empírica del individuo como ser social” (Simmel, 1986a: 37). Ahora bien, el *a priori* de los *a priori* es el individuo: el Yo y el Tú como “seres por sí mismos” incondicionales, *inamovibles* y *seguros*. El *a priori* de lo social es el individuo (una parte indivisa) que “es” y “hace algo” con otros sujetos individuales para dar forma intersubjetiva al ser-con-otros. Veamos cómo funciona, de acuerdo a Simmel, cada uno de estos tres *a priori* de lo social.

El primer *a priori* de la socialización establece que, tratándose de hombres con puntos profundos y diversos de individualidad –cuyo conocimiento será siempre imperfecto– en la práctica la singularidad es subsumida en tipos generales. La realidad individual queda siempre velada por la generalización social, haciéndose posible el “don” apriorístico de la personalidad “ideal” requerida en la socialización:



Todos somos fragmentos, no sólo del hombre en general, sino de nosotros mismos. Somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo del tipo de lo bueno o de lo malo, etc., sino también de la individualidad única de nuestro propio yo, que, como dibujado por líneas ideales, rodea nuestra realidad perceptible. Pero la mirada del otro completa este carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente (Simmel, 1986a: 44).

A su vez, para Simmel, hay partes “insociables”, partes que no se orientan a la sociedad, partes que constituyen “tipos generales” cuya esencia y fundamento se basan en la exclusión. El extranjero, el enemigo, el pobre y el delincuente, entre otros “enemigos interiores”, se definen por incluirse por su exclusión en el conjunto social. Este segundo *a priori* se basa en la idea general de que “la vida no es completamente social” y que hay siempre una reserva negativa de nuestra personalidad que resiste a lo social y, sin embargo, lo con-forma negativamente desde afuera. De esta manera es presentada la dualidad tan cara a la teoría política liberal entre individuo y sociedad: “entre una sociedad y los individuos que la forman puede existir una relación como la que existe entre dos partidos, e incluso esta relación, declarada o latente, existe siempre” (Simmel, 1986a: 48).

Finalmente, el tercer *a priori*, que Simmel define como “el valor general del individuo”, supone que cada individuo tiene un lugar reservado en la sociedad, existiendo una “armonía fundamental entre individuo y todo social” (Simmel, 1986: 54). Cada individuo tiene un puesto, una posición y una labor en la estructura general tejiéndose así los elementos individuales con el ser y la actividad de los demás en un todo (Simmel, 1986a: 56).

La sociología de Simmel se detiene a analizar distintas formas de socialización, sobre la filigrana de estos *a prioris*. Sin embargo, hay una



forma que es especialmente relevante para la economía de la identidad que la figura del extranjero hace posible. Se trata de la lucha, definida como una forma de socialización vital y potente, un “remedio contra el dualismo disociador y una vía para llegar de algún modo a la unidad, aunque sea por aniquilamiento de uno de los partidos” (Simmel, 1986a: 265). La lucha es en sí misma una “síntesis de elementos” que entran en relación gracias a negación de la “indiferencia”. Simmel liga indisolublemente *identidad* –procesos de composición positiva de la unidad– y *diferencia* –contraposición y puesta en cuestión de la unidad: “lo negativo, el dualismo, representa un papel absolutamente positivo, allende los destrozos que haya podido ocasionar en la esfera de las relaciones individuales” (Simmel, 1986a: 269). El antagonismo cumple así una función positiva e integrativa, pues permite borrar de a poco las diferencias dentro de un grupo y es, muchas veces, el único medio que hace posible la convivencia dentro de conjuntos sociales extensos y heterogéneos.

En este horizonte, la hostilidad hacia el extranjero se presenta como una fuerza sintética. El extranjero –que se define por su exclusión dentro de determinado círculo social– permite actualizar, cada vez, la amenaza persistente de un enemigo como catalizador de la unión hacia adentro. No se trata del “nómada migrador” sino “del que viene hoy y se queda mañana”, el “emigrante en potencia, que aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente” (Simmel, 1986b: 716). El extranjero es aquél que se ubica dentro de un círculo social pero pertenece a otro: así, en términos espaciales, “el lejano está próximo” (Simmel, 1986b: 716-717). La extranjería es una forma de acción recíproca que se define por la lejanía y la proximidad de los elementos que constituyen a un grupo social: “Son elementos que si, de una parte, son inmanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado están como fuera y enfrente” (Simmel, 1986b: 717). El carácter formal de la posición del extranjero



guarda relación con su carácter móvil y con el hecho de no estar ligado “esencialmente” al grupo por el parentesco, la localidad, la profesión. Esta relación de lejanía/proximidad explicaría, en la lógica del *pharmakon* (del remedio/veneno), el interés/desinterés que despierta su presencia, así como su libertad respecto de las determinaciones del grupo receptor que, en un momento, puede convertirlo en “objetivo” y “justo” y, en otro momento, en “amenaza” y factor desestabilizante para el conjunto social. Simmel ofrece, a su vez, un argumento especialmente importante para comprender los procesos de estereotipación y xenofobia: el conjunto social “anfitrión” mantiene una relación abstracta y desindividualizada con el extranjero.

[...] la conciencia de no tener de común más que lo general, hace que se acentúe especialmente lo no común. De aquí que, en el caso de los extranjeros por nacionalidad, ciudad o raza, lo que se ve en ellos no es lo individual, sino la procedencia extranjera, que es o podría ser común a muchos extranjeros. Por eso a los extranjeros no se los siente propiamente como individuos, sino como extranjeros de un tipo determinado (Simmel, 1986b: 721).

Simmel sintetiza muy bien lo que he definido en otros textos como la *matriz sacrificial* de Occidente: al asumirse la ausencia de un fundamento último de lo social, el ser-con-otros sólo pareciera volverse posible vía la diferencia, es decir, mediante la determinación política de un afuera, de un extranjero/enemigo, que haga *posible* un cierre sobre sí (Penchaszadeh, 2014). Esta matriz –que sobredetermina toda la teoría política y social moderna y una gran parte de la teoría política y social contemporánea– encuentra en la teoría conservadora y realista de Carl Schmitt una sistematización fundamental para los debates contemporáneos en torno de “lo político”. Laclau y Mouffe, dos grandes referentes del pensamiento político posfundacional, asumen esta matriz



schmittiana para hacer lugar a la contingencia, la decisión y la diferencia. Insisten en la productividad del exterior constitutivo y se desentienden – en gran medida– de aquello que sucede más allá de las fronteras de lo social: son teóricos del “adentro/afuera”, del adversario con el que es posible “contratar” y entrar en una lógica del reconocimiento. Reflexionan acerca de aquello (el “afuera”) que engorda “lo social” en una economía política de la violencia y de la identidad/diferencia.

Todo lo que no entra en el terreno de este cálculo social es tachado de ético. Así, Laclau, que claramente se inspiró en la deconstrucción para pensar la centralidad de la diferencia/*différance*, criticó a Derrida por reconducir supuestamente el problema de la identidad política al terreno de la ética y de la hospitalidad incondicional, colocándose por fuera de las discusiones sobre el poder y la violencia. Según Laclau, el reconocimiento de una indecidibilidad estructural básica no debería conducir a una exhortación ética de apertura incondicional hacia el otro, pues de hecho esta misma indecidibilidad permitiría explicar expresiones atávicas de identidades pretendidamente puras. Denuncia en Derrida una suerte de “transición ilegítima” al asumir que la imposibilidad de presencias cerradas sobre sí mismas –la condición ontológica de apertura al acontecimiento y a lo que llega– implica, a su vez, una exhortación ética de abrirse a la llegada de ese otro y comprometerse con la democracia (Laclau, 1996: 140).

Como pudimos apreciar en el apartado anterior, Derrida no renuncia jamás a la tensión aporética entre hospitalidad y hostilidad. Deconstruye todos los binarismos espectralizando lo político por lo no político para acceder al *ser-con*. Según su filosofía, no es preciso “ir” hacia el otro, pues el otro ya ha irrumpido, ya forma parte del sí mismo, sin exhortación, sin solución. Si bien reconoce el carácter irreductible de la violencia, también postula una “no violencia” como vulnerabilidad y exposición no instrumental al otro. Derrida desarma la hipótesis



schmittiana, el *pathos* soberano violento sobre el cual se erige la economía de la identidad/diferencia. En *Políticas de la amistad*, recepta activa y críticamente esta herencia mostrando que no hay conceptos estrictamente políticos: la deconstrucción de todos los binarismos (amigo/enemigo, privado/público, *pólemos/stásis*) sobre los cuales se erige la supuesta especificidad de lo político permite comprender, al mismo tiempo, la *productividad* del extranjero/enemigo en el terreno de lo posible y la potencia dislocatoria del extranjero, arribante inesperado, en el terreno de lo imposible. Toda decisión *se da* por fuera del sujeto, es siempre del otro; por lo tanto, no hay soberanía ni autonomía: la violencia ratificaría un *quien* que no es *nadie* (el amo no tiene nada que le sea propio) antes de toda ingestión/rechazo/sacrificio del otro (Penchaszadeh, 2014: 270-271). La decisión es heterónoma, da lugar al otro como huella, resto, espectro y, por lo tanto, entraña un acto de hospitalidad. En el “origen” del *ser-con-otros* se encontrará siempre-ya la diferencia, la oportunidad política de la incondicionalidad en la tensión irresoluble entre el deseo de identidad y la angustia de la singularidad, entre el cálculo soberano y la incondicionalidad de la hospitalidad.

Sin “solución”, sin síntesis posible, la deconstrucción permite desarmar así el andamiaje teórico político y social a partir de una reflexión sobre lo imposible, lo incalculable, lo incondicional que atraviesa y conmueve la estructura y la experiencia del ser-con-otros: lo otro constituye y acecha toda identidad. Ahí donde se cree que hay cálculo y dominio se cuele la indeterminación y lo incalculable, y viceversa; pues el otro es *con*, ya llegó, llega y seguirá llegando de todas maneras. El otro está contenido en el nos-*otros*. Esta herida narcisista infligida al *nosotros* es el principal aporte de la deconstrucción – entendida como filosofía práctica de la hospitalidad incondicional– a la teoría social. Ahora bien, la matriz sacrificial, que tan bien describe Simmel, no puede ser simplemente “superada” por la deconstrucción. No



hay dialéctica ni síntesis, la hospitalidad condicional (basada en el cálculo soberano) cohabita con la hospitalidad incondicional (de aquél y aquella que llega), de ahí que sea preciso, contra toda tentación romántica, hablar de *hostipitalidad* y no simplemente de hospitalidad.

IV. (In) conclusiones

En un programa de actualidad política, “Intratables”, que se transmite de lunes a viernes en el canal América de Argentina, se discutió unos meses atrás el problema del narcotráfico en la Villa 31 (un barrio carenciado, “villa miseria”, de la Ciudad de Buenos Aires). Su conductor, Santiago del Moro, le dio la palabra entonces a una líder barrial, que comenzó a hablar del problema del narcotráfico y fue inmediatamente interrumpida por éste: “Vos sos inmigrante”, afirmó con toda naturalidad el conductor. La señora Raquel, retomó sin prestar atención a tal afirmación, “Yo soy una de las personas de las 46 familias...”, pero fue nuevamente interrumpida: “¿cuál es tu origen?”. “¿Yo?”, contestó incrédula, “¡Salteña!”. “Ah... sos salteña... pensé que eras de un país limítrofe, perdón...”. La piedra estaba echada: “¡Gracias a Dios, soy Argentina!”, contestó con indignación y orgullo la invitada. “¿Por qué dijiste gracias a Dios?”, a lo cual ella contestó “y... porque se olvidan de que nosotros los argentinos somos coyas”. Atónito el conductor preguntó “¿cómo, cómo?”. La respuesta no tardó en llegar para sorpresa de toda la audiencia: “Y sí... es verdad acá hubo muchos inmigrantes, pero en Argentina no sé quiénes somos argentinos. Nosotros los jujeños, los salteños de alguna manera somos marginados por muchos que dicen ‘y ustedes, ¿de qué país son?’. ¿Se olvidaron cómo eran los argentinos? Éramos indios, éramos coyas. ¡Somos coyas! ¡Coyas! Esta cara mía y la de los mapuches que estuvieron acampando muchos días son ese rostro. Somos argentinos, argentinos en serio, ¡muy en serio!”.



Esta escena permite mostrar muy bien la espectralización de la figura del extranjero por otros “enemigos interiores” (el pobre, el indio, el “cabecita negra”, el villero, el negro). Quien no entiende que la hospitalidad incondicional arruina de antemano toda identidad cerrada sobre sí misma –como amenaza y promesa al mismo tiempo– se pierde la posibilidad de comprender que el huésped está deviniendo siempre en anfitrión y éste en aquél; que no hay una frontera segura que separe el adentro del afuera; que la xenofobia reproduce formas del odio de sí y que trae noticias, cada vez, de lo reprimido y su *re-vuelta* inminente en el plano de lo social. El pasado-presente colonial habita los espacios con rostros que recuerdan una violencia extranjerizante en el *nosotros* nacional. Los distintos tipos de violencia hacia los extranjeros si bien buscan inmunizar a nuestras injustas sociedades –agitando los fantasmas de la pertenencia, la sangre y el territorio– sólo pueden culminar (y culminan de hecho) en la destrucción autoinmunitaria: en el origen está el otro, la violencia que intentó y sigue intentado suprimirlo sin éxito.

En el fondo de la violencia xenófoba está la certeza asumida y reprimida: el otro estaba allí antes de ser invitado. No hay “lo social” sin comunidad de espectros³. No hay cálculo ni frontera ni muro que nos proteja de su llegada, pues ya está aquí, sólo es preciso aguzar el oído. La deconstrucción abre la escucha y deja abierta la siguiente pregunta: ¿qué puede hacer la teoría social con *esto otro*?

³ Fabián Ludueña Romandini sostiene, en *Comunidad de espectros*, que “la conformación de la comunidad humana, del derecho y de la política implican la presencia de la espectralidad como elemento constitutivo primordial” (Ludueña, 2010: 13).



Bibliografía

- Agier, Michel (2013). *La Condition Cosmopolite. L' anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris, La Découverte.
- Bennington, Geoffrey (2004). "Derrida et la politique", en *Europe* 82 (901): 212-233.
- Cragolini, Mónica (2008). "Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio", en Mónica Cragolini (comp.) *Extrañas comunidades. La impronta Nietzscheana en el debate contemporáneo*. Buenos Aires, Cebra: 51-79.
- Derrida, Jacques (1997a). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial.
- Derrida, Jacques (1997b). *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques (1998a). *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (1998b). *Les lois de l'hospitalité*. Túnez, L'Or du Temps.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.
- Ludueña Romandini, Fabián (2010). *Comunidad de Espectros*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Penchaszadeh, Ana Paula (2014). *Política y Hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Simmel, George (1986a). *Sociología 1. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, Alianza.
- Simmel, George (1986b). *Sociología 2. Estudio sobre las formas de socialización*. Madrid, Alianza.



DECONSTRUCCIÓN, TEORÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA

Un desencuentro necesario

Sergio Villalobos-Ruminott
University of Michigan, Estados Unidos
| svillal@umich.edu|

Resumen

Este trabajo comenta el desencuentro entre la vocación especulativa y general de la teoría social clásica, su formalización sociológica y la deconstrucción. Evitando producir una síntesis forzada o una homologación, el texto intenta complejizar las versiones convencionales de la misma deconstrucción y de los ámbitos de competencia de la teoría social, mostrando que la persistencia de un cierto principio evolucionista de comprensión verificable en la teoría social clásica y constitutivo de la teoría sociológica en general, impide la formulación del problema de la historicidad que es el problema distintivo de la inflexión deconstruccionista. Finalmente, más allá de los intentos por hacer converger la teoría de sistemas con la deconstrucción, se muestra dónde y por qué más que una convergencia habría que pensar en su divergencia.

Palabras Claves:

Principio evolucionista de comprensión, Teoría social, Teoría sociológica, Deconstrucción, Historicidad



1. Deconstrucción y teoría social

En una serie de intervenciones acotadas a la deriva americana de la deconstrucción, Geoffrey Bennington (1994, 2000) cuestiona lo que sería una apropiación “re-filosofante” de la obra de Derrida en el debate contemporáneo. Teniendo como blanco explícito las interpretaciones canónicas de Rodolphe Gasché sobre la deconstrucción y sus antecedentes filosóficos, Bennington cuestiona no la verosimilitud de dichas genealogías asignadas, sino su pertinencia, pues con ellas se genera una suerte de propedéutica que desactiva no solo a la misma deconstrucción, sino a la relación, problemática en todo caso, que la deconstrucción establece con la filosofía. El trabajo de Gasché resulta fundamental a la hora de indagar los antecedentes filosóficos de la deconstrucción y “corregir” lo que a todas luces parece ser un “exceso” en el ámbito de las humanidades. Sin embargo, su “re-filosofización” desactivaría la sollicitación derridiana de la institución filosófica y su tradición, re-inseminando irreflexivamente una anhelada preeminencia que el discurso filosófico quisiera ostentar en relación con las demás prácticas críticas y con los saberes universitarios. Es como si con esta re-filosofización se quisiera, mediante el argumento de un *logocentrismo sustituto*, restituir el lugar judicativo de la filosofía en el contexto del pensamiento contemporáneo. En efecto, para Gasché se trataría de cuestiones de rigor y método que la filosofía sabría resolver mejor que ninguna disciplina, sin las cuales, estaríamos no solo frente a una falta de rigor, sino ante una negligencia con respecto a la historia misma de la filosofía como saber que habilita, posibilita y, finalmente, explica a la deconstrucción.

La insistencia de Bennington obviamente no puede ser concebida como una crítica convencional ni como una refutación. Se trata, en efecto, de una sollicitación que abre una posibilidad para pensar más allá



de la homologación naturalizada entre filosofía y deconstrucción, suspendiendo las relaciones de propiedad y pertinencia con las que el discurso filosófico, sin pensar su propia constitución, quisiera legitimarse. En otras palabras, la sollicitación de Bennington desapropia el intento de sobre-codificación filosófica de la deconstrucción, sin proponer como alternativa una nueva apropiación que sería equivalente a la anterior. Se trata de dejar a la misma deconstrucción, como nombre de una constelación de pensamiento, en vilo. Esto es, dejarla en una suerte de umbral disciplinario, pero devuelta a la constitución histórica del sentido y del mundo, pues es allí donde se verifica su potencia reflexiva. Por supuesto, todo esto supone distanciarse de las nociones adquiridas de “sentido”, “mundo”, “orden disciplinario”, “discurso” y pensar la deconstrucción no como saber acotado, método o procedimiento universalizable, sino según las economías de fuerza y significación que traman al texto en su ocasión histórica. A la vez, dicho “texto” no puede ser concebido según una representación vulgar y logocéntrica, ni menos en términos de una tradición más o menos acotada. Ni siquiera la reducción de la deconstrucción al llamado “giro lingüístico” logra explicar satisfactoriamente su singularidad. En este sentido, no es que la deconstrucción sea el último nombre de la crítica moderna, a partir de la cual se podría revisar la historia total de la metafísica y determinar sus errores. Se trata, por el contrario, de atender a los juegos de fuerza que traman a todo texto (filosófico, literario, histórico, social), desde la inepción platónica de la metafísica occidental, hasta el psicoanálisis y su complejización del sujeto.

Utilizamos estas indicaciones para habilitar el cometido que nos hemos asignado en este texto. Intentaremos, más allá de las *obcecadas apropiaciones filosofantes* de la deconstrucción (distintivas de una pequeña cáfila de filósofos criollos rebosantes de un pretensioso logocentrismo sustituto), habitar el *desencuentro* entre la teoría social, la



sociología y la deconstrucción. En efecto, intentamos pensar acá la relación entre deconstrucción, teoría social y sociología sin intentar sobre-determinar dicha relación desde lo que sería una síntesis forzada. No intentaremos ni encontrar una performatividad deconstructiva en el pensamiento sociológico, cuestión que sería más o menos evidente, ni menos determinar sociológicamente la deconstrucción como un discurso filosófico, histórica y contextualmente situado, relativo a procesos sociales más o menos explicables¹. Tampoco se trata de sugerir que la teoría social podría funcionar como complemento mundano y extra-textual de la deconstrucción, demasiado abocada a las dinámicas intrínsecas del texto, pues esa noción restringida de texto es lo primero que habría que solicitar en una práctica deconstructiva, y junto con eso, la pretendida diferencia entre lo textual y lo social.

No habría que reducir la sociología a la deconstrucción, como si ambos nombres dieran cuenta de instancias más o menos acotadas, definibles, homogéneas; ni tampoco interrogar sociológicamente a la deconstrucción como *habitus* lingüístico característico de un momento específico de la historia intelectual contemporánea, como si al hacerlo pudiéramos captar la complejidad de la deconstrucción y devolverla a su escena de enunciación y a su condición sintomática. Pero tampoco se trata de homologar la teoría social con la sociología como nombre de una disciplina más o menos acotada cuya performatividad tendría que ver con la pretensión de acabar con la especulación y avanzar en la operacionalización de variables y en la formulación de problemas verificables empíricamente. La sociología habría mantenido, de hecho,

¹ Piénsese, como ejemplo y antecedente de una tal sociologización de la deconstrucción, en la operación de lectura montada por Bourdieu (1991) en torno a la filosofía heideggeriana, que consiste en convertirla en síntoma de una determinada hipótesis histórico-política, sin entretenerse con lo que está en juego en la destrucción heideggeriana de la metafísica.



una relación problemática con la teoría social a la que tiende a ubicar como antecedente pre-sociológico que debe ser depurado y formalizado.

Se trata, por el contrario, de pensar este desencuentro como necesario, pero no para la producción de algún tipo de saber positivo o teoría general, sino para mantener abierta la posibilidad auto-reflexiva de interrogar los presupuestos que traman y articulan nuestras formas explícitas de representarnos el mundo social. En otras palabras, pensar el desencuentro entre deconstrucción, teoría social y sociología permite (re-) activar una serie de concepciones naturalizadas con las que tendemos a representarnos el quehacer y las prácticas asociadas con tales nombres. Partamos entonces por señalar los niveles en que este desencuentro resulta relevante:

1) Habría un primer nivel asociado con la concepción implícita de temporalidad y de historicidad que es relevante tanto para el ejercicio deconstruccionista como para la teoría social en general, aquella caracterizada por su interrogación de la evolución de las sociedades en el contexto post-ilustrado de fines del siglo XIX. La solicitud derridiana de la metafísica de la presencia podría ser perfectamente relacionada con la emergencia del pensamiento social moderno en cuanto interrogación de los remanentes metafísicos del pensamiento pre-ilustrado relativo al contrato social, al orden y al sentido de la historia.

2) En segunda instancia, sería posible detectar, aunque de manera bastante limitada, una cierta preocupación derridiana con la teoría social, más allá de las consecuencias que la misma deconstrucción tenga para dicha teoría. En este sentido, más allá de las escasas referencias a los clásicos del pensamiento social, todavía sería posible mostrar que en las preocupaciones de la deconstrucción, particularmente aquellas relativas al proceso de mundialización y a las transformaciones del derecho y del poder contemporáneo, se hayan importantes elementos para la misma teoría social contemporánea.



3) Finalmente, sería factible, como de hecho se ha intentado varias veces, aproximar la deconstrucción hacia algunas instancias más o menos acotadas de teoría sociológica, entre las que destacan la fundación cuasi-trascendental de una pragmática comunicativa como racionalidad alternativa a la instrumentalidad moderna en Jürgen Habermas (Borradori, 2004), y el intento de convergencia entre la deconstrucción como práctica de pensamiento post-metafísico y la teoría de sistemas desarrollada por Niklas Luhmann, en cuanto articulación post-humanista y post-ilustrada, en general (Sloterdijk, 2007).

Atendiendo a todo esto, intentaremos pensar lo que está en juego en este desencuentro, sin proponer una síntesis forzada, ni mucho menos proponer una “corrección” mutua. Por el contrario, creemos que el espacio abierto por el desencuentro nos permite avanzar en una serie de problemas que podrían ser potencialmente relevantes para la teoría social contemporánea, al menos, en su vocación crítico-especulativa.

2. Formalización sociológica

Pensar este desencuentro nos exige, primero y antes que nada, diferenciar lo que llamamos teoría social de lo que ha llegado a ser reconocido como teoría sociológica. La primera está relacionada con la serie de preocupaciones que caracterizaron a los pensadores del siglo XIX y principios del XX, relativas al estatuto de la sociedad en cuanto realidad ya no reducible a la llamada comunidad tradicional de parentesco y afinidad. Se trata de un tipo de teoría que, insatisfecha con los esquemas convencionales del pensamiento pre-ilustrado, intenta determinar la especificidad histórica de las formaciones sociales modernas². En este

² Resuena acá la definición del hecho social de Emile Durkheim (2005), y sus investigaciones sobre el suicidio (1989) y la división del trabajo social (1987), junto a la interrogación weberiana de los tipos de acción y racionalidad (2008), y las observaciones



sentido, la teoría social nunca es asumida en el pensamiento sociológico sin operar sobre ella una depuración, y podría incluso sostenerse que el desarrollo de la teoría social no solo se verifica en sus usos sociológicos sino que impacta el ámbito más amplio de las ciencias sociales. Anthony Giddens, entre muchos otros, ha sistematizado el espectro de la teoría social clásica (1973) y contemporánea (1988), más allá de lo que serían las preocupaciones disciplinarias de la sociología.

Por otro lado, la teoría sociológica supone dos operaciones configurativas y problemáticas. Por un lado, la constitución de la misma sociología como ciencia social y como disciplina universitaria y, por otro lado, la depuración metodológica y conceptual de su propia historia, cuestión que tiende a reducir la complejidad de la teoría social clásica para convertirla en un arsenal analítico-conceptual aplicable a procesos de medición y análisis social. El referente fundamental en esta reconstrucción apropiativa de la teoría social y su configuración en teoría sociológica, estructural-funcionalista, se haya en el inmenso trabajo conceptual de Talcott Parsons desde los años 1940 hasta los años 1970. En su temprano periplo por Europa y luego, en su residencia en Harvard, Parsons fue quien, junto a una serie de sociólogos norteamericanos preocupados de la crisis económica de los años 1930, de la avanzada del comunismo y de la condición excepcional de la historia americana (*the American Exceptionalism*), se dedicó a traducir las preocupaciones originales de la teoría social europea (Spencer, Durkheim y Weber, de manera prioritaria), junto a los hallazgos de la psicología conductista norteamericana, y producir una síntesis sociológica fundamental que se expresaría en términos de una teoría de la acción social (1937) y una teoría de la sociedad como sistema (1951). Esta configuración

de Ferdinand Tönnies sobre las transformaciones de la comunidad y la sociedad (2011), sin descartar las preocupaciones tempranas del positivismo y del pensamiento social francés de mediados del siglo XIX (Comte, Saint Simon, etc.).



paradigmática de la sociología precipitó su distancia con la tradición europea y su concentración en la problemática del orden social y de las determinaciones normativas de la acción, con un claro interés político expresado en su concepción evolucionista y jerárquica de la historia, en la que el modelo americano de sociedad era universalizado como prototipo de la sociedad moderna.

No es casual que sea éste el contexto (década de 1950) en el que emergen las carreras universitarias de sociología en América Latina con una misión más o menos establecida: determinar las trabas del desarrollo y la modernización en los remanentes culturales pre-modernos e irracionales de la sociedad latinoamericana (particularismo afectivo). El impacto del estructural-funcionalismo fue paulatinamente contrarrestado con la configuración, durante la década siguiente, de una reflexión sociológica crítica del desarrollismo y de la dependencia, que reivindicó para su acervo la centralidad del análisis marxista de la acumulación, la lucha de clases y del imperialismo (Osorio, 1995). Esto, sin embargo, fue violentamente clausurado con la asonada de golpes e intervenciones militares en el continente latinoamericano desde mediados de los 1960 en adelante. Para el caso de nuestra narrativa, esta cuestión se expresó sistemáticamente en la proscripción de las ciencias sociales críticas, en la censura y cierre de las carreras de ciencias sociales y sociología, y en el exilio de muchos intelectuales críticos de ese periodo. Paradójicamente, con la llegada de los procesos transicionales y de globalización neoliberal, en los años 1980, la sociología, más que cualquier otra disciplina, volvió a ocupar un lugar central en la disputa con el predominio del análisis económico, fuertemente reducido a variables econométricas gracias a la articulación hegemónica del neoliberalismo. Sin embargo, en países como Chile, la sociología se dio como tarea pensar los procesos transicionales a la democracia, urgida por la necesidad de terminar con la dictadura, aunque fue esa misma urgencia



la que le impidió someter a crítica los presupuestos evolucionistas, normativos y racionalistas de su teoría social y política. En última instancia, la teoría social que había emergido como un intento de elaboración de la crisis histórica de la sociedad europea del siglo XIX, y que había sido formalizada por la apropiación estructural-funcionalista americana, ahora se manifestaba como teoría de alcance medio de las transiciones políticas latinoamericanas, repitiendo y perpetuando el viejo principio evolucionista de comprensión que había alimentado a la teoría social y sociológica desde sus orígenes.

En este sentido, la constitución paulatina de la sociología como disciplina universitaria, en el ámbito europeo y norteamericano, habría implicado la formalización de su propia historia, cuestión que pasa por la determinación de la centralidad y de la relevancia de los primeros teóricos sociales convertidos en clásicos. De esta manera, la sociología se muestra como una disciplina tramada por una fuerte contradicción entre el carácter singular de su vocación teórico-especulativa y su pulsión formalizadora. De ahí entonces que los grandes pensadores sociales utilizados como referencia en la formación académica contemporánea ocupen el ambiguo lugar de clásicos, es decir, pensadores que deben ser leídos, actualizados y depurados. A la vez, la vocación especulativa y totalizadora del pensamiento social clásico fue reprimida por las pulsiones analíticas y empíricas de una ciencia social que aspiraba a la producción rigurosa de teorías del alcance medio y que no renegaba de su instrumentalidad política en el contexto de la Guerra Fría³. Dicho todo esto de forma abreviada, la sociología operaría sobre la teoría social de manera disciplinante, esto es, como una puesta en forma que reprime su vocación especulativa y la convierte en una serie de protocolos y

³ Aquí destaca el famoso debate entre Adorno y Popper en la llamada *Disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973). Y su relativa re-edición en el debate entre Habermas y Luhmann en *La lógica de las ciencias sociales* (1988).



presupuestos que organizarían coherentemente la evidencia empírica. Pensar la relación entre deconstrucción, teoría social y sociología exige entonces mantener presente esta serie de operaciones.

3. La vocación crítica de la teoría social

La preocupación central del pensamiento social del siglo XIX, más allá de sus diversas manifestaciones (positivismo, evolucionismo, marxismo, etc.), puede ser remitida a la pregunta por la evolución social y por el sentido de la historia. Heredera de las preocupaciones filosóficas relativas a la Ilustración y a lo que Foucault, un tanto genéricamente identificará en el pensamiento kantiano como inauguración de un tiempo sagital concernido con el presente (1984), la teoría social del siglo XIX se confronta críticamente con los remanentes absolutistas de la sociedad tradicional y propone una explicación no tradicional del cambio social y epocal de la Europa post-revolucionaria. Ya sea en las formulaciones clásicas de la comunidad y la sociedad en Ferdinand Tönnies, en la transición desde las formas mecánicas a las orgánicas de solidaridad social en la teoría de la división del trabajo social de Émile Durkheim, en la configuración de la racionalidad instrumental como horizonte de la acción en la compleja obra de Max Weber, o incluso en el privilegio de las prácticas y relaciones sociales de producción más allá de todo determinismo naturalista en Marx, lo que comienza a configurarse en el ámbito genérico de la teoría social es un tipo de interrogación que quiere ir más allá de las transformaciones filosófico-políticas del orden teológico medieval, apuntando hacia una inmanencia de lo social que ya no puede ser sobre-determinada según leyes trans-históricas. En esto radicaría su diferencia con la serie de teorías naturalistas del contrato social y sus antropologías hipotéticas (Hobbes, Rousseau, el utilitarismo inglés, el evolucionismo de Spencer y las variantes del darwinismo social).



En este sentido, la teoría social surge como respuesta a las explicaciones insatisfactorias del orden social, del *faktum* mismo de la sociedad como fenomenalidad “inérita” y no reducible a los esquemas filosóficos disponibles en ese entonces. Por supuesto, no se trata de señalar un momento puntual de ruptura y reformulación, sino la emergencia paulatina de una interrogación inmanente a la sociedad, orientada a ir desprendiéndose progresivamente de los remanentes especulativos y trans-históricos que limitaban al pensamiento social positivista, organicista y evolucionista⁴. Sería largo e impropio dar cuenta detallada acá de la serie de desplazamientos y reformulaciones que en el pensamiento social clásico fueron dando forma a esta interrogación inmanente. Sin embargo, lo que resulta capital para nuestra reflexión es la forma en que dicho pensamiento surge a partir de una ruptura con el tipo de explicación externalista y trans-histórica de los fenómenos sociales. En efecto, es a partir de plantear la necesidad de una explicación interna o inmanente a la condición temporal del orden social donde se habría hecho sentir la intervención más relevante de la teoría social clásica, y sería en torno a esta preocupación con la condición inmanente de la temporalidad social donde encontramos no solo las limitaciones propias de las primeras formulaciones de la teoría social, sino uno de los ejes estructurantes de la tensión entre sociología y teoría social, y entre teoría social y deconstrucción.

Para entender esta reorientación hacia la inmanencia temporal y social en el pensamiento del siglo XIX, es necesario considerar el impacto del pensamiento hegeliano (y marxista) y su crítica del formalismo abstracto de la Ilustración. En efecto, como han señalado, de manera muy

⁴ Este sería el lugar para destacar, por ejemplo, el largo debate contemporáneo sobre el problema de la acción, de la racionalidad y de la comunidad. Me permito referir al libro de Daniel Alvaro, *El problema de la comunidad* (2015) como un importante ejemplo del tipo de confrontación, atenta y rigurosa, que la teoría social clásica todavía nos demanda.



distinta, tanto Marcuse en su clásico estudio sobre Hegel y el surgimiento de la teoría social (2010), como Michel Foucault y su caracterización de la episteme contemporánea (1991), es con la inmanentización del tiempo, con el desdoblamiento de lo empírico-trascendental en la constitución de una temporalidad auto-referida en el despliegue auto-télico de la historia humana, donde se posibilita el surgimiento de una analítica de la finitud que se manifestará, a su vez, en el surgimiento y reorientación de las ciencias humanas (del sueño antropológico) de aquel periodo. Esto producirá un cambio epistémico, si seguimos a Foucault, o un proceso de historización dialéctico, si seguimos a Marcuse, que le permitirá a la teoría social clásica desembarazarse de los remanentes especulativos del pensamiento moderno y avanzar hacia una conceptualización atenta a la configuración histórica de la sociedad y de las prácticas sociales. Sería ésta la herencia hegeliana presente en el marxismo, siempre que leamos el marxismo como una teoría de la historia no solo materialista sino en contraposición con la misma filosofía de la historia que le asecha en su constitución paradigmática.

En efecto, más allá de la disputa althusseriana contra el historicismo (que no podemos interrogar acá, aunque si señalar como totalmente atingente), lo que está en cuestión son los remanentes especulativos en la tradición marxista, no solo en los escritos juveniles de Marx, ni en su concepción del trabajo como mediación entre historia y naturaleza⁵, sino también en la misma tradición marxista en sus diversas formulaciones políticas (por ejemplo, la vulgata estalinista sobre los

⁵ Es a esto a lo que apunta la observación heideggeriana en la *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2000) sobre la teoría marxista de la historia como la más competente para pensar el problema de la historicidad (en contraposición a la fenomenología husserliana y al existencialismo de Sartre), aunque todavía presa de la dialéctica hegeliana y su concepción (“cartesiana”) de la acción y del trabajo como mediación entre historia y naturaleza. Véanse las observaciones de Derrida al respecto (2016).



modos de producción y la inexorabilidad del comunismo). Y es este mismo problema el que Habermas intenta resolver mediante la conversión del marxismo, *qua* materialismo histórico, en una teoría de la evolución social, cuestión que no resuelve lo que hemos identificado como preeminencia de un principio evolucionista de comprensión, sino que lo asume y lo transforma en un criterio productivo para su particular reformulación de la teoría sociológica (1981).

Lamentablemente, no contamos por ahora con el espacio suficiente para desentrañar las múltiples implicaciones de cada uno de estos momentos, pero es relevante apuntar a Habermas y a su elaborada construcción argumental, pues con ella se llega a una de las cumbres de la teoría social y sociológica del siglo XX. En efecto, la conversión del marxismo en una teoría de la evolución social se expresa bajo una evaluación positiva del derecho como sedimentación de una suerte de conciencia moral intersubjetiva que permite reponer el horizonte normativo de la acción sin apelar a criterios puramente trascendentales. La pragmática cuasi-transcendental de Habermas, sin embargo, aún cuando no oculta su raigambre kantiana y confronta el problema de la fundamentación extra-histórica de la acción, no logra desembarazarse completamente de los presupuestos ilustrados de la teoría social clásica, y no parece dispuesta a hacerlo. Eso marca una distancia insuperable con la teoría sociológica desarrollada por Niklas Luhmann que reivindica para sí la constitución de una teoría post-ilustrada de la sociedad, a partir de la apropiación de los desarrollos de la teoría de sistemas, de la cibernética y de la biología contemporánea. Gracias a la apropiación de nociones tales como recursividad, autopoiesis, contingencia, diferenciación, etc., se desarrolla una teoría de la complejidad y de la diferenciación de los sistemas sociales (del sistema social como tal y de los subsistemas comunicativo, jurídico, cultural, etc.), que ya no responden al concepto moderno de racionalidad y sus derivaciones (actor, comunicación



cognitiva, decisión, etc.), ni pueden ser pensadas según una noción simplificada de la historia y de la evolución social. El mismo Luhmann ha intentado explicar a la deconstrucción como una manifestación afín a la teoría de sistemas en su vocación post-ilustrada, esto es, como una práctica filosófica diferenciada y desembarazada de sus pretensiones clásicas, una forma de observación de segundo orden que permite el desarrollo de la auto-reflexividad del sistema, en este caso, filosófico (Luhmann, 2002). Esta cuestión es retomada agudamente por Peter Sloterdijk en su “homenaje” a Derrida:

Por ello, la deconstrucción es una forma rigurosamente datada de comportamiento teórico; datada, en el sentido de que sólo pudo sobrevenir después del fin de la formación histórica de la teoría tradicional, y de que sigue ligada por completo a una “situación” a cuyo respecto Luhmann menciona cinco características: posmetafísica, posontológica, posconvencional, posmoderna, poscatastrófal (Sloterdijk, 2007: 23).

Indudablemente, lo que está en juego acá es la posibilidad de pensar la desembocadura de la teoría social clásica y de la misma teoría sociológica en la teoría de sistemas, que se presenta a sí misma como configuración descriptiva del comportamiento de los sistemas, entre ellos, el sistema de la teoría social y el de la filosofía. En tal caso, la deconstrucción pareciera ser afín a la teoría luhmanniana de sistemas en cuanto ambas aspirarían a ubicar su formulación más allá de los presupuestos racionalistas y onto-teológicos del pensamiento occidental. Pero esta síntesis prometedora debe ser solicitada una vez más porque lo que aparentemente se resuelve con ella es precisamente el problema de la historia, de la evolución y del cambio social (no ruptura catastrófica), mediante la disolución de la misma problemática de la historicidad en las categorías descriptivas de contingencia y recursividad.



4. Deconstrucción e historicidad

Partíamos nuestra reflexión refiriendo a Geoffrey Bennington y su cuestionamiento de la “re-filosofización” de la deconstrucción y del trabajo de Jacques Derrida. Decíamos entonces que en ese gesto se desplazaba la misma problematización de la filosofía por parte de Derrida, homologando deconstrucción y pensamiento filosófico, y colocando a la filosofía como meta-texto en el que se jugaba la comprensión adecuada de la deconstrucción. Ni para Bennington, ni para nosotros, sin embargo, se trata de un abandono de la filosofía o de acentuar una tensión irreconciliable y dicotómica. En rigor, lo que la deconstrucción hace, quisiéramos sugerir, es reactivar al pensamiento filosófico solicitando la serie de naturalizaciones que han ido decantando en su inscripción en la “polis”, en la universidad y en la moderna división del trabajo intelectual. No se trata ni de pensar en la deconstrucción como anti-filosofía, ni como última filosofía (mucho menos como búsqueda de una *Prima Philosophia*), sino como una re-elaboración de la misma relación que el pensamiento mantiene con la filosofía y con la universidad. Ni historia de la filosofía, ni historia conceptual, ni mucho menos, historia de los problemas, la deconstrucción no cumple una función policial al interior de un campo académico, sino que su sollicitación consiste en un cuestionamiento permanente de los presupuestos que fundan a las diversas formas del saber occidental. Sin embargo, tampoco queremos indiferenciar a la filosofía como una forma más dentro de una variedad de formas de saber, sino de mostrar que su singularidad radica en que es en su plexo donde se expresa de mejor forma la configuración onto-teológica de la metafísica occidental y es mediante una confrontación con dicha configuración donde es posible plantear no solo la pregunta por el ser, sino la problemática misma de la historicidad.



¿Por qué Heidegger habría insistido en la filosofía occidental, ya diagnosticada como onto-teología, para hacer posible la formulación de la pregunta por el ser? ¿Por qué Derrida sigue revisitando a la misma filosofía para oponerse a su lectura epocal y paradigmática? Porque lo que está en juego en ella es precisamente lo que habría que seguir cuestionando sin caer en la pretensión de acceder a una “solución final”. A esto se debe también nuestra “sospecha” con la aguda formulación de Sloterdijk quien cree haber encontrado un punto de Arquímedes entre deconstrucción y teoría de sistemas. Si la deconstrucción puede ser pensada no solo como un protocolo de lectura, sino como una práctica orientada a cuestionar los presupuestos que siguen oprimiendo y jerarquizando las formas del sentido y de la significación en el texto filosófico y social, entonces el problema que la deconstrucción sigue oponiendo a las pretensiones de síntesis y de resolución de la teoría de sistemas radica en la cuestión de la historicidad, en su interrogación de la persistencia de una cierta concepción “vulgar” del tiempo (“Ousia y Gramé” 1994) y en la imposibilidad de homologar la práctica representacional de la teoría social y sociológica con el problema de la *différance* (1994). Sería esta diferencia entre *différance* y distinción la que sigue invalidando los intentos *bien intencionados* de darle una *utilidad* social y política a la deconstrucción.

La deconstrucción es antes que nada deconstrucción de la misma noción de utilidad social y política, de verosimilitud y de aplicabilidad, y en eso consiste la imposibilidad de disolverla en una operatoria sistémica, sin interrogar, a la vez y más allá de las mismas pretensiones posontológicas y posmetafísicas de dicha teoría de sistemas, la manera en que las nociones de contingencia, recursividad, complejidad y diferenciación –si bien parecen evacuar al sujeto cartesiano y su lógica del discernimiento– no logran sin embargo superar el problema estrictamente metafísico de la temporalidad. En otras palabras, la



complejidad entendida como teoría de la diferenciación sistémica depende todavía de una teoría de la funcionalidad adaptativa, que aunque no reivindica tener un contacto transparente con el entorno, y se quiere a sí misma como auto-referencial, sigue funcionando como criterio evaluador entre diversos sistemas sociales y entre diferenciaciones adecuadas o inadecuadas. Es decir, los criterios normativos de la teoría sociológica son desplazados más allá del sujeto, pero no completamente abandonados. A la vez, las nociones de recursividad y contingencia, que pretenden desembarazarse de la noción hegeliana de ruptura (como duda desesperada y como catástrofe), siguen ancladas en la configuración binaria de lo necesario y lo contingente (sigue siendo una forma de aristotelismo), mientras que la misma noción de sistema, enunciada como alternativa al sujeto, adquiere las características de una suerte de sujeto complejo que funciona ya no como centro sino como plexo de inscripción de las decisiones contingentes.

Entonces, aún cuando la teoría de sistemas resulta central para cuestionar los límites de la teoría social y sociológica clásica y contemporánea, todavía quedaríamos domiciliados en la irresuelta pregunta por la historicidad. En este sentido, es obvio que la teoría de sistemas desplaza dicha pregunta junto con desplazar las formas limitadas de la teoría social y de la filosofía clásica. La deconstrucción, por el contrario, no sería sino la permanente interrogación de las formas limitadas de historicidad (Derrida, 2016), desde la posibilidad de la justicia como apertura a la pregunta por el ser como historia, y ya no como ontología, por blanda, espumosa, plástica o naturalista que esta nueva ontología se quiera. En el fondo, lo que resultaba relevante de la teoría social clásica era su cuestionamiento de las filosofías de la historia (y sus antropologías complementarias) heredadas del pensamiento ilustrado. Sin embargo, lo que resulta evidente en dichas teorías clásicas es su incapacidad de deshacerse plenamente de los remanentes



metafísicos que limitaban su apertura hacia la cuestión de la historicidad. De una u otra forma, esos remanentes funcionan como un principio evolucionista de comprensión que se formaliza y substantiva en la reconstrucción sociológica de la teoría social clásica. La sociología entonces no puede ser una disciplina abocada a interrogar el problema de la historicidad, en la medida en que está tramada y posibilitada por su negación, esto es, por la depuración permanente del mismo principio evolucionista de comprensión que la constituye, remitiendo la historicidad a la condición de un atributo secundario de los procesos sociales, ya siempre inscritos en matrices conceptuales y normativas pre-existentes (de ahí que toda sociología sea una transitología).

La destrucción heideggeriana de la metafísica, leída como sollicitación del texto filosófico y del concepto limitado de historicidad (tal cual la hace Derrida en su temprano seminario dedicado a Heidegger, 2016), adquiere en el pensamiento del argelino una conformación que no se reduce ni a la filosofía como disciplina, ni a la teoría social o historiográfica, y que nos envía hacia la pregunta por el pensamiento y su ocasión. Ese envío no consiste en repetir la sentencia derogatoria que nos indica que “la ciencia no piensa”, sino en abrir nuestra reflexión más allá de las defensas gremiales y disciplinarias, y de la persistencia en establecer jerarquías que caracteriza al logocentrismo sustituto en la actualidad. Se trata, como proponíamos al principio, de habitar en el desencuentro sin ceder a la tentación sintética de cerrarlo o resolverlo.

Bibliografía

Adorno, Theodor (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo.

Alvaro, Daniel (2015). *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies,*



Weber. Buenos Aires, Prometeo.

Bennington, Geoffrey (1994). *Legislations. The Politics of Deconstruction*. Nueva York, Verso.

Bennington, Geoffrey (2000). *Interrupting Derrida*. Londres, Routledge.

Borradori, Giovanna (2004). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago, University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Buenos Aires, Paidós.

Derrida, Jacques (1994). "La différance". En *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra: 37-62.

Derrida, Jacques (1994). "Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*". En *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 63-102.

Derrida, Jacques (2016). *Heidegger: The Question of Being and History*. Chicago, Chicago University Press.

Durkheim, Emile (1987). *La división del trabajo social*. Madrid, Ediciones Akal.

Durkheim, Emile (1989). *El suicidio*. Madrid, Ediciones Akal.

Durkheim, Emile (2005). *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Foucault, Michel (1984). *Qu'est que les Lumières. Dit et écrits II, 1976-1988*. Paris, Quarto Gallimard: 1381-1397.

Foucault, Michel (1991). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México D.F., Siglo XXI.

Giddens, Anthony (1973). *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge, Cambridge University Press.



- Giddens, Anthony y Jonathan Turner (1988). *Social Theory Today*. Stanford, Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen (1981). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos.
- Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza.
- Luhmann, Niklas (2002). *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- Marcuse, Herbert (2010). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid, Alianza.
- Osorio, Jaime (1995). *Las dos caras del espejo. Ruptura y continuidad en la sociología latinoamericana*. México D.F., Triana Editores.
- Parsons, Talcott (1937). *The Structure of Social Action*. Nueva York, The Free Press.
- Parsons, Talcott (1951). *The Social System*. Nueva York, Free Press.
- Sloterdijk, Peter (2007). *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Tönnies, Ferdinand (2011). *Community and Society*. Nueva York, Dover Publications.
- Weber, Max (2008). *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México D.F., FCE.



ENTREVISTA



DECONSTRUCCIÓN, POST-HEGEMONÍA E INFRAPOLÍTICA

Entrevista con Gareth Williams

Sergio Villalobos-Ruminott
University of Michigan, Estados Unidos
| svillal@umich.edu |

Daniel Alvaro
CONICET – Universidad de Buenos Aires, Argentina
| danielalvaro@gmail.com |

Gareth Williams
University of Michigan, Estados Unidos
| arethw@umich.edu |

Introducción

Gareth Williams es profesor de estudios latinoamericanos en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. De origen británico, su trabajo está dedicado a determinar las características y contornos teóricos y conceptuales de la transformación histórica de América Latina, con un énfasis en la época moderna y contemporánea. Su primer libro, *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America* (2002), es una de las contribuciones más sistemáticas para entender las transformaciones recientes de la región, tanto a nivel de los procesos históricos efectivos, como a nivel de las herramientas conceptuales que definían y aun definen al campo de estudios latinoamericanos. En él, Williams analiza las consecuencias de la globalización y de la plena



articulación del neoliberalismo en el ámbito de los discursos culturales, históricos y políticos que habrían fundado y definido a los estudios latinoamericanos. Muestra no solo la crisis histórica profunda que la región ha venido atravesando desde la segunda mitad del siglo XX, sino las consecuencias epistemológicas y políticas que dicha crisis ha generado, por de pronto, en los aparatos conceptuales y en las hermenéuticas naturalizadas de la tradición de pensamiento regional.

Su segundo libro, *The Mexican Exception. Sovereignty, Police, and Democracy* (2011), analiza las tensiones del México post-revolucionario, anclando sus análisis en instancias aporéticas insospechadas para la narrativa oficial, cuestión que le permite aproximarse al conflicto entre democracia y soberanía en la formación y consolidación del Estado mexicano moderno. Leyendo a contrapelo instancias de excepcionalidad y de política auto-inmunitaria, el libro muestra la co-pertenencia del discurso revolucionario institucional al paradigma de la modernización que habría gatillado el desarrollo del México contemporáneo. A condición de contener y reprimir permanentemente las prácticas democráticas de la sociedad, dicho discurso hace evidente, de paso, la complicidad entre la noción estatal de orden y las prédicas de la intelectualidad humanista oficial (Alfonso Reyes, por ejemplo).

Junto a estos libros hay que mencionar una serie de ensayos teóricos dedicados a pensar la transformación del poder en el proceso de mundialización y sus consecuencias para el imaginario teórico-intelectual de izquierda (2015a), así como la necesidad de avanzar en la formulación de un pensamiento desujetado de la tradición metafísica de la voluntad de poder, del sujeto cartesiano y de la excepcionalidad jurídico-política como anverso de la configuración onto-teológica de la razón imperial occidental (2015b). Nombres tales como los de Jacques Rancière, Carlo Galli, Roberto Esposito, Reiner Schürmann, Martín Heidegger y Jacques Derrida están, indudablemente, en la base del trabajo de Gareth



Williams. Sus intervenciones destacan, sin embargo, por ser elaboraciones agudas y singulares de la situación histórica latinoamericana y no simples repeticiones escolásticas del pensamiento de algún filósofo convertido en *arché* de un pensamiento universitario.

El pensamiento de Williams debe entonces entenderse no desde el punto de vista de las firmas que lo avalan, sino de la ocasión que le otorga su pertinencia. Desde su primer libro hasta sus ensayos recientes, su trabajo ha estado concernido con la *transformación* epocal de América Latina y del mundo en general, el *agotamiento* de las hermenéuticas críticas y de los sistemas conceptuales del pensamiento moderno, y la *crisis* de la nomenclatura metafísica moderna (sujeto, voluntad, clase, partido, soberanía, representación, etc.). Estos asuntos se entrelazan con la preocupación de Williams por la determinación metafísica de la temporalidad como presente-presencia en la espacialización generalizada del tiempo propia de la globalización neoliberal y su permanente descontentión o “decontainment”, como él mismo advierte, para diferenciar nuestra actualidad del “containment” anti-comunista característico de las estrategias de seguridad nacional en el contexto de la Guerra Fría.

En tal caso, resulta revelador el hecho de que sus primeras intervenciones se dan en el contexto de la crisis terminal del comunismo, la caída del muro de Berlín, el fin del primer gobierno Sandinista en Nicaragua, la arremetida del testimonio como narrativa política no convencional y la configuración del *Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos*. El cometido principal de dicho grupo fue la rearticulación de un pensamiento crítico y político que reemplazara la función habilitadora que había tenido el marxismo y las filosofías nacional-liberacionistas, poniendo sus énfasis ya no en las clases sociales ni en las identidades políticas convencionales, sino en los subalternos, aquellos olvidados tanto por la historia oficial como por las narrativas eurocéntricas de emancipación. Muy pronto, sin embargo, se hizo



evidente para Williams que dicho intento de rearticulación estaba más inclinado a la restitución de la relación, moderna-metafísica, entre teoría y práctica, que a la detenida revisión conceptual de las herencias todavía vigentes de la metafísica en el pensamiento humanista contemporáneo. Es ahí donde destaca la singularidad del trabajo de Williams que fue rápidamente etiquetado, no sin ironía, como “subalternismo deconstruccionista” (Williams, 2008), tratando de marcar en el apareamiento de dichos conceptos una suerte de oxímoron que inhabilitaba conservadoramente las preocupaciones de su trabajo frente a las urgencias del presente.

En efecto, las preocupaciones deconstruccionistas parecían “demorar” la necesaria solidaridad con las víctimas, quedándose ancladas en una suerte de protocolo humanista de lectura, sin la capacidad de salir del “texto” (Beverley, 2011). Frente a dicha caricatura, frecuentemente repetida contra la deconstrucción, el trabajo de Williams y de otros pensadores asociados al mismo mote no cesó de problematizar las herencias metafísicas y humanistas del llamado “compromiso afectivo con las víctimas”. Esto desembocó en una desarticulación del grupo de Estudios Subalternos y en la proliferación más o menos naturalizada de los estudios post-coloniales. Sin embargo, en el intertanto se ha venido forjando una nueva constelación teórica y práctica, en la que el trabajo crítico de Williams encuentra su lugar natural, dada sus preocupaciones originales. El colectivo asociado al nombre *Infrapolitical-Deconstruction*, ha tomado las preocupaciones de Williams y de otros miembros participantes de ese primer momento, y las ha llevado hacia una formulación más amplia y concernida con la misma crisis de la epocalidad moderna como realización de la metafísica occidental¹.

¹ Más que un paradigma politológico o un nuevo enfoque en las humanidades, la infrapolítica deconstructiva es un colectivo de pensamiento que trabaja en la estela destructiva-deconstructiva y confronta los problemas contemporáneos desde una



En este contexto, el trabajo de Williams, tanto el relativo a la problemática subalternista y post-hegemónica, como el relativo a la cuestión de la crisis nómica y del agotamiento de la politicidad moderna, resulta crucial no solo en términos de su singularidad, sino en cuanto alternativa reflexiva al predominio de las versiones culturalistas e identitarias del pensamiento universitario convencional. De ahí entonces que hayamos considerado pertinente presentarles aquí esta pequeña conversación, a modo de indicación de lo que una relación reflexiva con la deconstrucción podría generar para la teoría social.

Entrevista

Estimado Gareth, quisiéramos abordar tu primer libro El otro lado de lo popular, a propósito de su inminente publicación en español. El libro es una intervención sistemática y abarcadora sobre las transformaciones geopolíticas y socio-culturales de América Latina en el contexto de la actual globalización neoliberal y, paralelamente, ofrece un análisis de las crisis de los modelos hermenéuticos tradicionales para pensar la región. A pesar de que el libro fue escrito hace 15 años, mantiene intacta su vigencia, sobre todo porque no parece haber surgido ninguna reconfiguración epistemológica o de campo capaz de responder a las dinámicas del presente. ¿Cuáles serían las principales contribuciones que dicho libro todavía nos ofrece para pensar la actualidad latinoamericana?

interrogación de la persistencia de las formas onto-teológicas de pensamiento. Su relación con el hispanismo y con el latinoamericanismo se expresa a contrapelo de la tradición identitaria propia de estos estudios y problematiza la tradición del pensamiento hegemónico y las formas contemporáneas de populismo desde una consideración no identitaria de la post-hegemonía y del marranismo. Véase el Blog *Infrapolitical-Deconstruction* (<https://infrapolitica.wordpress.com>) y la revista *Política Común* (<https://quod.lib.umich.edu/p/pc/>), como muestras del trabajo de este colectivo.



GW: Antes que nada, les quisiera agradecer por haber dicho que *El otro lado de lo popular* ha, de alguna manera, sobrevivido el paso del tiempo. Creo que hay algo muy importante en el corazón de vuestro comentario inicial que está ciertamente relacionado con el contenido del libro, aunque ciertamente apunta a algo aún más importante para nosotros hoy que en realidad desborda el contenido del libro y todavía debe ser pensado. Me refiero a la pregunta por el tiempo, que mi libro toca, pero no logra diagnosticar completamente. Durante los últimos años de la década del noventa se hacía cada vez más claro que el fin de la Guerra Fría, incluyendo el periodo de transición a la democracia en algunos países de América Latina junto a lo que se ha dado a llamar el Consenso de Washington, estaba inaugurando un difícil *interregnum*. Es decir, un periodo que finalizaba una forma de régimen soberano o forma estatal, inaugurando otra caracterizada, al parecer, por la subordinación del Estado-Nación al capital financiero global. Más allá del término “neoliberalismo”, no tenemos vocabulario para entender propiamente lo que esto significó para nuestra comprensión de lo político y, ciertamente, nuestro campo estaba pobremente equipado para abordar semejante cuestión. Los trabajos más innovadores de ese momento estaban mapeando y diagnosticando ciertos cambios en las operaciones institucionales del Estado en términos sociológicos, mientras nociones como la “identidad” y la “subjetividad” todavía dominaban el campo cultural (desafortunadamente, todavía lo hacen).

En efecto, el *interregnum* indica un hiato temporal de cierta forma de orden y la inauguración de un nuevo orden soberano. Pero ahora es evidente que la primacía de la futuridad inherente a la noción de *interregnum*, como en la ideología del desarrollo y del progreso, ya no funciona como tal. Por el contrario, en la *stasis* generalizada y sin fin que caracteriza a nuestro tiempo, estamos experimentando el colapso de



todas las nociones heredadas de lo ético, lo político, del desarrollo, del progreso, etc. Esto demanda la creación de un vocabulario previamente no escuchado para contemplar lo político a distancia del tiempo nihilista que reina, y no debemos olvidar que una de las categorías centrales de este libro es la de populismo. Quince años después de esta publicación, el populismo todavía está en el centro de lo político, aunque ya no como antes. Los populismos de derecha e izquierda en el periodo post-2001 tienden a ser una reconstrucción o una nueva puesta en escena de los lenguajes reconocidos y las lógicas conceptuales de la nación, los derechos, la ciudadanía, la inclusión, el anti-imperialismo, la teoría de la hegemonía, las cadenas equivalenciales, etc. Pero esto ocurre en un momento en el que el populismo clásico ya no puede reclamar la legitimidad política del Estado-Nación. El Neoliberalismo, por su parte, ya no es la crítica externa al modelo estatal de sustitución de importaciones, como lo fue quizá hace ya una década.

Ahora el populismo es el lenguaje y la práctica de un Estado que pretende ser el que detiene las fuerzas extremas imperiales o negativas, o que se opone a los estragos del capitalismo global en su forma financiera, mientras simultáneamente garantiza a toda costa la relación entre la extracción de recursos y los intereses de las finanzas corporativas globales. Este no es más el populismo proto-revolucionario de la inclusión y de la ciudadanía nacional característica del modelo desarrollista de sustitución de importaciones, de la inserción en la noción de lo “público” producida en relación al Estado como mediador central en la fabricación de una etnicidad ficticia (el “Pueblo”). Ahora el populismo se presenta como un proyecto reformista de las fuerzas políticas, mientras garantiza los beneficios de la redistribución de la renta extractivista; una renta, claro está, que es completamente dependiente del capricho del mercado global de mercancías. Este es un populismo que reivindica al Estado como fuerza restrictiva aunque es totalmente aquiescente de cara a la



dominación y determinación económica externa. El populismo ya no se encarga de crear una idea de lo público relativa al Estado y antagónica a la oligarquía histórica; se concentra mucho más en el acceso a los beneficios de la redistribución de la renta relacionada con los intereses de los consumidores y de la deuda colectiva, o en su mejor versión, en la lucha por la supervivencia de los enclaves públicos (las universidades públicas, por ejemplo) de cara a los intereses del capital financiero global. Todo este proceso todavía debe ser pensado, y la teoría de la hegemonía de Laclau ya no es suficiente para la redefinición de lo democrático en la era de la desestructuración del mismo espacio político moderno.

Considerando tus trabajos anteriores, desde El otro lado de lo popular (2002), pasando por tu libro sobre la situación mexicana (The Mexican Exception. Sovereignty, Police, and Democracy, 2011) y tus más recientes intervenciones sobre post-hegemonía, decontainment, estado policial, etc., ¿podrías indicarnos cómo ves la relación entre el subalternismo y la actual reflexión post-hegemónica?

GW: Es claro que el *nomos* moderno ha entrado en un estado de colapso y que estamos viviendo tiempos de una movilización económica total y una desestructuración espacial, caracterizada por la ultra-violencia de la narco-acumulación y la rampante extracción de recursos. Ello ocurre no solo en América Latina –donde, claro, los auto-denominados gobiernos de izquierda de la *marea rosada* han sido actores claves– sino virtualmente en todo el planeta convertido en espacio dispuesto para la extracción de valor. Este es el tiempo de la de-contención (*decontainment*) espacial y política, y la post-hegemonía es el signo y diagnóstico de este tiempo peculiar y post-desarrollista.

En el campo postcolonial latinoamericano esta diagnosis se originó a fines de los años 1990 y comienzos de los 2000 a través de



algunos trabajos producidos en el contexto del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Junto a mi libro *El otro lado de lo popular* está, por supuesto, el trabajo de Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies* (2001). La reflexión producida durante los últimos años en el contexto de la posthegemonía y la infrapolítica amplía y profundiza algunos de los entreveros y desarrollos de los primeros quince años –este trabajo clave ha sido desarrollado en el contexto del grupo *Infrapolitical Deconstruction*, la revista *Política Común*, y las contribuciones individuales de amigos y colegas que quieren compartir anticipos de lo que están escribiendo en esta tónica.

La post-hegemonía emergió en los primeros años de este milenio como un pensamiento y una práctica democrática que buscaba deconstruir las determinaciones de la política en nombre de la libertad. Pero ¿libertad de qué? El pensamiento posthegemónico infrapolítico es un diagnóstico epocal y una destrucción genealógica caracterizada por el abandono de la subordinación de la libertad a la ontología de la subjetividad, lo que significa, por supuesto, en el caso latinoamericano, dejar atrás los legados políticos y culturales de la ontología del *criollismo*. Este despeje del *subjectum* de la representación criolla sirve no solamente para deshacernos de la noción de representación, sino para proponer una noción de democracia capaz de entender que en la época presente – época de la clausura de la metafísica, que es *la clausura de la misma epocalidad*–, estamos siendo testigos de la descomposición gradual y despiadada de todo *arché* que anteriormente parecía capaz de ordenar el pensamiento y la acción. El tiempo de la clausura de la metafísica es *anárquico*, en cuyo caso, el neoliberalismo es un mero síntoma y un intento por ocultar un dilema existencial mucho más profundo. La clausura de la metafísica no indica una transición a otras formas más depuradas de epocalidad. No hay una *Aufhebung* hegeliana a mano. Esta es una línea



de continuidad que vincula el subalternismo de los años noventa con el exceso o diferencia infrapolítica respecto de lo político, y que se muestra como un repertorio a-principial, no-subjetivista e inagotable y que está siendo desarrollado en el contexto del pensamiento posthegemónico actualmente.

Una de las cosas que más llama la atención al leer tus trabajos es el “uso” no clerical de la llamada deconstrucción. En efecto, la forma en que tus trabajos interrogan la realidad histórica y la producción teórica de y sobre América Latina está lejos de la repetición automática del mantra deconstructivo y de su reducción a una economía de referencias irreflexivas. En tu opinión, ¿cuál es la pertinencia de la deconstrucción para la teoría social, latinoamericana y general? ¿En qué nos ayuda la deconstrucción a la hora de confrontarnos con las constantes del desarrollismo, la modernización y la llamada filosofía de la historia del capital?

GW: Primero, pienso que es importante notar que la así llamada deconstrucción, es el resultado de un sostenido compromiso y una relación crítica con la noción husserliana de *Abbau* (desmantelamiento, demolición o descomposición), y la cuestión de la *Destruction* (liberación) tal como se desarrolla en *Ser y Tiempo* (1927), donde Heidegger propone nada menos que la destrucción de la ontología occidental. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Derrida es consciente de las dificultades metafísicas subyacentes a dicho proyecto y piensa desde una estudiada distancia el vocabulario y los legados del falologocentrismo occidental (por ejemplo, los legados del destino, la autenticidad, lo familiar, lo fraternal, la ley, el hogar, la nación, lo homofilial, *lo nuestro*, etc.). La deconstrucción ha sido referida en numerosas ocasiones, diría que casi siempre, en términos peyorativos como una



forma parasitaria y/o melancólica de pensamiento que no puede proponer nada en y desde sí mismo. Estos menosprecios han sido diseñados para desplazar e invalidar la renovación conceptual más significativa de la última parte del siglo XX, usualmente en nombre de una “política real”, la *Aufhebung* hegeliana, la negación de la negación, la Revolución, la vaga aserción que ubica a la práctica en contra de la mera teoría, etc. Pero el punto acá es que la deconstrucción no habita ninguna esfera discursiva por sí misma. Sino que se refiere a una forma de pensar conceptualmente con los lapsos y las fracturas del sentido que están siempre trabajando en la misma discursividad y que necesitan ser vistas para descubrir las contradicciones de la significación y la referencialidad que están inscriptas en el corazón de todas las formas del conocimiento, de la autoridad, de la ley, de la soberanía, etc. Se podría decir, de una forma más directa, que la deconstrucción es un protocolo que está siempre en movimiento para permitir una rigurosa traición al método (y por lo tanto, una traición a las decisiones y metas pre-establecidas), cuyo objetivo final es la “liberación” del sentido desde los confinamientos propios de una tradición conceptual osificada. Es decir, una disolución de las ataduras de la historia de la metafísica para desviarse desde las fuerzas del olvido que sostienen la reproducción de la tradición onto-teológica occidental, asegurándose de hacerlo sin caer en el recurrente orden del sujeto o de todo aquello constituido por el sujeto. En este sentido, la deconstrucción siempre se relaciona con la cuestión de cómo liberarse de la onto-teología. Mientras que el pensamiento de la Ilustración está articulado desde el logos y el sujeto idealizado en cuanto términos coexistentes con el asignado lugar del Ser –el *cogito ergo sum* cartesiano–, la deconstrucción moviliza su lenguaje como preparación conceptual para pensar a través de los enigmas y las aporías de lo político, en función de romper con los límites impuestos y naturalizados y pensar más allá la promesa de la crítica de lo político y sus legados modernos. Nada de esto



sugiere, sin embargo, que la deconstrucción sea solo un anti-método o un libre juego.

La pregunta de ustedes hace una referencia específica a las formas en las que la deconstrucción puede ser utilizada o extendida para desafiar los aparatos del desarrollo, la modernización y la así llamada filosofía de la historia del capital en América Latina. Creo que esto es un proyecto fundamental que, exceptuando algunas contribuciones relevantes, permanece en su mayor parte ignorado y todavía pendiente. Me gustaría referirme a vuestra pregunta entonces, sugiriendo un ejemplo: creo que una contribución fundamental para esto puede ser encontrada en el ensayo de Derrida, escrito y publicado originalmente en 1968, titulado "Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*".

En el corazón de este notable trabajo está el reconocimiento de que en el centro de la historia de la filosofía, hay una "conceptualización vulgar del tiempo", una cierta determinación de lo que entendemos por el tiempo que ha condicionado toda la historia de la metafísica occidental, desde Aristóteles a Hegel y Bergson, y que ha sido sociologizada en términos históricos en una teleología del progreso que se ancla a la economía imperial y nacional del desarrollo y subdesarrollo, como también marca el terreno de la geopolítica de la dominación y la extensión del *nomos* capitalista. "El ente es aprehendido en su ser como 'presencia', es decir, que está comprendido por referencia a un modo determinado del tiempo, el '*presente*'" (Heidegger, en Derrida, 1972: 34). Siendo éste el caso, lo que parece estar al menos parcialmente en disputa en este ensayo es la cuestión de la crisis del marxismo (que no es solamente continua, sino que ahora se encuentra en un impasse total, claro), no solo en los términos históricos de sus crueles contradicciones y las descaradas prohibiciones de la libertad en y durante el despertar del estalinismo, sino también en términos de su pensamiento todavía anclado a la misma conceptualización del tiempo, gracias a su incuestionada



filiación y herencia aristotélica-hegeliana: “De Parménides a Husserl, el privilegio del presente nunca ha sido puesto en cuestión [...]. Es la evidencia misma y ningún pensamiento parece posible fuera de su elemento [...]. El pasado y el futuro siempre están determinados como presentes pasados o presentes futuros” (Derrida, 1972: 36-37). A lo que nos enfrentamos aquí es al comienzo de la deconstrucción del despliegue de la dialéctica hegeliana de la auto-consciencia a través del tiempo, con una visión para pensar “nuestra relación con (todo el pasado de) la historia de la filosofía de un modo diferente al estilo de la negatividad dialéctica; que –tributaria del concepto vulgar del tiempo– plantea otro presente como negación del presente pasado-retenido-relevado en *la Aufhebung*, entregando allí entonces su *verdad*” (Derrida, 1972: 42). Resumiendo una historia bien larga de manera excesivamente corta, diría que Derrida ha identificado, por ejemplo, la conceptualización metafísica del tiempo que habilita el surgimiento, en la América Latina del siglo XIX, de un discurso naturalizado del progreso y del retraso, articulado por las nociones de *civilización* versus *barbarie*.

Cuando Domingo Faustino Sarmiento observa en el *Facundo* (1845) que Argentina está viviendo dos épocas históricas simultáneamente (en referencia a la coexistencia de los siglos XIX y XII, en la relación entre el campo y la ciudad), está sosteniendo tanto un tiempo lineal como sucesión de ahora y, derivado de esto, tiempos coexistentes en una suerte de simultaneidad de lo no-simultáneo. Este es el origen del dominio moderno –genocida- y precisamente la conceptualización del tiempo que se traducirá en la tradición marxista del desarrollo desigual y combinado. La aporía del tiempo aristotélico es lo que está desadvertido en la filosofía de la historia hegeliana y en la tradición marxista en general, que sostiene la onto-teología de la metafísica de la presencia. En este contexto, Derrida destaca tanto la problematización heideggeriana que hace temblar a la conceptualización



vulgar del tiempo como presencia, como la noción de *trazo* en tanto que reconceptualización y desafío a la metafísica de la presencia que limita la historia del desarrollo, la modernidad y la filosofía de la historia capitalista en América Latina y más allá. Desafortunadamente no tengo espacio suficiente aquí para tratar la cuestión del trazo. Aunque esto lo he esbozado de manera incompleta, pero solo para indicar que considero a la llamada deconstrucción como un protocolo fundamental para pensar la pregunta por la historicidad y la explotación en América Latina, moderna y contemporánea.

Finalmente ¿cómo ves la relación entre infrapolítica y política efectiva, esto es, la relación entre la infrapolítica como una apuesta por un pensamiento desligado de la demanda de politicidad convencional y la situación latinoamericana marcada por la crisis de los gobiernos progresistas y la rearticulación del modelo neoliberal? ¿Cómo ves las nuevas retóricas de lo común al respecto?

GW: Claramente, lo que entendemos por *lo común* siempre ha sido, en todas sus variantes históricas, lo plenamente determinado, la relación principal con lo Uno. Este es el principio que organiza y da cuerpo específico a la existencia diaria y a la experiencia de lo político entendido en términos convencionales. Como resultado, la pluralidad es una medida de la relación con lo Uno, la libertad es plenamente subordinada a la determinación de la ontología de la subjetividad, el *Ser* es entendido como *subjectum* de la representación, y la libertad –la libertad del Pueblo, por ejemplo– es el acto de parecerse a sí mismo. Obviamente, la emergencia del Estado-Nación como la fundación principal del orden mundial post-Westphaliano de 1648, o la ascensión de la conciencia individual como el *arché* del sujeto de la Ilustración burguesa de la filosofía y política post-Renacentista, son reforzamientos de un concepto



originario –el Uno, el Sujeto, la conciencia, la soberanía, etc.– que ha sido herido y se ha reinstalado forzosamente durante milenios. No es necesario decir que esta iteración y refuerzo han sido fundamentales para la territorialización histórica del capital y del Estado-Nación moderno, así como para las teorías de la hegemonía para reforzar y luchar por la legitimidad de esos procesos. El comunitarismo, lo común, el neo-comunismo, el pensamiento de-colonial y las teorías de la multitud son todas teorías de la voluntad de poder subjetivista fundadas en la *clausura decisionista-subjetivista de la clausura de la metafísica* hecha en nombre del *pros hen* aristotélico. La reciente crisis de los Estados progresistas en América Latina y la intensificación de la forma neoliberal del Estado orientada hacia la extracción de recursos, indica que ya no es suficiente para la libertad política –la libertad del Pueblo, por ejemplo– ser equiparada con los actos populistas de auto-apariencia.

La infrapolítica, por otro lado, desoculta el hecho de que estos fenómenos son encarnaciones del nihilismo que ya siempre nos posee (*techné*, la voluntad de poder o el cálculo de las relaciones entre medios y fines). La infrapolítica habita el problema de la multiplicidad desde adentro de la clausura de la epocalidad, desde adentro del mismo problema de la diferencia ontológica entre el Ser y los seres, y lucha por promover un pensamiento que se mantenga a *distancia del* legado nihilista del subjetivismo decisionista que hemos heredado de los antecedentes humanísticos de la modernidad y su tradición latino-románica. Pensar a distancia del entendimiento convencional de lo político, reducir a escombros el legado del subjetivismo nihilista, al punto de la suspensión o la inoperatividad, es pensar y escribir en preparación para una renovación y potencial giro en nuestro pensamiento.

Para mí, y aquí es donde llegamos a completar el círculo, la democracia posthegemónica infrapolítica es un diagnóstico epocal y destructivo fundado en el despeje de la subordinación de la libertad a la



ontología de la subjetividad. Este despeje del *subjectum* de la representación (del populismo clásico y del neoliberal, por ejemplo) no solo intenta deshacerse de la representación, sino que intenta redefinir la cuestión misma de la metafóricidad en su orientación hacia una pluralidad posthegemónica ya sin la estructura que la relaciona con la primacía del Uno. Es este pensamiento, que simultáneamente nos lleva hacia el subalternismo de los años noventa y hacia el exceso infrapolítico o la diferencia con lo político en un repertorio que es infinito, a-principial y no-subjetivista, el que nos permitiría pensar la democracia posthegemónica en términos de pensamiento y en términos prácticos. Este es el trabajo que actualmente se está realizando con estos nombres y aquí estamos domiciliados.

Muchas gracias Gareth por esta conversación.

Nota

Entrevista traducida desde el inglés por Matías Beverinotti (Universidad de Michigan).

Bibliografía

Beverley, John (2011). *Latin Americanism After 9/11*. Durham, Duke University Press.

Derrida, Jacques (1972). *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit.

Moreiras Alberto (2001). *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham, Duke University Press.



Williams, Gareth (2002). *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham, Duke University Press.

Williams, Gareth (2008). "La deconstrucción y los estudios subalternos, o, una llave de tuerca en la línea de montaje latinoamericanista". En: *Treinta años de estudios literarios / culturales latinoamericanistas en Estados Unidos*. Hernán Vidal comp. Pittsburgh, ILLI-Serie Biblioteca de América, 221-56.

Williams, Gareth (2011). *The Mexican Exception. Sovereignty, Police, and Democracy*. Nueva York, Palgrave Macmillan.

Williams, Gareth (2015a). "Decontainment: The Collapse of the Katechon and the End of Hegemony". En *The Anomie of the Earth*. Ed. Federico Luisetti, John Pickles y Wilson Kaiser. Durham, Duke University Press, 159-173.

Williams, Gareth (2015b). "Los límites de la hegemonía: Algunas reflexiones sobre *El momento gramsciano* de Peter Thomas y *Hegemonía y estrategia socialista* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe". En *Poshegemonía: El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Ed. Rodrigo Castro Orellana. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 49-66.

Cuadernos de Teoría Social es una publicación bi-anual en papel y digital realizada por el *Núcleo de Teoría Social* de la Universidad Diego Portales. Todo contacto debe realizarse a: cuadernos@mail.udp.cl

Editores

Rodrigo Cordero, Universidad Diego Portales

Francisco Salinas, University College London

Asistente de edición

Enzo Ísola, Universidad Diego Portales

Consejo Editorial

Daniel Chernilo, Loughborough University

Sebastián Guzmán, West Chester University

Aldo Mascareño, Universidad Adolfo Ibáñez

Margarita Palacios, Birbeck, University of London

Simon Susen, City University London