

# OPOSICIÓN Y DICOTOMÍA: LA DECONSTRUCCIÓN Y LA HEGEMONÍA EXPLICADAS POR LAS DUALIDADES CONCEPTUALES DE LA FILOSOFÍA

MANUEL ALTAMIRANO

*Universidad Nacional de Córdoba*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3681>

## Resumen

Comenzando desde la distinción derrideana entre el habla y la escritura, y su relación desigual, se define la tradición logocéntrica. Esta crea dos series de conceptos análogos entre sí, acomodados por una función representativa, series que están a su vez estructuradas como oposiciones mutuas, basadas en estos dos pilares o núcleos del habla (privilegiada), y la escritura (suplementaria). El logocentrismo conmina a una elección particular dentro de la estructura oposicional, protegiendo a una serie de conceptos. Tomando en cuenta los nuevos conceptos estructuralistas sobre la necesaria presencia de un mínimo de dos series heterogéneas, que se mueven en torno a una casilla vacía, para la conformación de una sistema —según lo expone Gilles Deleuze—, y considerando también la explicación del paso de las particularidades a las universalidades, tal como lo realiza la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau, mostramos que la lógica oposicional no puede sostenerse, siendo reemplazada, a nivel ontológico, por la “condición de la aporía”.

*Palabras clave:* deconstrucción, oposiciones, logocentrismo, hegemonía, aporía.

## Abstract

Beginning from Derrida's distinction between writing and speech, and their unequal relationship, the logocentric tradition is defined. This tradition establishes two series of concepts, analogous to each other, accompanied by a representative function, and these series

---

*Recibido:* 21/10/2016. *Aceptado:* 24/01/2017.

are themselves structured as mutual oppositions, and based on those two core concepts of writing and speech. Logocentrism commands a particular choice within the oppositional structure, protecting some key concepts. Taking into account the new structuralist concepts on the necessary presence of a minimum of two heterogeneous series, as exposed by Gilles Deleuze, and also considering the explanation of the passage between particularity and universality, as shown in Laclau's hegemony theory, we show that the old oppositional logic cannot be sustained, being replaced, at an ontological level, by "the condition of aporia".

*Keywords:* deconstruction, oppositions, logocentrism, hegemony, aporia.

1. La historia de la filosofía, como la historia de cualquier otra disciplina de una edad tan antigua y una identidad tan presta a la metamorfosis permanente, resulta a la vez vasta y escasa. Su intención de llevar la cuenta de los hitos, los caminos principales, los afluentes secundarios e incluso las rarezas y excepciones de la filosofía, ha dado en la conformación de esta disciplina como un cuerpo inmenso, cuya totalidad está fuera del alcance de cualquiera. Aun así, de seguro se trata de un registro parcial, incompleto, incluso fragmentario. Y sobre el que todavía queda mucho por decir.

No es de extrañar, entonces, que esa historia, con sus criterios, sus métodos y sus límites, se vuelva ella misma un tema para la propia filosofía, y un tema que han abordado, dadas sus pretensiones naturalmente hiperbólicas, los más grandes entre los filósofos. Mucho se ha dicho a este respecto, aunque quizás sean pocas las opiniones cuya perspectiva y alcance supere en riesgo y novedad —así como, en nuestra opinión, en justicia— a la mirada del filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Influido por el legado de Nietzsche, quien, entre otras cosas, le hereda una rivalidad definitiva con Hegel, Derrida erige los fundamentos de su complejo y multiforme pensamiento en torno a una hipótesis de largo alcance acerca de esta historia, o bien, todavía con mayor ambición, acerca de la filosofía misma y el carácter más propio de su discurso, que explica, luego, esa misma historia: toda su conformación, así como también su impacto y consecuencias, dependen de una visión metafísica primigenia, pretendidamente original, que privilegia determinados conceptos, en detrimento directo de otros —siendo un modelo de ese privilegio conceptual el habla por sobre la escritura—, estructurando así un discurso general y oficial que ha reinado durante siglos, pero que, sin embargo —para Derrida— merece ser examinado a fondo, o bien, deconstruido, pues sus axiomas y fundamentos aparecen ahora como ilegítimos. A partir de mostrar cómo las grietas y fallas que atraviesan ese discurso oficial, así como los límites y márgenes que lo circunscriben, no se reducen a un cúmulo de elementos prescindibles, con razón desechados

e ignorados por este pensamiento regido por la verdad y el bien, sino que sostienen un dominio inestable, exterior e indefinible, que es, a pesar del ocultamiento y la negación, su núcleo, Derrida impacta con violencia los lugares comunes de esta metafísica de la presencia, haciendo tambalear a la filosofía más tradicional y canónica.

La filosofía de Derrida, por supuesto, se inscribe también en un marco teórico compartido por otros autores, que asumen presupuestos equivalentes y analizan cuestiones similares o aledañas. Uno de estos filósofos es el argentino Ernesto Laclau, famoso por su explicación de la hegemonía, proceso que lleva a una particularidad política a erigirse en valor universal. La descripción de este transcurso revela mecanismos muy compatibles a los que muestra la deconstrucción, y es, de alguna forma, su versión acotada y concreta para los casos de formación de identidades políticas, aunque también de la identidad en general. También lo es la descripción que hace Gilles Deleuze sobre los requisitos de una estructura o sistema abierto.

En este trabajo queremos rescatar y reapropiarnos de esa visión tan única sobre la filosofía y su historia, que da pie al extenso trabajo deconstructivo practicado por Derrida, y que inaugura también una etapa nueva dentro de esa historia general de la filosofía. Esta etapa, la deconstrucción y el postestructuralismo, supone un verdadero hito, dados sus alcances incalculables y sus consecuencias rotundas, así como la clara conciencia, sin precedentes, que esa indagación tiene respecto de sí misma y del lugar que ocupa en el marco general de la filosofía. Queremos aclarar que esta noción de “postestructuralismo” resulta, ciertamente, problemática, y algunos autores han considerado su utilización como arbitraria, carente de fundamentos, o incapaz de señalar una etapa como tal, digna de ser considerada por la historia de la filosofía. Sin embargo, creemos que tal etiqueta funciona, y la utilizamos no sólo por su sentido orientativo —en tanto acomuna algunos autores franceses posteriores al estructuralismo, preocupados por ciertos problemas que produjo el estructuralismo, y que pretenden superar esos problemas<sup>1</sup>—, sino porque el concepto señala la deriva, propiamente filosófica, de un estructuralismo más general, cuyo dominio se extendía antes a algunas ciencias y otras disciplinas.

Apuntamos entonces a delinear las características de esta deriva específica del estructuralismo, que es exclusivamente filosófica, y que, dentro de ese marco filosófico —con sus ventajas, sus obligaciones, sus limitaciones,

<sup>1</sup> O bien, complejizar aun más esos problemas, ya que tanto Derrida como Deleuze, los autores que aquí trabajamos, descreen de la idea de “solucionar problemas”, haciendo énfasis en diferentes matices e imposibilidades relativas a esa tarea.

e incluso sus excentricidades o lujos propios—, supera ciertas perspectivas definitorias del estructuralismo. Para ello recurriremos a los textos donde aparecen los conceptos pilares de esta visión, y ofreceremos una descripción muy particular y didáctica de ella, una fórmula que Derrida nunca ensaya de manera tan concreta, formulación que, por tanto, supone nuestra hipótesis y aporte dentro de este marco temático. Mostraremos también cómo la lógica de la hegemonía, y el estructuralismo deleuzeano (es decir, la versión de “estructuralismo” propia de Deleuze, que ya incluye esas modificaciones y exigencias propiamente filosóficas a lo que era el marco general del estructuralismo más clásico, y que lo diferencian marcadamente de él)<sup>2</sup> ponen en juego las intuiciones deconstruccionistas —esta filosofía postestructuralista propia de Derrida—, utilizando la noción de estructura como sistema de diferencias, donde se dan series heterogéneas y móviles que circulan en torno a una casilla vacía, disputándose la hegemonía.

2. *De la Gramatología*<sup>3</sup>, el texto de Derrida donde primero se expone el corazón de esta nueva concepción, se divide en dos partes. La primera parte corresponde a un desarrollo teórico basado en una crítica del uso “tradicional” —esto es, metafísico occidental— de los conceptos de habla y escritura. La segunda parte supone una aplicación de ese desarrollo teórico y de los resultados de esa crítica, a una discusión con determinados textos, que ejemplifican paradigmáticamente el uso tradicional de los conceptos de habla y escritura, y las consecuencias más gravitantes de ese uso. Allí Derrida se ocupa de discutir, principalmente, con Rousseau y Lévi-Strauss —un autor símbolo, entre paréntesis, del estructuralismo, lo que ya va marcando la distancia que se tomará respecto de ese movimiento—. Para el tema que nos interesa ahora, sin embargo, será suficiente centrarnos en la primera parte.

Allí se señala que desde el siglo XVII, con los grandes racionalismos, constituye un lugar común el condenar de la escritura su *no-presencia consigo*, presencia que el habla, en cambio, sería capaz de asegurar, dada su inmediatez y su cercana relación con la conciencia presente del emisor —la intención, o el *querer-decir*— (cf. *De la Gramatología*, pp. 23–24). A partir de ese siglo, entonces, sería posible percatarse de la sistematización de una

---

<sup>2</sup> Tal como puede encontrarse en Deleuze, G. (2004). Allí Deleuze ofrece una serie de criterios para reconocer al estructuralismo más clásico, y luego expone todos los cambios que su filosofía exige sobre esa matriz, delineando entonces un nuevo estructuralismo, o, propiamente, un postestructuralismo (aunque no utiliza dicha palabra, al menos en este artículo).

<sup>3</sup> Derrida, J. (1971).

actitud que ya había aparecido, sin embargo, en Sócrates, quien se negaba, como sabemos, a escribir, evitando así que su aliento vivo encontrara la muerte del papel. “En un sentido corriente la escritura es letra muerta, es portadora de la muerte. Ahoga la vida” (*ibíd.* p. 24)

La *phoné* habría sido, para esta tradición que Derrida llama *logocéntrica*, la única forma capaz de *transmitir*, de manera inmediata y sin pérdidas, de manera presente, el sentido del *logos*. Pero las ideas de transmisión y de representación, que aquí hemos sugerido, no satisfacen por completo la relación interna de la que es capaz el *logos*. El *logos* como pensamiento, como interioridad de lo que luego se llamó la conciencia, no es *transmitido* por el habla, sino directamente *manifestado* por ella, en la forma de una encarnación inmaterial pero inmediata. Porque el *logos* no es sólo el pensamiento, sino al mismo tiempo la palabra. Aristóteles pensó, por ejemplo, en una relación directa de la *phoné* y el alma, paradigma de la significación natural y universal (*cf. ibíd.* pp. 16-17). Hegel demostraría, siglos después, más cerca del extremo final de esta historia —y él mismo se pensaba como el cierre de la misma— el privilegio de la voz y del sonido en la idealización, conectada al sentido y a la presencia del ser (*cf. p. 18*). Todo significativo, por lo tanto, y especialmente el escrito, sería así *derivado*, estaría diferido, sería siempre posterior e inferior a la *manifestación*, caería en la exterioridad del sentido, y sería relacionado, entre tantas otras cosas, con la imagen de la muerte.

Para Rousseau, y la “tradición metafísica occidental” o logocéntrica, esa escritura pasaba por ser el simple y devaluado “suplemento del habla”, un último recurso a utilizar cuando la presencia del habla, y con ello del *logos* y de la verdad, no pudiera ser asegurada por una u otra razón (especialmente por la ausencia obligada del emisor, o la distancia temporal o física entre los interlocutores). El sistema del oírse-hablar, siempre preferible a la escritura, implicaba la inmediatez, la veracidad del significado, su no-exterioridad y no-contingencia, problemas siempre amenazantes, en cambio, para un cúmulo de símbolos muertos, que una vez estampados y arrojados así al universo de lo material —la tinta, el papel, el símbolo—, se verían abandonados a su suerte, huérfanos de la intención comunicativa del emisor (la manifestación), condenados a un mundo de cambio y confusión. “Este movimiento habría tendido en apariencia, como hacia su *telos*, a confinar la escritura en una función secundaria e instrumental: traductora de un habla plena y plenamente *presente* [...] técnica al servicio del lenguaje, *portavoz*, intérprete de una habla originaria...” (p. 13).

El segundo capítulo dentro de esta primera parte de la *Gramatología* lleva como título “El afuera y el adentro”. Allí se invoca la figura de

Ferdinand de Saussure, que a pesar de haber sido un precursor del estructuralismo, tradición que supone el comienzo de la superación de ciertas viejas ideas, muy establecidas, es caracterizado todavía como un logocéntrico por excelencia —lo que lo transforma, de más está decirlo, en blanco de la crítica—. De pasada, señalemos este punto como un indicio más para la idea de que Derrida, con su trabajo, está de alguna manera superando o inaugurando una etapa posterior al estructuralismo más clásico. En “El afuera y el adentro” se revisa este lugar común del logocentrismo, que Derrida está poniendo al descubierto, la concepción de la escritura como suplencia *representativa* de la voz.

El objeto de la lingüística es la palabra hablada, que sería, desde este acercamiento, la unión del sentido y el sonido, o del significado y el significante (*cf.* pp. 40-41), lo que equivale, como es notable, al encuentro de un aspecto material y físico, por un lado, y un aspecto inmaterial, o metafísico, espiritual (el sentido, o el significado, que hasta aquí se consideran equivalentes). Pero, ¿no es la voz, en cuanto sonido, un significante material más, que debería distar de identificarse con el significado?

No lo considera así la metafísica tradicional que Derrida cuestiona; porque si bien el sonido, como vehículo material —la onda sonora, su frecuencia, longitud, velocidad, y otros parámetros—, es un significante, y con ello participa como *mediador* para la aprehensión del significado o sentido de una proposición, disfruta sin embargo de un *status* privilegiado a la hora de apropiarse fielmente de ese significado. Es un significante capaz de confundirse suficientemente con el significado, permitiendo que el habla asimile y supere esta oposición en su propia mismidad, en su interioridad. No sucede lo mismo con la escritura, proceso material que obliga a la *oposición* “significado/significante” a mantener toda su fuerza, y demarcar qué queda por dentro y qué queda por fuera —por fuera de la conciencia inmediata, de la intención, del significado: es decir, el significante (escrito)—. “La escritura será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de ese «pensamiento-sonido»” (p. 42).

Al igual que Platón, Saussure considera a la escritura una contaminación del habla perpetrada por su condición de *afuera*, de exterior, una fractura de la interioridad del alma, y más aún, cual moralista, la califica antes de pecado que de error, tal como el cuerpo, su sensibilidad y su pasión, fueron mayormente pecaminosos, para la tradición occidental, en relación al espíritu (*cf.* p. 46). Se otorga entonces el carácter de “natural” a la relación del sentido con el sonido, y no así con la imagen, artificialidad suplementaria y diferida que viene a distorsionar la contemporaneidad y la presencia natural

del oírse-hablar (cf. p. 47). Derrida parafrasea los *Anagrammes* de Saussure, donde se decía que “la perversión del artificio engendra monstruos. La escritura, como todas las lenguas artificiales que se quería fijar y sustraer a la historia viva de la lengua natural, participa de la monstruosidad. Es una separación de la naturaleza” (p. 50). Por estas razones, Derrida considera a Saussure un claro representante del logocentrismo, y su siguiente paso será cuestionar el por qué de ese privilegio —el privilegio de la voz y el sonido—, mostrando que el mismo es inmotivado, arbitrario y violento, y que además se contagia a otros conceptos igualmente favorecidos respecto de sus propias parejas oposicionales.

De esta manera, el logocentrismo ha sido capaz de configurar una larga serie de oposiciones, presentes en los más variados discursos de la filosofía y otras disciplinas, más o menos derivadas, todas reflejadas en el espejo de la separación entre el habla y la escritura. Desde la *vida* manifestada por la voz, a la *muerte* que implica el signo, desde la *presencia* o *ausencia* de sentido que a cada uno corresponde, o la *inmediatez* frente a la dilación de la *re-presentación*, pasando por la discriminación entre el *adentro* y el *afuera*, el *significado* y el *significante*, lo *fonético* y lo *ideográfico*, hasta la *naturalidad* y la *artificialidad*, o el *alma* y el *cuerpo*, esos dos extremos son los pilares de la postulación de dos funciones contrarias, enfrentadas, y manifestadas en esas y muchas otras oposiciones, tan influyentes en el discurso de la filosofía.

Nuestra hipótesis, insinuada o sobreentendida en algunos trabajos de Derrida, pero nunca presentada explícitamente, es que estas oposiciones se ven configuradas a partir de lo que ahora advertimos como una analogía funcional, que liga unos términos con otros, estableciendo un patrón de funcionamiento, una lógica de operación entre ellos, derivando entonces en la constitución de dos series mayores. El hecho de su ordenamiento en dos series enfrentadas es de suma importancia, pues tiene un doble valor. Por una parte, resulta una concesión a los criterios exigidos por el estructuralismo, pero, al mismo tiempo y desde dentro de su propia matriz, supone también el comienzo de su desestructuración, de la desestructuración del estructuralismo, si se quiere, dada la particular relación que Derrida establecerá entre esas series, y las consecuencias que se derivarán respecto del supuesto centro que debería organizar este juego estructural. Allí es donde surgen las diferencias con el estructuralismo.

Por ahora, consideramos útil ordenar esquemáticamente algunas de estas oposiciones en una tabla, y respetar dos columnas que reúnan estos conceptos según su misma función —ya sea la de privilegio, o bien, la de

suplemento—, para poder observar que el mandato principal de la metafísica logocéntrica es el de privilegiar al término de la izquierda, conminar a su elección, recalcar su prevalencia ontológica, científica o moral. La oposición misma, que siempre ronda a los conceptos centrales de la filosofía, aun cuando lo haga de manera implícita u oblicua, está destinada desde su concepción a esa reducción, a ese relevamiento del sentido. Para ello se recurre a la figura de la antítesis, del enfrentamiento, pero esa antítesis siempre se considera un mero suplemento, paso previo a una síntesis predeterminada y a la defensa de una identidad final, cerrada y definitiva. La tabla puede ser ésta:

IZQUIERDA	DERECHA
-Alma	-Cuerpo
-Lo Mismo	-Lo Otro
-Necesidad	-Contingencia
-Necesario	-Imposible
-Universalidad	-Particularidad
-Dinero	-Mercancía
-Orden	-Conflicto
-Sistema	-Exterior constitutivo
-Identidad	-Diferencia (como <i>différance</i> )
-Homogeneidad	-Heterogeneidad
-Cierre (estructura)	-Apertura (génesis)
-Contradicción (negación)	-Antagonismo
-Esencia	-Accidente
-Unidad	-Dicotomía
-Logos, habla	-Escritura, grafía
-Significado	-Significante
-Vida	-Muerte
-Presencia	-Ausencia
-Adentro	-Afuera
-Inmediatez	-Re-presentación
-Natural (naturaleza)	-Artificial (cultura)

Nuevamente, estas dos series se reúnen por analogía funcional, cumpliendo una cadena la función protegida, equivalente al habla, y la otra, la función demonizada, emparentada con la escritura. El logocentrismo, decimos nosotros, utiliza esta matriz oposicional, explícita o implícitamente, y



en los más variados órdenes del discurso filosófico, con el fin único y último de conminar una elección, una resolución de la dualidad, cuya dirección está, por otra parte, perfectamente decidida. El objetivo final es proteger el estatus metafísico de la identidad, concepto clave derivado de la unidad platónica, de la indivisibilidad del alma, de su interioridad y transparencia.

3. Pero Derrida argumenta que si somos capaces de pensar en un concepto más amplio de escritura, que no se limite a la noción restringida que impone el logocentrismo —que es producida, como hemos venido sugiriendo, en razón de constituir un objeto de rechazo, capaz de provocar la deseada sobreestimación de la función central que situamos en el extremo izquierdo de nuestra tabla—, advertiremos que la escritura es *anterior* al habla, en un sentido que rebasa lo meramente cronológico. La escritura es condición de posibilidad del habla. El habla se ha erigido como primordial sólo después de un trabajo de represión hegemónica, y por un proceso falaz que no respeta los nuevos descubrimientos sobre la serialización producidos por el estructuralismo —enseguida revisaremos estos dos puntos—.

El tercer capítulo de la primera parte de la *Gramatología* lleva como título una modificación del nombre del apartado anterior, ya no “El afuera y el adentro”, sino “El afuera *es* el adentro”. Derrida destaca allí una importante inconsistencia del discurso saussuriano. Recuerda que Saussure se había referido al signo como pura diferencia dentro de un sistema —primera y correcta intuición estructuralista—, lo que obligaba a reconocer la arbitrariedad de ese signo —su carencia de positividad y de necesidad—. Pero la tesis de lo *arbitrario* del signo, reclama Derrida, debería impedir una distinción tajante entre signos lingüísticos (o signos “fónicos”: sonidos) y signos gráficos, distinción que constituye, precisamente, una de las etapas centrales en la argumentación de Saussure. Derrida construye entonces una discriminación interna al concepto de *escritura*, de la que ofrece un sentido *general* (como inscripción de todo signo, incluso de los signos fónicos) y un sentido *restringido* (como inscripción de signos gráficos). «Si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo [...] la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, “gráficos” en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto “escritos”, aún cuando sean fónicos» (p. 58).

De ahí la doble valencia de la escritura, que es “externa” al habla —como su *re*-presentación, su suplemento, según el sentido restringido—,

y a la vez, en un nivel más primigenio, “interna” al habla —su condición de posibilidad, ya que el habla es una especie de la *escritura*, en su sentido general de inscripción de signos— (cf. p. 60).

Esta doble calidad se vio, sin embargo, obliterada, desde que el habla, esa especie particular de escritura, se encumbró a un lugar de universalidad vacía, el de veracidad, el de originariedad, en un proceso que ahora percibimos como perfectamente reproducible por la lógica hegemónica —explicada por Ernesto Laclau, teórico afín a la deconstrucción—. Esa usurpación del lugar y del nombre, violenta como toda irrupción hegemónica, termina por arrojar al amplio sentido de la escritura a un calabozo oscuro, al limitado reducto de la escritura como “estricta notación de la cadena hablada”. Sin embargo, el logocentrismo no respeta lo que descubrió el estructuralismo, es decir, la heterogeneidad que las series deben mantener dentro del sistema de diferencias —es decir, la imposibilidad de que se produzca una elección tendenciosa entre ellas, reduciéndose una a otra—, y su circulación permanente en torno a una casilla vacía —un lugar de universalidad que se sabe como falso, dependiente de una violencia originaria y una posterior naturalización amnésica—, lo que deriva en identidades siempre diferenciales.

En ese marco, una vez reconocido el carácter hegemónico de la prioridad del habla, y por ello su contingencia última, la oposición “habla/escritura”, en la lectura de Derrida, sufre una particular crisis. Esta oposición, como todas las otras, debía su existencia y el sentido mismo de su conformación binaria a la protección de la función filosófica (ontológica, epistemológica, moral) representada por los diversos términos que hemos ordenado a la izquierda de nuestra tabla. La oposición obedece al *telos* de lo que podríamos llamar la “*conminación a la elección*” de ese término.

Pero si utilizamos nuestra tabla comparativa de oposiciones —que hemos propuesto para focalizar y visualizar mejor esta idea derrideana, presentada por su autor de manera fragmentaria y diseminada a lo largo de textos complejos y extensos, que se ocupan, de manera intermitente, de diferentes temas—, advertiremos que la escritura debe ir del lado derecho de la tabla, en el polo enfrentado a la inmediatez y a la transparencia absoluta del habla, en el polo que niega la necesidad de lo universal y la universalidad de lo necesario, en el extremo que subvierte ideas como la de esencia o naturaleza. Ahora, si esa escritura ya no es restringida, sino general, tendremos que la misma es *parte y todo*, partícula y universo de la *oposición*, abarcando todo el espectro de la dualidad, y reafirmando su condición polarizada e irresoluble. Y como las diversas oposiciones son análogas entre sí, debemos

notar —aunque Derrida no lo haga explícito— que esta situación implica además lo siguiente: es la función que está por atrás de los términos particulares, aquella que es representada por esos conceptos de la derecha de la tabla, la que alcanza un nuevo estatus. Sufre un viraje drástico; deja de ser la marca de lo suplementario, de aquello que reemplaza artificial, provisoria y lamentablemente a la presencia oculta, de aquello que desvirtúa la naturalidad y la inmediatez de conciencia, que pone en injusta duda la universalidad y necesidad de la existencia del alma, que amenaza peligrosamente la unidad homogénea e inmutable de la esencia.

La *dicotomía* —nombre que elegimos en honor a Laclau, para esta subversión de la oposición clásica— imposibilita, entonces, una elección. Confronta y derrota a la “conminación de la elección”, que suponía todo el sentido y el objetivo de la “lógica” oposicional. Justamente por ello implica su subversión. Ya no podemos elegir al habla, que es sólo una especie de la escritura (en sentido general). No tenemos razón para privilegiar al sonido, respecto del significado. Nos desprendemos de su prevalencia ontológica o epistemológica, y de la consecuente intimación a una elección, que se muestra ahora imposible. La *dicotomía* no permite el transcurso electivo, porque no es un camino: la dicotomía, podríamos decir, es un-no camino —o, retomando un concepto clave que aparece bastante después en la obra de Derrida—, una aporía, que, sin eliminar la necesidad de esa elección de hecho, la revela ahora como estrictamente imposible de derecho.

4. En el concepto derrideano de *huella* es posible apreciar ya algunos rasgos propios de este estructuralismo modificado, abrazado también por Deleuze, cuya noción de “sistema abierto”, por ejemplo, marca la diferencia con la concepción logocéntrica. Esta última, como hemos sugerido, no sólo otorga al sujeto intencional y consciente de sí mismo el rol protagónico en las experiencias de la verdad y el saber, sino que, incluso allí donde advierte la mayor relevancia de ciertas estructuras o sistemas, por sobre los sujetos, mantiene las características metafísicamente privilegiadas —de las que hemos hablado— para esos sistemas, trasladando esos valores del sujeto al nuevo plano de la estructura. Por lo tanto, se conciben sistemas unitarios, idénticos a sí mismos, estables, intencionales, y organizados en torno a ciertos centros fijos. Por el contrario, las “huellas” que Derrida persigue —y que muestra como compatibles con los sistemas abiertos— son impresiones arbitrarias y contingentes, de todo tipo, que ya la experiencia pre-lingüística va dejando en la memoria colectiva, dando origen así, con el tiempo y el azar, al lenguaje y a la percepción individual. Estos signos

primigenios, sean cuales sean, se identifican diferencialmente entre sí, es decir, en virtud de la diferencia que suponen respecto del conjunto de todos los otros signos, tal como advirtieron otros estructuralistas, pero, a diferencia de las versiones más clásicas de ese pensamiento, se distinguen por no tener un anclaje necesario con un origen o con una finalidad (*arkhé* o *telos*) determinados, que solían actuar como los “centros” de la estructura, aquellos capaces de restringir el “juego” de esa estructura, y asegurar así — en una locución intencionadamente reiterativa, utilizada por Derrida— la “estructuralidad de la estructura”<sup>4</sup>.

Efectivamente, la huella es pura diferencia, inmotivada, y depende de la suerte con que la experiencia —el devenir— sea presentada e inscripta. “La inmotivación de la huella es siempre *devenida*: la huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado” (*De la Gramatología, op.cit.*, p. 62). La escritura sería también, entonces, una diferencia, dada su relación directa con la huella, que es quizá la primera escritura. Derrida opera con estos tres conceptos —huella, escritura y diferencia— de manera equivalente (*cf.* pp. 73-74).

La huella actúa como articulación entre los signos, es el elemento inmaterial que permite estructurar diferencialmente el lenguaje, y, así, fundar eventualmente las propias oposiciones. Su evanescencia contingente y carente de motivos es por tanto anterior a la unidad anhelada por la metafísica. “*La huella (pura) es la diferencia*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente*... permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto... o entre dos órdenes de expresión. Permite la articulación del habla y de la escritura, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible, luego entre significante y significado, expresión y contenido, etc.” (pp. 81–82). Sin embargo, es preciso subrayar que, si bien es diferencia y apertura, la huella también remite al proceso de sedimentación del sentido, que, aunque precario y provisional, también existe y también es parte del proceso, un proceso bivalente de imposibilidad/necesidad, tal como recalca Emmanuel Biset en su libro sobre Derrida: “Esto significa que si de un lado se abren los procesos de significación, se vuelven inestables, de otro lado se acentúa la estabilización como institución durable, pues existe un momento necesario de institución como estabilización”<sup>5</sup>. Esta institución es rescatada

<sup>4</sup> Derrida, J., “«Génesis y estructura» y la fenomenología”, (1989).

<sup>5</sup> Biset, E. (2012).

también como un momento fundamental por la descripción del proceso hegemónico.

Notemos que Derrida ha señalado explícitamente cómo la huella —es decir la diferencia, es decir la escritura en sentido general— *permite* esas oposiciones, permite su constitución, o directamente las constituye. Se entiende ahora que “la huella sea, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general” (p. 84), porque la huella es una *diferencia*, y no una identidad que dependa de una positividad, de un motivo determinado, una *arkhé* o un *telos* establecido.

El origen, entonces, ese concepto fundamental en el que se apoyan todas las naturalizaciones de los axiomas más básicos, correspondería a un “momento” de datación esquivada, un “momento” que no puede ser ubicado dentro de la línea de sucesión temporal —dependiente del “sistema de diferencias”—, y que por lo tanto no sería, estrictamente, momento alguno, careciendo también de toda otra determinación. Todas las determinaciones dependen de una inserción dentro del “sistema de diferencias” —dentro del movimiento de la huella—, inserción imposible para una supuesta arqui-huella, o huella original.

De esa constatación surgen, por ejemplo, tres textos en que Derrida practica relecturas y advertencias sobre los conceptos de *arqueología* y *locura* en Foucault, *ética-metafísica de la alteridad* en Levinas, y *clausura de la representación* en Artaud. Las tres advertencias están plasmadas en *La Escritura y la Diferencia*<sup>6</sup>, y comparten las mismas características, especialmente dos: el cuestionamiento a la plausibilidad de la idea de origen como herramienta conceptual sólida, y la sospecha que Derrida manifiesta acerca de la posibilidad de un abandono total de la tradición —especialmente sus implicaciones ontológico-lingüísticas—, operación que los autores en cuestión creerían viable tras la identificación del punto temporal y espacial en que se produce la *separación de ese origen*, separación violenta que deja atrás las condiciones *originales*, desvirtuándolas, cambiando las reglas naturales del juego y dando origen a la *historia*. Si bien estos autores ya intuyen la hegemonía, el acceso violento de una particularidad a un lugar de privilegio, y el olvido o naturalización de esa conquista política en que se basa el poder, Derrida muestra que la imposibilidad de acceder al origen no va sólo en contra de la legitimidad de cualquier supuesta naturalización, sino que impide también cualquier proyecto de genealogía radical, o de

<sup>6</sup> Derrida, J. (1989).

recuperación de algo “más originario”. En consonancia con esa inaccesibilidad de un origen supuesto —que desencadena, por lo demás, la sospecha sobre toda la serie de conceptos funcionalmente análogos al origen (por ejemplo, los términos que hemos agrupado del lado izquierdo de nuestra tabla)—, Derrida quiere revelar como imposible el deseo de invertir, simplemente, la tradición de pensamiento construida sobre esa base, o simplemente invertir las oposiciones que allí están en juego, y que estructuran los discursos impugnados por estos autores.

En su *Introducción a Derrida*<sup>7</sup> (II,1.1), Maurizio Ferraris lo resume así: “Si la aserción de base a la cual Derrida llegó mediante la lectura de Husserl es la imposibilidad de acceder a las cosas mismas, es decir, a una conciencia pura y a un objeto no constituido, mediado y diferido, no sorprende que los dos textos centrales de *La escritura y la diferencia* —la confrontación con Foucault en *Cogito e historia de la locura* (1963) y con Levinas en *Violencia y metafísica* (1964)— se concentren en la imposibilidad de acceder a una alteridad radical. Esto equivale, en términos de filosofía de la historia, a la imposibilidad de un abandono radical de la tradición...” (p.82).

5. La preocupación principal de *Emancipación y Diferencia*<sup>8</sup>, compendio de ensayos que Laclau escribió a principios de los noventa, consiste en determinar la lógica de una posible mediación entre los conceptos de universalidad y particularidad, dimensiones que el autor considera fundamentales para la constitución de las identidades políticas —y de la identidad en general—, pero cuya articulación no resulta nada clara. En un pequeño prefacio a estos ensayos, Laclau nos indica la idea que se muestra como hilo conductor y factor común entre ellos. Y es que esa mediación, o articulación, entre la universalidad y la particularidad, sólo puede responder a la lógica hegemónica (cf. p. 9).

El primer ensayo aborda la noción, fundamental para la política, pero sin embargo en crisis, de “emancipación”. Laclau organiza esta noción en torno a seis dimensiones, cada una de las cuales parece decirnos algo acertado e importante acerca de la emancipación. Sin embargo, tras un breve examen, estas dimensiones se revelan como contradictorias entre sí.

La dimensión que causa mayores problemas para la coherencia del conjunto es la que Laclau revisa primero, la llamada dimensión dicotómica, que resultará de importancia decisiva en adelante (esta dimensión manifiesta una

---

<sup>7</sup> Ferraris, M. (2006).

<sup>8</sup> Laclau, E. (1996).

característica que en trabajos posteriores Laclau llamará antagonismo, o heterogeneidad). La mentada dimensión alude a la relación entre el grupo que se quiere emancipar y el orden de cosas del cual se quiere emancipar, es decir, el nuevo estado de cosas con respecto al viejo. Para que podamos hablar de auténtica emancipación, esta relación debe ser de heterogeneidad absoluta, de diferencia completa e irreconciliable. En este sentido emancipatorio-político, la dicotomía no es la simple diferencia entre dos estadios que coexisten sucesivamente, porque «si estamos hablando de una *verdadera* emancipación, el “otro” que se opone a la identidad emancipada no puede ser otro puramente positivo o neutral sino, por el contrario, un “otro” que impide la plena constitución de la identidad del primer elemento» (*ibíd.* p. 14).

Aquí se hace referencia, en definitiva, a la oposición filosófica de “lo otro y lo mismo”. Asistimos así a una primera oposición conflictiva, una diferencia radical que Laclau quiere presentar a partir de una contraposición implícita con Hegel, cuyo pensamiento representaría el paradigma perfecto del proceso objetivo y sistemático. A diferencia de las contradicciones apropiadas o relevadas *ad infinitum* por una lógica dialéctica, «una *real* emancipación requiere un *verdadero* “otro” —es decir, un “otro” que no pueda ser reducido a ninguna de las figuras de lo “mismo”—» (p. 14).

Laclau concluye que no puede existir, si alguna vez ha de producirse o se ha producido una emancipación, ninguna objetividad positiva subyacente a esa ruptura, que constituya finalmente las identidades de los grupos en cuestión.

Consecuentemente, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*<sup>9</sup>, Laclau quiere mostrar tres cosas: que la negatividad es constitutiva de toda identidad, y que en ese sentido el proyecto racionalista de determinar el sentido objetivo de los procesos sociales estaba destinado al fracaso —la crítica a Habermas o a la sociología—; que el capitalismo contemporáneo y sus efectos dislocatorios son los que revelan en toda su magnitud la contingencia y precariedad de toda objetividad; y que es necesario reconocer, a partir de lo anterior, la historicidad del ser y el carácter puramente humano y discursivo de la verdad, abriendo nuevas posibilidades para una política libre y radicalizada (cf. p. 20).

Después de cotejar algunos pasajes muy conocidos de la obra de Marx, Laclau concluye que es la “lucha de clases” la que ocupa el lugar de la causa central de los cambios sociales, y no ya la relación contradictoria

---

<sup>9</sup> Laclau, E. (2000).

entre las fuerzas materiales de producción, y las relaciones de producción existentes, propias de un conflicto mecánico, que puede llegar a la solución o al colapso, pero siempre a una contradicción que se resuelve. La “lucha de clases”, en cambio, es un antagonismo sin contradicción, es decir, un tipo de conflicto que convoca, para su constitución, un elemento exterior al sistema, irreductible al mismo, incapaz de ser explicado por ese sistema o de ser reducido a él por una mirada retrospectiva (*ibíd.* p. 23), aun cuando ese antagonismo no genere frecuente o periódicamente un conflicto visible. Además, este conflicto no produce un colapso “mecánico”, con lo que se quiere señalar que puede merodear permanentemente alrededor del sistema, acosarlo a perpetuidad, y sin embargo no darle fin. El punto que queremos resaltar es que la lucha de clases, o antagonismo, participa a perpetuidad en la constitución de la identidad del sistema, lejos de interrumpir la identidad del sistema por medio de un quiebre que exigiera una redefinición de sus términos. “Hay, en todo caso, una diferencia esencial entre un antagonismo considerado como no contradictorio y la contradicción hegeliana *sensu stricto*. En el caso de esta última el movimiento dialéctico (y por lo tanto interno) del concepto predetermina sus formas subsiguientes, mientras que en el caso del antagonismo sin contradicción esa conexión interna está ausente. La resolución (o no resolución) del antagonismo depende enteramente de una historia factual y contingente” (p. 24). El antagonismo establece, por lo tanto, las condiciones de un “exterior” permanente, provocando que la historia se vea configurada por el resultado de la pugna constante entre antagonismos de toda clase, es decir, de las relaciones contingentes de poder entre fuerzas que no pueden ser sometidas a ningún tipo de lógica unificada.

De allí que Laclau derive una crítica, desde su matriz de la lógica hegemónica, a los conceptos de identidad o de esencia, generalizando a partir de la identidad o la esencia de un proceso o grupo social y político. Las identidades, y sus condiciones de existencia —siempre terrenales, de lucha y poder—, dice Laclau, forman un todo inseparable. Ya no es posible aislar una supuesta esencia de sus accidentes. Lo que aquí se produce es una peculiar dialéctica entre necesidad y contingencia: puesto que la identidad no responde sino a una cierta configuración de factores y condiciones de existencia, que son contingentes, su relación con estas últimas es absolutamente necesaria. La necesidad no deja de existir, pero se agota en la contingencia, en el carácter contingente de las cosas. Porque precisamente, tal como señala en *La Razón populista*<sup>10</sup>, lo que también permanece, al mismo tiempo

<sup>10</sup> Laclau, E. (2005).



que esta imposibilidad de cierre absoluto, es la “necesidad de este objeto imposible de acceder de alguna manera al campo de la representación. [...] De esta manera, su cuerpo está dividido entre la particularidad que todavía ella aún es y la significación más universal de la que es portadora” (p. 95).

Esto significa que la fuerza antagonizante, cualquiera sea, cumple a la vez dos papeles cruciales y contradictorios: por un lado “bloquea” la plena constitución de la identidad a la que se opondrá —y, en este sentido, muestra su contingencia—, pero por otro lado contribuye a la constitución de la existencia de esa identidad, que es puramente relacional, y no sería, por lo tanto, lo que es, al margen de la relación con la fuerza que la antagoniza. La contingencia no es, de esa forma, el reverso negativo de la necesidad, sino un elemento de realidad que “deforma” esa Idea platónica e impide su constitución plena. Laclau muestra que, antes que la objetividad, y también antes que la negatividad que impide esa objetividad, es la relación tensa y cambiante entre ambas la que aparece como dependiente de un “nivel ontológico más primario” (Cf. 2000, p. 44).

A lo largo del desarrollo de su lógica hegemónica, Laclau mostrará que “lo universal no tiene contenido propio, sino que es una plenitud ausente o, más bien, el significante de la plenitud como tal, de la idea misma de plenitud” (p. 32). A esta plenitud ausente la llamará también “significante vacío”. Aquella universalidad que, sin embargo, puede considerarse no vacía, no ausente —la “universalidad” que caracteriza al lugar hegemónico—, sólo puede emerger a partir de lo particular, puesto que lo universal es un significante vacío, y de tener contenido, éste será siempre particular, sólo que estará naturalizado allí como un falso trascendente —naturalización que depende del olvido del conflicto que permitió el acceso a ese lugar privilegiado, y que la fuerza hegemónica busca promover—.

Podemos observar, así, que las oposiciones contienen al mismo tiempo un elemento de universalidad y un elemento de particularidad: la universalidad como plenitud ausente o significante vacío, y la particularidad como aquello que encarna a la plenitud de manera hegemónica y la sustrae de su ausencia. Las oposiciones, entonces, implican una cuota de antagonismo o heterogeneidad, que manifiesta la necesidad de la convivencia entre lo universal y lo particular, pero a la vez la imposibilidad de esa convivencia, ya que ninguno de esos momentos puede ser reducido al otro. Esto lleva a que también la lógica de la hegemonía, sustentada sobre la oposición de lo universal y lo particular, comparta estas características.

Con la aceptación de este antagonismo, que implica la postulación de un proceso distinto al del sistema cerrado hegeliano —dislocado y contingen-

te—, Laclau comulga con la idea compleja de indecibilidad entre lo imposible y lo necesario, que aparece repetidamente en el pensamiento de Derrida, haciendo de Laclau un claro heredero de la deconstrucción.

6. Esta misma exigencia del significante vacío para la posibilidad de una estructura, y de su identidad, es exigida por el análisis de Gilles Deleuze en *Lógica del sentido*<sup>11</sup>, otro autor que comparte parecidos de familia con Laclau. Deleuze muestra cómo su metafísica de la diferencia —opuesta y rival de la metafísica de la presencia de inspiración platónica, que también Derrida está denunciado— es compatible con lo que llama las condiciones mínimas de una estructura general, que, según el francés, podrían resumirse así: 1) son precisas al menos dos series heterogéneas, en relación mutua. Una con la llamada “casilla vacía”, la otra con un peón supernumerario: porque “hay un exceso de la serie significativa y un defecto de la serie significada”. 2) Cada serie está constituida por elementos que sólo existen por esa misma relación que mantiene con las otras series paralelas con las que interactúa. Aquí la homogeneidad interna de cada serie —lo que Deleuze llama analogía, o semejanza— es un efecto de multiplicación unidireccional que sólo puede producirse como consecuencia o efecto particular de la contraposición primera entre elementos o series heterogéneas. Y es siempre engañosa. 3) las series convergen hacia su elemento diferenciante, que pertenece a ambas series a la vez y no cesa de circular entre ellas. Este elemento diferenciante es el sentido, eso que está entre las palabras y las cosas, y que, sin tener origen, origina a las series mismas en su devenir mutuo.

La estructura, que Deleuze ha identificado como el *simulacro* o *fantasma*, y cuya ley es el eterno retorno —la particular interpretación que de esta idea hace Deleuze, no como retorno de lo idéntico, sino, precisamente, de lo diferente— tiene entonces la característica principal de ser una articulación de esas —como mínimo— dos series en juego, una con otra. Su función es hacerlas comunicar, coexistir y ramificar; «reunir las singularidades correspondientes a las dos series en una historia “embrollada”, asegurando el paso de una distribución de singularidades a la otra» (Deleuze, 2008..., pp.70-71). Pero sabemos que ese sentido y esas singularidades reunidas siguen siendo siempre efectos de superficie, y por lo tanto asumen un permanente devenir y la perpetuidad de esa singularidad, propia del concepto deleuzeano de “repetición” (Cf. Deleuze, 2009).

---

<sup>11</sup> Deleuze, G. (2008).

La noción de estructura, para Deleuze, es de algún modo más precisa, más exhaustiva, y sobre todo más extrema que para otros pensadores considerados estructuralistas, y lo mismo podría decirse de Laclau. Su definición incluye no sólo la multiplicidad de factores que la conforman, sino la precisión del estado en que esta operación conjunta nos deja: una relación ineludible con el devenir y el azar, con la apertura permanente, con la alteridad inesencial, y no, por el contrario, la elección entre las series, la reducción de una a otra y la síntesis. Esto no es necesariamente cierto de otros estructuralistas, de los que podría pensarse que conciben las estructuras como entramados generales, modelos, fundamentos incluso, y que, entonces, no serían sino continuadores de las líneas más ortodoxas de la tradición filosófica, buscando llevarnos, finalmente, al conocimiento de patrones más estables de la realidad.

La noción de estructura (el sistema abierto que Deleuze llama Idea) no viene a ofrecer, en el discurso deleuzeano, un sustituto actualizado del Orden o de la Identidad. Las estructuras, de por sí, no son sistemas cerrados, fijos, ni permanentes. Son, al contrario, sistemas abiertos. En este sentido, podemos decir que Deleuze es un estructuralista muy especial, que lleva al extremo de la paradoja al concepto de estructura —una estructura sin positividad, diferencial respecto de un centro móvil, desplazado, inidentificable—. Deleuze ilumina la idea de estructura a un nivel nuevo y plenamente consciente de sí, consciente de su natural cuota de inconsciencia. ¿Es, por esa razón, estructuralista, o ya, en un solo y el mismo gesto, postestructuralista, en el sentido de que va un paso más allá de ese estructuralismo cientificista y positivo? Consideramos que tanto Deleuze, como Derrida y Laclau, dadas las características que hemos señalado acerca de sus concepciones ontológicas y su pensamiento acerca de las series en juego —o sea, las oposiciones, regidas ya no por la conminación a la elección y el deseo de síntesis, sino por su nueva lógica, dicotómica, en Laclau, y aporética, en Derrida— deben ser considerados superadores del estructuralismo cientificista, y son por ello, con justicia, postestructuralistas.

7. La contingencia que persigue al proceso hegemónico también acosa, como hemos señalada más arriba respecto de la huella, al concepto de “estructura” tradicional, y a su “centro”, en la filosofía de Derrida, tal como explicaremos ahora. Este tema ha sido abordado con precisión en un ensayo de *La Escritura y la Diferencia* llamado “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. Allí Derrida señala que el concepto de estructura tiene la edad de la *episteme*, que es tan antiguo como la

filosofía y la ciencia occidentales. Tradicionalmente, la “estructuralidad de la estructura” se ha determinado mediante el gesto de asignar un centro, un origen fijo y presente, o bien un destino determinado a ese entramado de relaciones, un centro capaz de aportar positivamente un criterio identitario, y de producir discriminaciones y elecciones bien fundadas y necesarias. El centro de la estructura comparte otra característica con el límite del sistema, que es la de ubicarse por fuera suyo, pero de cierta manera paradójica, también por dentro. Derrida se refiere a ese centro, muy específicamente, como a la idea de *arkhé*, o bien de *telos*, o incluso ambas a un tiempo. “A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arkhé* o de *telos*, las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre *cogidas* en una historia del sentido —es decir, una historia sin más— cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en la forma de la presencia”<sup>12</sup>.

Cuando Derrida habla aquí de “historia” o “historia del sentido”, se refiere a Hegel y su metafísica de la historia, relacionada directamente con todo el espectro del fundamental concepto de presencia. La historia de la estructura, entonces, está conformada por las sustituciones de sus nombres o formas sobre el eje de un centro fijo —que es la presencia de la *arkhé* e incluso la “presencia”, como anticipación acosadora, de un *telos*—. “El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias [...] Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia” (p. 385).

Pero Derrida se ve en la necesidad de enfrentar la evidencia de un “acontecimiento” particular, sobrevenido con la pregunta por la ley que rige a la estructuralidad de la estructura, a su centro. De ese acontecimiento, consistente en un cuestionamiento creciente acerca de la legitimidad y el origen de esa ley, se concluye que la presencia de ese centro nunca ha sido del todo estable y fija, y que ese centro no es tampoco un lugar sino más bien una función. Así, ante esa ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendente no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias, lo cual extiende al infinito el campo y el juego de la significación.

---

<sup>12</sup> Derrida, J., “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en Derrida, J. (1989), p. 384.

Así es que podemos leer en la *Gramatología* una muy interesante afirmación acerca de la manera en que opera el método deconstructivo, en la forma de la habitación y la inversión desde dentro de la estructura que habita. Según esa afirmación, “los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Sólo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre, y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión [...] la empresa de deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo” (*De la Gramatología, op.cit.* pp. 32-33).

El problema no ha pasado desapercibido para Mónica Cragolini que, en «Para una “melancología” de la alteridad: Diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano»<sup>13</sup>, señala: «Frente al esquema de la guerra nietzscheana, y de la *Destruktion* heideggeriana, Derrida plantea la deconstrucción como “solicitud”: este “hacer temblar” el edificio de la metafísica es algo que acontece desde las “fisuras” del mismo, fisuras que indican que no está tan “bien construido”. El *medium* de la deconstrucción lo constituyen los “indecidibles”, esas unidades de simulacro que se hallan “entre” las oposiciones binarias, y que indican que la lengua “ya” se está deconstruyendo. Como falsas unidades verbales, ponen en una situación de parálisis al binarismo de la metafísica occidental...». Algo parecido en “Deconstrucción y pensar en las fisuras”<sup>14</sup>: «Las formas de enfrentarse a la historia de la metafísica son diversas: “superación”, “más allá”, “inversión”, “subversión” son algunos de los nombres para esos modos diferentes. El deconstruccionismo se presenta, combinando algunas de estas formas, como un habitar las estructuras de la metafísica para mostrar las fisuras de las mismas. Una convicción guía a este pensamiento: no se puede, por simple decreto, ir más allá de la metafísica, tampoco se puede plantear la simple inversión de los términos o la simple destrucción del binarismo que caracteriza a la metafísica». Una vez más, error (supuesto) que repetiría Foucault, yerro también de Artaud, desliz de Levinas.

¿Qué forma tiene, entonces, el particular modo en que debe llevarse esa habitación interna a la estructura que queremos interrogar? ¿Cómo podemos extraer desde la antigua estructura “todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión”? ¿Acaso esa determinada manera de habitar

<sup>13</sup> Cragolini, M. (2001).

<sup>14</sup> Cragolini, M. (1999).

la estructura tiene la forma de la subversión? ¿De la sutil inversión que produce con nuestra imagen, por ejemplo, un espejo? ¿O acaso este modelo de inversión replica con tanto detalle nuestra imagen, que a pesar de ser su inversión, se confunde con ella misma? ¿Y por qué una empresa de habitación como esa se vería condenada a ser arrastrada por sí misma, por su propio trabajo?

8. Hemos dicho que “el sistema de oposiciones de la metafísica” —tal como lo llama el propio Derrida— se levanta para conminar a la elección de uno de los términos; la lógica oposicional se erige para forzar la simpatía por uno de los términos y segregar al otro. El sistema de oposiciones nunca se construyó con el fin de representar —marcar, por ejemplo— una paradójica tensión, una polisemia irreductible, una necesidad imposible y una imposibilidad necesaria que convivieran permanentemente, y que hemos llamado *dicotomía*. Este descubrimiento fue producto, precisamente, de la fractura de aquella antigua lógica logocéntrica que erigía una oposición y exigía una decisión.

Ahora bien, la *dicotomía* es una forma de habitar la estructura de la oposición, sosteniendo así ese sistema de oposiciones, pero a partir de darle un *sentido* y una dirección nuevos: no ya para privilegiar el término de la izquierda de una oposición, a partir de la discriminación y la exclusión estructural del término de la derecha, sino para reevaluar el peso de los términos, y mostrar cómo *el término de la derecha resulta equivalente a la relación dicotómica misma*, y por lo tanto mostrar cómo ese término de la derecha es cronológica y lógicamente anterior (si estas categorías no fuesen precisamente logocéntricas) al término de la izquierda, propio del logocentrismo y la metafísica; cómo el término de la derecha *es la dicotomía misma*, tal como lo es el significante que a la vez es signo, tal como el particular que se alza en universal hegemónico, tal como “conflicto” supone un nombre adecuado para la separación entre el orden y el conflicto.

La lógica de la hegemonía, con todas las características y consecuencias que hemos revisado, se inscribe perfectamente en los términos de este análisis derrideano, y debe ser explicada, así, a partir de las relaciones aporéticas que se sostienen entre las funciones representadas por cada uno de los términos de las oposiciones conceptuales predilectas del discurso filosófico. El descubrimiento y la exploración conceptual de este tema ha supuesto el lugar común entre filósofos como Derrida, Laclau o Deleuze, determinando su anclaje de principio a una matriz estructuralista, y, al mismo tiempo, la superación de ese compromiso por una metafísica de la alteridad o la

diferencia que termina por exceder al estructuralismo, llevarlo hasta sus límites filosóficos y hacerlo derivar en un postestructuralismo deconstrutivo, obligado a revisarse incluso a sí mismo, autorreflexividad que supone una de sus más particulares y valiosas características, y que lo erige en el movimiento filosófico por excelencia. En nuestra visión, el postestructuralismo está ligado indisolublemente a la deconstrucción, pues, en algunos de los textos que mencionamos más arriba, y en muchos otros —si bien no de manera tan directa como en los textos mencionados en este trabajo, pero explorando matices y detalles relativos al mismo problema— Derrida deconstruye el estructuralismo. Por ejemplo, la visión estructuralista de Saussure, o de Lévi-Strauss (ambos en *De la Gramatología*), o bien los criterios metafísicos ocultos que seguían dominando al estructuralismo en su visión más general (el *arkhé* o *telos*, que actúan como “centros” que limitan el “juego” de la estructura). Si adoptamos la interpretación que ofrecemos en este artículo, respecto a la posibilidad de afirmar la analogía funcional que se sostiene entre todos los términos privilegiados, por un lado, y entre todos los términos suplementarios, por otro —lo que arroja entonces dos funciones enfrentadas—, y al mismo tiempo, la condición aporética que describe la relación entre esas dos funciones —y que viene a reemplazar lo que hemos llamado “la conminación a la elección” de una de las funciones, propiciada por el logocentrismo—, deberemos comprender las modificaciones exigidas al estructuralismo clásico como una superación de esa visión epistemológica general, aplicable incluso a ciertas ciencias, y su transformación en una estrategia hermenéutica —el postestructuralismo, ligado a la deconstrucción que le da origen— de exclusivo carácter filosófico. Este carácter está dado por la vocación propia de la filosofía de llevar todo pensamiento a los límites, los márgenes, y los excesos (tal como es excesiva, por ejemplo, la condición de la aporía, o la subversión de la lógica oposicional tradicional de la metafísica de la presencia, dos temas clave de ese postestructuralismo que referimos). Con respecto a Gilles Deleuze, en nuestra opinión comparte las mismas intuiciones y objetivos, como por ejemplo la subversión de la identidad, el origen o el bien, que fundamentaban la teoría de las ideas platónica —y que Deleuze concibe como una oposición entre las copias exitosas de ciertos modelos, y los simulacros, rechazados por Platón—, reivindicando, claro, los simulacros sobre las copias, o la superficie sobre el fondo, lo problemático frente a lo apodíctico, y toda una serie de conceptos que no podemos revisar a fondo en este trabajo, pero que atestiguan el mismo proceso de subversión de la lógica oposicional logocéntrica, basada en el platonismo y el llamado “buen sentido”.

9. Conclusión. Tomando como punto de partida la distinción derrideana entre el habla y la escritura, y su relación desigual de privilegio y condena, se define la tradición logocéntrica. La escritura es un suplemento del habla, una función secundaria e instrumental, es exterior y derivada.

El logocentrismo, tradición dominante en la metafísica occidental, crea así dos series de conceptos, análogos entre sí, acomodados por una función representativa, que se estructuran a su vez en oposiciones, basadas en estos dos pilares o núcleos del habla (privilegiada), y la escritura (suplementaria). Nuestra hipótesis, ciertamente sugerida por la filosofía de Derrida, pero aún así original —dado nuestro trabajo de rastreo, reunión y explicitación de una serie de intuiciones y afirmaciones que en la obra del filósofo francés aparecen más o menos desperdigadas, y enrevesadas con otros tópicos— es que el logocentrismo privilegia siempre a una de las funciones, conminando a una elección particular dentro de la estructura oposicional, protegiendo así una serie de conceptos que le resultan clave, y de los que quiere defender su prevalencia ontológica, su originariedad y verdad absolutas. El estructuralismo tradicional, a pesar de situarse cerca del límite final de esta matriz logocéntrica, todavía es víctima de algunos supuestos y axiomas fuertes de esa metafísica de la presencia, por lo cual su deconstrucción, practicada a través de la subversión de las funciones binarias que sustentan el ordenamiento analógico de los diferentes conceptos clave del discurso filosófico (algunos de los cuales ordenamos en nuestra tabla) producen el surgimiento de una nueva concepción, que aquí hemos defendido como postestructuralismo, y al cual hemos ligado a los autores aquí trabajados.

Desde Derrida, para quien la escritura —en sentido general— abarca tanto al habla como la escritura restringida, haciéndola entonces anterior al habla y necesaria para su sentido; pasando por los nuevos criterios exigidos para una idea de estructura, específicamente la necesaria presencia de un mínimo de dos series heterogéneas, que se mueven en torno a una casilla vacía, para la conformación de un sistema —según lo expone Gilles Deleuze—; y considerando también la explicación del paso de las particularidades a las universalidades, tal como lo realiza la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau, mostramos que el habla se erige como primordial sólo después de un trabajo de represión hegemónica, y que en el logocentrismo actúa una conminación a la elección de una de las funciones seriales en particular.

A partir del concepto de huella, como articulador del sentido, y de la deconstrucción que este concepto provoca en la idea de origen, afectando también así a la identidad metafísica, la relación entre las series y sus



funciones representativas cambia. La serie privilegiada pierde su estatus, y la serie tradicionalmente suplementaria o rechazada adopta el estatus de todo y parte de la oposición, haciendo imposible una elección entre sus términos, e imposibilitando también una síntesis entre ellos.

La dicotomía que de allí resulta, según muestra Laclau, es una imposibilidad de avanzar —al menos de derecho—, o, desde una visión muy similar, una aporía, que prohíbe una elección entre las oposiciones del discurso filosófico, elección que no ha dejado, por otra parte, de ser necesaria. La aporía se da allí, en la convivencia de lo necesario y lo imposible, y asume en sí misma una condición ontológica que desplaza al paradigma de la identidad. Esa aporía supone, por lo demás, una forma de habitar las estructuras de la metafísica tradicional, subvirtiéndola desde dentro, lo cual es un requisito de la deconstrucción, una vez descubierta la imposibilidad de una genealogía radical o de un retorno a un origen inexistente.

## Bibliografía

- Biset, E. (2012), *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jaques Derrida*, EDUVIM, Córdoba.
- Cragolini, M. (2001), “Para una «melancología» de la alteridad: Disseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano”, en *Estudios Nietzsche, Revista de la Sociedad Española de estudios sobre F. Nietzsche*, Universidad de Málaga, n°1, pp. 61-76.
- Cragolini, M. (1999), *Deconstrucción y pensar en las fisuras*, disponible en Internet: [http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/cragolini\\_1.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/cragolini_1.htm)
- Deleuze, G. (1967), “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, traducción al español (2004) de Juan Bauzá y María José Muñoz, disponible en Internet: [www.apertura-psi.org/correo/textos/Deleuze00.doc](http://www.apertura-psi.org/correo/textos/Deleuze00.doc). En Deleuze, G. (2002), *L'île désert et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, pp. 238-269.
- Deleuze, G. (2008), *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós.
- Deleuze, G. (2009), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Derrida, J. (1971), *De la Gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Derrida, J. (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- Ferraris, M. (2006), *Introducción a Derrida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Laclau, E. (1996), *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- Laclau, E. (2000), *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005), *La Razón Populista*, Buenos Aires, FCE.