
El giro ontológico de la crítica y el origen de la deconstrucción

The ontological turn of criticism and the origin of deconstruction

DOI: 10.12957/ek.2023.74270

Santiago Bellocq¹

Universidad de Buenos Aires / CONICET

santiglm@hotmail.com

RESUMO

El presente trabajo intenta reconstruir el largo camino que conduce al concepto y experiencia de la deconstrucción, tal como la formula Derrida (1967) retomando las nociones de *Abbau* y *Destruktion* de Husserl y Heidegger respectivamente. La fenomenología, particularmente en su variante heideggeriana, produce una torsión y una suerte de viraje ontológico de la filosofía trascendental de cuño kantiano: el método analítico, intrínseco a la filosofía desde sus orígenes griegos, adquiere en Kant (así como en otros pensadores inmediatamente posteriores a él) un matiz crítico que, eventualmente, conduce a la pregunta por la manera en que el sentido se constituye y disemina en la construcción de mundos y verdades. Es posible seguir el hilo genético que une análisis-crítica-deconstrucción mostrando las continuidades y rupturas que esta fuerza del pensamiento posee –sobre todo en la figura de Heidegger, quien funciona como pensador bisagra entre un pensar metafísico y un pensar-*otro* diferencial.

Palavras-chave

Análisis. Crítica. Genealogía. Deconstrucción. Fenomenología.

ABSTRACT

The present work attempts to reconstruct the long road that leads to the concept and experience of deconstruction, as Derrida (1967) formulates retaking the notions of *Abbau* and *Destruktion* of Husserl and Heidegger respectively. Phenomenology, particularly in its Heideggerian variant, produces a torsion (*Kehre*) and a kind of ontological turn of the Kantian-style transcendental philosophy: the analytical method, intrinsic to philosophy since its Greek origins, acquires in Kant (as well as in other immediately subsequent thinkers to him) a critical nuance that eventually leads to the question of the way in which meaning is constituted and disseminated in the construction of worlds and truths. It is possible to follow the genetic thread that unites analysis-critic-deconstruction, showing the continuities and ruptures that this force of thought possesses –especially in the figure of Heidegger, thinker who hinges between a metaphysical thinking and an *another*-thinking.

Keywords

Analysis. Criticism. Genealogy. Deconstruction. Phenomenology.

¹ Becario doctoral (CONICET/ANCBA), profesor adjunto de Análisis del Discurso en UCES, doctorando en Filosofía (UBA - ENS/PSL), magíster en Análisis del Discurso (UBA-FFyL) e licenciado en Filosofía (UNSAM).

1 INTRODUCCIÓN: EL ANÁLISIS FILOSÓFICO Y LA PRESUPOSICIÓN DEL ORIGEN

No sería errado afirmar que el lento camino que conduce al concepto (hoy en día tan popular) de “deconstrucción” se remonta a la misma génesis del pensamiento filosófico en sus búsquedas más propias desde sus orígenes griegos. Si bien es cierto que es Derrida quien le da una operatividad y una agencia que la volverá uno de los conceptos-pivote de cualquier filosofía considerada “post-estructuralista” (con lo problemático de esta etiqueta), es posible establecer un hilo genético que encuentra las bases de la deconstrucción mucho más allá de la fenomenología husserliana o heideggeriana –que es de donde ya podemos identificarla con mayor claridad–; pues, en el fondo, hay una coherencia entre el despliegue de la noción de análisis (ubicable en Platón y Aristóteles) y su torsión hacia una analítica crítica tal como podemos ubicar en Kant.

En su amplio estudio *The method of analysis. Its geometrical origin and its general significance*, Hintikka y Remes (1974) definen el *analysis* como “un método que los geómetras griegos usaban en su búsqueda de pruebas de teoremas (análisis teórico) y de construcciones para resolver problemas (análisis problemático). En ambos casos, el análisis consiste aparentemente en asumir aquello que se busca, *en preguntar de dónde viene*², y en proceder hasta que se alcanza algo ya sabido” (p. 16). Ya aquí podemos destacar que, antes que una operación de mero desmembramiento de un “todo complejo”, el análisis posee una pretensión genética: se pregunta por un “de dónde”, por las condiciones de producción y surgimiento de algo, por alguna forma de “origen”. Esto será, en esencia, lo que replanteará críticamente tanto la fenomenología como la post-fenomenología deconstructiva, como tendremos que ver más adelante, sobre todo en su estudio de la donación y constitución de objetos (y evidencias) y en el desmontaje de los sentidos estratificados.

Por su parte, Menn (2002) sostiene que Platón alude efectivamente al análisis en el pasaje del *Menón* en el que Sócrates se propone examinar “desde una hipótesis” (“la virtud es enseñable”) la pregunta de Menón sobre la enseñabilidad de la virtud. Sócrates reflexiona sobre un problema a partir de un modelo analítico que apunta a un *descubrimiento*³. Aunque en el caso del *Menón* el progreso de interrogación queda trunco

² El subrayado es mío.

³ Lo que puede ser leído heideggerianamente como un poner-en-obra-la-verdad, *a-letheia*, des-ocultamiento.

por la negativa del griego de dar una definición de virtud, la estructura del análisis da cuenta de una ontología implícita: la suposición de que hay *arkhai* (principios, *fundamentos*) últimos, ocultos (puestos “debajo”, como *hypo-thesis*) pero a fin de cuentas hallables, que sostienen la realidad (*physis*) como una totalidad que puede recorrerse tanto hacia delante (progresión) como hacia atrás (regresión). Lo esencial será entonces meditar sobre esta *presuposición* de *arkhé*, preguntar cómo se produce este supuesto, a qué sistema de verdad responde –aún cuando el pensamiento de la diferencia sostenga que no hay *arkhé* ni origen últimos. La deconstrucción, en su esencia, presupone una estructura a priori –aunque más no sea por cuestiones heurísticas– que pueda ser justamente deconstruida. Lo que será planteado luego en términos de *diseminación* del sentido, espaciamento, *décalage*, corrosión, etc., puede ser identificable con el esfuerzo de *disolución* y distinción que el proceso analítico producía metódicamente desde hace más de dos mil años. Ahora bien, ¿dónde comienza propiamente el giro por el cual el análisis comienza a volverse crítico, y qué significa esto? ¿Cómo esta crítica conduce a una reflexión de tipo trascendental en la que la pregunta por las condiciones de posibilidad se transforma en la pregunta por el sentido del ser?

A lo largo de este trabajo intentaremos, de manera sumaria pero precisa, identificar los diversos momentos y las diferentes líneas de continuidad y ruptura que han conducido a un pensar que busca efectuar –si efectivamente es posible– la *Destruktion* de la misma metafísica de la que nació. Para eso tendremos que abordar el inicio del quiebre del pensamiento moderno tal como aconteció en las grandes figuras críticas (Kant, Marx, Freud, Nietzsche) quienes sientan (de manera más directa o indirecta) las bases contextuales y epistemológicas del pensamiento fenomenológico de Husserl y sobre todo de Heidegger; este último será, a su vez, el gran pensador del umbral que buscará, mediante un “viraje” (*Kehre*), inaugurar un pensar diferencial en cuyas riesgosas sendas caminará Derrida: un pensar en el que la diferencia ontológica será la clave de bóveda para una nueva forma de existir, significar y construir mundo.

2 DEL ANÁLISIS A LA CRÍTICA: EL PROYECTO CRÍTICO DE KANT EN SU ANALÍTICA TRASCENDENTAL

Como venimos de señalar, es fundamentalmente con Kant donde el análisis pega un salto cualitativo, convirtiéndose en crítico. Foucault señaló que era con el pensador alemán con quien se producía un quiebre en la historia del pensamiento, pues por primera vez se planteaba la finitud como un problema filosófico (cfr. Foucault, 2008). Sobre este viraje, Foucault sostiene que

[...] la crítica kantiana marca [...] el umbral de nuestra época moderna; interroga a la representación no sólo del elemento simple a todas sus posibles combinaciones, sino a partir de sus límites de derecho [...]. [La representación] es puesta en cuestión en cuanto respecta a su fundamento, su origen y sus límites [...]. En ese sentido, la Crítica hace resurgir la dimensión metafísica [...], abre la posibilidad de otra metafísica cuyo propósito sería interrogar, más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta: permite así estas filosofías de la Vida, de la Voluntad, de la Palabra, que el Siglo XIX va a desplegar en la estela de la crítica. (Foucault, 2008, p. 257).

El problema del límite estará entonces íntimamente relacionado con el análisis y con la crítica, algo que heredarán desde el plano ontológico, gnoseológico y político todos los grandes pensadores que le suceden. La crítica, como nueva modalidad del análisis, se las verá con un tipo de metafísica-otra, con una metafísica que ya en sí misma posee su propia alteridad y con ello su propio principio de autodestrucción: una metafísica que interrogará por la fuente/origen, es decir, por el “ser” pensado como *fundamento* semántico de la realidad y la representación epistémica. El trabajo de Kant, aunque de manera no explícita, abre el camino para la pregunta fenomenológica por el sentido del ser y por la fundamentación de la significación en general. Para avanzar en esta comprensión, debemos precisar qué es lo que Kant entendía efectivamente por análisis, y en qué sentido se vuelve este “crítico”.

Es en la *Crítica de la Razón Pura* (para mayor comodidad en adelante “*KrV*”⁴) donde encontramos aquella definición que ya no dará lugar a equívocos: el análisis como descomposición de un todo complejo. En su bosquejo de la analítica trascendental leemos:

⁴ En original *Kritik der reinen Vernunft*. Utilizaré la traducción de Caimi (2007) pero manteniendo la paginación de la segunda edición para mayor facilidad de comparación.

Esta analítica es la descomposición de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento [...]. [La integridad de esta ciencia] es posible sólo por medio de una *idea de la totalidad* del conocimiento intelectual *a priori* y mediante la división, determinada a partir de ella, de los conceptos que lo constituyen; por tanto, es posible solo por medio de su *interconexión en un sistema*.⁵ (*KrV*, B89)

El análisis se vuelve con esto no sólo una instancia de reducción sino un principio articulador: no se trata sólo de separar un todo en partes pequeñas para volverlas “claras y distintas”, sino que el mismo proceso analítico es la base que *constituye* esa totalidad en un sistema organizado, regulado por una serie de principios o ideas rectoras. La descomposición se hará sobre “la facultad misma del entendimiento” (*KrV*, B90), es decir sobre la *estructura fundamental a priori*⁶ que funciona como condición de posibilidad de la constitución de objetos y, con ello, de todo juicio en general. Este punto es crucial, pues como bien comprenden tanto Foucault como Heidegger, lo que aquí se pone en juego es un tipo de “ontología de la presencia” en la que comienza a delimitarse una posición metafísica determinada. Relacionando la analítica kantiana con su propia analítica del *Dasein*, que desarrollaremos más adelante, Heidegger dirá que

[...] el carácter fundamental de una descomposición no es la disolución en elementos, sino la reconducción a una unidad (síntesis) de la posibilitación ontológica del ser del ente, en el sentido de Kant: la objetualidad de objetos de la experiencia [...]. En la analítica se trata de un regreso a un ‘nexo en un sistema’. La analítica tiene la tarea de hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural. (Heidegger, 2013, p. 186).

Vemos cómo vuelven a aparecer los mismos elementos postulados por la analítica antigua, pero “desviados” hacia otro centro referencial. La regresión apunta no a elementos aislados sino a un “nexo”, es decir, a eso que coliga y *entrelaza* esos elementos dándole un sentido unificado. Encontramos en esta lectura, también, nuestra primera formulación de aquello que llamaremos luego *Destruktion* fenomenológica, pensada como un desmontaje que busca manifestar (*phaino*) “*el todo de una unidad de*

⁵ Subrayado en el original.

⁶ Es este carácter apriorístico el que signará al pensamiento kantiano como “filosofía trascendental”, en un sentido específico de este último término como referente a condiciones de posibilidad universales a priori. Será esta misma concepción de “trascendental” la que luego aparecerá matizada en la ontología heideggeriana y su analítica del *Dasein*.

condiciones ontológicas”. Estas “condiciones ontológicas”, que podemos entender también como *interdiscursivas*, serán el objeto y el fundamento de toda práctica analítica. Es cierto que Kant reducía estos problemas ontológicos en problemas gnoseológicos, pues para él aquella totalidad fundamental era la Razón con sus facultades; pero es él quien formula una meta-reflexión sobre esta reflexividad misma, pues analizar las condiciones de posibilidad del conocimiento en general implica un desdoblamiento crítico-dialéctico de esa misma razón que conoce.

Es en la dialéctica trascendental donde propiamente esta meta-reflexión de la Razón sobre sí se vuelve crítica. La segunda parte de la lógica trascendental debe ser “una crítica de la apariencia ilusoria dialéctica” (*KrV*, B86), “crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico, para poner al descubierto la falsa apariencia ilusoria de las presunciones infundadas de ella, y para rebajar sus pretensiones de descubrimiento [...]” (*KrV*, B88). La crítica es la que propiamente instauro un límite en los alcances cognitivos y ónticos de la Razón; como un platonismo reversionado, se busca desmontar las “apariencias ilusorias” que se filtran en los *presupuestos*/presunciones que rigen nuestro pensar cotidiano. Esta noción de crítica está íntimamente ligada tanto a la vivencia de eso que Kant llamó “sueño dogmático” como a una experiencia de la *Aufklärung* que, para el pensador, será decisiva en tanto proyecta su tratado del entendimiento más allá de una gnoseología abstracta, dándole un alcance ético y político.

3 DERIVAS POST-KANTIANAS: LA FUNCIÓN CRÍTICA DEL ANÁLISIS Y EL SURGIMIENTO DE LA GENEALOGÍA

Más allá de sus tres *Críticas* (de la razón pura, de la razón pura práctica y de la facultad de juzgar), es en las reflexiones de Kant que encontramos en *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* donde se ve la potencia operatoria de esta función. Esta pregunta junto con su respuesta es releída por Foucault como “el símbolo de este cuestionamiento por el cual la filosofía convirtió el tema de su forma en determinado momento y la relación con su contexto en una pregunta esencial” (Foucault, 2007, p. 44); en tanto en Kant reverbera una “ontología del presente” –también del tiempo presente–, la filosofía se vuelve crítica del tiempo en que se vive. El pensador francés da cuenta de las transformaciones lógicas que se dan en el plano existencial en la medida en que cambia la “mirada” y la “relación” en el punto de vista trascendental (que luego llamaremos “fenomenológico”); para él, se da en el occidente contemporáneo “una cierta manera de

pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, que podríamos llamar la actitud crítica” (Foucault, 2006, p. 4). Esta actitud no se da en el mero plano de la conducta empírico-psicológica sino en un ámbito esencial/estructural: trastoca absolutamente todas las regiones del ser, lo que la hace eminentemente ontológica (verdad, discurso, praxis, entes, episteme, alteridad, polis; todo está ahí enumerado). Estas diferentes regiones, que eventualmente se transformarán en objetos de la crítica, la condicionan y estructuran heterónomamente; como plantea Foucault, “la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es un instrumento [...], una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer” (p. 5). En otras palabras, la crítica (devenida actitud) transforma las condiciones de posibilidad mismas con que el mundo se nos manifiesta de manera negativa y relativa a la perspectiva regional enfocada. Esta actitud posee un “parentesco con la virtud”, al punto que Foucault identifica “actitud crítica” con “virtud en general” (ibíd.). Butler interpreta el esfuerzo de moldear la crítica como una virtud de la siguiente manera:

La virtud se entiende con mucha frecuencia como un atributo o práctica de un sujeto, o como una cualidad que condiciona y caracteriza un cierto tipo de acción o práctica. Pertenece a una ética que no se cumple meramente siguiendo reglas o leyes formuladas objetivamente. Y la virtud no es solamente una manera o una vía para estar de acuerdo o cumplir con normas preestablecidas. Es, más radicalmente, una relación crítica con esas normas que, para Foucault, toma la forma de una estilización específica de la moralidad.⁷ (cfr. Butler, 2004)

Lo que hará a Foucault dar luego una definición de crítica como “el arte de no ser gobernado” (2006, p. 8) será justamente esta relación negativa⁸ con la normatividad, lo

⁷ Butler hará luego una observación muy aguda; más abajo dirá que “lo que está en juego para Foucault no son los comportamientos, las ideas, las sociedades o sus ‘ideologías’, sino ‘las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas’. Aunque esta última afirmación es apenas transparente, lo que sugiere es que ciertos tipos de prácticas pensadas para manejar ciertos tipos de problemas tienen como consecuencia que, con el paso del tiempo, se establezca un dominio ontológico que constriñe a su vez lo que entendemos por posible. Sólo haciendo referencia a este horizonte ontológico que prevalece, él mismo instituido mediante una serie de prácticas, seremos capaces de comprender las diversas formas de relación con los preceptos morales que han sido formadas, así como con las que están por formarse” (ibíd.). Esta referencia al “horizonte ontológico” es extremadamente importante, pues muestra hasta qué punto no es posible hacer un análisis – no digamos ya una crítica– del discurso y de las prácticas sociales en general sin pasar antes por una meditación sobre qué se entiende por “ser” en cada caso.

⁸ Esta potencia negativa de la crítica fue desarrollada por varios filósofos, como Adorno o Horkheimer. Este último afirma que la crítica, “en cuanto fuerza de lo negativo, ha instituido la unidad que se despliega

que producirá tanto una liberación⁹ como una diseminación de la totalidad unitariamente estructurada y establecida. Esto es lo que será desarrollado por Horkheimer, quien afirmará que “la verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido [...]. La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta” (Horkheimer, 1974, p. 282). El pensamiento rompe así con su (aparente) anquilosamiento en mundos inteligibles abstractos, y se mete de lleno en la transformación de la historia. Ejemplos de pensadores que siguiendo esta fuerza histórica han utilizado y replanteado la crítica son los llamados “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud.

En Marx, por ejemplo, encontramos una crítica vinculada precisamente con un análisis de las condiciones estructurales del capitalismo y de las condiciones históricas de trabajo. Jacques Rancière (1996) da cuenta de cómo hay un desplazamiento entre una noción de crítica más bien vinculada a Kant –en la que la centralidad del sujeto se muestra como esencial– hacia una más spinoziana, donde se rechaza tanto la idea de “origen” como de “sujeto del conocimiento” (cfr. Pereyra Rozas, 2019). En ambos casos, lo que está a la base es una reutilización torcida de la dialéctica hegeliana, que es la que vuelve explícita la alienación esencial al trabajador. Es esa escisión marcada por la contradicción la que debe superarse por un redescubrimiento de la “esencia humana” que se identifica con una reflexión sobre la fuerza de trabajo histórico. Celitakes (2012), por su parte, sostiene tres hipótesis: primero, que en Marx la crítica es siempre de manera simultánea una crítica de formas de conocimiento y de formas de praxis; segundo, que es eminentemente práctica y emancipatoria; tercero, que tiene una impronta claramente hegeliana (aunque nosotros podríamos agregar “spinoziana”) al pensarse como crítica *inmanente*. En todo caso, reproduciendo esta operatoria negativa que precisamos arriba, vemos que la mayor parte de los aportes teóricos de Marx tanto en sus *Manuscritos* como

por sí misma y otorga carácter a la conciencia del individuo. Las primeras elucidaciones filosóficas, la erección de los principios universales de la naturaleza constituían, teniendo en cuenta su significación objetiva, respuestas críticas a las creencias en los dioses y a los mitos vigentes... La gran filosofía griega fue también crítica: Aristóteles continuó y negó simultáneamente la interpretación platónica del mundo” (Horkheimer, 1979, pp. 28-29).

⁹ Esto debería leerse en relación con una de las acepciones de “crítica” con las que juega Kant, específicamente en sus lecciones de Lógica (cfr. Kant, 2000), en las que pone de relieve la *catarsis* que acompaña la crítica de las apariencias ilusorias que explicamos antes. Para un estudio más detallado de este aspecto, cfr. Moscón, 2013.

en *El capital* surgen como contraposición al objeto criticado: criticando al idealismo es que se propondrá un materialismo; contra el esencialismo se postulará el carácter histórico de todos los fenómenos; contra el individualismo, se acentuará la relacionalidad estructural, etc. En general, podemos afirmar que la crítica marxista efectúa un análisis negativo de su presente –destacando el conflicto epocal (cfr. Celitakes, 2012, p. 115)– al tiempo que insta un tipo de “horizonte ontológico” determinado, en el que las relaciones implícitas con el ser serán pensadas como la *infraestructura* sobre la que se apoyará todo el resto de los fenómenos emergentes de lo social, incluidos los fenómenos discursivos.

Por su parte, Freud es quien más ha aplicado el concepto de análisis en su doctrina psicológica; análisis inseparable de una crítica de aquellas apariencias ilusorias dadas, en su caso, en la región psíquica. Podemos ver cómo hay un trazo común que une el *Sapere aude* de Kant con lo postulado en *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *Más allá del principio de placer* (1920). En ambos casos se ataca el “infantilismo” o la minoría de edad pensada en términos político-epistemológicos y, en el caso de Freud, psicológicos: “[Aquellos sin el consuelo de la religión] estarán en la misma posición que un niño que ha dejado la casa paterna [*das Vaterhaus*] donde fue tan cálido y cómodo. Pero ¿no es verdad que el infantilismo [*Infantilismus*] está destinado a ser superado? Una persona no puede seguir siendo un niño para siempre” (Freud, citado en Rottenberg, 2012, p. 137). Esta crítica de la religión, sobre la que se anuda su noción de crítica, conlleva en sí una nueva forma de imperativo cuasi-ético en el que, posicionados en un punto de vista propiamente científico, “no se puede evitar el ejercicio de la facultad crítica”; la verdad “no puede ser tolerante”, debe ser “implacablemente crítica” si algún poder intenta contaminarla con fetiches o fantasmagorías (cfr. Freud, 1933, pp. 172-173). Así como las Ideas de la Razón Pura en Kant llevaban a postulados incognoscibles para el entendimiento, la mente demanda naturalmente una ilegítima ilusión que consuele su orfandad esencial. No es casual que el desmontaje que Freud realiza de las estructuras psíquicas remita constantemente a narraciones ficticias, que aparecen tanto como modelos explicativos como ejemplos de una forma de alienación psíquica en la que el Yo se refugia. Por último, podemos destacar que, una vez más, el elemento analítico que Freud plantea alcanza una forma de regresión hacia un estrato fundamental, perpetuamente sustraído pero accesible de manera negativa. Cabría

eventualmente hacer una relectura en la que se pueda apreciar la similitud entre la estructura del interdiscurso pecheutiano y el inconsciente freudiano (cfr. Paveau, 2008).

Para concluir esta sección, lo que más me interesa desarrollar en este momento – pues será fundamental para comprender finalmente el movimiento de la deconstrucción– es cómo aparece la noción de crítica en Nietzsche, ligada a esa forma de “analítica” (si se nos permite el barbarismo) que es su concepción de “genealogía” –tan cara a Foucault, Derrida y Deleuze (y también, más o menos directamente, a Heidegger).

En su prefacio a la *Genealogía de la moral* de 1887, el filósofo alemán se propone montar “una crítica de los valores morales y del valor de esos valores”. Esa crítica será planteada en términos genéticos/genealógicos, en tanto su curiosidad y sus *sospechas* “tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre *qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal” (Nietzsche, 2005, p. 24). Ya desde *Humano, demasiado humano* (1878-1886) y sus *Consideraciones intempestivas* (1874) (particularmente el segundo volumen) el pensamiento nietzscheano destacaba el carácter histórico en la producción de los sistemas morales y epistémicos que rigen Europa; puntualmente, se pregunta por la “*procedencia* de nuestros prejuicios morales” (2005, p. 22). Esta pregunta por el *origen* como por aquel “lugar” desde donde algo surge y se sostiene no debe ser pensada en términos esencialistas; pues justamente la crítica de Nietzsche se da sobre ese carácter inmutable, eterno y suprasensible con que se comprenden en su contemporaneidad los valores que forman el mundo. En otras palabras, Nietzsche se pregunta por el *sentido del valor* en general, que es en este caso lo mismo que plantear el *valor del sentido*. Este será tomado justamente como un *producto* (lo que supone toda una *instancia de producción*), en la que la voluntad de poder cobra un protagonismo absoluto. En tanto producto, los valores morales ya no serán concebidos como pertenecientes a la “naturaleza” de las cosas, creada eternamente por un Dios trascendente, sino como el resultado de una deriva histórico-política-filosófica, artificial, que recubre todo proceso significativo en general.

Así, preguntando por el “origen” del mal, tenemos el ejemplo que da Nietzsche del desplazamiento semántico acontecido entre la palabra *schlecht* (malo) y *schlicht* (simple, en el sentido de vulgar, modesto, del pueblo llano, etc.). Este desplazamiento es, “con respecto a la genealogía de la moral [...] un conocimiento *esencial*; el que se haya tardado tanto en encontrarlo se debe al influjo obstaculizador que el prejuicio democrático

ejerce dentro del mundo moderno con respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia” (p. 40). El filósofo señala con esto algo muy interesante: no es un hecho o un conocimiento concreto el que es de alguna manera ocultado por los “prejuicios”, es decir, por aquellos presupuestos y estructuras a priori que median y pre-organizan nuestra experiencia mundana, sino la misma *procedencia*, es decir, el mismo *proceso de constitución del sentido* de estos hechos y prejuicios. Los obstáculos que bloquean o interrumpen el camino de la verdad –que, en este caso, remarquémoslo, son de tipo semántico– poseen una “historia”, es decir, una procedencia que mantiene la estructura de una narración o “conjunto de narraciones” (Porter, 2012, p. 120). Que los ejemplos que da Nietzsche remitan a una esfera aparentemente filológica, independientemente de su pertinencia, da cuenta de una preocupación esencial del pensador por los desplazamientos de sentido que se producen en el ámbito de lo discursivo; ámbito que, bien sabemos, remite a –y fluye con– la superficie del *mundo*, entendido este fenomenológicamente. Como dice el autor respecto del ideal ascético, “lo que aquí pretendo poner de manifiesto no es lo que ese ideal *ha realizado*, sino, más bien, única y exclusivamente lo que *significa*, lo que deja adivinar, lo que se oculta detrás de él, debajo de él, dentro de él, aquello de lo cual él es expresión superficial, oscura, sobrecargada de interrogaciones y malentendidos”¹⁰ (Nietzsche, 2005, p. 187). Es notoria la preocupación por el carácter virtual de la significación antes que por el carácter fáctico de la idea: la sensación o más bien la sospecha de que algo se oculta debajo de ese estrato fenoménico sobresaturado, y que *en su ocultación* produce justamente su sentido histórico. El sentido, moral o del tipo que sea, se manifiesta en su origen cuando uno entra en este juego de ocultamiento/desocultamiento, cuando se escucha la voz silenciosa de un “inconsciente” siempre sustraído y, con ello, plenamente presente desde su ausencia. Como sostiene Porter, “la genealogía a diferencia de la [mera] historia trae de vuelta a la mente no aquello que está olvidado sino el acto mismo del olvido [...]. No revela más que una herencia que no es de ninguna manera algo pasado o completo porque se encuentra siempre presente, en un estado de completud incompleta, trabajando bajo un pseudónimo” (Porter, 2012, pp. 122-23). Por ese mismo motivo es que la genealogía será pensada como “un complejo acto crítico” que funciona como una “distorsión paródica”, como una “caricatura” de la historia y sus valores morales (cfr. pp. 119-120). En otras palabras, la genealogía

¹⁰ Subrayado en el original.

deconstruye de la misma manera que la risa divina o la ironía socrático/romántica socavaban la solidez de los fundamentos asediados. Como explica Kofman, la genealogía “revela el devenir incluido en cada concepto, desenmascara, detrás de la abstracción, la generalidad y la unidad del término, la multiplicidad de las metáforas que encierre y su transformación a lo largo del tiempo” (Kofman, 1972, p. 127). Contra el totalitarismo del significante unívoco, lo que aparece es la pluralidad como nueva verdad del ser dada en un proceso-en-devenir.

Para finalizar, diremos únicamente que tenemos la postulación de un fenómeno que, más allá de la mácula constante a la que se ve sometido en el uso cotidiano (los discursos morales junto con sus valoraciones), permanece como un terreno inexplorado desde la perspectiva genealógica inaugurada por Nietzsche. Eso es lo que explica de algún modo –una vez más– la necesidad de un cambio de mirada, de una “mirada inédita”, de recorrer ese campo “con nuevos ojos” (cfr. Nietzsche, 2005, p. 34): la genealogía no es una crítica teórica, sino que, como en Marx y Freud, transforma radicalmente el punto de vista y con ello la existencia singular de quien así mira. Es, al decir de Porter, un “acto performático” que posee injerencias prácticas y, particularmente, injerencias en las relaciones ontológicas que se despliegan de la existencia. Esto es lo que conectará especialmente a Nietzsche con la actividad fenomenológica, más allá de sus distancias.

Vemos de esta manera cómo se ha ido tejiendo la relación esencial entre el análisis y la crítica, y cómo se ha producido una suerte de *desvío* en la propia labor filosófico-analítico-crítica hacia una pregunta por el proceso/fundamento del sentido. El *khrínein*, el juzgar críticamente, pone de relieve el carácter axiológico y significativo de un “mundo de la vida”. En relación con el valor –algo clave destacado por el pensamiento nietzscheano–, la filosofía debe ser crítica entendiendo por ello una acción de indagación de antecedentes y consecuencias “causales”, es decir, debe dar cuenta de las condiciones de producción de objetos valiosos y de la valoración como proceso en general –lo que fue formulado explícitamente por Dewey (cfr. 1929 y 1933). Al mismo tiempo, se comprende finalmente que el pensamiento debe ser crítico en tanto reflexión sobre el mismo actor de pensar, produciendo con ello una forma de “crisis” positiva en la ciencia y sus fundamentos, que al mismo tiempo implica una crisis transformadora de la propia posición existencial. Como plantea Ortega y Gasset siguiendo a Husserl, “la ciencia es el descubrimiento de conexiones entre los hechos. En la conexión el hecho desaparece como

puro hecho y se transforma en miembro de un ‘sentido’. El sentido es la materia inteligible” (cfr. Ortega y Gasset, 1996, pp. 23-24). Esta pregunta por el *nexo*, por el vínculo entre elementos articulados en un “todo complejo”, será desarrollada por la fenomenología alcanzando con ello una profundidad inaudita, y unas consecuencias para el devenir del pensamiento que darán lugar –junto con otras manifestaciones simultáneas del “giro lingüístico”– a una pregunta rigurosa y seria por el sentido y el lenguaje.

4 ANÁLISIS Y CRÍTICA EN EL PROYECTO DE LA FENOMENOLOGÍA: REDUCCIÓN, EPOKHÉ Y ABBAUEN EN HUSSERL

La fenomenología, en tanto corriente filosófica que busca fundar a la filosofía como “ciencia rigurosa”, puede resumirse como gesto en el lema expresado por su fundador, Edmund Husserl, que exigía volver la atención “a las cosas mismas”. La pretensión del pensador alemán, tal como plasma en sus *Investigaciones lógicas* (1901) y luego reafirma en sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), era no sólo realizar una aguda crítica al psicologismo en boga en su momento, sino sobre todo realizar una profunda revolución en la forma de concebir la conciencia y la constitución de objetos. Por medio de un *análisis crítico*, trascendental, pero particularmente mediante una serie de “reducciones” (*epojé*) y de un “desmontaje” (*Abbau*), se iban purgando las capas de sentido que recubren a los objetos, permitiendo así alcanzar la “cosa misma”, es decir, su esencia como algo esencialmente correlacionado con la conciencia. La fenomenología no pretendió ser un corpus definido de saberes a ser reproducidos enciclopédicamente, sino que es esencialmente (o así lo interpretó Heidegger y gran parte de los pensadores que vinieron tras él) un *método*, una forma no sólo de hacer filosofía (críticamente) sino más bien una nueva forma de pensar o, aún más, de *existir*. Su carácter renovador fue tomado con entusiasmo por una enorme cantidad de pensadores de su tiempo (al punto que aún hoy se sigue haciendo fenomenología); sin embargo, ésta no prosperó de la forma en que hubiera pretendido Husserl, sino que se vio hibridada y “deformada” hacia formas sumamente potentes de abordar las “regiones del ser”, como es el caso de aquellos pensadores que reconocen su herencia, indirecta o no.

Todos los autores que caen bajo la etiqueta de “post-estructuralistas” han tenido algún tipo de pasaje o formación de cuño fenomenológico, tal como se desarrollaba en Francia en la década del cuarenta y cincuenta (cfr. Worms, 2009 y Dosse, 2012); además,

todos tuvieron como problema fundamental el problema del lenguaje y su realidad, sus modos, sus funcionamientos. Pero, sobre todo, de manera más o menos reconocida, han tratado de pensar *la diferencia en su carácter abisal*, en su movimiento siempre desplazante, deconstrutor; y es que, como ya mencionamos, la misma noción de “deconstrucción”, popularizada por Derrida (1967) y retomada por autores cercanos como es emblemáticamente el caso de Roland Barthes, es esencialmente deudora de la *Destruktion* heideggeriana que, a su vez, reproduce la noción de *Abbauen* que ya Husserl había de algún modo prefigurado. Comenzaremos entonces delimitando las nociones de *Abbau*, *epokhé* (o *epojé*) y reducción, elementos clave del “camino” fenomenológico.

Toda la empresa husserliana puede ser pensada en términos de una crítica de las ciencias; más precisamente, se trata de fundar una “ciencia rigurosa”, una “ciencia primera” que dé un fundamento lógico al resto de los enunciados científicos. En otras palabras, la filosofía es aquella ciencia fundacional y crítica que da principio y sustento al resto de las ciencias. Ello se logra accediendo a la instancia de producción del sentido en general (incluido el sentido de lo científico), es decir, a la conciencia trascendental y su manera de constituir objetos y *mundo*. El apelativo de “trascendental” da cuenta de la línea post-kantiana asumida por Husserl¹¹, en tanto apunta al esclarecimiento de la subjetividad y sus condiciones de posibilidad de aparición fenoménica de los objetos. El acceso a esta instancia se hace por medio de, justamente, una indagación de los fenómenos en la conciencia misma (entendiéndose por fenómeno aquello “que aparece”), es decir, un estudio de las *vivencias* que se nos aparecen intencionalmente¹². La correlación entre nuestra experiencia y el mundo será propiamente el objeto de la fenomenología: una pregunta por el cómo de la determinación/constitución del mundo. Esto es lo que llevará a la fenomenología a ser una filosofía crítica, que discernirá entre dos modalidades existenciales: una “actitud natural”, que es la manera en que cotidianamente nos relacionamos con los entes y que supone la existencia de un mundo

¹¹ Sobre este punto, cfr. Luft, 2011, pp. 185 y ss. Sintéticamente, el autor sostiene que “la manera en la que Husserl concibió su fenomenología como trascendental fue fundando todo el conocimiento y, más ampliamente, toda experiencia del ser en una subjetividad constituyente y otorgadora de sentido. *Este* era el sentido -el apriori de correlación- en el que Husserl creía que su fenomenología podía ser interpretada como idealismo trascendental” (Luft, 2011, p. 186).

¹² La noción de “intencionalidad” proviene de F. Brentano (cfr. 1924), y no significa un “acto volitivo” de proyección e intención, sino que apunta a la estructura correlativa, direccional, entre la conciencia y su objeto; toda vivencia es “vivencia de”, salvo aquellas que son no-intencionales como por ejemplo algunas sensaciones.

circundante referido a un yo¹³, y una actitud que generará un quiebre en este plano de inmanencia por medio de una actividad donde aparecerán patentemente las esencias, que es lo que interesa a Husserl. Esta inmersión absoluta en la entidad impide para el filósofo la misma posibilidad de una pregunta por el conocimiento, y por eso termina siendo una suerte de doxa a-crítica, en la que simplemente poseo *certezas* y seguridad¹⁴. Según Husserl nos encontramos constantemente enmarcados en esta “actitud natural”, donde el mundo se da como “un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico” (1962: 66) que, justamente por ese motivo, resulta opaco por su densidad semántica. La vida fáctica humana, enmarcada en la actitud natural, produce un “olvido” de la estructura intencional de la conciencia. La actitud del fenomenólogo se debe ubicar en un nivel *por debajo* de ese mundo visto como “natural” mediante una “puesta entre paréntesis” o *epoché* que lo lleva a desarrollar un nuevo tipo de conciencia, una conciencia crítica, analítica, de algún modo impermeable a las proposiciones de la ciencia, de la cultura, de la doxa. En esta desconexión que opera en la fenomenología no se abole ninguna tesis, sino que estas son heurísticamente suspendidas, sacadas de su entramado mundano, produciendo con ello no sólo un cambio modal en la actitud teórica sino también un cambio existencial (cfr. Husserl, 1992, p. 70-72). La experiencia de una “crítica performática” tal como la que podíamos encontrar en Nietzsche vuelve a aparecer, lo que hace a la fenomenología una empresa de “desnaturalización” del mundo.¹⁵ Este cambio por el que el mundo y uno

¹³ “Como persona soy lo que soy [...] en cuanto *sujeto de un mundo circundante*. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante [...]. El mundo circundante es el mundo percibido, recordado, intelectualmente apresado, conjeturado o revelado en cuanto a esto o aquello *por la persona* en sus actos, el mundo del cual este yo personal es consciente, que está ahí para él, respecto del cual él se comporta así o así [...]” (Husserl, 2005, p. 231). Antes habrá precisado: “Este mundo está persistentemente para mí ‘ahí delante’, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico” (Husserl, 1962, p. 66).

¹⁴ Esto es lo que podemos ver, de algún modo, en las ciencias positivas “naturalistas”, que es contra quienes Husserl principalmente se enfrenta. Como explican Mansilla (et al.), “El peligro mayor del naturalismo está en la doble ‘naturalización’ que efectúa: (1) Naturalización de la conciencia, la considera como un hecho más de la naturaleza, la cosifica, lo que implica que la conciencia pierde su función primordial, que es mostrarnos el sentido de las ciencias y hacer evidente y completamente inteligible qué es la objetividad; y (2) Naturalización de las ideas, nos referimos a ellas como simples abstracciones de datos sensibles” (2019, p. 132). La fenomenología devuelve a las cosas mismas a su entramado significativo-pragmático, destacando el proceso (en absoluto natural) por el que el sentido del mundo se constituye.

¹⁵ Esto mismo es lo que podemos encontrar, por ejemplo, en el proyecto de semiología de R. Barthes. Su “deseo”, postulado casi como un programa (cfr. 1971), era realizar una forma de semiología que pusiera al descubierto la trama ideológica que se esconde en lo dado como natural: es tomar una *actitud* de “impaciencia ante lo ‘natural’ con que la prensa, el arte, el sentido común encubren permanentemente una realidad que no por ser la que vivimos deja de ser absolutamente histórica” (Barthes, 1957: 6): impaciencia ante la confusión constante entre naturaleza e historia. Este fenómeno que ejerce la naturalización es el

mismo son comprendidos en sí mismos es lo que Husserl llama “reducción fenomenológica”.

Según Follesdal (2017), las diversas reducciones que Husserl propone a partir de 1905 se convierten en pieza fundamental del “método” fenomenológico. Como señala el autor, y a pesar de cierto carácter enigmático que presentan para los investigadores actuales, hay bastante claridad respecto a la importancia esencial que tienen para el filósofo las tres reducciones llamadas eidética, trascendental y fenomenológica. Sobre esta última ya dijimos que se avoca a poner el mundo entre paréntesis, como una forma más radicalizada y libre de la duda metódica de Descartes. Es una conversión intelectual, donde se pasa de una actitud “naif”, dogmática y natural a una “fenomenológica” en la que los entes del mundo se presentan como fenómenos *para* una conciencia. Es decir, el resultado de esta reducción es la puesta en escena de un yo correlacionado esencialmente con sus “cogitaciones”. Esto es lo que nos introduce en la reducción eidética, que hace de la fenomenología una suerte de “análisis intencional” o “reflexión trascendental” en el que nuestro objeto son las esencias de las cosas o *Eidos*. La estructura de la intencionalidad, que muestra que toda conciencia es “conciencia *de*”, soporta el surgimiento de dos estructuras relacionadas: la noesis y el noema. Por su parte, el *Eidos* es pensado como el *sentido* de los hechos particulares, no tanto como esos hechos en su dimensión inteligible sino pensado como la *unidad* de una diversidad de fenómenos particulares o aspectos dados a la conciencia. Pero si los noema son el significado “dado” en un acto como estructuras atemporales, será la noesis el correlato necesario que se presentará como el elemento dador y estructurante de ese significado. La reducción trascendental expone entonces el *a priori de correlación* entre noesis y noema, cambiando con ello la mirada de un “objeto” al “acto” que constituye objetos; es decir, se da otra forma de suspensión en la que lo que queda es el proceso mismo de subjetividad que, trascendentalmente, constituye todo sentido y validez del mundo. El mundo “objetivo”, que es el que aparece en la actitud natural, extrae en verdad su sentido del yo trascendental que permanece como “fundamento” apodíctico de aquellas “irrealidades” que son, a fin de cuentas, los sentidos del mundo. De esta manera, “el yo mismo, que porta en sí el

mito, y Barthes deberá mostrar su estructura de *montaje* por medio de, justamente, un des-montaje, una *Destruction*, un *Abbau*. Vemos así como van brotando los diversos vasos comunicantes que han regado la escenografía teórica de la post-fenomenología en Francia; escena que no puede dejar de pensar el fenómeno del sentido y el lenguaje en una línea inaugurada por Husserl y profundizada por Heidegger, sea siguiéndola o enfrentándola críticamente.

mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama trascendental en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que surgen de dicha correlación, de acuerdo con ello, se llaman problemas filosófico-trascendentales” (Husserl, 1979, pp. 66-67). Para sintetizar, podemos reproducir lo siguiente:

[...] toda fundamentación trascendental supone distinguir: 1) el nivel empírico en el que en un principio aparece el propio sujeto de conocimiento; 2) el nivel trascendental en el que se origina dicho conocimiento y; 3) la actitud reflexiva del fenomenólogo que descubre esa doble función, la de ser sujeto y objeto a la vez. Pero esto por supuesto no supone –como falsamente se ha dicho– que haya tres yos, sino que hay tres actitudes de mi único yo, ‘yo soy un yo único’ [...] que se desdobra constantemente para poder realizar las descripciones correspondientes, en esencialidad universal. (Villanueva Barreto, 2012, p. 227)

El método fenomenológico comprende estas reducciones distinguibles desde un punto de vista ontológico, aunque no óntico, ya que se dan de manera interrelacionada para la misma conciencia. Su problema fundamental será, entonces, el problema de la constitución del sentido. La *epojé*, en tanto modelo metodológico que quebranta la actitud natural, “es en su sentido fenomenológico y trascendental la neutralización crítica de la creencia en el mundo” (ibíd., p. 225); es diferente pero solidaria de la reducción trascendental, que da cuenta de cómo la subjetividad trascendental constituye sentido y validez. De esta manera, “la *epojé* es la que permite el descubrimiento de la correlación universal entre el mundo y la conciencia del mundo, en ella el mundo como tal no desaparece, sino que se torna correlato de una subjetividad operante” (ibíd.): es la posibilitadora de una reducción que *desmonta* la heterogeneidad que configura al mundo¹⁶. Es en este momento en que aparece la noción de *Abbau* (desmontaje, des-

¹⁶ El concepto de Husserl de “mundo” es ciertamente problemático; de hecho, “la pregunta por la esencia del mundo es el problema central de la fenomenología de Edmund Husserl” (Strasser, 1976, p. 152, citado en Martínez Bravo, 2021). Si bien volveremos a este tema más adelante, podemos adelantar una serie de consideraciones. Para empezar, “mundo” es usado tardíamente para referirse al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), identificado de alguna manera con el mundo de la cultura. A diferencia de una reflexión sobre las concepciones del mundo (*Weltanschauungen*, tal como lo propone Dilthey), Husserl propone una *Weltwissenschaft* (teoría de la ciencia del mundo), mundo sobre el que se sedimenta la vida temporal y vivencial del hombre (cfr. Mansilla et al, 2012, p. 133), la vida creadora de cultura (y no la vida pensada fisiológicamente; cfr. Husserl, 1969). En otro momento, Husserl lo define como un ser intencional, como el horizonte de los horizontes, o como conteniendo una estructura a priori (cfr. Husserl, 2008: 158). Martínez Bravo (2021) resume con bastante claridad una distinción que nos puede ayudar a comprender la equivocidad de este fenómeno: “Siguiendo a Husserl, Walton (2012) hace una distinción entre lo que llama los órdenes de la constitución y los de la dación. El primero, corresponde a lo que primariamente se constituye en la experiencia y que puede identificarse con los desarrollos del análisis genético.

construcción) como un des-montar el montaje que constituye la red pragmática que recubre como un velo a las cosas, para alcanzar así un plano originario. En esta fenomenología crítica nuestro pensador va a proponer una suerte de “reducción apodíctica” en la que el *Abbau* aparecerá como un método o modalidad del *análisis* intencional.

Como bien indica Bedoya Rodas (2020), si bien Husserl usa *Abbau* de manera “pública” tardíamente –como en *Experiencia y juicio*, texto publicado recién en 1939–, habría un acuerdo entre los especialistas (cfr. Evans, 1990; Gander, 2010; Staiti, 2010) en que el término ya es utilizado desde comienzos de la década de 1920. Como señala este autor:

En uno de sus usos más destacados, el término aparece como un procedimiento metodológico para el análisis de la génesis de la experiencia del mundo; dicho de manera más concreta, este procedimiento se dirige a poner de relieve o desmontar las distintas capas que constituyen el mundo de la experiencia. El uso que el *Abbau* tiene a partir de 1920 se circunscribe al contexto de una indagación sobre la demarcación de las regiones de la naturaleza (*Natur*) y del espíritu (*Geist*), como dan cuenta las lecciones alrededor de 1919. (Bedoya Rodas, 2020, p. 41)

En el *Excursus* de las lecciones de ética de 1920 (cfr. Husserl, 2004, pp. 291 y ss.), este desmontaje (que podemos pensar como una forma de regreso¹⁷) se dirige hacia el estrato más básico del mundo experimentado, es decir, “a un estrato o esfera pasiva que soporta sin embargo todas las demás capas, de las cuales a su vez surgen todas las determinaciones predicativas y valorativas” (Bedoya Rodas, 2020: 42). Esta misteriosa

Genéticamente, lo que primero se constituye es la subjetividad trascendental que se autoobjetiva, insertándose corporalmente en un ámbito de extrañeza, de indeterminación, pero también de prominencias que caracterizan el par pre-yo y premundo. En ese sentido, lo primero que se constituye como tal es el cuerpo vivido. A partir de su objetivación en un ámbito de extrañeza, el cuerpo vivido es el garante de la constitución de los niveles posteriores y más elevados que se funden en el concepto más pleno de mundo de la vida. Correlativamente, el orden de la dación o de la experiencia corresponde a la unidad de la vida subjetiva trascendental o el sujeto puro. Este sujeto puro es un repositorio y origen de todas las intencionalidades anónimas prerreflexivas o instintivas que han constituido el mundo en torno al cuerpo propio (Walton, 1993). Este sujeto puro que se autoda y, de ese modo, constituye el mundo a partir de la experiencia cuerpovivida, hace que el cuerpo se dé como una unidad noemática trascendental, a partir de la cual el mundo comienza a ser también dado por medio del sentir y el moverse corporales (Walton, 1993). De este modo, el ámbito inicial de la dación es el sujeto puro que constituye un cuerpo para sí y, a partir de ahí, se ordena una serie de daciones que, correlativamente al orden constitutivo, darán el mundo de la vida como el último nivel de la constitución” (Martínez Bravo, 2021: 5). Volveremos a este problema más adelante.

¹⁷ Además de la conexión entre *Abbau* y regresión analítica, podemos pensar que el término “reducción” (*Reduktion*), que ya hemos abordado, es más que un mero “minimizar” o “estrechar” limitantes: es un reducir (*re-ducere*, en su raíz latina) hacia otra región, en este caso más originaria o esencial.

capa originaria, la “naturaleza pura” (Husserl, 2004, p. 296), se encuentra bajo las capas cognitivas valorativas/emocionales. Estos dos tipos de capas condicionan toda nuestra experiencia y constitución de objetos; el *Abbau* las desmantela, accediendo a una instancia originaria pre-predicativa, posibilitante de toda predicación y sentido en general. Esta operación de *abbauen* no se corresponde exactamente con las reducciones vistas previamente; si bien ésta permite el acceso a la esfera de la subjetividad trascendental, el *Abbau* aprehende el más profundo de los estratos en que el a priori de correlación entre noesis y noema es articulado, es decir, aprehende la correlación misma en su más pura virtualidad. Alcanza, al decir de Staiti, “una dimensión de sentido” (2010, p. 131).

Este estrato más profundo, que ya parece dejar de ser un estrato sólido o inmutable, deberá ser abordado con mayor detenimiento. Por ahora, debemos ver cómo esta operación de deconstrucción constituye el hilo fundamental de la filosofía heideggeriana; pues es Heidegger quien reconduce la *epojé* y el *Abbau* a un ámbito ontológico aún más decisivo, y quien legará a los pensadores posteriores una experiencia y un *modelo operatorio* de trabajo analítico-crítico sobre el sentido fundamentales.

5 HEIDEGGER Y LA DESTRUKTION EN LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL SER

a) *Ontología fundamental y analítica existencial*

La importancia del pensamiento de Martin Heidegger, tanto para esta investigación como para la filosofía en general, es ciertamente decisiva. Como ya hemos adelantado en la Introducción, su concepción *hermenéutica* de la fenomenología (algo que debemos apuntalar) nos da un marco y una potencia analítica que resulta extremadamente útil para pensar las instancias de producción de sentido. A pesar de cierto estilo oscuro, que por momentos roza lo esotérico (particularmente luego de su *Kehre*¹⁸), es posible (y necesario) hacer dialogar su pensamiento con las problemáticas e idiomas teóricos vigentes, pues de esa hibridación pueden brotar aportes teóricos y prácticos muy

¹⁸ “Viraje”, “torsión”, “vuelta”. Es el término con que se apunta a un giro en su pensar a lo largo de la década de 1930, entre un período estrictamente fenomenológico de cuño post-kantiano en que se pregunta por el “sentido del ser” y la analítica del Dasein con otro donde pone el foco en una profundización de la “verdad del ser” y una meditación de su historia, apoyándose ahora especialmente en el idealismo alemán, Nietzsche y la poesía de Hölderlin. La discusión sobre si hay un “primer” y un “segundo” Heidegger o si hay unidad total en su obra es una constante (realmente ya saturada) en las discusiones de especialistas. Un buen trabajo reciente que problematiza esto se encuentra en Basso Monteverde, 2017.

ricos.¹⁹ Si bien volveremos en numerosas oportunidades al autor a lo largo de este trabajo, por el momento me enfocaré en exponer los puntos principales de su analítica existencial, su particular interpretación del método fenomenológico y la relación que su noción de *Destruktion* posee respecto del *Abbau* husserliano, pues ahí se encuentra la clave para comprender la dinámica y la concepción actual de “deconstrucción”, así como una concepción de la verdad y la constitución del sentido que serán importantes para pensar la posibilidad de una vinculación con, por ejemplo, la noción de *interdiscurso* tal como lo piensa Pêcheux (1975). Para esto tendré que realizar previamente una clarificación de sus conceptos elementales que, a pesar de parecer un largo desvío, será necesaria para comprender la manera que tiene de *pensar* filosóficamente –además de ser el “marco” con el que abordaremos varios fenómenos que irán surgiendo a lo largo de este trabajo.

El entero pensamiento de Heidegger puede sintetizarse como una pregunta por el *sentido* del ser. Todos sus cursos y escritos, notablemente entre ellos el famoso *Ser y tiempo* (1927), tienen a esta pregunta como la vía conductora sobre la que se despliega un análisis fenomenológico-hermenéutico sobre la existencia humana, sus estructuras, su ser-en-el-mundo, que llevan inevitablemente al repreguntar por la temporalidad y el carácter histórico-acontecencial de la verdad, lo que produce eventualmente una aguda crítica a las *posiciones metafísicas fundamentales* que fundaron y dominan Occidente desde Platón hasta Nietzsche. Esto que a primera vista puede resultar etéreo, híper abstracto o fútil –pensar “el ser”– puede tomarse en términos semióticos como una forma de pensar las condiciones de producción del sentido (cfr. Bertorello, 2008); de hecho, ser y sentido pueden intercambiarse con relativa libertad en varios momentos del texto heideggeriano²⁰, lo que puede facilitar la comprensión de una teoría que, además de ser patentemente ontológica, puede tomarse como semiológica. Si aquí nos importa retomar parte de esos planteos, es porque la *analítica existencial* del *Dasein* (“ser-ahí” en alemán, término técnico que Heidegger usa para referirse en principio a la existencia humana de un modo no antropológico/subjetivante) es la base sobre la que se construye

¹⁹ En ese sentido, cfr. Bertorello, 2008; 2022.

²⁰ Ya en el comienzo de *Ser y Tiempo* tenemos una primera “definición” del ser (teniendo presente que Heidegger rechaza permanentemente la posibilidad de un definir tal): “aquello de que se pregunta en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entonces, aquello ‘sobre lo cual’ los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos” (2014: 15). Esto “sobre lo cual” se presenta como un fundamento sobre el que se apoya la comprensión, lo cual estructuralmente se identificará por momentos con la noción de mundo (al menos tal como la desarrolla en *Ser y tiempo*).

toda una forma de comprender el propio ser, comprensión que será la piedra fundamental de la significatividad de los entes intramundanos y, aún más, la vía de acceso a la pregunta por el sentido en general. En efecto, la pregunta por el sentido del ser sólo puede realizarse (al menos en *Ser y Tiempo*) preguntándole a aquel ente al que “le va su ser”, es decir, al ente que posee una preeminencia óntico-ontológica (cfr. Heidegger, 2014, p. 24), es decir, el *Dasein*²¹; pues es el único que se “relaciona” con su ser y se “ocupa” de él, pudiendo con ello relacionarse con el ser en general.²² Cabe aclarar que, si una pregunta tal se muestra como necesaria, es porque históricamente la metafísica occidental (pensada como una estructura total y totalitaria) ha sistemáticamente *olvidado* e ignorado al ser, identificándolo con el ente. Esto es crucial, porque todo el “programa” heideggeriano apunta a destacar la *diferencia ontológica*, es decir, en afirmar que *el ser no es el ente*, y que este debe ser pensado de algún modo de manera independiente –lo que dará lugar a un sinfín de inconvenientes metodológicos, filosóficos y lingüísticos.

Pensar analíticamente la existencia como “ser-ahí” (*Dasein*) implica, desde la fenomenología, que se la tome en sus componentes estructurales como, justamente, un movimiento estructural, apriorístico, relacional, que pertenece al ser, y no como un polo subjetivo-psicológico: la existencia es una *relación significativa* con uno mismo, relación semiótica que se estructura en una serie de momentos que son aquellos plasmados en la noción “ser-en-el-mundo”, estructura fundamental del *Dasein*. El mundo no es la mera totalidad de los entes del universo, sino que es una estructura semántico-pragmática, un plexo de referencias, un entramado significativo²³ que sólo existe en tanto un *Dasein* lo “abre” y proyecta en una comprensión, una disposición afectiva y una discursividad; pero hay que destacar que el “ser-ahí” no “crea” un mundo, sino que éste mismo es arrojado en él, pro-yectado a un “estado de abierto”, una facticidad temporal que será decisiva. En otras palabras, *Dasein* y mundo son co-origenarios. Es esta estructura a priori la que estará

²¹ Si bien es cierto que, en sus inicios y a pesar de los intentos del propio filósofo, hay una preponderancia “antropológica”, la noción de *Dasein* se irá luego desplazando desde la existencia humana para nombrar una instancia impersonal que se encuentra *entre* el hombre y el ser, y que se revelará como un *acontecimiento*.

²² En línea con el tipo de análisis que vimos en Descartes, donde se alcanza un fundamento (*ego cogito, ego sum*), Heidegger dirá que su analítica “plantea la cuestión ontológica del ser del *sum*” (2014, p. 58), algo que ha sido constantemente dejado de lado por la metafísica.

²³ “El plexo de referencias que como significatividad constituye la mundanidad puede tomarse formalmente en el sentido de un sistema de relaciones” (Heidegger, 2014, p. 103).

a la base de la constitución del sentido, en una revisión de los postulados de Husserl. En el comprender se manifiestan las relaciones del referir: estas relaciones

[...] están ensambladas entre sí como una totalidad original [...]. El todo de relaciones de este significar lo llamamos la ‘significatividad’.²⁴ Es lo que constituye la estructura del mundo [...]. El ‘ser ahí’ [*Dasein*] es, en su familiaridad con la significatividad [*Bedeutsamkeit*], la condición óptica de posibilidad del descubrimiento de entes que hacen frente en la forma de ser de la conformidad [...]. Pero la significatividad misma [...] alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el ‘ser ahí’ que comprende pueda, como ‘ser ahí’ que interpreta, abrir lo que se dicen ‘significaciones’ que por su parte fundan el posible ser de la palabra y del lenguaje. (Heidegger, 2014, pp. 101-102)

El *Dasein* se convierte con esto en el centro de la deixis enunciativa, como señala Bertorello (2008), desde la que *brotan* significaciones y desde la que se organiza referencialmente el mundo. Estas se encuentran articuladas en este mundo, abierto previamente por la estructura extática del ser-ahí. El comprender es esencialmente proyectivo, y es en esa proyección donde se abre la posibilidad de manifestación fenoménica de los entes: estos *se descubren sobre-el-fondo-de* un mundo; pero lo que descubrimos en ellos no es solo su sentido, sino el ser en su sentido general. Como indica Heidegger,

[...] sentido es aquello en que se apoya el ‘estado de comprensible’ de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El *concepto de sentido* abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. *Sentido es el ‘sobre el fondo de qué’, estructurado por el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ previos, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo.* (Heidegger, 2014, pp. 169-170)

Vuelve a aparecer aquí el ‘sobre el fondo’: hay algo *fundamental* debajo, algo que sostiene apriorísticamente la estructura de la significatividad, algo *sobre* lo que los entes en cada caso se manifiestan. Se da con esto una solidaridad entre ser-mundo-sentido, términos que Heidegger se resiste a identificar completamente aun cuando en su texto, a pesar suyo quizá, resuenan con voces semejantes. En la pregunta por el sentido del ser se pregunta “por el ser mismo en tanto entra en lo comprensible del ‘ser ahí’” (p. 170), es decir, no hay sentido del ser [no hay *ser* del ser] sin *Dasein*; por ello es por lo que “al

²⁴ Esto es de algún modo semejante, aunque haya sido expresado en otro registro, a lo que Greimas plantea sobre la significación: “podemos decir que la estructura es el modo de existencia de la significación” (1986, p. 28), en la que lo que se manifiesta es la *relación articulada* entre semas. Esta relación articulada, formulada en niveles diferentes, lo que habrá que pensar posteriormente.

sentido del ser no puede colocárselo nunca en oposición a los entes o al ser en cuanto ‘fundamento’ sustentante de los entes, *porque ‘fundamento’ es algo que sólo resulta accesible como sentido, aun cuando se tratara del abismo sin fondo de la falta de sentido*”²⁵ (ibíd.). Llegamos con esto a uno de los puntos más críticos de nuestro trabajo, pues es justamente la postulación y la modalidad de los fundamentos lo que debemos analizar críticamente, es decir, deconstruir. Si hay un vínculo esencial entre sentido y fundamento, deberemos precisar cuál y cómo es el *ser* de ese vínculo.

Es debido a que la existencia es esencialmente comprensora que, sobre el fondo de un mundo, se manifiestan los diversos entes de la cotidianidad en dos modos posibles: como “ser ante los ojos”, es decir, como un ente tomado desde el punto de vista teórico-objetivo, o como “ser a la mano”, es decir, el ente que aparece como un útil en mi vida práctica. Contra la tendencia positivista/moderna que piensa al ente sólo como objeto, Heidegger dirá que el modo más originario de nuestra relación significativa con las cosas es el experimentarlas con un sentido pragmático. Así, por ejemplo, comprender una computadora no es tanto pensar sus componentes y su constitución objetiva, sino que más bien hay comprensión en tanto se la *usa* para escribir o para mirar una serie; dicho de otra manera, uno “se cura²⁶ de” ella, comprende/abre un sentido de ella, en el marco de un “curarse” a sí mismo: pues, como señala Heidegger, “el ser-ahí es, ontológicamente comprendido, ‘cura’ [*Sorge*]” (2014, p. 70). Porque la existencia se funda en una relación significativa consigo misma es que no hay fundamento último, sino que nuestra esencia es la existencia fáctica que uno construye y anticipa en su constante curarse de sí y de los entes del mundo: en otras palabras, existir es cuidarse. El ocuparse de uno mismo es lo que posibilita una existencia auténtica, que se apropia de su ser²⁷; y ello no por una reflexión sapiente o teórica, sino por una comprensión óntico-ontológica que sólo es posible en tanto se da este cuidado pragmático y significativo.

De esta manera podemos identificar la importancia de la comprensión, que es donde propiamente (junto con la disposición afectiva y el lenguaje) se da la verdad,

²⁵ El subrayado es mío. Esta mención a un “abismo sin fondo” no es casual, sino que es una expresión constante en la narrativa heideggeriana.

²⁶ Aquí “curar” debe comprenderse como un “tratar”, “preparar”, “ocuparse”, “cuidar”, disponer algo para la acción: así como uno “cura” un mate para arrojarlo al uso de la vida fáctica, así uno “cura” su existencia entera.

²⁷ “En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su ‘cuidado’ [*Sorge*] el aquí en cuanto claro del ser” (Heidegger, 2014b, p. 23).

pensada en su raíz griega como *aletheia*, des-ocultación, des-velamiento. Los entes son “descubiertos” de una determinada manera de acuerdo con la especificidad de la verdad abierta en cada caso por el *Dasein*.²⁸ Heidegger deconstruye la noción de verdad, afirmando que esta posee una “relación original con el ser” (2014, p. 234), relación que será explayada a lo largo de toda su obra. Ser y verdad son “co-originarios”: sólo hay ser cuando hay verdad, y sólo hay verdad en tanto el *Dasein* es (p. 251). Esta “dependencia” del ser y la verdad respecto del *Dasein* se fundamenta en los existenciales señalados anteriormente: “el descubrir es un modo de ser del ‘ser-en-el-mundo’” (p. 241), y por ellos primeramente es el *Dasein* el que es “verdadero”. La estructura de la verdad se identifica con las estructuras del estado de abierto, el estado de yecto, la proyección y la caída. De la misma manera que en la actitud natural, al *Dasein* fáctico le es inherente un estado de cerrado/encubierto, lo que sólo en una mirada fenomenológica puede abrirse críticamente. De esta manera, la posibilidad del sentido de los entes se funda en las mismas dinámicas existenciales que producen la apertura de ese “campo” que es la verdad. Sin embargo, si posteriormente Heidegger señala que el “ser” (es decir el sentido) del *Dasein* es el tiempo (cfr. la segunda sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*), eso significará que el ser mismo en su verdad es también temporal. Es este carácter histórico de la verdad del ser lo que estará a la base de su pensamiento del *Ereignis* (acontecimiento-apropiación) —que expondremos más adelante—, que es lo que será desarrollado en la meditación onto-histórica y lo que será propiamente “objeto” de la *Destruction*.

b) La Destruction de la metafísica occidental

Debemos ahora explicar la génesis de este término, y cómo se relaciona con el *Abbau* de Husserl —en tanto es, de alguna manera, un análisis crítico-genético. Es curioso el hecho de que Heidegger, a pesar de su constante preferencia y reivindicación de términos germanos por sobre los latinos²⁹, haya mantenido y priorizado la palabra

²⁸ Esto es lo que deja ver con la noción de “*Lichtung*” (“claro”, como en un claro de bosque), expresión fundamental que acompaña desde siempre la concepción heideggeriana de la verdad. Este claro es una imagen de aquel “espacio abierto”, el *lugar* donde acontece la des-ocultación. Pero este lugar, que abriga una sustracción constante del ser que se retira, es fruto del *Ereignis* (acontecimiento-apropiación), que es el término con que Heidegger pensará la verdad del ser en su meditación onto-histórica: un ser epocal, que abre una verdad también epocal (cfr. Heidegger, 1988; 1989).

²⁹ Incluso, su preferencia por términos griegos. Moran (1994) hace esta exacta mención, en tanto el griego posee una constelación de términos relacionados semánticamente con *Destruction*: *kathairesis* (derribar,

Destruktion. La misma, en el ámbito filosófico, viene de larga data –particularmente tras su “popularización” en la teología medieval. El filósofo musulmán Ghazali (1059-1111) escribió un trabajo titulado *Tahafut al-falasifa*, traducido al latín por *Destructio philosophorum*³⁰ (la destrucción de los filósofos), en que polemiza contra la pretensión de la filosofía de ser una ciencia demostrativa por medio de una defensa del Islam y la potencia que da la verdad revelada por la fe. Tiempo después, Averroes (gran filósofo musulmán, quien hace un primer estudio serio y sistemático de la filosofía aristotélica) escribe un texto en defensa de la filosofía, titulado *Tahafut al-tahafut* (traducido como *Destructio destructionis*, “destrucción de la destrucción”). El filósofo refuta/desmantela los argumentos de Ghazali; aquí Moran hace un señalamiento muy sagaz, en donde afirma que esta meta-destrucción “está atada a una reinterpretación hermenéutica de la tradición; no tiene lugar fuera de la filosofía sino dentro de ella [...]. El concepto de destrucción está atado al descubrimiento de una verdad esencial” (Moran, 1994, p. 177). Esta relación con la tradición y con cierto carácter *histórico* de la verdad será algo a tener presente. Por el momento, vemos que la escolástica medieval toma y emplea la noción de *destructio* para un tipo de operación hermenéutica crítica. Así es como el término llega a Lutero, de quien Heidegger se habría inspirado (además de una reinterpretación de la noción kantiana de “crítica”). Van Buren (1994) muestra cómo esas críticas de Lutero a Aristóteles y la teología escolástica son la referencia directa que encontramos de este término en el curso de Heidegger del semestre de invierno de 1919-1920. El gran reformador pretendía llevar a cabo “un retorno a la experiencia original del cristianismo frente a la penetración que ha tenido este por la metafísica griega. De ahí que [...] pretenda dismantelar o destruir (*destruere*) los constructos especulativos para retornar a la experiencia kairológica y escatológica del cristianismo primitivo” (Bedoya Rodas,

desmontar), *anaireis* (abolir, remover), *katalisis* (disolución, destrucción), el verbo *apolumi*, etc. En un pasaje del *Eutidemo* de Platón (285a-c), Sócrates se interesa por el juego de “destruir” al ignorante reemplazándolo por el sabio. Moran expone cómo la destrucción era una *tékhnē* de los sofistas, con consecuencias no sólo retóricas y cognitivas sino además éticas: lo malo se podía volver bueno mediante una destrucción. Así, la destrucción es una suerte de producción/creación con un momento previo negativo; pero ambas instancias están esencialmente vinculadas. A fin de cuentas, se trata de un aprendizaje por medio de un olvido y de una superación: una idea recurrente no sólo en la filosofía heideggeriana, sino también en la teoría pecheutiana (e, incluso más, en el psicoanálisis).

³⁰ Es importante notar que, propiamente, el término “*tahafut*” significa más bien “incoherencia”. La “mala” traducción latina, sin embargo, deja ver toda una forma de concebir el conocimiento en general como estructura/edificio/construcción (lo que está presupuesto en la raíz *struere* que aparece en *destruere* y *constructio*). Esto será crucial para comprender la operatividad cognitivo-ontológica de la metáfora del edificio, intrínsecamente esencial a la misma noción de deconstrucción.

2020, pp. 39-40). Esto sería, para Van Buren, el modelo que mejor da cuenta de la propia empresa heideggeriana: una regresión analítica pero sobre todo *existencial* hacia el plano de lo originario; un sobrepasamiento del “olvido del ser”, del olvido de lo esencial, para la conquista de una existencia auténtica.

Además de la aparición del término en una carta escrita a Karl Löwith en 1920 o en una reseña de la *Psicología de las cosmovisiones* de Jaspers (cfr. Moran, 1994, p. 184), la *Destruktion* heideggeriana aparece en su surgimiento como una noción intercambiable con el *Abbau* de Husserl, particularmente en los momentos en que Heidegger se dedica a plantear las bases del método fenomenológico. Si el entonces joven filósofo se interesa por esta “metodología” es porque encuentra en ella la mejor vía de acceso a la “vida fáctica” y con ella a una ontología fundamental. En esas primeras reflexiones donde postula la posibilidad de una modalización óptica dada entre lo originario y lo derivado aparece la idea de una “destrucción fenomenológico-crítica” (*phänomenologisch-kritische Destruktion*; cfr. Heidegger, 1993, p. 35). Esta “crítica fenomenológica” no consiste en “una demostración de contradicciones, de absurdos, incoherencias y falacias [...] sino que la proposición a criticar es comprendida desde *dónde* proviene su sentido” (Heidegger, 1987, p. 126). De esta manera la crítica no se avoca a una refutación dada en el plano retórico, sino que posee un componente genético propio de la reflexión fenomenológica: se apunta al lugar desde donde brota el sentido, a un ámbito no derivado (que en esos primeros años será la esfera vital, y que luego será el *Ereignis*). Se aclara con esto el campo de acción de la deconstrucción: el ámbito de la significatividad.

La *Destruktion* es en estos cursos equiparada al *Abbau*; concretamente, presenta la “destrucción fenomenológica” como un “mejor dirigido” *Abbau*. Es el “terreno” de los fenomenólogos; “no recoge meramente los significados de las palabras” para aclarar otros conceptos, sino que “conduce [a los conceptos] a la situación de seguimiento de lo previamente señalado, a la ejecución de la anticipación y con ello a una experiencia fundamental” (cfr. Heidegger, 1993, p. 35). Ante el desvanecimiento de una significatividad propia, ante el alejamiento del concepto de la experiencia originaria que lo produjo, la destrucción funciona como un “retroceso” a “la cosa misma”, en este caso, a la existencia como instancia-fuente del sentido. Como señala Bedoya Rodas,

El ejercicio deconstructivo se encuentra inicialmente con conceptos y significados que se han transmitido por la tradición [...] y que, por ende, se ven envueltos en una condición de ambigüedad. La efectuación de la destrucción no se dedica a una clarificación técnica de los significados de las palabras, tomándolos como objetos separados del campo de sentido que les dio origen ya que [...] el significado de un concepto [...] debe ser comprendido existencialmente [...]. Así pues, lo que el trabajo conceptual pretende es una comprensión vital de los significados [...], es decir, una comprensión ejecutiva [en que los significados] no son concebidos, por lo tanto, como relaciones objetivamente determinadas per se, sino que se encuentran remitidos a un contexto concreto o situación de sentido desde el que se ejecutan. (Bedoya Rodas, 2020, p. 48)

O, como aclara Bertorello:

[...] en otras palabras, de lo que se trata es de tematizar las situaciones comprensivas originarias de donde surgen los significados primeros de los conceptos filosóficos. Estas situaciones están ocultas en los significados que la filosofía del presente les asigna a los conceptos filosóficos fundamentales. Este análisis semántico tiene un sentido estrictamente pragmático que Heidegger se encarga de precisar. No designa una mera aclaración del sentido de las palabras (*Worterkklärung*), sino que es una manera de sacar a la luz el acto (*Vollzug*), es decir, la comprensión de la vida misma implicada en los significados de las palabras. La idea que subyace es que las palabras no se reducen a su significado léxico fijado en el diccionario, sino que tienen que ser remitidas a la situación de la que toman su sentido. (Bertorello, 2008, p. 117)

Tenemos con esto un tipo de actividad que oscila entre lo semántico³¹ y lo semiótico, así como entre lo ontológico y lo histórico. Si bien Bertorello muestra cómo a la base de la *Destruktion* aparece una teoría de la enunciación implícita (lo que aproxima su valor heurístico a la misma actividad que desarrolla el análisis del discurso), debemos destacar la importancia que tiene este trabajo analítico sobre aquella tradición que irá sedimentando y ocultando el ser en su verdad “originaria”.

Ya señalamos cómo en *Ser y Tiempo* se postula la temporalidad como sentido del *Dasein*. Esta temporalidad es la condición de posibilidad de la historicidad, entendida en un sentido originario. La comprensión del ser, inherente al *Dasein* en tanto categoría/estructura existencial, se da siempre históricamente envuelta y determinada dentro de una tradición en la que el *Dasein* se desenvuelve. Esta tradición en la que el

³¹ “La destrucción no es otra cosa que un análisis crítico-semántico que intenta distinguir entre los sentidos ocultos (*verdeckte Sinnmomente*) y los derivados (Cfr. GA 59: 29)” (Bertorello, 2008, p. 116).

“ser ahí” “cae” “le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir [...]. La tradición, que viene aquí a imperar, hace inmediata y regularmente lo que ‘transmite’ tan poco accesible que más bien lo encubre” (Heidegger, 2014 [1927], p. 31). La tradición “hace olvidar” lo originario³², que es lo que se manifiesta en la vida fáctica liberada de aquellas capas que encubren al ser mismo: la esencia de la existencia como relación con el ser. Heidegger muestra cómo, por ejemplo, la ontología griega sigue operando aún hoy en no sólo en la formación de nuestras “cosmovisiones” sino en la manera en que tenemos de comprender conceptualmente el mundo. Por eso es que, si verdaderamente se quiere llevar adelante la pregunta por el sentido del ser, será necesario “ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua” (p. 33). Esta *Destruktion* será pensada aquí como un “poner de manifiesto el origen de los conceptos ontológicos fundamentales”, exhibiendo su “partida de nacimiento” (ibíd.). En otras palabras, se trata de hacer un análisis conceptual, que roza el análisis discursivo, por medio de una retribución de los significados a su instancia enunciativa originaria. En términos de Pêcheux (cfr. 2016, p. 220), la *Destruktion* sería un reconstruir las formaciones discursivas que aparecen como el *lugar* histórico provisorio en que el sentido de un concepto surge, se nutre y opera, sustentado a su vez en una interrelación estructural que las posibilita. Lo que se busca, además de una genealogía, no es eliminar la tradición metafísica sino asignarle críticamente *límites*, al modo en que Kant pensó en establecer los límites de las facultades de la Razón: comprender cuáles son los alcances no sólo epistémicos sino sobre todo ontológico-existenciales de esos conceptos que dan lugar a las *posiciones metafísicas fundamentales* que rigen el mundo occidental.

En su curso de verano de 1927, publicado como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger retoma su revisión del *abbauen* husserliano instanciando el “método” fenomenológico en tres momentos fundamentales. Un primer momento, identificado con la reducción fenomenológica, implica reconducir la mirada del ente a su ser por medio de la comprensión siempre “proyectada sobre el modo de su estar develado” (2000, p. 47), es decir, en relación con el esenciarse de la verdad. En un momento

³² Quizá es necesario hacer en este punto una aclaración: si bien hemos estado refiriéndonos constantemente a esto “originario”, debemos destacar que en Heidegger el origen no es una instancia fija, petrificada e inmutable al modo de la Idea platónica, sino que es un (no)centro siempre en desplazamiento, histórico-existencial, que funciona como un fundamento en retirada –como la libertad.

posterior, el ser “debe ser traído bajo la mirada en una simple proyección” (ibíd.), lo que es llamado por Heidegger construcción fenomenológica. Esta construcción es análoga a la idea de constitución en Husserl, donde un ente se “mide” con el ser, en una restitución de su sentido. Pero la forma en que el ser de un ente se “construye” es, como ya vimos, histórica: por ello es por lo que “pertenece necesariamente a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, esto es, a la construcción reductiva del ser, una destrucción [*Destrukion*], esto es, una deconstrucción [*Abbau*] crítica de los conceptos tradicionales, que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de las que fueron creados. Sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente la autenticidad de sus conceptos” (p. 48). Con esto Heidegger establece las líneas de su modo propio de producir conocimiento filosófico, no ya mediante una aniquilación sino por una apropiación confrontativa y crítica de la tradición que regula el proceso semántico de los conceptos filosóficos y, con ellos, de las posiciones metafísicas fundamentales que nos condicionan. Así es que se sientan las bases de lo que, tras su *Kehre* de la década del treinta, se pasará a llamar “meditación onto-histórica”.

La analítica existencial de la época de *Ser y Tiempo*, con el despliegue de su carácter estructural/trascendental apriorístico, empieza a mostrarse como insuficiente. Si bien el tiempo y la historia aparecen como conceptos fundamentales de ese ensayo incompleto, es en los años siguientes en que modificarán totalmente el marco interpretativo (y argumentativo) de la pregunta fundamental por el sentido del ser, que ahora pasará a ser la pregunta por la *verdad del ser*. Así, por aquellos años tiene lugar

[...] una radical historización de la temática central vinculada con el ser y su verdad. Al poner el énfasis sobre el carácter irreductiblemente epocal de las constelaciones de sentido a través de las cuales el ser se manifiesta y despliega así su esencia, la aleteiología, como “teoría” de la verdad trascendental, adquiere ella misma una inflexión marcadamente “eventualista” y, con ello, también “kairológica”. Lo que pasa a ocupar ahora el centro de la atención [...] es la historia del ser mismo, la cual no es otra cosa que la historia de su verdad, entendida como el acontecer histórico de su manifestación. La “verdad del ser” (*Wahrheit des Seins*) debe verse, por tanto, como un acontecer histórico, y el ser mismo no puede ser divorciado del modo en el que tiene lugar el acontecer de su verdad, por la sencilla razón de que es en dicho acontecer donde se despliega su propia esencia, en su carácter irreductiblemente histórico. Es en y con cada una de las constelaciones epocales de sentido a través de las cuales acontece su manifestación como el ser despliega su propia esencia, pues ésta no puede separarse

de dicho acontecer: la esencia (*Wesen*) del ser mismo, entendida ahora en sentido verbal con el “esenciar” (*wesen*) del ser, debe ser pensada, pues en términos de lo que [...] Heidegger denomina el “acontecimiento” o “evento” (*Ereignis*). Esta expresión pretende designar, precisamente, aquel modo de acontecer la verdad del ser mismo, en virtud del cual una nueva constelación epocal de sentido viene a imperar histórica[mente], en tanto da lugar a un nuevo mundo histórico y, con ello, determina el sentido último de todo lo que aparece y se muestra dentro de ese mismo mundo. (Vigo, 2020, pp. 53-54)

Es con este carácter epocal/historial que Heidegger lleva a cabo una profundización radical del proyecto fenomenológico pensado como una teoría de la constitución del sentido en general; sentido que necesariamente brota de un proceso, en un tiempo, con unas modalizaciones “agregadas” o derivadas que son aquellas que deberán “deconstruirse”. Si bien debemos ampliar esta noción de acontecimiento, ya podemos comprender cómo este pensar conlleva intrínsecamente un modelo semiótico que puede ser perfectamente recodificado en términos discursivos. Tendremos que ver finalmente cómo este pensamiento produce en Derrida un último tipo de deriva en la que la deconstrucción se libera, por así decir, de toda instancia “trascendental” /subjetiva; algo que, si bien ya aparece en Heidegger, alcanzará una autonomía total en tanto lo que experimentaremos en este tipo de *abbauen* es la estructura diferencial misma de la producción (y destrucción) de sentido en el propio texto.

6 DERRIDA: EL TEXTO SE DECONSTRUYE

Si con Heidegger la deconstrucción pega un salto respecto del despliegue histórico y del desarrollo de un tipo de “análisis crítico” filosófico, con Derrida esta se tuerce en una forma de radicalización que, por momentos, la vuelve una cosa absolutamente diferente a la *Destruktion* o *Abbau*. Antes de concluir esta primera parte tendremos que revisar qué entiende el propio autor por este término –cuya fortuna no estuvo en lo más mínimo prevista por él–, qué relación guarda (si es que hay una) con el gesto heideggeriano y qué elementos de ella han sido o pueden ser tomados por la práctica analítica de los discursos.

Una primera aproximación a la peculiar forma de trabajo que tiene Derrida, que modaliza de alguna manera estos conceptos previos, puede darse invocando su propia relación con la herencia. El filósofo francés “se las ha agarrado” (*s'en prendre*, que posee una connotación “seductora” en francés como él mismo señala) con aquellos autores o pensamientos que más lo han interpelado, que ha tomado en herencia. En *Escoger su*

herencia (cfr. Derrida, 2009), afirma que esta asigna tareas contradictorias: obliga a recibir y a *elegir acoger* eso recibido, a soportar algo “más grande y más viejo y más poderoso y más duradero” (p. 13) que uno, a la vez que se tamiza por medio de una decisión y una responsabilidad con lo trabajado. Esto mismo se ve aplicado no sólo a su propia línea de formación –en una época dominada por el estructuralismo, Derrida se dedica de lleno a una prolongación y a un desarrollo crítico de la fenomenología de Husserl³³ (cfr. *Introducción a El origen de la geometría*³⁴ de Husserl, 1962, y *La voz y el fenómeno*, 1967)– sino ante todo a su concepción de la labor filosófica en general, que comprende como una actividad crítica y desestabilizadora. La filosofía derrideana se ocupará, ya desde sus primeros escritos, en *deconstruir* lo que él llama fono-logocentrismo, es decir, en realizar una crítica de la metafísica de la presencia y de sus binarismos y estructuras opresivas y encorsetantes. En este sentido, su proyecto no dista demasiado de la pregunta fundamental heideggeriana. Sin embargo, la relación de Derrida con la *Destruktion* surge de la misma ambigüedad con que pensábamos recién la herencia: como algo aconteciblemente impuesto desde fuera, que se debe recibir y al mismo tiempo elegir.

Uno de los primeros usos del término “deconstrucción”, si no el primero publicado, se da en *De la gramatología* (1967), primera gran obra del pensador. Allí Derrida se propone emprender una crítica de la racionalidad logocéntrica de la metafísica no por medio de una demolición sino mediante una “des-sedimentación, una deconstrucción de todas las significaciones que poseen su fuente en aquella de logos. En particular la significación de *verdad*” (Derrida, 1967, p. 21). Y, como para no dejar lugar a dudas sobre la procedencia de esta interrogación, menciona que las “determinaciones metafísicas de la verdad” han sido planteadas por la crítica de Heidegger a la onto-teo-

³³ Sobre la relación entre Derrida y la fenomenología, cfr. Rajan, 2002.

³⁴ Si Derrida se preocupa por un texto que roza lo anecdótico en el corpus husserliano, es porque encuentra ahí lo esencial de un pensar logocéntrico que debe ser deconstruido desde sí mismo, pues posee dentro de sí su propio movimiento de supresión. Hay en esta consideración sobre el *origen* y el *fundamento* algo que se ve claramente ligado con la “formación de sentido”, tal como lo atestigua este pasaje del texto de Husserl: “Si [...] sostenemos como fundamento perfectamente asegurado que el mundo circundante humano es esencialmente el mismo hoy y siempre, por tanto también el mismo en cuanto a aquello que se pone en cuestión respecto de la proto-fundación y de la tradición perdurante, podemos entonces mostrar, en nuestro propio mundo circundante [...], aquello sobre lo que habría que meditar más detenidamente para el problema de la proto-fundación idealizante de la formación de sentido [*Sinnbildung*] llamada ‘Geometría’” (Husserl, en *ibíd.*: 192). Es esta cercanía con la preocupación cuasi semiótica que hay en los pensadores vinculados con la fenomenología lo que habría que esclarecer.

logía, ubicando su análisis en el camino iniciado por el pensador alemán. El problema del signo estará enteramente ligado a una reflexión problemática sobre el lenguaje, su funcionamiento y su “esencia” violenta y sustractiva en eso que el autor llama la archi-escritura, ~~origen~~³⁵ de la significación en general. Esto último requeriría un mayor desarrollo; por el momento, nos limitaremos a señalar el giro que se da en la consideración sobre la deconstrucción en aquello que hereda y rechaza de la fenomenología, y en marcar las propias ambigüedades que el término suscita para su mismo “heraldo”.

En su famosa *Carta a un amigo japonés* (Derrida, 1985), el pensador francés reconoce que esta palabra “se le impuso” en *De la gramatología* cuando pensaba traducir y adaptar a su propia filosofía los términos heideggerianos/husserlianos de *Destruktion* y *Abbau*, pues “ambos significaban, en ese contexto, una operación relativa a la estructura o arquitectura tradicional de los conceptos fundadores de la ontología o de la metafísica tradicional”. En un intercambio de 1992 (publicado en 2005), agrega que se había servido del concepto de disociación de Freud. En ambos casos, señala la importancia de remitirse al contexto intelectual en que esa palabra (por otra parte ni siquiera pensada por él como particularmente importante en su pensamiento, o no más que otras mucho más incisivas como *différance*, *trace*, *supplément*, etc.) había florecido: el estructuralismo. Utilizar “deconstrucción” ya ubicaba los aportes de Derrida en una problemática específica, y delimitaba a priori una serie de presupuestos u objetos: se trataba de prestar “cierta atención a las estructuras”, por lo que, según el autor, “deconstruir era asimismo un gesto estructuralista [...]. Pero era también un gesto antiestructuralista; y su éxito se debe, en parte, a este equívoco” (1985). Luego precisa: “se trataba de deshacer, de descomponer, de desedimentar estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas, ‘logocéntricas’, ‘fonocéntricas [...], socio-institucionales políticas, culturales, y, ante todo y sobre todo, filosóficas” (ibíd.). Vemos que, si bien hay una primacía de las estructuras de la metafísica como *target* de esta operación, potencialmente es algo que se da en todo tipo de realidad

³⁵ Este uso de la tachadura, como adelantamos en la Introducción, posee una historia determinada, inaugurada por Heidegger en su Introducción de 1949 a la conferencia publicada en 1929 titulada ¿Qué es metafísica?, en la que escribe *fundamento* tachado, y en su conferencia de 1955 *Zur Seinsfrage*, donde escribe *Sein* (*sein*, ser, en alto alemán) tachado en cruz [algo imposible de reproducir en este escrito], lo que evoca por un lado la cuadratura (*Geviert*) y por otro el retirarse o el ocultamiento del ser mismo. Derrida volverá sobre esto en su texto *De l'esprit. Heidegger et la question* (cfr. Derrida, 1987). Nosotros utilizaremos este recurso cuando necesitemos marcar la *resistencia* que ejerce un significante a ser dominado unívocamente por su significado *tradicional*, y cuando queramos mostrar un fenómeno en su negatividad inherente.

estructural que suponga cierta organización fija y jerárquica entre elementos articulados. En todas esas estructuras indicadas por Derrida vemos un claro componente simbólico-semiótico; esto no será casual, ya que lo que en el fondo se oculta en ellas es una manera de comprender cómo el sentido se produce y disemina –lo que será justamente el motivo por el cual toda estructura posee dentro de sí misma su propio “principio de deconstrucción”. Este jugueteo con el estructuralismo (razón por la cual su pensamiento fue etiquetado como “post-estructuralista” en los Estados Unidos) tampoco es casual; responde, como señalamos previamente, a su concepción y aceptación de la herencia, a un confrontamiento que más se ensaña con aquello que más se aprecia. A pesar de las reiteradas confesiones de Derrida sobre la imposibilidad de dar una definición del término, pues hacerlo sería impugnar la propia posibilidad de la deconstrucción, sí arriesga una serie de precisiones que, en diferentes momentos de su obra, se mostrarán como contradictorias (lo que, en este autor, no nos debe suponer un gran problema).

En 1992 pronunciará la que probablemente sea la “definición” que más nos servirá para el desarrollo de esta investigación: “es necesario entender el término ‘deconstrucción’ no en el sentido de un disolver o destruir, sino de *analizar las estructuras sedimentadas que forman el elemento discursivo, la discursividad filosófica en la que pensamos*. Esta pasa por la lengua, por la cultura occidental, por el conjunto de aquello que define *nuestra pertenencia* a esta historia de la filosofía”³⁶ (Derrida, 2005, p. 1099). Aquí vemos algunas ideas fundamentales: por un lado, la asociación de la deconstrucción con el análisis, lo que la inserta genealógicamente en una tradición propiamente occidental de la que posteriormente deberá dar cuenta. Este análisis se presenta como estructural, en un doble sentido: en que desmonta estructuras, y en que en sí mismo se da “estructurado” en un ámbito aún por definir, con unas reglas que rompen toda estructura. La analítica deconstructiva logra, como en una forma de *epojé*, “reducir” e identificar elementos que son calificados de discursivos; pero esa discursividad no será abstracta o generalista, sino que remite necesariamente a una instancia filosófica que no es una mera reflexión realizada por cultos académicos, sino que es una sistemática conceptual, una armazón de ideas fundamentales que constituyen el suelo de toda experiencia posible y de toda comprensión de mundo; en otras palabras, una discursividad que está a la base de toda nuestra vida fáctica, y que distribuye el sentido del ser de una

³⁶ El subrayado es mío.

manera y no de otra. Por eso es que se habla de nuestra *pertenencia* a esta totalidad, que será pensada como la metafísica histórica en sentido heideggeriano: historia compuesta por estratos, capas sedimentadas de varios niveles fundamentales que aún hoy condicionan nuestro accionar y pensar, que nos interpela como sujetos. Finalmente, se trata de continuar pensando genéticamente la producción estratificada, articulada y (a fin de cuentas) diseminada del sentido, que brota de un no-lugar, un no-origen, que puede llamarse en el pensamiento derrideano “*différance*”.

Sin embargo, esta definición choca con algo que nuestro autor previamente nos había advertido, al aclarar tres cosas que la deconstrucción *no* es: un análisis, una crítica y un método;

En cualquier caso, pese a las apariencias, la deconstrucción no es ni un análisis ni una crítica [...]. No es un análisis, sobre todo porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el elemento simple, hacia un origen indescomponible. Estos valores, como el de análisis, son, ellos mismos, filosofemas sometidos a la deconstrucción. Tampoco es una crítica, en un sentido general o en un sentido kantiano [...]. Lo mismo diré con respecto al método. La deconstrucción 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, 1987, p. 390)

¿No se contradice nuestro autor con estas afirmaciones? No es relevante: primero porque, aún si así lo hiciera, la contradicción es reconocida en sus investigaciones filosóficas como parte constituyente –en la forma de la archi-violencia, cfr. 1967b– del sentido; segundo, porque lo que hace aquí el autor –que en esta oportunidad se dirige a un japonés en el marco de una pregunta por la traducción del término– *es otra manifestación de la deconstrucción misma funcionando como movimiento de desmontaje de discursividades filosóficas saturadas*. Hemos trazado a lo largo de las últimas páginas la historia, la genealogía de una serie de conceptos esenciales a la metafísica occidental: elementos que poseen una carga semántica adosada que es preciso revisar no para liberarlos de un “yugo” filosófico, sino para restituirlos a su tradición con el reconocimiento de los límites que ello implica. Lo que se desarma con esta triple negación es, particularmente, la estructura sujeto-objeto que domina el pensar metafísico. No hay reducción analítica a un principio primero, trascendental, organizador y jerárquico, porque la estructura del mundo, pensada como un texto, no posee un centro originario tal; si hay un “elemento”, no es este simple, sino a lo sumo un “todo complejo” (si se nos permite la expresión) siempre derivado, un no-origen acontecimental e impersonal en perpetuo

desplazamiento. No hay crítica, porque no hay sujeto trascendental que decida, elija, juzgue y discierna; lo cual no implica que no haya una forma de *krisis* en el seno mismo de la diferencia. Por último, no hay método porque este exige una serie de pasos determinados, un camino relativamente lineal, unos procedimientos que deben ser realizados por un sujeto para alcanzar un fin especificado; un método, tal como se lo interpreta metafísicamente hoy día, conlleva un modelo instrumental, una técnica en la que se ejerce un dominio.³⁷ Lo que Derrida hace, finalmente, es marcar el carácter impersonal de la deconstrucción:

Es preciso, asimismo, señalar que la deconstrucción no es ni siquiera un *acto* o una *operación*. No sólo porque, en ese caso, habría en ella algo ‘pasivo’ o ‘paciente’ [...]. 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 deconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. *Ello se deconstruye*. El ello [...] está en deconstrucción (Littré [el diccionario] decía: ‘deconstruirse...perder su construcción’). Y en el ‘se’ del ‘deconstruirse’, que no es la reflexividad de un yo o de una conciencia, reside todo el enigma. (Derrida, 1987, p. 391)

La deconstrucción es un *Ereignis*: un acontecimiento que simplemente sucede en todo texto, en toda estructura. El corrimiento de la subjetividad hacia un polo impersonal es muy parecido al desplazamiento que se da en Heidegger del *Dasein* al *Ereignis* como instancia de producción del sentido. Si se puede definir de otra manera, podríamos decir que es un movimiento, un agrietamiento, una fisuración dada en el *interior* de toda totalidad significativa: una pérdida de fundamento.³⁸

Es por este motivo que, como señala Vélez (2008), la estructura discursiva que es la filosofía no es homogénea o continua, sino que está llena de discontinuidades: es "un tejido de diferencias que desarrolla una red de heterogéneas direcciones de interpretación" (p. 29). Esta *différance* originaria, junto con las identidades reguladas que se desprenden como solidificaciones de ella, son lo que conforman un texto. Así, cada

³⁷ “[La deconstrucción] no puede ser una disciplina o un método. Muchas veces [...] se la transforma en método, con un conjunto de reglas, de procedimientos que se pueden enseñar [...]. Es cierto, puede haber regularidades en la manera de hacer cierto tipo de preguntas de estilo deconstructivo [...] lo que] puede dar lugar a efectos de disciplina” (Derrida, 2005, pp. 1099-1100). No hay pues una “doctrina” derrideana, sino quizá un estilo del investigar. Es ese estilo el que puede efectivamente realizar un cambio esencial en el tipo de preguntas que una investigación despliega.

³⁸ Si hibridáramos el pensamiento de Heidegger con el de Derrida, podríamos decir: “el ser se deconstruye”.

sistema metafísico, cada posición metafísica fundamental, “es en sí mismo un texto que se abre y se condensa, que se estira en la diversidad de sentidos, pero a su vez cada texto se corresponde en otro texto a través de conexiones” (pp. 29-30): la filosofía es entonces un gran texto, un “tejido de conexiones indefinidas de sentidos”, un texto inconstituido y múltiple, un texto doble en el que se enfrentan la identidad y la diferencia, la presencia y la no-presencia.³⁹ Esa violencia esencial es lo que efectivamente despersonaliza a la deconstrucción, pues es el texto mismo el que se deconstruye.

Ahora bien, ¿acaso no queda nada por “hacer” en esta suerte de “pulsión de muerte” textual? Sí, en la medida en que se abandone cualquier tipo de pretensión de obtener sentidos definitivos y últimos de una estructura-texto, en tanto no se busque reducir explicativa y analíticamente un texto a un origen último que le daría su sentido. Si bien no podemos *propriamente* deconstruir, sí podemos impropia o derivadamente (en tanto participamos de una estructura entendida como una posición metafísica fundamental) ser-deconstruidos e inscribir el trazo de esta diferencia acontecida. Es lo que Derrida pensará no sólo como el ingreso en el *juego* de la estructura (cfr. 1967b), sino además como una *estrategia* que, siguiendo la impronta heideggeriana, nos arroja a una confrontación contra la historia de la verdad del ser. Es lo que se propone cuando habla de realizar una “economía general”, una suerte de *estrategia general de la deconstrucción*” (Derrida, 1972, p. 56). Esta administración de la diseminación textual supone un doble gesto, una “escritura desdoblada”. Por un lado, una vez identificadas las oposiciones binarias que organizan estructuralmente la metafísica (alma/cuerpo, sujeto/objeto, episteme/doxa, etc.), se debe no sólo neutralizarlas sino además *invertirlas*⁴⁰, en una continuación de la violencia originaria que subvierte cualquier pretensión jerarquizante. Como señala Derrida, “deconstruir la oposición es [...] invertir la jerarquía. Despreciar esta fase de inversión es olvidar la estructura conflictiva y subordinante de la oposición [...]. Se sabe cuáles han sido siempre los efectos prácticos

³⁹ “[...] se nota que cada texto de la metafísica es dos textos a la vez: uno propone la tesis y otro la niega, la desmiente. Es el ejercicio de poder del logos filosófico instaurado en la identidad sobre la otredad. La identidad es la manera más propia de aparecer del deseo por lo único, por la presencia. En el texto continuado de la metafísica el concepto de presencia se eleva sobre los demás conceptos en un ordenamiento sistemático y aparentemente indestructible. Sin embargo, en el mismo texto se ha ‘escrito’ la no-presencia. La coherencia de la presencia del texto se ve así desdoblada, excedida por lo otro que se le escapa como un ‘resto’, la indestructibilidad se deconstruye, la coherencia del sistema, el conjunto de sus articulaciones sostenidas y co-pertencientes, pierde la consistencia” (Vélez, 2008, p. 30).

⁴⁰ Un ejemplo de esto sería la famosa “inversión del platonismo” de Nietzsche o Deleuze.

(en particular políticos) de estos pasajes que saltan inmediatamente más allá de las oposiciones, en protestas en la forma simple del ni/ni” (p. 57). Por otro lado, y *al mismo tiempo* “es necesario por esta escritura doble [...], estratificada, desfasada [*décalée*]⁴¹ y desfasante, marcar la separación entre la inversión [...] y la emergencia irruptiva de un nuevo ‘concepto’ [...] que ya no se deja comprender en el régimen anterior” (ibíd.). Aquí surge el momento propiamente “constructivo”⁴², si se quiere, de la deconstrucción: la “creación” (impersonal) de conceptos (cfr. Deleuze y Guattari, 1991), que es lo que se dará con los *indecidibles* detectados/propuestos por Derrida. Estas palabras no son producto de una fuente autoral o de un sujeto investigador, sino que surgen como la manera que tienen los textos de detonar su propia constitución homogénea: ejemplos de estos indecibles son el *pharmakon*, el suplemento, el himen, el espaciamiento, etc.

Derrida sostiene que “ha sido necesario *analizar, hacer trabajar, en el texto de la historia de la filosofía* [...] ciertas marcas [...] que he llamado *por analogía* (lo subrayo) indecibles, es decir, unidades de simulacros, de ‘falsas’ propiedades verbales, nominales o semánticas, que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que sin embargo la habitan, le resisten, la desorganizan *sin jamás* constituir un tercer término, sin jamás dar una solución en la forma de la dialéctica especulativa” (p. 58). Vemos cómo, una vez más, en este texto publicado en 1972 Derrida vuelve a referirse a la deconstrucción como un análisis que desmonta una totalidad estructurada (la metafísica) mediante el *trabajo en el texto* de ciertas *unidades* que *aparentan* poseer propiedades lingüísticas, pero que en verdad son semas ultra/hipo saturados, lo mismo da. La *Destruktion* es también una *Produktion* de conceptos fundamentales, que pueden *fundamentar* una apertura diferente de otra verdad.

⁴¹ El término “*décalage*” aparece frecuentemente en la obra derrideana; algo que con seguridad influyó en Pêcheux, probablemente por influencia de Althusser (amigo común de ambos).

⁴² Derrida advierte una y otra vez contra las interpretaciones puramente “negativas” de la deconstrucción, motivo de su descarte de los términos “destrucción” (Heidegger) o “demolición” (Nietzsche): “deshacer, descomponer, desedimentar estructuras, movimiento más histórico, en cierto sentido, que el movimiento ‘estructuralista’ que se hallaba de este modo puesto en cuestión, no consistía en una operación negativa. Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un «conjunto» y, para ello, era preciso reconstruirlo. No obstante, la apariencia negativa era y sigue siendo tanto más difícil de borrar cuanto que es legible en la gramática de la palabra (des-), a pesar de que esta puede sugerir, también, más una derivación genealógica que una demolición. Esta es la razón por la que dicha palabra, al menos por sí sola, no me ha parecido nunca satisfactoria (pero ¿qué palabra lo es?) y la razón por la que debe estar siempre rodeada de un discurso” (cfr. 1985).

De este modo, y tras un largo recorrido, hemos podido comprobar cómo el accidentado camino iniciado con el análisis griego/medieval/moderno ha dado lugar no sólo a una nueva forma de filosofía extremadamente potente para pensar nuestras condiciones semiótico-ontológicas de existencia (la fenomenología), sino también a una nueva manera de relacionarnos con un ser pensado desde lo heterogéneo y múltiple, en la fundación de sentidos novedosos surgidos de la diseminación y transgresión. Sin confundirse con el análisis y la crítica en los sentidos anteriormente expuestos, las nociones de *Abbau*, *Destruktion* y deconstrucción encuentran ahí su no-origen, en una constante y conflictiva lucha de igual a igual contra lo mismo: una lucha por la afirmación de la diferencia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx (Pour Marx)*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1967.

ALTHUSSER, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 2003.

ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid: Gredos, 1995.

AUDI et al. *The Cambridge Dictionary of Philosophy (3° ed.)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BEDOYA Rodas, C. A. "Consideraciones sobre el concepto de destrucción fenomenológica en Martin Heidegger. A cien años de las lecciones de 1919-1920". En: *Estudios de filosofía*, 61, 35-54, edición digital, accesible en <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n61/0121-3628-ef-61-35.pdf>, recuperado el 1/8/2023. 2020.

BERTORELLO, A. "Semiosfera y Mundo: ensayo sobre un posible diálogo entre Lotman y Heidegger". En: *Revista de los Alumnos de Maestría en Análisis del Discurso N°1*, FFyL-UBA, 2005

BERTORELLO, A. *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos, (2008).

BERTORELLO, A. *Espacio de juego, explosión del sentido e iconicidad: un comentario híbrido al curso de Heidegger Preguntas fundamentales de la filosofía (1937-1938)*, Buenos Aires: Teseo, 2022.

BLOMBERG, J. "Interpreting the concept of sedimentation in Husserl's *Origin of Geometry*". En: *Public Journal of Semiotics*, 9, edición digital, 2019.

BLUMENBERG, H. "Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad". En: H. BLUMENBERG, *Naufregio con espectador*. Madrid: Visor, 1995.

BUTLER, J. *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault*. s/d. 2004.

- CASTRO Orellana, R. “Foucault y el retorno de Kant”. En: *Teorema*, vol. XXIII/1-3, pp. 171-179, 2004.
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.
- DELEUZE, G., y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 2001.
- DELEUZE, G., y Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia: Pre-texto, 2002.
- DERRIDA, J. *L’écriture et la différence*. Paris : Éditions du Seuil, 1067b.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1967a.
- DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos, 1985.
- DERRIDA, J. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona: Ed. Paidós, 1989.
- DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ed. Cátedra, 1994.
- DERRIDA, J. *La diseminación*. Madrid: Espiral, 1997.
- DERRIDA, J. “Carta a un amigo japonés”. En : *Psyché. Inventiones de l'autre*. Paris : Galilée, 1987.
- DERRIDA, J. *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- DERRIDA, J., Roudinesco, E. *Y mañana qué*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Mozambique, 2001.
- DILTHEY, W. *Teoría de las concepciones del mundo*. trad. de Marías, J. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- DOSSE, F. *Histoire du structuralisme (2 t.)*. Paris : La Découverte, 2012.
- FOLLESDAL, D. “Las reducciones de Husserl y el papel que desempeñan en su fenomenología”. En: *Revista Stoa*, Vol. 8, N°15, pp. 7-20, edición digital, accesible en <https://stoa.uv.mx/index.php/Stoa/article/view/2413>, recuperado el 1/8/2023, 2017.
- FORERO Pineda, F. “La cuestión de la crítica en la teoría marxista”. En: *Folios N°34*, pp. 37-44 (edición digital), 2011.
- FOUCAULT, M. «Nietzsche, la généalogie, l’histoire». En : *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris : PUF, 1971.
- FOUCAULT, M. *La Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- FOUCAULT, M. «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». trad. por Javier de la Higuera. En: *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2006.
- FOUCAULT, M. “La vida: la experiencia y la ciencia”. En: *Ensayos de biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2007.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Marx, Freud*. trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Anagrama, 2010.
- GREIMAS, A. *Sémantique structurale*. Paris: PUF, 1986.

- HAENSLER, P. P. „Es sedimentiert sich sozusagen.“ Derrida als Übersetzer Husserls. En: *Transaktualität. Ästhetische Dauerhaftigkeit und Flüchtigkeit*. Brill: edición digital, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, M. *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Caminos de Bosque [Holzwege (1935-1946)]*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Seminarios de Zollikon*. México D.F.: Ed. Herder, 2013.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. trad. de Gaos, J. Buenos Aires: FCE, 2014.
- HEIDEGGER, M. *¿Qué es metafísica?*. Madrid: Alianza, 2014b.
- HEIDEGGER, M. *El evento*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2016.
- HINTIKKA, J. y REMES, U. *The method of analysis. Its geometrical origin and its general significance*. Boston: D. Reidel Publishing Co, 1974.
- HORKHEIMER, M. "La función social de la filosofía" ("The Social Function of Philosophy". En: Max Horkheimer. *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Frankfurt, 1974.
- HUSSERL, E. El origen de la geometría. En: Derrida, J. *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 1954.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (I)*. trad. de Gaos, J., México D.F: FCE, 1962.
- HUSSERL, E. *Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Dordrecht/Boston/Londres: Springer, 2004.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (II): investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F: FCE, 2005.
- HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*, trad. de Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- LESERRE, D. *Argumentos kantianos en filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Teseo 2019.
- LUFT, S. *Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2011.

MANSILLA et al. "Actualidad de la crítica fenomenológica de Edmund Husserl a la crisis de las ciencias". En: *Utopía y Praxis Latinoamericana* N°24. Maracaibo, CESA-FCES: Universidad del Zulia, pp. 128-136, 2019.

MARTÍNEZ Bravo, C. "Aproximaciones al concepto de mundo en Husserl", en *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología* N°16, edición digital, accesible en https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50652021000100212, recuperado el 1/8/2023, 2021.

MASCARÓ, L. "Las implicancias de la circularidad de la comprensión en el desarrollo del discurso científico: un estudio acerca de la concepción heideggeriana de los tres niveles de la precomprensión". En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. vol. XXI, N°2. Universidad de Málaga, Málaga, pp. 127-144, 2016.

MATTAROLLO, L. "John Dewey y la filosofía como crítica de la crítica". En: *X Jornadas de Investigación en Filosofía*, 19 al 21 de agosto de 2015. Ensenada, Argentina: edición digital, 2015.

MENN, S. "Plato and the Method of Analysis". En: *Phronesis*, Vol. 47, No. 3, pp. 193-223, 2002.

MORAN, D. "The destruction of the destruction: Heidegger's version of the history on philosophy". En: HARRIES & JAMME. *Martin Heidegger. Politics, Art and Technology*. Nueva York: Holmes & Meier, 1994.

MOSCÓN, P. "Significado y fuentes del término "crítica" en la definición kantiana de la dialéctica: La crítica como catarsis o liberación de las ilusiones y su relación con la teoría de los prejuicios". En: *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina, accesible en https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2928/ev.2928.pdf, recuperado el 1/8/2023, 2013.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. trad. de Valdés y Orduña. Madrid: Ed. Tecnos, 1996.

NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2002.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2003.

NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2005.

PALACIO, M. "Vida y mundo. Reflexión a partir de Dilthey y Husserl". En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Santiago de Chile: 2005.

PÊCHEUX, M. *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: CCC, 2016.

PLATÓN. *República*, trad. de Eggers Lan, C., Gredos, s/d.

ROMERO, N., Villasmil, E. "La genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de la cultura". En: *Encuentros. Revista de ciencias humanas, teoría social y pensamiento crítico*, N° 7, enero-julio 2018, Maracaibo, F.E. de la UNERMB, 2018.

SÁNCHEZ Santiago, A. "Aproximación al concepto de genealogía en Nietzsche y Foucault". En: *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales* N° 22, 2017/2, edición digital, 2017.

STAITI, A. “Different Worlds and Tendency to Concordance: Towards a New Perspective on Husserl’s Phenomenology of Culture”, en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 10 (pp. 127-142), Nueva York, Routledge, edición digital, accesible en https://www.academia.edu/3353894/Different_Worlds_and_Tendency_to_Concordance_Towards_a_New_Perspective_on_Husserl_s_Phenomenology_of_Culture, recuperado el 1/8/2023, 2010.

VIGO, A. “Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aletheología”. En: *Claridades. Revista de filosofía* 12/2 (2020), pp. 45-74, 2020.

VILLANUEVA Barreto, J. “La epojé y la reducción como acceso a la vida trascendental”, en *Letras* 83 (118), edición digital, disponible en <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/602>, recuperado el 01/08/2023, 2012.

WOELERT, P. “Human cognition, space and the sedimentation of meaning”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences - March 2010*, edición digital, disponible en https://www.researchgate.net/publication/225712129_Human_cognition_space_and_the_sedimentation_of_meaning, recuperado el 01/08/2023, 2010

WORMS, F. *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris : Folio, 2009.

Recebido em: 18/03/2023 | Aprovado em: 08/08/2023