



DECONSTRUCCIÓN, TEORÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA

Un desencuentro necesario

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

Resumen

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

Palabras Claves:

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



1. Deconstrucción y teoría social

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

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



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

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



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

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

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



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

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

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

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



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

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

2. Formalización sociológica

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

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



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

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

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



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

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



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

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

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



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

3. La vocación crítica de la teoría social

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



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

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

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



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

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

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



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

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



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

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

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



4. Deconstrucción e historicidad

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



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

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



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

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



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

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

Bibliografía

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

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



Weber. Buenos Aires, Prometeo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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