



GEO-LÓGICA DE LA DIFERENCIA. USOS DE LA METÁFORA EN FOUCAULT, DELEUZE Y DERRIDA

Geo-Logic of Difference.
Uses of metaphor in Foucault, Deleuze and Derrida

AUTOR

Santiago Bellocq
CONICET/ANCBA – UBA – ENS/PSL

Cómo citar este artículo:

Bellocq, S. (2024). "Geo-lógica de la diferencia. Usos de la metáfora en Foucault, Deleuze y Derrida". *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 18, 179-197

Artículo

Recibido: 11/04/2023
Aprobado: 22/02/2024

RESUMEN

El pensamiento de la diferencia busca, esencialmente, repensar críticamente las lógicas fundacionales que sostienen el mundo occidental mediante una operación de deconstrucción de los conceptos fundamentales de la metafísica. Pero paradójicamente, en tanto la deconstrucción es también un discurso de fundamento –pues necesita, cuando menos, postular heurísticamente la existencia de una estructura fundada–, depende intrínsecamente de una serie de metáforas sin las cuales no es posible concebir fundamento alguno –es decir, sin las que no puede siquiera existir una ontología. Analizando la manera en que Foucault, Deleuze y Derrida han asumido y utilizado diversas metáforas geológico-estructurales para llevar adelante una renovación terminológica y teórica crucial, podemos ver la riqueza –y los límites– que un pensar de la tierra posee, lo que conduce a proponer una metáfora más propia para pensar el carácter intersticial de la producción del sentido y de la diferencia del ser: el abismo.

PALABRAS CLAVE: POSFUNDACIONALISMO; METÁFORA; DECONSTRUCCIÓN; DIFERENCIA

ABSTRACT

The “theories of difference” essentially seek to critically rethink the foundational logics that sustain the Western world through an operation of deconstruction of the fundamental concepts of metaphysics. But paradoxically, while deconstruction is also a grounded discourse –because it needs, at least, to heuristically postulate the existence of a grounded structure–, it intrinsically depends on a series of metaphors without which it is not possible to conceive any foundation –that is, without which an ontology cannot even exist. Analyzing the way in which Foucault, Deleuze and Derrida have assumed and used various geological-structural metaphors to carry out a crucial terminological and theoretical renewal, we can see the richness –and the limits– that a thinking “of” the earth possesses, which leads to propose a more appropriate metaphor to conceive the interstitial character of the production of meaning and the difference of being: the abyss.

KEYWORDS: POST-FOUNDATIONALISM; METAPHOR; DECONSTRUCTION; DIFFERENCE

1) LA IMPORTANCIA DE LA METÁFORA Y LA REPRESENTACIÓN DEL ESPACIO EN LAS TEORÍAS POST-FUNDACIONALISTAS

Puede sernos útil comenzar este trabajo concediéndole a Heidegger que la entera historia de la metafísica occidental puede plantearse como una pregunta por el ser, es decir, por el fundamento (cfr. Heidegger, GA 2, GA 10). Tanto en las series de discursos fundacionalistas, que van desde Platón hasta la modernidad, como en los discursos anti o post-fundacionalistas, la referencia al fundamento se ha mantenido como la constante que dinamiza la conflictividad semántica que rige toda ontología. Esta referencia, que para Heidegger se ha dado ópticamente –en desmedro de lo ontológico, provocando el famoso “olvido del ser”– se estructura conceptualmente en torno a una serie de términos que se han mostrado como metafóricos. A pesar de los intensos (y constantes fracasos) del pensador alemán de decir el ser en un lenguaje no metafísico, parece que sólo podemos establecer los límites apropiados para una pregunta por este y sus condiciones de producción del sentido en tanto asumimos la inevitable deriva metafórica que nos condiciona.

Esto vale para todos los casos; incluso, y sobre todo, para aquellos movimientos del pensamiento que han buscado pensar al ser en su diferencia, en el quiebre de su representación totalizante, homogénea y jerarquizante. En Heidegger –y en el resto de los autores que constituyen esta difusa categoría de “pensadores de la diferencia”, normalmente catalogados como “post-estructuralistas”– lo que se busca es comprender la ausencia de fundamento con un fundar-en-abismo, como una fundamentación sin fondo o una des-fundamentación. El movimiento textual de la deconstrucción surge como una de las estrategias que se han probado más fructíferas para des-montar este tipo de discursos que sostienen ontologías adecuacionistas y opresivas. Ahora bien, y he aquí la paradoja, *la deconstrucción es también ella misma un discurso de fundamento*, aun cuando se proponga como post-fundacional: y esto debido a que, para *funcionar* como deconstrucción, debe suponer que efectivamente hay algo construido, es decir, fundamentado. El fundamento funciona como una hipótesis concedida aun cuando se postule heurísticamente. Comprender esta dependencia estructural del pensamiento de la diferencia (en sus múltiples enunciaciones) respecto de las representaciones del fundamento es lo que nos permitirá destrabar una serie de consideraciones cruciales para entender los alcances y riqueza de este “movimiento” teórico. Y para esto será necesario revisar cómo esta representación se nos ha dado metafóricamente –pues no hay pensamiento posible sin metáforas. Podemos adelantar que lo que aquí primará es una modalidad de la metáfora espacial, en su vertiente geológico-estructural.

Las metáforas dan cuenta de sistemas conceptuales que regulan la totalidad de nuestra comprensión y experiencia, organizando nuestras conductas y representaciones *en* y *del* mundo superponiendo diferentes dominios conceptuales (Kovecses, 2010: 4). Johnson y Lakoff

distinguen tres tipos de metáforas: estructurales, ontológicas y orientacionales. En todas sus formas, las metáforas suelen brotar de las significaciones dadas en la vida fáctica, en el contexto de un mundo pre-dado; como dirán los autores, “se fundan [*are grounded*, nótese la correlación suelo-fundación] en la experiencia” (Johnson y Lakoff, 2017: 45). Siguiendo un razonamiento análogo al de Merleau-Ponty (cfr. 1945), muestran que esta experiencia primaria surge desde el cuerpo como centro déctico de un espacio hodológico, concepto que alude a la forma en que cada uno considera y organiza el espacio desde el punto de vista de sus posibilidades de comportamientos (cfr. Bollnow, 1969). Es por esa razón que las metáforas orientacionales serán, de algún modo, las primarias a la hora de incidir en las ontológicas. Ahora bien, si la experiencia espacial es “fundamental”, entonces de algún modo *toda experiencia y referencia espacial presupone/proyecta una pre-comprensión de lo que el espacio es*. Por este motivo es que *no da lo mismo* cualquier definición, descripción y uso del espacio en el campo metafórico; pues, a determinado espacio definido, le seguirá una modalidad diferente de relación con el ser en general. Si “la época actual sería más bien la época del espacio” (Foucault, 2008: 12, sólo podremos comprender la lógica (post)estructuralista y el pensamiento de la diferencia desde esta óptica.

Así, cada representación metafórica concreta del espacio producirá diversos modos de pensar la des-fundamentación del ser mismo, en su propio movimiento auto-deconstructivo. Como dirá Derrida siguiendo y modificando el juego heideggeriano: “resta decir que el ser [...] no puede ser dicho, *no puede decirse más que en la metáfora óptica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser*” (Derrida, 1994: 169). ¿Qué significa que el ser sea pensado ontoteológicamente como fundamento, es decir, como *Grund*, como tierra/suelo/fondo? ¿Qué significa que una totalidad como el mundo o la teoría sean pensados como un edificio o estructura? ¿Qué aportan términos tales como “meseta”, “desterritorialización”, “entre”, etc.? Los alcances de estas representaciones son insospechados.

No es casual que tres de los pensadores más influyentes para el Siglo XX, Nietzsche, Husserl y Heidegger hayan desarrollado una suerte de “pensar de la tierra”, profundizando/excavando los estratos sedimentados de sentido en una imagen geológica más cercana a lo abisal. Aún más; Durand afirma que “la metáfora de la excavación hacia el fin supremo [...] «revelador de la verdad» se acentúa hasta en el deconstruccionismo post-estructuralista. Pero, al contrario de Marx, Freud o Saussure, este no ya distingue una última infraestructura estable que pudiera encontrarse en el fondo de las cosas” (Durand, 2001: 134). Hay una puesta de relieve del valor sustractivo, oculto y *ocultador* en esa forma de “fondo” desfondado que no puede ser *último* ya que desmonta cualquier tipo de secuencia lineal de principios (*arkhai*) primeros.

Los terrenos comienzan a ser concebidos en su *liquidez*, en su fluctuación, en su devenir oculto por el *efecto* de solidez –movimiento que por otra parte no se manifiesta “a simple vista”, es decir desde la mirada “natural”, sino que requiere un salto y una re-disposición técnica y

analítica. La geología comienza a devenir “la imagen misma” de las representaciones que informan nuestras actividades productivas y organizativas del conocimiento; así, como señalará Schneider,

Más que una transposición de un dominio al otro, es en realidad un juego circular de préstamos lo que se deja ver, entrelazando en una misma búsqueda la interrogación sobre la figura del mundo –mundo al que la geología va a conferir una profundidad estructurada, progresiva, histórica– y la interrogación sobre la figura de nuestra propia arquitectura subterránea. (Schneider, 1977: 54)

Pensar la metáfora geológico-estructural implica justamente avanzar en la deconstrucción de la metafísica occidental, en sus conceptos fundamentales, en sus posiciones ontológicas. En este contexto, y como sugerimos recién, *no es indiferente* el modo expresivo en que la estructura y los fundamentos se formulan, pues en ellos se esconden posibles y diferentes disposiciones ontológicas. Si, como sostiene Derrida, “no hay nada que no pase con la metáfora y por medio de la metáfora” (Derrida, 1989: 37), tendremos que precisar de qué manera cada autor la ha utilizado para pensar la diferencia. Este pensar metafórico no es una condena ni un encorsetamiento de las potencias intelectuales, sino que es condición de posibilidad de un pensamiento cada vez más rico, intensivo y múltiple. Ricoeur sostiene que la metáfora “es la capacidad de producir un nuevo significado, hasta el punto de la chispa del significado donde una incompatibilidad semántica colapsa en la confrontación de varios niveles de significado, para producir un nuevo significado que existe solo en la línea de fractura de los campos semánticos” (Ricoeur, 2017: 198). Es esta potencia diferencial y deconstructora de la metáfora (que el pensamiento de Foucault, Deleuze y Derrida –como los máximos exponentes– sabrá explotar mediante un pensar abisal y acontecimental) lo que debemos desarrollar.

2) FOUCAULT: ARQUEOLOGÍA, GENEALOGÍA Y POLIORCÉTICA¹

En tanto pensamiento-marco que envuelve a los tres autores implicados, el estructuralismo trazó dos supuestos fundamentales: por un lado, todo fenómeno debe ser pensado en relación con la estructura que lo comprende y le da sentido en la medida en que ese sistema *funciona*; por otro, esa estructura rechaza cualquier tipo de *arkhé*, de origen inmutable o de principio último que jerarquiza ontológicamente los entes y las diferentes vías de acceso a su conocimiento. No es casual que Foucault, Deleuze y Derrida hayan problematizado y enfrentando las diversas jerarquizaciones en el ámbito del pensamiento y del poder mediante un estudio de las formas de *archivación*, *arqueología*, *archi-escritura*, etc.; pues cuestionar el *arkhé* es conceder de facto su existencia funcional. Es en Foucault donde se ve esto con mayor claridad, pues su

¹ Arte del asedio y conquista (o defensa) de las plazas fuertes, desarrollado entre otros por Eneas el Táctico y Filón de Bizancio.

misma empresa “arqueológica” supone una relación crítica con la *fundamentación* enunciativa, surgida finalmente de un *an-arkhé* que nombra “a priori histórico”, a la vez que el pensador mismo considera su propia actividad como un trabajo sobre un terreno geológico complejo y móvil.

En una entrevista de 1975 Foucault rechaza llamar a su actividad “filosofía”, “historia” o “ciencia”. Luego, se define a sí mismo de una manera muy sugerente:

Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve, en definitiva, para un cerco, una guerra o una destrucción. No estoy a favor de la destrucción, sino de que se pueda seguir adelante y avanzar, de que los muros se puedan derribar. Un artificiero es en primer lugar un geólogo, alguien que mira con atención los estratos del terreno, los pliegues y las fallas. Se preguntará: ¿qué resultará fácil de excavar? ¿qué se resistirá? Observa cómo se levantaron las fortalezas, escruta los relieves que se pueden utilizar para ocultarse o para lanzar un asalto. Una vez todo bien localizado, queda lo experimental, el tanteo. Envía exploradores y sitúa vigías. Pide la redacción de informes. Define de inmediato la táctica que hay que emplear. ¿La zapa? ¿el cerco? ¿El asalto directo?, ¿o sembrar minas? El método, al fin y al cabo, no es más que una estrategia (Foucault, 2008: 73-74).

En este texto se concentra la totalidad del gesto foucaultiano. Se resumen aquí una enorme cantidad de ideas e imágenes, casi como en una película del pensamiento occidental en la que la polifonía es absoluta. Foucault recupera la advertencia heideggeriana donde se distingue entre una deconstrucción o desmontaje y una aniquilación del objeto que se enfrenta. La metáfora arquitectónica que surge con Descartes² reaparece en esta escenografía de sitio; se trata de asediar la ciudad, asaltarla, revolucionarla. El tinte bélico que se agrega da un plus dinámico a la imagen que no aparecía en el filósofo moderno. Ese dinamismo busca dar cuenta del movimiento que es esencial a todo funcionamiento estructural; la estructura es una máquina (cfr. Deleuze y Guattari, 1972), un sistema de flujos y cortes en los que es posible penetrar, recorrer su superficie, comprender (siendo parte de) su *fuerza funcional*. La máquina-ciudad, resultado de una “técnica” en sentido amplio, se enfrenta con otra “técnica”-herramienta: es el método, pensado como estrategia de combate. La tensividad y el poder modalizan esta penetración en la estructura, lo que se ve en el dramatismo de la escenografía enunciada. Ahora bien, hay dos momentos claramente distinguibles en este asalto deconstructivo: por un lado el artificiero, que fabrica máquinas-de-guerra (cfr. nuevamente *El anti-Edipo*), se presenta como un “geólogo”, es decir, alguien que analiza antes que nada el fundamento sobre el que la ciudad, con sus muros y fortalezas, fue construida. Ese fundamento, en la misma línea metafórica de Husserl, presenta “estratos”, “pliegues”, “fallas”; es una instancia compleja, *estructurada* también ella, que puede ofrecer resistencia pero que también se puede *excavar*. Este artificiero/geólogo es, antes que nada, un minero que explota el terreno: fisura los fundamentos, trastoca la estructura *desde adentro*. Naturalmente la labor de esta singularidad, que es de algún modo su propia labor en tanto pensador, está orientada y referida a un contexto de relaciones de poder en pugna. Tras

² Cfr. Descartes 2001 [1637]: 13-18; 36.

haber realizado un estudio pormenorizado y funcional del fundamento queda el “tanteo”, como una suerte de ataque y retirada, de guerrilla semiótica.

Esta descripción nos permite comprender también la manera en la que Foucault, aun críticamente, pertenece-en-la-forma-de-rechazo a su tradición metafórica. Esto último se ve patentemente en su apreciación “genealógica” de su propio trabajo, que él vincula con la actividad genealógica de Nietzsche. En su escrito *Nietzsche, la genealogía, la historia*, aparecido en 1971 en el marco de un homenaje a Jean Hyppolite, señala respecto de la “herencia” a la que fuerza toda “procedencia” histórica:

Esa herencia no es una adquisición, un haber que se acumule y se solidifique; más bien es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero [...]. La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo (Foucault, 1971: 152).

En este sentido vemos que el “suelo” –que aparece aquí como una forma de totalidad compleja, heterogénea y estructurada del que una tradición procede– está él mismo urdido por una contingencia que lo imposibilita como tierra “firme”. La pregunta por la historia del fundamento, en la medida en que se dinamiza genéticamente, da cuenta de la absoluta movilidad y fragmentariedad de lo creído como inmutable y homogéneo. La identidad, como supuesto filosófico, se ve fisurada, partida, diferida, desfasada (*décalée*); no es más que un efecto de la diferencia, que vuelve polémica y tormentosa toda reflexión sobre el origen.

Foucault recoge el hilo del conflicto que Nietzsche tenía con la cuestión del origen, pensado primariamente como *Ursprung* y *Herkunft*. Para el filósofo francés, Nietzsche rechaza por momentos la búsqueda de este origen puesto que ella “se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma [...]. Buscar un tal origen es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí” (1971: 148). Lo que en realidad descubre el genealogista, en la medida en que escucha la historia, es que detrás de las cosas no se encuentra en absoluto “«su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas» [...]. Lo que encontramos, en el comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen sino la discordia de otras cosas, el disparate” (ibíd.). En el principio estaba el *Pólemos*. La historia, dirigida genealógicamente, debe disipar o desmontar el principio de identidad, destruir la idea de que provenimos de un “centro” determinado, que hay alguna forma de *Heimat* pacífico y duradero al que volver: “si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo [*soil*] que nos ha visto nacer [...] es para resaltar los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad” (pp. 169-170).

Esto es lo que aparece desarrollado en la *Arqueología del saber* (1969). Como señalan Romero y Villasmil, “arqueología y genealogía no se oponen, sino por el contrario, se complementan. La arqueología se concentra en las formaciones discursivas y en los procesos de construcción de enunciados, la genealogía se centra en el análisis del movimiento y las formas de configuración de las relaciones de fuerzas y sus estrategias de poder” (2018: 94). Estas formaciones discursivas se expresan con un aire que podríamos llamar de “formaciones rocosas”. El suelo de la historia del pensamiento es pensado tectónicamente: hay “grandes continuidades”, manifestaciones “masivas”, “desplazamientos y transformaciones” de los conceptos, etc. (cfr. Foucault, 2002 [1969]: 5). Es muy atinada la traducción de “*affinement*” progresivo (p. 11) por “acendramiento”, que da cuenta del trabajo de extracción y purificación de metales preciosos del suelo. Se trata de una tierra fragmentada, partida, no sólo por la excavación del arqueólogo sino porque en sí misma, esencialmente, la *fisuración* le es constitutiva. Pero las grietas están ocultas, tapadas por un “efecto de superficie”.

Foucault insistirá con este “efecto” indicando que la historia se manifiesta propiamente en la multiplicación de rupturas epistémicas, en reactualizaciones, en discontinuidades. Por ello es que lo fundamental será “constituir series”, especificarlas, relacionarlas, lo que da cuenta de la “multiplicación de los estratos” (2002: 11-12). El análisis arqueológico no busca entonces reconstituir “cadenas de inferencia” o “tablas de diferencias”, al modo en que lo hacen los epistemólogos o lingüistas, sino describir “sistemas de dispersión” (p. 62): se trata de reponer una suerte de sistemática de la diferencia, una “estructura diferencial” que rige como un a priori la formación de discursos, en tanto son “condiciones de existencia” en una “repartición discursiva determinada”.¹ Esto es lo que se logrará de algún modo con la postulación y reflexión sobre el *a priori histórico*, que es eso que define un *horizonte* o “campo” positivo en el que “pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos” (p. 215), etc. La “identidad” discursiva, en el sentido de regularidad, *sólo existe sobre fondo de diferencia*, es decir, en una forma de epojé que la “fundamenta” posibilitándola y sosteniéndola en la existencia –*en la medida en que se sustrae como diferencia*. Este a priori debe dar cuenta “de los enunciados en su dispersión, en todas las grietas [*failles*] abiertas por su no coherencia” (p. 216). Una vez más, damos con la imagen de la fractura geológica como *constitutiva* de la *estructura del fundamento*.

Esta misma metafóricidad –que permanece como una constante a lo largo de toda su obra– vuelve a aparecer en un coloquio de 1964. En esta oportunidad nuestro filósofo despliega la cuestión de la interpretación, de extrema importancia para repensar las vías de acceso a aquella positividad material de las formaciones discursivas. Para Foucault –y también para Ricoeur– el lenguaje en las culturas indoeuropeas fomenta la sospecha de que “el lenguaje no dice exactamente lo que dice. El sentido que se atrapa y que es inmediatamente manifiesto no es, quizás, en realidad, sino un sentido menor, que protege, encierra y, a pesar de todo, transmite otro sentido; siendo este sentido a la vez el sentido más fuerte y el sentido «de debajo»” (Foucault,

¹ Foucault, 2002: 63. De hecho, llamará luego a su arqueología un “análisis diferencial de las modalidades de discurso” (p. 234).

2010: 138-139). En otras palabras, hay un desdoblamiento del sentido, un doble fenómeno que se adhiere como un “suplemento” semiótico (cfr. Derrida, 1967) y que agrega –y tuerce– sentido a lo dicho. Esto “debajo”, en otro clásico empleo de una metáfora orientacional, vuelve a introducir problemáticamente una lógica de la profundidad y de lo fundamental. En un plano ciertamente semiológico, Foucault indica:

A partir del siglo XIX (Freud, Marx y Nietzsche), los signos se han sobrepuesto en un espacio mucho más diferenciado, según una dimensión que se podría llamar de profundidad, pero a condición de no entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad. Yo pienso, en particular, en ese largo debate que Nietzsche no ha dejado de sostener con la profundidad. Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de conciencia, que él denuncia como invención de los filósofos; esta profundidad sería búsqueda pura e interior de la verdad [...]; el intérprete debe, cuando recorre los signos para denunciarlos, descender a lo largo de la línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es realmente cosa distinta de lo que ella manifiesta. Es necesario, en consecuencia, que el intérprete descienda, que sea, como él dice, «un buen escudriñador de los bajos fondos». Pero no se puede [...] recorrer esta línea descendente, cuando se interpreta, sino para restituir la exterioridad centelleante que ha sido recubierta y encerrada [...]; la profundidad es restituida ahora como secreto absolutamente superficial. (Foucault, 2010: 142-143)

El arqueólogo/geólogo/intérprete/deconstructor tendrá que vérselas de nuevo con este “bajofondo” que presenta todos los rasgos del abismo heideggeriano. Pero lo más interesante es que ese abismo empieza a “emerger” desde abajo hacia arriba, rompiendo con la metáfora espacial arriba-abajo, *horizontalizándose como superficie virtual* que recubre la totalidad de lo real. De esta manera, por ejemplo, la montaña y el vuelo del águila del Zaratustra expresan “la inversión de la profundidad”, la profundidad como “un pliegue de la superficie” (ibíd.). El abismo es lo enteramente Otro,¹ exterioridad pura que anula toda pretensión de interioridad –fuente quimérica del logocentrismo.

Foucault considera esta espacialidad como algo común a los tres autores, en la que se descubre un *lugar* nuevo en cuya superficie fluyen los reenvíos sígnicos. La interpretación se percibe como “una tarea infinita” (p. 144) porque, por un lado, los signos mismos se encadenan en una red inagotable que reposa sobre una “apertura irreductible”; y, por otro, porque sencillamente “no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario que interpretar pues, *en el fondo*, todo es ya interpretación” (p. 147). Por ese motivo es que Foucault de alguna manera desvía sus análisis del *qué* de lo dicho, y pregunta –como Nietzsche– por el *quién* de la enunciación interpretativa. En otras palabras, lo “dicho” cobrará sentido si emprendemos un camino regresivo hacia su decir, es decir, hacia sus condiciones enunciativas de producción. Pero estas “condiciones” giran en infinito, pues siguen el turbulento movimiento de la semiosis. Por supuesto que la bisagra entre interpretación y producción se ve aquí reducida infinitesimalmente. Podría suceder en ese caso que nuestra reflexión deba justamente atender a ese *entre* de la

¹ Cfr. Heidegger, 1989 [GA 65], particularmente el ensamble de nombre “El último Dios”.

interpretación y producción. Algo de esto aparecerá en los desarrollos de Gilles Deleuze, como veremos a continuación.

3) DELEUZE: GEOFILOSOFÍA, TERRITORIALIDAD Y ESTRATIFICACIÓN

A grandes rasgos, sabemos que el objetivo filosófico de Deleuze (así como de los pensadores que se relacionan con él en tanto filósofos de la diferencia) consiste en “invertir el platonismo”. No es de extrañar entonces que la apoyatura en Nietzsche sea total. Para Deleuze, la inversión (o destrucción) del platonismo¹ es el paso crucial para desarrollar una verdadera filosofía que destaque el carácter diferencial y múltiple de lo real, algo que se vio opacado por la distinción platónica entre “la cosa misma” y los simulacros; Platón, “en lugar de pensar la diferencia en sí misma, la relaciona ya con un fundamento, la subordina a lo mismo e introduce la mediación bajo una forma mítica” (Deleuze, 2006: 115). El fundamento platónico funciona como principio de identidad, cuyo fin es justamente anular la diferencia en la adecuación y la *corrección* del ente respecto del modelo/idea. Frente a ese esquema ontológico Deleuze abogará por una reinterpretación bastante peculiar del eterno retorno de lo mismo de Nietzsche;² siguiendo la lectura de Klossowski, sostiene que el eterno retorno es “paródico” ya que hace ser y volver todo como simulacro: cada cosa “solo existe en la medida que vuelve, copia de una infinidad de copias que no dejan subsistir ni original ni origen” (ibíd). Lo que es, es decir lo que retorna (como simulacro), funciona como el signo simbólico que interioriza “las condiciones de su propia repetición”; así, “afirmado en toda su potencia, el eterno retorno no permite instauración alguna de una fundación-fundamento: por el contrario, destruye, devora todo fundamento como instancia que colocaría la diferencia entre lo originario y lo derivado, la cosa y los simulacros” (ibíd). Aquí es donde aparece la noción de *Ungrund (effondrement)*, en tanto el eterno retorno “nos hace asistir a la *desfundamentación* universal” (p. 116):

Por «desfundamentación» es preciso entender esa libertad del fondo no mediatizada, ese descubrimiento de un fondo detrás de cualquier otro fondo, esa relación de lo sin fondo con lo no-fundado, esa reflexión inmediata de lo informal y de la forma superior que constituye el eterno retorno [...] el pensador del eterno retorno, que no se deja por cierto arrastrar fuera de la caverna, sino que más bien hallaría otra caverna más allá, siempre otra donde ocultarse, puede decir, con todo derecho, que carga él mismo con la forma superior de todo lo que es, como el poeta [...] (ibíd.).

El pensamiento de Deleuze se suma al camino que conduce al *Abgrund*: este pensador se mantiene constantemente en ese des-fundamento, metaforizado una vez más como caverna-dentro-de-la-caverna. Para el filósofo francés, “fundar es determinar” en el sentido de establecer

¹ “Derrocar el platonismo significa lo siguiente: negar la primacía de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen, glorificar el reino de los simulacros y los reflejos [...]” (Deleuze, 2006: 115).

² Cfr. Deleuze, 1962 y 1965.

una imposición petrificante en el flujo de lo real mediante la operación de la razón suficiente (cfr. 2006: 402). Deleuze señala tres sentidos del fundamento: es lo mismo o idéntico que funda la representación; es la representación en sí que deviene infinita; es el fundar como “plegar, curvar, volver a curvar” (p. 404). El fundamento, en tanto función operativa de la razón suficiente, funda como representación; pero, por la misma repetición que esta supone, “el mundo del fundamento está minado [*miné*] por lo que intenta excluir, por el simulacro que lo aspira y lo desmigaja” (p. 405). La referencia a un campo minado, en línea con los planteos foucaultianos, es sumamente sugerente, en tanto muestra el mismo principio interno de deconstrucción del fundamento: es ambiguo, en tanto posee en sí un doble movimiento de perduración en lo idéntico y de imposibilidad simultánea de esa identidad. Como sucede con el Buscaminas, cualquier paso en falso por ese espacio pretendidamente puro detona la fisuración y la liberación del simulacro – virtualmente siempre-ahí, ontológicamente *inevitable*. El fundamento se inclina hacia lo que él mismo funda representativamente, pero también “se hace oblicuo y se hunde en un sin fondo” (p. 406) en un doble movimiento que, en su “caída”, hace emerger algo de ahí abajo: “algo del fondo sube a la superficie, sube allí sin tomar forma, más bien se insinúa entre las formas; existencia autónoma sin rostros, base informal. Ese fondo, en tanto está ahora en la superficie, se llama lo profundo, lo sin fondo [...]; todo modelado se deshace, todos los rostros mueren, sólo subsiste la línea abstracta como determinación absolutamente adecuada a lo indeterminado [...]” (ibíd). El *Ungrund* repudia toda claridad, se refugia/retrotrae/repliega sobre sí, pero dando algo y dándose de manera tangencial en la “representación” óptica. Se insinúa entonces una suerte de espacio puro (“línea abstracta”), que será pensado en términos de “plan[o] de inmanencia”¹, que recusa toda opresión formal: es una pura positividad multi-forme o pre-formal, que recubre espectralmente todo objeto formado en él, que sólo se puede percibir de reojo, y que deshace toda lógica modélico-binaria jerarquizante. El paralelismo con la dinámica sustractiva del ser heideggeriano es patente. De esta manera, en Deleuze el fundamento será pensado nuevamente desde *categorías* geológicas, en línea con un pensar abisal o pensar desde la tierra. Es necesario insistir con esto último: probablemente más que en ningún otro pensador, el filósofo francés explotará el lenguaje de la geología para construir todo su sistema de pensamiento – sistema que revuelve el suelo mismo de la propia filosofía, expropiada y bastardeada pero potenciada enormemente.

Como se viene insinuando, hay algo no-filosófico en el seno de la filosofía, que puede relacionarse con la “precomprensión ontológica” de Heidegger. En su icónico texto *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari sostienen que

La filosofía es a la vez creación de conceptos e instauración del plano [*plan*]. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración. Evidentemente el plano no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio; se trata de un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su

¹ El francés “*plan*” de “*plan d'immanence*” posee una doble aplicación como plano/mapa, referido a un espacio a organizar, y como proyecto a realizar: una doble instancia estática y móvil, dinamizada por el flujo deseante.

fundación, sobre los que crea sus conceptos. Hacen falta ambas cosas, crear los conceptos e instaurar el plano, como son necesarias dos alas o dos aletas (Deleuze y Guattari, 2001: 44).

En este fragmento la noción de instauración puede recordarnos al “erigir un mundo” que trabaja Heidegger en *Del origen de la obra de arte*, donde esa erección se da en una relación fundacional con aquel sustrato que no sólo da comienzo sino que da “sostén”, aun cuando ese soporte sea vertiginoso, caótico y abisal. A pesar del “rechazo” aparente de un pensar desde el “fundamento”, Deleuze insiste sobre la necesidad de repensar ese “suelo absoluto” de la filosofía, que se servirá –no casualmente– de la metáfora de la tierra para pensar la fundación de los conceptos, es decir, del sentido filosófico. La filosofía se vuelve así “geo-filosofía”, entendiendo por esto no una redefinición sino una reconsideración de sus condiciones inmanentes de práctica. En esa instancia pura que puede ser el pensamiento se da en simultáneo el destaque “óntico” y la des-fundación sustractiva “ontológica”. Deleuze encarna de manera definitiva el “pensar desde la tierra” de Nietzsche, particularmente a partir de sus nociones fundamentales de territorio y todas sus derivas asociadas:

Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra. Kant es menos prisionero de lo que se suele creer de las categorías de objeto y de sujeto, puesto que su idea de revolución copernicana pone el pensamiento directamente en relación con la tierra; Husserl exige un suelo para el pensamiento, que sería como la tierra en tanto que ni se mueve ni está en reposo, en tanto que intuición originaria. Hemos visto no obstante que la tierra procede sin cesar a un movimiento de desterritorialización in situ a través del cual supera cualquier territorio: es desterritorializante y desterritorializada. Se confunde ella misma con el movimiento de los que abandonan en masa su propio territorio [...]. La tierra no es un elemento cualquiera entre los demás, aúna todos los elementos en un mismo vínculo, pero utiliza uno u otro para desterritorializar el territorio. Los movimientos de desterritorialización no son separables de los territorios que se abren sobre otro lado ajeno, y los procesos de reterritorialización no son separables de la tierra que vuelve a proporcionar territorios. Se trata de dos componentes, el territorio y la tierra, con dos zonas de indiscernibilidad, la desterritorialización (del territorio a la tierra) y la reterritorialización (de la tierra al territorio). No puede decirse cuál de ellos va primero (Deleuze y Guattari, 2001: 85).

Deleuze y Guattari reivindican de este modo el carácter “geográfico” del pensamiento, particularmente en lo que de conflictivo y móvil tiene la geografía. La tierra y su devenir-territorio serán el “suelo” sobre el que se desplazará la velocidad del pensamiento. La noción de territorio es, lejos de algo estático e inmutable, una realidad espacial plagada de flujos, idas, vueltas y choques de fuerzas (políticas, técnicas, etc.). Como la *Heimat* heideggeriana, un territorio es una encrucijada tensional y conflictiva sobre y por la que se constituyen flujos semióticos, nombrados como des/re/te-rritorialización. Si la desterritorialización es el movimiento por el que “se” abandona el territorio, la reterritorialización será el movimiento por el que esa línea de fuga

bloqueada vuelve a re-semantizar un lugar (cfr. Deleuze y Guattari, 2002: 517 y ss.). Entre ambas, sin embargo, se observa algún tipo de primacía de la desterritorialización sobre la otra, pues ese movimiento tiene como correlato originario y estricto el mismo fenómeno de la tierra, pensada desde la perspectiva del plano de inmanencia: así, “la D[esterritorialización] puede denominarse creadora de tierra” (p. 518). Esto es así porque este movimiento de fuga se encuentra más en línea con el proyecto de “liberación” de las opresiones estructurales ya detectadas en *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* y explotadas desde *El anti-edipo*.

La semiótica geológica de Deleuze es especialmente desarrollada junto con Guattari en *Mil Mesetas*, particularmente en aquella meseta¹ referenciada como 10.000 a.c., titulada “Geología de la moral”. Allí, de una manera absolutamente satírica, recuperan la semiótica de Hjelmslev y la piensan desde la *estratificación* de la tierra. Lo esencial de los estratos es ser articulaciones: “fenómenos de espesamiento” en el cuerpo de la tierra: moleculares y molares, acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones, plegamientos (2002: 512). Poseen “gran movilidad”, repercuten o sirven de substrato a otro, no poseen jerarquía entre sí y, fundamentalmente, “producen fenómenos de interestratos” entre sí: transcodificaciones, pasos de medios, mezclas; expresan “la creación del mundo a partir del caos”. La sedimentación y el plegamiento serán una forma de traducción (no rígida, claro está) de la cuadrícula de Hjelmslev² compuesta por expresión, contenido, forma y sustancia. Como bien señala McNamara, y de acuerdo a lo que venimos desarrollando,

la utilización de nociones que vienen de la lingüística para comprender procesos materiales que nada tienen que ver con el lenguaje apunta a resaltar el carácter semiótico-expresivo del espacio [...]. Desde el punto de vista de esta doble articulación, la estratificación de cuenta de un aspecto esencial de la ontología deleuziana: toda cosa tiene su sentido; toda realidad, incluso la más baja, expresa una potencia de la naturaleza (McNamara, 2021: 84).

Por eso, esta definición ciertamente libre de “estrato” es al mismo tiempo “estructural y genética, espacial y temporal”. Deleuze, otro gran pensador de las “profundidades” en sentido nietzscheano, lleva quizá más lejos que nadie a una reflexión originaria sobre el espacio puro del sentido, donde el fenómeno del lugar es pensado en su carácter “apriorístico” (inmanente, en este caso) y “acontecial”.

Un análisis exhaustivo de la metáfora geológica en Deleuze bien valdría una tesis entera. Por el momento, nos conformaremos con retener el carácter móvil y disperso de la desfundamentación, su movimiento des/re/te-rritorializante y su postulación de un plano de

¹ La noción de meseta se encuentra en línea tanto con la ontología deleuziana como con la revolución *textual* que buscaban emprender, pasando del libro-árbol al texto-rizoma. En la introducción indican: “Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio [...]. Nosotros llamamos «meseta» a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma [...]. Cada meseta puede leerse por cualquier sitio, y ponerse en relación con cualquier otra. Para lograr lo múltiple se necesita un método que efectivamente lo haga [...]” (*Ibid.*, p. 26).

² En este texto plagado de ironía, Hjelmslev es presentado como un “geólogo danés spinozista”, un filósofo de la tierra.

inmanencia que funciona como suelo para el surgimiento inmanente de conceptos y sentidos nuevos; una filosofía de carácter intersticial, una suerte de ontología de los estratos semióticos.

4) DERRIDA: LA HUELLA QUE INSCRIBE COMO ESPACIAMIENTO DE LA DIFFÉRENCE

El último autor que analizaremos para comprender el empleo y el condicionamiento esencial de la metáfora geológico-estructural en un pensamiento diferencial es quien popularizó el término “deconstrucción”, y quien más polémicas suscitó en su uso y aplicación: Jacques Derrida. En él, la cuestión de la *estructura* –propia del estructuralismo en boga– vuelve a ser planteada una vez más en términos post-cartesianos: arquitectura, edificio, suelo, espacio. Como ya pudimos ir observando, la noción de deconstrucción dependerá esencialmente de esta *historia* y de esta modalidad en que el ser “se nos da” epocalmente. Lo que Derrida hará, en la misma línea que Foucault y Deleuze, y sobre todo apoyándose en nombres tan disímiles como Freud, Husserl, Heidegger y la poesía de Mallarmé, entre otros, es reivindicar el carácter crucial que las metáforas tienen para el pensamiento mediante una revaloración del espacio como el gran problema filosófico de la segunda mitad del siglo XX. En una entrevista de 1986 se le pregunta por la función que la metáfora arquitectónica tiene para la “materialización del pensamiento”. En ella el autor sostiene:

La cuestión de la arquitectura es de hecho el problema del lugar, de tener lugar en el espacio. El establecimiento de un lugar que hasta entonces no había existido y que está de acuerdo con lo que sucederá allí un día: eso es un lugar. Como dice Mallarmé, *ce qui a lieu, c'est le lieu*. En absoluto es natural. El establecimiento de un lugar habitable es un acontecimiento. (Derrida, 1999).

Vemos dos puntos esenciales: *el carácter acontecimental del lugar*, la pregunta por el *lugar del acontecimiento* de algo “nuevo” que irrumpe, y la cuestión de la “técnica” o proceso por el cual ese lugar se establece y construye. Este espacio ha sido históricamente determinado en el pensamiento occidental de manera binómica, por una serie antagónica de contrarios, cuando en realidad de lo que se trata es de encontrar ese “y” que está *entre* uno-y-otro y que no es ni-uno-ni-otro. Ahí es donde entra propiamente el lugar de la deconstrucción, dependiente de la metáfora arquitectónica:

Ahora, el propio concepto de deconstrucción resulta asimilable a una metáfora arquitectónica. Se dice, con frecuencia, que desarrolla una actividad negativa. Hay algo que ha sido construido, un sistema filosófico, una tradición, una cultura, y entonces llega un deconstructor y destruye la construcción piedra a piedra, analiza la estructura y la deshace. [...] Se podría decir que no hay nada más arquitectónico y al mismo tiempo nada menos

arquitectónico que la deconstrucción. El pensamiento arquitectónico sólo puede ser deconstructivo en este sentido: como intento de percibir aquello que establece la autoridad de la concatenación arquitectónica en la filosofía (1999: 133-140).

La deconstrucción es y no es arquitectónica en su naturaleza operativa. Que el filósofo repare en el cómo de la función metafórica es crucial, pues en el fondo lo que cuenta aquí es la fuerza discursiva que muestra, en su ocultación, aquello que “sostiene al edificio”. Esto es lo que se deja ver en la teoría de la archi-escritura derrideana, vinculada esencialmente con la pregunta crítica por el origen a partir (sobre todo) de la lectura que el autor francés hace de Husserl. La escritura será origen e impugnación del origen, estructura diseminante, ausencia/presencia en la *trace* (huella, trazo), espaciamento, *différance*, como veremos a continuación.

En su crítica a las posiciones estructuralistas, Derrida va desglosando una serie de apreciaciones respecto de la noción misma de estructura; esta es un “esquema de construcción”, que *stricto sensu* no conlleva otra referencia más que al espacio, “espacio morfológico o geométrico, orden de formas y de lugares” (Derrida, 1967b: 28). La estructura se dice ante todo de “una obra, orgánica o artificial, como unidad interna de un ensamblaje, de una construcción; obra comandada por un principio unificador, arquitectura construida y visible en su localidad” (ibíd.). El filósofo francés dirá que es debido a la metáfora que esta literalidad topográfica logró desplazarse hacia la significación tópica aristotélica. El lenguaje no determina más que espacializando; por este espaciamento, este *décalage*, esta diferencia, es que el problema del lugar simplemente le viene a toda intencionalidad de la conciencia: pues reside *fuera* de ella pero *contra* ella como una forma de a priori. La filosofía misma, como conceptualidad discursiva, se encuentra –probablemente más que ninguna otra– estratificada, condensada en capas de lento pero seguro desplazamiento que es preciso explotar para poder comprender su “gramática”. Esta cuestión del lenguaje y la estratificación será intensamente desarrollada en sus estudios sobre Husserl y Rousseau.

Según el filósofo, ya en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* Rousseau reflexiona sobre “la estructura del lenguaje no solamente en su devenir sino también en su espacio, en su disposición, en eso que podemos llamar ante todo *geografía*” (Derrida, 1967: 297). El lenguaje es una estructura des-orientada, un sistema de oposiciones de *lugares* y valores, una polarización que lo dinamiza: el lenguaje gira “como la tierra”, en un espacio abierto por él. Por otra parte, analizando la comprensión metafórica que Husserl hace del “estrato noético-noemático” del logos, Derrida muestra que la metáfora del estrato (*Schicht*) es utilizada pero también puesta en duda, pues en el fondo subsiste una profunda inquietud en cuanto a la “fidelidad descriptiva” del discurso. La metáfora del estrato se mantiene constante en el texto husserliano, pues es ya recibida (aunque con reservas) como una especie de “a priori” de nuestras funciones intencionales. Aparece una relación entre estrato, discurso y enunciación, en la que “el discurso se enreda en el juego de las metáforas” (Derrida, 1994: 198). La metáfora geológica se enreda, justamente, con la metáfora del tejido. Husserl mostraba cómo “en todos los actos considerados

[intencionales/lingüísticos] se entrelazan (*verweben sich*) los estratos de actos expresivos”.¹ Este entrelazamiento (*Verwebung*) del lenguaje “constituye un tejido”, es decir un *texto*;

la palabra *Verwebung* conduce a esta zona metafórica: los «estratos» están «tejidos», su imbricación es tal que no se puede discernir la trama de la urdimbre. Si el estrato del logos estuviera simplemente echado encima podría levantarse y dejar aparecer bajo él el estrato subyacente de los actos y de los contenidos no-expresivos. Pero puesto que esta superestructura actúa a cambio, de manera esencial y decisiva, sobre la *Unterschicht*, estamos obligados, desde la entrada de la descripción, a asociar a la metáfora geológica una metáfora propiamente textual; pues tejido quiere decir texto. *Verweben* aquí quiere decir *texere*. Lo discursivo se relaciona con lo no-discursivo, el «estrato» lingüístico se entremezcla con el «estrato» pre-lingüístico según el sistema regulado de una especie de texto (Derrida, 1994: 198-199).

Este punto resulta crucial, porque aquí ingresamos de lleno en la vinculación entre fundamentación estrática y la textualidad como función significativa. Derrida produce aquí un salto que lleva la expresividad metafórica del fundamento geológico al ámbito del texto, pensado como una (des)totalización compleja cuyo sentido se distribuye diseminándose. Esto es lo que acontecerá con las nociones de huella y escritura, de extrema importancia para ahondar en el problema del origen y el fundamento.

Derrida sostiene que la noción de *trace* (huella, trazo) no puede ser pensada sin pensar al mismo tiempo en la *retención* de la diferencia en una estructura de reenvío, donde la diferencia misma aparece como tal (cfr. 1967: 68). El “signo” escrito deviene huella porque en él sólo queda una suerte de fantasma o espectro de la presencia, una presencia ausente o una ausencia presente. La escritura opera la deconstrucción de la “palabra viva” oral, y con ello comienza el desmontaje del logocentrismo metafísico.² La huella es un a priori, está ontológicamente *antes* del ente; la “presencia a sí” del presente viviente está esencialmente afectado y desplazado por una diferencia pura que lo vuelve “impuro”, pues su identidad (que en el fondo no termina siendo más que un “efecto”) surge de la no-identidad consigo mismo. El presente originario debe ser pensado “desde la huella”, y no a la inversa, es decir, desde el rastro que deja la *différance*, como una forma de escritura originaria. Esta es la instancia cuasi-última (“**fundamental**”) que fundará la semiótica y la “ontología” derrideana; como aclara el autor, “esa archi-escritura opera en el origen del sentido” (1967: 144). Éste, que ha sido tradicionalmente pensado desde la temporalidad, está condicionado estructuralmente por el “movimiento” de la huella, que no es más que el movimiento de la significación pensado como una penetración de la exterioridad hacia lo “interno”, volviéndolo al mismo tiempo externo también él. Por ese motivo es que “la temporalización del sentido es desde el primer comienzo «espaciamiento»”. La noción de espacio, que ya hemos comprendido como crucial, facilita pensar la *différance* como intervalo o

¹ Husserl, citado en *ibidem*.

² La escritura es el “archi-lugar” de donde brota la sustitución suplementaria. En su origen se presenta como la fisura: “necesidad de intervalo”, “dura ley del espaciamento” (cfr. p. 276).

décalage, lo que genera un espacio interno/externo *entre* la identidad. Derrida definirá el espacio como siendo “«en» el tiempo, es la pura salida fuera de sí del tiempo, es el fuera-de-sí como relación consigo del tiempo”. Lo interesante de este vínculo espacio-huella-escritura es justamente el tipo de “lugar inscripcional” que genera: una zona virtual, pura, recorrida por fuerzas significativas que *imprimen* el sentido en su superficie. En sintonía –una vez más– con la espacialidad territorial deleuziana¹, el espacio mismo, en tanto metáfora, encuentra al mismo tiempo su propia metáfora en el “espacio” de una hoja escribible/escrita –extrapolable, incluso, a la estructura psíquica.²

Esta “página blanca”, fuente de todas las neurosis de Mallarmé, funciona como imagen poética para pensar la apertura espacial que se genera en este intersticio desde una metáfora que involucra *el espacio de un cuerpo*. “La virginidad de la «página aún no escrita» nos abre este espacio” (Derrida, 1997: 320) que es pensado como lo indecible o “himen”, gran metáfora del *entre*. Este será otro de los conceptos fundamentales para pensar su estructura diferencial:

Recordemos: el himen, confusión entre el presente y el no-presente, con todas las indiferencias que rige entre todas las series de contrarios (percepción/no-percepción, recuerdo/imagen, recuerdo/deseo, etc.) produce un efecto de medio (medio como elemento que envuelve a los dos términos a la vez: manteniéndose el medio entre los dos términos). Operación que ‘a la vez’ introduce la confusión *entre* los contrarios y tiene lugar *entre* los contrarios. Lo que aquí cuenta es el *entre*, en el espaciamiento *entre* el deseo y el cumplimiento, *entre* la perpetración y su recuerdo. Pero ese medio del entre no tiene nada que ver con un centro (Derrida, 1997: 320-321).

Derrida empieza luego a jugar con los términos “entre” y “antro”, definiendo este último desde el *Littré* y vinculándolo a una “caverna, gruta natural, profunda y oscura”. Sigue un análisis pseudo-geológico del antro/caverna/gruta, en simultáneo con uno etimológico, que conduce al término sánscrito “*antara*” que significa propiamente “intervalo”, lo que se relaciona con la preposición latina “*inter*” (a su vez relacionado con el verbo “entrar”). Lo que concluye Derrida de todo esto es que “el intervalo del entre, el entredós del himen, nos sentiríamos tentados de verlo cavarse como el lecho en el valle (*vallis*) sin el cual no hay montaña” (p. 320). *Vallis*, de misma raíz que “*vallus*” (estaca/empalizada), da cuenta mediante una imagen geo-lógica de la lógica del intervalo, que oscila entre el espacio de dos empalizadas y el himen. El himen, “«medio, puro, de ficción» se mantiene entre dos actos presentes que no tienen lugar [...]. Sólo tiene lugar el entre, el lugar, el espaciamiento que no es nada, la idealidad (como nada) de la idea” (p. 324). Así es como cobra un nuevo sentido el verso de Mallarmé: “RIEN / N’AURA EU LIEU / QUE LE LIEU” (*Un coup de dés jamais n’abolira le hasard*). El himen, como concepto de la familia de los indecibles derrideanos, expresa una vez más la pregunta fundamental por un *espacio virtual entre* bloques semi-condensados/delimitados. Podemos resumir esto diciendo que, en el fondo, Derrida está desarrollando es una ontología del sentido pensado desde la negatividad del

¹ Sobre la repetición en Deleuze y Derrida, cfr. Navarro, 1997.

² Esto es lo que aparece claramente en sus abordajes a Jabès y Freud, en las figuras del libro y el Wunderblock (cfr. Derrida, 1967b).

significado dada en la diseminación, desde la imposibilidad del origen único e inmutable, desde la estructura abisal del entre que fisura y divide todo ser/sentido en general (“la diseminación *afirma* la generación siempre dividida ya del sentido”; p. 401). La diferencia, desplazada/desplazante, se constituye en el signo ontológico *fundamental*.¹

Vemos de esta manera que, en los tres autores trabajados, la metáfora de la tierra, lejos de dar cuenta de un fundamento firme y eterno, facilita una operación de fisuración que muestra que, propiamente, el fondo está horadado por un “sin fondo”. La metáfora más propia para pensar la (des)fundamentación desde un pensamiento de la diferencia es la del *abismo*, como bien desarrollaron antes Nietzsche y Heidegger. Las diversas metáforas geológico-estructurales se muestran como imprescindibles para cualquier pensar que quiera considerarse “deconstructor”. Ahondar en estas representaciones abisales y diferenciales del espacio nos puede ayudar a pensar nuevas formas de concebir los espacios semióticos y las diversas circulaciones significativas que ahí se diseminan. Se trata de insertarse y profundizar un “pensar de la tierra”, una geo-lógica, pues la diferencia no puede concebirse sino como *entre*, una grieta de la tierra, un intersticio abisal.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agís Villaverde, M. (1997). Metáfora y filosofía: en torno al debate Paul Ricoeur - Jacques Derrida. en *Cuaderno Gris. Época III*, 2, 301-314.
- Blomberg, J. (2019). Interpreting the concept of sedimentation in Husserl's *Origin of Geometry*. *Public Journal of Semiotics*, 9, 78-94.
- Deleuze, G. (2017[1968]). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2001). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos.
- Derrida, J. (1967a). *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil.
- Derrida, J. (1967b). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Paidós.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Espiral.
- Derrida, J. (1998). *Psyché. Invention de l'autre*. Galilée.
- Derrida, J. (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial.
- Derrida, J., (1999). *No escribo sin luz artificial*. Cuatro ediciones.

¹ A esta altura, una mirada ligeramente atenta puede evidentemente comprender la *ambigüedad* con la que estos pensadores consideran el fundamento/origen. Lo repudian teórica y políticamente, pero lo reivindican de algún modo en esas formas espectrales que tiene de volver a hacerse presente (como huella, como archivo, como a priori histórico, etc.). Este doble movimiento es justamente el que me interesa destacar, pues muestra el camino doble, escindido y desfasado de un *pensamiento del entre* que contendrá en sí, sin anular, la tensión de lo irresoluble.

- Descartes, R. (2001). *Discours de la méthode*. Ed. Mozambook.
- Flores Arancibia, I. (2010). Pensar el *entre*. Contribuciones para una crítica de la razón intersticial. *Actas XLVII Congreso de Filosofía Joven: Filosofía y crisis a comienzos del siglo XXI*. Universidad de Murcia.
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *Hommage à Jean Hyppolite*. PUF.
- Foucault, M. (2002). *La Arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Foucault, M. (2008). *Entrevistas con Michel Foucault*. Paidós.
- Foucault, M. (2010). *Nietzsche, Marx, Freud (1965)*. Anagrama.
- Heidegger, M. (2003). *La proposición del fundamento*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'El Rin'*. Biblos.
- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2016). *El evento*. El Hilo de Ariadna.
- Husserl, E. (2000). *El origen de la geometría*, en Derrida, J., *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Manantial.
- Johnson, M. y Lakoff, G. (2017). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press.
- Kövecses, Z. (2010). *Metaphor. A practical introduction*. Oxford University Press.
- McNamara, R. (2021). Diversidad y espacialidad: sobre el concepto de estrato en Deleuze y Guattari. *Páginas de Filosofía, Año XXII, N° 25*, 71-99.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Trotta.
- Schneider, M. (1977). Métaphores géologiques et figurations du psychisme. *Les Études philosophiques N°1*, 53-65.

SOBRE EL AUTOR

Santiago Belloq

santiglm@hotmail.com

Santiago Belloq es Licenciado en Filosofía, becario doctoral (CONICET-ANCBA), docente de Psicología, Ética y Derechos Humanos (UBA-PSI) y Análisis del Discurso (UCES). Su campo de investigación oscila entre la filosofía francesa contemporánea, la filosofía del lenguaje y el pensamiento heideggeriano, estudiando particularmente la relación entre acontecimiento, diferencia y negatividad desde una perspectiva semiótica.