

Arqueología de la deconstrucción (*Una mirada foucaultiana* *al pensamiento de Derrida*)

Marco A. DÍAZ MARSÁ

Recibido: 30 de marzo de 2005

Aceptado: 10 de mayo de 2005

Resumen

Sin duda la deconstrucción derridiana funciona como una operación crítica de desmontaje, desedimentación y sollicitación del motivo arqueogenético o arqueológico. Sin embargo, estos gestos y operaciones se hallan, si no entera y profundamente gobernados, sí, al menos, “estratégicamente” relacionados (tanto en el sentido de “calculados” como de “situados”) con esta misma “necesidad arqueológica”. Pues bien, de la mano del Foucault de *Les mots et les choses*, trataremos de poner en juego el “movimiento característico” de la deconstrucción (desplazamiento, repetición difiriente (*différente*)) en relación con las cuestiones que dicha necesidad arqueológica produce en su final: la finitud, lo trascendental, el pensamiento y el origen.

Palabras clave: Modernidad, arqueología, deconstrucción, crítica, episteme, finitud, infinitud, diferencia, antropología, ontología, metafísica, trascendental, juego, diferencia ontológica, arché, marca, ipseidad.

Abstract

Indeed, Derrida's deconstruction works as a criticism of the archaeological motif in philosophy through its dismantling, desedimentation and sollicitation or commotion of its foundations. But this three operations are (at the same time), though not completely determined by this “archaeological need”, undoubtedly in a “strategic” relationship with it –meaning at the same time “situated” and “calculated”. Therefore, following the guide lines outlined by Foucault in *Les mots et les*

choses, our aim here is to describe the fundamental movement of the deconstruction –displacement– in relationship with those questions that the mentioned “archaeological need” brings forth in its completion: finity, the transcendental, thought and origin.

Keywords: Modernity, archaeology, deconstruction critic, episteme, finity, infinity, difference, anthropology, ontology, metaphysics, transcendental, game, ontological difference, arché, mark, selfness.

1. De qué se trata

Lo que intentaré poner en juego en el presente texto¹, tomando como referencia la arquitectura conceptual de *Les mots et les choses*² –fundamentalmente su *segunda parte*– y como hilo conductor las cuestiones de la finitud, lo trascendental, el pensamiento y el origen allí delimitadas, no es sino la *vinculación* de la deconstrucción derridiana con lo que me gustaría llamar *necesidad arqueológica*³.

Quisiera aclarar, *en primer lugar*, eso de “vinculación”; con ello no estoy queriendo decir que la deconstrucción sea un *mero efecto* de tal necesidad, sino que *juega en ella y con ella* (es decir, *en y con* esa necesidad) de una *determinada manera*, se relaciona con ella, la habita en un determinado modo (un modo que en el curso de este artículo espero se ponga de manifiesto); constituye así una *respuesta singular* que es *reproblematización*, es decir, todo un desplazamiento por relación a cierta forma de cuestionamiento, al planteamiento característico de las cuestiones que ha de vincularse a dicha necesidad arqueológica. Por lo tanto: vinculación. *En segundo lugar*, he utilizado la expresión “necesidad arqueológica”, ¿de qué necesidad se trata? . Se trataría de la necesidad de una *cierta forma de saber*; un saber que surge en un determinado lugar y momento de la historia, concretamente *con*⁴ Platón⁵; un saber que ha constituido, en sus diversas modalidades y épocas, la “dis-

¹ El texto en cuestión es una “ponencia reconvertida”, pronunciada el 26 de Noviembre de 2004 en el marco del Seminario de pensamiento actual de la UNED “Polémos”, dedicado en el curso 2004-2005 íntegramente el pensamiento de Derrida.

² Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1999, trad. cast., Mexico, Siglo XXI, 1995 (en adelante MC).

³ No pretendo escribir aquí “sobre” Foucault, tampoco abordar de un modo genérico el pensamiento de Derrida (seguramente no sería capaz de ello). Tan solo quisiera analizar, en compañía de Foucault, una serie de cuestiones en el pensamiento de Derrida.

⁴ Pero este *con* no apunta a una causalidad originaria; se trata de un acontecimiento que no puede reducirse a un fundamento explicativo último, y hace jugar más bien una causalidad compleja.

⁵ Foucault se referirá a la gran partición platónica de la verdad (“entre Hesiodo y Platón se establece cierta separación”, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999, pág. 20, en adelante OD), así como al comienzo platónico del “gran mito occidental de la verdad” (“Con Platón se inicia un gran mito occidental”, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992, pág. 59.)

posición fundamental”⁶ o *arché* de la existencia occidental; un saber que ha funcionado como “orden de las cosas”⁷ o “sistema de los elementos”⁸, es decir, como una forma de ordenamiento *onto-lógico a priori*, con carácter pre-reflexivo y posibilitador de lo elemental; un saber que es, además, “sistema de exclusión”⁹ (de exclusión del ser de la diferencia); un saber –casi se podría decir *sintético a priori* o trascendental si no fuera porque esta expresión reenvía demasiado fácilmente al foco de una subjetividad– que ha jugado como “a priori histórico”¹⁰ de nuestra experiencia; un saber, en fin, que ha constituido una forma de *dominio técnico*, un “régimen de saber”, predominando en las prácticas –discursivas y no discursivas– que abren mundo o sentido, constituyendo “nuestra practica milenaria de lo Mismo y lo Otro”¹¹. Pues bien, a este saber, a este “Pensamiento de lo Mismo”¹² que ha dominado en nuestras prácticas desde los tiempos de Platón hasta nuestros días (y que hoy comienza a sacudirse), a esta disposición arqueológica referida al *arché* del *saber*, a este orden que establece y asegura la semejanza, la proximidad de las cosas,¹³ su mismidad o identidad *por exclusión de las diferencias*, podemos llamarle con Foucault *episteme*¹⁴.

⁶ Foucault utiliza esta expresión en MC, por ejemplo, pág. 314, trad. Cast., pág. 295.

⁷ MC, pág. 15, trad. cast., pág. 9.

⁸ MC, pág. 11, trad. cast., pág. 5.

⁹ OD, pág. 18.

¹⁰ MC, pág. 13, trad. cast., pág. 7.

¹¹ MC, pág. 7, trad. cast., pág. 1.

¹² MC, pág. 15, trad. cast., pág. 9.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Es sabido que la investigación de la *episteme*, del “orden y sus modos de ser”, llevada a cabo en *Les mots y les choses*, se ubica en el umbral de nuestra modernidad. No obstante, la ampliación cronológica que nosotros realizamos en la utilización de este término nos parece que está justificada, tanto por las alusiones realizadas en ese mismo texto (por ejemplo, la referencia al comienzo del texto a la práctica epistémica como “práctica milenaria”) como por las referencias al carácter decisivo del momento griego, más en concreto, platónico, realizadas en otros escritos, los ya citados, pero también textos correspondientes al último periodo, por ejemplo la *Histoire de la sexualité II* en su último capítulo, el curso del año 82, *Herméneutique du sujet* (cfr. últimas páginas), el seminario en Berkeley de 1983 o el curso en el Colegio de Francia del año 1984. Por otra parte, hay que tener en cuenta que aquí sólo nos referimos a la elaboración conceptual de este término en MC, que habría que distinguir de la realizada en *L'archéologie du savoir*. Finalmente, no quisiera dejar de señalar lo siguiente: en los textos de los años 80 la consideración de la historia de la verdad como historia de la dominación (la “historia política de la verdad” en expresión de *La verdad y las formas jurídicas*), de los dispositivos de saber-poder o del régimen del saber (*episteme*) va a variar de forma sustancial. La historia de la verdad se concibe ahora como historia de la libertad (de la verdad como libertad, como sujeto, en el doble juego *subjectivation/assujettissement*) en tanto *historia de las problematizaciones* (en el doble sentido del *genitivo*, de acuerdo con lo dicho por Foucault en la introducción a la edición inglesa al segundo volumen de la Historia de la sexualidad, cfr. *El principio de la historia del pensamiento como actividad crítica*, que atiende al aspecto subjetivo de aquel *genitivo*, en “Préface à l’*Histoire de la sexualité*” en *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, (4 vol.), IV, pág. 580 (en adelante DE)). El asunto ya no será el poder, sino la libertad o el sujeto (sobre esto cfr., por ejemplo, *Le sujet et le pouvoir* en DE, IV, págs. 222-243), pero el sujeto como *problematización*, la *problematización* como sujeto. Qué signifique “*problematización*” –mas en concreto, la *vida como problematización*– es asunto

Por lo tanto: se tratará aquí de la *vinculación* de la deconstrucción derridiana con la episteme como disposición fundamental del pensamiento occidental, de su relación con el pensamiento epistémico en general y, más en concreto, con la episteme en su *época moderna*. En definitiva, lo que intentaremos mostrar es la relación de la deconstrucción con el espacio del *saber moderno*, aquel que la arqueología foucaultiana delimita en la segunda parte de *Les mots et les choses*.

2. Diferencia trascendental e in-diferencia empírica

Lo que habría que decir, en primer lugar, es que “modernidad” o “pensamiento moderno” o “episteme moderna” es eso que tiene lugar a partir de cierto *Acontecimiento*. Decimos que se trata de un Acontecimiento porque no es posible asignarle una causa o un fundamento explicativo último: es *sin causa*; lo cual no quiere decir que sea algo irracional, sólo que se trata de algo que posee un racionalidad irreductiblemente múltiple, que apunta a una *causalidad múltiple*.¹⁵

Bien, este acontecimiento ha de fecharse en torno a fines del siglo XVIII¹⁶ y vincularse a la experiencia de la muerte de Dios¹⁷, así como al final de la metafísica del infinito que aquel hacía posible¹⁸. Es un acontecimiento que concierne además a la *representación*¹⁹, como lugar de una identidad *sin fisuras ni violencia* entre el ser y el pensar²⁰ (identidad si no de hecho al menos sí de derecho)²¹: la represen-

que desborda los límites de este trabajo, no obstante sólo indicar que con ello se apunta a un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas (saber, poder y verdad, como conjunto práctico discursivo/no discursivo, es la triple “raíz” de la problematización) que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y se constituya como objeto de pensamiento (para este asunto puede consultarse *Polémique, politique, et problématisations* en DE, IV, págs. 591-598, trad. Cast.en Foucault, M.(1999): Obras esenciales, III Barcelona, Paidós, (3 vol.), págs. 353-361 (en adelante OE) y *Le souci de la vérité* en DE, IV, págs. 668-678, trad. Cast. En OE, III, págs. 369-380).

¹⁵ Quizá esta expresión no es demasiado afortunada, pues el acontecimiento tendría que ver ante todo con un tipo de relación que no es de carácter causal. Mas que de causalidad habría que hablar de *red* o de *haz*.

¹⁶ MC, pág. 229, trad. cast, pag. 213.

¹⁷ cfr. *Prefáce à la transgression* en DE, I, pág. 235. Se vinculará aquí la partición originaria, la experiencia del Límite del pensamiento, con la de la muerte de Dios. Ahora bien, como se ha de ver, Límite del pensamiento se dirá en la modernidad de diversos modos.

¹⁸ MC, págs. 327-328, trad. cast., págs. 308-309.

¹⁹ Es decir: concierne a la representación como *episteme clásica*. El acontecimiento no se refiere entonces ni al conocimiento de los sujetos, acaso a la invención de nuevos métodos, ni al descubrimiento de nuevos objetos, sino al espacio que reparte y hace posible sujetos y objetos. MC, pág. 251, trad. cast., pág. 234.

²⁰ Sobre la representación clásica como lugar de identidad entre el ser y el pensar cfr., por ejemplo MC, págs. 322-323, trad. cast., pág.303.

²¹ Con ello no se viene a negar la ontología, en favor quizá de un primado de la teoría del conocimiento, sino a afirmar la representación como el *lugar de la ontología*. Cabe entonces hablar de una *ontología de la representación*.

tación propia de un *entendimiento divino*, la *representación clásica*²² (que habría que distinguir de la *representación antropológica*, ésta sólo pudo surgir a partir de la quiebra de aquella).

¿De qué acontecimiento se trata? Se trata de una cierta partición o ruptura, de una *crisis: el acontecimiento de la crítica de la representación infinita*, entendiendo por “crítica” de momento sólo la ruptura, el *desplazamiento del ser por relación a la representación*²³. Por lo tanto: *crítica como ruptura (o límite) de la representación*, la crítica, así entendida, como el acontecimiento que da lugar a la época moderna de la episteme.

Pues bien, a partir de aquí, es decir, a partir de esta quiebra, se podrá hablar de un *afuera de la representación* y de una *diferencia entre el ser y el pensar*, una diferencia no sólo de hecho, también *de derecho*. Se tratará ahora de una suerte de *diferencia trascendental*²⁴ que prevalecerá como el Límite constitutivo o irrebalsable del pensamiento²⁵, como su Finitud²⁶. Jugará además como la *evidencia primera* del pensamiento moderno. Desde este Límite, *habrá cosas*²⁷ (aunque esto de “cosas” enseguida se ha de matizar), en su espesor propio e irreductible, en su enigmática singularidad, habrá *resistencia ontológica* como *exterior* de la representación²⁸ y quiebra del saber absoluto. Las cosas *centellearán* en la representación, se darán en ella sólo por perfiles, trozos, fragmentos, escamas²⁹, escaparán a su *lugar común*.

Irrumpe, pues, a partir de esta diferencia trascendental *otra diferencia*: la de una cierta *facticidad o empiricidad*. Podría decirse de esta diferencia que es la *no experiencia*, el *no mundo*, el *no orden*, la *no unidad*, algo así como el caos total de la empiricidad, la pura empiria indeterminada. En rigor no podemos hablar del desorden de las cosas, pues aquí ni siquiera hay cosas, tampoco de algo que recordara a la *materia del fenómeno* (a la pluralidad de lo dado, lo diverso, lo inanticipable kantiano), pues había todavía ahí una cierta *afinidad* de la materia, una cierta *disposición favorable para*. Tampoco ha de confundirse con esa primera indiferencia de la que partía el análisis de la representación clásica, ya que se daban aún en ese espacio ciertas semejanzas de la naturaleza –en juego con la imaginación de la natura-

²² La época clásica se extiende entre la primera mitad del XVII y la segunda del XVIII.

²³ Cfr. *Idéologie et critique* en MC, págs. 249-256, esp. 251, trad. Cast., pág. 232-238, esp. 235: “Un desplazamiento ínfimo pero esencial y que hizo oscilar todo el pensamiento occidental”

²⁴ Sobre el sentido de esta expresión cfr. Deleuze, G. (2000): *Différence et répétition*, Paris, PUF, págs. 116 y ss.

²⁵ De hecho la Crítica como *partición originaria* no designa sino el *ser de la diferencia*, Cfr. Foucault, M. *Préface à la transgression* en DE, I, pág. 238, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 129.

²⁶ Esta finitud no es todavía la *finitud antropológica*, que implica una interpretación y tematización de aquella en el marco –incuestionado– de la pregunta por el hombre.

²⁷ Pero esto de “cosas” enseguida se ha de matizar.

²⁸ Foucault, M.: MC, pág.251-253, trad. Cast., págs. 234-235

²⁹ *Ibidem*.

leza humana— garantizadas por *el lugar* de la representación³⁰. El desorden empírico del que aquí se trata es un desorden mucho más *radical*, aquel que Foucault caracteriza en el Prefacio a *Les mots et les choses*:

un desorden peor que el de lo incongruente y el acercamiento de lo que no se conviene; sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles ordenes en la dimensión sin ley, ni geometría, de lo heteróclito; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, dispuestas en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un lugar común”. (...)Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto o aquello, porque rompen los nombres comunes y los enmarañan, porque arruinan de antemano la sintaxis y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (una al lado o frente de otras) a las palabras y las cosas.³¹

Por lo tanto, *heterotopía inimaginable*, y no sólo la que impide nombrar el esto o el aquello, sino la heterotopía que impide el esto o el aquello, pura empiria indeterminada, indiferencia: ni objetos, ni cosas, ni presencias, ni ex-sistencia, ni diferencias, ni nada de nada.³²

3. La diferencia como *forma* de problematización moderna

3.1. La problematización moderna

Acabamos de decir que la diferencia constituye la *evidencia primera* del pensamiento moderno, ella da su forma peculiar a las cuestiones modernas. Puede decirse entonces que la diferencia constituye la “*forma*” de la *problematización moderna*. Decimos *la diferencia y no la identidad o la unidad*: en un marco de pensamiento teológico, como era todavía el pensamiento clásico de Descartes, Hume, Spinoza y Leibniz, pendiente de toda una metafísica del ser infinito, que impedía concebir positivamente la finitud, era la identidad, y no la diferencia, la *forma primera del pensar*. Se entiende entonces que a partir de este *factum* de la identidad el problema fundamental fuera precisamente el del *análisis*, es decir, la *génesis de la dife-*

³⁰ cfr. *L’imagination de la ressemblance* en MC, págs. 81-86, trad. cast. Págs. 73-77.

³¹ MC, pág. 9, trad. cast., pág. 3.

³² Esta (in)diferencia empírica, al igual que la diferencia trascendental, no ha de confundirse —lo adelantamos ya— con la *différance* derridiana, ésta constituye más bien una cierta forma de pensar la unidad (la síntesis), la mismidad o la ipseidad más allá de la identidad. De hecho Derrida señalará que “lo mismo es precisamente la *différance*.”

rencias: fue la diferencia y no la identidad el *problema* durante todo el tiempo en que jugó el supuesto teológico, no el mundo en su unidad, sino su génesis múltiple a partir de la simplicidad, no la identidad, sino la pluralidad. Por contra, la unidad, la identidad, el continuo entre el ser y la representación, el pensamiento claro y distinto como forma general de todo pensar, el pensamiento infinito –propio de un entendimiento divino– fueron, digamos, *lo dado* para el pensar, lo evidente, no el problema. Pero con el pensamiento moderno las cosas van a cambiar. Así, *dada la diferencia*, el problema ahora será la unidad; no el análisis, sino la síntesis; no la explicitación conceptual, sino el juicio; no la esencia del mundo, sino su tener lugar (no qué sea el mundo, sino que el mundo *sea*), no el caos a partir de la suposición de un orden primero, sino el orden mismo a partir del caos fundamental (*hay* un orden ¿cómo es que lo hay, cuando no debería haberlo?)³³; en fin –pero esto es sólo una enumeración rapsódica–, no el problema del mal, dado un bien primero, sino el bien a partir de un mal radical y en cierto modo irreductible e injustificable. Vemos entonces cómo en general el gran problema de la modernidad no ha sido la diferencia, sino la identidad, siendo la diferencia, por contra, el *factum* del pensamiento moderno, lo dado en él, aquello a partir de lo cual se han constituido toda una serie de problemas.

Me referiré ahora a las cuatro cuestiones que podemos llamar *características de la modernidad: la finitud, lo trascendental, el pensamiento (o lo impensado) y el origen*. Me interesa en este trabajo sólo mostrar que son características del pensamiento moderno, es decir, que toman del Acontecimiento de la Crítica, del límite de la representación o de la diferencia trascendental su posibilidad.

3.2. Los problemas de la Diferencia: la finitud, lo trascendental, el pensamiento, el origen

A. La cuestión de la finitud

Bien, en primer lugar analizaré la cuestión de la finitud o, mejor dicho, trataré de mostrar su *modernidad*. Lo que tenemos que tratar de entender es lo siguiente: según Foucault sólo a partir del acontecimiento de la crítica pudo ser pensado algo así como el *ser de la finitud*, solo a partir de la quiebra de la representación pudo ser pensada una *finitud ontológicamente positiva* y, de alguna manera, *primera* (tanto por relación al ser como al pensar). Y es que todo el saber clásico de la representación ilimitada hacía jugar, de un modo más o menos imperceptible, una metafísica del infinito, de la plenitud del ser (una “ontología de la ausencia de nada”) y

³³ Por cierto, a la cuestión del orden contesta Foucault es MC.

de la perfección del pensamiento, que hacía imposible concebir una finitud positiva y primera, es decir, *el ser de la finitud*. Así, la finitud sólo pudo ser pensada negativamente –como *no ser*– y por relación a una infinitud positiva *originaria*; era entonces *no infinitud*, *no perfección*, *no plenitud*, es decir, creación, caída, enlace del alma con el cuerpo, determinación en el ser infinito, punto de vista singular sobre la totalidad, etc.. De este modo, la infinitud jugaba siempre en todas estas determinaciones como una idea fundamental del pensamiento, de carácter primario, no derivado, siendo la finitud, por el contrario, siempre derivada y secundaria. Dice Foucault:

(...) para el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, era su finitud la que constreñía al hombre a vivir una existencia animal, a trabajar con el sudor de su frente, a pensar con palabras opacas; era esta misma finitud la que le impedía conocer en forma absoluta los mecanismos de su cuerpo, los medios de satisfacer sus necesidades, el método para pensar sin el peligroso axilio de un lenguaje tramado de hábitos y de imaginaciones. Como inadecuación al infinito, el límite del hombre daba cuenta también de la existencia de esos contenidos empíricos, lo mismo que de la imposibilidad de conocerlos inmediatamente. Y así la relación negativa con el infinito –ya sea que se la concibiera como creación, caída, enlace del alma con el cuerpo, determinación en el interior del ser infinito, punto de vista singular sobre la totalidad o enlace de la representación con la impresión– se daba como anterior a la empiricidad del hombre y al conocimiento que pudiera tomar de ella. Con un solo movimiento fundaba la existencia del cuerpo (...), de las necesidades y de las palabras y la imposibilidad de dominarlos por medio de un conocimiento absoluto.³⁴

Ahora bien, esta finitud clásica, experimentada como inadecuación al infinito, es decir, como *limitación* –limitación del cuerpo, del lenguaje, del trabajo, pero también limitación de nuestro conocimiento humano– encontraba *su lugar y su verdad* en el interior de la representación (algo que ya no ocurrirá con la finitud moderna): la idea de la infinitud y la de su determinación, como tal infinitud, en lo finito lo permitían³⁵. Se hacía de este modo posible conocer *en su verdad*, de manera incuestionable, todos aquellos contenidos que constreñían al ser humano a una existencia finita y a un conocimiento limitado.

A partir de la irrupción de la diferencia las cosas cambiarán. El carácter trascendental de dicha diferencia hará imposible la idea de un pensamiento infinito originario. Así, lo infinito se pensará ahora a partir de lo finito, siendo, de este modo, la finitud lo *primero* para el pensamiento. El límite cobrará así cierta *entidad ontológica*, cierta positividad y se podrá hablar del *ser del Límite*. Del reino de lo Ilimitado clásico, y del límite que él procura (“el límite de lo Ilimitado”), pasamos así al espa-

³⁴ MC, pág.327 , trad. cast., pág. 307.

³⁵ MC, pag. 327-327, trad. cast., pág. 308.

cio –ilimitado– del Límite moderno³⁶. Por primera vez la finitud deja de interrogarse a partir de un horizonte primero de infinitud: surge la cuestión de la finitud en su desnudez, en su desamparo, pero también en su positividad, en su carácter afirmativo.

Me interesa en este punto hacer notar algo que considero importante: *la cuestión de la finitud no es todavía la cuestión antropológica*; ésta constituye un cierto modo de plantear y tematizar aquella cuestión, pero en ningún caso puede identificarse con ella. Desde esta perspectiva cabe plantear la idea de un pensamiento de la finitud al margen de la antropología fundamental, de la “analítica de la finitud”, en el decir de Foucault; se trataría de un cuestionamiento que tomaría del Límite soberano su medida, sin subterfugios metafísicos ni profundizaciones que acaso hicieran pensar en una *finitud fundamental*; se abriría así una dimensión de *infinitud ontológica de carácter no dialéctico*, donde límite e ilimitado, finitud y ser serían afirmados en un mismo movimiento, al margen de toda negación, de todo juego entre la dialéctica y la antropología³⁷. Se trataría de un *pensamiento absolutamente afirmativo*: no negaría nada, ni el límite, ni lo ilimitado; dejaría las cosas en paz, allí donde estuvieran, sin imponer ni borrar límites, abriéndose al mismo tiempo a una posibilidad y abertura ontológica que nacería de la experiencia de lo imposible, del Límite del pensamiento. En suma, el asunto sería “ir hasta el corazón vacío donde el ser encuentra su límite y el límite define al ser”³⁸.

B. La cuestión trascendental

Una de las consecuencias de lo que venimos llamando “acontecimiento de la Crítica”, es decir, del desplazamiento del ser por relación a la representación, es el surgimiento de la *cuestión trascendental*; una cuestión correlativa a la imposibilidad para el pensamiento moderno de fundar las síntesis objetivas en el espacio de la representación: “la representación –nos recuerda Foucault– perdió el poder de fundar, a partir de sí misma, en su despliegue propio y por el juego que la duplica en sí, los lazos que pueden unir sus diversos elementos. Ninguna composición, ninguna descomposición, ningún análisis de identidades y de diferencias puede justificar ya el lazo de las representaciones entre sí”³⁹. Así, debido a la pérdida de ese poder soberano de la representación con respecto a sí misma, la condición de la síntesis, de sus enlaces objetivos, se habrá de buscar afuera, *afuera de la representa-*

³⁶ cfr. *Préface à la transgression* en DE, I, pág. 235.

³⁷ *Ibidem*, págs. 238-241

³⁸ *Ibid.*, pág. 238. No hay que perder de vista que la cuestión en juego aquí, mas allá de las reducciones antropológicas de la crítica, que vienen a negar la posibilidad de la ontología, pero también más allá de las ontologías precríticas, no es sino la de una *crítica ontológica* que es, al tiempo, una *ontología crítica*.

³⁹ MC, pág. 251-252, trad. cast., pág. 234.

ción: en un sujeto no empírico y finito, que nunca se conoce a sí mismo, por carecer de intuición intelectual, y que en su relación con un objeto=X constituye las condiciones formales de la experiencia en general; o en las *leyes profundas de una producción* que, fuera de toda presencia, rigen por entero –o casi por entero, pues el hombre puede “tomar conciencia” de su alienación”– el proceso de la producción, disponiendo del producto de trabajo mucho antes de que éste se haya iniciado; o en la *fuerza primitiva de una vida*, salvaje y fundamental por relación a la representación, que desborda toda intención consciente y actúa silenciosamente en todas nuestras conductas; o, finalmente, en el *espesor opaco de un lenguaje* cargado de significaciones sedimentadas que minan desde dentro y desdoblan hasta el infinito toda intención significativa, poniendo en cuestión la identidad entre el lenguaje y la representación⁴⁰. Pero, entonces, siendo así las cosas, es decir, buscándose el fundamento de la síntesis, o bien, por el lado del ser, en la vida, el trabajo o el lenguaje, o en todos juntos y a la vez, o bien, por el lado del pensar, en un sujeto fuera de la experiencia⁴¹, la *condición* no se planteará ya al nivel de la propia representación, sino en otro nivel, en un nivel que trasciende a ésta, *trascendental* (no trascendente), en el sentido moderno de esa expresión, es decir, lo trascendental, entendido muy formalmente, como una *instancia de posibilitación y constitución*, que sobrepasando o trascendiendo lo experimentable lo sobrepasa o trasciende para *constituirlo* en su posibilidad. Así definido, lo trascendental no mienta ni un *concepto universal* que “procede de” la experiencia, ni tampoco un *arché óntico* que “antecede a” la misma, e indica solamente el *ser* de lo que hay ⁴², es decir, expresa una *diferencia óntico-ontológica*.

Bien, de todo lo dicho hasta el momento en este apartado nos interesa resaltar fundamentalmente la vinculación de lo trascendental, así caracterizado, no con la representación, sino con su *quiebra*, la idea de lo trascendental como una *obligación* original del pensamiento moderno, estrechamente vinculada a su imposibilidad constitutiva, a su Límite (Diferencia trascendental). Citaré ahora, antes de pasar a otra cuestión, un texto donde se pone de manifiesto dicha vinculación. De él nos interesa sólo lo que en él se dice acerca de esa *vinculación*, dejaremos para otra ocasión el asunto de la *unidad trascendental*, inmediatamente dividida contra sí misma,

⁴⁰ cfr. *Les synthèses objectives* en MC, págs. 256-261, trad. cast., pág. 238-244.

⁴¹ No hay que perder de vista aquí que lo que suele llamarse “sujeto trascendental” es en Foucault una *fuerza del afuera*. Esto ha de servir de advertencia para todos aquellos que, partiendo de Foucault, manejan demasiado alegremente o *salvajemente* el término “afuera”, como si esta palabra quisiera decir algo más que afuera de la representación, por ejemplo *afuera* del poder. El asunto quizá no sea tanto la cuestión del afuera del poder como la del poder como afuera. Pero esta es otra cuestión.

⁴² Mas adelante veremos cómo Derrida desplaza la cuestión trascendental, “superando”, mejor, difiriendo la diferencia metafísica entre lo empírico y lo trascendental, lo constituyente y lo constituido; y ello mediante el empleo de la voz media: el asunto será el *a la vez* de *lo que da* y *lo dado*, es decir, el *darse del juego del mundo*, la *différance*.

así como la cuestión de la contemporaneidad de un pensamiento trascendental:

Pues el pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, a querer o no, pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a luz a fines del siglo XVIII, de fundar las síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero también dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos semitrascendentales que son para nosotros la Vida, el Trabajo, el Lenguaje⁴³

Pasamos ahora a la segunda de las cuestiones modernas.

C. La cuestión del pensamiento

Durante todo el tiempo en que el ser estuvo cómodamente alojado en el espacio de la representación no fue posible realizar una problematización del pensamiento, un cuestionamiento radical sobre el modo de ser implicado en el pensar. El continuo entre el ser y la representación, es decir, la ontología de la representación propia del pensamiento clásico, garantizaba la *evidencia* del paso del *pienso* al *soy*, su carácter no problemático. Así, la evidencia primera del pensamiento, la forma general de todo pensar no era sino el pensamiento *claro y distinto*, de manera que la posibilidad de un error, de un sueño o una locura *trascendentales*, es decir, constitutivos del pensamiento, no podía ser seriamente considerada, pues tales formas se hallaban, por principio, excluidas del pensamiento: todas ellas no eran sino figuras alojadas en el espacio general de la representación transparente⁴⁴.

Bien, esta evidencia del pensamiento claro y distinto –toda la evidencia del paso del *pienso* al *soy*– se perderá el día en que se marque la discontinuidad radical entre el ser y la representación de la que venimos hablando, es decir, la diferencia trascendental en el pensamiento (constitutiva de su figura moderna). La evidencia del pensamiento dará entonces paso a la *evidencia de todo un dominio impensado* que, sin ser pensamiento, se relaciona de un modo muy enigmático con él. De este modo, y siempre a partir de este dominio de lo impensado, la presencia transparente e inmediata del *cogito* soberano podrá ser cuestionada, se tornará problemática, digna de ser puesta en cuestión, y no sólo de hecho, también en sus límites de derecho⁴⁵.

Citaré ahora un texto donde se deja ver muy bien lo que acabo de decir acerca de la vinculación de la cuestión del *cogito* con el desplazamiento del ser por rela-

⁴³ MC, pág. 262, trad. cast., pág. 245.

⁴⁴MC, pág., 334-335, trad. cast., pág. 315.

⁴⁵ Desde aquí puede comprenderse el que todas las objeciones realizadas al “paso” cartesiano del *pienso* al *soy*, todas las acusaciones de *paralogismo*, carezcan de legitimidad o, por mejor decir, pudieron hacer valer sus derechos a partir de un espacio de pensamiento que no era el cartesiano, un espacio caracterizado por la diferencia, cfr. MC, págs. 322-323, trad. cast., pág. 303.

ción a la representación, es decir, la relación entre el acontecimiento moderno de la crítica y la problematización del pensamiento:

El discurso⁴⁶ que, en el siglo XVII, enlazó entre sí el “pienso” y el “soy” de quién trataba con él –este discurso permanece, bajo una forma visible, como esencia misma del lenguaje clásico, pues lo que se anudaba en él, con pleno derecho, eran la representación y el ser. El paso del “pienso” al “soy” se realizaba bajo la luz de la evidencia, en el interior de un discurso cuyo dominio completo y cuyo funcionamiento completo consistían en articular una en otro lo que uno se representa y lo que es. Así, no puede objetarse a este paso ni que el ser en general no está contenido en el pensamiento ni que el ser particular tal como es designado por el soy no ha sido interrogado y analizado por sí mismo. O, por mejor decir, estas objeciones bien pueden nacer y hace valer sus derechos, pero sólo a partir de un discurso profundamente otro y cuya razón de ser no es el enlace de la representación y el ser; sólo una problemática que deforma la representación podrá formular tales objeciones. Pero mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el Cogito.⁴⁷

Pasamos ya a la siguiente cuestión.

D. La cuestión del origen

¿En qué sentido la cuestión del origen es una *cuestión moderna*? De una manera muy intuitiva podemos decir que el origen es una cuestión moderna como cuestión del origen *histórico*. Lo que a partir del acontecimiento de la diferencia se pondrá en juego es, pues, la *cuestión de la historia*. Y la historia no sólo como *saber*, como ciencia empírica de los acontecimientos, también, de un modo más fundamental, como “modo (...) de ser de la empiricidad”, como “lugar de nacimiento de lo empírico”⁴⁸. La cuestión de la historia, por tanto, como *cuestión de la historicidad*. La Historia, a partir del siglo XIX *dará lugar*, será el origen como lugar “inmoldeable para el pensamiento”⁴⁹.

Frente a esta consideración, bien puede decirse que en la época clásica *la historia no constituía un problema para el pensamiento*, algo por lo que su transparencia e inmediatez pudiera ponerse en cuestión. Y ello porque allí el origen histórico estaba siempre precedido por el “orden” de un *pensamiento originario*, de manera que el origen se situaba a la vez *dentro y fuera* del tiempo real, era tan sólo ese *pliegue de la representación* que daba lugar a la historia concebida como *génesis ideal*⁵⁰.

⁴⁶Es decir, el lenguaje en tanto representa, como *representación duplicada*.

⁴⁷ MC, pág. 322-323, trad. cast., pág. 303.

⁴⁸ MC, pág. 231, trad. cast., pág. 214-215.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ MC, pág. 340, trad. cast., pág. 320.

En el pensamiento moderno las cosas serán bien distintas, y aquí ya no será el origen el que de lugar a la historicidad –esa historicidad que transcurría en el interior del cuadro de la representación–, sino la historicidad la que de lugar al origen. La historia se concebirá ahora como lo *originario*⁵¹, sin duda por relación al origen histórico, al gran comienzo, al punto de partida absoluto, pero también, de un modo más fundamental, por relación al pensamiento mismo. De este modo, el origen como lo “originario” no ha de ser entendido de acuerdo con la forma de la génesis ideal clásica, pero tampoco como el origen esbozado mítica y retrospectivamente⁵², es, ante todo, la imposibilidad del origen (más, quizá, que el retroceso del mismo):

(lo originario histórico) lejos de reconducir o aún solamente de señalar hacia una cima, real o virtual, de identidad, lejos de indicar el pensamiento de lo Mismo en la dispersión de lo Otro, es aquello que desde el principio del juego lo articula –articula al pensamiento– sobre otra cosa que no es él mismo; es aquello que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguos que él y que no domina; es aquello que, al ligarlo a múltiples cronologías, entrecruzadas, irreductibles con frecuencia unas a otras, lo dispersa a través del tiempo y lo estrella en medio de la duración de las cosas. Paradójicamente lo originario (...) no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no tiene el mismo tiempo que él; y libera en él todo aquello que no le es contemporáneo, indica sin cesar y en una proliferación siempre renovada que las cosas comenzaron mucho antes que él y que, por esta misma razón, nadie sabría, pues toda su experiencia está constituida y limitada por estas cosas, asignarle un origen⁵³.

Este texto pone de manifiesto la conexión que queremos hacer notar: el problema de una historia originaria sólo pudo irrumpir ahí donde el Límite del pensamiento se hizo prevalecer; hay que tomarlo, pues, como lo que es: el *signo* de una diferencia trascendental en el pensamiento, signo de una “ruptura profunda”, de una partición originaria. De hecho, Foucault vinculará de una manera explícita la cuestión de la historia con el acontecimiento de la crítica. Así, la modernidad, determinada a partir de la quiebra de la representación, será denominada la *edad de la historia*⁵⁴; ésta será considerada uno de los signos de esa “ruptura profunda”, signos dispersos en el espacio y en la cronología que permiten, no explicar o fundamentar, pero sí des-cifrar, marcar, analizar tal ruptura⁵⁵.

⁵¹ Quizá deberíamos decir mejor lo (no-)originario, pues la historia así entendida es la impugnación de todo originario.

⁵² MC, pág. 342, trad. Cast., pág. 322

⁵³ *Ibidem*. Todo esto se dice del hombre, por tanto en el marco del discurso sobre la antropología fundamental, pero me parece que esta relación con lo originario de la historia vale en general para todo el pensamiento moderno, y no sólo para la antropología; por ejemplo, en la linde de la Modernidad, el pensamiento foucaultiano de la *Herkunft*, la *Entstehung* y la *Erfindung*.

⁵⁴ cfr. *L'âge de l'histoire* en MC, págs. 229-233, trad. cast., págs. 213-217.

⁵⁵ MC, págs. 233, trad. cast., págs. 216-217. Los otros signos a los que Foucault se refiere en este

4. Tematizaciones filosóficas

Cambiamos ahora de nivel: de las cuestiones pasamos a las *tematizaciones filosóficas* (de estas mismas cuestiones), al nivel de los *efectos*, podemos decir⁵⁶. Me referiré a dos formas de tematización: en primer lugar, la propia de la antropología fundamental o, con Foucault, *analítica de la finitud*, y, en segundo lugar, la característica de la deconstrucción derridiana. Lo que en ningún caso debe perderse de vista es que ambas constituyen un cierto modo de plantear, tematizar y responder a las *cuestiones modernas* de la finitud, lo trascendental, el pensamiento y el origen.

4.1. La analítica de la finitud

Digamos, de manera provisional, que la analítica de la finitud es un cierto pensamiento del Límite⁵⁷ o de la finitud, de carácter ambiguo y circular, que pretende *fundar* la finitud en sí misma.

Es preciso señalar, en primer lugar, que esta modalidad –eminentemente reflexiva– del pensamiento filosófico moderno constituye un peculiar *cierre*⁵⁸ –de

mismo texto son: la constitución de las ciencias empíricas, la aparición de la literatura y la emergencia de un pensamiento filosófico de carácter histórico. Pero también podríamos añadir, de acuerdo con nuestra exposición: la aparición del dominio trascendental y de las cuestiones de lo impensado y la finitud.

⁵⁶ Aunque, en el caso de la deconstrucción, hablar de “efectos” es, cuanto menos, problemático, pues la deconstrucción, como ya se señaló, no es un mero efecto por relación a la episteme moderna y al pensamiento epistémico en general, sino una respuesta de carácter *singular*, cuya singularidad consiste en no ser sin más respuesta a problemas *ya dados*, sin *reproblematización* de esos mismos problemas, desplazamiento, en el pensamiento epistémico, de ese mismo pensamiento.

⁵⁷ En Foucault se puede hablar de “límite” en dos sentidos: *por un lado*, está el límite rebasable o transgredible, los *límites históricos* que pueden ser sobrepasados o transgredidos en el mismo movimiento en que son despejados, liberados o franqueados, es decir, puestos en franquía; *por otro lado*, está el *límite intransgredible o irrebasable*, que es condición de sobrepasamiento o de transgresión del límite en el sentido anterior: el límite de la finitud; (habría que analizar con cierto detalle qué quiere decir aquí el gesto de la transgresión referida al límite, algo imposible en esta ocasión). En un texto sobre Bataille Foucault distingue gráficamente estos dos límites, escribiendo “límite” con mayúscula cuando se refiere al límite de la finitud, dejando, por el contrario, el término en minúscula cuando se refiere a los límites histórico-ontológicos marcados y sobrepasados (cfr. *Préface à la transgression*, *ed. cit.*) En el contexto en el que ahora nos movemos “límite” es igual a “finitud”, de ahí que lo escribamos con mayúscula, siguiendo la sugerencia del propio Foucault.

⁵⁸ Caben *otras formas de cierre* de esta abertura ontológica del Límite; hay también cierres, no ya analíticos, sino dialécticos, referidos a un *poder* o a una *potencia fundamentales*. En este punto se encuentra, nos parece, el pensamiento foucaultiano de mediados de los años 70 y quizá también la ontología deleuziana de la *potentia* originaria. Por otra parte, caben también, digamos, *cierres estéticos*: los positivismos, psicologismos, biologicismos etc... No es posible justificar aquí estas afirmaciones; Sobre este asunto puede consultarse mi tesis doctoral –de próxima publicación en formato

carácter analítico– de la abertura ontológica⁵⁹ practicada por la Crítica⁶⁰. Foucault pondrá en relación este cierre o neutralización de la abertura ontológica con Kant, más en concreto, con la modalidad antropológica de la pregunta crítica que el inaugura, apuntando también cómo el propio Kant, al vincular de un modo muy enigmático⁶¹ la pregunta crítica con el discurso metafísico⁶², sacará a luz esa misma abertura de ser, que luego “cerrará”:

¿De qué posibilidad nos viene este pensamiento del que todo hasta el presente nos ha desviado, pero como para llevarnos hasta su retorno? ¿Desde qué imposibilidad mantiene para nosotros su insistencia? Puede decirse sin duda que nos viene de la *abertura* practicada por Kant en la filosofía occidental, del día en que, de un modo aún muy enigmático, articuló el discurso metafísico y la reflexión acerca de los límites de nuestra razón⁶³. El propio Kant terminó por *cerrar* de nuevo tal *abertura* en la pregunta antropológica a la cual, a fin de cuentas, ha referido toda la interrogación crítica.⁶⁴

El cierre o, si se quiere, la sutura de la abertura de la Crítica está referida, por tanto, a la cuestión antropológica, al “cuadrilátero antropológico”, de acuerdo con la expresión utilizada por Foucault en *Les mots et les choses*⁶⁵. Se trata de un “cuadrilátero” porque en este espacio la finitud *se halla permanentemente enfrentada consigo misma*: la finitud aquí *se las ve* con la finitud. Los cuatro segmentos del cuadrilátero antropológico son: la repetición de la *finitud positiva* –la de una *vida*, un *trabajo* y un *lenguaje* exteriores al hombre y más viejos que él, que desploman sobre él toda su solidez, lo atraviesan y dominan por entero, haciendo de él un simple objeto– en la *finitud fundamental* –ya no el hombre como objeto pasivo, sino como sujeto plenamente activo–; la repetición de lo empírico en lo *trascendental*; la repetición de lo impensado en el *cogito*; la repetición del retroceso del *origen* en el retorno. Lo que, por lo tanto, es común y característico de todos estos segmentos

CD-ROM por los servicios editoriales de la UCM–, titulada *Abertura de la libertad y juego ontológico. Problematicación de la idea de una ontología histórica en Foucault*.

⁵⁹ Sobre el sentido de las expresiones “abertura” (*ouverture*) y “abertura ontológica” cfr. *Préface à la transgression*, op. cit.

⁶⁰ Recordemos: la crítica (=quiebra de la representación) da lugar a la irrupción de una cierta indeterminación o in-diferencia ontológica

⁶¹ Pero en cualquier caso no de un modo dialéctico.

⁶² A partir de aquí se esboza la posibilidad de un pensamiento crítico que es, a un tiempo, ontología, ontología crítica y crítica ontológica (no antropológica)

⁶³ La crítica entonces puede *abrir*, no sólo *cerrar*, y estar vinculada con la metafísica de otro modo que el de la censura. Un ejemplo de ello es el siguiente texto del Prologo a la segunda edición de KrV: “Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia”. Ahora bien, la primera parte de la metafísica, de acuerdo con el esquema wolffiano que sigue Kant, es la Metafísica general, es decir, la ontología.

⁶⁴ *Préface à la transgression* en DE, I, pág. 239, trad. cast., pág. 130.

⁶⁵ Cfr. *Le sommeil anthropologique* en MC, págs. 351-354, trad. cast., págs. 331-333.

que constituyen el cuadrilátero de la antropología es una cierta *repetición*, una *oscilación infinita*: la *repetición de la identidad y la diferencia entre el fundamento y lo fundado, entre lo activo y lo pasivo, entre las positividades y su fundamento*⁶⁶; repetición que destinará a toda la reflexión antropológica a la ambigüedad, la confusión y la errancia (en relación con las cuestiones de la finitud, lo trascendental, el pensamiento y el origen)

Esta repetición propia de la analítica de la finitud se debe al modo de ser ambiguo del *hombre*. Este es caracterizado por Foucault como una *invención reciente* –un artefacto que comenzó a ser fabricado por la “demiúrgia del saber” a finales del siglo XVIII⁶⁷–, que pudo armarse a partir del momento en que la positividad ontológica de la finitud irrumpió en la forma de la Crítica o de la partición originaria. Pues bien, esta figura del hombre fue construida en la forma de una *profundización paradójica*, como un *pliegue de la finitud*⁶⁸. Se trataba allí sin duda de la finitud, pero de la finitud en la ambigua figura de la *Mismo*⁶⁹; el hombre, pues, como “soberano sumiso”⁷⁰: entre lo positivo y lo fundamental; como realidad empírica y, a la vez, realidad trascendental; *cogito*, pero también impensado; origen y retirada del mismo. Se entiende entonces que esta figura abocara al pensamiento que piensa a partir de ella a repetir, inevitable e incesantemente, la identidad y la diferencia entre lo positivo y lo fundamental, a calcar y repetir lo empírico en lo trascendental, a repetir lo impensado en el pensamiento y el retroceso del origen en el retorno:

Así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, si se quiere, de descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad todas las formas que le indican que él no es infinito⁷¹. Y el primer carácter del que esta analítica señalará el modo de ser del hombre, o, mas bien, el espacio en el que se desplegará por entero, es el de la repetición –de la identidad y la diferencia entre lo positivo y lo fundamental–(...). De un cabo a otro de la experiencia, la finitud se responde a sí misma; es en la figura de lo *Mismo* la identidad y la diferencia de las positividades y de su fundamento. Vemos cómo la reflexión moderna, desde el primer inicio de esta analítica, lleva, por un rodeo, al despliegue de la representación, con su dilatación en cuadro, tal como lo ordenaba el saber clásico, hacia un cierto pensamiento sobre lo Mismo. Es en este espacio minúsculo e inmenso, abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental que toda esta analítica de la finitud –tan ligada al destino del pensamiento moderno– va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente repetir a lo trascendental lo empírico, al cogito repetir lo impensado, al

⁶⁶ MC, pág. 326, trad. cast., pág. 307.

⁶⁷ MC, pág. 319, trad. cast., pág. 300.

⁶⁸ La finitud se pliega, se *cierra* sobre sí misma.

⁶⁹ Es decir: es una *determinada figura* de la finitud moderna, mas hay otras figuras.

⁷⁰ MC, pág. 323, trad. cast., pág. 304.

⁷¹ Estas formas son la Vida, el Trabajo y el Lenguaje.

retorno del origen repetir su retroceso; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica⁷².

Tendríamos que analizar ahora con cierto detenimiento el modo en que la reflexión antropológica se relaciona con las cuestiones modernas de la finitud, lo trascendental, el pensamiento y el origen, demorándonos en cada una de esas cuestiones, algo en esta ocasión imposible, debido a los límites de extensión de este trabajo. Podemos decir, sin embargo, de un modo general, que lo hace de dos maneras: como *fundamentación y desvelamiento*⁷³. En *el primer caso* se trataría, en vano, de fundar y re(con)ducir el orden de lo dado a la unidad de una subjetividad que, si no es originaria, al menos sí es trascendental; y *en el segundo*, de tomar conciencia, explicitar o sacar a luz todo un dominio impensado que no se piensa. *En un caso*, tomando como punto de anclaje no la plenitud de la representación sino la finitud doblada del hombre, se trataría, infructuosamente, de “sacar a luz las condiciones del conocimiento a partir de los contenidos empíricos dados en él”⁷⁴; *en el otro*, de mostrar, en un movimiento dialéctico sin fin, “cómo lo Otro, Lo lejano es también lo más Próximo y lo Mismo”⁷⁵.

Bien ¿qué me interesa hacer notar de todo este desarrollo acerca del hombre y la analítica de la finitud? Lo siguiente: en ella y a partir de él se cierra la posibilidad de la relación –no dialéctica– con la infinitud del ser que la finitud moderna, digamos, *antes*⁷⁶ de todo pliegue antropológico, *antes* de su configuración ambigua en la figura de lo Mismo, *abría*. Así, Foucault mostrará en *Préface à la transgression* cómo el Límite, sin duda irrebasable, sin duda *primero* (“muerte de Dios”, recuerda Foucault, es antes de cualquier otra cosa el espacio que acoge por entero *nuestra experiencia*⁷⁷), *mas no fundamental*, *antes* de toda profundización antropológica, lejos de agotarse en el análisis de las constituciones o de reenviar a una lejanía dialéctica jamás alcanzada⁷⁸, *abría a una dimensión de infinitud*, a un “mundo centelleante”⁷⁹, a una “abertura que ignora las paciencias de lo negativo”⁸⁰. Ésta será muy pronto neutralizada en la cuestión antropológica, cerrándose con ello la

⁷² MC, pág. 326, trad. cast., pág. 307.

⁷³ Por cierto, al desvelamiento Derrida opondrá el desciframiento infinito.

⁷⁴ MC, pág. 329, trad. cast., pág. 310.

⁷⁵ MC, pág.350, trad. cast., pág. 330.

⁷⁶ Pero esto no puede ser una anterioridad temporal y se apunta más bien a una precedencia en el orden de la posibilitación.

⁷⁷ *Préface à la transgression* en ed. cit., pág. 325, trad. cast. en ed. cit., pág. 125.

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 239, trad. past., pág. 130. No sólo Foucault pone de manifiesto los lazos entre la dialéctica y la antropología, también Derrida; éste mostrará la necesaria conexión entre el fin como finitud y el fin como *telos infinito*, lo que el pensador francés ha llamado *los fines del hombre*. Lo veremos enseguida.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibid.*

posibilidad de un pensamiento que, en un *mismo movimiento* y siempre al cuidado del Límite, fuera una *crítica* “y” una *ontología*⁸¹; pensamiento –sin negación ni contradicción– del “a la vez” del ser y el límite, pensamiento afirmativo que a nada positivo entregaría (afirmación absoluta), afirmación, sin más, de la *partición*, es decir, del *ser* de la diferencia⁸². Pues bien, es esta posibilidad de pensamiento la que hoy, de nuevo, al Límite y en el margen de la modernidad, comparece de nuevo.

4.2. Al margen de la Modernidad: La deconstrucción como desplazamiento

Lo que intentaré mostrar ahora es el modo peculiar en que pensamiento de la deconstrucción plantea la cuestiones modernas de la finitud, lo trascendental, el pensamiento y el origen, un modo radicalmente diferente al de la antropología fundamental o analítica de la finitud. Asimismo intentaré hacer ver cómo esta forma de plantear dichas cuestiones –el de la deconstrucción derridiana– constituye todo un *desplazamiento*, no sólo por relación a la episteme moderna, también al pensamiento epistémico en general⁸³. El asunto aquí no será “romper con” los discursos de la tradición, sino un operar en ellos, a través del cuidado del lenguaje, desplazamientos ínfimos, pero radicales. Con ello se trata de una reproblematicación a la altura de lo que otorga el tiempo, todo un acompañar las posibilidades que es y hace historia.

Por tanto, desplazamientos ínfimos y radicales: *el desplazamiento de la cuestión de la finitud*: el muerto, el espectro el/la/lo arribante; *el desplazamiento de la cuestión de lo trascendental*: la *différance* como juego del mundo; *el desplazamiento de la cuestión del pensamiento*: la marca (*trace*) de la conciencia; *el desplazamiento de la cuestión del origen*: el borrón (la *rature*) del origen. Comenzaremos analizando la cuestión de lo trascendental, a continuación abordaremos la problematización de las cuestiones del pensamiento y el origen, dejando para el final, en razón del desarrollo conceptual de mi trabajo, el problema de la finitud. Lo más importante de todos estos análisis que enseguida realizaremos es no perder de vista el *gesto del desplazamiento* propio de la deconstrucción: repetición de las cuestiones, problematización diferente, en suma, re-problematización.

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² *Ibíd.*, pág. 238, trad. cast., pág. 129.

⁸³ Se esbozan así nuevas posibilidades de *saber* más allá de la organización epistémica del mismo.

5. El desplazamiento de la cuestión de lo trascendental: la *différance* como juego del mundo

Analizaremos en primer lugar la cuestión de lo trascendental:

Para evitar volver a caer en un objetivismo ingenuo nos referimos aquí a una trascendentalidad que, por otra parte, ponemos en cuestión⁸⁴

Este texto deja ver tanto la *cuestión de lo trascendental* como su *desplazamiento*. La acogida del problema y su desplazamiento parecen pretender, por un lado, evitar caer en un objetivismo ingenuo, por otro, incurrir en un subjetualismo trascendental. Sin embargo, planteadas así las cosas, un poco sesgadamente, podría parecer que el asunto en Derrida sigue siendo el de la *constitución*, sin duda ya no referida a un sujeto trascendental, mas sí a una cierta, digamos, *objetividad trascendental* de la *archiescritura* o la *archimarca*. De este modo lee Habermas a Derrida en *El discurso filosófico de la modernidad*, situándole cómodamente en la “tozudez fundamentalista característica de las filosofías del sujeto”⁸⁵, a partir de la idea de lo originario de la archimarca. La cosa sin embargo no es tan simple, pues el no-lugar que habita Derrida *no es en absoluto* el de la *constitución trascendental*. Y ello porque, para empezar, la constitución hace siempre jugar dos planos: el de lo constituyente y el de lo constituido, el de lo empírico y el de lo trascendental, el de lo sensible y el de lo inteligible, el de la actividad y la pasividad, etc. Ahora bien, es justamente a esta división y oposición, fundadora y fundamental en la filosofía como meta-física, a la que Derrida *se resiste* al plantear –y responder– la cuestión de lo trascendental. Y resiste a ella como *juego*. El asunto es, *sencillamente*, experimentar lo que esa palabrita –juego– otorga, más ello *pasa* por toda la *historia de la metafísica*; y el asunto aquí no es un puro atravesar y superar mas o menos detenidos, sino un experimentar lo que la palabrita alude morando *al margen* de la metafísica y como *diferir* de las oposiciones⁸⁶.

El asunto es pues el *diferir*, al margen de la metafísica, la dualidad oposicional de la constitución trascendental como *juego*⁸⁷. Con ello se mantiene el rasgo de lo *posibilitante*, propio de lo trascendental en su sentido moderno y formal y, al mismo

⁸⁴ Derrida, J. (1967): *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, pág. 90.

⁸⁵ Habermas, J. (1985) “Sobrepajamiento de la filosofía primera temporalizada: crítica de Derrida al fonocentrismo” en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, pág. 216.

⁸⁶ Sobre este *diferir*, no superar, las oposiciones cfr. “*La différance*” en Derrida J. (1972): *Marges de la philosophie*, Paris, Les éditions de minuit, 1985, pág. 18, trad. cast. en, Madrid, Catedra, 1989, pág. 53.

⁸⁷ Sobre la idea de *juego*, cfr. , por ejemplo, *De la grammatologie*, op. cit., pág. 73. “Se podría llamar juego la ausencia de significado trascendental como ilimitación del juego, es decir, como estrechamiento de la onto-teología y de la la metafísica de la presencia”.

tiempo, se evita la duplicación de planos característica de la constitución. Ello es posible al introducir el elemento de la *voz media*⁸⁸. De acuerdo con la “lógica” de la voz media, *lo que da* y *lo dado*, lo activo y lo pasivo, se mantienen en *un mismo nivel*, o, mejor, son *a la vez* como el *darse* de las diferencias unas a otras, como el *darse juego mutuo* de las diferencias. Ello hace que el juego –y sólo el juego– de las diferencias *sea condición de posibilidad*⁸⁹; pero entonces lo que posibilita *no antecede ni excede*, no es “previo” a lo posibilitado⁹⁰, siendo el *juego entre* la posibilidad. En rigor, entonces, no puede hablarse de *actividad* del juego⁹¹, sólo de un *temblor* de acción y pasión que *da lugar*, de la posibilitación o producción de operaciones que no son operaciones⁹². Pues bien, a este juego posibilitante –pero no constituyente– de las diferencias Derrida le llama *différance*: “la *différance* –afirma Derrida– es (pongo el “es” bajo tachadura –*rature*–) lo que hace posible”⁹³. El asunto aquí no es el juego de la *différance*, sino la *différance como juego de las diferencias*⁹⁴; y *nada más* que como juego de las diferencias –pues la *différance* no tiene ni esencia, ni existencia⁹⁵– su *diferir(se)*; siendo el *diferir (différer)* –del verbo latino *differre*– tanto un *distinguir(se)*, un *separar(se)* “originario” (aunque lo originario del juego del *diferir(se)* pone en cuestión todo originario), es decir, un *espaciar(se)*⁹⁶, como un *aplazar(se)*, un *dejar(se)* para más tarde, es decir, un *temporalizar(se)* de las diferencias⁹⁷, que, *al ser también espaciamiento* –no sólo el devenir tiempo del espacio, también el devenir espacio del tiempo⁹⁸–, desplaza el juego fenomenológico de la *síntesis originaria del presente* como el juego (no)-originario de marcas, de huellas (*traces*) de retenciones y protenciones:

Y es esta constitución del presente, como síntesis “originaria” e irreductiblemente no simple, por tanto, *sensu stricto*, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones (...) lo que propongo llamar *archi-escritura*, *archi-marca* o *différance*.⁹⁹

⁸⁸ Sobre la *voz media* cfr. “La *différance*” en *op. cit.*, pág. 9, trad. cast., pág. 44.

⁸⁹ “(...) el movimiento de juego que “produce”, *Ibidem*, pág. 12, trad. cast., pág. 47.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, pág. 9, trad. cast., pág. 44.

⁹³ *Ibid.*, pág. 6, trad. cast., pág. 41 Cabe encadenar toda una serie de formulaciones similares: la *Différance* no se puede oír, pero hace posible el oír; la *Differánce* no es un concepto, pero es la posibilidad de la conceptualidad, la *Différance* no es presente como tal pero hace posible la presentación del presente, etc.

⁹⁴ “Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la *différance* (...)” *Ibid.*, pág. 11, trad. cast., pág. 46.

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 6, trad. cast., pág. 42

⁹⁶ *Ibid.*, 8, trad. cast., pág. 44.

⁹⁷ *Ibid.*, trad. cast., pág. 43.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 14, trad. cast., págs. 48-49.

Por tanto, *temporalización y espaciamento* (no)-originarios¹⁰⁰ de las diferencias en su diferirse como *Differánce*. Y este juego no es un juego de palabras.

Puede hablarse ahora de una *diferencia de sí* que es *ser* de la diferencia, es decir, *diferencia en sí*, del juego heracliteano del *hen diapheron heautô*, del uno diferente de sí, del uno difiriéndose consigo¹⁰¹. Ello trastorna las relaciones habituales entre

¹⁰⁰ Temporalización y espaciamento de las diferencias *ambos igualmente* (no)-originarios: espacio y tiempo tienen lugar *a la vez*, no pudiendo derivarse el tiempo a partir del espacio, ni el espacio a partir del tiempo.

¹⁰¹ *Ibíd.*, pág. 23, trad. cast., pág. 57. Desde aquí cabe realizar un diálogo fructífero con Heidegger: sí la *différance* es *sólo* el juego, el diferirse de las diferencias, el diferirse de lo “óntico”, se podría decir entonces que, de alguna manera, Derrida se sitúa “*más allá*” (*o más acá*) de la *diferencia ontico-ontológica heideggeriana*, tal y como el propio Derrida no ha dejado de señalar (por ejemplo en *op. cit.*, pág. 23, trad. cast., pág. 57 “(...) una *différance* tanto mas violenta cuanto que no se deja reconocer como epocalidad del ser y diferencia ontológica”). La cuestión sería ahora saber si la deconstrucción también se sitúa “*más allá*” del pensamiento del *Ereignis*, es decir, saber si el “uno diferente de sí” que caracteriza la *differánce*, el juego de las diferencias, se pierde en la determinación de la *différance* como *Ereignis*. Derrida así lo cree (cfr., por ejemplo, “*Les fines de l’homme*” en *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, págs. 158-160, trad. cast., págs. 170-171). Ahora bien, esta consideración se debe fundamentalmente –nosotros al menos así lo pensamos– a un mal entendimiento del problema del *Ereignis*, ya que Derrida concibe el movimiento de éste como un juego de “propiación”, de dar propiedad, de dar lo “propio”, y no como *diferición*, si se me permite esta expresión. Sin embargo, basta leer con cierto cuidado *Der Satz der Identität* para entender que “*Ereignis*” mienta un *extraño* (*seltam*) dar y recibir propiedad que trastorna toda lógica de lo propio y la propiedad (“En la *Ge-Stell* reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombra *Ereignis*”; Heidegger, M. (1957): “El principio de identidad. *Der Satz der Identität*” en *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, (ed. bilingüe) Barcelona, Anthropos, 1990, pág. 85.). Así, lo primero que habría de tenerse en cuenta es que el *Ereignis* no es *algo que pasa*, un *acontecimiento de alguna manera presente*, que tenga que ver con un *Er-äugnen* “un asir con los ojos”. En el acontecimiento no acontece nada o, mas precisamente, lo único que acontece o se da es un cierto tipo de relación (así lo señala el propio Derrida). “*Ereignis*” *sólo* mienta entonces un cierto juego, un cierto tipo de relación. Bien, ¿qué relación?: *Zusammengehörigkeit*, es decir, co-pertenencia, pero “copertenencia” que ha de ser comprendida de un modo diferente al modo en que lo ha hecho la tradición, es decir, de otra manera que como *nexus*, como *conexio*, como “estar junto a” y, por eso también de un modo diferente al “estar próximo a” (por ejemplo, el hombre con el ser), es decir, a la *zusammengehörigkeit*, poniendo el acento en el *zusammen*, es decir, en el “estar junto a” (y no en la *gehörigkeit* en la pertenencia misma). Frente a esta consideración de la relación de copertenencia, se trataría de comprender la misma a partir de la mutua pertenencia de un *ser con*, que, por ser originario –pero esto, una vez más, impugna todo originario–, sería un *ser sin*, de manera que la esencia y la existencia se agotarían aquí en el “juego entre”. No se trata entonces sino de *cambiar los acentos* –así lo indica Heidegger explícitamente– a la hora de experimentar este juego del *Ereignis*, dando intensidad, no tanto a la “pertenencia a” tal o cual orden, al “estar junto a”, al *zusammen* de la *zusammengehörigkeit*, cuanto al *co* de la copertenencia, a la *ge-hörigkeit* misma de la *zusammengehörigkeit*, al “ser con” de una pertenencia mutua originaria de los elementos del juego, y, de este modo, experimentar algo así como *zusammengehörigkeit* (cfr. *op. cit.*, págs. 71-79). Ahora bien, si esto es así, el “uno diferente de sí” que caracteriza a la *differánce* como juego de las diferencias vale también para el juego del *Ereignis*, y bien puede decirse, frente a Derrida, que ambos juegos son idénticos.

el ser y la diferencia, la idea de la diferencia como *lo que no (se) es*. Pero el asunto aquí no es sólo el de la diferencia atravesando el ser –el *ser-otro* como alteridad, el no-ser relativo–, lo es también el del *ser atravesando la diferencia*: la diferencia, como juego, es *inmediatamente ser*, al margen de toda determinación negativa y derivada de la misma. El juego de las diferencias, el ser como juego, la *différance*, constituye así todo un estremecimiento de la onto-teología y de la metafísica de la presencia, siendo, como es, la ausencia de todo significado trascendental *como ilimitación del juego*¹⁰².

Lo que es preciso entender ahora es que este juego de las diferencias que es la *Différance* es *juego del mundo*¹⁰³; juego del mundo como *juego de escritura*. Pero aquí el nombre de escritura se destina para una X que deviene diferente de lo que siempre se ha llamado “escritura”¹⁰⁴. Así pues, no se tratará de la *escritura corriente*¹⁰⁵, empírica, objetiva, y se apunta, más bien, hacia una escritura trascendental, hacia una escritura originaria o archi-escritura¹⁰⁶ –no derivada, por tanto, por relación a un habla cómplice de la presencia a sí de la conciencia– que nunca puede ser reconocida como objeto, ni reducida a la forma de la presencia. Si, con todo, se mantiene para ella éste nombre de “escritura” ello se debe a la situación que aquella ha ocupado en la tradición occidental logo-fono-céntrica: “destinada a significar la mas terrible de las diferencias”¹⁰⁷.

La escritura, esta escritura originaria que impugna todo originario como *marca originaria* (no como marca de una *presencia*, de un significado ideal o trascendental), esta archi-escritura es *síntesis originaria*, *archi-síntesis*¹⁰⁸. En dos sentidos: *en primer lugar*, es juego, complicación, entretejimiento irreductibles –ello significa, entre otras cosas, su *no-relación*, su *symploké*, “antes” de toda separación, con lo no discursivo, con lo sensible, con lo material, etc.: “ella no es –dice Derrida– más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca”¹⁰⁹–. Pero, *en segundo lugar*, esta síntesis es también juego que *da lugar*, abre, es *condición de posibilidad*. Abre, *simultáneamente y cada vez*, –dice Derrida– “temporalización” (de las vivencias), “relación con el otro” (adentro y afuera; es *espaciamento*) y “lenguaje” (sentido, significado y referencia vinculados a la *phoné* y a la escritura corriente)¹¹⁰; y en otro lugar: “La marca es la *différance* que abre el aparecer y la significación”¹¹¹. En ese sentido la *huella* es *juego onto-lógico posibilitador*.

¹⁰² Derrida, J.: *De la grammatologie*, op. cit., pág.73.

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 73.

¹⁰⁴ *Ibid*, pág. 89.

¹⁰⁵ *Ibid*.

¹⁰⁶ *Ibid*.

¹⁰⁷ *Ibid*.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pág. 88.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pág. 95. Ello, nos parece, aleja a Derrida de todo idealismo lingüístico de la escritura.

¹¹⁰ *Ibid.*, pág. 88.

¹¹¹ *Ibid.*, pág. 95.

Por lo tanto: la *différance* es “dimensión trascendental”, pero *sólo* en el sentido en que ella es *condición de posibilidad* (al margen de cualquier forma de *possibilitas conceptual*), mas no foco de actividad constituyente por relación a una cierta pasividad. Se trata del juego, del texto, de la huella, del tejido *onto-lógico* –discursivo y no discursivo– irreductible de las diferencias como temporalización y espaciamiento co-originarios.

6. El desplazamiento de la cuestión del pensamiento: la marca (*trace*) del cogito

De la mano de Nietzsche, Freud, Levinas y Heidegger, y a partir del motivo de la marca (no)originaria o de la archi-marca, Derrida problematizará la idea de un *cogito* inmediato y soberano, la idea de una consciencia entendida como pura e inmediata presencia a sí y de sí, antes del signo y fuera de él, en la exclusión de toda marca, de toda *différance*¹¹². Dicha problematización ha de ser distinguida del cuestionamiento antropológico del *cogito*, dependiente de la figura ambigua y dual de la finitud del hombre, extendida entre el pensamiento y lo impensado, la oscuridad y la luz, la ausencia y la presencia. Así, se hace jugar en este espacio antropológico la dimensión de lo no-pensado y, ciertamente, concebido como una dimensión irreductible, como una distancia constitutiva del pensamiento. Ahora bien, se trata siempre de un impensado secretamente atravesado por el pensamiento, por una *presencia virtual*, un dominio de oscuridad existencial que prescribirá la tarea, sin duda infinita, de la iluminación, del desvelamiento, el trabajo, permanentemente a recomenzar, de la actualización, de la retoma. Tal modo de determinar lo impensado del pensamiento (la relación pensamiento-impensado) se debe, tal como se acaba de señalar, a la dependencia de la antropología fundamental, a la falta de autonomía (por relación a la finitud del hombre) a la hora de determinar lo impensado. Foucault lo hace notar, poniendo de manifiesto que en el marco de la cuestión antropológica lo impensado nunca pudo ser determinado *por sí mismo*, de un modo autónomo, *sólo a partir del hombre*, siendo, de este modo, concebido como la *proyección confusa de la verdad de aquel*, como un *doble antropológico*; del hombre tomará, pues, la forma complementaria y el nombre invertido: “fue siempre –dice Foucault– el *an sich* frente al *für sich*, de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusstes* para Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado”¹¹³.

Ahora bien, este impensado, forjado a partir del ideal del hombre, concebido como doble o sombra del hombre plenamente presente a sí, es, además, *Otro fraternal, gemelo*, y por ello, nacido no en el hombre o de él, sino *a su lado y al mismo*

¹¹² “La *différance*” en *Marges de la philosophie*, op. cit., pag. 17, trad. cast., pág. 51.

¹¹³ Foucault, M.: *MC*, pág.338, trad. Cast., 318.

tiempo que él, “en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso”¹¹⁴. Se entiende entonces que la ley del pensamiento antropológico prescriba *pensar lo impensado*¹¹⁵, retomar toda esa parte de sí mismo que aún no se piensa, que aún no es presente, que se llame a recorrer, reducir, actualizar toda esa distancia que separa al pensamiento de sí mismo, pero también que tal distancia nunca pueda ser salvada del todo, pues ella es necesaria al pensamiento¹¹⁶.

Pues bien, frente a esta problematización moderna del pensamiento y de lo impensado, vinculada a la figura doble del hombre, en la deconstrucción derridiana la interrogación filosófica ya no partirá del esquema antropológico (del hombre como presencia siempre a distancia de sí), sino de la *marca*, de la archiescritura, “mas allá” de la medida del hombre y, por ello, del par presencia-ausencia.

Pero, ¿qué ha de entenderse por eso de la “marca” (*trace*)? Tanto la determinación de la pregunta como la naturaleza de la respuesta no son simples, obedecen a una *tópica compleja* –permanentemente desplazada de su lugar– y a un encadenamiento de diferencias. Así, en primer lugar, “marca” dice, con Levinas, un cierto *pasado absoluto* de la conciencia por relación a toda forma de presencia, originaria o modificada (por ejemplo, dialéctica o fenomenológicamente): el *prójimo*; pero también, con Heidegger, el *estremecimiento de la ontología tradicional* –que determina el sentido del ser como presencia y el sentido del lenguaje como continuidad plena del habla– y el *questionamiento* de lo que generalmente se ha entendido bajo los títulos de *proximidad, propiedad, inmediatez o presencia*; finalmente, con Freud y Nietzsche, marca dice la *impugnación de la conciencia originaria* como inmediata presencia a sí y de sí y la apertura a un sistema de cifras trascendental¹¹⁷.

Veámoslo más detenidamente. El asunto es, no lo perdamos de vista, la problematización derridiana del tema del cogito originario, de la conciencia como inmediata presencia a sí y de sí a partir del motivo de la marca (no a partir de la finitud del hombre), y todo ello en el marco de una *tópica compleja* vinculada a los textos de Nietzsche, Freud, Levinas y Heidegger.

En primer lugar, Nietzsche. Frente a la determinación metafísico-tradicional de la conciencia como originaria presencia a sí y de sí (“el sujeto como conciencia –dice Derrida– no ha podido nunca anunciarse de otro modo que como presencia a sí”¹¹⁸), Nietzsche planteará la conciencia no tanto como “la forma matricial absoluta del ser” cuanto como “determinación” y “efecto” en el interior del sistema de la *différance* o de la archimarca¹¹⁹.

¹¹⁴ *Ibidem*, pág. 337, trad. cast., pág. 317.

¹¹⁵ *Ibid.*, pág. 338, trad. cast., pág. 318.

¹¹⁶ Por todo ello el pensar se ha podido determinar en el marco de la antropología fundamental como *tarea infinita*.

¹¹⁷ Cfr. Derrida, J.: *De la grammatologie*, op. cit., págs. 102-03.

¹¹⁸ “La différence” en *Marges de la philosophie*, op. cit., pag.17, trad.cast., pág. 51.

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 17, trad. cast., pág. 52.

Cabe preguntarse en este punto, y antes de seguir adelante –el asunto es de extraordinaria importancia–, por qué siguen empleándose expresiones como aquellas (efecto, determinación), si precisamente lo que caracteriza a ese sistema o juego, tal como ha quedado señalado más arriba, es el diferirse en él toda dualidad oposicional¹²⁰ (causa-efecto, actividad-pasividad, indeterminación-determinación, etc.). Derrida apunta “razones estratégicas que pueden ser mas o menos lúcidamente deliberadas y sistemáticamente calculadas”¹²¹. Con ello se insinúa la complejidad del gesto deconstrutor, que no se deja reducir a la simple alternativa “dentro” o “fuera”, y que sólo en *contacto* (mas o menos deliberado y calculado) con el lenguaje de la metafísica, en él y a partir de él, libera nuevas posibilidades. En este caso a partir del trabajo de la determinación nietzscheana de la conciencia como *efecto*. En relación con la misma es preciso señalar:

a) que “la gran actividad principal” para Nietzsche no es consciente, sino inconsciente¹²², que no hay conciencia de sí mismo o que la conciencia no es *conciencia del señor*, sino *conciencia del esclavo* por relación a un señor que no se preocupa de ser consciente¹²³.

b) Que la conciencia, por relación a esa actividad principal inconsciente, es mero *efecto* o *determinación*. Ahora bien, con esto de “efecto” o “determinación” no se nos quiere remitir a una cadena de determinación causal, sino a un *juego* o a una *lucha originaria* en que la conciencia emerge, siempre de manera azarosa, como un *efecto de superficie*, como la centella –dice Nietzsche– de un choque entre dos espadas¹²⁴. Y es preciso señalar que aquí no hay punto o *lugar* de emergencia, ésta se produce más bien en el intersticio, en el *entre*, en el *no-lugar* de un enfrentamiento originario.

c) Que lo inconsciente no se concibe aquí de modo antropológico, algo así como un sentimiento, una pasión o una voluntad de consciencia, de presencia o de representación, que constituiría la esencia más profunda del hombre, sino como un *sistema de fuerzas* cuya esencia, vías y modos son por entero *ajenos* a la conciencia. Ello significa que la conciencia se relaciona con la fuerza, con la pasión, con el instinto, pero también que la conciencia no está presente de ninguna manera en aquellos –acaso como su fin natural, su esencia más secreta–, no siendo siquiera uno de aquellos. La conciencia no es entonces una pasión o una fuerza natural, mucho

¹²⁰ Dicha dualidad oposicional es la metafísica misma, ésta no se caracteriza por tal o cual oposición (por ejemplo, sensible-inteligible), es, más bien, la interpretación de la realidad en clave de dualidad oposicional.

¹²¹ *Ibid.*, págs. 17-18, trad. cast., pág. 52.

¹²² *Ibid.*

¹²³ cfr. Deleuze, G. (1967): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, ed. Anagrama, 1986, pág. 60. : “la conciencia no es nunca conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación a ello (yo de otro), este último no consciente.”

¹²⁴ cfr. Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., pág. 22

menos constituye el instinto más viejo del hombre, su anhelo más característico, su deseo más profundo, es, por contra, invención (*Erfindung*), artificio (no naturaleza), efecto de superficie, el resultado de un juego o de un enfrentamiento entre fuerzas que le son extrañas y que de ningún modo la anticipan.¹²⁵

d) Que la esencia de esta fuerza es la *diferencia*, no la identidad, más en concreto, la *diferencia de cantidad*, no la cualidad; pero donde la cantidad en sí no es nunca separable de la diferencia de cantidad entre fuerzas. No se trata entonces de la nivelación o anulación de la diferencia cuantitativa de las fuerzas a partir de la medida común, de la determinación puramente cuantitativa de las mismas, sino de su determinación cualitativa a partir de la *irreductibilidad a igualdad de la diferencia de cantidad* entre fuerzas. Dicha diferencia cuantitativa es la que precisamente garantiza la cualidad, *la diferencia entre la cantidad y la cualidad*, y que la cantidad pueda ser un *valor*, una cualidad (mas sólo como diferencia de cantidad). Así lo apunta Derrida leyendo a Nietzsche con Deleuze¹²⁶, mas también el propio Deleuze: “La cualidad no es más que la diferencia de cantidad y le corresponde en cada fuerza en relación”¹²⁷.

e) Que a partir de esta caracterización de la conciencia la filosofía se constituirá como *sintomatología* y trabajo de *desciframiento*. El asunto no es ya el “desvelamiento de la verdad como presentación de la cosa misma en su presencia”¹²⁸, en este caso de la conciencia, sino la puesta en juego del sistema de fuerzas en que la verdad o el sentido como presencia se inscriben. Se trata de un *des-ciframiento infinito sin verdad* que pone en juego un sistema de marcas, de cifras, no dominado por el valor de la verdad (una “cifra sin verdad”) y donde ésta es “sólo una función comprendida, inscrita, circunscrita”¹²⁹. De este modo, a la *interpretación reactiva* como desvelamiento de la “verdad” profunda del sistema, Nietzsche opondrá la *interpretación activa*, como puesta en juego de las fuerzas en su poder metamórfico y afirmativo, como trabajo de des-ciframiento transformador. Dicha interpretación, lejos de toda idea de liberación del “sentido”, la “verdad” o la “naturaleza” dados de antemano, *constituye* toda una *violencia* creadora, no tanto por relación a las cosas

¹²⁵ Michel Foucault leyendo a Nietzsche señala: “El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen de conocimiento. Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se batan y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento.”, *Ibidem*.

¹²⁶ Derrida, J.: *op. cit.*, pág. 18, trad. cast., pág. 52.

¹²⁷ Deleuze, G.: *op. cit.*, pág. 66.

¹²⁸ Derrida, J.: *op. cit.*, pág. 19, trad. cast., pág. 53.

¹²⁹ *Ibidem*. Repárese en que no se niega la verdad, sólo el que la verdad sea algo dado de antemano.

“en sí mismas” –ello sería algo absurdo en este planteamiento–, cuanto por relación a anteriores estructuras de interpretación, al poner en juego *nuevos* sistemas de reglas, nuevas interpretaciones, siempre carentes de significación esencial, que liberen posibilidades de vida, y al que anteriores interpretaciones o sistemas han de someterse.

En segundo lugar, Freud. Éste habría abierto a la idea de lo que puede llamarse *conciencia diferida* (o desplazada). El asunto aquí no es sin más el de un retardo provisional en la conciencia –quizá en la forma dialéctica de la *retoma*–, final y felizmente sin pérdida, sino una pérdida fundamental, un *retardo definitivo* en la presentación de la presencia¹³⁰. Ello significa que la presencia nunca puede ser reencontrada y que “la presentación desviada queda definitiva e implacablemente rechazada”¹³¹. Parecería entonces que un cierto presente permanece escondido, ausente, pero aquí se “excede la alternativa de la presencia y la ausencia”¹³² y se apunta a una alteridad radical por relación a *toda* forma de presencia. Es a esa alteridad radical a la que se ha de llamar *inconsciente*, éste, señala Derrida, no es “una presencia a sí escondida, virtual, potencial”¹³³. Se apunta a una pasividad fundamental, a un pasado absoluto de la conciencia, que jamás ha sido presente y que jamás podrá serlo, a una peculiar *marca de la conciencia* que excede la simplicidad de la presencia y que no puede ser descrita, sin más, a partir de los conceptos tradicionales de pasado, presente y futuro, de manera que el asunto sólo fuera “tener en cuenta los horizontes de presencia potencial, es decir una dialéctica de la protención y de la retención que se instalaría en el corazón del presente en lugar de abarcarlo”¹³⁴. De este modo, aunque se complicaría la simplicidad de la presencia, se seguiría conservando su homogeneidad, esta vez como línea de sucesividad y síntesis temporal del presente. Se trataría de la forma de un *presente viviente*, del que formarían parte esencial, en cierto sentido antes de toda memoria e imaginación, un presente-pasado retenido y un presente-futuro anticipado¹³⁵. Este *modo fenomenológico* de concebir la complejidad temporal de la conciencia –a partir del tiempo tradicional, pese a la *reducción*– impide pensar la estructura de *des-tiempo* o de retardo (*retardement, nachträglich*)¹³⁶ que acabamos de señalar y, con ello, la posibilidad de que “una experiencia fuese determinada incluso en su presente, por un presente que no la habría precedido inmediatamente sino que sería muy “anterior””¹³⁷.

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 21, trad. cast., pág. 55.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *De la grammatologie*, op. cit., pág. 97.

¹³⁵ *Ibid.*, págs. 97-98.

¹³⁶ No el retardo del presente, sino el retardo o demora de la conciencia que impide todo “presente”.

¹³⁷ *Ibid.*

Lo que la dialéctica fenomenológica de la presencia no deja pensar es, pues, la idea de una conciencia atravesada por un pasado que jamás habría sido presente (y que jamás lo será)¹³⁸ y que invadiría el presente por entero, la idea de un “tiempo subjetivo” fuera de sus goznes a partir de la pérdida de la homogeneidad –referida a la primacía del presente en relación al pasado y al futuro– y de la sucesividad fundamentales.

En tercer lugar, Levinas. Sus textos ponen en cuestión el sistema del ser como presencia, en ellos cabe encontrar toda una crítica de la ontología clásica que tiene su punto de arranque en la idea de *prójimo*, concebido como *marca* y *alteridad radical* de la conciencia, como pasado absoluto que antecede y excede el dominio del ser como presencia.¹³⁹ De este pasado y de esta pasividad radical del otro, que es el otro (el otro como marca de mi presencia, como el pasado y la pasividad –la alteridad– que me constituye), hablaremos en el último apartado, dedicado al desplazamiento de la cuestión de la finitud en la deconstrucción.

Ultimo lugar de la marca, Heidegger. El asunto es ahora hacer aparecer/desaparecer en el texto heideggeriano “la marca de lo que excede la verdad del ser”, la marca de lo que excede la diferencia ontico-ontológica; ésta es todavía “un efecto intrametafísico de la *différance*”¹⁴⁰, que es “mas vieja que la diferencia ontológica o que la verdad del ser”¹⁴¹. De este modo, el asunto no puede ser ubicar la *différance* en el horizonte de la cuestión del ser, como pensamiento que surge en el tiempo final de la metafísica occidental, en esa época en que irrumpe, en la forma del dominio tecnológico, la diferencia entre el ser y el ente, sino inscribir la heideggeriana verdad del ser en la *edad del juego de la marca*¹⁴². Es este juego de la marca, “mas allá de lo que liga en profundidad la fenomenología y la ontología fundamental”¹⁴³ heideggeriana – juego que no puede nunca presentarse como tal, que impugna cualquier *como tal*, que “se borra al presentarse, que ensordece resonando”, que excede y, de alguna manera, antecede la verdad del ser¹⁴⁴–, el que singularmente *se marca* en el texto heideggeriano, en él cabe reconocer, quizá pese a él, demasiado *esperan-*

¹³⁸ *Marges de la philosophie*, op. cit., pág. 22, trad. cast., pág. 56.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 23, trad. cast., pág. 57.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*, pág. 24, trad. cast., pág. 57. Pero no sólo con la ontología fundamental, Derrida ha mostrado cómo la totalidad del proyecto ontológico heideggeriano mantiene, de una manera u otra, ese lazo con la fenomenología. Así, tras la *Kehre*, a través de las nociones de proximidad o cercanía, que hace jugar la correspondencia entre el ser y el Logos.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pág. 23, trad. cast., pág. 57.

zado en “una única palabra, la única”¹⁴⁵ de la verdad del ser¹⁴⁶, *la marca de la marca*.

Será en *La sentencia de Anaximandro*, concretamente en la meditación sobre el *to khreón* de tal sentencia, donde irrumpa la marca de la marca como *uso o porte (Brauch)*. Y aquí el asunto es si el *des* o el *no* o la *falta* que hace jugar este uso que dispone acuerdo y cuidado en el ente, es decir, el desacuerdo o la disonancia que él introduce¹⁴⁷, puede seguir leyéndose en terminos de *Wesens des seins*, es decir, en terminos de (falta de) verdad, ser o propiedad¹⁴⁸.

Der Brauch tra-duce el *to khreon* griego; es el uso, pero “uso” no tiene en el texto heideggeriano el sentido instrumental, habitual pero derivado, de usar y necesitar (*brauchen*) en el ejercicio de la utilización, y es mas bien pensado a partir de su raíz *bruchen*, concebido como un “disfrutar”, “gozar de”, “deleitarse”, “saborear”. Ahora bien, disfrutar de algo es ante todo un *alegrarse con algo* y, de este modo, usarlo. Mas, si esto es así, “ “disfrutar”, “deleitarse”, sólo significa un mero consumir y saborear en un sentido derivado”¹⁴⁹. Se apunta a una forma de relación que desborda los límites de la utilización y el consumo y donde el asunto es un usar que es dejar entrar y man-tener¹⁵⁰ en la existencia. Si *der Brauch* traduce el *to khreon* griego (de *khrao*, *khraothei*, que contiene *kheir*, la mano: yo manejo sosteniendo, manteniendo en la mano) –palabra que, según afirma Heidegger, Anaximandro habría reservado para marcar la presencia de lo presente, *el ser de lo ente* como falta

¹⁴⁵ “La relación con lo presente que reina en la propia esencia de la presencia, es única. Permanece por excelencia incomparable con cualquier otra relación. Forma parte de la unicidad del propio ser. Así pues, para nombrar lo que se hace presente en el ser, la lengua debería encontrar una única palabra, la única. Esto nos permite medir hasta qué punto es osada cualquier palabra pensante que apela al ser. Pero este riesgo no es nada imposible, pues el ser habla de las maneras más distintas siempre y en todo lugar, a través de toda lengua. La dificultad reside menos en encontrar en el pensar la palabra del ser, como en conservar puramente la palabra hallada en el auténtico pensar”, Heidegger, M. (1946): “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza editorial, 1995, pág. 331.

¹⁴⁶ Derrida, J.: *op. cit.*, pág. 29, trad. Cast., pág. 62.

¹⁴⁷ “Disponiendo acuerdo y atención, el uso libera en la morada y abandona en cada ocasión a lo presente a su morada. Pero de este modo también se ve entregado al constante peligro de endurecerse en la mera persistencia a partir de la insistencia que mora. Por tanto, el uso sigue siendo en sí, al mismo tiempo, la entrega en mano de lo presente en el desacuerdo. El uso dispone el des-.” Heidegger, M.: *op. cit.*, págs. 332-333.

¹⁴⁸ Derrida, J.: *op. cit.*, pág. 26, trad. cast., pág. 60. “Y es en el momento en que Heidegger reconoce el *mantenimiento (maintien)* como marca que la cuestión debe plantearse: ¿se puede y hasta qué punto se puede pensar esta marca y el *des-* de la *différance* como *Wesen des seins*? ¿El *des* de la *différance* no nos reenvía mas allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también y de todo lo que se puede nombrar en ella? ¿No llama, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esta lenguaje en una lengua totalmente diferente?”

¹⁴⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 331.

¹⁵⁰ Derrida traduce el *der Brauch* heideggeriano por *maintien*, uso, porte, que es sostenimiento, man-tenimiento, cuidado.

o necesidad¹⁵¹ es porque alude a un requerir y disfrutar (*Bruchen, Brauchen*) que es cuidado y mantenimiento (*Brauch, maintien*), por relación al cual el utilizar (*Benützen*), desgastar (*Abnützen*) y aprovechar (*Ausnützen*) son solo formas derivadas¹⁵². Así, si, por ejemplo, manejamos un objeto *la mano ha de ajustarse al objeto*. De este modo el necesitar como requerir dice un corresponder *que se amolda*¹⁵³: “El requerir propiamente dicho no degrada lo requerido sino que el requerir tiene su finalidad en respetar la esencia de lo requerido dejándolo permanecer en ella. Pero este dejar no quiere decir en manera alguna tanto como descuido de la dejadez, ni menos una negligencia. Por el contrario: el requerir propiamente dicho lleva primeramente lo requerido a su esencia, mateniendolo en ella. El requerimiento, concebido así, es por eso mismo la pretensión (*Anspruch*) de franquear a alguna cosa la entrada en su esencia y no cejar en esa actitud. Requerir es: dejar entrar en la esencia (*einlassen in das Wesen*), conservación en la esencia (*Wahrung im Wesen*)”¹⁵⁴.

Ahora bien, a partir de esto último podría inferirse que la cuestión analizada se juega al nivel de la *conducta del hombre*, como cuestión antropológica. Nada más lejos de la realidad. Se trata aquí del *ser* de lo que hay (asunto, pues, ontológico) concebido como uso, *to khreón, der Brauch*: “el uso nombra ahora el modo en que se presenta el propio ser en cuanto relación con lo presente, relación que atañe y trata a lo presente como presente; *to khreón*. El uso man-tiene a lo presente en su presencia, esto es, en la morada. El uso concede a lo presente su parte de morada.”¹⁵⁵ Ahora bien, el uso remite a un cierto faltar o necesitar, a lo que hace falta y consiste en faltar (*das Brauchen*); de este modo, el otorgar acuerdo y existencia del uso es, al mismo tiempo –y esto es lo decisivo–, desposesimiento de esa misma

¹⁵¹ *Ibidem*, pág. 333. Y aquí radica el problema: ¿hasta qué punto el *to khreón* dice (marca) sin más el *ser* de lo ente, hasta qué punto esta palabra puede marcar la propiedad o el ser de lo ente? Para Derrida, y ello en virtud del *des*, del no o de la falta que el *to khreón* hace jugar, éste no sería tanto la marca o el rastro de la diferencia ontológica (rastro que desaparece de inmediato en el olvido del ser de la metafísica occidental), tal como Heidegger pretende, cuanto la marca de la marca, marca del juego de la *différance*.

¹⁵² El uso (*Brauch, Gebrauch*), pues, man-tiene, hace durar, es decir, abre todo espacio-tiempo de demora. Por tanto, el uso, no la conciencia temporal (recordemos los análisis de Husserl sobre la temporalidad de la conciencia intencional). Y es justamente la consideración del uso lo que complica todo discurso en términos de propiedad, de acuerdo o de diferencia óntico-ontológica, obligando a concebir de otra manera el desajuste, el desacuerdo o la impropiedad. “Lo presente se presenta *katà tò khreón*, a lo largo del uso. El uso es esa reunión de lo presente en su presencia –que resguarda y dispone– que mora en cada caso y ocasión” *Ibid.*.

¹⁵³ Cfr. la “introducción” de Manuel Vázquez García a Heidegger, M. (1941): *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza ed., 1999, pág. 29.

¹⁵⁴ Heidegger, M.: *Qué significa pensar*, traducción citada por Vazquez García en op. cit., pág. 29.

¹⁵⁵ Heidegger, M.: *La sentencia de Anaximandro*, op. cit., pág. 332.

existencia, un cierto desacuerdo y falta.¹⁵⁶ Así, frente al endurecimiento y la hipostatización, frente a la persistencia e insistencia del ente en sí mismo, “el uso sigue siendo en así, al mismo tiempo, el man-tenimiento de lo presente en el des-acuerdo. El uso dispone el des.”¹⁵⁷ Mas ello ya no ha de significar aquello que Heidegger apunta, a saber: que en el uso se de, al mismo tiempo que la propiedad y el acuerdo, y frente a esta propiedad y acuerdo, el peligro constante de la impropiedad característica de la consideración reificante de lo que hay, que endurece esto mismo que hay como persistencia y consistencia. Así, la meditación sobre *tò krheón*, seguramente de una manera no prevista por el propio Heidegger, abre nuevas posibilidades para comprender el des, la falta, la *adikia*, el *Un-fug*, y quizá haya que hablar de un cierto *des-acuerdo* (el guión tiene su importancia) *originario* (que supone, una vez mas, la impugnación de todo originario). Se entiende entonces que *der Brauch*, *tò khreón*, no marquen tanto la diferencia óntico-ontológica, cuanto la marca misma, su juego irreductible y que, entonces, no haya posibilidad de marca “en sí misma”¹⁵⁸. Pero no sólo porque ésta no supiera aparecer en sí misma dentro de la metafísica, *como tal*, y sólo “de tal manera, que la presencia llegue a la palabra *como dicha relación*”¹⁵⁹ (es decir, se diría sólo la relación del ente con algo otro que no es ente , pero no la relación *como tal*), sino porque “no hay esencia de la *différance*, ésta (es) lo que no sólo no sabría dejarse apropiar en el *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia de la *différance* implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la *différance*.”¹⁶⁰ . *Marca de la marca*.

8. El desplazamiento de la cuestión del origen: el borrón (*rature*) del origen

Junto al cuestionamiento del pensamiento y de lo trascendental, Derrida problematizará a partir del tejido de la marca, del texto-textura *originario* (la archiescritura) justamente la *pregunta por el origen*, entendida como exigencia en la explicación de un principio o arché que, en su simplicidad y plenitud, estaría dotado de una descendencia múltiple, es decir, llevará a cabo todo un cuestionamiento de la pregunta por el origen concebida como *requerimiento arqueo-lógico*:

¹⁵⁶ Una falta que no está referida a una plenitud, acaso como falta de presencia, sino que es ya plenitud; es otro modo de ser, como faltar, un *consistir en faltar*.

¹⁵⁷ *Op. cit.*, pág. 333.

¹⁵⁸ Derrida, J.: *op. cit.*, pág. 27, trad. cast., pág. 60.

¹⁵⁹ Heidegger, M.: *Ibidem*, pág. 330.

¹⁶⁰ Derrida, J.: *Ibidem*, trad. cast., pág. 61.

Puesto que lo se pone precisamente en cuestión es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad principal. La problemática de la escritura se abre con la puesta en cuestión del valor del arché.¹⁶¹

La marca originaria – marca que sólo remite a sí misma, en la abolición de la pura y simple presencia– funciona, pues, en la economía textual derridiana como la tachadura (*rature*) del origen. Pero la *archi*-marca, como tachadura del origen, ni siquiera es, de un modo paradójico e impensable en la lógica de la identidad, la desaparición del origen y hace experimentar, de un modo extraño, la *necesidad de la arquía*¹⁶² como origen tachado, es decir, emborronado, complicado como texto-textura o entretejimiento originario o trascendental (no empírico). *Desplazamiento*, pues, de la cuestión del origen, por el que cabe hablar de la *tachadura como origen*, de la complicación de la marca, sin principio ni fin, como lo (no)originario. “Origen no pleno, no simple”, “origen estructurado y difiriente (*différente*) de las diferencias”¹⁶³; “síntesis originaria” de la marca, “irreductiblemente no simple”¹⁶⁴, que acaso “el nombre de “origen” ya no le conviene”¹⁶⁵, y que funciona además como delimitación o localización del origen como *arkhé*, es decir, como “origen del origen”¹⁶⁶.

Se determina así otro modo de relación con el origen. El asunto ya no es tanto la búsqueda del *arché* cuanto su *genealogía*. Ésta hace aparecer la maraña de la *procedencia* (*Herkunft*) en el origen metafísico (*Ursprung*), la complejidad del territorio (su *no-comunidad*) y la mezcla de los afectos o de los instintos (la imposibilidad de la “sangre” y la “tierra”). Asimismo libera la ebullición de la emergencia (*Entstehung*) histórica en el origen, la tensión de las fuerzas como ley singular –concreta, histórica– del origen, la batalla originaria como no-lugar de aparición.¹⁶⁷

Puede entenderse ahora que el “análisis” derridiano, funcionando genealógicamente como disociación de la simplicidad y pureza del principio¹⁶⁸ –como estable-

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 6, trad. cast., pág. 42.

¹⁶² *De la grammatologie*, op. cit., pág. 90.

¹⁶³ *Marges de la philosophie*, op. cit., pág. 12, trad. cast., pág. 47.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pág. 14, trad. cast., pág. 48.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pág. 12, trad. cast., pág. 47.

¹⁶⁶ *De la grammatologie, ibidem*.

¹⁶⁷ Sobre el sentido de la genealogía como trabajo histórico del origen como *Herkunft* y *Entstehung*, contrapuesto a la búsqueda del *arché* o del origen metafísico (*Ursprung*), cfr. Foucault, M.: “Nietzsche, la génealogie, l’histoire” en DE, I, op. cit., págs. 136-156, trad. cast. en *Microfísica del poder*, Madrid, ed. de la Piqueta, 1992, págs. 7-29. : “Mientras que la procedencia (*provenance*) designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en el cuerpo, la emergencia (*emergence*) designa un lugar de enfrentamiento”, pág. 144, trad. cast., pág.16. Es decir: cuerpo (*Herkunft*) y política (*Entstehung*) como lo (no-)originario.

¹⁶⁸ Repárese en que no se trata de la disociación de lo complejo para hacer aparecer lo simple originario, sino de la disociación de lo simple en cuanto tal.

cimiento de la procedencia afectiva y la emergencia histórico-política del origen—, no pueda articularse ya al modo del discurso filosófico tradicional¹⁶⁹, “que opera a partir de un principio, unos postulados, unos axiomas o unas definiciones y se desplaza siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones”¹⁷⁰. Así, el trazado de la marca o de la *différance* exigirá más bien un proceder definido como *estratégico* a la par que *aventurado*. En primer lugar, *estratégico*, “porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo”¹⁷¹. En segundo lugar, *aventurado*, porque no hay un fin dado de antemano que gobierne como su *telos* la estrategia¹⁷². No puede tratarse entonces de la estrategia en *sentido corriente*, como relación racional de carácter general de medio a fin, como dominio técnico (*maîtrise*) total de un movimiento o un campo, sino de lo *aventurado* de una “estrategia finalmente sin finalidad”¹⁷³. Así, el carácter *estratégico* del análisis habla de su localización, de su *inmanencia* o de su carácter no teológico, así como de su racionalidad, de su necesidad o de su cálculo (si bien se trata de un “cálculo sin fin”); y lo *aventurado* del mismo, de su ausencia de *telos*, de su “vagabundeo” y de su “azar”, de la “errancia empírica” en el trazado de la *différance*¹⁷⁴. Por todo ello, se trata de la unidad —así lo señala Derrida— “en la víspera y más allá de la filosofía” del “azar y la necesidad en un cálculo sin fin”¹⁷⁵.

Habría que distinguir, ya para terminar, esta reproblematicación o desplazamiento de la pregunta por el origen, de su puesta en tela de juicio en el marco de la antropología fundamental o analítica de la finitud. En ella la imposibilidad del origen o del *arkhé* (digamos, de un retorno al origen) funcionaria como el aspecto empírico y negativo de la afirmación o establecimiento de un origen revelado como *mas fundamental* por relación al primero y su imposibilidad: el origen de una *finitud fundamental* (finalmente, y por esta misma razón, metafísico-antropológica, a pesar de todas las precauciones metodológicas, las llamadas de atención y las críticas)¹⁷⁶; una finitud que, estando *ahí*, arrojada en un mundo y sin origen es, al

¹⁶⁹ La deconstrucción no es ajena ni exterior al discurso filosófico, trabaja en el discurso filosófico, *pero no es discurso filosófico*.

¹⁷⁰ Derrida, J.: *Marges de la philosophie*, op. cit., pág. 7, trad. cast., pág. 42.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, trad. Cast., págs. 42-43.

¹⁷⁶ Derrida en *Los fines del hombre* ha puesto de manifiesto la “necesidad subterránea” que vincula la ontología fundamental heideggeriana de *Ser y tiempo* (pero en general todo el cuestionamiento ontológico heideggeriano) con la antropología fundamental, cfr. “Les fins de l’homme” en *Marges de la philosophie*, op. cit., págs. 129-164, trad. cast., págs. 145-174; cfr. esp. 147 y ss., trad. cast., págs. 160 y ss.

mismo tiempo, el *ahí* o el origen vacío de todo lo existente. Foucault ha hecho notar este complejo movimiento, esta torsión de la finitud por la que su facticidad y exterioridad se torna profunda, fundamental:

(...) esta imposibilidad misma tiene dos aspectos: por una parte significa que el origen de las cosas retrocede siempre, ya que se remonta a un calendario en el que el hombre no figura; pero, por otra parte, significa que el hombre, en oposición a estas cosas cuyo tiempo permite percibir el nacimiento centelleante en su espesor, es el ser sin origen, aquel “que no tiene patria ni fecha”, aquel cuyo nacimiento jamás es accesible porque nunca ha tenido “lugar”. Lo que se anuncia en lo inmediato de lo originario es, pues, que el hombre está separado del origen que lo haría contemporáneo de su propia existencia: entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda en él, el hombre, separado de cualquier origen, ya es ahí. Tanto que es él donde las cosas (aun aquellas que lo sobrepasan) encuentran su comienzo: más que cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la abertura a partir de la cual puede reconstituirse el tiempo en general, deformarse la duración y hacer su aparición las cosas en el momento que les es propio. Si en el orden empírico las cosas retroceden siempre para él, son inasibles en su punto cero, el hombre se encuentra fundamentalmente en retroceso en relación con este retroceso de las cosas y a ello se debe que ellas puedan hacer pesar su sólida anterioridad sobre lo inmediato de la experiencia originaria¹⁷⁷.

De este modo el *arché* retorna, esta vez disfrazado con los ropajes de la finitud antropológica originaria.

9. El desplazamiento de la cuestión de la finitud: el muerto, el espectro, el/la/lo arribante

Ante la posibilidad de una identificación apresurada del tema de la marca (*trace*) originaria o de la *différance* con el pensamiento de la finitud, Derrida nos previene: “La *différance* es (...) otra cosa que la finitud”¹⁷⁸. Con ello pretende evitarse una cierta problematización del asunto, que vincula la cuestión de la marca como “fuente escritural del lenguaje” y *pasividad* del *Logos* (frente a la idea metafísica del *Logos* como actividad creadora, como elemento continuo y pleno del habla divina)¹⁷⁹ con el tema de un regreso a la finitud, en estrecha relación con la llamada “muerte de Dios”. Y ello, hace notar Derrida, porque esta conceptualiza-

¹⁷⁷ Foucault, M.: *MC*, págs. 342-343, trad. cast. págs. 322-323.

¹⁷⁸ Derrida, J.: *De la grammatologie*, op. cit., pág. 99.

¹⁷⁹ *Ibidem*. “Que el *Logos* sea ante todo impronta y que esta impronta sea la fuente escritural del lenguaje, esto significa en realidad que el *Logos* no es una actividad creadora, el elemento continuo y pleno del habla divina.”

ción del asunto y esta problemática “pertencen a la onto-teología que niegan”. De ahí la necesidad de una deconstrucción de las mismas¹⁸⁰.

Se quiere de este modo evitar la apertura de un horizonte de problematización de carácter antropológico y, por ende, meta-físico (en ese caso, ya no se trataría del habla divina, sino del logos humano), en que de alguna manera se vinieran a identificar los temas del lenguaje y del sujeto finito, dándose cumplida satisfacción a la concepción que hace del *Logos* el rasgo definitorio de la humanidad del hombre. Ahora bien, señala Derrida, “la escritura es distinta del sujeto, en cualquier sentido que se lo entienda. Nunca podría pensarse bajo su categoría; de cualquier manera que se modifique a ésta, que se le afecte de conciencia o de inconsciencia, remitirá, a todo lo largo de su historia, a la sustancialidad de una presencia impasible ante los accidentes o a la identidad de lo propio en la presencia de la relación a sí.”¹⁸¹. Es mas, Derrida hablará de la ausencia original (no derivada de una presencia) del sujeto en la escritura, así como de la “esencia testamentaria” del *grafema*¹⁸², vinculando la escritura con lo que se ha llamado “la muerte del sujeto”. Así, en uno de sus muchos análisis del *Fedro* platónico, el pensador francés nos recuerda que Theuth, el dios egipcio evocado en aquel diálogo, era, además del inventor de la escritura, también el dios de los ritos funerarios, “el acompañante de los muertos”, el que “inscribía las cuentas antes del juicio final; Theuth era el usurpador del primer lugar, el “secretario suplente”, “del rey, del padre, del sol, de su ojo”¹⁸³. Muerte, pues, ausencia original del sujeto y escritura como suplemento originario se entrelazan en la tarea de la deconstrucción. Pero entonces la escritura o la *differánce* comparece, de otra manera, como *finitud*: ya no se trata de la finitud *más propia*, sino de ésta justamente como *tumba de lo propio*; no la muerte como posibilidad más propia, sino la muerte como *imposibilidad de lo propio*¹⁸⁴.

Con todo, el asunto no es tan simple, y no cabe hablar sin más de la muerte o de la desaparición del sujeto¹⁸⁵. Así, Derrida, unirá a la afirmación de la muerte del sujeto la reivindicación de una cierta *ipseidad o mismidad*, aquella que tiene por condición no la identidad o la propiedad, sino, más bien, la diferencia: *la diferencia para consigo* (no para con el otro); no la exclusión del otro¹⁸⁶, sino *la hospitalidad o el extranjero en casa (chez soi)*:

¹⁸⁰ *Ibid.*: “Pero no se habría dado un paso fuera de la metafísica si no se retuviera de esto –es decir, de la cuestión del Logos como marca y pasividad– más que un nuevo motivo de “regreso a la finitud, “de la muerte de Dios, etc...”

¹⁸¹ *Ibid.*, pág. 100. Se entiende entonces que la escritura pensada bajo la categoría del sujeto remita necesariamente a la ontoteología.

¹⁸² *Ibid.*, págs. 100-101.

¹⁸³ *Ibid.*, pág. 100.

¹⁸⁴ Sobre esta cuestión cfr. el segundo texto de *Apories*.

¹⁸⁵ Por otra parte, la cuestión así planteada podría conducir a la idea de una falta, de una carencia en el espacio de la escritura: la falta del sujeto.

¹⁸⁶ Habría que recordar en este punto que lo que definía al pensamiento epistémico, mas arriba caracterizado como estructura de identidad, era precisamente la exclusión de la diferencia.

El *en casa* (*chez soi*) como don del anfitrión remite al *en casa* (*Being at home, homely, heimisch, heimlich*) dado por una hospitalidad más antigua que el habitante mismo. Como si aquel mismo que invita o recibe, como si el habitante residiese siempre, él mismo, *en casa del habitante*, ese huésped al que cree dar hospitalidad cuando, en verdad, él es quien empieza por recibirla de este. Como si, en verdad, fuese recibido por aquel que él cree recibir¹⁸⁷.

Esto significa, para empezar, que la hospitalidad o la relación con el otro más que un asunto de actitud o de comportamiento, más que una cuestión ética, constituye toda una *condición ontológica*, de manera que *antes* de toda hospitalidad querida y sabida y en virtud de un pasado absoluto por relación a toda forma de presencia, “*somos*”¹⁸⁸ ya *hospitalidad*¹⁸⁹. Pero entonces la inmediata relación con el otro es constitutiva de sí como diferencia de sí. De este modo, la ipseidad, así entendida como “relación consigo acoge o implica al otro dentro de su ser-si-mismo como diferente de sí.”¹⁹⁰ Ello comporta una *dimensión política* de la ipseidad, aún más “tal vez implique lo político en su esencia.”¹⁹¹ Se insinúa así una suerte de *política trascendental*, muy diferente de aquella que se articula según las formas de la identidad y la fraternidad, la sangre y la tierra.

Se hace jugar, pues, una cierta ipseidad (al margen de la identidad) de la *finitud gramatológica*. De este modo, la analítica derridiana de la muerte, en la deconstrucción cuidadosa de la antropología fundamental, se relacionará con figuras de la ipseidad extrañas a toda autenticidad y carácter fundamental, figuras acogidas en la experiencia del *grama originario*, de la marca de la marca, del simulacro o la falsificación y, por tanto también, en la experiencia del *duelo originario* (no derivado). Así, por ejemplo, la *(re)aparición, la espectralidad o la super-vivencia*, “como unas categorías no derivables o como unos derivados no reductibles”¹⁹², pero también el *marrano* (frente a toda limpieza o pureza de sangre), es decir, la figura del cripto-judío, del falso converso, del impuro, en la absoluta falsedad de su existencia¹⁹³ o, en el marco de una meditación sobre lo que significa el *llegar*, el *arribante absoluto*. En este último me detendré mínimamente.

¹⁸⁷ Derrida, J. (1996): *Apories*, Paris, Galilée, págs. 28-29, trad. cast., Barcelona, Paidós, 1998, pág. 28.

¹⁸⁸ Pero la hospitalidad ontológica echa a perder toda delimitación o propiedad ontológica, echa a perder eso del “somos”.

¹⁸⁹ Se trata sin duda del *Otro* o del *proximo* de Levinas, como ese *pasado absoluto* que jamás ha sido ni será presente y que constituye la marca originaria del sujeto.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pág. 111, trad. cast., pág. 103.

¹⁹¹ *Ibid.*, pág. 112, trad. cast., pág. 103.

¹⁹² *Ibid.*, pág. 111, trad. cast., pág. 102. Sin duda se trata aquí de “espíritu” (o sujeto), pero de ese espíritu que es *fantasma*.

¹⁹³ *Ibid.*, págs. 135, 140, trad. cast., págs. 125, 129-130.

“Arribar” no es sólo “llegar a puerto”, es también, de un modo mas general e indeterminado, “llegar” *sin más*¹⁹⁴. De acuerdo con esto el arribante es “el que llega”, el *recien llegado*, siempre nuevo e inanticipable; singularidad absoluta de *quien* llega, pero también *neutralidad* de *lo que* llega: el/la/lo arribante. El arribante adviene, llega donde no se lo/la esperaba, donde se lo/la esperaba sin esperárselo/la, en una espera sin saber lo que se espera; y eso es la hospitalidad absoluta:

El nuevo arribante: esta palabra puede designar, ciertamente, la neutralidad de *lo que* llega¹⁹⁵, pero también la singularidad de quien llega, aquel o aquella que viene, adviniendo allí donde no se lo esperaba, allí donde se lo/la esperaba sin esperarlo/la, sin esperárselo, sin saber qué o a quién esperar, sin saber lo que o a quien espero –y esta es la hospitalidad misma, la hospitalidad para con el acontecimiento¹⁹⁶.

Este *nuevo* arribante, que es, por decirlo así, la otra cara de la hospitalidad absoluta, en su neutralidad y singularidad, no pasa nunca un umbral *determinado*¹⁹⁷, trastoca, más bien, la experiencia misma del umbral, cuya posibilidad, sin embargo, hace aparecer “antes incluso de que se sepa si ha habido invitación, llamada, nominación, promesa”¹⁹⁸. De ahí que también sea, antes y más allá de toda experiencia de la identidad, de lo propio y de lo ajeno, el *arribante absoluto*, es decir, *no relativo* a ninguna frontera, a ningún lugar identificable. Introduce una sorpresa sin medida que arruina toda constitución identitaria, al irrumpir cuando la figura del anfitrión (pero entonces también la del huésped) ni siquiera se ha constituido. Pone así en cuestión “todos los signos distintivos de una identidad previa”¹⁹⁹ y hace jugar la anterioridad de lo sin nombre y sin identidad.²⁰⁰ No sólo borra el “rasgo de pertenencia (cultural, social, nacional, sexual)”, también toda “determinación metafísica (yo, persona, sujeto, conciencia, etc.)”²⁰¹. El arribante, pues, *sin más*, “simple-

¹⁹⁴ Cfr. la nota a pie de página de José Miguel de Alarcon y Cristina de Peretti (traductores) en la edición española de *Spectros de Marx*, Madrid, Trotta, 2003, pág. 42.

¹⁹⁵ No se sabe lo que llega, es algo neutro indeterminado.

¹⁹⁶ *Apories*, op. cit. pág. 66, trad. cast. pág. 62.

¹⁹⁷ *Ibidem*, págs. 66-67, trad. cast. págs. 62-63. “Lo que aquí podríamos denominar el arribante, y el más arribante de todos los arribantes, el arribante por excelencia, es esto, éste o ésta mismo/a que, al llegar, no pasa un umbral que separaría dos lugares identificables, el propio y el ajeno, el lugar propio de uno y el lugar propio de otro, del mismo modo en que se diría que el ciudadano de un determinado país identificable pasa la frontera de otro país, como un viajero, un emigrado o un exiliado político, un deportado o un refugiado, un trabajador inmigrado, un estudiante o un investigador, un diplomático o un turista. Estos si que son arribantes, pero en un país que ya se determina y cuyo habitante sabe o cree que está en su casa”

¹⁹⁸ *Ibid.*, pág. 66, trad. cast. pág. 62.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pág. 67, trad. cast. pág. 63.

²⁰⁰ *Ibid.* “El arribante absoluto todavía no tiene ni nombre ni identidad”

²⁰¹ *Ibid.*, pág. 68, trad. cast. pág. 64. Pero entonces en este borrón absoluto no debe reconocerse “la humanidad del hombre”.

mente el arribante, y no alguien o algo que llega”²⁰², un sujeto, una persona, un individuo, un ser vivo”. Umbral absoluto, umbral de todos los umbrales, hace posible todo aquello a lo que sin embargo no se reduce, toda forma de acogida, de relación y de llegada y “este hecho es en el fondo la frontera más difícil de trazar porque ésta ya se ha pasado siempre”²⁰³.

Se juega ahora –siempre en el espacio del duelo originario y, por tanto, de la muerte de Dios consecuente y radicalmente asumida– una cierta relación entre la finitud y la infinitud, que rompe con las formas propias del marco teológico-metafísico de problematización de dicha relación, y se apunta hacia lo *infinitamente finito*²⁰⁴. No se trata, sin embargo, de una *relación dialéctica* entre la finitud y la infinitud, característica, tal como ya se indicó, en la antropología fundamental, donde el fin como finitud fundamental se relaciona y hace posible el fin como *telos* infinito, como sentido anunciado, nunca dado, siempre buscado, siempre por alcanzar. Se opera más bien en el espacio paradójico de otra forma de relación, que acaso convendría llamar *aporética*. Así, frente a la proyección (al plan) y protección del problema²⁰⁵, Derrida hace jugar un espacio “donde ya ni siquiera sería posible constituir un problema”²⁰⁶, el espacio de la *aporía*²⁰⁷. Ésta dice *el no saber a donde ir*, el estar expuesto, sin protección ni proyecto, pero también el no pasar o, más bien, la *experiencia del no pasar*²⁰⁸. Y ahora el asunto sería saber qué quiere decir “hacer la “experiencia (*l'épreuve*) de la aporía, “la experiencia del no pasar”. “Esto no significa necesariamente el fracaso, la parálisis, la negatividad estéril del atolladero”, pero tampoco un rebasarla; “no es ni detenerse en ella ni rebasarla”²⁰⁹, quizá el paradójico (aporético) *a la vez* del detenerse y rebasarla: *esto va de un cierto (no)-paso (il va d'un certain pas)*²¹⁰, señala Derrida. A partir de aquí, es decir, de esta experiencia de la aporía del límite, cabe entender de otra manera la venida o el porvenir, más allá del paso al más allá, del atravesar o del pasar, en definitiva, cabe entender la venida como una *venida sin paso*, tal es la aporía:

lo difícil o lo impracticable, aquí, el pasar imposible, rechazado, denegado, prohibido, incluso –lo cual puede ser también una cosa muy distinta– el no-pasar, un acontecimiento de venida o de porvenir que ya no tiene la forma del movimiento que consiste en

²⁰² *Ibid.*, pág. 67, trad. cast. pág. 63.

²⁰³ *Ibid.*, pág. 68, trad. cast., pág. 64.

²⁰⁴ *Ibid.*, pág. 141, trad. cast., pág. 130

²⁰⁵ *Ibid.*, pág. 30, trad. cast., págs. 29-30.

²⁰⁶ *Ibid.*, pág. 31, trad. cast., pág. 30

²⁰⁷ Derrida llegará a hablar del aguante no pasivo de la aporía como condición de la responsabilidad y la decisión, *Ibid.*, pág. 37, trad. cast., pág. 36.

²⁰⁸ *Ibid.*, pág. 31, trad. cast. pág. 30.

²⁰⁹ *Ibid.*, pág. 65, trad. cast., pág. 61.

²¹⁰ *Ibid.*, pág. 23, trad. cast., pág. 22.

pasar, atravesar, transitar, el “pasar” o el suceder de un acontecimiento que ya no tendría la forma o el aspecto del paso: en resumidas cuentas, una venida sin paso²¹¹

Se hace jugar así una cierta infinitud, la inagotabilidad del acontecimiento, la absoluta singularidad de la venida del *no*, el venir absoluto de la experiencia aporética del límite, lo i-limitado.

Referencias bibliográficas

- DELEUZE, G. (1968): *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2000.
 DELEUZE, G. (1967): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.
 DERRIDA, J. (1967): *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit.
 DERRIDA, J. (1972): *Marges de la philosophie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985.
 DERRIDA, J. (1996): *Apories*, Paris, Galilée.
 DERRIDA, J. (1995): *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 2003.
 HABERMAS, J. (1985): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.
 HEIDEGGER, M. (1957): “Der Satz der identität. El principio de identidad” en *Identität und Differenz. Identidad y diferencia* (ed. bilingüe), Barcelona, Anthropos, 1990.
 HEIDEGGER, M. (1946): “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza editorial, 1995.
 HEIDEGGER, M. (1941): *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza editorial, 1999.
 FOUCAULT, M. (1966): *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1999.
 FOUCAULT, M. (1971): *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
 FOUCAULT, M., (1978): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
 FOUCAULT, M., (1994): *Dits et écrits. 1954-1988* (4 vol.), Paris, Gallimard.

Marco A. Díaz Marsá
 (Madrid)
 m.diazmarsa@tiscali.es

²¹¹ *Ibid.*, pág. 25, trad. cast., pág 25.