

TRABAJO FIN DE GRADO  
GRADO EN FILOSOFÍA

LA POSIBILIDAD DE LA DIFERENCIA.  
APROXIMACIONES A LA INTERPRETACIÓN DEL DESEO  
COMO AFIRMACIÓN DESDE DERRIDA Y  
JANKÉLÉVITCH

Facultad de Humanidades. Sección de Filosofía.  
Año Académico 2020/2021

Alumno: Gabriel Castro Delgado  
Tutor: Domingo Fernández Agis

## ÍNDICE

Introducción.....	3
Antecedentes. Breve recorrido entre la identidad y la diferencia.....	5
1.1.- La esfera en Parménides	
1.2.- El <i>Lisis</i> en Platón	
1.3.- La ousía en Aristóteles	
1.4.- La unidad absoluta en Schelling	
1.5.- El deseo como afirmación en Nietzsche	
1.6.- El lenguaje en Saussure	
1.7.- La diferencia ontológica en Heidegger	
Estado actual.....	10
Discusión y posicionamiento	
1.- Crítica a la metafísica del tiempo como presencia permanente.....	11
2.- La cuestión de la <i>différance</i> , la huella y el juego de desplazamientos y repeticiones.....	15
2.1.- La deconstrucción no es destrucción.....	21
3.- La impureza de la estructura iterativa.....	22
3.1.- La moral como deseo, no moralizante.....	26
3.2.- Contexto, iteración, afirmación.....	30
Conclusión y vías abiertas.....	34
Bibliografía citada.....	36

## Introducción

El humano, a pesar de las apariencias, no inventa metas. El tiempo, la época, se las imponen. El humano puede someterse a una época o sublevarse; pero el objeto aceptado o rechazado le viene siempre del exterior. Si sólo hubiese un humano, quizá pudiera tratar de inventarse una meta; sin embargo, el humano que no ha sido educado entre otros seres humanos no llega a convertirse en humano. Y el ser que yo... que yo concibo... no puede existir en plural ¿comprendes?

Stanislaw Lem, *Solaris*

El presente trabajo plantea la problemática de la posibilidad de la diferencia frente a la identidad. La cuestión no está en pensar que la diferencia puede combatir la identidad, y así conseguir desde una inversión dialéctica una posición dominante; la diferencia no es una imposición, no debe serlo, no puede convertirse en ideología dominante, sino que la diferencia debe encontrar espacios en el discurso, en el lenguaje, en lo que denomina Derrida el logocentrismo.

En los antecedentes se establece un breve paso entre las diferentes propuestas que han constituido la historia de la filosofía, ya sea por un lado Parménides, Platón, Aristóteles o Schelling; y por otro, Nietzsche, Saussure y Heidegger. Se trata de hacer un breve recorrido entre las corrientes que han afectado el pensamiento, ya no solo de Derrida y Jankélévitch, sino que han propugnado la discusión entre lo idéntico y lo diferente. Por ello, la necesidad de abarcar las distintas corrientes del pensamiento permite acercarse al debate o la discusión desde sus orígenes, siendo no la necesidad de buscar una comparación en la que alguno de los opuestos obtenga la victoria, sino mostrar como se ha ido construyendo la historia y los conceptos en base a determinadas perspectivas y concepciones del mundo.

En ese sentido, la obra de Jacques Derrida y Vladimir Jankélévitch consolidan el principal objetivo del trabajo: ¿hay posibilidad de diferencia? Todo ello abordando conceptos como la deconstrucción, la cual ha sido tomada bajo la cultura popular como especie de “arma arrojadiza” (“todo se deconstruye”, “hay que deconstruir”), sin embargo, la deconstrucción no puede ser una destrucción, un desmoronamiento y acabar en la nada, sino más bien hacer caer las cosas por su propio peso, por sus propias contradicciones, y de ahí, desplazar los significados y entender nuestra relación con lo otro, con la “huella”, con aquello que aparece en el intento de borrarla. “El espíritu que vela reapareciendo hará siempre el resto. A través de la llama o las cenizas, pero como

lo completamente otro, inevitablemente”<sup>1</sup>. Por ello, no hay una destrucción total, pues en ese intento por borrar todo siempre queda una “marca” que retiene lo diferente en lo mismo. Por otro lado, con Jankélévitch la cuestión de la moral no viene significar un intento universal y objetivo, sino una afirmación ante lo absurdo, ante la imposibilidad constituirnos como “puros”. La impureza en Jankélévitch no se establece en oposición a la pureza, sino en la capacidad de desear, de querer estar en el mundo, de intentar expresar cierto sentido, lo cual no quiere decir bajo una forma positiva, alegre o feliz de habitarlo, todo lo contrario, la afirmación en el mundo no es pura, se basa en asumir que existen contradicciones, y por tanto, ya el simple añorar, reflexionar, llorar o desesperar es deseo ante el nihilismo, implicando un querer, un afirmarse ante la vida.

En última instancia, el propósito de esta aproximación consiste en poder analizar la perspectiva del deseo como afirmación tanto en Jankélévitch como en Derrida, tomando como referencia principal que la diferencia no puede ser opuesta a la identidad, sino que la diferencia disgrega, aplaza, transgrede, irrumpe con el deseo de mostrarse. Por ello, el deseo tanto en Derrida como en Jankélévitch sostiene la necesidad de ver la posibilidad, de buscar el sentido, de desplazar aquello que se detiene y se conceptualiza férreamente; tomar la pasión como ese fuero que nos anima por muy pequeño que sea, pero que, sin embargo, ahí se encuentra, ahí se manifiesta en los momentos de reflexión, añoranza, tristeza o alegría. En definitiva, el deseo en tanto afirmación promueve intentar ver al otro en su otredad, intentar mostrar que el deseo no es carencia sino afirmación y expresión en la “marca”, en el desplazamiento de las repeticiones, en buscar la moral no en base al concepto sino al sentir en un determinado momento, y al fin y al cabo, entender que siempre se escribe sobre la ceniza, que la llama de la pasión y la posibilidad de lo imposible se da siempre en una marca, en una huella retenida en su intento de borrarla.

---

<sup>1</sup> Derrida, J., *Del Espíritu: Heidegger y la pregunta*. Pre-textos, Valencia, 1989, p. 190

### 1.1.- La esfera en Parménides

Para el filósofo de Elea el *ser* se manifiesta como una esfera en la que todo lo engloba, en dónde se constituye la realidad en tanto que *es*, pues al contrario no sería nada. Es, pues, en el octavo fragmento de su *Poema* dónde indica la dimensión esférica de la realidad y la negación de cualquier “afuera”: “Así que es lo mismo pensar y el pensamiento de que algo es, pues sin lo que es, en lo que está expresado, no hallarás el pensar; que no hay ni habrá otra cosa fuera de lo que es. Pues la Moira lo aherrojó para que sea total e inmutable”<sup>2</sup>. La Moira como esfera que contiene todo lo que es y anula la capacidad de ser hacia aquello que no es, se constituye como algo fijo e inamovible, y que así mismo, expresa la necesidad de conexión del pensamiento con la realidad. En el tercer fragmento nos indica que “lo mismo hay para pensar y para ser”<sup>3</sup>, es decir, la realidad es conformada en base a la identidad del *es*, lo cual significa que el pensamiento se constituye en la realidad como una suerte tautológica, ya que Parménides insistirá en que hay ser, hay realidad, hay pensamiento, hay cosas en el mundo, pero la *nada* no la hay, no puede existir el no-ser al constituirse a sí mismo como negación de la realidad.

### 1.2.- El *Lisis* en Platón

En el diálogo *Lisis* el filósofo griego argumenta, o mejor dicho, intenta elaborar un acercamiento hacia lo que realmente es la amistad. Pese a la resolución dialéctica que Platón realiza en sus diálogos, como una forma de cerrar y establecer bajo su Teoría de la Ideas la verdad como universal, en el *Lisis* concluye así: “no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo”<sup>4</sup>. Lo abierto del diálogo no quiere decir que Platón se estuviera planteando una suerte de relativismo sofístico, sino más bien que la amistad supone un problema a la hora de intentar buscarla, en el intento de superar la contradicción entre lo bueno y lo malo, entre la salud y la enfermedad; los contrarios tienen relación entre sí, ya que el enfermo buscará la salud como forma de curarse, y el el amigo buscará el bien ante el mal. Sin embargo, Platón encuentra un problema a la hora de buscar realmente lo que es la amistad, pues si un amigo busca el bien de otro por rechazo al mal no está buscando lo que realmente es la amistad, sino conformándose en tanto rechazo al mal. “Somos amigos por causa de otras, nos engañan, como si fueran

<sup>2</sup> Parménides, *Poema*. Istmo, Madrid, 2007, p. 27

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 23

<sup>4</sup> Platón, *Diálogos*. Gredos, Barcelona, 2003, p. 183

simulacros de ellas; pero dónde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido”<sup>5</sup>. Aquello que parece ser realmente lo querido no encuentra fundamento en el deseo, la amistad con el otro, pues si desapareciera la causa de amar al otro, del bien hacia otro, la cual manifestada como el mal, supondría simplemente una negación pero no la amistad como tal. Sin embargo, Platón entenderá que la capacidad de relación con el otro es algo ya vinculado a nuestra alma, algo connatural que nos permite la interacción aunque solo sean meras apariencias; la realidad de la propia amistad se encuentra en lo bueno, en lo malo, en lo semejante, en lo desemejante, pero ella misma no es mostrada como tal.

### 1.3.- La ousía en Aristóteles

La οὐσία o la substancia es definida por Aristóteles como aquello que pertenece a los cuerpos, que se desarrolla en sí mismos y que caracteriza lo que son. La οὐσία, por tanto, Aristóteles la entenderá como *τί ἔστιν*, es decir, “la esencia del objeto y el propio objeto son una y la misma cosa”<sup>6</sup>. En ese sentido, la cuestión de si las cosas que se predicán por sí mismas son lo mismo que la esencia, esto es, partiendo de la crítica platónica al mundo suprasensible Aristóteles planteará que la idea de Bien, lo Bello o el Ser se conforman separadas del objeto, lo que significará que si la esencia de lo Bello está separada de lo Bello no puede realizarse y por tanto hay una ausencia de lo Bello en el propio objeto. Por ello, Aristóteles propondrá que por necesidad cada objeto y su esencia son lo mismo, y es necesario para que el conocimiento del Bien pueda darse hay que conocer su esencia, es decir, para conocer la esencia de un objeto hay que conocer el objeto mismo tal y como se manifiesta.

### 1.4.- La unidad absoluta en Schelling

En la modernidad, concretamente en el Romanticismo alemán, la figura de Schelling establecerá “lo Incondicionado” o “la Unidad Absoluta” como identidad inmediata que ayuda a mantener la solidez de los contrarios. Dicha Unidad, según Schelling, es algo inaprensible como objeto, es decir, para que lo incondicionado sea lo que *es* no se puede convertir en un objeto que esté expuesto a la relación con un sujeto, sino que debe pensarse y ser por sí mismo. “Sólo el hombre es en Dios y precisamente por ese ser-en-Dios, capaz de libertad. Sólo él es un ser central, y por eso debe permanecer en el centro. Es en él en donde todas las cosas han sido creadas, del mismo modo en que Dios

---

<sup>5</sup> Ibíd. , p. 176

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica*: libro VII, “capítulo VI”. Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 236

sólo asume la naturaleza y la une a Él a través del hombre”<sup>7</sup>. De nuevo, se expresa la relación de lo finito con lo infinito, partiendo del humano en tanto finitud que intenta comprender el objeto que es Dios (infinito) y tomarlo *para sí* de manera que ese conocimiento se haga comprensible; pero esto lo único que crea es una tensión en los contrarios que no se resuelve sino que se complica en la medida en cada contrario parece afirmarse cada vez más, es decir, la capacidad del humano en tanto afirmación en el mundo sería comprender su propia condición finita y aceptarla, al igual que Dios en tanto potencia omnipresente se afirmaría como voluntad creadora, siendo esto una lucha constante por afirmarse tanto de un lado como del otro. Con ello, la cuestión es que ninguna de las partes puede superar o ocupar el lugar de la otra por el simple hecho de comprenderse a sí mismas como fundamentos de su saber.

### 1.5.- El deseo como afirmación en Nietzsche

Con gran influencia de Spinoza y Schopenhauer, el deseo para Nietzsche expresa, pese a todo, pese a la gravedad y el sufrimiento en la vida, la capacidad para afirmar, para soportar las contradicciones como acto de la voluntad encarnada en las pasiones, como acto de creación de nuevos valores. La fuerza del deseo en Nietzsche comienza en no intentar superar las contradicciones como sucedería en la lógica hegeliana, sino ante todo buscar posicionarse en el mundo, no tanto por la fuerza física o la violencia, sino tomar el conflicto de las pasiones como acto de creación de valores. En el aforismo “*el convaleciente*” de *Así habló Zaratustra*, el protagonista es representado en su regreso a “casa”, en este caso, a la caverna. En dicha caverna, Zaratustra entra en pánico dando gritos que retumban por las paredes del habitáculo llamando la atención de los animales que se encuentran en el exterior, y que al oír los gritos corren en su búsqueda. “¡Ponte en pie, pensamiento abismal! ¡Sube desde mi profundidad! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino, gusano adormilado, ¡levántate! Mi voz debe despertarte con su canto de gallo. ¡Arráncate los tapones de los oídos y escucha! ¡Quiero que hables! ¡Arriba, arriba! Aquí hay truenos bastantes para que hasta las tumbas aprendan a escuchar”<sup>8</sup>. La voz de Zaratustra significa una llamada desesperada por la búsqueda del *sí mismo*, por recobrar así tal cual era, pues ahora se encuentra en el interior de la caverna bajo el silencio oscuro, en dónde su voz retumba en el eco de las paredes intentando retornar a sí mismo. La voz reclama el carácter, reclama la voluntad, reclama el eterno retorno de lo mismo, sin embargo, lo mismo ya no es como tal, pues la

<sup>7</sup> Schelling, F., W., J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos, Barcelona, 2004, p. 291

<sup>8</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra: “el convaleciente”*. Euroliber, Madrid, 1994, p. 194

voluntad para Nietzsche no es algo fijo e inamovible, sino que el clamor es la voz de lo otro que viene, que intenta buscar espacio en el *sí mismo*.

#### 1.6.- El lenguaje en Saussure

En 1907, Ferdinand de Saussure impartió una serie de cursos cuando ocupó la Cátedra de Lingüística General en la facultad de Letras de Ginebra, los cuales fueron recogidos por una serie de estudiantes con el título *Curso de Lingüística General*. En dicho curso, Saussure pone en tela de juicio la constitución clásica del lenguaje, el cual partía de una serie de ideas preexistentes en las palabras, siendo la propuesta de Saussure la negación de toda preexistencia y que la formación del lenguaje se debe a la unión entre lo que él denomina el concepto y la imagen acústica (la imagen psíquica del sonido, representación que recibimos de la palabra en nuestros sentidos, por ejemplo “perro”), o lo que más tarde llamará el significado y el significante. Saussure establece que el signo es arbitrario, es decir, el enlace que une al significado con el significante es arbitrario, puede variar, no tiene una estructura interior fija que condicione su estabilidad en la lengua (la palabra “gato” no tiene en su interior ningún enlace con la serie de sonidos “g-a-t-o” que se establece como significante, pues “chat” significaría lo mismo pero en francés, sin embargo, no hay una relación interior con el conjunto de sonidos “c-h-a-t”). Por tanto, Saussure defenderá que en “la lengua no hay más que diferencias”<sup>9</sup>, en dónde los términos positivos no son determinantes y absolutos, pues lo arbitrario del signo promueve su ruptura o alteración, la cual no afecta en la formación y el sentido de un término. Este hecho implica la formación de la lengua, de los signos, de los conceptos y sus imágenes acústicas en tanto principio de diferenciación, que Saussure entiende así: “*los caracteres de la unidad se confunden con la unidad misma*”<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Saussure, F., *Curso de lingüística General*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, p. 147

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 148



### 1.7.- La diferencia ontológica en Heidegger

Heidegger encontró en y desde los textos clásicos griegos una diferencia entre la palabra ente (τα ὄντα) y ser (εἶναι), siendo así que dicha diferencia que las separa nos permite concebir que el ser no es el ente, pues el problema de la metafísica occidental según Heidegger ha sido la comprensión del ser como ente. La diferencia ontológica señala que el ser se da originariamente en el ente, pero en ese “darse” se oculta, se retira, se sustrae. Por ello, no podemos tener un conocimiento del ser en tanto que ser, sino del ente que se nos muestra por medio del ser. En ese sentido, Heidegger argumentará que el ser no es un ente porque no se puede aprehender en conceptos, ni por lógica, ni ontología, sino que la comprensión del ser se da al captar todo ente, en la medida en que se da. Con ello, Heidegger argumentará que el ser es aquello que se da en sí en un sentido originario, ya que es πρότερον πρὸς ἡμᾶς (primero respecto de nosotros) y πρότερον φύσει (primero por naturaleza), es decir, la conexión del ser y el tiempo como lo anterior en un sentido originario; y que finalmente Heidegger establecerá que el ser y el tiempo se dan en un mismo instante, y que por ello, al intentar captar al ser sólo llegamos a tener un conocimiento de lo que *es*, del ente, pues la diferencia ya se ha dado en la medida en que el ser se oculta, se retira.

Estado actual

El pensamiento de la diferencia ha constituido un antes y un después en el feminismo, ya sea en el propio feminismo de la diferencia con autoras como Luce Irigaray, la cual entabló el debate con Beauvoir sobre si somos “Iguales o Diferentes”; en el ecofeminismo con autoras como Rosi Braidotti o Donna Haraway, además del actual planteamiento posthumano, que contrario al transhumanismo, intenta pensar nuevos valores de la humanidad en relación con la máquina y naturaleza; o en la propia Teoría Queer encabezada por autoras de los años noventa como Judith Butler o Gayle Rubin. El pensamiento de la diferencia ha seguido también en autores como Paul B. Preciado en sus análisis sobre el cuerpo desde perspectivas deconstrutivas o empleando los dispositivos foucaultianos. También el trabajo de Cristina de Peretti o el ya fallecido Paco Vidarte, los cuales elaboraron el libro *Jacques Derrida*, explicando de una manera menos compleja los conceptos del propio autor del título.

Pero no sólo en el feminismo. El pensamiento decolonial también busca posicionarse frente la fuerza estructural del capitalismo global, los binomios dominador-dominado, la capacidad monopolística y en la expropiación de tierras. Destacar autores como Enrique Dussel o Boaventura de Sousa Santos. Además, el pensamiento de la ya fallecida Gloria Anzaldúa que interviene con el concepto de interseccionalidad a modo de destapar las posibles discriminaciones que alguien puede sufrir por ser mexicana, homosexual, indígena o mujer.

En el pensamiento biopolítico, se podrían mencionar, entre tantos, a Giorgio Agamben y Roberto Esposito que nos muestran en la búsqueda a través de ese “resto” derridiano, de esa naturaleza inacabada que siempre se escapa en su intento de apresarla frente a los intentos de cierre, de acumulación y generalización discursiva de la metafísica occidental. Cabría destacar obras como *Inmunitas* de Esposito, o *Lo Abierto. El hombre y el animal* de Agamben.

También ramas del psicoanálisis, por ejemplo, la que sigue actualmente Suely Rolnik en tanto revolución molecular, es decir, modos de vida alternativos, pequeños núcleos o nódulos en tanto contrucción del deseo que afecten a la vertebralidad del sistema.

## Discusión y posicionamiento

### 1.- Crítica a la metafísica del tiempo como presencia permanente

El intento de la metafísica por fundamentar, mantener y perpetuar un concepto frente a otro a modo de presencia permanente, ha establecido la necesidad de constituir una cosmogonía, un principio unificador, una permanencia en el espacio y el tiempo. La metafísica en su intento por fundamentar el presente como presencia permanente ha agotado toda posibilidad de diferencia. Es, pues, el problema de cómo fundamentar y mantener dichos conceptos en el tiempo lo que la metafísica ha obviado, olvidado o sentenciado con fundamentos sustanciales que implican una presencia permanente en el tiempo.

El tiempo establecido bajo la forma del “ahora” constituye una dinámica en la que la presencia se da como “lo que ya no es” y “lo que no es todavía pero tiene posibilidad de darse de nuevo”, es decir, el “ahora” no es algo sustantivo en el tiempo, pues al decir “ahora” éste instante ya ha acontecido en una sucesión temporal constante en dónde no hay inmovilidad. Sin embargo, el enlace entre tiempo y presencia conlleva a pensar el “ahora” desde una forma sustantiva, es decir, un “ahora” permanente, dominable, comprensible, estable. En el texto *Ousia et Gramme* (en *Márgenes de la filosofía*), Derrida reflexiona acerca del concepto de tiempo como constitución de la presencia permanente, en tanto anclaje en los distintos conceptos metafísicos de la historia de la filosofía. El tiempo pensado desde Aristóteles o Hegel constituye según Derrida un participar del “ahora” como sustancia, como presencia permanente.

En el caso de Aristóteles, Derrida dirá que el tiempo se establece como el *nun*, el instante que se comprende con la palabra “ahora”, el cual presenta una forma que no puede abandonar el tiempo, pero en la cual no puede darse, y por tanto se trata de algo que no es. Por tanto al conformarse como no-entidad, como no-ser, no puede participar de la presencia, esto es, para participar de la *ousía* es preciso no ser afectado por el tiempo, sino participar del ser-presente, de la permanencia de la sustancia. “El tiempo es lo que ocurre a este núcleo y lo afecta de nada. Pero, para ser, para ser un ser, es necesario no ser afectado por el tiempo, es preciso no devenir (pasado o futuro). Participar de la entidad, de la *ousia* es, pues, participar del ser-presente, de la presencia del presente, si se quiere de la presencialidad. El ser es lo que es. La *ousia* es, pues,

pensada a partir de *esti*”<sup>11</sup> Por ello, Derrida expondrá que tanto el pensamiento como el tiempo están vinculados al presente, a la presencia, sin embargo, en dicho presente lo que se produce es una diferencia entre el paso de un “ahora” hacia otro “ahora”. Por así decirlo, el tiempo participa de una paradoja al mostrar “lo que ya no es” y “lo que no es todavía pero tiene posibilidad de darse de nuevo”, esto es, el futuro “ahora” se posiciona como presente, debido a que el “ahora” pasado se negó a sí en tanto devenir otro y diferenciarse de sí mismo.

En la filosofía de la naturaleza de Hegel, concretamente en la “Mecánica”, Derrida encontrará al igual que lo hizo Heidegger al final de *Ser y Tiempo* (“el concepto hegeliano de tiempo”) un planteamiento del tiempo como presencia. El tiempo en Hegel en base a la cualidad, la diferencia, la determinación, el espacio o la naturaleza comienza desde la “inmediatez indiferenciada” como negación de sí misma, negación del espacio por el espacio, de la naturaleza por la naturaleza como producción de determinaciones a través de la negación. “El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-afuera-de-sí, es igual mente algo simplemente abstracto e ideal.—Es el ser que siendo, no es, y que no siendo, es; es el devenir intuido, es decir, que las diferencias precisa y simplemente momentáneas o que inmediatamente se superan, están determinadas como exteriores, esto es, como exteriores a sí mismas”<sup>12</sup>. Por ello, el punto como primera determinación niega el espacio, debido a que no tiene lugar, suprimiendo el lugar del espacio que niega y conserva. En tanto negación del espacio se constituye su primera determinación, es decir, al negarse a sí mismo se pone en contacto con otro punto; la negación de la negación constituye la línea, la cual al igual que el punto necesita negarse, y de ahí, se constituiría la superficie. Siguiendo el mismo proceso, la superficie al negarse a sí misma produciría finalmente el espacio. Ante esto, Derrida argumentará que si el proceso se realizara a la inversa la línea no estaría compuesta por puntos al ser estos negaciones de sí mismos, y que por tanto, tendríamos en primer lugar a la superficie como primera determinación hasta llegar al punto como la última. “Podemos demostrar en sentido inverso que la línea no se compone de puntos, puesto que está hecha de puntos negados, de puntos fuera-de-sí; y que la superficie no se compone de líneas por la misma razón”<sup>13</sup>. Es decir, al invertir el proceso Derrida detecta que la propia negación está contribuyendo a un estar *fuera-de-sí*, a una no composición de puntos por su propia negación en tanto retener al suprimirse.

<sup>11</sup> Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, “ousía et gramme”. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, p. 72

<sup>12</sup> Hegel, G., W., *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, “la filosofía de la naturaleza”. Alianza, Madrid, 2005, p. 316

<sup>13</sup> Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, “ousía et gramme”. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, p. 75

En ese sentido, la comunicación entre el espacio y el tiempo permite ver la forma en la que Hegel establece dialécticamente la coexistencia y necesidad entre ambos, pues el espacio se temporaliza como negación de sí mismo y el tiempo se espacializa en tanto negación de sí también. “En tanto que es, es decir, que se hace y se produce, que se manifiesta en su esencia, en tanto que se espacia al relacionarse consigo, es decir, al negarse, el espacio es (el) tiempo. Se temporaliza, se pone en contacto consigo y se mediatiza como tiempo. El tiempo es espaciamiento. Es la relación consigo del espacio, su para-sí”<sup>14</sup>. El establecer la correlación entre tiempo y espacio supone entender una circularidad que relaciona a ambos entre sí, por tanto una presencia permanente que retorna a sí misma a través de cada “ahora”. El sentido del tiempo, por tanto, es pensado a partir de su no-ser, a partir de la negación de sí mismo para afirmarse.

“El deseo es deseo de la presencia. El éros también es pensado a partir de la presencia. Como el movimiento. El té/os que pone en movimiento el movimiento y orienta el devenir hacia sí mismo, es denominado por Hegel concepto absoluto o sujeto. La transformación de la *parousia* en presencia para sí y del ser supremo en sujeto que se piensa y se concentra cabe sí en el saber no interrumpe la tradición fundamental del aristotelismo”<sup>15</sup>. El retener la presencia en forma de tiempo se traduce por el dominio de la presencia (*parousia*), sin embargo, el tiempo es anterior a todo movimiento (*kinesis*) y cambio (*metabolé*), anterior a dicha producción y retención de la presencia, entendiéndose así que sólo podemos experimentar el tiempo en su movimiento y cambio, es decir, sólo hay tiempo cuando se genera movimiento y éste tiene número, tiene instante, es delimitado bajo una unidad concreta como el “ahora”, “ahora mismo”, “luego”; el punto (como se nombró más arriba) otorga continuidad y límite, establece la línea. Con ello, Derrida retomando de nuevo a Aristóteles alude a la *gramme* (del griego: “trazo”, “línea”, “contorno”) como el despliegue de puntos y límites en los que se configura el tiempo en el espacio, en tanto trazo de la medida, el límite, la continuidad y el alcance. El tiempo, por tanto, sería pensado desde los límites que traza la *gramme* entre el punto y el círculo, entre la potencia y el acto en forma de presencia, es decir, “el tiempo no sería entonces más que el nombre de los límites en los que la *gramme* es comprendida”<sup>16</sup>. La *gramme*, por tanto, establece la marca general con la

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 76

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 85

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 94

que se han estructurado los conceptos en la historia de la filosofía, como una forma de retener o trazar los límites y una circularidad que reconduce inmediatamente a sí, una repetición constante de la forma de delimitar.

Por otro lado, y volviendo con la cuestión del “ahora”, si un “ahora” ya ha acontecido se transforma en pasado, esperando al siguiente “ahora” como futuro, es decir, la imposibilidad de dos o más horas en un mismo instante supone entender su imposibilidad de coexistencia, pues la coexistencia solo tiene sentido en la unidad de un mismo “ahora”, esto es, el sentido mismo del tiempo es lo que produce o lo que trae a la presencia, siendo así que el “ahora” en tanto esencia es la imposibilidad de coexistir consigo mismo. Sin embargo, Derrida verá que existe entre esa imposibilidad de coexistencia una cierta simultaneidad entre lo idéntico y lo otro, entre el “ahora” presente que se niega y el “ahora” que viene al presente. “El imposible co-mantenimiento de varios horas presentes es posible como mantenimiento de varios horas presentes. El tiempo es un nombre de esta imposible posibilidad”<sup>17</sup>. La sucesión temporal de los horas como flujo de negaciones e irrealizable coexistencia, pasa por entender la simultaneidad entre la alteridad y lo idéntico, y que según Derrida, la imposibilidad coexiste con su contrario en un mismo diferenciado, entendiendo así que en la sucesión de varios horas no puede darse la destrucción consecutiva de uno a otro porque no habría tiempo; al igual que dos horas no pueden permanecer en el mismo momento, ya que en la sucesión temporal las cosas se encontrarían juntas. Por ello, es la coexistencia como posibilidad de lo imposible lo que establece Derrida como co-implicación entre el espacio y el tiempo, lo cual no debe entenderse como una relación de necesidad en el que un punto deba estar con otro, al contrario, se trata de entender la sucesión de diferencias que se dan entre la co-implicación del espacio y el tiempo.

---

<sup>17</sup> J. Derrida, op. Cit, p. 89

Por último, Derrida en su famoso texto *La différance* expresa algo llamado la “estructura de retardamiento”, una forma de diferir en aquello que como presencia permanente impide ver la marca de la diferencia que ha sido borrada por la historia, los conceptos o cualquier entidad. La “estructura de retardamiento” no se constituye a sí misma como algo permanente, estable o duradero, expresa un destiempo, un “retraso” en su llegada, pues su cualidad es entrar a base de marcas o trazos que va dejando, no desde el presente, sino desde una especie de red que atraviesa la permanencia de la entidad y la disgrega, la disemina, le hace perder su autoridad por el simple hecho de su retardar, su imposibilidad para posicionarse bajo el mandato de la presencia, y que por medio del lenguaje sólo teje oposiciones que a través del destiempo se establecen en un lado u otro, ya sea desde lo consciente hacia lo inconsciente, del alma al cuerpo, o del habla a la escritura; el lenguaje, según Derrida y bajo la aportación de Saussure, crea oposiciones en las cuales hay “rastros” o “marcas” que se olvidan y se toma a uno de los contrarios bajo la presencia de una entidad o ser supremo.

2.- La cuestión de la *différance*, la huella y el juego de desplazamientos y repeticiones.

“Movimiento económico de la huella que implica a la vez su señal y su desaparición — el margen de su imposibilidad— según una relación que ninguna dialéctica especulativa del mismo y del otro podría denominar por lo mismo que es una operación de dominio”<sup>18</sup>. El significado que le otorga a Derrida al concepto de “huella” expresa ver lo otro en lo mismo, lo diferente en lo idéntico, la coexistencia de varios ahora, es decir, no hay una consumación total de la identidad, pues en los momentos dónde la posibilidad de lo diferente es completamente negada, sustraída o eliminada, siempre queda lo imposible como posibilidad en lo mismo, en un retener lo diferente. Un ejemplo claro puede ser la masacre acontecida bajo los nombres de Hiroshima y Nagasaki, en dónde a pesar de la catástrofe, la humillación sufrida por el pueblo japonés y la aniquilación masiva de la población, se pudo observar como en medio de la erosión por las bombas quedaron las siluetas de los cuerpos impresas en las estructuras (escombros, distintos metales de los edificios) como forma de resistencia ante lo Uno, ante el poder destructor de las bombas, siendo así que aun quedaba algo que podía resistir ante el poder uniformador de la identidad; al igual podría hablarse del caso de Pompeya y el Monte Vesubio, en dónde la lava no pudo acabar con todo, pues quedaron esas figuras de piedra solidificadas en el tiempo, reteniendo, resistiendo. Por otro lado, el concepto de huella no solo se manifiesta por una catástrofe a modo de resistencia, sino que también es la posibilidad de lo imposible en pensar lo humano, los cuerpos, la identidad misma con la que se construye y establece una forma de comprender el mundo. El arte del pintor Bacon deja claro como a través de mostrar la carne, los cuerpos, los borrones, se puede entender que no existe una destrucción total, al contrario, hay algo que queda retenido y que manifiesta lo diferente en su diferencia. Es, pues, el análisis de Deleuze sobre este pintor algo que expresa eso diferente que como imposibilidad de manifestarse, siempre está ahí, difiriendo, descentrando y buscando eso imposible negado. “El cuerpo, es la Figura, o más bien el material de la Figura. No se confundirá sobre todo el material de la Figura con la estructura material espacializante, que permanece del otro lado. El cuerpo es Figura, no estructura. Inversamente la Figura, siendo cuerpo, no es rostro y no tiene aún rostro. Tiene una cabeza, porque la cabeza es parte integrante del cuerpo. Puede reducirse a la cabeza”<sup>19</sup>. Aunque el planteamiento de Deleuze sea buscar la sensación en base a la Figura como

<sup>18</sup> J. Derrida, *la dissemination*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1997, p. 10

<sup>19</sup> Cf. Deleuze, G., *Francis Bacon, La lógica de la sensación*, Alianza, Madrid, 1987, p. 37



aquello pasa de un nivel a otro, de un dominio a otro, una disipación de ritmos, resistencia y movimiento, en este caso, una deformación de los cuerpos en tanto posibilidad y no estructura determinada, se puede entender el elemento de la huella como algo que retiene y aparece, no como presencia, sino como un reenvío hacia lo otro. Por ello, la huella es “simulacro de presencia dislocada, no remite de hecho más que a otra huella: la huella es siempre la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella”<sup>20</sup>. Es decir, la huella es aquello que no se presenta, solo difiere en la presencia permanente, pero que, sin embargo, queda retenida en su intento de borrarla, en el intento de posicionar lo único e idéntico como posibilidad verdadera. Por ejemplo, aquí se muestra una fotografía de 1945 recogida por Universal History Archive sobre los restos que dejaron las bombas de Hiroshima y Nagasaki<sup>21</sup>:



*Nota:* En 1967, el periodista australiano John Pilger visitaría el país y observaría el espectáculo de “sombras radioactivas”, argumentando que “E.E.U.U. sigue mintiendo acerca de la radiactividad de las armas nucleares”.

Por otro lado, la lingüística de Saussure influirá en el pensamiento de Derrida con la famosa frase: “*en la lengua no hay más que diferencias*” (citado más arriba). Con esta frase, Saussure viene a decir que no existe una realidad esencial en dónde se apliquen las palabras, sino que en el lenguaje existen cambios, mutaciones, derivaciones de signos o arbitrariedad (según Saussure) entre el significado y el significante. Cuando

<sup>20</sup> Cf. Peretti de C. y Vidarte, P., *Jacques Derrida*. Ediciones del Orto, Madrid, 1998, p. 23

<sup>21</sup> La desinformación a través de medios como el *New York Times* llevó, por ejemplo, a periodistas como William L. Lawrence a acusar al general Thomas Farrell de dar una falsa información acerca del peligro radiactivo que estaba aconteciendo en Japón con la bomba Little Boy (Hiroshima). La devastación radiactiva dejó “marcas” en toda la población nipona, desde las malformaciones, las quemaduras, las muertes, y en este caso, las siluetas o sombras en las estructuras a modo de “recuerdo”, pero de recuerdo inmediato, una forma de retener la barbarie en un instante.

decimos p-e-r-r-o en español es entendido por toda una comunidad de hispanohablantes, y así mismo, cuando se dice d-o-g es también entendido por dicha comunidad. Por ello, en el lenguaje existen alteraciones, o mejor dicho, desplazamientos que permiten entender una palabra referida a una cosa en el mundo independientemente del idioma que se emplee, es decir, “la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema”<sup>22</sup>. Por tanto, cuando Saussure habla de que el signo es arbitrario o del carácter diferencial del lenguaje se refiere a que no hay una relación que preexista, por ejemplo, entre la letra *b* y su sonido, al igual que la forma de escribir la letra *b*, esto es, el sistema mismo de producción de significados establece ya las diferencias en la medida en que “ el valor de un término puede modificarse sin tocar para nada ni su sentido ni sus sonidos, sino solamente por el hecho de que tal otro término vecino ha sufrido una modificación”<sup>23</sup>. Por ello cuando Saussure considera que lo negativo en la separación del significado y el significante es sólo un proceso hacia la positividad (no natural, no intrínseca en la propia palabra) en la unión del signo, y por tanto, una palabra se distingue de otra al estar en un contexto (la palabra “ordenador” se diferencia de “papel”. Si nos encontramos con la letra *b* sólo observamos una letra aislada, mientras que si la añadimos a una serie como a-b-c entendemos su función en el abecedario).

En ese sentido, Derrida bajo el conocido neologismo “la *différance*”, el cual constituido por la sustitución de la “e” por una “a” de la palabra francesa “*différence*”, establece una “marca” que se puede leer o escribir, pero que, sin embargo, no se puede oír, no se puede detectar en el habla el cambio entre una “e” y una “a”, lo cual plantea una crítica a la superposición que establece el habla sobre la escritura. Por otro lado, Derrida al igual que Saussure, plantea que las diferencias en el lenguaje no son producto de un sujeto o una sustancia, sino que son producción del juego de “la *différance*”, de la capacidad de discernir, diferir, retrasar en el tiempo, es decir, “*différance*” es aquel origen no-pleno, el origen que está difiriendo de sí y produciendo en tanto su capacidad para retardar la creación de oposiciones o diferencias en el lenguaje (mente y cuerpo, cultura y naturaleza, masculino y femenino). Se establecen por tanto dos momentos: el espaciamiento (la distinción entre una palabra y otra ante la repetición) y el postergar o aplazar (una palabra se distingue de otra en su contexto, se desplaza hacia un futuro

---

<sup>22</sup> Derrida, J. , op. Cit., p. 46

<sup>23</sup> Saussure, F., op. Cit., p. 147

indefinido para ser interpretada) Sin embargo, “la *différance*” no hay que entenderla como una estructura presente o generativa, sino como el movimiento según el cual toda lengua, código o sistema de repeticiones se constituye en base a las diferencias, en base al diferir en el intento de centralizar.

Siguiendo con el texto de “La *différance*”, Derrida expone que en la “Sentencia de Anaximandro” (*Caminos de bosque*, 1946) Heidegger observa como el olvido del ser, el olvido de la diferencia entre el ser y el ente supone un borrarse de la marca. En dicho texto Heidegger encuentra un problema con el presente, el cual se encuentra en “desajuste” o *adikía*, es decir, el presente se encuentra desajustado, no porque en ocasiones se de así, sino que está en constante desajuste. “La sentencia dice que lo presente se encuentra, como eso que es, desajustado. A la presencia como tal tiene que pertenecerle el ajuste junto con la posibilidad de estar desajustada”<sup>24</sup>. Esta paradoja que plantea Heidegger entre el ajuste y el desajuste nos lleva a la pregunta: ¿por qué el presente se encuentra desajustado? Si hay desajuste es porque el presente está difiriendo, es decir, la diferencia entre el ser y el ente establece que no puede existir una presencia permanente de aquello que trae a la presencia, pues si el ser se da en el ente, en lo que es, ello supone su retirada, su ocultar en la medida en que se da. Por tanto, el desajuste expresa la imposibilidad de una presencia permanente, pues en la medida en que hay diferencia el ser seguirá dando presencia o ajuste al ente, pero en el momento en que se retira, en la medida en que se desajusta, se establece esa doble transitoriedad entre la procedencia y la partida. Sin embargo, aun siendo el presente un desajuste, Derrida rastrea esas marcas o trazos que deja la diferencia ontológica, exponiendo incluso que Heidegger llega a detectarlas: “la diferencia del ser respecto a lo ente sólo puede ser experimentada cuando ya se desvela en la presencia de lo presente y, de este modo, imprime una huella que permanece guardada en el lenguaje al que llega el ser”<sup>25</sup>. Es, pues, el olvido del ser, el olvido de la diferencia, lo que impide ver lo dado por el ser, el borrarse de la marca de la diferencia; pues al intentar captar el ser sólo se llega a captar el ente, el cual se toma como “lo que realmente es”, como la “verdad”.

“El suplemento de lectura o de escritura debe ser rigurosamente prescrito, pero por la necesidad de un juego, signo al que hay que otorgar el sistema de todos sus poderes”<sup>26</sup>. La suplementación, como intento mantener la presencia de un ente exige de dos

<sup>24</sup> Heidegger, M. *Caminos de bosque*, “la sentencia de Anaximandro”. Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 263

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 300

<sup>26</sup> Derrida, J., *La disseminación*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1997, p. 10

opuestos en dónde uno de los dos lleva dicha carga presencial, y que así mismo, viene a suplir una carencia de sentido por sí misma, que en forma de simulacro o simulación constituye un ente presente; la diferencia entre el ser y ente establece otra oposición en dónde surge una repetición constante en tanto borrarse la marca de la diferencia como perteneciente a su estructura, en tanto desajuste de la presencia; tal y como expresa Heidegger en su conferencia *¿Qué es metafísica?*: “la esencia de la nada cuyo carácter originario es el desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí ante lo ente como tal”<sup>27</sup>. Siguiendo con el suplemento, Peretti y Vidarte lo explican así: “el suplemento suple, pues, la carencia originaria y esencial de esa presencia pretendidamente plena e indivisa, supuestamente presente a sí misma que no es sino un mito, el mito por excelencia del pensamiento filosófico occidental, su gran quimera”<sup>28</sup>. Por tanto, la marca borrada de la diferencia es su trazado, su dejar de lado lo perdido, guardado u olvidado, esto es, lo que queda apartado, y que sin embargo, establece la diferencia; tal y como entiende Derrida hacer presente el signo del signo, la marca de la marca, la diferencia de la diferencia en el texto metafísico. “La marca matinal de la diferencia se ha perdido en una invisibilidad sin retorno y, sin embargo, su pérdida misma está abrigada, guardada, mirada, retardada”<sup>29</sup>. Es decir, la marca en sí misma de la diferencia no puede aparecer, al igual que piensa Heidegger, sin embargo, Derrida irá más lejos al plantear que la *différance*, lo innombrable, no se deja apropiarse como tal en su nombre o su aparecer, amenazando constantemente la autoridad de la presencia.

Concluye Derrida diciendo que la *différance* sigue siendo un nombre metafísico, al igual que todos los nombres que se emplean en la lengua. La *différance*, por tanto, es “más vieja que el ser mismo, una tal *différance* no tiene ningún nombre en nuestra lengua”<sup>30</sup>, esto es, no hay nombre para designarla, ni siquiera el de esencia o ser, pues su propia dislocación y constante diferir impide dicho dominio. Por ello, este “juego” de la *différance* es lo que propicia los efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que conocemos como nombres, siendo el propio nombre “la *différance*” una parte más de dicho sistema de producción; pues las diferencias producidas constituyen nada más que aporías de sentido, en constante espacialización y desplazamiento. No hay pues “un” origen, sino que lo dado se despliega en redes que se cruzan, retardan, y de algún modo, buscan su afirmación.

<sup>27</sup> Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?*. Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 34

<sup>28</sup> Peretti de C. y Vidarte P., *Jacques Derrida*. Ediciones del Orto, Madrid, 1998, p. 30

<sup>29</sup> Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, “La *différance*”. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994, p. 59

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 60

## 2.1.- La deconstrucción no es destrucción.

La deconstrucción ha sido adoptada por la cultura popular como una suerte de “arma arrojadiza”, una especie de hito característico de la posmodernidad, llegando a ser entendida como el desmantelamiento, la destrucción, e incluso, el “todo vale”; al contrario, no es un objeto que pueda controlar el sujeto, no puedo “deconstruir, ni “deconstruirme”, no es algo manejable, sino que la deconstrucción se da, está en constante reinvencción en el texto. La deconstrucción “se” piensa, “se” dice, “se” intenta llevar a la presencia, pero siempre acaba en el impersonal del que nos habla Heidegger. La deconstrucción no puede, pues, ser una “destrucción” (“destruktion” o “abbau”) al modo que la entiende Heidegger al principio de *Ser y Tiempo*, aunque tenga relación por lo que recoge Derrida de dicho concepto. La deconstrucción no puede ser un análisis, un método, ni tampoco una crítica, ni tampoco un opuesto a la “construcción”, pues, en primer lugar, lo que realiza la deconstrucción es traducir, es decir, todo texto tiene la posibilidad de traducirse bajo la deconstrucción, leer sus líneas, ir a sus márgenes, ir a los límites del texto metafísico. Por ello, a diferencia del término que emplea Heidegger, la deconstrucción pretende asumir la tradición conceptual e histórica de la filosofía al modo que indica Gadamer en *Verdad y Método*<sup>31</sup>.

“La destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante”<sup>32</sup>. Es decir, la *destruktion* heideggeriana promueve poner en suspenso de forma inmediata cualquier elemento metafísico del ente tomado como ser, que impida una comprensión abierta del horizonte del ser, siendo la pregunta por “lo que es en tanto que es” un poner en suspenso, una *epojé* como forma de escuchar la palabra olvidada del ser; al contrario, la deconstrucción incluso teniendo cierta relación con la capacidad de ir quitando las capas que la metafísica ha ido solidificando, no promueve su eliminación, sino que la asume, la interpreta, la relee, la reinventa. “No su verdad o su sentido, sino su fondo de ilegibilidad y, a la vez, ese exceso, ese suplemento de escritura

---

<sup>31</sup> El claro debate entre “hermenéutica y deconstrucción” plantea la cuestión de la tradición. La aptitud tomada por Gadamer tiende hacia una “escucha”, un “prestar atención”, es decir, la tradición tiene que ser escuchada, entendida, comprendida: somos la tradición que heredamos; y por tanto, al hacernos cargo de dicha tradición podemos entender nuestro contexto y su dirección. Es, pues, en el capítulo 9 de la primera parte de *Verdad y Método* donde Gadamer dialogando con la preestructura del comprender de Heidegger, y además junto con su formación hegeliana, aborda la cuestión histórico-efectual de la tradición.

<sup>32</sup> Heidegger, M. , *el Ser y el Tiempo*, “la pregunta que interroga por el ser”. F.C.E., Madrid, 1987, p. 33

y de lectura que, interrogando la economía del texto, descubriendo su modo de funcionamiento y de organización, poniendo en marcha sus efectos, abre la lectura en lugar de cerrarla y protegerla”<sup>33</sup> La deconstrucción, entonces, relee y escribe en y desde el texto metafísico, no para destruir sus códigos, sino para producir, desplazar, resignificar, leer sobre lo que no se lee, leer entre líneas.

En definitiva, deconstruir no es lo mismo que destruir, siendo así que la aporía, la pérdida de sentido, la angustia originaria como diría Heidegger, es inevitable, es más, según Derrida se establece por el juego de diferencias, por la arbitrariedad del signo, por el lenguaje que somos y que nos aborda, que no podemos manejar como tal, sin embargo, la pérdida de sentido no significa acogerse necesariamente a la angustia, sino por el contrario, la posibilidad de afirmación, entendiendo así el sentido nietzscheano de deseo, como un “decir sí” ante el absurdo.

---

<sup>33</sup> Peretti de C., y Vidarte P. , *Jacques Derrida*. Ediciones del Orto, Madrid, 1998, p. 19

### 3.- La impureza de la estructura iterativa

Para Jankélévitch la impureza comienza con la no coincidencia entre el “es” y el que “dice”, es decir, lo que tu seas y lo que dices sobre ti mismo no puede equipararse, pues “el niño es puro, pero no lo sabe, y precisamente esta ignorancia salvaguarda su pureza”<sup>34</sup>. Es decir, el niño en su estado pueril no reflexiona sobre sí mismo, no tiene capacidad para pensarse, tan sólo transita en medio de imágenes un tanto confusas que al llegar a la adultez comienzan a aclararse, no del todo o a veces muy poco, pero ya siendo adulto es consciente de que no es un niño. Por tanto, cuando un adulto dice que aprecia la pureza, que le gustaría llegar a ser un poco más puro, no se da cuenta de que ya no es puro, y ello no se debe a un acto de inconsciencia, pues el inconsciente según Jankélévitch es formado a través de lo consciente en base a la reconstrucción de las imágenes de aquel infante que fue. Es decir, el “yo” cuando toma conciencia de sí mismo no quiere decir que aniquile su existencia en el intento de encerrarse en sus pensamientos y reconstrucciones del pasado, sino que según Jankélévitch el “yo” se descubre a sí mismo impuro en la búsqueda de su propia pureza. Sólo Dios en tanto predicación tautológica y circular podría afirmarse en tanto pureza: “Yo soy el que soy. Así hablarás a los hijos de Israel: El «Yo soy» me envía a vosotros”<sup>35</sup>. Sólo el acto puro puede predicarse de sí mismo, al decir: “soy puro”, “soy bueno” o “soy el que soy”. Sin embargo, el tratamiento de Dios se realiza desde lo impuro, desde lo que no es el mismo, es decir, la predicación de Dios en tanto cognoscible se hace desde lo que se puede conocer, pues al enunciar la palabra de Dios ya se hace impura y ha perdido su auto-predicación inicial. Lo puro sería aquello que es imposible de tocar o transmitir como tal, porque si no devendría en impureza. Por tanto, “lo inenarrable de lo supremo positivo justifica las vías negativas”<sup>36</sup>, es decir, el posicionamiento de lo puro en tanto realidad serviría como enlace hacia la impureza, como guía para lo degenerado, lo corruptible, plasmándose así desde un oscurecerse, desde un ocultarse la vía para la realización. Lo supremo positivo emplearía lo impuro como negación para poder afirmarse a sí mismo.

---

<sup>34</sup> Jankélévitch, Vladimir, *Lo puro y Lo impuro*, “metafísica de la pureza”. Editorial Taurus, Madrid, 1990, p. 7

<sup>35</sup> Cf. *La Biblia*, “Éxodo 2,17-3,21” (edición de Serafín de Ausejo). Barcelona, Herder, 1975, p. 54

<sup>36</sup> Jankélévitch, V., Op. Cit., p. 14

La impureza de la que habla Jankélévitch se relaciona con lo que denomina Derrida la iteratividad, pues en el texto *Firma, acontecimiento y contexto* Derrida establece que un contexto no es absolutamente determinable, es decir, no es absolutamente puro. En un contexto se da un lenguaje, una forma de comunicar un discurso, sin embargo, dicho contexto no es uno, sino que se da como algo múltiple, plural. Derrida destacará que la capacidad de comunicar por medio de la escritura no siempre ha de tener un destinatario, una persona concreta a quien enviar un mensaje, sin embargo, la ausencia de destinatarios no impide que el mensaje se entienda o sea legible, pues basándose en el *Ensayo* de Condillac establece que la representación suple la presencia. “Esta operación de suplementación no es exhibida como ruptura de presencia sino como reparación y modificación continua, homogénea de la presencia en la representación”<sup>37</sup>. Es decir, la ausencia de destinatario no impide que el mensaje se pueda captar, entender fuera de cualquier dirección concreta o remisión hacia alguien; lo importante es que lo escrito sea repetible, reiterable. Lo que repite o se re-itera (iter, itara significa “otro” en sánscrito) no lleva a una acumulación dirigida siempre hacia lo mismo, sino que, por el contrario, lo iterable se muestra en la ligadura de la repetición con la alteridad, es decir, en la mismidad del discurso, de la escritura o de cualquier forma de comunicación siempre se da la diferencia, pues el intento por repetir o reiterar solamente es la forma de mantener la correspondencia en remisión hacia lo otro.

Por otro lado, el pesimismo de Kundera mostrado en *La insoportable levedad del ser* expresa el tedio del eterno retorno nietzscheano como una rememoración constante del mismo acontecimiento, “que una vida desaparece de una vez para siempre, que no retorna, es como una sombra, carece de peso, está muerta de antemano y, si ha sido horrorosa, bella, elevada, ese horror, esa elevación o esa belleza nada significan”<sup>38</sup>. La oposición entre “levedad y peso” muestra un orden dialéctico por el cual Kundera guía la vida sus personajes, mostrando como existen grandes momentos en sus vidas, y así mismo también existen los peores. Sin embargo, entender el eterno retorno nietzscheano en tanto repetición como un volver siempre hacia lo mismo en una sucesión espacio-temporal, y que únicamente bajo el esplendor y la fortaleza se alcance la belleza significa, de algún modo, no entender que en dicha repetición se da lo diferente, se abre la posibilidad coagulada en la petrificación conceptual, es decir, lo mismo se disgrega

---

<sup>37</sup> Derrida, J. , Op. Cit., p. 354

<sup>38</sup> Cf. Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*. Tusquets, Barcelona, 1987, p. 11



de sí en una producción de otredades. Por ello, cuando Nietzsche dice: “Todo va y todo vuelve”. “La rueda de la existencia gira eternamente”<sup>39</sup>. Dicho retornar a sí es diferente, nunca se vuelve igual, no hay una hoja que se mantenga siempre con la misma pigmentación, nunca vuelve con la misma forma. El porvenir es algo nuevo, se distancia de lo que ha *sido* en un pasado.

“Toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general. Y esta ausencia no es una modificación continua de la presencia, es una ruptura de presencia, la «muerte» o la posibilidad de la «muerte» del destinatario inscrita en la estructura de la marca”<sup>40</sup>. La posibilidad de lo imposible, la posibilidad de una marca que retenga a lo otro no necesita de un destinatario, no necesita dirigirse a un gran público, pues dicha marca queda ahí como algo que puede ser comunicado como cualquier código, puede ser reescrito, repetido, reiterado. Es, pues, la intención o el querer-decir lo que permite a esa marca una fuerza disruptiva ante el contexto, ante los cambios y modificaciones históricas. La marca espacia no como una simple modificación, sino que la marca estando en una estructura iterable está rompiendo consigo misma, no tiene presencia, es decir, la permanencia no-presente de la marca se encuentra separada de su producción u origen, pues no hay experiencia general en tanto presencia pura, sino cadenas de marcas diferenciales. Esto es, y relacionándolo con la impureza en Jankélévitch, que no hay un elemento “puro” que condicione, determine y se establezca en el origen como unidad, sino que se trata de diferencias, retardamientos temporales, interrupciones contextuales, y por ello, “el hecho de la afirmación prueba la no pureza”<sup>41</sup>, prueba que la propia estructura de la repetición se constituye en base a lo otro, en base desplazarse así misma en un no estar conforme consigo.

Ante ello, ante la aporía de sentido, lo que queda es la afirmación, o como diría Nietzsche en “de la visión y el enigma”: “el valor mata incluso al vértigo, en el borde del abismo. ¡Y en qué lugar no estaría el hombre al borde de un abismo! ¿Acaso el mismo mirar no es un mirar abismos?”<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, “De la visión y el enigma”. Euroliber, Madrid, 1994, p. 196

<sup>40</sup> Derrida, J., *Op. Cit.*, p. 357

<sup>41</sup> Jankélévitch, V., *Lo puro y Lo impuro*, “metafísica de la pureza”. Editorial Taurus, Madrid, 1990, p. 8

<sup>42</sup> Nietzsche, F., *op. Cit.*, p. 140

### 3.1.- La moral como deseo, no moralizante.

“El problema de la conciencia moral es, por lo contrario, un verdadero problema metafísico: ¿existe una conciencia sin ninguna distancia?”<sup>43</sup>. La moral para Jankélévitch no es una conciencia que intenta sintetizar lo particular y lo universal en el sentido kantiano, no participa de la especulación hegeliana en el intento de oponerse al objeto, no es moralizante, sino que, por el contrario, la conciencia moral que propone Jankélévitch se repliega sobre la persona, es decir, una suerte de confianza, algo tan oculto que nunca puede mostrarse, expresarse. La conciencia moral surge en el momento en que el dolor es vivido, no se deduce por medio de categorías, sino que se “imprime”, se manifiesta en el dolor como remordimiento: somos lo que sentimos. Por tanto, para Jankélévitch la conciencia moral no existe, no tiene un lugar principal y ubicado, sin embargo, la descubrimos el día en que ciertas acciones nos inspiran disgusto, nos conmueven, nos entristecen, nos llenan de rabia y de ira, pero sobre todo, la acción establece en nosotros algo que nos moviliza, nos invita a reflexionar sobre el acontecimiento. “la conciencia no dice más que esto: no todo puede hacerse; ciertas acciones, aparte de su utilidad, y a veces contra toda razón, encuentran en nosotros una resistencia inexplicable que las frena; hay algo en ellas que no va por sí mismo”<sup>44</sup>. Lo que paraliza en un momento determinado según Jankélévitch no se corresponde con ninguna lógica determinante o invasiva, pues hay algo que resiste y que impide ser dominado, codificado o contextualizado. Es, pues, la conciencia moral una especie de freno, un elemento que nos inquieta y nos permite la reflexión en un determinado momento de crueldad, de dolor.

Sin embargo, la afirmación tal y como la entiende Jankélévitch o Derrida no siempre ha sido así, pues si retrocedemos siglos atrás observamos como la oposición ante el mecanicismo ilustrado supone una búsqueda de lo “sagrado”, de recuperar entre las ruinas aquello dador de sentido al mundo, y que por tanto, es en la figura de Schelling dónde se expresa un intento por recoger de “lo griego”, en concreto, de la poesía trágica de Homero la figura de aquel que acepta su destino sabiendo la fatalidad del mismo. El personaje de “Aquiles” o “Aquileo el de los pies ligeros” muestra en la *Ilíada* el carácter de fortaleza ante el destino trágico que ya de antemano sabe que sucederá, siendo así que en el canto o rapsodia (según la edición) IX titulado “embajada a Aquileo.

<sup>43</sup> Jankélévitch, V., *La mala conciencia*, “la semiconciencia”. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 26

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 35

Súplicas”, su madre la diosa Tetis le advierte que morirá, sin embargo, nuestro protagonista acepta su destino: “Mi madre, la diosa Tetis, de argentados pies, dice que las parcas pueden llevarme al fin de la muerte de una de estas dos maneras: si me quedo aquí a combatir en torno de la ciudad troyana, no volveré a la patria tierra, pero mi gloria será inmortal; si regreso, perderé la ínclita fama, pero mi vida será larga pues la muerte no me sorprenderá tan pronto”<sup>45</sup>. La fatalidad de sucumbir es algo que realiza Aquileo con sumo valor, asume sus contradicciones, se enfrenta de forma directa al destino que profesa su madre y que con advertencia le invita a abandonar.

La voluntad de Aquiles es aquello que señala Schelling como libertad: “un mortal, destinado por la fatalidad a ser un transgresor, en lucha *contra* ella es, sin embargo, terriblemente castigado por una transgresión producto del destino”<sup>46</sup>. La capacidad de transgredir, de tomar las riendas del destino sabiendo la fatalidad del mismo constituye para Schelling el hecho mismo de la libertad, el deseo del protagonista por aceptar su realidad. Todo ello por medio de su voluntad como elemento transgresor de su propio destino marcado, es decir, luchar contra el destino es lo que nos proporciona la libertad, en tanto consolidación del sujeto con el objeto bajo el límite de una unidad de representaciones sobre el mundo. El dominio del destino en Aquiles se basa por asumir su lucha bajo un marco de representaciones, otorgándole forma y consistencia a su realidad, a su decisión de transgredir la fatalidad; la representación significa dar sentido a tus propias decisiones. Lo verdadero es la Unidad, lo demás son subproductos necesarios para la realización de la misma.

“Mientras el héroe es *libre*, se opone a la fuerza de la fatalidad y, cuando sucumbe, deja por ello de ser libre”<sup>47</sup>. Desde la Unidad Absoluta que establece Schelling se comprende el sucumbir y la libertad como dos elementos que necesariamente se dan, es decir, la libertad es condicionada por lo incondicionado, por la propia unidad que ensambla las oposiciones en una misma identidad, siendo así que Aquiles es dueño de su destino en la medida en que accede a la libertad ya condicionada, pues al ser una especie de semi-dios, hijo de la diosa Tetis y líder de los Aqueos, su libertad consiste en poder transgredir ese destino que ya se encuentra mediado entre el marco del sucumbir o el liberarse.

---

<sup>45</sup> Cf. Homero, *La Ilíada*. Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 196

<sup>46</sup> Schelling, W., F., J., *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Abad, Madrid, 2009, p. 95

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 96

Luego de examinar la figura del héroe trágico de *La Ilíada* y el análisis que propone Schelling, será Nietzsche el que en parte recoja toda esa poesía homérica y la re-valore, la transgreda de la influencia de la metafísica occidental. El deseo, la voluntad o el espíritu conforman para Nietzsche la capacidad de transgredir los valores establecidos en la cultura, la historia o la sociedad. La libertad tal y como la piensa Nietzsche es contraria a la Unidad de Schelling, pues Nietzsche no intenta partir de una unidad de la conciencia, ni de ningún saber que universalice la realidad, sino que para Nietzsche lo que hay es cuerpo, es vida terrenal, expresión del sentimiento y el impulso, movimiento en constante devenir hacia el “superhombre” o “ultrahombre” (Übermensch) en tanto tránsito o puente nunca finalizado, cerrado o acabado. Por ello, el intento de Nietzsche por demoler los cimientos metafísicos en la historia de Occidente pasa necesariamente por poner en jaque la disposición o tendencia al cierre, a la universalización de la realidad, y es por tanto, la búsqueda del “resto”, de lo que “sobra” un intento por discernir ante el discurso unitario, es decir, una ruptura con lo unitario supone ver la multiplicidad en la que la realidad se da, y así mismo, entender que cuando observamos una “hoja” no debemos encerrarla en su concepto de “hoja”, sino entender su diferencia con otra hoja, ya sea por el tamaño, el tipo o la tonalidad. La multiplicidad, lo plural o lo diferente es aquello que Nietzsche está constantemente contraponiendo hacia el concepto, hacia el cierre de la posibilidad por medio de aprehender la realidad en base a determinaciones fijas o inamovibles.

En Nietzsche, por tanto, la lucha por “abrir” el espacio hacia lo diferente le permitirá afirmarse. Lo que se encuentra desplazado por medio del concepto, de la “verdad” como objetivación de la realidad, es aquello que denomina Derrida como el “resto”, lo que sobra, lo que no se tiene en cuenta, la voz que permanece mermada por la imposición del discurso logocentrado, pero que, sin embargo, ahí se encuentra su posibilidad en tanto imposible, en tanto desplazada de los márgenes normativos. Siguiendo con Nietzsche, la afirmación en tanto deseo hacia la vida, en tanto vitalidad la formulará desde el “*amor fati*”, traducido como “amor al destino”, que significa para Nietzsche soportar las contradicciones para crear valores, pues ante todo el abismo está ahí, o como diría Zarathustra: “Mi abismo *habla*”<sup>48</sup>. La aporía, el sinsentido, la falta de “verdad” se encuentra cuando se observa detenidamente las posibilidades en la que se puede dar un hecho en la realidad, siendo esto no un rasgo pesimista o tedioso, sino más

<sup>48</sup> Nietzsche, F, *Así habló Zarathustra*: “el convaleciente”. Euroliber, Madrid, 1994, p. 195

bien un “recrearse” en lo diferente, en la multiplicidad de sentidos. “¡Qué sea este mi amor en adelante! No le haré la guerra a la fealdad; no acusaré a nadie, no acusaré ni siquiera a los acusadores. ¡Que mi única negación sea apartar la mirada! Y, sobre todo, ¡quiero no ser ya otra cosa y en todo momento que pura afirmación!”<sup>49</sup>. El “amor al destino” promueve la afirmación no a través de un proceso de negaciones para al final alcanzar dicha realización, sino que el *amor fati* no confronta, no se enfrenta con otros para poder otorgarse dicho amor, sino que se posiciona y se constituye a sí mismo desde su propia creación, desde esa toma de contradicciones como forma de crear valores.

Con ello, si atendemos a la penúltima proposición de la *Ética* de Spinoza encontramos similitud con esta cuestión: “Aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, consideraríamos como primordiales, sin embargo, la moralidad y la religión y, en términos absolutos, todo lo que hemos mostrado en la Parte Cuarta, referido a la firmeza y la generosidad”<sup>50</sup>. Aun cuando Spinoza hable acerca de una divinidad y en Nietzsche ello se quiera demoler, la afirmación está ahí, está en saber la impureza que somos, está en el deseo por superar el absurdo. “Negar que el saber humano sea un saber entrelazado por ignorancias, agujereado por vastas lagunas, sería renunciar al relativismo; pero suponer el universo absolutamente ininteligible para nuestra razón, es decir, admitir la hipótesis de una inadecuación irremediable de las categorías y de «lo dado», sería sacrificar el principio mismo de la relatividad filosófica”<sup>51</sup>. Por ello no se trata de acogerse a lo relativo, al cambio sin sentido una y otra vez sin pararse a pensar o mirar el entorno, al contrario, la propuesta afirmativa toma la multiplicidad que somos como no pureza, como afectación de nuestro entorno, de nuestros pensamientos, como deseo ante el desesperar, ante el sufrir, ante la incompreensión de nosotros mismos. En ese sentido, y volviendo con el texto de Kundera, la escena final en la que Teresa se encuentra en la habitación del hostel y ve una mariposa nocturna que con la luz de la lámpara empieza a dar vueltas por la habitación, y así mismo, escuchar el tenue sonido del piano y el violín supuso aun desesperando, aun esperando una respuesta o un cambio, su deseo al estar ahí en su contemplación, en su dolor, en su incompreensión. Por ello, la impureza que somos nos lleva a buscar la pureza, una explicación, un sentir, un intentar ver nuestras posibilidades en el mundo, y es ahí cuando una “marca” retiene e intenta resistir ante el absurdo.

<sup>49</sup> Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*, “libro cuarto”. Total Books, México, 2018, p. 129

<sup>50</sup> Cf. Spinoza, B., *Ética*, “parte quinta, proposición XLI”. Alianza Editorial, Madrid, 2019, p. 460

<sup>51</sup> Jankélévitch, V., *Georg Simmel, filósofo de la vida*, “la autotranscendencia”. Gedisa, Barcelona, 2007, p. 49

### 3.2.- Contexto, iteración, afirmación.

El contexto siempre tiende a significar y delimitar la vida de los individuos/as de una manera u otra, es decir, la afectación contextual es inevitable al cohabitar en un mundo compartidos por leyes, costumbres y creencias que determinan nuestra forma de verlo. Cuando Hegel habla en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* del “espíritu del pueblo” está mostrando el carácter sustancial y constitutivo de la propia subjetividad de los individuos/as, incluso cuando no sean conscientes de la necesidad objetivadora del espíritu éste se da y constituye realidades, es decir, el espíritu siempre va un paso por delante de los sujetos. “Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada”<sup>52</sup>. Es decir, el espíritu no se enseña sino que se aprehende en la medida en que los individuos/as existen en un entorno dónde se objetiva y constituye realidades.

El desenvolvimiento del espíritu hegeliano pone al sujeto como una especie de recipiente que se llena o se vacía dependiendo del momento histórico o de la propia implicación hacia la realización de la Idea. Por ello, el contexto no sólo significa que influya o determine, sino que constituye la capacidad o la implicación de posicionarse en la realidad por parte de los individuos/as. Incluso cuando la libertad se alcance a través de la propia estructura del espíritu en situaciones de opresión, es decir, cuando el espíritu rompe o niega a través del choque de oposiciones siempre busca devenir la libertad en situaciones concretas dónde existe la opresión, sin embargo, ello convierte a los individuos/as en portadores de una libertad que aunque se materialice en el deseo, en la conquista de espacios, sigue siendo algo superior, algo que sigue envolviéndolos en un contexto o una lucha que de algún modo se escapa ante la confrontación de oposiciones, es decir, el deseo por la libertad puede convertirse en un espejismo, en un simulacro. Con ello, me refiero a los análisis que hace Foucault sobre el poder, el cual se manifiesta como una serie de redes en las cuales se pierde el enfrentamiento, la lucha o la discrepancia en un juego de oposiciones; el poder es algo que se substrahe en la medida en la que se intenta buscar un indicio de su comienzo, siendo esto su capacidad reticular para construir espacios de enfrentamiento, contextos, lenguaje: “Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación

---

<sup>52</sup> Hegel, G., W., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos, Madrid, 2017, p. 126

de sus sujetos”<sup>53</sup>. Es decir, si hay un poder que se escapa al alcance de los individuos, la conquista de la libertad se vuelve todavía más compleja en el modo de posicionarse como sujetos de la acción.

Ante esto, la figura del “Mann” o el “Uno” en Heidegger describe esa situación de indiferencia, de aplanamiento contextual. La situación del “Se” muestra la cotidianidad en la que el Dasein se encuentra inmerso, se encuentra determinado por un lenguaje que no elige, un lenguaje que le aborda, un lenguaje que habla, es decir, no hablamos el lenguaje sino que éste nos habla. El Mann es descrito desde la mediocridad o medianía (Durchschnittlichkeit), es el Uno con los otros, no en forma de oposición, sino desde el “arrojamiento”, desde el “lanzar” al mundo, es decir, no hay sujeto que consiga oponerse y determinarse como tal ante el contexto, sólo se es “uno más” en la masa, volatilizado, ya no es el “sí mismo” de cada uno, solamente es lo que se piensa, se dice, se escucha, se repite, en definitiva, el Mann habla el lenguaje de la cotidianidad. “El “uno” “fue” siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido “nadie”<sup>54</sup>. Esto es, lo inmediato, la facilidad en el decir y el expresar es manifestada en el lenguaje de lo cotidiano, pues el “se” es aquello dado en el mundo, no hay que ir a buscarlo, sino que se da como lenguaje, como disipación que necesita encontrar su “sí mismo”. El Uno puede ser cualquiera, no es nadie en concreto, tan sólo es el lenguaje de la medianía, del aplanamiento, del “hacer fácil” según Heidegger, de lo mediático (en su sentido, si se quiere, más publicitario actualmente otorgado por los medios de comunicación), y que finalmente constituye la creación de contextos unificados y uniformados; el contexto despliega sus redes y crea mundo.

El contexto es la demostración de fuerza e imposición de un lenguaje, la normalización y construcción de leyes interpuestas en los “hablantes”, no sólo desde el intercambio de palabras, sino en la forma de actuar, la forma de constituir los cuerpos, la forma en que se mira al mundo. Siguiendo con el texto de Derrida, *Firma, acontecimiento y contexto*, el acto performativo según es descrito por Austin en *Como hacer cosas con palabras* conlleva necesariamente a una contextualización total, a una transparencia en el querer-decir, que al final se expresa en forma de convencionalismo. “En primer lugar, parece claro que aunque los infortunios nos han atraído (o no han logrado atraernos) en conexión con ciertos actos que en todo o en parte consisten en *emitir palabras*,

<sup>53</sup> Cf. Foucault, M., *Microfísica del poder*, “las relaciones de poder penetran en los cuerpos”. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994, p. 156

<sup>54</sup> Heidegger, M., op. Cit., p. 144

son una afección de la que son susceptibles todos los actos que poseen el carácter general de ser rituales o ceremoniales, esto es, todos los actos convencionales”<sup>55</sup>. El problema no está en el acto mismo del querer-decir, sino la constitución estructural del mismo en tanto inamovible y necesario, debido a que cuando el acto se transmite entra en escena la ilocución (transmitir algo al otro, por ejemplo saludar o hablar de algún tema) y finalmente la perlocución (lo procesado en la conciencia). El error según Derrida es tratar de entender que la locución constituye por sí misma un acto convencional, un acto que finalmente se cierre en sí misma, sin embargo, si atendemos a la estructura misma de la iterabilidad observamos que en la producción de lo mismo siempre se da lo otro, es decir, el acto performativo no sería otra cosa que un acto locucionario en tanto ruptura consigo mismo desplegándose en otro.

Por ello, la locución expresa la “marca”, habla el lenguaje de la intención, de lo que se quiere decir antes de ser normalizado en la ilocución y posteriormente en la perlocución; está rompiendo y diferenciándose de sí misma. “Pero esta pureza relativa no se levanta contra la citacionalidad o la iterabilidad, sino contra otras especies de iteración en el interior de una iterabilidad general que produce una fractura en la pureza pretendidamente rigurosa de todo acontecimiento de discurso o de todo *speech act*<sup>56</sup>. La apertura de la diferencia no puede ser en oposición, sino en tanto afirmación en el sentido nietzscheano, no confrontar sino abrir y desplazar, pues “inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, santo decir sí”<sup>57</sup>. La figura del “niño” en Nietzsche muestra el carácter de ruptura, de creación de valores, de nuevos acontecimientos, siendo la reproducción o reiteración un insistir como descentralización en el discurso logocentrado. En ese sentido, Butler en *Cuerpos que importan (bodies that matter)* sostendrá: “Y en la medida en que el falo opera en el sitio de la anatomía, (re)produce el espectro del pene sólo para provocar su inconsistencia, para reiterar y explotar su perpetua inconsistencia como la ocasión misma del falo. Esto abre la posibilidad de considerar la anatomía -y la diferencia sexual misma- como un sitio de resignificaciones proliferantes”<sup>58</sup>. Esto es la iteración, la repetición constante en el discurso que siempre tiende a desplazarse y abrirse hacia nuevas posibilidades de sentido y afirmación.

<sup>55</sup> Austin, L. John, *Como hacer cosas con palabras: palabras y acción*, “conferencia II”. Paidós, Barcelona, 1990, p. 60

<sup>56</sup> Derrida, J., op. Cit., p. 367

<sup>57</sup> Cf. Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra: “de las tres transformaciones”*. Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 51

<sup>58</sup> Cf. Butler, J., *Cuerpos que importan*. Paidós, Argentina, 2002, p. 70



## Conclusión y vías abiertas

En definitiva, la afirmación como deseo encuentra su posibilidad de diferencia desde el posicionamiento, el desplazar, el re-significar. La posibilidad de lo imposible como diría Derrida siempre se da como un “huella”, una “marca” que retiene en la mismidad lo diferente, siempre emergiendo e intentando buscar sentido. El deseo ante el desespero, ante la incomprensión, ante el absurdo es también afirmación, es posicionarte sabiendo como es tu mundo, tu contexto, tu impureza. En ese sentido hasta el propio Pessoa a pesar de su tedio, de su desesperanza nos dejó su marca, su afirmación ante el desamparo y el desencanto ante la vida: “Espectador irónico de mí mismo, nunca, sin embargo, me he desanimado de asistir a la vida. Y desde que sé, hoy, por anticipación de cada vaga esperanza, que ha de ser desengañada, sufro el gozo especial de disfrutar con desilusión con la esperanza, como un amargo con dulce que vuelve lo dulce contra lo amargo”<sup>59</sup>. El deseo es, por tanto, afirmarte en la marca, lejos de ser una carencia, una necesidad productiva del sistema, el deseo es afirmación en la medida en que intentamos otorgar sentido e intentamos buscar esa pureza como diría Jankélévitch. Es por ello que hasta el propio Pessoa a pesar del desbordamiento constante en sus escritos encontró poder posicionarse ante el absurdo. Dicha afirmación no significa una reconciliación, un reencontrarse bajo la identidad que englobe las diferencias en una misma unidad, es decir, no puede existir un proyecto mayor en el cual la multiplicidad de la diferencia surja o necesite ser explicada hacia la realización de algún ideal superior, porque si no se encontraría bajo la posición de dominio de lo idéntico como dador de posibilidad. La diferencia tiene que darse en el acto locucionario y en el decir “sí” en tanto apertura de lo imposible como posibilidad.

Como vías abiertas, pensar, por ejemplo, como la cuestión del deseo se convirtió a mediados del siglo XX en el gran tema, pues su alcance no se limitó solamente a una cuestión vital o existencial, sino hacia el panorama político, cultural e histórico. Por ello, el deseo se entiende hoy en las políticas de género, la Teoría Queer, e incluso, desde una política ecológica. Como respuesta política, el deseo se podría plantear con la siguiente pregunta: ¿Realmente deseamos? El deseo es posicionamiento, es afirmación en tus creencias, en la huella que aparece como una presencia no permanente, sin embargo, ello tiene que ser siempre un buscar y entender el lenguaje que lo posibilita,

---

<sup>59</sup> Cf. Pessoa, F., *El libro del desasosiego*. Planeta, Barcelona, 1999, p. 218

las redes de poder que lo constituyen y atender al contexto histórico-actual. Por ello, para una investigación futura y partiendo de lo realizado en esta primera aproximación, se podría trabajar desde los textos sobre el psicoanálisis de Marcuse hasta el simbolismo lacaniano, tomando incluso la propuesta esquizo-analítica de Deleuze y Guattari (el deseo como construcción de contextos), y entendiendo el juego de procesos de reacciones e intentos de control que tienden a ocultarse en el entorno social, cultural y político. Los análisis sobre el poder en Foucault como forma reticular, el elemento de “resistencia” tomado por la primera generación de la Teoría Crítica o el análisis histórico de Hegel. También se podría tomar a Debord o a Baudrillard en la cuestión del simulacro, de la espectacularización de la vida. Todo ello a modo de englobar y analizar cada nueva forma de contexto que se va dando y realizando en nuestro mundo. La importancia del contexto reside en como nos afecta y nuestra posibilidad de diferenciarnos en él: estar atentos al juego de oposiciones, a las redes de poder que operan y crean simulacros, reacciones y tomas de control en base a la normalización de las conductas.

En definitiva, la cuestión del deseo como afirmación, como juego de desplazamientos y repeticiones conlleva también entender el contexto, no adaptarse o asimilarse, pues la huella en Derrida o la moral en Jankélévitch es aquello que permite distinguir, permite tomar la decisión en el momento dado, permite diferir en el discurso, sin embargo, los contextos o los sistemas lingüísticos varían, predisponen su actividad hacia la resolución y codificación de las nuevas contradicciones. Es por ello la necesidad de prestar atención a los movimientos sociales, políticos, históricos, culturales o económicos en tanto modo de ver y tratar la realidad, siempre y cuando se tome en primera instancia nuestro posicionamiento, nuestra afirmación en la vida, y de ahí, poder elaborar o crear nuevas formas de irrumpir en el discurso, y sobre todo, tener en cuenta la dinámica de absorción y codificación sistemática, pues no se puede actuar desde un “afuera” al estar ya inmersos/as en dicho marco de sistemas, redes de dominio y creaciones de simulacros.

## Bibliografía citada

- Agamben, G., *Lo abierto. el hombre y el animal*. Pre-textos, Valencia, 2005.
- Agis Fernández, D., «Aprender a vivir. Existencia, pensamiento, huella en/de Derrida», *PENSAMIENTO*, vol. 76 (2020), núm. 289, pp. 277-295
- -----, «Pensar desde la pasión. Filosofar con Vladimir Jankélévitch», *Alpha*, vol. 44 (2017), pp. 87-104
- Anzaldúa, G., *Borderlands/La Frontera*. Aunt Lute Books , San Francisco, 1999.
- Aristóteles, *Metafísica*. Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Austin, L. John, *Como hacer cosas con palabras: palabras y acción*. Paidós, Barcelona, 1990.
- Braidotti, R., *Lo posthumano*. Gedisa, Barcelona, 2015.
- Butler, J., *Cuerpos que importan*. Paidós, Argentina, 2002.
- Deleuze, G., *Francis Bacon: la lógica de la sensación*. Arena Libros, Madrid, 2002.
- Derrida, J., *Del Espíritu: Heidegger y la pregunta*. Pre-textos, Valencia, 1989.
- -----, *Márgenes de la filosofía*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.
- -----, *La diseminación*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.
- Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998
- Esposito, R., *Inmunitas: protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Foucault, M., *Microfísica del poder*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994.
- Gadamer, H., G., *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
- Gayle Rubin, *Tráfico de mujeres*. Revista Nueva Antropología, vol. VIII, número 030, México, 1986, pp. 95-145
- Haraway, Donna Jeanne, *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Routledge, New York, 1991.
- Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- -----, *¿Qué es metafísica?*. Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- -----, *El Ser y el Tiempo*. F.C.E., Madrid, 1987.
- Hegel, G., W., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Tecnos, Madrid, 2017.
- -----, *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid, 2005.
- Homero, *La Ilíada*. Espasa Calpe, Madrid, 1994.
- Jankélévitch, V., *Lo puro y Lo impuro*. Editorial Taurus, Madrid, 1990.
- -----, *La mala conciencia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

- -----, *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Gedisa, Barcelona, 2007
- Kundera, M., *La insoportable levedad del ser*. Tusquets, Barcelona, 1987.
- *La Biblia*(edición de Serafín de Ausejo). Herder, Barcelona, 1975.
- Lem, S., *Solaris*. Minotauro, Buenos Aires, 1961.
- Luce Irigaray, *Ética de la diferencia sexual*. Ellago Ediciones, Castellón, 2010.
- Luce Irigaray, *Yo, Tú, Nosotras*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1992.
- Nietzsche, F. , *Así habló Zarathustra*. Euroliber, Madrid, 1994.
- -----, *Así habló Zarathustra*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- -----, *La Gaya Ciencia*. Total Books, México, 2018
- Parménides, *Poema*. Istmo, Madrid, 2007.
- Platón, *Diálogos*. Gredos, Barcelona, 2003
- Peretti de C. y Vidarte, P. , *Jacques Derrida*. Ediciones del Orto, Madrid, 1998.
- Pessoa, F., *El libro del desasosiego*. Planeta, Barcelona, 1999.
- Preciado, Paul B., *Manifiesto Contrasexual*. Anagrama, Barcelona, 2011.
- Santos, Boaventura de Sousa, *el milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Trotta, Madrid, 2005.
- Saussure, F., *Curso de lingüística General*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.
- Schelling, F., W., J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos, Barcelona, 2004.
- -----, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. Abad, Madrid, 2009.
- Spinoza, B., *Ética*. Alianza Editorial, Madrid, 2019.
- Suely, R. y Guattari, F., *Micropolítica: cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2006.
- Universal History Archive/gettyimages (1945). *Sombra humana en los peldaños del banco Sumitomo en Hiroshima*. <https://actualidad.rt.com/actualidad/362379-hiroshima-director-cine>.