

DIFERENCIA Y CRÍTICA ONTOLÓGICA DE PATOLOGÍAS

[en Álvarez Gómez, A./Otros (eds.), *Paideia. Actas del II Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía*, Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Cursos e Congresos nº 156, 2005, pp. 1-11]

Luis Sáez Rueda (Universidad de Granada)

Queridos/as colegas:

Permítanme al inicio expresar en forma ceñida la tesis que defenderé en este encuentro. En nuestra época, que es un tiempo de penuria y, más exactamente, de nihilismo, la tarea del pensar pasa por la elaboración de una *crítica ontológica de patologías* sobre bases nihilistas (sobre una *meontología*).

El vínculo que mi intervención establece, en este marco, entre los conceptos de “diferencia” y de “crítica de patologías”, puede resultar extraño o incluso escandaloso. Si ello es así es, en parte, debido a que a lo largo del siglo XX (y con la fianza de la modernidad en su conjunto) la segunda expresión ha acompañado a filosofías de tipo ilustrado, que el pensador de la diferencia repudia o rehuye por su tufo identitario. Animado por la convicción de que el concepto de “patología” puede y debe ser liberado de los derechos exclusivos de los que sobre él parece gozar el movimiento francfortiano-dialógico, y sin querer, en este lugar, negarle a este último toda pretensión sobre el campo semántico en cuestión, intentaré mostrar que es posible una investigación de *patologías ontológicas* (de una época, de una sociedad) en base a la desfundamentación del *Logos* y de la deconstrucción del sentido que se opera en el *pensamiento de la diferencia* (§ 2). Para ello necesito aclarar el trasunto de dicha desfundamentación y deconstrucción en términos de una radicalización del nihilismo de cuño fenomenológico—hermenéutico, en particular, el heideggeriano (§ 1).

1. Diferencia y nihilismo. A propósito de Heidegger y Derrida

Comenzaré recordando el diagnóstico heideggeriano de nuestra época como espacio de *penuria y nihilismo*, pues estoy convencido de que dicho diagnóstico, siquiera parcialmente, toca el corazón de nuestro presente. Como se sabe, en la tortuosa historia del *olvido del ser* es nuestro tiempo el que concentra el *máximo peligro*: se trata del olvido en cuanto *comprensión técnica del mundo*, en la que el nihilismo alcanza su consumación. Por mor de la técnica, el hombre aprehende lo existente como “existencias” (*Bestand*), en el sentido de lo que, a la manera de los productos en el mercado, está puesto a disposición¹. La técnica es la *usura* elevada a acontecer ontológico. La voluntad de dominio, de ordenamiento del mundo merced al cálculo anticipador, pertenece a su esencia. Es así como en la técnica el ser, despojado de su originariedad, queda reducido a *nada*. Pero con ello, y al mismo tiempo, el hombre mismo es llevado a una existencia *nula*; ya no se experimenta como el ser que existe *haciendo por ser* e invocando, por tanto, su ligazón al ser mismo². Y en el seno de su oquedad crece una compulsiva huida hacia delante, una actividad desaforada que es *nada*, que no es más que, según la brillante expresión de Heidegger, una insistente «organización de la carencia»³.

He aquí el nihilismo como nutriente de la penuria, de la mayor de las penurias: habérselas con la carencia (de ser) y desconocer, o mejor, existir impasible respecto a esa misma situación de carencia; en suma: *ausencia de penuria*⁴, lo que explica que en la cultura humana quizás más vacía y banal de la historia, la nuestra, el hombre se ufane de su autosuficiencia dentro de lo existente y no tenga más lenguaje con el mundo y con sus propios congéneres que el del comando⁵.

¿Hay una tarea necesaria del pensar en tiempos de nihilismo y penuria? Heidegger responde: “(...) es necesaria una cosa: que previamente el pensar, impresionado por el ser

mismo, piense al encuentro del ser”⁶. Superar el nihilismo impropio significa ir al encuentro de lo que ha sido negado por éste.

Ahora bien, procurar la proximidad al ser debe comprenderse, al mismo tiempo, como afirmación de un nihilismo de distinto signo. Es asunto bien conocido que Heidegger mostró la copertenencia esencial entre ser y nada. Afirmar el ser es afirmar su *nihil* constitutivo. La nada del ser no es una negación de éste, sino el carácter mismo de su acontecer como ocultamiento y como fondo sin fondo (*Ab-grund*)⁷. Por eso, en su libro sobre Nietzsche distingue entre el nihilismo en sentido *impropio*, que abandona al ser y es origen de la penuria del hombre actual, y el nihilismo en sentido *propio*, que acoge la indisponibilidad del ser salvaguardando el encubrimiento⁸. Este último nihilismo expresa la experiencia más profunda de la verdad del ser: la nada de lo ente como plenitud del misterio que se reserva.

Pero el nihilismo *propio* no implica simplemente una situación inexorable de sombra ontológica, de ausencia. Lo importante, llegados a este punto, consiste en reparar en el carácter productivo de esta *nada* del ser. Importante, porque si la *nada* se revela fuente de creación, el nihilismo, entendido *propiamente*, puede convertirse en base de una ontología — permítanme las expresiones— *liberadora* y *emancipadora*.

Habrá que ver cómo. Por el momento, llamo la atención sobre ese preciso carácter productivo. En los *Beiträge*⁹ queda expresado de modo magistral. La nada del ser, en cuanto encubrimiento y falta de fundamento (*Ab-grund*) es el acontecimiento de un *rehusar* (*Verweigern*). Se trata de un rehusarse originario del ser respecto a la presencia. Este fenómeno no debe entenderse como un mero límite del ente o de nuestra experiencia, sino como potencia positiva del ser *en virtud de la cual* y *sólo por mor de la cual* hay ente y presencia. Pues no habría presencia para el hombre allí donde éste estuviese ante una presunta «transparencia total». Y no habría apertura en la plenitud de lo abierto como *claro* absoluto. El rehusarse, de otro modo, es la clave de la existencia en cuanto inherentemente

finita y yecta. Es, según una rica expresión heideggeriana, una «Lichtung für», una iluminación en la que lo que se ilumina es el rehusarse mismo «en pro de». En pro de lo propio del existir, de un «ahí» del ser. He aquí un bello pensamiento: el «permanecer fuera» (*verbleiben*) del ser, su rehusarse, es, al mismo tiempo, un *envío*; su retrotraerse, una apertura; su sustraerse, un *don*. Hay una tensión o litigio en el corazón del ser: por abismarse en la falta de fundamento, funda. La donación es el *contraimpulso* de la sustracción. Por eso dice Heidegger que la nada lleva en sí una especie de *exceso* y que en cuanto tal, es el *estremecimiento* del ser mismo.

Con esta penetrante pesquisa heideggeriana ya hemos hecho intervenir la relación entre *diferencia* y *nihilismo*. El *rehusarse* del ser acompaña inexorablemente al acontecimiento mismo de la diferencia entre lo presente y el *venir a presencia*, es decir, de la *diferencia óptico-ontológica*. Es más, se podría afirmar que el *rehusarse* de aquello que se *da* (o que promete darse) forma parte de toda *diferencia*, en cualquiera de las modulaciones o innovaciones en que pueda ésta ser pensada. Pues sin este *nihil* de la sustracción, de la imposibilidad o del retraimiento, no habría cesura, quiebra o desplome internos en el sentido. Sin ese *nihil*, el acontecimiento sería rebajado al *hecho* de la mera *identidad de la presencia* respecto a sí misma. Y entonces no se entendería que haya un *ahí* de lo que acontece.

No extraña, entonces, que los *pensadores de la diferencia* serios (Foucault, Deleuze, Derrida, entre ellos) hayan puesto en funcionamiento en sus discursos transformaciones del *nihilismo propio*, aunque esto forme parte de lo *impensado* en su pensamiento.

La *escritura* (en Derrida), cuyas propiedades alcanzan a toda experiencia posible y que es clave de la *diferencia* que atraviesa el acontecimiento, implica un retraimiento o un rehusarse muy peculiar. A todo elemento significativo le es inherente su posibilidad de ser repetido en un nuevo contexto, en el que se ha alterado ya el juego de presencias que lo rodean. El sentido está sometido, así, a la ley de la iterabilidad. Es él mismo y, al unísono, su posibilidad

de ser otro. Di-fiere respecto a sí y se somete al difererir inevitable¹⁰. La *diferencia* expresa, entre otras cosas, esta imposibilidad del sentido idéntico a sí mismo.

El nexo entre diferencia y retraimiento, al que me refiero, emerge con facilidad en esta escena, deslizándose en los frecuentes lugares en los que Derrida, pensando en la imposibilidad de la significación plena, señala como ineludible el *silencio* y el *secreto* que acompaña a todo proceso de significación, fenómeno al que describe como «la estructura de la instantánea y originaria *sustracción* sin la que ninguna palabra encontraría su aliento»¹¹.

Es claro que “sustracción” no se refiere aquí (como tampoco en Heidegger) a la carencia o falta de un sentido que podría ser actualizado. La imposibilidad del pleno sentido es un complejo fenómeno que se aproxima más a la *promesa* de un decir que no se presenta jamás, de un sentido que no se cumple nunca, de una presencia que no llega a hacerse presente¹². Se trata de una *reticencia originaria* a decirse completamente, a hacerse presente¹³. Una *reticencia* que hace posible, sin embargo, todo decir y toda significación, pues si está empeñada en la estructura de la iterabilidad, dicha estructura es, por otro lado, lo que hace posible el lenguaje, la comunicación. Es más, esta *reticencia originaria*, por la cual no hay significación última u originaria, sino *huella*, ausencia en la presencia, es condición de un *ahí*, de la *facticidad* en la experiencia humana, pues, como sentencia Derrida, «la estructura de la huella es *en general* la posibilidad misma de una experiencia de la finitud»¹⁴

La figura de ese juego aporético entre rehusarse y donación, retraimiento y apertura, que encontramos en Heidegger reaparece metamorfoseada aquí como reticencia y envío, ese envío en que consiste el constante remitir difiriendo de toda experiencia. Que Derrida no quiera hablar del *nihil* en un sentido negativo, de una negación, sino de una *de-negación*¹⁵, es decir, de una retención interna a la promesa, no contradice, a mi juicio, la invocación del mencionado *nihil* propio y generador, creativo. Lo importante es esta persistencia de un

nihil productivo, de un *nihil*, sea el rehusarse del ser, sea la reticencia en la comunicación de sentido, en virtud del cual hay experiencia finita.

Claro está que entre Heidegger y Derrida existe un hiato que aquí, por falta de espacio, no puedo desplegar en sus detalles, sino sólo glosar, a saber, que mientras en el primero se conserva una cierta *mismidad* en el interior de este juego (como parentesco originario entre retraimiento de sentido y apertura de sentido, como retiro que reúne un *mundo de sentido*), en el segundo la reticencia impide el sentido mismo como reunión o congregación, porque da lugar a un diferir continuo, a un envío sin fin en el que la promesa de sentido se retiene y se hace imposible. Hay pues, una radicalización en este presupuesto nihilista.

2. Diferencia, nihilismo y crítica de patologías (ontológicas). A propósito de Deleuze

Quisiera ahora hacer entrar en escena al modelo de diferencia que caracteriza al pensamiento de G. Deleuze. En él también podemos reconocer una radicalización de lo que Heidegger llamó *nihilismo propio*. Pero, además de ello, un camino que conduce, según mi convicción, a la formulación de una crítica de patologías ontológicas coherente con este “buen” nihilismo.

Deleuze radicaliza la posición heideggeriana en la medida en que, al igual que Derrida, deconstruye la posibilidad del sentido en cuanto tal, su autoidentidad. El sentido está atravesado por una diferencia no reductible a identidad, en la medida en que se forja en el encuentro entre fenómenos de fuerza¹⁶. ¿Qué estructura posee este fenómeno diferencial? Tomemos la unidad mínima de relación entre fuerzas: dos fuerzas se encuentran. Pues bien, la cualidad y la intensidad diferencial determina una situación agonal de interafección que demanda ser resuelta, como una situación problemática, en el despliegue mismo del encuentro. Ninguna forma de identidad determina de antemano el proceso. Las fuerzas

diferentes se enlazan y se transforman merced al poder unitivo mismo de la diferencia. A dicho nexos lo llama Deleuze *síntesis disyunta*.

La transformación esencial concierne al modo en que pensamos ahora la *nada* en su sentido propio. Ésta es el diferenciante mismo que opera en las síntesis disyuntas, un elemento que no posee identidad, pues es la diferencia misma, que forja el encuentro entre lo diferente y se forja continuamente en él. Si podemos decir que la reticencia y la denegación, en Derrida, no poseen un lugar propio, porque se hospedan en el movimiento mismo de la diferencia, cabe decir, de modo similar, que el diferenciante al que se refiere Deleuze carece de lugar. Como diferencia de potencial, de intensidad, es el que constantemente gesta cada paso del encuentro. Pero, en cuanto no existe previamente a dicho encuentro y se deja gestar en su curso impredecible, no aparece en cuanto tal, en cuanto una norma idéntica a sí misma. A esta especie de *no-ser* lo ha llamado Deleuze “precursor oscuro”, cuyo carácter es el de un *problema*, generador y generado en el encuentro. Transformando en el contexto términos de inspiración heideggeriana, me atrevería a decir que tal *precursor* es el *rehusarse* de una ley del movimiento, de un sentido teleológico en el juego y en la guerra del encuentro, un retraerse que, como contraimpulso, genera un movimiento diferencial problematizante.

Pues bien, qué aporta la concepción deleuzeana en vista a nuestra cuestión final? Una aportación fundamental radica en la tesis —de profunda ascendencia nietzscheana—según la cual todos los fenómenos (e incluso las cosas) son, subrepresentativamente, acontecimientos de *fuerza*. No hay significación (ni movimiento de significación) en cuanto tal. El movimiento es de fuerzas en encuentro diferencial. El sentido consiste precisamente en una relación de fuerzas, es su efecto¹⁷.

Ahora bien, el litigio y el juego entre fuerzas diferentes no es *indiferente* en cuanto a su *valor*. En él se juegan los acontecimientos que poblarán el mundo. En este punto podemos aprovechar esa agudeza deleuzeana que nos invita a reconocer la dependencia entre

intensidad o *altura* de una fuerza de su *capacidad-de-ser-afectada*. El ser de la fuerza es el plural. Y no se entiende que actúe sobre otras si no es afectada por ellas. A mayor capacidad de afección, mayor capacidad de acción. Es más, el elemento diferencial de la fuerzas tiene que ver con el *pathos*, es su *sensibilidad diferencial*¹⁸.

¿Y en qué sentido puede ayudar esta noción de fuerza al proyecto de una crítica de patologías ontológicas? Propongo aquí, para bosquejar una respuesta, una transformación del planteamiento heideggeriano que haga intervenir la noción de fuerza en la génesis del sentido. En mis términos, habría que admitir que un acontecimiento de sentido no es sólo una comprensión del mundo, sino, al unísono, un fenómeno de fuerza, por la circunstancia de que su misma emergencia influye, torsiona, colapsa, oculta, etc, otros cursos de sentido. En esta línea cabe hablar, adaptando la perspectiva deleuzeana, de encuentros entre complejos *fuerza-sentido*. El oyente me disculpará en este momento. Pues he de dejar a un lado el enorme problema de si, con este (podríamos llamarlo así) injerto nietzscheano en el tejido de Heidegger hay que prescindir totalmente del concepto de ser o si, por el contrario, es posible entender la apelación del ser, su llamada, a otra nueva luz o en el seno de un escenario distinto. Y evito este problema sencillamente porque no albergo al respecto todavía claridad suficiente.

Semejante límite me obliga a formular mi propuesta de un modo más genérico, modesto y provisional. El pensamiento de la diferencia, en general, sea al estilo heideggeriano, deleuzeano, e incluso derridiano, está comprometido con el deseo de que prevalezca y sea promovido un *nihil productivo* (el rehusarse del ser, el precursor oscuro, la reticencia en el movimiento del significar). Pero dicha prevalencia o promoción *nihilizadora-creativa* (si se me permite la expresión), dependen en su fortaleza del vigor del *poder-de-ser-afectado*, un poder que arraiga en una *pasividad activa* de carácter subrepresentativo e intensivo. Para Heidegger, la superación del nihilismo impropio, es decir, el posicionamiento en el nihilismo

propio, cuyo movimiento es el del ser mismo, depende, como se señaló, de un ir al encuentro de éste, dejándose afectar por su interpelación. En segundo lugar, ¿no es coherente con el planteamiento deleuzeano suponer que el pensar más noble y profundo es el que, como fuerza de la inteligencia, se deja afectar por el problema o precursor oscuro? ¿Y qué decir respecto a Derrida? ¿Rechazaría acaso que la huída del logocentrismo coincide, para el pensamiento, en mantener un *poder-de-ser-afectado* por lo que *se da* en la experiencia, es decir, la errancia perpetua del sentido, la remisión infinita en la que la reticencia originaria impide la presencia?

Pues bien, si estuviésemos en lo cierto, habríamos encontrado que todo pensamiento y toda acción llevan en sí una dimensión intensiva de fuerza, cuyo envés es el poder de afección. Habríamos encontrado entonces un recurso —entre otros posibles— para la crítica de patologías de carácter ontológico. Lo patológico hunde una de sus raíces fundamentales en el desfallecimiento del *poder-de-ser-afectado*. Toda una investigación se abre aquí, dirigida a identificar las formas de existencia que en nuestra sociedad se fundan sobre una desvinculación respecto al flujo de la realidad problemática, a describir los modos en que la experiencia, narcotizada, adopta la forma de una *ficcionalización del mundo*. Pero repárese en que «patología» no señalaría entonces el desvío respecto a una norma racional o la distorsión de ciertas condiciones formales de la «normalidad», sino el *decaimiento*, la *debilitación*, la *decadencia* de un poder que es condición de toda distinción entre normalidad y anormalidad. La patología no suspende una norma de la razón o del sano entendimiento. Pone en suspenso la aprehensión de mundo en cuanto tal. Y también, justamente en esa medida, la actividad vacía que desprende tiende a ocultar la huída del mundo, a hacer pasar un mundo fingido por real. Es la voluntad de construir el mundo, de elaborar activamente lo que sólo puede acontecer si se lo *deja ser*. Es, por eso, la voluntad de lo rayano en lo imposible, tal y como la compulsión técnica, que se yergue sobre la *ausencia de penuria* (una

amenazante ocusión del sentirse afectado), quiere lo “imposible”: la disposición sobre lo indisponible¹⁹.

Luis Sáez Rueda
Granada, 14-Diciembre-2004

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Campus de Cartuja
18011, Granada .

Notas

1. Heidegger, M., “La pregunta por la técnica” (1954), en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 2001, 9-33, pp. 17 s.

2. He aquí como la técnica une dos caras, haz y envés, del nihilismo más extremo. Ella es *Ge-stell*, «dispositivo» en el que se traban la experiencia de lo real como «dis-puesto» y la compulsión humana del «dis-poner». El primer rostro del anonadamiento atañe al ser.

3. V. Heidegger, M., “Superación de la metafísica” (1940), en *Conferencia y artículos*, op. cit., 51-75, § XXVI, (pp. 67-71).

4. *Cfr.*, por ejemplo, Heidegger, M., «Superación de la metafísica», *loc. cit.*, § XX. Se trata del peligro que acecha a la posibilidad misma de experimentarse alguna vez como interpelado, lo que constituiría una completa narcosis, un olvido del olvido mismo. “El dominio de la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir lo oculto más originario, y de que de este modo le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial. Así, pues, donde domina la estructura de emplazamiento, está, en su sentido supremo, *el peligro*” («La pregunta por la técnica», p. 30).

5. Pedro Cerezo aclara del modo siguiente el sentido de este *abandono del ser* en cuanto *penuria*. La penuria posee un sentido originario. Indica “tanto la necesidad que el *Dasein* tiene del ser en cuanto ek-sistencia o apertura a su verdad, como la que el ser mismo tiene del *Dasein* como su medio de revelación. La penuria es, pues, la experiencia de ‘lo que hace falta’ y lo que se echa en falta, del mutuo necesitar (*brauchen*) de la apropiación (*Er-eignis*)” (“Metafísica, técnica y humanismo”, en Navarro Cordón/Rodríguez, R. (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Univ. Complutense, 1993, pp. 59-93; p. 79). La penuria de la técnica es no experimentar el sentido originario de la penuria: “Su penuria (*Not*) es precisamente su ‘ausencia de penuria’ (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto, y la invasión de lo nuevo y lo por llegar. No se advierte entonces ‘lo que hace falta’ (*Brauch*), a saber, el reconocimiento del hombre como medio indispensable en el destino (*Ge-schick*) de la de-ocultación (*Un-verborgenheit*).” (p. 78).

6. Heidegger, M., *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000., p. 299; *Cfr.* pp. 297-303.

7. El ocultamiento es un decir *no* a lo descubierto entitativo, en la medida en que el ser no es ente y se encubre al desvelarlo en un mundo de sentido. El encubrimiento muestra, al mismo tiempo, que el ser, en su diferencia ontológica con el ente, no posee fundamento, que es abismal. Semejante nada del ser merece, según Heidegger, la escucha y el solícito cuidado por parte del *Da-sein*. Pues su olvido equivale a tornar todo en presencia plena, clave de la metafísica y de su exultante expresión en la técnica.

8. *Cfr.* Heidegger, M., «La determinación del nihilismo según la historia del ser», *Nietzsche II*, op. cit., cap. VII, especialmente pp. 289-293. Lo que llama Heidegger nihilismo propio es una dimensión creadora de la nada.

9. Aunque esta temática aparece en el texto más tardío de su libro sobre Nietzsche (1961), es recreada con detalle y belleza quizás inigualadas en cualquier otra obra, en los escritos de 1936 a 1940 que componen su póstuma publicación, *Beiträge* (1989), traducida recientemente como *Aportes a la filosofía*. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, edit. por Friedrich-Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1989. Trad. esp.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (trad. de Dina V. Picotti C.), Buenos Aires, Almagesto, 2003. Para lo que sigue son especialmente relevantes los §§ 47, 129, 130, 144-147, 245, 254-256. Debo la incursión en esta obra a las inestimables indicaciones de mi colega J.Luis Vermaal.

10. Cfr. Derrida, “firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 347-369; Cfr. pp. 355-362.

11. El subrayado es nuestro. Derrida, J., “La palabra soplada”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 244: “Desde que hablo, las palabras que he encontrado, desde el momento en que son palabras, ya no me pertenecen, son originariamente *repetidas* (...). Ante todo tengo que oírme. Tanto en el soliloquio como en el diálogo, hablar es oírse. Desde que soy oído, desde que me oigo, el yo que *se oye*, que *me oye*, se vuelve el yo que habla y que toma la palabra, *sin cortársela jamás*, a aquel que cree hablar y ser oído en su nombre. Al introducirse en el nombre de aquel que habla, esta diferencia no es nada, es lo furtivo: la estructura de la instantánea y originaria sustracción sin la que ninguna palabra encontraría su aliento. La sustracción se produce como el *enigma* originario, es decir, como una palabra o una historia (*ainos*) que oculta su origen y su sentido, que no dice jamás de dónde viene ni adónde va, ante todo porque no lo sabe, y porque esa ignorancia, a saber, la ausencia de su propio *sujeto*, no le sobreviene sino que la constituye”. Debo esta indicación a Natalio Morote. Respecto al problema del *secreto*, V., por ej., Derrida, “La palabra soplada”, *loc. cit.* 242 ss; “violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia, op. cit.*, pp. 242 ss; «Cómo no hablar. Denegaciones», *Suplementos Anthropos*, 13 (1989), pp. 3-29 (V. pp. 8-12).

12. Cfr., por ej., “Actos”, en *Memorias para Paul de Man*, p. 107; «Cómo no hablar. Denegaciones», *loc. cit.* p. 7.

13. Este hallazgo expresivo se lo debo a Morote Serrano, Natalio, *La escritura del sigilo. La comunicación en el pensamiento de J. Derrida* (inédito), § 5.

14. «Cómo no hablar. Denegaciones», *loc. cit.* p. 13.

15. *Ibid.*, pp. 11-12.

16. Ver para lo que sigue Deleuze, *Difference et répétition*, París, P.U.F., 1969, Kaps. II y IV; *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, cap. 9.

17. «Además, tenemos la impresión de que hay un contrasentido puro operando sobre el sentido; porque, de cualquier forma, cielo o subterráneo, el sentido se presenta como Principio, Depósito, Reserva, Origen. Principio celeste, se dice de él que está fundamentalmente velado y olvidado; principio subterráneo, que está profundamente tachado, desplazado, alienado. Pero, tanto bajo la tachadura como bajo el velo, se nos invita a reencontrar y restaurar el sentido, sea en un Dios al que no se habría comprendido lo suficiente, sea en un hombre al que no se habría sondeado suficientemente. Es pues agradable que resuene hoy la buena nueva: el sentido no es nunca principio ni origen, es producto. No está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar; está por producir con nuevas maquinarias. No pertenece a ninguna altura, ni está en ninguna profundidad, sino que es efecto de superficie, inseparable de la superficie como de su propia dimensión. No es que el sentido carezca de profundidad o de altura; son más bien la altura y la profundidad las que carecen de superficie, las que carecen de sentido, o que lo tienen sólo gracias a un ‘efecto’ que supone el sentido». Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 91. Los subrayados son nuestros.

18. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, cap. 11.

19. Heidegger, M., «Superación de la Metafísica», en *Conferencias y Artículos*, Madrid, Serbal, 2001, § XXVII.