

# UNA DIFERENCIA SIN COMO TAL. DERRIDA Y SU DIFERENCIA CON HEIDEGGER

IVÁN TRUJILLO  
Universidad Adolfo Ibáñez  
Santiago de Chile

RESUMEN: En un intento por comenzar a contribuir a la discusión en torno a la relación entre los pensamientos de Derrida y Heidegger, sostenemos aquí que cualquier iniciativa de interpretación de la relación entre ambos debería tomar en cuenta el hecho que Derrida mismo dice *explicarse con* Heidegger, y que, además, *explicarse con el otro* parece ser considerado por Derrida una estructura general de las relaciones entre pensamientos en la historia de la filosofía. En la medida en que esta estructura más general es lo que vuelve imposible dichas relaciones en términos de oposición, concierne sobre todo a Hegel. Pero también, en la medida en que dicha imposibilidad es lo que tiene lugar en una historia de la metafísica signada por el valor de *presencia*, Hegel no aparece más que como el que lleva este valor a su punto a la vez más ineludible y más apremiante. El reconocimiento de este apremio y del modo como no ha dejado de organizar la historia de la metafísica, concierne a los pensamientos de la *diferencia* tanto de Heidegger como de Derrida.

PALABRAS CLAVE: Hegel, Heidegger, fantasma, diferencia, presencia.

## *A difference without as such. Derrida and his difference with Heidegger*

ABSTRACT: In an attempt to contribute to the debates on the relationship between both Derrida's and Heidegger's thoughts, we advance here that any initiative to interpret the relationship between them should take into consideration the fact that Derrida himself affirms to explicate himself with Heidegger. Also, to *explicate oneself with the other* seems to be considered by Derrida as a general structure of the relations between thoughts in the history of Philosophy. Inasmuch as this more general structure is itself what makes it impossible to state these relations in oppositional terms, this concerns above all Hegel. Furthermore, inasmuch as this impossibility is itself what takes place in a history of Philosophy signed by the value of presence, Hegel only appears as the one who takes this value up to its most unavoidable and compelling point. To recognize this compelling force, and the way it hasn't stopped to organize the history of Metaphysics, concerns both Heidegger's and Derrida's thoughts of *difference*.

KEY WORDS: Hegel, Heidegger, ghost, difference, presence.

### I.

En una entrevista sostenida con Dominique Janicaud, a Jacques Derrida se le pregunta por su relación con Heidegger. Responde aludiendo a una «*Auseinandersetzung* interminable con Heidegger»<sup>1</sup>. Incluyendo esta respuesta una cita o una paráfrasis, lo que dice Derrida aquí resulta más que elocuente.

---

<sup>1</sup> JANICAUD, D., *Heidegger en France. Entretiens*, París, Hachette Littérature, Albin Michel, 2001, p. 101. El presente trabajo pretende ser un comienzo de contribución al debate en torno a la relación de pensamiento entre Derrida y Heidegger. Tenemos a la vista las siguientes contribuciones a este debate: GASCHÉ, R., *The Time of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, USA, Harvard University Press, 1986. COURTINE, J.-F., «Relève et répétition», en *Heidegger et la Phénoménologie*, París, Vrin, 1990, pp. 89-106. MARRATI-GUÉNON, P., *La Genèse*

Una *Auseinandersetzung* no es cualquier palabra heideggeriana. La relación con Heidegger parece ser tan estrecha que es con Heidegger mismo con quien se puede responder. Un poco después en la misma entrevista Derrida dirá que cierta figura de Heidegger lo acompaña todo el tiempo «como un fantasma»<sup>2</sup>. Así de rondado por Heidegger, nada podría indicar mayor cercanía. A menos que la cercanía confine con lo interminable. Derrida dice *Auseinandersetzung* «interminable». Lo que no es tampoco cualquier palabra derridiana. Sobre todo cuando se trata del trabajo del análisis. Por una de sus caras, un análisis interminable se encarniza siempre con la *tesis* o la *posición* buscando ir más allá de toda *Setzung*<sup>3</sup>. Siendo éste un modo general de operar de lo que Derrida entiende por deconstrucción, no concierne únicamente a la relación que va a mantener con Heidegger, por muy decisivo que resulte para su pensamiento. Heidegger es un estrato importantísimo dentro de éste, pero no en menor medida, Husserl, Lévinas, Nietzsche o Freud, por lo menos. Nos arriesgaríamos a decir, entonces, que la deuda con Heidegger va a tener tanta importancia en Derrida, como la deuda que parece haber contraído Heidegger con las problemáticas que él mismo ha contribuido a abrir. Leemos en *Positions*, libro de 1972, lo siguiente: «Nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas (...), sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el ser y el ente, la diferencia óntico-ontológica, tal y como ella se mantiene [*reste*] de una cierta manera impensada por la filosofía. Pero, a pesar de esta deuda con el pensamiento heideggeriano, o mejor en razón de esta deuda, intento reconocer en el texto heideggeriano (...) signos de pertenencia a la metafísica o a lo que él llama la onto-teología»<sup>4</sup>. Ahora bien, lo que Heidegger designa distanciadamente como onto-teología se halla sobre todo en su libro *Identidad y diferencia*, es decir en un texto dedicado a Hegel y al problema de la diferencia<sup>5</sup>. Las aprehensiones de Derrida están motivadas por lo que, no obstante, a Heidegger lo retiene en un horizonte onto-teológico que, no siendo ya el hegeliano, no dejaría de ser tal. Vale decir, un horizonte signado por el *pensamiento de la presencia*. Un poco más adelante en

---

*et la Trace*, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1998. DASTUR, F., *Philosophie et Différence*, París, Les Éditions de la Transparence, 2004.

<sup>2</sup> En francés: «comme un fantôme». Cfr. *op. cit.*, p. 103.

<sup>3</sup> Ver por ejemplo, DERRIDA, J., *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto a Ediciones, 1997, p. 17. (Fr. «Ponctuations: le temps de la thèse» en *Du droit à la philosophie*, París, Galilee, 1990, p. 449). También: DERRIDA, J., *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 53. (Fr. *Résistances – de la psychanalyse*, París, Galilée, 1996, p. 47.). Advertimos que a lo largo de todo este texto utilizamos siempre a pie de página la primera referencia en francés, cuya traducción hemos realizado. La segunda referencia entre paréntesis, es la traducción castellana que hemos tenido a la vista y que en algunos casos hemos seguido. Sirva también esto para localizar al lector en el texto referido.

<sup>4</sup> DERRIDA, J., *Positions*, París, Seuil, 1972, pp. 18-19.

<sup>5</sup> En HEIDEGGER, M., «La constitución onto-teológica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 98-157.

*Positions*, y con un tono que delata la pertenencia a una problemática común y difícil de dilucidar; Derrida dirá lo siguiente: «A veces tengo el sentimiento de que la problemática heideggeriana es la defensa más ‘profunda’ y la más ‘potente’ de lo que intento poner en cuestión bajo el título de *pensamiento de la presencia*»<sup>6</sup>. Arriesguémonos ahora mucho más y digamos lo siguiente: sin saber todavía si se trata de un rasgo predominante o de una insistencia bastante marcada, creemos reconocer en su trato con Heidegger un esfuerzo de Derrida por aquilatar lo más posible, lo más rigurosamente posible, en qué consiste la afirmación heideggeriana de una *presencia* (*Anwesenheit*) en un horizonte filosófico post-hegeliano. Es posible que sea en este horizonte donde haya que perfilar primeramente los rasgos de la «*Auseinandersetzung* interminable con Heidegger».

Ahora bien, desde textos relativamente tempranos Derrida presenta este horizonte como vacilante, tembloroso. En *De la grammatologie* (1967), por ejemplo, inscribiéndolos en «los movimientos de deconstrucción», se refiere a la «vacilación» de los pensamiento de Nietzsche y de Heidegger diciendo que se trata «de un temblor propio de todas las tentativas post-hegelianas y de ese paso entre dos épocas»<sup>7</sup>. Tenemos que contar con el hecho que para Derrida el post-hegelianismo está en curso. Y que Heidegger, por no poder hablar aquí más que de él, todavía vacilaría en su trance. A lo que habría que añadir, quizás formando parte de este mismo trance, que el retroceso reunidor del espíritu absoluto hegeliano, cuyo lazo ya era *estricto*, ha sido seguido por una *presencia* cuya *Versammlung* resulta acaso todavía *más estricta*.

Todo indicaría que primero debemos reconocer en qué consiste el hegelianismo para luego, en segundo término, acceder a aquello que patentiza su retroceso. Sin embargo, lo vacilante del post-hegelianismo indica precisamente lo contrario. Es decir, la dificultad del retroceso de aquel. O más exactamente, las dificultades que ha dejado su retroceso. A estas dificultades pertenece el hecho esencial de que el hegelianismo mismo puede, en cierto modo, ser explicado post-hegelianamente. Vale decir, que la potencia de su discurso se deja ver sobre todo a través del carácter heterogéneo de su texto. Dar con los rasgos de esta heterogeneidad resulta indispensable, por ejemplo para no creer

<sup>6</sup> DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 75.

<sup>7</sup> DERRIDA, J., *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, pp. 38s. (Cast. *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2005<sup>8</sup>, p. 32). Ya en el curso de 1964-1965 sobre Heidegger, el ser y la historia, Derrida se había referido a este post-hegeliano temblor particularmente en relación con Heidegger. Tras decir que la destrucción del hegelianismo es para Heidegger una destrucción de éste como resumen (*résumption*) de toda la historia de la ontología y decir que, a pesar de la semejanza, la destrucción heideggeriana no es «la réfutation ‘recollectante’ de Hegel», dirá que la destrucción heideggeriana «s’en distingue par un rien, un léger tremblement du sens qu’il ne faudra pas manquer car tout le sérieux de l’entreprise y résume sa fragilité et son prix» (DERRIDA, J., *Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire*, París, Galilée, 2013, p. 34). Agrega enseguida: «En ce sens il confirme bien la (conscience) hégélienne de la fin de la philosophie». Un poco después hablará de Nietzsche, y también de Marx, como aquellos filósofos que para Heidegger quedan prisioneros de la metafísica hegeliana.

que el hegelianismo necesariamente se desmarca de la totalidad porque en él ya se sabe que la totalidad aparece perdida. Esto se puede escuchar, por ejemplo, en esa frase que gusta repetir Manuel Jiménez Redondo cuando dice: «el no-ser del Absoluto en el que el Absoluto, sin embargo, consiste»<sup>8</sup>. Por lo tanto, si queremos entender en qué sentido el post-hegelianismo de Heidegger, con el cual se explica Derrida, no deja de estar relacionado con un Hegel menos igual a sí mismo de lo que parece, entonces resulta conveniente comenzar a reconocer la heterogeneidad en el discurso de Hegel.

Pongamos dos ejemplos. Ambos ejemplos atañen a Heidegger. Ambos ejemplos los extraemos de *Márgenes de la filosofía (Marges – de la philosophie)*<sup>9</sup>. El primer ejemplo, concierne a la relación de Hegel con Kant a propósito de «la imaginación productiva», a cuya exposición se dedica Derrida dentro de «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel» («Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel»). En efecto, va a decir allí en relación con la imaginación productiva, que en este punto «el motivo hegeliano por excelencia, no comporta ninguna crítica implícita de Kant»<sup>10</sup>. Y casi enseguida, esgrimiendo razones de comodidad al oponer «el desarrollo al desplazamiento», conceptos que advierte deben ser reconsiderados, va a añadir que estamos situados aquí en una zona «en que el debate con Kant parece más una explicación y menos a una ruptura»<sup>11</sup>. Ahora, siendo este motivo el de la unidad del concepto y de la intuición, de la espontaneidad y de la receptividad, etc., la imaginación es lo que aparece como «la instancia en la que se nublan o se anulan todas las oposiciones kantianas regularmente criticadas por Hegel»<sup>12</sup>. Lo que está diciendo Derrida aquí atañe específicamente al concepto hegeliano de signo, cuya localización tiene precisamente lugar en su teoría de la imaginación, y que Derrida entiende más precisamente como «fantasiología» o «fantástica». Pero también atañe, como dirá en otra parte, a la *figura del fantasma (fantôme)*. Esto en la medida en que se haya ligada a la «síntesis como fantasma («phantom»)» en Kant y en Heidegger, es decir, a la imaginación trascendental, «cuyos esquemas temporalizadores y el poder de 'síntesis' son los de una *fantástica*»<sup>13</sup>. Volveremos sobre este fantasma.

<sup>8</sup> En «Sobre algunos conceptos básicos de la filosofía de Hegel», en JIMÉNEZ REDONDO, M. *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*, MuVIM, Valencia 2007, p. 142.

<sup>9</sup> DERRIDA, J., *Marges – de la philosophie*, París, Seuil, 1972. (Cast. *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 90. (Cast. *op. cit.*, p. 113).

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.* Destacando la continuidad existente entre Hegel y Kant, Derrida pondrá en relación el motivo hegeliano por excelencia con los siguientes aspectos de la filosofía kantiana: 1) la imaginación trascendental como «una especie de arte natural»; 2) el esquematismo trascendental y los predicados contradictorios que comporta; 3) la imaginación trascendental y la temporalización.

<sup>13</sup> DERRIDA, J., *Mémoires pour Paul de Man*, París, Galilée, 1988, p. 76. (Cast. *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 74.).

No viniendo al caso aquí detallar todos los aspectos implicados en la imaginación productiva en Hegel, resulta útil decir que para Derrida el signo es presentado en la *Enciclopedia* como una instancia de cruce de rasgos contradictorios, a la vez como producción e intuición. Se trataría de una creación espontánea de lo que «se da a ver [voir] por eso mismo que así puede ver [voir] y recibir [recevoir]»<sup>14</sup>. En esta producción fantástica de lo que se recibe, lo que se recibe es también lo que se inventa. Relación que ya no puede ser determinada en términos de contradicción. «Todas las operaciones de conceptos se reúnen, se resumen y se precipitan en él. Todas las contradicciones parecen resolverse allí, pero, simultáneamente, lo que se anuncia bajo el nombre de signo parece irreductible o inaccesible a todas las oposiciones formales de conceptos: siendo a la vez lo interior y lo exterior, lo espontáneo y lo receptivo, lo inteligible y lo sensible, lo mismo y lo otro, etc., el signo no es nada de todo ello, ni esto ni aquello, etc.»<sup>15</sup>. Desde entonces, el signo no aparece como una instancia de solución. Como si en el signo la contradicción por oposición ya no tuviera solución. Como si el signo fuera la instancia de una contradicción absoluta, o mejor, como si hiciera absolutamente imposible la contradicción. *Secreto paso* de uno en el otro.

Sometida la contradicción dialéctica a esta secreta instancia, Derrida llega a plantearse que esta contradicción sin contradicción y sin solución pueda llegar a ser la dialecticidad en sí misma. Que la fantasía que hace signo sea para Hegel el «punto medio» (*Mittelpunkt*) en el cual «lo universal y el ser, lo propio (*das Eigene*) y el ser hallado (*Gefundensein*), lo interior y lo exterior están perfectamente unificados (*vollkommen in Eins geschaffen sind*)»<sup>16</sup>, que entonces, punto medio pueda querer decir medio en cuyo punto tiene lugar una convergencia de opuestos (*point milieu*), un elemento o *medium* y un paso de los opuestos unos en otros (*point moyen*), auspicia para Derrida la *operación incontenible del campo del signo*; el cual, sin embargo, Hegel recortaría dialécticamente como un momento formal con vistas a la verdad<sup>17</sup>. Pero esto que hace Hegel es posible incluso porque no ha dejado de hacer del signo, que ya no es un simple accidente empírico con vistas a la verdad, el despuntar de un movimiento de precipitación más incontenible y general. Puesto que la

<sup>14</sup> DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 90. (Cast. *op. cit.*, p. 113).

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 92. (Cast. *op. cit.*, p. 114).

<sup>16</sup> *Ibid.* Cita de Hegel en el texto.

<sup>17</sup> Tras decir que Hegel hace del signo una reserva provisoria, que es un momento semiótico que sigue siendo formal, puesto que su contenido «sigue siendo inferior, anterior y exterior», Derrida va a citar lo que dice más adelante el § 457 de la *Enciclopedia*: «En general se considera que las formaciones de la fantasía son unificaciones de lo propio y de lo interior del espíritu con el elemento intuitivo; su contenido, mejor determinado, pertenece a otros dominios. No enfrentaremos aquí este taller interior [sic] (*innere Werkstatt*) más que según sus momentos abstractos. La fantasía es razón en tanto es la actividad de esta unificación. Pero solo la razón *formal* en la medida en que el *contenido* (*Gehalt*) de la fantasía como tal es indiferente. Mientras que la razón como tal determina también el contenido (*Inhalt*) con vistas a la verdad (*zur Wahrheit*)». *Op. cit.*, p. 92. (Cast. *op. cit.*, p. 115)

verdad es también —dialécticamente— una solución en el horizonte del no-signo, dado que la verdad que se anuncia como «presencia adecuada a sí» se anuncia «como ausencia en el signo»<sup>18</sup>, tanto la *phantasia* como el *phainesthai* parecen tener en la «luz, el brillo [*brilliance*] del aparecer que da a ver» una misma fuente. Despunta así una *fenomenalidad más general*, que no es ni *phantasia* ni *phainesthai*, y que ronda como un fantasma a la posibilidad de oponer dialécticamente ambos.

Así también, absolutamente expuestos el uno al otro se encuentran Kant y Hegel. Todo en este punto de des-encuentro, especie de umbral o de paso secreto en el que ambos se precipitan. Umbral o paso secreto en el que Hegel se explica con Kant<sup>19</sup>. Punto ya no de simple oposición. Secreto paso de una filiación sin reconocimiento o ya cortada. Y si en esta explicación con lo opuesto, tienen también lugar tanto un «desarrollo» como un «desplazamiento», debería conducirnos a lo que, en otro lugar, Derrida llama «explicitación» (*explicitation*), de la que hablaremos enseguida. De acuerdo a ello, deberíamos esperar en esta parte que lo que pueda llegar a ser semejante explicitación no sea ajena a un explicarse con el otro. Auspicio de lo que podría llegar a ser una cierta «hostilidad absoluta» o una «hospitalidad»<sup>20</sup>. O también: otra relación filosófica, otra historia de la filosofía.

Segundo ejemplo: «Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*» («Ousia et Grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*»)<sup>21</sup>. Derrida cuestiona aquí la excepcionalidad que Heidegger le ha otorgado a Kant en relación con la tradición del concepto vulgar de tiempo de Aristóteles a Hegel, y donde además se supone que éste (en la *Enciclopedia*) no haría más que una paráfrasis de lo que dice aquél acerca del tiempo. Derrida objeta esto planteando la posibilidad de que Kant esté en «el hilo directo [*droit fil*] que, según Heidegger, conduce de Aristóteles a Hegel»<sup>22</sup>. ¿Por qué? Porque en la tradición que va de Aristóteles a Hegel el sensible insensible kantiano forma parte de la paráfrasis hegeliana, en

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 93. (Cast. *Ibid*).

<sup>19</sup> E implícitamente Kant con Platón, si nos asomamos a lo que Derrida dice acerca del carácter aneidético del *pharmakon* en Platón, algo que no es simple y tampoco un compuesto, sino más bien «el medio anterior en que se produce la diferenciación en general, y la oposición entre el *eidós* y su otro: ese medio es *análogo* al que más tarde, después y según la decisión filosófica, será reservado a la imaginación trascendental, ese ‘arte escondido en las profundidades del alma’, que no depende simplemente ni de lo sensible ni de lo inteligible, ni de la pasividad ni de la actividad. El medio-elemento será siempre análogo al medio-mixto». En DERRIDA, J., *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 144. Seguimos aquí la traducción al castellano en DERRIDA, J., *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, p. 189.

<sup>20</sup> Sobre la *hostilidad absoluta* en relación con Carl Schmitt, ver DERRIDA, J., *Politiques de l’amitié*, París, Galilée, 1994, pp. 131ss. (Cast. *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998). Sobre la *hospitalidad* en relación con Emmanuel Lévinas, ver Jacques Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, París, Galilée, 1997. (Cast. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998).

<sup>21</sup> DERRIDA, J., *Marges – De la philosophie*, *op. cit.*, pp. 31-78. (Cast. *Márgenes de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 63-102).

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 49. (Cast. *op. cit.*, p. 69).

el párrafo 258 de la *Enciclopedia*<sup>23</sup>, lo que Heidegger omite. Derrida hablará enseguida de una *explicitación*. Pero la objeción no se detiene allí. Se muestra también que Aristóteles habría anticipado el concepto de sensible insensible, habría «instalado las premisas de un pensamiento del tiempo que no sería más dominado simplemente por el presente»<sup>24</sup>, o como va a decir Derrida siguiendo a Heidegger, «del ente dado en la forma de la *Vorhandenheit* y de la *Gegenwärtigkeit*». Viniendo de exponer la *exotérica* aporía aristotélica del tiempo en *Física IV* al momento en que éste demuestra que el ahora no es una parte del tiempo, Derrida va a decir: «En efecto, como lo dice Aristóteles, porque el tiempo no pertenece a los entes, no forma ya más parte de lo que no es una determinación, porque el tiempo no es el ente en general (fenoménico o en sí), resulta que es preciso [*il faut*] hacer de eso una forma *pura* de la sensibilidad (sensible insensible)»<sup>25</sup>. Situada en el *hilo* de esta presentabilidad subjetiva del tiempo, merced a la cual «la ruptura kantiana estaba preparada por la *Física IV*»<sup>26</sup>, la imaginación trascendental kantiana aparecería, por su parte, escapando también al dominio del presente. Es decir, la originalidad kantiana no transgrediría el concepto vulgar del tiempo «más que explicitando [*en explicitant*] una indicación de la *Física IV*». En resumen: si tanto Hegel como Aristóteles no dicen esencialmente otra cosa que lo que dice Kant, y que Heidegger suscribe, entonces no habría un concepto vulgar de tiempo de Aristóteles a Hegel que no incluyera a Kant, y a Heidegger. Pero más aún. Si se atiende a la problemática heideggeriana de una historia de la ontología en la que

<sup>23</sup> «Haciendo alusión a este sensible-insensible —dice Derrida— Heidegger no relaciona este concepto hegeliano con su equivalente kantiano y sabemos como a sus ojos Hegel habría recubierto en muchos respectos y borrado la audacia kantiana» (*Op. cit.*, p. 49; *Cast. op. cit.*, p. 69). Pero la observación en torno al tratamiento heideggeriano de Hegel no se detiene ahí. En *Kant y el problema de la metafísica* el parentesco con Hegel se dejaría ver en la definición del tiempo como auto-afección y en la crítica a la intratemporalidad (Hegel tomaría distancia de la caída en el tiempo). Finalmente, porque la objeción a considerar a Hegel como paráfrasis de Aristóteles parece hacer rebotar a toda la tradición aquí considerada sobre la metafísica griega, Derrida termina por observar que la eternidad es lo que permite pensar la forma misma del tiempo, el presente. Al punto que la presencia «es la intemporalidad en el tiempo o el tiempo en la intemporalidad» (añade Derrida inmediatamente que esto es «quizá, lo que hace imposible una temporalidad originaria»). Y esta presencia, además, debe ser distinguida del presente como ahora. Como *Jetzt* (ahora) y no como *Gegenwart*, se pertenece a la naturaleza y no al tiempo.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 54. (*Cast. op. cit.*, p. 82)

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Derrida va a comparar lo que se dice en *Física IV* con la «Exposición trascendental del concepto del concepto de tiempo» en la *Crítica de la razón pura*. Tras considerar la definición más estricta de tiempo en la «exposición trascendental», tras citar a Aristóteles para demostrar que la fuerza de ruptura de la definición kantiana está prescrita en *Física IV*, Derrida va a decir: «En la *aisthesis* es donde une Aristóteles el tiempo y el movimiento. Y aquello sin ningún contenido sensible exterior, sin que ningún movimiento objetivo sea necesario. El tiempo es la forma de lo que no puede pasar más que en *tè psykhè*. La forma del sentido interno es también la forma de todos los fenómenos en general...». *Op. cit.*, pp. 54-55 (*Cast. op. cit.*, pp. 82-83).

se ha determinado el tiempo a partir de un ente secretamente predeterminado como ente-presente, lo que por su parte habría hecho Aristóteles al decir que el tiempo no pertenece a los entes, entonces toda *explicitación* posible de la cuestión que ha sido eludida por Aristóteles, «se mantiene siempre y necesariamente en el sistema de lo eludido» al menos desde Aristóteles. Lo que podría también querer decir: si no hay explicitación que no sea también explicitación de lo eludido, no habría ese otro tiempo que se necesita para que hubiese algo así como el concepto vulgar del tiempo. ¿Y qué hay de Hegel en el curso de esta explicitación?

Derrida observa que al predeterminarse el ente como ente presente, la *ousia* como presencia, el ente queda como no-tiempo y el tiempo como no-ser. Se abre así el tiempo como manifestación discursiva de la negatividad. Desde entonces, Hegel no haría otra cosa que «explicitar lo que se dice de la *ousia* como presencia». Y dentro de lo que se dice de ésta se dice que oponiéndose la *energeia* a la *dynamis* es que hay presencia. Pero desde que también la *ousia* compone con la *dynamis*, la *ousia* es determinada como *energeia* o *entelekheia*, como acto y fin del movimiento, resultando inseparable de la determinación del tiempo. Así, dirá enseguida Derrida, el «sentido del tiempo es pensado a partir del presente, como no-tiempo. Y no puede ser de otra manera: ningún *sentido* (en cualquier sentido que se le entienda, como esencia, como significación del discurso como orientación del movimiento entre una *arquía* y un *telos*), nunca en la historia de la metafísica ha podido ser pensado de otro modo más que a partir de la presencia y como presencia. (...) cada vez que es planteada una cuestión [*question*] de sentido, no puede serlo más que en el cierre metafísico»<sup>27</sup>. Sin duda se está discutiendo aquí con Heidegger y su pregunta por el sentido del ser. Y se está discutiendo sobre la *inscripción* metafísica de la pregunta en el horizonte metafísico y, en principio, vulgar, que posibilita la cuestión del sentido. Porque en este horizonte se cree saber, exotéricamente o por sentido común, lo que es el tiempo, es que se le convierte en no-ser. Y si en esta tradición, en la que se cree saber lo que es el tiempo, el saber del tiempo depende de una *afección* que le ocurre a la presencia, es Hegel quien va a hacer del concepto de tiempo el saber de sí absoluto. «El concepto como subjetividad absoluta se piensa a sí mismo, es para sí y junto a sí, no tiene afuera y reúne [*rassemble*], borrándolos, su tiempo y su diferencia en la presencia a sí»<sup>28</sup>.

La explicitación hegeliana habrá *desarrollado* el punto de vista de Aristóteles acerca del tiempo. Y, asimismo también, el de Kant<sup>29</sup>. Y si ha operado, después de Kant, algún nuevo y más radical *desplazamiento* en el alojamiento aristotélico, es quizá debido a que en el horizonte del saber absoluto como presencia a sí, es

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 58. (Cast. *op. cit.*, p. 85).

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 60. (Cast. *op. cit.*, p. 86).

<sup>29</sup> Mucho antes ha dicho Derrida que «la revolución kantiana no ha desplazado el alojamiento aristotélico, por contrario, allí se ha desplazado, realojado, acondicionado». Allí mismo ha expuesto la equivalencia del concepto hegeliano del tiempo con el concepto kantiano (en su alojamiento aristotélico), ver *op. cit.*, pp. 48-49 (Cast. *op. cit.*, pp. 78-79).



capaz de brindarle toda la *rigurosidad* dialéctica al tiempo aristotélico para que recupere su presencia haciendo círculo consigo mismo. Es decir, que mediante esta dialéctica rigurosa es capaz de hacer aparecer la *necesidad de la diferencia* o *cierta pérdida del tiempo*, determinándola en la forma de una oposición dialéctica que conduzca el tiempo hacia sí mismo, o sea, a su concepto. Por lo mismo, ha explicitado que el tiempo es lo que es sólo sabiendo de sí en un círculo que «se oculta a sí mismo su propia totalidad, en tanto que pierde en la diferencia la unidad de su comienzo y de su fin»<sup>30</sup>. Todo lo que bajo los subtítulos «La clavija de la esencia» («*La cheville de l'essence*») y «El grama y el número» («*Le gramme et le nombre*»), va a decir Derrida sobre el desarrollo aristotélico de la aporía, se dejaría explicar «de manera rigurosamente dialéctica» en sentido hegeliano<sup>31</sup>. Y si en el curso de este desarrollo, Aristóteles da una solución a la aporía por la que se internará la historia de la metafísica, y esto no obstante dejando entrever en su texto, mediante la discreta intervención de una palabra (*ama*)<sup>32</sup>, una cierta complicación irreductible que parece volver imposible contar con la presencia del tiempo, resulta que *explicitando* un poco más la aporía con Hegel se logra *borrar* toda posible fuente de rechazo. Eso, claro está, a condición de que *borrar* (*tilgen*) equivalga en cierto sentido a escribir, y que obliterar, o escribir borrando, pueda evitar dejar más de una huella. Pero por eso mismo es también, de otro lado, leer en la dialéctica hegeliana aquello que, al menos desde Aristóteles, la produce con *estrictéz*.

Dicho de otra manera, y para ir pasando a la segunda parte: en Hegel, el tiempo no dejaría de ocultar su propia totalidad hasta que no haya sido suprimido, es decir, hasta que no se plantea la cuestión de su sentido, de su aparecer, de su verdad, de la presencia o la esencia en general<sup>33</sup>. Lo cual sucede

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p.60. Nota 20. (Cast. *op. cit.*, pp. 86-87).

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 62. (Cast. *op. cit.*, p. 88)

<sup>32</sup> Cita de *Física IV*: «Sea, en efecto, la imposibilidad para los ahora de relacionarse unos a otros como un punto se relaciona con un punto. Si así el ahora no es destruido enseguida sino en otro ahora, sería al mismo tiempo (*ama*) que los ahora intermediarios que son en número infinito; lo cual es imposible...» En *op. cit.*, p. 65. Cast. *op. cit.*, p. 91. Citada aquí la traducción en castellano.

<sup>33</sup> Derrida cita a pie de página el pasaje sobre el concepto del tiempo en la *Fenomenología del espíritu*. Traducimos aquí la traducción francesa de este pasaje que Derrida utiliza y que es de Jean Hyppolite: «*El tiempo* es el *concepto* mismo que es allí (*der da ist*) y se presenta a la conciencia como intuición vacía. Por eso es que el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo durante todo el tiempo que demore en que él aprehenda su concepto puro, es decir que elimine el tiempo (*nicht die Zeit tilgt*). El tiempo es el puro Sí exterior intuido, no aprehendido por el sí, el concepto solamente intuido; cuando este concepto se aprehende a sí mismo, suprime su forma de tiempo (*hebt er seine Zeitform auf*), concibe la intuición y es la intuición concebida y que concibe. Entonces el tiempo se manifiesta como el destino (*Schicksal*) y la necesidad del espíritu que no ha acabado todavía dentro de sí mismo...». *Op. cit.*, p. 60. La traducción al castellano de este pasaje, en HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2002, p. 468. Trad. de Roces, W. También en HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 904. Trad. JIMÉNEZ REDONDO.

si el tiempo es aquello que, según la traducción que Derrida hace aquí del verbo alemán *tilgen*, «borra (*tilgt*) el tiempo»<sup>34</sup>. Y donde *borrar* equivale al tiempo de la significación, vale decir, al tiempo de una «escritura que da a leer el tiempo y lo mantiene suprimiéndolo»; el *Tilgen* (borradura) como *Aufhebung*<sup>35</sup>. En relación con esta temporalidad circular que se borra circulando, dos cosas: por una parte, el tiempo en Hegel es el tiempo del sentido dirigiéndose hacia sí mismo (onto-teo-teleología), vale decir el sentido en general. Visto a partir de esta anticipación general del sentido, y no tan sólo de tal o cual determinación del sentido del tiempo, a Derrida le resulta difícil que «la cuestión del sentido o del ser del tiempo» pueda escapar a esta onto-teo-teleología. Por otra parte, a partir de la traducción del verbo *tilgen* por borrar (*effacer*), Derrida da a entender también que el estar junto a sí mismo del espíritu (o en casa) hace aparecer una diferencia que *ya no puede no ser*, que el tiempo en Hegel se escribe, es decir se temporaliza, se demora o se aplaza, con vistas a la verdad, según *el tiempo de legibilidad* de una escritura cuyo signo o trazo se da a leer *como tal* mientras se borra. Es así como más arriba veíamos *aparecer* el signo en Hegel, recortado en su como tal. Pero, asimismo, puesto que solo se lee como tal *mientras se borra*, es también el tiempo de una escritura que *puede no llegar* a sí misma, es decir a su concepto, en el signo o trazo que le resta por escribirse. En la medida en que haya un resto de escritura que *pueda no hacer llegar* a reunirse al espíritu consigo mismo, en su presencia adecuada a sí, el discurso hegeliano quizás habrá sido interrumpido por su propio texto<sup>36</sup>. Visto desde esta posibilidad de interrupción del sentido en el interior de la estructura y del movimiento mismo de la dialéctica hegeliana, todo el carácter *rigurosamente* dialéctico que con Hegel puede haber alcanzado el *sentido* del tiempo desde Aristóteles, podría desde entonces no dejar de depender de *cuán estricto* sea ese sentido, o lo que es lo mismo, de qué tipo de imposibilidad dependa la *reunión* en el espíritu absoluto hegeliano<sup>37</sup>. Cuestión que, como ya anticipábamos, concierne también a Heidegger.

## II.

Más allá de *Ser y Tiempo*, una *diferencia sin como tal* se dejaría anunciar en «La sentencia de Anaximandro». ¿Es este un punto de mayor proximidad en la «*Auseinandersetzung* interminable» de Derrida con Heidegger? ¿Puede haber punto de proximidad con un fantasma? ¿O habría que comenzar a decir que un fantasma no existe y que, ciertamente,

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Derrida se dedica a mostrar esto en su libro *Glas* (1974), que por supuesto, aquí no podemos considerar. Lo que sí hemos comenzado a considerar en otra parte, en «La dialéctica en sentido estricto. Derrida y el Mitelpunkt hegeliano», ponencia presentada en el *Congrés Internacional. Figuracions contemporànies d'allò Absolut. Bicentenari de la Fenomenologia de l'esperit de Hegel (1907-2007)*, Museu Valencià de la IL-Lustració i de la Modernitat, Valencià, 26-28 de noviembre, 2007. Con todo, digamos por lo menos esto: señalando cierta oposición irreductible entre el padre y la madre en el hijo en el tiempo de la religión absoluta (penúltimo capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel), Derrida va a mostrar ese trance en que el tiempo del Saber absoluto es lo que resulta allí difícil de pensar. Por otra parte, una atención dedicada a la problemática derridiana del lazo (*bande*) o de la doble banda y en particular al modo como Derrida ve en *Glas* a Antígona como «el vómito del sistema», a la hermana como un punto de «ex-posición trascendental», se le puede hallar en el interesante texto de Rodolphe Gasché «Strictly Bonded», en *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, USA, Harvard University Press, 1995, pp. 171-198.

<sup>37</sup> Es cierta «estructura» (*stricture*) la que Derrida detecta en el pensamiento hegeliano en relación con un movimiento dialéctico de contra-erección. En la medida en que esta *estructura* opera, sin pertenecer a él, sobre un juego de oposición que puede no llegar a resolverse en los términos de una contradicción dialéctica, *obliga* no obstante a resolverlo. Es lo que, hasta cierto punto, ya hemos considerado en la problemática del signo en Hegel en relación con el *punto medio* o centro (*Mittelpunkt*).

Derrida quiere decir otra cosa? Pero, ¿no habría que contar con el ser para que el fantasma no exista? Y si de lo que se trata es de ir más allá del horizonte trascendental de la cuestión del ser ¿se ha ido más allá del más allá del fantasma? ¿Por qué Heidegger, para nombrar más el más allá del horizonte trascendental de la cuestión del ser, no deja de hablar de la presencia (*Anwesenheit*)? ¿Qué hay de una presencia tal fuera de dicho horizonte?

No son pocas preguntas las que nos hacemos aquí. No estamos seguros de poder dar respuesta a todas, ni siquiera de manera suficiente a las que podamos responder. En todo caso, lo que sigue no puede abarcar todos los trabajos de Derrida dedicados expresamente a Heidegger, por no mencionar todos aquellos en que se le menciona. Pretendemos limitarnos a aquellos en que se comenta «La sentencia de Anaximandro», los que, por lo demás, no son ni pocos ni homogéneos<sup>38</sup>. No obstante, no dejaremos de hacer algunas anticipaciones a problemáticas conexas en otros textos.

Retomemos el hilo. En Hegel el espíritu sabe lo que reúne. Y no reúne más que lo que sabe. Y lo hace, por así decirlo, tomándose todo el tiempo del mundo. De este modo, la diferencia en la cual él mismo consiste, siempre tiene sentido. Por lo mismo, siempre que despunta una nueva oposición, de ella siempre se puede saber algo. Por eso es que: «No hay *quizás* ‘concepto vulgar de tiempo’»<sup>39</sup>. Subrayamos el *quizás*. Y llamamos la atención, de paso, sobre el extraño tono de una frase que comienza con un categórico «No» y que, sin terminar de comenzar, dice «quizás». Pero suspendamos esto por un instante.

Más arriba intentábamos resumir un segmento del difícil texto de Derrida («Ousia et Grammè») diciendo que si tanto Hegel como Aristóteles no dicen esencialmente otra cosa que lo que dice Kant, y que Heidegger suscribe, entonces no habría un concepto vulgar de tiempo de Aristóteles a Hegel que no incluyera a Kant, y a Heidegger. Y agregábamos que, de acuerdo a ello y tomando la problemática heideggeriana de la determinación del tiempo a partir de la secreta predeterminación del ente como entre-presente, toda *explicitación* de Aristóteles era al mismo tiempo una *explicitación en lo eludido* por Aristóteles, y que, en consecuencia, no habría otro discurso distinto al del concepto vulgar del tiempo, o más exactamente, no habría ese otro tiempo que se necesita para que hubiese algo así como el concepto vulgar del tiempo. Pues bien, habiendo sido llevada esta *explicitación* sobre el tiempo al punto de la absoluta presencia a sí en el saber absoluto, lo eludido habría alcanzado su forma más acendrada, y con ello, su forma más ineludible. No hay forma de oponerse a lo eludido. «El concepto de tiempo pertenece de lado a lado a la metafísica y nombra la dominación de la presencia. Es preciso entonces concluir que todo el sistema de conceptos metafísicos, a través de toda su historia, desarrolla la llamada ‘vulgaridad’ de este concepto (lo que Heidegger sin duda no objetaría), pero también que no

<sup>38</sup> Hay un par de referencias a «La sentencia de Anaximandro» en el curso 1964-1965 a propósito de la escatología del ser en Hegel. Cfr. DERRIDA, J., *Heidegger: la cuestión de l'Être et l'Histoire*, op. cit., pp. 28-29.

<sup>39</sup> DERRIDA, J., op. cit., p. 73. (Cast. op. cit., p. 97).

se le puede oponer *otro* concepto de tiempo, puesto que el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Si se quiere producir este *otro* concepto, nos daríamos rápidamente cuenta de que se le construye con otros predicados metafísicos u onto-teológicos»<sup>40</sup>. Este cierre metafísico, esta dificultad de no plantear las preguntas adentro de la historia de la ontología que se pretendía destruir (deconstruir), sugiere enseguida Derrida es lo que Heidegger habría experimentado en *Ser y Tiempo*. Digámoslo también así: Heidegger no puede oponerse a Hegel, y en general, a toda la historia de la metafísica. O también así: porque Heidegger no puede oponerse, es que Heidegger se explica con Hegel, y en general, con toda la historia de la metafísica. Si es que *explicarse con* implica una *secreta relación* con el otro en un punto de proximidad a la que *uno mismo* no podría acceder jamás sino sobre la base de cierta radical imposibilidad de sí. Que en este punto de no oposición en que *aparece* la relación con el otro, sea de un fantasma de lo que haya que hablar, nos habla quizás de la posibilidad de otra filiación en la historia de la filosofía. Una cuyo secreto tan sólo podremos indicar aquí en la *Auseinandersetzung*, o *pólemos* interminable, que Derrida mantiene con Heidegger.

«No» y «quizás», al mismo tiempo. Vertiginoso y cortante pero a la vez o instantáneamente, retrayéndose, suspendiéndose. No que *no* haya «concepto vulgar de tiempo», sino que *quizás* no haya. *Puede no* haber y no que no haya. Porque si *no hay* «concepto vulgar de tiempo», se reivindica, por oposición, el ser que a él le falta. Y porque «quizás», aunque se pueda demostrar que el concepto de tiempo nombra la dominación de la presencia de lado a lado en la metafísica, habrá que decir enseguida «es preciso» (*il faut*), porque tal demostración depende también de esa dominación. «No hay quizás... Es preciso concluir entonces...». He aquí cierto ritmo derridiano de pensamiento que habrá que tener presente, el que se explica también con Nietzsche por cierto<sup>41</sup>, y que no dejaremos de verlo asomarse más de una vez en lo que se dice aquí sobre Heidegger.

Tras señalar la imposibilidad de escapar a la conceptualidad metafísica, Derrida comienza por reparar en la existencia oposiciones conceptuales en *Ser y Tiempo*, centrándose en la oposición que, según él, estructura el concepto de temporalidad y a la que toda la analítica existencial reconduce, a saber: la oposición entre una temporalidad originaria y otra cadente<sup>42</sup>. Aunque los reparos de Derrida no dejan de estar dirigidos al modo como Heidegger interpreta la temporalidad en Hegel, el centro del asunto está en lo que vendría a ser una especie de suspenso dejado por Heidegger al cerrar *Ser y Tiempo*. Se trata de

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Cfr. DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994, pp. 43ss. (Cast. *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 34ss.).

<sup>42</sup> Jorge Eduardo Rivera traduce «temporeidad originaria» y, al hablar Heidegger de la existencia fáctica que depende de aquella, Rivera traduce «la existencia fáctica, en cuanto cadente, cae... etc.». En HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria, 1998, p. 449.

la articulación entre la temporalidad originaria y el *sentido* del ser. Derrida se pregunta, a propósito de la oposición entre «lo originario y lo derivado», si acaso no es una oposición metafísica, si acaso la demanda de *arquía* en general no es la operación esencial de la metafísica, si acaso no hay un platonismo en el *Verfallen*. Ahora bien, este suspenso para Derrida se identifica más bien con la *interrupción* de *Ser y Tiempo*. Se acusa así un cierto desplazamiento del tema del tiempo y lo a él vinculado, no porque haya sido puesto en tela de juicio, sino porque lo que se estaba haciendo había que hacerlo de otro modo y cambiando de horizonte. El tema del tiempo y sus temas conexos en *Ser y Tiempo* serían con posterioridad reconstituidos fuera del horizonte trascendental de la cuestión del ser, en relación con el tema de «la epocalidad del ser». Sobreviene entonces lo que está en el centro del debate: la presencia.

Derrida toma como punto de referencia dos modos de Heidegger de referirse a la presencia, como *Anwesenheit* y como *Gegenwärtigkeit*, haciendo notar inmediatamente que esta última significa presencia en el sentido temporal de lo que se mantiene o del mantenerse presente (*maintenance*), como «determinación fundamental de la *ousia*», tal como va a agregar luego. Mientras en *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica* parecen asimilarse ambas sin poder distinguirse, es más allá de «la época» de *Ser y Tiempo*, en «La sentencia de Anaximandro», que la presencia como *Gegenwärtigkeit* va a aparecer como un *estrechamiento* de la presencia como *Anwesenheit*. «La delimitación heideggeriana a veces consiste en apelar de una determinación más estrecha a una menos estrecha de la presencia, a remontar así del presente hacia un pensamiento más originario del ser como presencia (*Anwesenheit*), y a veces a preguntar sobre esta determinación originaria en sí misma y a darla a pensar como un cierre, como *el* cierre greco-occidental-filosófico»<sup>43</sup>. Derrida reconoce aquí dos orientaciones del pensamiento heideggeriano que, al tener lugar «juntas y a la vez separadamente», lo llevarán a hablar de «dos textos, dos manos, dos miradas, dos escuchas» en Heidegger. Un primer gesto comportaría un desplazamiento intra-metafísico, que retendría a Heidegger «en el interior de la metafísica (de la presencia) en general». Otro gesto, consiste en cambio en pensar en torno a un *Wesen* «que todavía ni siquiera sería un *Anwesen*». Más difícil, más inaudito y más cuestionador, dice Derrida que «se anuncia en algunas fisuras calculadas del texto metafísico»<sup>44</sup>. En lo que sigue, Derrida procederá a exponer y a interpretar en este último gesto «dos textos, dos manos, etc». Aunque también a delimitarlo.

Advirtamos algo antes en relación con las «dos manos» de Heidegger que Derrida ha hecho aparecer aquí. Por una parte, esto puede ser remitido a lo que Derrida llama en otra parte «estrategia general de la deconstrucción» consistente en «introducir un doble gesto, según una unidad a la vez sistemática y como de sí misma separada, una escritura desdoblada, es decir en sí misma

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 75 (Cast. *op. cit.*, pp. 99s).

<sup>44</sup> *Ibid.*

multiplicada, lo que llamo, en 'La doble sesión', una *doble ciencia*<sup>45</sup>. Vista la referencia a las dos manos de Heidegger a la luz de esta especie de lógica operacional del pensamiento derridiano, podríamos estar tentados a decir que a Heidegger no se le esta leyendo, o que sólo se le está leyendo. Sin embargo, cierto pensamiento derridiano del *texto general*, que no está de más reiterarlo, es rigurosamente todo lo contrario de una confinamiento textual, no admite que se establezca de antemano o consabidamente dónde comienza y dónde termina un texto o un pensamiento, por ejemplo aquí el de Heidegger. Ahora bien, por otra parte, la alusión a las «dos manos» de Heidegger, pudiéndose en principio poder hablar de más de una, en el sentido de más de un Heidegger, o de más de un pensamiento de Heidegger, lo que en ningún caso significa determinar que son nada más que dos, se topa con el hecho de que Derrida va a escribir más tarde un texto sobre Heidegger bajo el título «La mano de Heidegger» («La main de Heidegger. *Geschlecht II*»)<sup>46</sup>, en el que examina cierta dimensión unaria y privativamente humana de la mano (no animal), lo que se va a poner en relación con lo que Derrida entiende es el privilegio heideggeriano concedido a la *reunión* (*Versammlung*); ambas cosas a partir de la problemática que gira en torno a la palabra alemana *Geschlecht*. Señalemos, también de paso, que Derrida va a escribir dos textos más referidos a la problemática del *Geschlecht* en Heidegger, el primero referido a la diferencia sexual<sup>47</sup>. El segundo, dedicado a interpretar ese pasaje de *Ser y Tiempo* que Jorge Eduardo Rivera traduce como «un escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo»<sup>48</sup>.

Contando con los dos textos heideggerianos, su relación, dirá Derrida, «no puede de ninguna manera dejarse leer en la forma de la presencia». Se trata aquí de la relación entre «la presencia en general (*Anwesenheit*) y lo que la excede en la víspera o más allá de Grecia»<sup>49</sup>. La presencia sería aquí el cierre. La cuestión es cómo pensar ese más allá del cierre sin que nuestro pensar sea una forma negativa de la presencia, una especie de presencia-ausencia. Algo que,

<sup>45</sup> DERRIDA, J., *Positions*, op. cit., p. 56.

<sup>46</sup> DERRIDA, J., «La main de Heidegger (*Geschlecht II*)», en *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, París, Champ-Flammarion, 1990, pp. 173-222.

<sup>47</sup> DERRIDA, J., «Différences sexuelle et ontologique (*Geschlecht I*)», en *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, París, Champ-Flammarion, 1990, pp. 145-172.

<sup>48</sup> En HEIDEGGER, M., op. cit., p. 186. «L'oreille de Heidegger», en *Politiques de la amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, París, Galilée, 1994. (Cast. «El oído de Heidegger» en *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*, Madrid. Trotta, 1998). Al comienzo de este texto y a propósito del estatuto del «consigo» (*bei sich*), Derrida va a recordar a Hegel: «No olvidemos que en la lengua alemana, la expresión *bei sich* habrá acuñado el enunciado de una de las cosas más oscuras que hay, nada menos que el saber absoluto al final de la gran lógica de Hegel, el concepto puro en tanto se concibe él mismo, el 'ser simple respecto al cual se determina la idea [...] y que permanece junto a sí en su determinación» (*das einfache Sein, zu dem sich selbst bleibende Begriff*). *Bei sich*: junto a sí [*chez lui*] o en casa [*chez soi*], quizá no fuera una traducción tan mala. No se le presta suficiente atención a la extraordinaria hospitalidad de esta expresión idiomática». Op. cit., pp. 342-s. (Cast. op. cit., p. 342). Si se quiere observar los efectos de esta traducción, ver DERRIDA, J., *Glas*, op. cit.

<sup>49</sup> DERRIDA, J., op. cit., pp. 75s. (Cast. op. cit., p. 100).

totalmente fuera del dominio de la presencia, hiciera signo de este exceso. Aquí habría que tener precaución. El signo, o el hacer signo, denota, por una cara de sí mismo, un re-presentante, vale decir, algo tributario de una presencia. Lo que aquí precisamente ya no procedería. Por otra cara de sí mismo, el signo no es más que un representante, un mero signo, un desplazamiento de la presencia. Lo que podría indicar todavía cierta relación con el cierre de la presencia que es necesario exceder. Ambas cosas, sin embargo, están contempladas en el concepto metafísico, clásico o normal de signo. Por su parte, la lingüística moderna resume bien distinguiendo en el signo un lado *significante* y un lado *significado* (Saussure). Habrá que procurarse un concepto más general de signo como huella (*trace*) para sacarlo de su determinación estrechamente lingüística y empezar incluso a explicar ésta con la huella. Con esto Derrida muestra aquello que es capaz de exceder el texto metafísico: «Para exceder la metafísica es preciso [*il faut*] que una huella [*trace*] se inscriba [*soi inscrire*] en el texto metafísico haciendo signo, no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia un texto totalmente otro»<sup>50</sup>. Pero ¿por qué en el interior de la metafísica, en el dominio de la presencia, «es preciso que una huella sea inscrita»? Porque en el dominio de la presencia no hay huella (signo, representación, apariencia, etc.) que ella no domine. Para que haya una huella que ella no domine debe ser heterogénea a su texto. Pero para que sea heterogénea a su texto debe, enteramente ajena a la presencia, de algún modo intervenir su texto, hacerle violencia, permanecer exterior en él. Porque una huella sin presencia es impensable, entonces *es preciso*. Tan impensable como una presencia que no sea susceptible de dejar una huella. «El modo de inscripción de una huella tal en el texto metafísico es tan impensable que es preciso [*il faut*] describirla como un borrarse de la huella en sí misma. La huella se produce en él como su propio borrarse. Pertenece a la huella borrarse ella misma, hurtarse en ella misma lo que podría mantenerla en la presencia. La huella no es ni perceptible ni imperceptible»<sup>51</sup>. ¿Qué sería de una presencia si no pudiera dejar una huella? ¿Sería presentable? Y si por una parte es impensable una presencia que no pudiera dejar, de derecho, una huella, por otra parte, ¿es pensable una huella sin que sea dejada por una presencia? ¿Cómo pensar una huella que ya no dependa de la presencia? ¿Y cómo pensar además que, no dependiendo ya de la presencia, sea capaz de escribir la presencia, aquí el texto metafísico? ¿No tendríamos que pensar que esa escritura equivale a su borradura, no en la presencia, que no tiene, sino en ella misma? ¿Qué hay de Heidegger aquí, en este texto tan extraño?

«Así es como la diferencia entre ser y ente, eso mismo que habría sido ‘olvidado’ en la determinación del ser en presencia y de la presencia en presente, esta diferencia está enterrada hasta tal punto que no queda ya huella. La huella de la diferencia está borrada. Si se piensa que la diferencia (es) en sí misma otra que la ausencia y la presencia, (es) (en sí misma) huella, es la huella de la huella

---

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

lo que ha desaparecido en el olvido de la diferencia entre el ser y el ente»<sup>52</sup>. He aquí la problemática de la diferencia ontológica, es decir la problemática de una diferencia que no puede ser pensada desde la presencia, que debe ser pensada desde la huella que no ha quedado, desde la huella de la desaparición de la huella. Es esto lo que Derrida lee en «La sentencia de Anaximandro»<sup>53</sup>. Como también el hecho que el borrarse de la huella debe trazarse (marcarse) en el texto metafísico, debe ser. Desde entonces, resulta que lo que tradicionalmente se pensaba del signo, es decir, como una presencia diferida, como lo que no hace más que remitir a la presencia que no es él, es lo que permite pensar ahora la presencia como «huella de la huella», «la huella del borrarse de la huella». Resultando así un juego en el que, la presencia misma, ya no puede controlar el juego de la diferencia desde un centro al que la huella remite, puesto que en adelante el juego de la remisión es interminable. El comienzo del juego coincide con el fin del dominio del juego. ¿Se piensa aquí contradictoriamente? ¿Se puede no contradecirse y seguir pensando? ¿Es posible una contradicción sin contradicción? Puesto que no estamos ya aquí simplemente dominados por la presencia, es decir por la oposición que pliega subordinadamente el signo a la presencia, no habría contradicción ni en «pensar en conjunto lo borrado y lo trazado de la huella», ni habría contradicción entre «el borrarse absoluto de la 'huella matinal' de la diferencia y lo que la mantiene, como huella, abrigada y mirada en la presencia», ni en lo que dice Heidegger: «La diferencia del ser con el ente no puede, sin embargo, venir tras la experiencia como un olvidado más que si se ha descubierto ya con la presencia del presente (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) y si así se ha confirmado en una huella (*so eine Spur geprägt hat*) que permanece guardada (*gewahrt bleibt*) en la lengua en la que adviene el ser»<sup>54</sup>. ¿Es posible pensar sin que una oposición venga a reunir a la presencia consigo misma fuera de la huella? O también así: ¿se puede pensar en una diferencia sin *como tal*? Suspendamos esto un instante y saltemos a otro texto de Derrida, texto en el que, comentando de manera casi equivalente estos pasajes de «La sentencia de Anaximandro», introduce una referencia al pasaje sobre el *to khreôn* que en texto que comentamos no aparece.

En efecto, en «La *différance*» (también en *Márgenes de la filosofía*)<sup>55</sup>, texto cuyo título no podemos traducir, en la medida en que reescribe la palabra francesa «*différence*», sin que fonéticamente puede ser oída dicha modificación, incluso aquí a la vista, dado que se pronuncia igual, Derrida va a introducir una

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Derrida cita: «*El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente...*» «la diferencia hace falta. Ella queda olvidada. Solo lo diferenciado, el presente y la presencia (*das Anwesende und das An-wesen*), se desabriga, pero no *en tanto que* lo diferenciado. Al contrario, la huella matinal (*die frühe Spur*) de la diferencia se borra mientras que la presencia aparece como un (ente)presente (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) y encuentra su proveniencia en un (ente)presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*)». *Op. cit.*, p. 76 (Cast. *op. cit.*, p. 101).

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 77. (Cast. *Ibid.*)

<sup>55</sup> Ver *op. cit.*, pp. 1-29. (Cast. *op. cit.*, pp. 37-62).



breve consideración sobre el *to khreon*. Pero advirtamos desde ya que se trata de un texto sobre la diferencia derridiana como «différance», vale decir, como aquello que hasta el momento veníamos considerando como *huella (trace)*. Y en particular aquí, como esa huella que, como huella de la huella, pone en el juego y en juego la presencia en «La sentencia de Anaximandro». Pues bien, tras decir que Heidegger traduce *to khreôn* por *Brauch* y que Derrida traduce por *maintien* (usanza), Derrida cita el siguiente pasaje de Heidegger: «Disponiendo acuerdo y deferencia (*Fug und Ruch verfügend*), la usanza libera el *presente (Anwesende)* en su estancia y lo deja libre cada vez para su estancia. Pero, por lo mismo, el presente se ve igualmente expuesto al constante peligro de endurecerse en la insistencia (*in das blosze Beharren verhärtet*) a partir del morar de su duración. Así la usanza sigue siendo al mismo tiempo desasimiento (*Aushändigung*: desmantenencia) de la presencia (*des Anwesens*) *in den Un-fug*, en la discordia (la desconjunción). La usanza adjunta el *dis-*(*Der Brauch fügt das Un-*)»<sup>56</sup>. Derrida va a leer en este pasaje que Heidegger «reconoce la *usanza* como *huella*». Entonces se pregunta si es posible pensar esta huella y el *dis* de la «différance», que aquí parece traducir el *Un* del *Unfug*, el *dis* de la discordia o la disyunción, como «Wesens des Seins». Esto suponiendo que el *dis-* de todo lo que aquí traduce a la *différance*, remite más allá de la historia de ser, más allá «de nuestra lengua y de lo que en ella permite nombrarse». Pues lo que se piensa en la palabra «la usanza» ¿no nombra acaso lo que Heidegger dice es «una huella (*Spur*), huella que desaparece enseguida (*alsbald verschwindet*) en la historia del ser, que se despliega histórico-mundialmente como metafísica occidental?»<sup>57</sup>. Derrida se va a preguntar entonces «cómo pensar el afuera de un texto». Y si Heidegger va a decir que la diferencia no puede aparecer *en tanto que tal*, habrá que insistir en que no hay esencia de la *différance*. Remarcando Derrida, escribiendo que ésta «es» entre paréntesis, suspendida del ser en su propio trazado, trazado inaudible y secreto como la huella que el cambio de la *différence* en *différance* ha dejado, Derrida dice: «ésta (es) lo que no sólo no sabría dejarse apropiar en el *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia»<sup>58</sup>.

Lo que Derrida parece remarcar, a través de una diferencia que él llama «más vieja» que la diferencia óntico-ontológica, es cierta imposibilidad de la restitución de la presencia. Y esto, al aparecer, contra una presencia que se supone ha cruzado el horizonte trascendental de la cuestión del ser. Y si es verdad que eso ha sucedido, ¿qué podría implicar cierta restitución de la presencia? ¿Cómo, o qué *cosa*, en qué instancia o en qué tiempo, podría tener lugar una cierta reunión de la presencia como diferencia?

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 26. (Cast, *op. cit.*, pp. 60-61). Cfr. HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza editorial, 2005, p. 274.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 26s. (Cast. *op. cit.*, p. 60).

<sup>58</sup> *Ibid.*

La última alusión a «La sentencia de Anaximandro» la encontramos en *Espectros de Marx*, en torno a la problemática del fantasma. Un asunto que ya se adivinaba, iba a abordar Derrida<sup>59</sup>. En torno a la problemática del fantasma. Ya se le veía venir. La explicación de Derrida con Heidegger debía, en cierto punto, depender de un fantasma o de algo así como un *pólemos* interminable. Y cuando se trata de fantasma, se trata también de justicia, de la problemática de la justicia. En efecto, en relación con «La sentencia de Anaximandro», Derrida intenta pensar el *fantasma* (*fantôme*) a partir de la «disyunción en la presencia misma del presente, esa especie de no contemporaneidad consigo mismo del tiempo presente»<sup>60</sup>. Entonces busca lo que hay en Heidegger de esta disyunción. En el texto de Heidegger, consigna Derrida, se interpreta la *Diké* como «juntura, ayuntamiento, ajuste, articulación del acorde o de la armonía, *Fug, Fuge* (*Die Fuge ist der Fug*). En tanto se la piensa a partir del ser como presencia (*als Anwesen gedacht*), *Diké* conjunta armoniosamente, en alguna medida, la juntura y el acorde. *Adikía*, lo contrario: a la vez lo que está disyunto, desencajado y fuera del derecho, en el entuerto de lo injusto, incluso en la necesidad»<sup>61</sup>. Siendo la *Adikía* «lo contrario» de la *Diké*, ¿en qué punto entonces de lo que piensa Heidegger Derrida podría encontrar su fantasma, el cual quiere pensar a partir de la «disyunción en la presencia misma del presente»? Enseguida, Derrida va a establecer que de esta disyunción Heidegger dice que la sentencia de Anaximandro «dice y no dice». Por un lado, lo dice en la medida en que, en la *adikía*, el presente (*das Anwesende*) está «aus der Fuge», según palabras de Heidegger, es decir trastornado, desquiciado. El presente es un entre, un medio (*milieu*), un entre-dos. De acuerdo a un cierto orden terminante: «La presencia (*Anwesen*), va a decir Derrida, está prescrita (*verfugt*) [*inyungida*], ordenada, dispuesta en las dos direcciones de la ausencia, en la articulación de lo que ya no es y de lo que todavía no es. Juntar e inyunir [*Joindre et enjoindre*]. Este pensamiento de la juntura es también un pensamiento de la inyunición»<sup>62</sup>. Esto significa que no hay presencia sino en cuanto hay una inyunición, una cierta orden terminante. O un fantasma. «Lo que pasa entre dos—dirá Derrida al comienzo de *Espectros de Marx*—, entre todos los ‘dos’ que se quiera, como entre vida y muerte, eso no puede sino mantenerse contando con la intervención [*s’entretenir*] de algún fantasma»<sup>63</sup>. Es decir, de aquello con lo que no se puede contar porque *no es, ni está presente nunca como tal*. «Entonces, añade Derrida inmediatamente, habría que aprender de espíritus. Incluso y sobre todo si eso, lo espectral, *no es*. Incluso y sobre todo si eso, que no es ni sustancia, ni esencia, ni existencia, *no está nunca presente como tal*»<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 (Cast. *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995).

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 52 (Cast. *op. cit.*, p. 38).

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 49 (Cast. *op. cit.*, p. 37).

<sup>62</sup> *Op. cit.*, p. 52 (Cast. *op. cit.*, p. 38).

<sup>63</sup> *Op. cit.*, p. 14 (Cast. *op. cit.*, p. 12).

<sup>64</sup> *Ibid.*

Ahora bien, por otro lado, no se habla de la «injusticia» del presente más a partir de la «*didonai diken*». Se trata aquí de donar la justicia, sin restitución, sin intercambio, sustrayendo al don de todo horizonte de deuda o de culpabilidad. Y cuando Heidegger se pregunta si acaso es posible donar lo que no se tiene (Derrida va a citar aquí el pasaje)<sup>65</sup>, Derrida hace notar que el donar se hace descansar en la presencia (*Anwesen*), pues no se trata sólo de abandonar (*weggeben*), sino «más originariamente, donar [*zugeben*]». La ofrenda (*Geben*), consistirá en dejar al otro lo que le corresponde como propio, y lo que le corresponde «es la conjunción de su estancia, de su tiempo, de su momento». Lo que uno da al otro sin tener y donde abandonar es «el dejar al otro ese acuerdo consigo mismo que les es propio (*ihm eignet*) y le da presencia»<sup>66</sup>. Por lo tanto, la *Diké* sería pensada a partir del ser como presencia, la justicia como conjunción del acuerdo. Mientras que la injusticia sería la dis-yunción o des-conjunción. Derrida termina por preguntarse si acaso Heidegger, «como siempre hace», no disimetriza «en favor de lo que en efecto interpreta él como la posibilidad del favor mismo, del favor acordado, a saber del acuerdo que reúne [*rassemble*] o recoge [*recueille*] armonizando (*Versammlung, Fug*)»<sup>67</sup>. Y esto, no obstante, sea en la mismidad de los diferentes o de los desacuerdos «y antes de la sin-tesis de un sis-tema». Entonces, ya habiendo Heidegger comenzado a pensar el don al otro, en relación con la cual se piensa la justicia, el *corresponder* al otro, Derrida se va a preguntar por el riesgo que así se corre de inscribir la justicia en el horizonte reunidor de la presencia. Lo que puede implicar abrir un horizonte totalizador, a través de un movimiento de restitución, de expiación o de reapropiación. «Este riesgo Heidegger lo corre, a pesar de tantas precauciones necesarias, desde el momento en que da paso, *como lo hace siempre* [destaco esta cursiva, IT.], a la reunión y a lo mismo (*Versammlung, Fuge, legen*, etc) sobre la disyunción que implica mi dirección al otro, sobre la interrupción que gobierna el respeto que, a su vez, la gobierna, sobre una diferencia en la que lo único, diseminado en las innumerables virutas del absoluto mezclado con cenizas, jamás se asegurará en el Uno. Lo que, por otra parte, no deja jamás de suceder [*arrive*] también, pero no sucede sino en la huella de lo que *sucedería* [*arriverait*] *de otro modo* y, por lo tanto, llega también, como un espectro, en lo que no sucede [*arrive*]»<sup>68</sup>.

Hemos observado a Derrida decir dos veces, en relación con la reunión, que Heidegger procede como lo hace siempre. Lo que equivale a decir que corre el riesgo de totalizar, de restituir, de re-apropiar. Lo veremos una vez más haciéndolo. Si bien no sea más que para indicarlo. Y no lo haremos sino sobre la base que todavía no podemos aquilatar todo el peso de esta evaluación sobre el pensamiento heiddegeriano. No podemos, por ejemplo, ir al Heidegger del *Geist*

<sup>65</sup> HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 265.

<sup>66</sup> Derrida, J., *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 54. (Cast. *op. cit.*, p. 40).

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 55. (Cast. *op. cit.*, pp. 40s).

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 57. (Cast. *op. cit.*, p. 42).

en *Del espíritu* (*De l'esprit. Heidegger et la question*)<sup>69</sup>, en donde nos podríamos asomar a lo que, todavía en su explicación con Heidegger, Derrida observa es el *Geist* para Heidegger después de Hegel. Entrevemos allí, en todo caso, tras el retroceso de la reunión en el espíritu absoluto, la afirmación derridiana de una presencia y una radical *idiomatización* de la filosofía, *idiomatización* por la cual no sólo entendemos cierta constricción heideggeriana de la lengua de la filosofía, sino también de una cierta historicidad<sup>70</sup>. Pero también, sería un despropósito pensar que las escasas referencias que hemos hecho a *Espectros de Marx* nos han permitido un acceso a esta evaluación. Sobre todo por el hecho de que el libro en su conjunto parece ser abierto por ella. Por ahora, permaneceremos en este asomo. Lo que incluye todavía algo más en lo que sigue.

La otra referencia se encuentra en «El oído de Heidegger» en *Políticas de la amistad*, es decir en un libro que ha nacido prácticamente junto con *Espectros de Marx*. Nos referimos aquí a la lectura de Heidegger del fragmento 53 de Heráclito en *Introducción a la metafísica*<sup>71</sup>, libro en relación con el cual Derrida ha destacado en otra parte «la renuncia heideggeriana al proyecto y la palabra ontología»<sup>72</sup>. Derrida se va a referir a cierta equivalencia entre *pólemos* y *logos*, para decir enseguida que Heidegger siempre entiende el *légein* del *logos* como reunión (*rassemblement*). Antes ha dicho que para Heidegger el *pólemos* heraclítico es «*Auseinandersetzung*, debate, explicación agonística con el otro, combate de todo, por el todo (*pántôn, allem*)»<sup>73</sup>. Ahora bien, no sucedería esto si lo que se dice aquí del *Anwesen* no estaría ligado al *Walten*, es decir a una cierta fuerza como «origen de la presencia». En adelante, el *pólemos*, la *Auseinandersetzung*, es «lo que hace aparecer a» unos y a otros. Ajena a todo sentido bélico, el *pólemos*, «lugar mismo del *logos* originario», es lo que precede o lo anterior a toda oposición que él origina. Entonces el *rassemblement*, la

<sup>69</sup> Jacques Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, op. cit.

<sup>70</sup> A propósito de lo que es el espíritu y del envío o del destino de su ser que asigna a todo ente, leemos en una pasaje *De l'esprit* lo siguiente: «Esta asignación o esta misión se nombra todo a lo largo de la cadena de *Geschik*, *Schickliche*, *Schicksal*, *Geschichte* cuya intraducibilidad no es ajena al hecho de que la lengua en la que esta cadena se despliega es en sí misma el *lugar propio*, e incluso el idioma irremplazable de esta misión asignadora, de este envío de la historia misma» Op. cit., pp. 95-96. (Cast. op. cit., p. 126).

<sup>71</sup> Citemos el pasaje en cuestión: «El conflicto, si bien engendra todo lo presente, también es lo que domina y conserva. Pues a los unos los hace aparecer como dioses, a los otros como hombres; a los unos los haces ser esclavos, a los otros libres / El πόλεμος, mencionado aquí, no es una guerra al modo de los hombres sino un conflicto que impera con anterioridad a todo lo divino y lo humano; la lucha tal como la piensa Heráclito, provoca el inicio de la separación de lo que está presente en su confrontación, lo que da lugar a que sean asignados la ubicación, la posición y el orden de prioridad dentro de la presencia (*Anwesen*). En este ponerse a distancia se abren abismos, separaciones, extensiones y se producen grietas. (La diferencia ni separa ni destruye la unidad. La constituye, en conjunción [λόγος]. Πόλεμος y λόγος son los mismo.).». En Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 63.

<sup>72</sup> Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 36. (Cast. op. cit., p. 30).

<sup>73</sup> Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 408. (Cast. op. cit., p. 402s.).

reunión sin duda, pero en cuanto potencia de reunir, de ayuntar, conjuntar, aliar, conjugar, mantener junto, la esquicia producida por el *pólemos*: «Disociación, disyunción, escisión, disensión o secesión (*aus den Fugen, out of joint*): es en esta esquicia del *Auseinandertreten* o de la *Auseinandersetzung* donde se abren sin duda las fallas, los intervalos, las separaciones, las distancias, pero donde también se forman las junturas o los ayuntamientos (*Fugen*). Ya que la esquicia producida por el *pólemos* debe asimismo reunir [*rassembler*], ayuntar, coyuntar, aliar, conjugar, mantener junto lo que ella separa o espacia. Ello permitirá concluir que *pólemos* y *lógos* son lo mismo (*dasselbe*), siendo siempre entendido el *légein* del *lógos* en su significación originaria de reunión [*rassemblement*]<sup>74</sup>.

Sirvan estos últimos pasajes para señalar la insistencia de una problemática cuya configuración apenas bosquejamos. El movimiento de reunión es ese movimiento del *pólemos* como *logos*. Es decir, el de una presencia que puede reunirse consigo misma en su disyunción. Y si enseguida, una «cuestión muy temible (*redoutable*)» va a ser planteada y dejada abierta, una cuya indicación es nada menos que la de una cierta confrontación o explicación con Hegel, es que quizá la *estrictéz* especulativa hegeliana no sea disociable de cierto poder concentrador del *logos*, o de cierta tautología heideggeriana. Tras señalar «la potencia concentradora del *logos*» a propósito de lo que reúne la tautología consigo misma, tautología entre *pólemos* y *phileîn* que, según Derrida, conducirá a Heidegger por el camino de una otología de la escucha poetizante (así en *De camino al habla*), de una monología del habla que es una «singular auto-heterología», va a hacer aparecer como una «cuestión muy temible» cierta necesaria confrontación con Hegel en este punto, a saber: «la proposición especulativa del idealismo absoluto cuya síntesis es asimismo hetero-tautológica»<sup>75</sup>. Todo lo que Derrida ha venido pensando bajo el nombre de «logocentrismo» es lo que parece estar en juego en este cruce *vacilante* entre Hegel y Heidegger, entre el hegelianismo y el post-hegelianismo, entre ambos<sup>76</sup>. Y quizá, en primer lugar, haya que examinar sobre todo el *espectro* que hace pasar uno en el otro bajo los nombres de *estructura* y de *inyunción*.

Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile  
Facultad de artes liberales y Escuela de gobierno  
itrujillocorrea@gmail.com

IVÁN TRUJILLO

(Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013)

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 410. (Cast. *op. cit.*, p. 404). Pasaje que hemos extraído íntegramente de la traducción.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 410. (Cast. *op. cit.*, p. 405).

<sup>76</sup> Cfr. DERRIDA, J., *De la grammatologie, op.cit.*, pp. 30ss. (Cast. *op. cit.*, pp. 30ss).