

EN TORNO A LA *DIFFÉRENCE* Y LA *DÉCONSTRUCTION*... UNA LECTURA DE DERRIDA DESDE CIERTAS “HUELLAS” HEIDEGGERIANAS

Ricardo A. Espinoza Lolos
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen

En la actualidad es el pensamiento de Derrida el que está a la base del postmodernismo y es esencial entrar en él de modo más o menos detallado para poder situarnos filosóficamente en un diálogo serio con distintas disciplinas humanas. El pensamiento de Derrida inicia su andar desde el horizonte de Heidegger¹ (y también del de Levinas²); desde este horizonte se nos sugiere a la “escritura” como el “elemento” primario en que el hombre se apropia radicalmente con los demás hombres. La “escritura” será la clave para introducirnos someramente en el pensamiento de Derrida. Para entender qué es la “escritura” tenemos que entender dos pensamientos muy radicales que están estrechamente vinculados y que nos indican lo que mienta la “escritura”. Uno es el pensamiento de la *différance* y el otro es el de la *déconstruction*. Ambos pensamientos son “huellas” que nos llevan a

Recibido: 11/06/04. Aceptado: 20/04/07.

¹ Por este motivo tendremos que hacernos cargo en cierta medida del pensamiento de Heidegger, pero desde la “óptica deconstructiva” de Derrida. Heidegger está en el nexo articulador que va de Nietzsche a Derrida. Pero nos es imposible entrar en el tema del atemperamiento en Heidegger porque nos llevaría por temas que necesitan un desarrollo muy acabado. En todo caso para poder vislumbrar el tema del atemperamiento en el Heidegger final se puede ver: *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 1994.

² Para poder captar en toda su magnitud la impronta tanto del pensamiento de Heidegger como el de Levinas en Derrida, véase: Derrida, J., “De la violence ontologique”, en *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, París, 1967, pp. 196-228. En honor a la verdad también están plenamente presentes en Derrida los pensamientos abismales de Nietzsche, Freud y Husserl. Pero es el horizonte de Heidegger y de Levinas el que se levanta luego de la *déconstruction* de modo renovado desde y por Derrida como una *différance* en justicia responsable en y por el “otro”.

la “escritura”. En cierto sentido la *différance* se muestra como radical *déconstruction* en la que el hombre se instala a vivir en la plenitud del instante de la “escritura”.

Palabras Clave: Derrida, Heidegger, diferencia, deconstrucción, justicia

Abstract

Nowadays Derrida’s thought is at the base of postmodernism. Therefore, it is essential for us —the philosophers— to enter in acquaintance with it, if we want to dialogue in a serious way with other human disciplines. Derrida’s thought begins its journey from Heidegger’s horizon (and also from that of Levinas), from this horizon “writing” is suggested to us as the primary element in which man radically appropriates himself with other men. “Writing” will be the key to briefly introduce into Derrida’s thought. To understand what “writing” is, we need to understand two very radical thoughts that are narrowly linked and that indicate to us what is meant by the term “writing”. One is the thought of “*différance*” and the other is “*décónstruction*”. Both thoughts are “traces” that lead us to “writing”. In a certain sense the “*différance*” appears as radical “*déconstruction*” in which man sets himself to live in the plenitude of the instant of “writing”.

Keywords: Derrida, Heidegger, difference, deconstruction, justice

1. Introducción

¿Qué es la *différance*? ¿Qué la *déconstruction*? Preguntas que se nos tornan muy difíciles para responder por la propia formulación de las mismas; pues para Derrida tanto la *différance* (“diferencia”³) como la *déconstruction* (“deconstrucción”⁴) no son absolutamente para nada unos conceptos, porque no son “sentidos”, ni “significados” que se nos “presenten” en nuestro horizonte vital con la pretensión formal de ser “algo fónico-lógico” que nos asigne lo que tenemos que realizar; una asignación que funciona por “fuera” del decir mismo; como si fuera un tipo de límite absoluto que da a cada cual lo suyo: “Ya se ha hecho necesario señalar que la diferencia [*différance*] no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquier que éste sea; y se nos llevará a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. Y, sin embargo, lo que se señala así de la diferencia [*différance*] no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la

³ Nosotros traduciremos el término francés de *différance* simplemente por “diferencia” para evitar un excesivo uso del francés que puede cansar y confundir al lector. Cuando sea necesario colocaremos el término en francés. Algunos traductores vierten este término como “diferancia” para destacarlo de “diferencia” que traduce *différence*.

⁴ Nosotros verteremos *déconstruction* por “deconstrucción”. Algunos traductores utilizan el vocablo “desconstrucción” para traducir el término francés.

teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia... La diferencia [*différance*] es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica —ontoteología—, sino que, incluso abriendo el espacio en que la ontoteología —la filosofía— produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno”⁵. El gran “no-concepto” de diferencia implica radicalmente la deconstrucción y, en esto, de inmediato entra en juego el abismal y misterioso *Sein* o *Ereignis* de Heidegger⁶ del viraje (*Kehre*), pero con un radical matiz renovador. Pues, para Derrida ya no se trata de un nombre único pensado en una lengua primordial como momento originario y constituyente de todo que nos “dice”, nos “destina” y nos “asigna” qué hacer: “No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia*, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarlo*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza”⁷.

2. Derrida como “lector” de Heidegger

Derrida piensa, desde Heidegger (y contra él), que con la diferencia ya no estamos en el dominio absoluto de lo que dice en una lengua determinada y en razón de ser un único nombre propio lo que tiene que darse y destinarse al hombre cuando éste está atemperado en correspondencia al ser: “Tal es la cuestión: la alianza del habla y del ser en la palabra única, en el nombre al fin propio. Tal es la cuestión que se inscribe en la afirmación jugada de la diferencia [*différance*]. Se refiere a cada uno de los miembros de esta frase; ‘El ser/ habla/ en todas partes y siempre/ a través de/ toda/ lengua’”⁸. Este texto es fundamental⁹, pues muestra

⁵ Derrida, J., “La *Différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 42. En este texto se traduce *différance* por “diferancia” para distinguirlo de *différence* que se traduce por “diferencia”.

⁶ Véase, el estudio especializado del pensamiento del *Ereignis* del último Heidegger; Espinoza, R., “En torno al problema del *Ereignis*... Das Ereignis ereignet das Sein”, en *Philosophica*, N° 28, 2005, pp. 61-92.

⁷ Derrida, J., “La *Différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 62.

⁸ Ídem.

⁹ Heidegger, M., “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 1998, p. 272.

una “aporía” al interior del mismo pensamiento de Heidegger. Para Derrida, que sigue el texto heideggeriano en lo que dice (desde el espíritu levinasiano) y en su “aporía”, todo lo que sea entendido como “algo” único, originario, absoluto y constituyente de todo sentido de cuanto hay es señal inequívoca de violencia y agresión al hombre en cuanto “otro”: “Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. *Lo Uno se guarda de lo otro (L’Un se garde de l’autre)*. Se protege contra lo otro, mas, en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí (la diferencia consigo) que le hace Uno... A la vez, al mismo tiempo, mas en un mismo tiempo disjunto, lo Uno olvida volver sobre sí mismo, guarda y borra el archivo de esa injusticia que él es, de esa violencia que hace)”¹⁰. Si nos percatamos, para Derrida en lo “uno” se atenta a la esencia misma de éste, esto es, ser radicalmente un “otro”. Solamente porque se es “otro” en sí mismo se es “uno”. Este atentado contra lo “otro” es el que genera toda la violencia del poder del sentido absoluto de lo “uno” que se niega a sí mismo cuando se afirma solamente en su mera unidad circular que busca imperar por todas partes. En lo “otro” está la diferencia que permite ulteriormente una cierta estabilidad cobrada, pero fugaz y singular, de lo “uno”. Lo “otro”, como real diferencia, “demora y difiere” en su dar y enviar a lo “uno” como múltiples maneras de remisiones en las cuales nos atemperamos en nuestro diario y singular vivir. Estas remisiones son todas válidas y es donde todas se co-determinan y se co-pertenecen entre sí. No hay ninguna que predomine sobre las demás, no hay jerarquía entre ellas, no hay violencia, sino amistad (*amiance*) en justicia responsable, pero “indecible”. Pero esto lo veremos más adelante.

De aquí resulta que también la *donner* derrideana mienta el *es gibt*¹¹ heideggeriano, pero de modo renovado. Y será el modo, como veremos más adelante, en que el hombre se atempera en y por la “escritura” con el “otro” de modo justo y responsable: “En *Zeit und Sein*, la atención de Heidegger se dirige al dar (*Geben*) o al don (*Gabe*) implicados en el *es gibt*”¹². En ese carácter de “dar” (*donner*) de inmediato se nota el rasgo de “envío” (*envoi*) que lo constituye; envío que se nos torna en el “destino del ser” para el pensar heideggeriano: “... Heidegger relance

¹⁰ Derrida, J., *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, 1997, p. 86.

¹¹ Respecto al *es gibt* véase por ejemplo: Heidegger, M., “La carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 275. Y Heidegger, M., “Tiempo y ser”, en *Ciencia, Técnica, Filosofía*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 282.

¹² Derrida, J., *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 29.

finalmente la pensée de l'être comme pensée du don, et de ce qui donne à penser, du 'es gibt Sein', de la dispensation ou de l'envoi de l'être (*Geschick des Seins*)¹³. ¿Qué pretende Derrida con esta asimilación del pensamiento más abismal de Heidegger como un *donner* y *envoi* a partir de la diferencia? Lo que Heidegger ve como una "dote", es decir, una gratuidad del *Sein* en su acontecer destinante del pueblo griego a través de su "logos fónico originario y único", Derrida lo asimila, también, con un dar (*donner, geben*) anclado al supuesto mismo de cualquier logos, esto es, la "escritura" que en diferencia se da (*es gibt*) como envío (*envoi, Geschick*) que asigna una "pro-mesa" en que el hombre pueda estar en "justicia" libremente atemperado entre los "otros" hombres de múltiples maneras (no hay ninguna remisión, destinación, asignación que sea primaria y originaria de las otras). Se dan múltiples destinaciones que se constituyen entre sí, en donde en tal "tramado" (*Geflecht*) se da una cierta estabilidad de ellas, lo que arroja el "esbozo de sentido" de una época que se nos "presenta" como el horizonte metafórico de la presencia en la cual nos insertamos. Esto es el don (*Gabe*) radical que constituye al "ente-presente" (el significado, el sentido), esto es, lo que constituye la metáfora desde la diferencia de lo ausente del ser, desde su "retirada" (*retrait, Entziehung, Entzug des Seins*) en favor de los entes. Y al decir metáfora se designa toda una cosmovisión, muy similar cuando Heidegger habla de metafísica: "Lo que Heidegger llama *la metafísica* corresponde a una retirada del ser. En consecuencia, la metáfora en cuanto concepto llamado metafísico corresponde a una retirada del ser. El discurso metafísico, que produce y contiene el concepto de metáfora, es él mismo cuasi metafórico con respecto al ser"¹⁴.

3. Destrucción y deconstrucción de la historia de la filosofía

Derrida hace suya totalmente la concepción crítica destructora de Heidegger de la historia de la filosofía como metafísica, esto es, la dualidad de mundos, que a su vez es la gran crítica nietzscheana a la historia del pensamiento. Y en esto ve la base para cualquier horizonte metafórico. En una nota en que se comenta un texto de Hegel en "La mitología blanca.

¹³ Derrida, J., "No apocalypse, not now" en *Psyché. Inventiones de l'autre*, Éditions Galilée, París, 1998, p. 413.

¹⁴ Derrida, J., "La retirada de la metáfora", en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 58.

La metáfora en el texto filosófico”, Derrida señala lo siguiente sobre Heidegger y su visión de la metáfora como “esclava de la metafísica”: “Esto explica la desconfianza que inspira a Heidegger el concepto de metáfora. En *Le principe de raison*, insiste sobre todo en la oposición sensible/no-sensible, rasgo importante, pero no el único ni sin duda el primero ni el más determinante del valor de la metáfora”¹⁵ y la nota continúa con un extenso texto de Heidegger en donde se ve claramente que tal dualidad base de la metafísica es la esencia misma de la metáfora: “La noción de ‘transposición’ y de metáfora reposa sobre la distinción, por no decir la separación, de lo sensible y de lo no-sensible como dos dominios que subsisten cada uno por sí mismo... Una separación semejante establecida así entre lo sensible y lo no-sensible, entre lo físico y lo no-físico es un rasgo fundamental de lo que se llama ‘metafísica’ y confiere al pensamiento occidental sus rasgos esenciales... Desde el momento en que esta limitación de la metafísica ha sido vista, la concepción determinante de la ‘metáfora’ cae por su propio peso... Lo metafórico no existe, sino en el interior de las fronteras de la metafísica”¹⁶. Con este texto de Heidegger tan duro y radical contra la metáfora, Derrida siente total empatía. En cierta forma lo que busca el pensamiento derrideano es proseguir el pensamiento propuesto por Nietzsche desde el último Heidegger y llevarlo al límite de sus propias posibilidades, esto es, se está pensando desde la imposibilidad misma de su posibilidad: su “aporía”.

Con esto estamos en terrenos de la deconstrucción. Se intenta, por parte de Derrida, no sólo “deconstruir” la historia del pensamiento, sino sobre todo se quiere “deconstruir” al propio Heidegger desde su crítica “destructora” de la historia de la metafísica, la cual ya estaba totalmente perfilada en *Sein und Zeit*: “Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como *destrucción* [*Destruktion*], hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas”¹⁷. La “destrucción” heideggeriana, como sabe-

¹⁵ Derrida, J., “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 266.

¹⁶ Heidegger, M., *Le principe de raison*, Gallimard, París, p. 126.

¹⁷ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 46.

mos, no tiene nada de negativo ni de peyorativo respecto de la historia de la metafísica, como sí lo tenía el célebre “martillo” de Nietzsche que todo lo derribaba. Lo que se pretende, ahora, es “des-montar” parte por parte el edificio “sólido y rígido”, a través de siglos, en lo que se ha convertido el destino del ser como historia de la metafísica. Heidegger lo dice sumamente claro: “La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al ‘hoy’ y al modo corriente de tratar la historia de la ontología, tanto el modo doxográfico como el que se orienta por la historia del espíritu o la historia de los problemas. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta”¹⁸. Este texto heideggeriano es un diálogo esencial con lo más radical del pensamiento de Nietzsche. Esta postura que se mantuvo a lo largo del tiempo en la meditación heideggeriana¹⁹ es la esencia misma de la *déconstruction* de Derrida que también se mantuvo a lo largo del tiempo²⁰.

Heidegger vuelve a repensar su “destrucción” del pensamiento metafísico que intenta dar con lo oscuro de la retirada del ser en su abismal y tardía conferencia de 1962 *Zeit und Sein*. Y en esto ha repensando por entero lo dicho en *Sein und Zeit* en la década del veinte, lo ha llevado a su propio límite, esto es, lo ha “destruido” en su propia posibilidad interna. Heidegger fue el primero que “destruyó” su gran obra cuando repensó “deestructivamente” la historia de la metafísica a lo largo de su vida: “Sólo la demolición de estos encubrimientos [las épocas del destino del ser que encubren la primordial destinación] —a esto se refiere la ‘destrucción’ [*Destruction*]— procura al pensar una mirada provisoria en lo que entonces se desvela como el destino-del-Ser [*Geschick des Seins*]. Porque se concibe por doquier el destino-del-Ser solamente como historia y ésta como acontecer, se intenta vanamente interpretar este acontecer desde lo que se dice en ‘*Ser y tiempo*’ sobre la historicidad del ser-ahí [*Dasein*] (no del Ser). Por el contrario, queda el único camino posible, pensar anticipadamente ya desde ‘*Ser y tiempo*’ a los pensamientos posteriores sobre el destino-del-Ser, el pensar a fondo a través de lo expuesto en ‘*Ser y tiempo*’ sobre la de-structión de la teoría ontológica del Ser de los entes”²¹. En *Zeit und Sein* se realiza en plenitud la “destrucción”

¹⁸ Ídem

¹⁹ Véase, Heidegger, M., *¿Qué es eso de filosofía?*, Sur, Buenos Aires, 1960.

²⁰ Véase, Derrida, J., “El oído de Heidegger”, en *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 364. En este texto se asimila por entero el término *Destruction* de Heidegger a *Déconstruction*.

²¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 283.

de toda la destinación del ser, empezando por el propio *Sein und Zeit*. Cuando Heidegger se pregunta: “¿Cómo debemos nosotros introducirnos adecuadamente en la referencia-de-cosas nombradas mediante los títulos ‘Ser y tiempo’, ‘Tiempo y ser’?”²², debemos entender que tal “referencia-de-cosas” [*Sachverhalt*] solamente podrá ser determinada en propiedad después de la “destrucción”. Porque la verdad de *Sein und Zeit* es *Zeit und Sein*. Su verdad es su condición de posibilidad y, a una, de imposibilidad; esto es, su interna “aporía”. Y esto es así porque la “destrucción” proclamada en el parágrafo §6 de *Sein und Zeit* sólo se realiza, muchos años después, en *Zeit und Sein*, en cuanto “destrucción” del propio *Sein und Zeit*. Y, por este motivo, la *Destruktion* de la metafísica por parte de Heidegger se relaciona íntimamente con la deconstrucción de Derrida, pues éste continuará el análisis “destructor” a toda la obra de Heidegger, en especial a *Zeit und Sein* (véase, por ejemplo, *Envoi*).

4. Movimiento en “retirada” y en “envío”

Derrida dialoga radicalmente con Heidegger e intenta, según él, dar continuidad al pensamiento heideggeriano (dando un paso más allá de él mismo) pensando lo “no-pensado” por la tradición filosófica: su límite, su trazo, su condición de posibilidad y de imposibilidad; esto es, un pensamiento que: “hace la experiencia de la aporía”²³. La de-construcción intenta des-moronar, des-sedimentar la metafísica y también el pensamiento de Heidegger, con todo lo que esto significa; para ello tiene que desmontar el ámbito del ente, lo presente, es decir, tiene que salirse de la metáfora como la articulación misma de la metafísica dual de lo sensible y de lo suprasensible. En una retirada de la metáfora adviene lo no-metafórico, el supuesto de toda metáfora que es el “rasgo, traza,” (*trait, Aufriss*) que abre paso (*entame*) a toda ulterior diferenciación en múltiples remisiones: “La palabra, hasta cierto punto ‘francesa’, *retrait* (retirada), *no es demasiado abusiva...* para traducir la *Entziehung*, el *Sich-Entziehen* del ser, en cuanto que éste, al quedarse en suspenso, al disimularse, al sustraerse, al velarse, etc., se retira en su cripta... La retirada del ser, su estar retirado, da lugar a la metafísica como ontoteología que produce el concepto de metáfora, que se produce y que se denomina de manera cuasi

²² Ídem., p. 277.

²³ Derrida, J., “Finis”, en *Aporías*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 61.

metafórica... *Retirada* no es ni una traducción ni una no-traducción (en el sentido corriente) con respecto al texto heideggeriano; no es ni propio ni literal, ni figurado ni metafórico. ‘Retirada del ser’ no puede tener un sentido literal o propio en la medida en que el ser no es *algo*, un ente determinado que se pueda designar. Por la misma razón, como retirada del ser da lugar tanto al concepto metafísico de metáfora como a su retirada, la expresión ‘retirada del ser’ no es *stricto sensu* metafórica”²⁴. En este gesto de retirada comparece lo que se oculta en su oscuridad, “se da” (*es gibt*) lo “no-deconstruible” por antonomasia. Esto es, para Heidegger, el *Sein* mismo (*Ereignis*); en cambio, para Derrida, que no cree en eso “mismo” del Ser que nos apropia, es la “escritura” en cuanto ámbito de diferencia como total “justicia” en una democracia que está por venir en cuanto “promesa” para los hombres. Este es el verdadero movimiento del retirar y el enviar del pensamiento de Derrida.

Derrida en *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa* da una “huella” para comprender en qué consiste la deconstrucción en tanto diferencia, la cual pretende desmontar, diseminar la metáfora en cuanto a su tiempo propio de circularidad (la metafísica en sentido heideggeriano que reposa en una comprensión del tiempo en sentido “vulgar”) desde el carácter del “dar” que en tanto “da” a una se “retira” de lo dado, pero en esto produce una “fractura activa” que rompe el “trenzado” (*Geflecht*) de la circularidad de la metáfora como ámbito de lo ente que se presenta en el horizonte de la presencia; es la retirada de la metáfora: “Que en todas partes en donde hay tiempo, en todas partes en donde domina el *tiempo como círculo* (concepto ‘vulgar’ diría, pues, Heidegger), el don es imposible. Un don no podría ser posible, no puede haber don sino en el instante en que toda circulación haya sido interrumpida y a *condición* de ese instante. Y, además, dicho instante de fractura (del círculo temporal) ya no debería pertenecer al tiempo. Por eso hemos dicho ‘a condición de ese instante’... En cualquier caso, el tiempo, el ‘presente’ del don ya no se puede pensar como un ahora, a saber, como un presente encadenado a la síntesis temporal”²⁵. Ya no es tiempo del “ahora”, en esto Derrida sigue fielmente a Heidegger, sino que es tiempo de “instante de fractura”, es el instante en esa “típica” absolutez de la cotidianidad que lo constituye posibilitando al “otro” (aquí Derrida está pensando desde Nietzsche y Levinas). Y así en tal retirada vuelve a parecer, se retrotrae como el oleaje del mar lo

²⁴ Derrida, J., “Retirada de la metáfora”, en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, p. 59.

²⁵ Derrida, J., *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*, p. 19.

“no-pensado”, el fundamento de la metáfora, la base del sentido, esto es, algo que no es sentido, no es ente ni tampoco ser. Esto nos lleva a la atomización del sentido, o sea, la era de “la escritura” que en cuanto diferencia es anterior a la derivación que se diferencia entre significado y significante que en esencia constituye la metáfora como ámbito de la dualidad de la metafísica de la presencia: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que doy, no habrá habido don, tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el concepto cálculo de una *différance* a largo plazo. Es demasiado evidente si el otro, el donatario, me devuelve *inmediatamente* la misma cosa...”²⁶.

En el fondo de la “escritura” podemos percatarnos que se produce una diferencia que se nos da en un don en y por sí mismo que nos permite estar como “otro” en la afirmación de ese dar en el instante de la singularidad. Es el dar el que “se da” (*es gibt*) como “envío” (*Geschick*) que nos instala atemperadamente entre los “otros” seres donantes. La “escritura”, en definitiva, se articula en cada uno como un “otro” que dona en la instantaneidad de la vida. De aquí se produce esa lectura derrideana tan especial del *Geschick des Seins* de Heidegger en relación con el “dar”: “... la conjunción del envío y de la destinalidad, el *Geschick*, no tiene la forma de un *telos*, todavía menos de una certeza (cartesiana o lacaniana) de la llegada a destino del envío. Pero al menos hay (*es gibt*) un envío. Al menos se da un envío, el cual está en conjunción consigo mismo; y esa conjunción es la condición, el ser-en-conjunto de lo que se presta a ser pensado para que una figura epocal... se *destaque* en su contorno y se coloque con su ritmo dentro de la unidad de un destinarse, o más bien, de una destinalidad del ser”²⁷. A raíz de esto quedan completamente ligados entre sí “dar y enviar” desde la diferencia de la “escritura”. Y en tal envío el hombre está junto con “otros” hombres tratando de estar atemperadamente en “justicia”.

5. Deconstruyendo a Heidegger

Pero para llegar a ese momento de la “justicia” como elemento propio del atemperamiento en diferencia propuesto por Derrida, tenemos que

²⁶ Ídem., pp. 21-22.

²⁷ Derrida, J., “Envío”, en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, pp. 111-112.

seguir nuestra meditación paso a paso. En “La mitología blanca”²⁸ y luego en “La retirada de la metáfora” (texto que discute explícitamente con Ricoeur y su interpretación crítica en *La metáfora viva*²⁹ de su “La mitología blanca”), Derrida había mostrado la metáfora en su supuesto, en su volver sobre sí mismo, en su retirada porque en la metáfora reina el olvido del Ser y la “patencia” de los entes. Y de este juego dialéctico sólo se escapa retirándose, “de-construyendo” (en el doble sentido derrideano y heideggeriano) todo “ente”. Tanto Derrida como Heidegger “deconstruyen”, pero cada uno con su fin propio y a su manera. Derrida señala explícitamente que su término tan famoso era en principio una traducción del término *Destruktion* de Heidegger del pasaje ya citado de *Sein und Zeit*.

En “Carta a un amigo japonés” Derrida evoca el contexto en que surgió o se impuso el término deconstrucción luego de su utilización como término “traductor” para la *Destruktion* heideggeriana: “Cuando escogí esa palabra, o cuando ésta se me impuso, creo que fue en ‘*De la Gramatología*’, no pensaba que se le reconocería un papel tan central en el discurso que me interesaba entonces. Entre otras cosas deseaba traducir y adaptar a mi propio discurso las palabras heideggerianas *Destruktion* o *Abbau*... en francés el término ‘destrucción’ implicaba demasiado visiblemente una aniquilación, una reducción negativa más próxima de la ‘demolición’ nietzscheana, quizá, que de la interpretación heideggeriana o del tipo de lectura que yo proponía. Por eso la aparté”³⁰.

Por tanto, Derrida pretende llevar al límite la posición heideggeriana. En este “llevar al límite” se “deconstuye” el pensamiento racional (onto-teo-lógico) y también el pensamiento que “corresponde” con el ser (*Entsprechen des Seins*) en favor de la “escritura”: “El sistema del ‘oírse-hablar’ a través de la sustancia fónica... ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo transcendental y lo empírico, etcétera”³¹. Todo el horizonte metafórico, que nace del dar sentido del lenguaje como institución del habla, cae ante la deconstrucción del

²⁸ Véase, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, pp. 247-311.

²⁹ Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Megápolis, Buenos Aires, 1977.

³⁰ Derrida, J., “Lettre à un ami japonais”, en *Psyché (Tome 2)*, p. 388.

³¹ Ídem., p. 13.

sujeto en lo que tenía de más propio: ser logos (logocentrismo): “Todas las determinaciones metafísicas de la verdad e incluso aquella que nos recuerda Heidegger, por sobre la onto-teología metafísica, son más o menos inmediatamente inseparables de la instancia del logos o de una razón pensada en la descendencia del logos, en cualquier sentido que se le entienda: en el sentido presocrático o en el sentido filosófico, en el sentido del entendimiento infinito de Dios o en el sentido antropológico, en el sentido pre-hegeliano o en el sentido posthegeliano. Ahora bien, en este logos el vínculo originario y esencial con la *phoné* nunca fue roto... la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el ‘pensamiento’ como logos tiene relación con el ‘sentido’, lo produce, lo recibe, lo dice, lo ‘recoge’”³². Una vez más se busca “paralizar y detener” el efecto del lenguaje como lógica anclada en el sujeto.

En la deconstrucción siempre es preciso quedarse en la “clausura” típica del concepto que junto a otros levanta el edificio de la historia de la metafísica. Y a esta “clausura” se la tiene que llevar al límite de sus posibilidades y en ese límite “deconstruirla”. Los “conceptos” son “sedimentos” clausurados que se “presentan” como “ladrillos eternos” que necesitan ser “des-sedimentados” (esto es “deconstruidos”) para que se muestre la “escritura” en su instantaneidad singular y fugaz. Por tanto, en la deconstrucción se deben: “... rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten desconstruir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innominable, el resplandor del más allá de la clausura”³³, esto es, su “aporía” que lo constituye. De esto surge que la deconstrucción para Derrida sea algo que es anterior incluso al “estar a la intemperie” (*Unheimlichkeit*) en la *Gelassenheit des Seins* propuesto por Heidegger, pues este “límite” también ha caído. Porque en definitiva aunque el *Sein* sea lo absolutamente “diferente” de todo lo óntico y olvidar esto sea olvidar al *Sein*: “El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente”³⁴, igualmente limita; pues es un límite, y es el más radical de todos, ya que oculta la “escritura” en lo que tiene de diferencia y es ella la que realmente queda olvidada.

El *Sein* también habla aunque sea en el silencio y luego, por tanto, anida en él el logos absoluto indicador de lo que se tiene que asignar:

³² Ídem., p. 17.

³³ Ídem., p. 20.

³⁴ Heidegger, M., “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de Bosque*, p. 271.

“Ahora bien... el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del logos y de la verdad del ser como *primun signatum*: en un determinado sentido significado ‘transcendental’... El logos *del* ser, ‘el Pensamiento que obedece a la Voz del Ser’, es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre *signans* y el *signatum*. Es preciso que exista un significado transcendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado transcendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir, en una lengua de palabras”³⁵. Por esta razón, en contra de lo que piensa Heidegger que: “El pensar inicial es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece único: que lo ente es. Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser”³⁶, Derrida nos muestra que no se está a la intemperie de nada en particular que asigne de manera “lógica, fónica y única” un modo propio de atemperarse por parte del hombre.

Por tanto, no existe el límite absoluto; de ninguna especie. Se está ante lo meramente otro que “difere y se demora” (esto es la diferencia en sentido “técnico” de su vocablo) ante cualquier sentido lógico del horizonte metafórico. Se está en una radical “aporía”, es decir, se está en la diferencia que arranca de la “escritura” como *prius* al logos “fónico” de la metafísica y la ontología. Logocentrismo, fonocentrismo, falocentrismo, metafísica e historia del ser están esencialmente estructurados entre sí. Heidegger (y su “destrucción” de la historia de la metafísica) ya no puede escapar al pensamiento “destructor” de Derrida: “El logocentrismo sería... solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir de *la* filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse. Los movimientos de la pertenencia o de la no-pertenencia a la época son muy sutiles”³⁷. Solamente, por tanto, se está incipientemente en el horizonte de la diferencia. ¿Qué mienta esto? Pues no tiene “sentido” el hablar de un “sujeto” que represente “la” realidad dando un “sentido” para su vida que viene dado desde “el”

³⁵ Ídem., pp. 27-28.

³⁶ Heidegger, M., “Epílogo a ‘¿Qué es metafísica?’”, en *Hitos*, p. 256.

³⁷ Derrida, J., *De la gramatología*, pp. 18-19.

sentido metafórico que impera en una sociedad históricamente situada en un “presente de significación”: “La esencia formal del significado es la *presencia*, y el privilegio de su proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia”³⁸.

6. La diseminación del logocentrismo

Cuando se habla del significado se mienta la cosa, la realidad, el sentido, el noema, etc., en definitiva, la historia de la metafísica³⁹. Todo esto ha sido “destruido” por el pensamiento de Heidegger, como un renunciar y retirarse del dominio de la voluntad, esto es, de la metafísica en favor de estar abandonado en la *Gelassenheit des Seins*. Y este es el lugar desde donde arranca el pensamiento “destructor” derrideano de la metáfora creada por el logos “parlanchín” dador de sentido. Y en esto solamente nos queda como refugio estar en la mera y simple diseminación de todo sentido (y sobre todo incluido el dador de sentido que es el sujeto mismo), esto es, en el gozne de la diferencia de la “escritura”. La “diseminación” es un excelente término para dar con el sentido originario de la deconstrucción de la diferencia. En la deconstrucción como “diseminación” se muestra a la “escritura” en su fondo propio: “La diseminación abre, sin fin, esta *ruptura* de la escritura que ya no se deja recoser, el lugar en que ni el sentido, aunque fuese plural, ni *ninguna forma de presencia* sujeta ya la huella. La diseminación trata el *punto* en que el movimiento de la significación vendría regularmente a ligar el juego de la huella produciendo así la historia. Salta la seguridad de este punto detenido en nombre de la ley. Es —al menos— a riesgo de ese hacer saltar como se entabla la diseminación”⁴⁰. En esta diseminación radical de todo comparece y se impone la diferencia como única alternativa final para caminar en la vida. Es casi el camino propuesto por Machado en los versos del caminante y sus “huellas”: “Caminante, son tus huellas/el camino, y nada más;/caminante, no hay camino,/se hace camino al andar./Al andar se hace camino, y al volver la vista atrás/se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar./Caminante, no hay camino,/sino estelas en la mar”⁴¹.

³⁸ *Ibíd.*, p. 26.

³⁹ Véase, Derrida, J, *L'écriture et la différence*, pp. 410-411.

⁴⁰ Derrida, J., *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, p. 41.

⁴¹ Machado, A., *Proverbios y Cantares en Obras Completas*, Séneca, México, 1940, p. 235-236.

No hay ningún horizonte que permita del todo caminar en “un” sentido establecido, pues cualquier sentido cae y se desmonta ante el pensamiento “diseminador”. Lo único que queda es solamente caminar en la vida a través de “huellas” y atenernos a ellas en lo que tienen de señales del mero caminar en el instante de la vida, el cual se constituye en lo absolutamente “diferente” a cualquier camino que tenga la pretensión de ser “el” camino por antonomasia. El camino “verdadero”, si queremos hablar en esos términos, solamente se impone en la medida que se camina. Y mientras esto sucede el propio camino que se va forjando en el caminar se nos convierte en simples “estelas en la mar” cuando ya se nos vuelve en un mero pasar de nuestra vida en un instante determinado y singular allende al ámbito de la presencia.

Derrida explica esto en un lúdico arrebato. Él hace un juego con la letra “a” del término *différance* (que nosotros hemos venido traduciendo simplemente por diferencia a lo largo del escrito para no generar confusión) que no “suena en francés” y se pronuncia igual que el término *différence*, pero que mienta un significado que no está en ese término. Esta “a” cae en el olvido del logos “fónico” y ahí se patentiza la diferencia en toda su ambigüedad. Esto lo señala en vista a la dialéctica de la del *Seyn* heideggeriano: “¿Cómo me las voy a arreglar para hablar de la ‘a’ de la diferencia [*différance*]. Esta claro que esto no puede ser expuesto. Nunca se puede exponer más lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto, lo que puede mostrar, presentarse como algo presente, algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la diferencia es (pongo el ‘es’ bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo oculto de un no-saber, o en un agujero cuyos bordes son determinables”⁴². Derrida está indicando la radicalidad misma de la verdad, eso “oculto y abismal” que funda lo “des-oculto”. En la patencia del desocultamiento (la verdad) se encuentra el recuerdo: “Atentos, fascinados, pegados a *lo que se presenta*, no podemos ver su *presencia* misma, que no se presenta, ni la visibilidad de lo visible, la audibilidad de lo audible, el medio, el ‘aire’ que desaparece así dejando aparecer... no basta con recordar la presencia, con hacer aparecer el *propio* aire, suponiendo que sea posible, para hacer

⁴² Derrida, J., “La *Différance*”, en *Márgenes de la Filosofía*, pp. 41-42.

desaparecer el olvido, la ilusión, el error. Pues no sólo no es el aire un medio simple... sino que la abertura en él practicada es una abertura cerrada, ni completamente abierta ni completamente cerrada”⁴³. Es este aire, el que constituye todo desvelamiento y, a su vez, el recuerdo se articula tensionalmente desde el fondo oculto del olvido: “Así pues, y pensando desde la perspectiva de la verdad como desocultamiento, el encubrimiento es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ante”⁴⁴. Heidegger es muy radical a la hora de entender en qué consiste la verdad y la importancia de la determinación griega de ésta, ya que es la única originaria en la cual el Ser se muestra en su ocultarse. “La verdad significa, pues, no-ocultamiento, desocultamiento. Los griegos, a los que entusiasmaba el filosofar con pasión, precisamente en el concepto de eso que consideraban lo más positivo, que consideraban como el bien supremo, es decir, precisamente en el concepto de la verdad, introdujeron una determinación negativa, una —‘α’—, una ‘a’, una alfa privativa. Y si al concepto de verdad pertenece esta clase de operación privativa, esta clase de robo, entonces ello quiere decir que el ente ha de empezar siendo arrancado del ocultamiento, o que a él, al ente, ha de quitársele, ha de arrancársele, ha de arrebatarle ese ocultamiento”⁴⁵.

7. Diferir y demorar

Tratemos de precisar más que sea eso de la diferencia desde el análisis que Derrida hace de modo semántico del término, pero no olvidemos que diferencia no es ni palabra ni concepto ni metáfora ni significante ni significado ni noesis ni noema ni ente ni lo presente ni ser, etc. ¿Qué es? Lo que mienta es un “juego” doble y dinámico que da y envía en cuanto tiempo (demora) y en cuanto espacio (difiere) sentidos en un “aquí y en un ahora” muy singular. Veamos el primer sentido de diferencia: “Sabido es que el verbo ‘diferir’ (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos... En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diapherein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para

⁴³ Derrida, J., *La diseminación*, p. 469.

⁴⁴ Heidegger, M., “Esencia de la verdad”, en *Hitos*, p. 164.

⁴⁵ Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 87-88.

nosotros, que vinculamos esta charla a una lengua particular y una lengua que pasa por ser menos filosófica, menos originariamente filosófica que la otra. Pues la distribución del sentido en griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización. Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del ‘deseo’ o de la ‘voluntad’, efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto. Y veremos... que esta temporización es también temporización y espaciamento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, ‘constitución originaria’ del tiempo en el lenguaje que aquí se critica y se desplaza⁴⁶”. Luego en este primer sentido de diferencia tenemos que es radicalmente tiempo (*Zeit*). Pero en un segundo sentido tenemos que: “El otro sentido de *diferir* es el más conocido y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(te)/(cia)s, palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o una *d* final, ya sea cuestión de alteridad de semejanza o de alteridad de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamento*”⁴⁷. En este segundo sentido tenemos que diferencia es “espacio” (*Raum*), lugar (*Ort*) que es un nombre final y esencial para “ser” (*Sein*) en Heidegger (*Ortschaft des Seins*). Es lo que él llamaría *Zeit-Spiel-Raum*, el “espacio-juego-tiempo” en el que el tiempo mismo: “en la totalidad de su despliegue, no se mueve, permanece inmóvil y en paz”⁴⁸ y eso mienta la diferencia. Luego, nos encontramos que en su esencia diferencia mienta “Tiempo y Ser” (*Zeit und Sein*) como ámbito de tensión. Hemos vuelto al comienzo de nuestra meditación. Derrida pretende repensar lo mismo que Heidegger, pero de modo “deconstruido”. *Différance* nunca puede ser entendido como “diferencia” (*différence*) porque: “Ahora bien, la palabra diferencia [*différence*] (con e) nunca ha pedido remitir así como

⁴⁶ Derrida, J., “La *Différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 43.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁴⁸ Heidegger, M., *Aceminement vers la parole*, París, Gallimard, 1976, p. 200.

temporización ni a lo diferente como *polemos*. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar —económicamente— la palabra *diferancia* [*différance*] (con a)⁴⁹.

La pregunta que nos surge es entonces: “Diferancia [*différance*] como temporalización, *diferancia* [*différance*] como espaciamento. ¿Cómo se conjugan?”⁵⁰. Se conjugan, como hemos visto, en *Zeit und Sein*, esto es, en el “se da” (*es gibt, donner*) y en el “destino” (*envoi, Geschick*) que se da sin pedir nada a cambio, sino simplemente “a partir de lo otro”, “de lo otro en él sin él”. El dar se envía en vista del “otro” que se me impone y por medio del cual me atempero históricamente en un “aquí y ahora determinado” que “pro-mete” ser justo con responsabilidad infinita. Por tanto, a la pregunta de cómo se conjugan, cómo se conjuntan “tiempo y ser” por medio de la diferencia como “envío”, Derrida nos dirá: “Este envío pre-ontológico [se refiere a el *Geschick des Seins* de Heidegger], de alguna manera no se junta. No se junta más que dividiéndose, difiriéndose. No es originario u originariamente envío... esta *différance* es la condición para que haya envío, eventualmente un envío del ser, una dispensación o un don del ser y del tiempo, del presente y de la representación”⁵¹. La “juntura” de “tiempo y ser” se da en la “no-unidad” de la diferencia. Ésta de modo “lúdico” se nos señala originariamente como una dispersión en remitencia continua que “se da” en una divisibilidad del enviar mismo. Es un remitir en respectividad, en donde lo otro que hay en tal remisión como una huella que indica nos lanza a remitir en y por lo otro de tal remisión, pero sin ella misma. Si nos percatamos, lo esencial del asunto de la diferencia (y, en esto, en la *deconstrucción*) que se da y se envía es el “otro”. La alteridad del otro es lo que conjunta la diferencia y la *deconstrucción* como *Zeit und Sein*. Por esto a la pregunta ¿qué es ese algo que fuerza la *deconstrucción* de las cosas? Derrida es sumamente claro y explícito: “Es lo otro; si podemos decirlo en una palabra es lo otro”⁵². Lo “otro” está ahí dando “orientación” a la remisión de huellas *ad infinitum* en la que consiste la diferencia como un “diferir que demora” o un “demorar que difiere” (una espacialidad que temporiza o una temporización que espacializa). En el fondo de la diferencia hay un “caos” de remisiones en huellas como *Zeit und Sein* (“demorar y diferir”) que se estabilizan en función del “otro”.

⁴⁹ Derrida, J., “La *Différance*”, en *Márgenes de la filosofía*, p. 44.

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ Ídem.

⁵² Véase, “A democracia é uma promessa”. Entrevista de Elena Fernandez con Jacques Derrida, en *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 12 de octubre, 1994, pp. 9-10.

8. El “otro” como eso irreductible que no se deja decir logocéntricamente

Con esto estamos llegando casi al final de esta breve meditación sobre el modo de atemperamiento en diferencia del hombre en Derrida. El abismo propio de este “demorar y diferir” como fuente de inestabilidad nos va a exigir una ulterior “política y ética” que dé cuenta de una posible estabilidad para el futuro: “... hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico. Por lo tanto, se vuelve precisamente necesario estabilizar porque la estabilidad no es natural; porque hay inestabilidad es que la estabilización se vuelve necesaria; porque hay caos es que hay necesidad de estabilidad. Ahora bien, este caos e inestabilidad, que es fundamental, fundador e irreductible, es al mismo tiempo naturalmente lo peor que debemos enfrentar con leyes, reglas, convenciones, política y hegemonías provisionales, pero al mismo tiempo es una suerte, una posibilidad de cambiar, de desestabilizar”⁵³. En esta crítica radical a cualquier pragmatismo de corte naturalista ya sea desde Rousseau hasta Rorty pasando por Rawls, Derrida inspirado en Nietzsche nos muestra de manera inequívoca que la diferencia es caos irreductible e indecible fundador, motor y posibilitador de ulterior estabilidad. Tanto la política como la ética toman su ser, su condición de posibilidad de la diferencia como caos, pero a una también ésta es su condición de imposibilidad. Pues cualquier estabilidad (ley, sentido, regla, método, institución, tesis, archivo, tesis, etc.) está tocada en su ser de inestabilidad que la imposibilita desde su fuero interno. Luego la presunta estabilidad que pretende, por el logocentrismo, ser absoluta siempre está condenada a sucumbir en el instante de la singularidad⁵⁴ que “demora y difiere” de la diferencia: “Si hubiera una estabilidad continua no habría necesidad de la política, y

⁵³ Derrida, J., “Notas sobre la desconstrucción y pragmatismo”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, pp. 162-163. En este texto se traduce *déconstruction* por “desconstrucción”.

⁵⁴ De allí el excelente texto de Derrida llamado *Cinconfesión* que está a la base (literalmente hablando) del libro *Derridabase* de Bennigton. Esto se debe a que Derrida siempre fiel a su *déconstruction* en “*différance*” no puede “soportar” sobre sí un libro que pretender señalar a través del “logocentrismo” en qué consiste su ‘sistema filosófico’, como si hubiera algo posible de ese modo en su pensamiento, establecido como una ley que prescindiría del mismo y singular Derrida. Con esto nuestro pensador “disemina” el libro mismo *Derridabase* con esa singular “confesión” de sí mismo que rompe cualquier intento de estructurarlo en algo, en un producto más del “logocentrismo”. Véase, Bennigton, G. y Derrida, J., *Jaques Derrida*, Cátedra, Madrid, 1994.

es en este sentido que la estabilidad no es natural, esencial o sustancial, que existe la política y la ética es posible. El caos es al mismo tiempo un riesgo y una posibilidad, y es aquí que se cruzan lo posible y lo imposible”⁵⁵.

En esto radica la célebre “aporía” de la deconstrucción, pues a través de ella quedan diseminadas y a la vista las condiciones de posibilidad e imposibilidad del discurso logocéntrico que predomina en Occidente. De allí la tarea de la política como una democracia por venir (“*une démocratie à venir*”): “Porque la democracia sigue estando por venir, ésa es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable”⁵⁶. En esta democracia que está por venir y que se promete se constituye como el lugar propio del atemperamiento del hombre. Allí es donde el otro tiene el papel fundamental como asignador de la “justicia” de modo renovado a partir de la diferencia y de la deconstrucción. Una justicia que ya no entiende desde el derecho y la metafísica de la presencia. Por esto se pregunta Derrida de modo radical por la “justicia” que se promete en el proyecto político de la deconstrucción que atempera al hombre en una nueva modalidad de amistad en que la libertad y la igualdad ya no son nada “estable” en base al derecho que asigna lo “justo y medido” como si fuera “algo” que está por encima, más allá de la realidad social e histórica del aquí y ahora puntual en el que está atemperado el hombre singular con el “otro” singular: “¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa mas allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida”⁵⁷. Esto es una “justicia” que sea justa a todas las remisiones que se envían en tanto que “demoran y difieren”, estas son, las remisiones de las minorías entre otras huellas de la justicia”. De allí que la “justicia” sea “proyectiva”, “prometeica”, “mesiánica” en su esencia misma: “No se trata de un mesianismo que pueda traducirse fácilmente en términos judeocristianismos o islámicos, sino más bien de una estructura mesiánica

⁵⁵ Derrida, J., “Notas sobre la desconstrucción y pragmatismo”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, p. 163.

⁵⁶ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, p. 338.

⁵⁷ Ídem.

que pertenece a todo lenguaje. No hay lenguaje sin la dimensión performativa de la promesa; en el momento en que abro la boca ya estoy en la promesa”⁵⁸. Ese estar en la promesa de la justicia se nos muestra como la esencia misma del “otro” y, por tanto, es la base de la deconstrucción. Ésta toma su raíz en la escritura en diferencia que consiste el “otro” como abismal infinitud irreductible e indecidible fuente de ulterior politización. Por esto la “justicia” se nos torna en lo por sí mismo no “deconstruible”: “La justicia en sí misma, si algo así existe, fuera o más allá del derecho, no es desconstruible. Como no lo es la desconstrucción, si algo así existe. *La desconstrucción es la justicia*”⁵⁹.

De este modo la “justicia” es la mostración más radical de lo que entiende Derrida por deconstrucción. Aquella es la razón de ser de ésta, su condición de posibilidad e imposibilidad. Si todo fuera “deconstruible” la deconstrucción no tendría sentido ni propósito. La “justicia” es entendida como lo imposible, lo insondable, la aporía, lo indecidible, la infinitud, lo místico que está como experiencia propia de cada hombre en remisión con el “otro”, el cual es muy singular y nada teórico. Es una experiencia que no puede ser vivida por el hombre, aunque sea lo más propio de él, sino es en razón del “otro”. La deconstrucción es justicia y ésta es “experiencia de lo indecible”, anterior a cualquier logocentrismo, que posibilita la política como “decisión”: “Hay politización o eticización porque la indecibilidad no es simplemente un momento para ser superado por la aparición de la decisión. La indecibilidad sigue habitando la decisión y esta última no se cierra en sí misma, y esto es así porque hay historia y porque uno trata de actuar políticamente”⁶⁰. La deconstrucción se nos transforma por ser eminentemente “justicia”: “... no conozco nada más justo que eso que llamo hoy desconstrucción”⁶¹, en ámbito de política e hiperpolitización del hombre en su decidir en vistas del “otro”: “Pero el hecho de que la desconstrucción es aparentemente neutral políticamente permite, por un lado, una reflexión sobre la naturaleza de lo político y, por otro, y es esto lo que me interesa de la desconstrucción, una hiperpolitización. La desconstrucción es hiperpolitizante al seguir caminos y códigos

⁵⁸ Derrida, J., “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, p. 160.

⁵⁹ Derrida, J., *Fuerza de ley: El ‘fundamento místico de la autoridad’*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 35. En este texto se traduce *déconstruction* por “desconstrucción”.

⁶⁰ Derrida, J., “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo” en *Desconstrucción y pragmatismo*, p. 168.

⁶¹ Derrida, J., *Fuerza de ley: El ‘fundamento místico de la autoridad’*, p. 48.

que son claramente no tradicionales...”⁶². Este rasgo hiperpolitizante de la deconstrucción es el que nos vehicula la “justicia”, más allá del derecho y su medida absoluta de asignación “logocéntrica”, en una decisión responsable en y por el “otro” singular que lo respeta en cualquiera de sus propias remisiones, aunque no las comparta: “Decido en nombre del otro sin por eso aligerar en lo más mínimo mi responsabilidad; por el contrario el otro es el origen de mi responsabilidad sin que se la pueda definir en términos de una identidad. La decisión se anuncia desde la perspectiva de una alteridad más radical”⁶³.

La decisión nos eleva la idea misma de la justicia, en cierto sentido, es su operatividad. Decisión y justicia no se niegan entre sí, sino que aquella es el fin mismo de ésta. Es en la decisión donde podemos darnos cuenta del “otro” mismo en su carácter de “otro” que se nos impone. Y cuando se habla de “otro”, no quiere decir solamente el “otro” que no soy yo mismo, sino sobre todo el “otro” que ya habita en mí y que me permite ser yo mismo singularmente un ‘otro’ para mí y para el “otro”: “Una decisión, aún siendo la mía, activa y libre, en su manifestación, no debe constituir el simple desarrollo de mis potencialidades o aptitudes, de lo que es ‘posible para mí’. Para que sea una decisión, ha de interferir en ese ‘posible’, romper con mi historia, y por tanto ser de antemano, en cierta y extraña manera, la decisión de ‘lo otro’ en mí: proveniente de lo otro, encarando lo otro que hay en mí”⁶⁴.

9. A modo de conclusión

La “escritura” en cuanto diferencia y deconstrucción se nos ha mostrado como “justicia” y “política” del “otro” en cuanto “otro”. Y de ese modo es como estamos atemperados. Lo estamos en justicia en y por el “otro”. La deuda con Levinas en esto es indiscutible⁶⁵. Pues en esta “justicia” de la decisión como responsabilidad se juega por entero las ideas de diferencia y de deconstrucción como una “infinitud” irreductible. En la “justicia” se decide en “infinitud” en tanto que en un momento aquí y ahora singular en vistas de un “otro” también singular y único: “Diría,

⁶² *Ibíd.*, p. 165.

⁶³ *Ibíd.*, pp. 164-165.

⁶⁴ Derrida, J., “Hoy en día”, en *No escribo sin luz artificial*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 1999.

⁶⁵ Véase, por ejemplo: Levinas, E., *Totalité et Infini*, Livre de Poche, París, 1990.

por Levinas y por mí, que si se abandona la infinitud de la responsabilidad no hay responsabilidad. Es a causa de que actuamos y vivimos en la infinitud que la responsabilidad en relación con el otro (*autrui*) ésta no fuera infinita, entonces no sería capaz de comprometerme en una deuda infinita en relación con cada singularidad. Me debo infinitamente a cada una y toda singularidad. Si la responsabilidad no fuera infinita no se tendrían problemas morales o políticos. Existen problemas morales y políticos, y todo lo que se sigue de ellos, desde el momento en que la responsabilidad no es limitable”⁶⁶. Esto es para Derrida, el hombre mismo, en cuanto hay en él algo irreductible. Eso radical completamente innombrable que “difiere y demora” de todo es la “justicia”.

Derrida da como supuesto de su pensamiento un gran *factum*. El hombre es inviolable en su dignidad, esto es lo justo. La “justicia” se tiene que dar, se tiene que enviar, se tiene que hacer. La “justicia” es acción (*Handlung*) afirmativa. La “justicia” se promete, o sea, se asigna, acontece, se apodera de cada uno de los hombres a través de la política de la no violencia, esto es, la política de la amistad (*amiance*): “No creo que la no violencia sea una experiencia descriptible y determinable, sino más bien una promesa irreductible y de la relación con el otro como esencialmente no instrumental. No es éste el sueño de una relación beatamente pacífica, sino el de cierta experiencia de amistad tal vez impensable hoy y no pensada dentro de la determinación histórica de la amistad de Occidente. Es una amistad, lo que a veces llamo *amiance*, que excluye la violencia; una relación no apropiativa del otro que ocurre sin violencia y bajo cuya base toda violencia se separa de sí misma y es determinada”⁶⁷.

Escuchemos un texto fundamental para que entendamos finalmente cómo Derrida entiende la deconstrucción en relación con la “justicia” y el “otro”. Es el “sí” que incardina a todo el pensamiento de Derrida: “Lo que llamo justicia es el peso de lo otro, que dicta mi ley y me hace responsable, me hace responder al otro, obligándome a hablarle... La pregunta no es la última palabra del pensamiento, tras ser dirigida a alguien o al serme dirigida. Supone una afirmación —sí—, que no es positiva ni negativa, ni es un testimonio o declaración. Este sí consiste en comprometerse en oír al otro o hablar con él, es un sí más viejo que la propia pregunta, un sí que se presenta como una afirmación originaria sin

⁶⁶ Derrida, J., “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, p. 167.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 162.

la cual no es posible la deconstrucción”⁶⁸. De este modo ya sabemos lo que entiende Derrida por el modo pleno de estar atemperado el hombre. El hombre está atemperado en el “otro” en tanto que “otro”. Y esto es la tarea propia de la deconstrucción que como diferencia que “demora y difiere” las remisiones que se dan y se envían al hombre a ser justo en plenitud. Tal justicia solamente se consigue en lo que “ad-viene” como “pro-mesa” en un instante dado singular para un irreductible singular que soy yo y que lo soy por estar volcado en responsabilidad con el “otro”: “... el hecho de prometer y hablar es un suceso que tiene lugar aquí y ahora y no es utópico... Existe el futuro. Hay algo por advenir. Eso puede ocurrir... eso puede ocurrir y prometo abrir el futuro o dejar abierto el futuro. Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora, en un aquí y ahora que trato regularmente de disociar del presente. A pesar de que esto es difícil de explicar brevemente en este contexto, trato de disociar el tema de la singularidad que ocurre aquí y ahora del tema de la presencia, y para mí puede haber aquí y ahora sin presencia”⁶⁹. En definitiva, Derrida piensa que se está atemperado en esa instantaneidad afirmativa en justicia con la singularidad del “otro”. Es el atemperamiento como un gran “sí” afirmativo.

⁶⁸ Derrida, J., “A democracia é uma promessa”, pp. 9-10.

⁶⁹ Derrida, J., “Notas sobre desconstrucción y pragmatismo”, en *Desconstrucción y pragmatismo*, p. 161.