

“Ereignis” y “Différance”. Derrida, intérprete de Heidegger

«La métaphysique —mythologie blanche qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident: l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idio-me, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison.»

(J. DERRIDA.)

Cualquier intento de reflexión constructiva que pretenda superar esta «mitología blanca», esta *ratio* representativa y homogeneizadora, surgida del *Logos*, habrá de plantearse desde la perspectiva delimitada por el tema de la diferencia. Es decir, toda lectura crítica de la historia de la metafísica deberá dedicarse a introducir sistemáticamente discontinuidades y fisuras que resquebrajen de modo irreversible el reino de la presencia inmutable, de la identidad absoluta.

Por diversos que puedan resultar los planteamientos hechos desde este horizonte, cabe señalar en todos ellos algunos temas que, de modo constante, aparecen como los más esterilizantes en la ontoteología. Estos son, precisamente, la primacía de la presencia (que implica el olvido del ser y de la diferencia) y el «logo-fonocentrismo» inherente a todo el discurso metafísico y cuyo sentido último es también la preponderancia de la «divina, paternal, lógica y capitalista 'presencia'»¹.

¹ Granel, G., *Remarques sur l'accès à la pensée de M. Heidegger*, en *Traditionis traditio*, Gallimard, París, 1972, pág. 153.

La de-construcción de la metafísica no habrá de iniciarse en un ámbito externo al del discurso tradicional. Muy al contrario, deberá basarse en su construcción más clásica y rigurosa, poniendo de manifiesto sus inconsecuencias y desajustes, y haciendo surgir, de este modo, un exceso de radical heterogeneidad dentro del mismo. Sólo así podrá el discurso sobrepasarse a sí mismo para llegar al ser, a la diferencia. Pero la diferencia no es sino el movimiento de la huella. En ese sentido,

«para exceder la metafísica, es necesario que sea inscrita una huella en el texto metafísico, apuntando no ya hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia un texto totalmente otro. Dicha huella no puede pensarse *more metaphysico*. Ningún filosofema tiene capacidad para dominarla. Ella (es) precisamente aquello que debe sustraerse a la dominación. Sólo puede dominarse la presencia.

El modo de inscripción de una huella tal en el texto metafísico es tan inconcebible que hay que describirlo como el borrarse de la huella misma. La huella se produce como su propio borrarse. Lo propio de la huella es borrarse a sí misma, sustraer aquello que pudiera mantenerla en la presencia... Al mismo tiempo, el borrarse de la huella debe inscribirse en el texto metafísico. Entonces, la presencia, lejos de ser, como se cree normalmente, *lo que significa el signo*, aquello a lo que remite una huella, la presencia, entonces, es la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella. Este es, para nosotros, el texto de la metafísica, ésta es, para nosotros, la lengua que hablamos. Sólo con esta condición pueden la metafísica y nuestra lengua apuntar hacia su propia transgresión»².

Nos ha parecido interesante transcribir este texto, a pesar de su extensión, no ya sólo por explicitar lo dicho anteriormente, sino también porque resulta esclarecedor para posteriores desarrollos del tema de la diferencia.

Hechas estas observaciones de orden más general, cabe preguntarse ahora por el tratamiento heideggeriano de la de-limitación de la metafísica, así como por las observaciones que dicho planteamiento sugiere a Derrida como de-constructor, a su vez, del pensamiento tradicional.

Apunta Heidegger: la metafísica, que enseña que la identidad es un rasgo fundamental del ser, se caracteriza por el olvido del ser. Pero dicho olvido, que constituye la esencia de la metafísica, no debe ser entendido ni interpretado como un defecto o negligencia:

² Derrida, J., *Ousia et Grammè*, en *Marges de la Philosophie*, Editions de Minuit, París, 1972, págs. 76-77.

«el olvido de la diferencia en modo alguno es la consecuencia de una falta de memoria del pensar... El olvido de la diferencia, con el que comienza el destino del ser para realizarse en él, no es, sin embargo, un defecto, sino el acontecimiento más grávido y amplio en que se resuelve la historia universal de Occidente. Es el acontecimiento de la metafísica. Lo que ahora *es*, está a la sombra del precedente destino del olvido del ser»³,

sino como perteneciente a la esencia del ser mismo. En este sentido, «el olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente»⁴. Esto significa que el ser, en la metafísica tradicional, no se distingue del ente, en la medida en que sólo se lo concibe como ser del ente, como su fundamento⁵. En efecto, cuando se habla de que la ontología determinó al ser como presencia⁶, no se trata tanto de la presencia del ser como de la presencia del ente, del ser del ente, ya que sólo el ser del ente es pensado y conceptualizado por el pensamiento tradicional⁷, mientras permanece olvidado el ser mismo. Por eso, el destino del ser es el olvido, ser el ser de los entes, constituirlos, unificarlos y diferenciarlos al tiempo que él (el ser) se oculta bajo el ámbito de estos entes ya constituidos. Se explica entonces que la diferencia ontológica (diferencia *entre* ser y ente) no sea entendida como un *entre* que separe radicalmente el ser y el ente, sino más bien

³ Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, pág. 336.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Muy numerosos son los pasajes en que Heidegger habla del ser del ente como fundamento. He aquí uno realmente esclarecedor: «La metafísica... piensa el ente como ente en el modo de la representación, cuya tarea es: fundar. Pues el ser del ente, desde el comienzo de la filosofía, y en ese mismo comienzo, se manifestó como *Grund* (ἀρχή, ἀρχή, principio). El *Grund*, el fondo o fundamento es de donde el ente es lo que es y como es en cuanto tal, en su devenir, su desaparición y su permanencia, en tanto que susceptible de ser conocido, apropiado y elaborado. En la medida en que es fundamento, el ser lleva al ente a su estancia en la presencia. El fundamento se manifiesta como el estado de presencia del ente. La presentación que le es propia consiste en hacer salir, en su estado de presencia, todo lo que, en cada momento y a su manera, está ya presente» (Heidegger, M., *La Fin de la Philosophie et la tâche de la pensée*, en *Questions IV*, Gallimard, París, 1976, pág. 113).

⁶ También son muchos los textos que ilustran la determinación del ser como presencia en la metafísica tradicional: «Estamos abocados a caracterizar el ser como *Anwesen*. La obligatoriedad de esta caracterización proviene del comienzo mismo de la (d)eclosión del ser como decible, o lo que es lo mismo, como pensable. Desde el comienzo de la empresa del pensamiento occidental en Grecia, todo decir del «ser» y del «es» se mantiene en la memoria de una determinación del ser que vincula al pensamiento —la determinación del ser como *Anwesen* (παρουσία)» (Heidegger, M., *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, pág. 6).

⁷ «Mann kann... das Wesen der Metaphysik, die eigens das Seiende als solches zum Wort und Begriff bringt, durch den Namen "Ontologie" umschreiben» (Heidegger, M., *Nietzsche*, G. Neske, Pfullingen, 1961, Zweiter Band, página 208).

como algo caracterizable como pliegue, doblez o duplicidad (*Zwiefalt*)⁸ constitutiva del ser, de la manera cómo el ser constituye a los entes ocultándose él como tal: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Con todo, resulta imprescindible plantearse la pregunta por el ser, por el sentido y la verdad del ser, pregunta que «no es, en conclusión, nada más que... la comprensión preontológica del ser»⁹. *Sein und Zeit* se abre, efectivamente, con este planteamiento, con este esfuerzo por arrancar al pensamiento del olvido del ser¹⁰.

Para Derrida, la pregunta por el ser y la atención a la diferencia ontológica, tal como las plantea Heidegger, son etapas absolutamente indispensables para la tarea de de-construcción de la metafísica que él mismo propone:

«es preciso entonces *pasar por* la pregunta por el ser tal como es planteada por Heidegger y sólo por él, en y más allá de la onto-teología»¹¹.

Y en otra obra, afirma:

«Nada de lo que yo intento hubiese sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas. Y, en primer lugar, ... sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el ser y el ente, la diferencia óntico-ontológica tal como permanece, en cierto modo, impensada por la filosofía»¹².

Frente a esta valoración positiva de la labor heideggeriana, puede leerse, sin embargo, poco después:

«la determinación última de la diferencia como diferencia óntico-ontológica —por necesaria y decisiva que sea la etapa— me parece aún, de algún extraño modo, retenida en la metafísica. Quizá, en-

⁸ «Die Metaphysik ist Verhängnis in dem strengen, hier allein gemeinten Sinne, dass sie als Grundzug der abendländisch-europäischen Geschichte die Menschentümer inmitten des Seienden hängen lässt, ohne dass das Sein des Seienden jemals *als die Zwiefalt* beider von der Metaphysik her und durch diese in ihrer Wahrheit erfahren und erfragt und gefügt werden könnte» (Heidegger, M. *Ueberwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1967, Teil I, págs. 69-70). Para el tema de la *Zwiefalt*, cf. asimismo *Moira* (Parmenides VIII, 34-41), en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., Teil III, *passim*.

⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972, página 15.

¹⁰ Ya en las primeras líneas puede leerse: «Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein. Die gennante Frage ist heute in Vergessenheit gekommen...» (*Op. cit.*, pág. 2), «Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden» (*Loc. cit.*, pág. 5) y reiterativamente, en la misma página: «Nach dem Sinn von Sein soll die Frage gestellt werden» (*Ibidem*).

¹¹ Derrida, J., *De la Grammatologie*, Editions de Minuit, París, 1967, pág. 37.

¹² Derrida, J., *Positions*, Editions de Minuit, París, 1972, pág. 18.

tonces, mediante un gesto más nietzscheano que heideggeriano, y yendo hasta el final de este planteamiento de la verdad del ser, sea necesario abrirse a una *différance* que no esté aún determinada, en la lengua occidental, como diferencia entre el ser y el ente»¹³.

Resulta evidente que con esta afirmación no se pretende ignorar la importancia de la pregunta por el ser ni la del pensar de la diferencia ontológica, sino mostrar, en un primer momento, que el solo intento de nombrar la *différance*, de determinarla, no conduce más que a permanecer encerrado en la metafísica sin lograr superarla.

Para ser consecuentes con todas las implicaciones de la problemática de la *différance*, ésta no puede ni ser determinada como diferencia óntico-ontológica, ni ser nombrada en absoluto, pues no es, no existe, no tiene esencia propia, ni existencia, no depende de ninguna categoría del ente:

«La *différance* (es) no sólo aquello que no se dejaría apropiarse en el *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino aquello que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia»¹⁴.

¿Toma conciencia Derrida de permanecer en la misma ambigüedad que Heidegger, ambigüedad absolutamente necesaria desde el momento en que se nombra la diferencia? Así lo parece cuando escribe:

«Para nosotros, la *différance* sigue siendo un nombre metafísico, y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que son nombres, metafísicos»¹⁵.

De hecho, el único modo de superar la trampa de la metafísica es entender la *différance*, la diferencia activa, que «se disloca continua-

¹³ *Loc. cit.*, pág. 19. Conservamos la palabra *différance* en francés porque cualquier intento de traducirla traicionaría el sentido que le da Derrida. Con el sufijo *-ant* del participio presente francés, la *différance* conserva tanto el sentido de la operación diferenciadora, disociadora como el de la operación diferidora (retrasar, temporizar). Cf. al respecto, *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., *passim* (especialmente, págs. 8-9).

Un intento más violento de leer a Heidegger desde Nietzsche, siguiendo la línea abierta por Derrida, lo tenemos en F. Laruelle. *Nietzsche contre Heidegger*, Payot, París, 1977. Sobre esto, véase en este mismo número, L. Ferrero Carracedo, *F. Laruelle: Más allá de Heidegger*.

¹⁴ Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 27.

¹⁵ *Loc. cit.*, p. 28. Más adelante, encontramos un pasaje similar: «Aussi les déterminations qui nomment la différence sont-elles toujours de l'ordre métaphysique. Et non seulement la détermination de la différence en différence de la présence au présent (*Anwesen/Anwesend*), mais déjà la détermination de la différence en différence de l'être à l'étant» (*Ousia et Gramme*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 77).

mente en una cadena de sustituciones diferidoras»¹⁶, como el movimiento del juego de la huella. Esto quedó ya apuntado al comienzo del presente escrito. Efectivamente,

«la huella... escapa a todas las determinaciones, a todos los nombres que pudiera recibir en el texto metafísico. Bajo ellos se guarece y, por tanto, se disimula. No aparece como la huella *misma*. Pero es porque no podría aparecer jamás *como tal*»¹⁷.

Sin embargo, ¿no es esto algo que ya afirmó Heidegger? En la obra del último Heidegger resulta evidente que la diferencia no puede ser nunca pensada en sí misma, como un objeto de representación, pues esto la subordinaría a la identidad:

«Pensando así podemos suponer que la diferencia se aclaró más bien en la temprana palabra del ser que en la tardía, aunque sin ser nombrada jamás como tal. Por tanto, el esclarecimiento de la diferencia tampoco puede significar que la diferencia aparezca como diferencia»¹⁸.

Por esta razón, el objetivo fundamental de Heidegger en *Der Spruch des Anaximander* será rastrear en los resquicios del discurso metafísico para sacar a la luz la huella de la diferencia que ha sido borrada, olvidada, en el despliegue histórico en el que se plasma el destino del ser¹⁹. Pese a todo, la *différance*, que es ciertamente despliegue histórico y epocal del ser, de su sentido y verdad, no es sólo eso:

¹⁶ Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 28. Nótese el sentido activo de la *différance*, apuntado en la nota 13, *supra*.

¹⁷ *Loc. cit.*, pág. 27. De nuevo hallamos un texto semejante al aquí recogido: «La trace de cette trace qu'(est) la différence ne saurait surtout apparaître ni être nommée *comme telle*, c'est-à-dire dans sa présence. C'est le *comme tel* qui précisément et comme tel se dérobe à jamais» (*Ousia et Gramme*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 77).

¹⁸ Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, ed. cit., página 336.

¹⁹ «Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins. Sie gehört so wesentlich in das Geschick des Seins, dass die Frühe dieses Geschickes als die Enthüllung des Anwesenden in seinem Anwesen beginnt. Das sagt: die Geschichte des Seins beginnt mit der Seinsvergessenheit, damit, dass das Sein mit seinem Wesen, mit dem Unterschied zum Seienden, and sich hält. Der Unterschied entfällt. Er bleibt vergessen» (Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, ed. cit., pág. 336) y más adelante: «Die Uebersetzung von τὸ χρᾶν durch "der Brauch" ist nicht aus einer etymologisch-lexikalischen Ueberlegung entstanden. Die Wahl des Wortes Brauch entstammt einem voraufgehenden Uebersetzen des Denkens, das den Unterschied im Wesen des Seins zu denken versucht, in den geschicklichen Beginn der Seinsvergessenheit. Das Wort "der Brauch" ist in der Erfahrung der Seinsvergessenheit dem Denken diktiert. Was im Wort "der Brauch" eigentlich zu denken bleibt, davon nennt vermutlich τὸ χρᾶν eine Spur, die im Geschick des Seins, das sich weltgeschichtlich als die abendländische Metaphysik entfaltet, alsbald verschwindet» (*Loc. cit.*, pág. 340).

«Si el ser, según este olvido griego que sería el modo mismo de su venida, no ha querido decir nunca más que el ente, entonces la diferencia es, quizá, más vieja que el ser mismo. Habría una diferencia todavía más impensada que la diferencia entre el ser y el ente. Sin duda, tampoco puede ser nombrada como tal en nuestra lengua»²⁰.

Cierto es que Derrida reconoce en el texto heideggeriano la huella que anuncia ya la *différance*:

«De este movimiento (el de la huella) puede rastrearse siempre la huella anunciadora y reservada en el discurso metafísico y sobre todo en el discurso contemporáneo que dice... la clausura de la ontología. Especialmente en el texto heideggeriano...

Al conducirnos a la diferencia del ser con el ente (diferencia ontológica) como diferencia de la presencia con lo presente, Heidegger adelanta una proposición, un conjunto de proposiciones que no se trata aquí... de criticar, sino más bien de devolver a su fuerza de provocación»²¹.

¿Cabe entonces la posibilidad de hallar en Heidegger una diferencia más allá del ser y del ente, una diferencia que merezca, mejor que nunca, ser entendida como juego de la huella?²² La respuesta parece afirmativa. El propio Heidegger toma conciencia de que el modo de plantearse la pregunta por el ser en *Sein und Zeit* es erróneo, ya que permanece en el ámbito de la metafísica tradicional. Renuncia, pues, posteriormente, al proyecto, e incluso a la denominación de «*Fundamentalontologie*» propuesta en dicha obra. La analítica del *Dasein* habrá de ser repetida de forma más originaria. Como centro de gravitación del pensamiento heideggeriano aparece entonces potenciada la dimensión del *destino del ser* que no es sino el olvido del ser:

«lo que tiene destino (*das Geschickliche*) tiene como destino (*Geschick*) destinarse (*sich schicken*) en una donación (*Schickung*), cada vez única. Destinarse significa: ponerse en camino para acoplarse a la directriz indicada y que espera otro destino todavía velado»²³.

²⁰ Derrida, J., *Ousia et Grammé*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 77. Cf. en este mismo sentido, *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 23.

²¹ Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 24.

²² «C'est à cet âge qu'on peut l'appeler jeu de la trace. D'une trace qui n'appartient plus à l'horizon de l'être mais dont le jeu porte et borde le sens de l'être: jeu de la trace ou de la différence qui n'a pas de sens et qui n'est pas. Qui n'appartient pas. Nulle maintenance, mais nulle profondeur pour cet échiquier sans fond où l'être est mis en jeu» (Derrida, J., *loc. cit.*, pág. 23).

²³ Heidegger, M., *Die Kehre*, en *Die Technik und die Kehre*, G. Neske, Pfullingen, 1962, pág. 37.

De este modo, la experiencia fundamental de dicho olvido sólo resulta posible instalándose en él, sin eludirlo ni disimularlo, a fin de despertar de él al pensamiento del ser mismo:

«El ser, pensarlo en sí mismo, exige desviar la mirada del ser, dado que, como en toda Metafísica, es pensado únicamente a partir del ente, y fundado, con relación al ente, como fondo (*Grund*) del ente. Pensar el ser en sí mismo exige que sea abandonado el ser como fondo del ente, en favor del dar que juega, retirado, en la liberación del retirarse, es decir, en favor del «se da» (*es gibt*)»²⁴.

Este tema será tratado más adelante.

Toda superación de la ontología tradicional que pretenda abrirse a un nuevo tipo de pensar se basa necesariamente en la superación del concepto «vulgar» del tiempo,

«concepto que determina toda la ontología clásica y que no nació de un error filosófico o de un desfallecimiento teórico. Es interior a la totalidad de la historia de Occidente, a lo que une su metafísica con su técnica»²⁵.

Las características principales que presenta el concepto «vulgar» de la temporalidad son: la homogeneidad, es decir, el movimiento espacial y continuo (ya sea recto o circular), y la primacía del ahora-presente, siendo el pasado y el futuro dos dimensiones relativas a él, que es el único que existe²⁶.

Frente a la metafísica tradicional, que determina el sentido del ser como presencia:

²⁴ Heidegger, M., *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 5.

²⁵ Derrida, J., *De la Grammatologie*, ed. cit., pág. 105. Se apunta muy a menudo la necesidad de superar el concepto «vulgar» del tiempo: «On ne peut donc détruire l'ontologie traditionnelle qu'en répétant et en interrogeant son rapport au problème du temps» (Derrida, J., *Ousia et Gramme*, en *Marges...*, ed. cit., p. 33). «Conduite en vue de la question du sens de l'être, la "destruction" de l'ontologie classique devait d'abord ébranler le "concept vulgaire" du temps. C'était une condition de l'analytique du *Dasein*» (*Ibidem*). En efecto, Heidegger asegura: «Im Ganzen dieser Aufgabe liegt zugleich die Forderung, den so gewonnenen Begriff der Zeit gegen das vulgäre Zeitverständnis abzugrenzen, das explizit geworden ist in einer Zeitauslegung, wie sie sich im traditionellen Zeitbegriff niedergeschlagen hat, der sich seit *Aristoteles* bis über *Bergson* hinaus durchhält» (*Sein und Zeit*, ed. cit., págs. 17-18).

²⁶ «El espacio de tiempo, en su acepción corriente —como intervalo medido entre dos instantes puntuales— es el resultado de un cálculo del tiempo. Mediante ese cálculo, el tiempo representado como línea y parámetro, el tiempo unidimensional, es medido por números. En este modo de pensar, lo dimensional del tiempo (entendido como serie sucesiva de horas) es tomado de la representación del espacio como tridimensional» (Heidegger, M., *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 15). Cf. asimismo, *loc. cit.*, páginas 10-11.

«la interpretación antigua del ser de los entes... saca del 'tiempo' la comprensión del ser. La prueba extrínseca de ello —pero sólo esto— es la determinación del sentido del ser como *παρουσία* o *ούσία*, que significa ontológico-temporalmente 'presencia'. El ente se concibe, en cuanto a su ser, como 'presencia', es decir, se le comprende con respecto a un determinado modo del tiempo, el 'presente'»²⁷,

en *Sein und Zeit* la pregunta por el ser se va a plantear a partir del horizonte trascendental del tiempo:

«(el *Dasein*) es ahí por la apertura a la pregunta por el sentido del ser, por la pre-comprensión del ser; la temporalidad constituye 'el ser de un ser-ahí (*Dasein*) que comprende el ser', es el 'sentido ontológico de la cura (*Sorge*)' como estructura del *Dasein*. Por eso, únicamente ella (la temporalidad) puede ofrecer su horizonte a la pregunta por el ser»²⁸.

Con esto se produce ya un primer resquebrajamiento de la seguridad metafísica en la evidencia tranquilizadora de la presencia.

Sin embargo, la eficacia de la crítica a la ontología, que hasta aquí podía advertirse, se ve disminuida al preguntarse Heidegger si la temporalidad originaria constituye el horizonte del ser y conduce a su sentido. En primer lugar, no se trata tanto de destruir el concepto «vulgar» del tiempo, por tratarse de un concepto *derivado*, y sustituirlo por otro más *originario*, sino de demostrar que es el *concepto mismo de tiempo* el que pertenece a la ontoteología. En este sentido, todo intento de elaborar un nuevo concepto de tiempo tiene que utilizar necesariamente elementos conceptuales que pide prestados a la metafísica, quedando, por tanto, encerrado en el ámbito de la misma. En segundo lugar, ¿no pertenece ya efectivamente a la ontología la propia oposición originario/derivado? Pero, entonces,

«el extraordinario quebrantamiento al que es sometida la ontología clásica permanece todavía incluido en la gramática y en el léxico de la metafísica. Y todas las oposiciones conceptuales al servicio de la destrucción de la ontología se ordenan alrededor de un eje fundamental: aquél que separa lo auténtico de lo inauténtico y, en

²⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed. cit., pág. 25.

²⁸ Derrida, J., *Ousia et Grammè*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 33. Como ilustración de ello, tomemos un texto del propio Heidegger: «Diese [die Zeit] muss als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins» (*Sein und Zeit*, ed. cit., pág. 17).

última instancia, la temporalidad originaria de la temporalidad derivada»²⁹.

Dicho de otro modo, todavía caben dos objeciones más a la temporalidad heideggeriana. El paso de la temporalidad originaria a la temporalidad derivada queda explícitamente determinado como caída³⁰. ¿No es acaso este concepto de caída complementario del concepto de origen, y ambos de gran importancia para la ontoteología, entendida como metafísica del fundamento? ¿No es precisamente la destrucción del concepto mismo de originariedad, de primariedad, lo que se propone el tema de la diferencia mostrando que lo originario es el retraso o diferición, es decir, el no-origen? Efectivamente,

«la *différance* es el origen no-lleno, no-simple, el origen estructurado y diferidor de las diferencias. La palabra 'origen', por tanto, ya no le conviene»³¹.

Pero queda todavía otra objeción:

«¿por qué calificar la temporalidad de auténtica —o propia (*eigentlich*)— y de inauténtica —o impropia—, dado que ha sido suprimida toda preocupación ética?»³².

Pese a todas estas objeciones, parece existir un cierto parentesco entre la temporalización heideggeriana como horizonte trascendental de la pregunta por el ser y la *différance* derridiana entendida como temporización (que «es también temporalización y espaciamiento, devenir-tiempo del espacio y devenir-espacio del tiempo»³³). En *Der Spruch des Anaximander*, queda destruída la autoridad del presente

²⁹ Derrida, J., *Ousia et Grammè*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 73.

³⁰ Para Heidegger, no se trata tanto de una caída en el tiempo (Hegel) como de una caída más general de la existencia: «Der "Geist" fällt nicht in die Zeit, sondern: die faktische Existenz "fällt" als verfallende aus der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit. Dieses "Fallen" aber hat selbst seine existenziale Möglichkeit in einem zur Zeitlichkeit gehörenden Modus ihrer Zeitigung» (*Sein und Zeit*, ed. cit., pág. 436).

³¹ Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 12.

³² Derrida, J., *Ousia et Grammè*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 74. Las implicaciones de la noción de *propio*, para Derrida, son tan importantes que dicho tema será objeto de un tratamiento posterior.

³³ Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 8. El propio Derrida apunta el parentesco entre esta temporalización heideggeriana y la *différance* como temporización: «Je noterai seulement qu'entre la différence comme temporisation-temporalisation, qu'on ne peut plus penser dans l'horizon du présent, et ce que Heidegger dit dans *Sein und Zeit* de la temporalisation comme horizon transcendantal de la question de l'être, qu'il faut libérer de la domination traditionnelle et métaphysique par le présent ou le maintenant, la communication est étroite, même si elle n'est pas exhaustive et irréductiblement nécessaire» (*Loc. cit.*, pág. 10).

que determina el sentido del ser en la metafísica tradicional, para pensar la presencia de lo presente:

«Sólo lo distinto, lo presente y la presencia, se ponen al descubierto, pero no *como* distinto. Antes bien, la temprana huella de la diferencia se borra por la circunstancia de que la presencia aparezca como presente y encuentre su procedencia en un presente supremo... La diferencia entre el ser y el ente, empero, sólo puede experimentarse como olvidada cuando ya se ha puesto al descubierto con la presencia de lo presente y, de este modo, dejó una huella que se conserva en el lenguaje en que aparece el ser...; es posible que en la presencia como tal se anuncie la relación con lo presente, de modo que se hable de la presencia *como siendo esta relación*... La relación con lo presente, que impera en la esencia de la presencia, es única. Sigue siendo simplemente incomparable con cualquier otra. Es propia de la unicidad del ser mismo. De ahí que el lenguaje, para designar lo presente del ser, debería hallar una palabra única, la única. Por eso puede juzgarse cuán osada es toda palabra pensada que se atribuya al ser»³⁴.

En consecuencia, va a haber dos modos de entender la afirmación:

«Ser... significa *Anwesen*, aproximación del ser, su despliegue en la presencia»³⁵.

Si se interpreta el «desplegarse-en-la-presencia» como el de lo presente, como el «dejar ser lo presente conduciéndolo a la presencia», se trata todavía de la diferencia ontológica, de la diferencia entre el ser y el ente o entre la presencia y lo presente. Por eso, es necesario también pensar en sí mismo el dejar-desplegarse-en-la-presencia (*das Anwesen-Lassen*), donde es la presencia misma, el ser mismo, el que se despliega. En este caso,

«dejar ser el despliegue en la presencia significa: liberar de la reserva, conducir a lo Abierto (*ins-Offene-Bringen*)»³⁶.

Ya no se puede entonces decir que el ser y el tiempo son, sino que se da (*es gibt*) ser y se da (*es gibt*) tiempo. El «dar» (*das Geben*) se manifiesta, con respecto al ser, como destinar y como unidad de todas las destinaciones del ser como *Anwesen*. Con respecto al tiempo,

³⁴ Heidegger, M., *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, ed. cit., páginas 336-337.

³⁵ Heidegger, M., *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 4.

³⁶ *Loc. cit.*, pág. 5.

el «dar» se manifiesta como la *porrección*³⁷ que esclarece la región de lo Abierto en que se da el ser y que nombra el «espacio libre del tiempo» (*Zeit-Raum*). Este tiene cuatro dimensiones (*Geviert*): el pasado, el presente, el futuro y la *Dimensión* que esclarece, alberga, aproxima y relaciona entre sí estos tres modos de tiempo. En esto consiste propiamente la porrección. El despliegue del ser en la presencia no es, por tanto, atribuible a ninguno de estos modos, sino a la unidad de todos en lo Abierto, ya que la presencia, que no se deja agotar en ninguno de ellos, posibilita y esclarece este espacio de juego y de movimiento entre dichos modos de tiempo, siendo, a su vez, la porrección del tiempo la que unifica todas las destinaciones del ser en sus distintas épocas³⁸.

¿Cuál será entonces el *es* del *es gibt*, el *es* «que da»? Si «la donación de *presencia* es propiedad del *Ereignis*»³⁹, ¿hay que entender acaso que el ser y el tiempo son dones o resultados de él? En absoluto, ya que lo único que puede decirse es que el ser se da y el tiempo se da. El *Ereignis* no es un «concepto supremo que lo abarca todo y bajo el cual ser y tiempo se dejarían ordenar»⁴⁰, sino precisamente el *y* del ser y del tiempo que se dan. Así pues, no hay que entender el *Ereignis* en su sentido habitual de acontecimiento más o menos imprevisto, sino «a partir del *Eignen* —hacer advenir a sí mismo en su propiedad—, como claridad que salvaguarda la porrección y la destinación»⁴¹.

Si se entendiese el *es gibt* como aquello por lo que se establece la existencia de una cosa, su relación con el hombre sería evidente: el hombre se apropia de lo que se dispone ante él. A pesar de que el uso del *es gibt*, aquí, es muy otro, el hombre tiene su lugar en el *Ereignis* y participa en él. En el movimiento del *Ereignis* en que se produce la apropiación del ser (como *Anwesen*) y del tiempo (como región de lo Abierto) en lo que tienen de propio, el hombre, en dicha apropiación, es conducido, a su vez, a lo que le es propio. Lo propio del hombre es estar situado en el claro (*Lichtung*) del ser. Lo que el

³⁷ «Le verbe *reichen* n'a pas d'équivalent immédiat en français. Et pourtant la racine *rec* de *reichen* est la même que le latin *reg-*. *Rex*, c'est celui dont le pouvoir *s'étend* et se *tend*. *Reichen* veut dire la portée d'un geste où quelque chose est procurée. L'ancien français connaissait encore le verbe *porriger* (tendre, présenter) qui a exactement le sens de *reichen*. C'est pourquoi on s'est autorisé à traduire *das Reichen* par: la porrection» (Nota de traducción de F. Fédier, en *Temps et Etre*, en *Questions IV*, ed. cit., pág. 50).

³⁸ Cf. en un contexto relativamente distinto de éste: «Das Spiel, worin das Sein als Sein ruht... das höchste Spiel» (Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, G. Neske, Pfullingen, 1957, el conjunto de las páginas 184 a 188).

³⁹ Heidegger, M., *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 22.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Loc. cit.*, pág. 21.

Ereignis hace advenir a su propio es, por tanto, la co-pertenencia (*Zusammengehörigkeit*) del ser y del hombre como proximidad inseparable de ambos⁴². En este sentido, el ser es lo más cercano al hombre. ¿Cómo se explica, entonces, que esta proximidad con el ser sea también lo más lejano para el hombre?⁴³ Sólo por el hecho de que el hombre no ha pensado más que el ente y se ha olvidado siempre del ser. Frente a esto, Heidegger afirma, con referencias explícitas a esta temática en la obra de Hölderlin, la necesidad de volver a la patria⁴⁴. Sólo cuando es capaz de pensar el ser, de oírlo e interrogarlo, adviene el hombre a lo que le es propio alcanzando su proximidad con el ser. Sólo entonces retorna el hombre a su patria y habita en poeta:

«La lengua... no es nunca en primer lugar expresión del pensamiento, del sentir y del querer. La lengua (*Sprache*) es la dimensión inicial dentro de la cual el ser-hombre puede... corresponder (o co-responder, *entsprechen*) al ser y a su exigencia y, en el corresponder, pertenecer al ser. *Esta correspondencia inicial*, llevada a cabo en lo propio, *es el pensamiento*. Sólo al pensar nos enteramos de lo que es habitar en el dominio donde adviene a nosotros la liberación del destino del ser, la liberación del *Gestell*»⁴⁵.

⁴² «... das Auszeichnende des Menschen beruht darin, dass er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch *ist* eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies. "Nur" —dies meint keine Beschränkung, sondern ein Übermass. Im Menschen waltet ein Gehören zum Sein, welches Gehören auf das Sein hört, weil es diesem übereignet ist... Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen angeht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, lässt dieses als Anwesen ankommen. Solches An-wesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt. Dagegen wird deutlich: Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander» (Heidegger, M., *Der Satz der Identität*, en *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen, 1957, págs. 18-19).

⁴³ «Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende... Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende» (Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, pág. 162).

⁴⁴ «Die Heimat dieses geschichtlichen Wohnens ist die Nähe zum Sein» (*Loc. cit.*, pág. 169). Sobre esta temática, véase en este mismo número el artículo de R. Avila Crespo.

⁴⁵ Heidegger, M., *Die Kehre*, en *Die Technik und die Kehre*, ed. cit., pág. 40. En este mismo sentido, encontramos: «... dass im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren... Das Denken ist l'engagement durch und für die Wahrheit des Seins» (*Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, ed. cit., págs. 7-8).

Partiendo de esto, ¿cabe acusar a Heidegger de «logo-fonocentrismo»? Cuando Derrida lo hace, afirmando que la verdad, incluso en Heidegger, es inseparable de la instancia del *logos*⁴⁶, parece evidente que no está respetando el uso heideggeriano de *logos*. La crítica derridiana del *logos* se dirige, de modo especial, contra la linearidad de la representación:

«La 'línea' sólo representa un modelo particular, sea cual fuere su privilegio. Este modelo ha *devenido* modelo, y permanece, en tanto que modelo, inaccesible»⁴⁷.

Así, en la metafísica tradicional, lo presente adviene a la presencia como resultado de una producción (Aristóteles), creación (Escolástica) o constitución (Kant) a fin de conservar toda su eficacia de representación. En este sentido, también, la verdad es entendida como *ἁμείωσις* o *adaequatio* de una idea, concepto o imagen con aquello que representan. Esta noción de verdad, al necesitar de un juicio, está efectivamente subordinada al *logos*. Frente a esta concepción tradicional, el «dejar-advenir-a-la-presencia» se resuelve, para Heidegger, en un conducir a lo Abierto. La relación de esto con la metáfora de la luz, con la *ἀλήθεια*, borra, por una parte, el carácter de eficacia, de producción en vistas a la representación. Y por otra parte, la verdad, entendida aquí como la unidad del encubrimiento/descubrimiento, se remite al *logos*, sólo en la medida en que éste se entiende, no ya como *ὀνομάζειν* (nombrar, etiquetar) o lenguaje representativo y utilitario que absolutiza la Presencia, la disponibilidad (*Zuhandenheit*), sino como el *λέγειν* del poema de Parménides (la palabra, aquí, ya no es lineal, no es *phonè*), *logos*, pues, que constituye una respuesta a la cadencia de presencia/ausencia en la llamada del ser:

«tal vez un día el pensar podría dejar de tropezar ante sí mismo y preguntarse, por fin, si el libre claro de lo Abierto no sería precisamente el paraje en que están contenidos y recogidos la amplitud del espacio y los horizontes del tiempo, así como todo lo que en ellos se presenta y se ausenta»⁴⁸.

⁴⁶ Cf. Derrida, J., *De la Grammatologie*, ed. cit., págs. 11-12 y 21.

⁴⁷ *Op. cit.*, pág. 128.

⁴⁸ Heidegger, M., *La Fin de la Philosophie et la tâche de la pensée*, en *Questions IV*, ed. cit., pág. 128. Cf. una concepción similar del *logos* en Heidegger: *Logos* (Heraklit, Fragment 50), en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., Teil III, *passim*, y *Was heisst Denken?*, M. Niemeyer, Tübingen, 1971, Teil II, *passim*.

Otro hecho significativo en favor de la ausencia de «logo-fonocentrismo» en Heidegger: frente al siguiente texto de Platón, donde dicho «logo-fonocentrismo» encuentra su formulación más clara: «¿es posible ver de otro modo que con los ojos? —Por supuesto que no. —¿Y oír con algo que no fuesen los oídos? —De ningún modo» (*República*, libro I, 352e), encontramos en Heidegger la afirmación de que «das Denken soll Hörbares erblicken. Es erblickt dabei

Resulta asimismo imposible hablar de Derrida sin mencionar al menos la crítica que dirige al valor de propio (*eigen*) (propiedad, apropiación, *Ereignis*) que conecta con el concepto de proximidad (no hay que olvidar la similitud, en francés, de los términos *propre* y *proche*)⁴⁹, ambos íntimamente ligados a la plenitud de la presencia. Este sería, entonces, uno de los puntos que más le separarían, según su propio punto de vista⁵⁰, del planteamiento heideggeriano, donde dichos temas aparecen con frecuencia. Sin embargo, si tomamos, por ejemplo, el *Ereignis*, dicha crítica no parece muy justificada.

Se apuntó ya que éste no debía interpretarse con el sentido corriente de acontecimiento, sino etimológicamente, a partir del *Eigen* (lo propio). Heidegger, sin embargo, lo toma explícitamente de Hölderlin, que afirma que si algo es *eigen* (propio) lo es sólo en la medida en que algo extraño, diferente, le es también consustancial⁵¹. ¿No se está apuntando aquí precisamente a algo similar a la *différance* derridiana, entendida como espaciamento? En efecto, después de hablar del sentido del verbo diferir (*différer*, que viene del latín *differre*, tiene dos sentidos a los que ya se ha hecho referencia en otro momento) como temporización (*temporisation*), Derrida añade:

«El otro sentido de diferir (*différer*) es el más corriente e identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferentes [*différen(t)(d)s*, palabra que puede, por tanto, escribirse como se quiera, con *t* o *d* final en francés], ya se trate de alteridad por semejanza o de alteridad por alergia o polémica, es necesario que entre los elementos otros se produzca, activa, dinámicamente y

das zuvor Un-erhörte. Das Denken ist ein Erhören, das erblickt. Im Denken vergeht uns das gewöhnliche Hören und Sehen deshalb, weil das Denken uns in ein Erhören und Erblicken bringt» (*Der Satz vom Grund*, ed. cit., p. 86).

⁴⁹ En algunas ocasiones, Derrida lleva el juego de palabras más lejos e, incluso, llega a identificar el valor de propiedad y de proximidad con el de limpieza. Esta asociación está posibilitada por el hecho de que, en francés, el adjetivo *propre* significa tanto 'propio' como 'limpio'. Cf. el desarrollo de dicho tema en *La Parole soufflée*, en *L'Écriture et la Différance*, Editions du Seuil, París, 1967, sobre todo el conjunto de las págs. 263 a 2881. La crítica derridiana al concepto de *propiedad* por su estrecha e insoluble conexión al de *origen* se encuentra presente a lo largo de toda su obra. Por ello, resulta difícil remitir a pasajes muy determinados, aparte de los aquí señalados.

⁵⁰ «Cet écart [par rapport à la problématique heideggerienne] intervient aussi, corrélativement, quant à la valeur de *propre* (propriété, propriétaire, appropriation, toute la famille de *Eigentlichkeit*, *Eigen*, *Ereignis*) qui est peut-être le fil le plus continu et le plus difficile de la pensée heideggerienne» (Derrida, J., *Positions*, ed. cit., pág. 74).

⁵¹ «Hölderlin... hat nur das Eigene, dem er stets zugewendet war, in der Wandlung erst gefunden» (Heidegger, M., *Andenken*, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, p. 90, n. 1. En efecto, el propio Hölderlin dice: «Aber das Eigene muss so gut gelernt seyn, wie das Fremde» (Hölderlin, F., *Sämtliche Werke und Briefe*, C. Hanser Verlag, München, 1970, Band II, pág. 927).

con una cierta perseverancia en la repetición, un intervalo, una distancia, un *espaciamento*»⁵².

¿No cabe, en efecto, establecer de modo relativamente sistemático, ciertos paralelos entre el *Ereignis* y la *différance*? Así, por ejemplo, más allá del «dejar-desplegarse lo presente en-la-presencia», que remitía a la diferencia ontológica ser/ente, presencia/presente, quedó apuntada la necesidad de pensar en sí mismo el dejar-desplegarse-en-la-presencia, entendiendo que aquí es la presencia la que es «dejada» advenir, en y por este dejar, a aquello a lo que pertenece. Tal es el movimiento del *Ereignis*. ¿No recuerda esto, aunque sea remotamente, a aquella *différance*

«más vieja que el ser mismo... más impensada todavía que la diferencia entre el ser y en ente... [?] Más allá del ser y del ente, esta diferencia, difiriendo(se) sin cesar, (se) trazaría (ella misma), esta *différance* sería la primera o la última huella si todavía pudiese hablarse aquí de origen y de fin»⁵³.

Pero, precisamente, en el movimiento mismo del *Ereignis* se observa un modo de ocultamiento, de reserva que le pertenece esencialmente⁵⁴: la desapropiación (*Enteignis*), que le permite salvaguardar lo que le es propio y conservar una riqueza de posibilidades de desvelamiento que el pensamiento es incapaz de agotar. Esta noción de reserva, de diferición propia del *Ereignis* permite, a su vez, entenderlo como repetición originaria que, por tanto, ya no es origen; que, incluso, hace patente que lo originario es el no-origen. Y ¿qué es la *différance* sino, como se vio ya en otra ocasión,

«el 'origen' no-lleno, no-simple, el origen estructurado y difiriente de las diferencias [?] Con lo que el nombre de origen ya no le conviene»⁵⁵.

Finalmente, si la *différance* no tiene esencia propia, ni existencia, tampoco el *Ereignis* es, ni se da; y si la primera sólo puede concebirse como movimiento de la huella, del segundo no puede decirse más que: «*das Ereignis ereignet*. Así, a partir de lo Mismo y en dirección a lo Mismo, decimos lo Mismo»⁵⁶.

Como consecuencia de todo esto, ya no parece, pues, posible, como Derrida hace en alguna ocasión, entender la problemática heidegge-

⁵² Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 8.

⁵³ Derrida, J., *Ousia et Grammè*, en *Marges...*, ed. cit., págs. 77-78.

⁵⁴ Cf. *supra*, nota 51 sobre el *Eigene* hölderliniano. Asimismo, véase con respecto a la noción de reserva y a la noción del Otro, en este mismo número, el artículo de A. Currás Rábade.

⁵⁵ Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 12.

⁵⁶ Heidegger, M., *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 25.

riana como: «la defensa más “profunda” y “potente” del... pensamiento de la presencia»⁵⁷. En efecto, si los paralelismos aquí señalados entre el *Ereignis* y la *différance* no intentan establecer una similitud *rigurosa*, a primera vista implantable, entre ambos, sí pretenden, en cambio, apuntar hacia la posibilidad de que dichos planteamientos abren un mismo camino en la tarea de de-construcción de la metafísica. En esta dirección estaría precisamente el siguiente texto de Heidegger:

«Pensar el ser sin el ente significa: pensar el ser sin consideración para con la metafísica. Tal consideración reina todavía en la intención de superar la metafísica. Por eso, vale la pena renunciar a la superación y abandonar la metafísica a sí misma. Si una superación continúa siendo necesaria, le concierne entonces al pensamiento que, propiamente, se adentra en el *Ereignis* a fin de decirlo, desde sí mismo y en dirección de sí mismo»⁵⁸.

Pensar el *Ereignis* será, pues, para Heidegger, el único modo de lograr superar la metafísica tradicional sin quedar apresado en ella. Pero ¿no es ésto equivalente a

«prepararse, más allá de nuestro *logos*, para una *différance* tanto más violenta cuanto que no se deja entender todavía como epocalidad del ser, ni como diferencia ontológica»?⁵⁹.

Al emprender la tarea de de-construcción de la metafísica, tanto Heidegger como Derrida afrontan el peligro de ser arrastrados por aquello mismo que intentan superar y aceptan el riesgo:

«El peligro consiste en atreverse a la disputa para decir lo mismo (*das Selbe*)»⁶⁰.

que no es lo idéntico (*das Gleiche*) del pensamiento de la identidad sino, por el contrario, la *différance* de-constructora de todo ese sistema⁶¹.

Cristina de Peretti della Rocca

⁵⁷ Derrida, J., *Positions*, ed. cit., pág. 75.

⁵⁸ Heidegger, M., *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., pág. 25.

⁵⁹ Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 23.

⁶⁰ Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, ed. cit., página 193.

⁶¹ «... Ce qui n'exclut pas que... selon la logique même, la philosophie vive dans et de la différence, s'aveuglant ainsi au même qui n'est pas l'identique. Le même est précisément la différence (avec un *a*) comme passage détourné et équivoque d'un différent à l'autre, d'un terme de l'opposition à l'autre» (Derrida, J., *La Différance*, en *Marges...*, ed. cit., pág. 18).