

HERMENÉUTICA Y DESCONSTRUCCIÓN

RAFAEL A. CASTELLANOS
PARIS IV, SORBONA
rafalej@hotmail.com

Resumen: Se busca resaltar el topos de la proximidad en la lectura que hace Derrida de Heidegger, conectándolo con la presuposición de la unidad de la palabra en tanto que núcleo de la posibilidad del sentido del ser, y con la autoafección como condición de la unidad del sentido y de la proximidad, condición a su vez de la presencia. Se examina luego la pertinencia crítica de esta matriz en y a partir de *Ser y tiempo*, en tanto que problematización de la posibilidad de la pregunta por el ser como reabsorción de lo óntico-existencial en lo ontológico-existencial. Finalmente se presenta el concepto de muerte como el límite de lo que Heidegger sólo reconoce en su posibilidad, y no, como sugiere Derrida, en su simultánea y constitutiva imposibilidad.

Palabras clave: Heidegger, Derrida, hermenéutica, desconstrucción.

Abstract: This paper highlights the theme of proximity in Derrida's reading of Heidegger. The paper connects the theme of proximity with the assumption of the unity of the word as the core of the possibility of the meaning of Being, and with the condition of the self as a condition for the unity of meaning, and for presence. This matrix of ideas is explored through a reading of *Being and Time* as a problematisation of the question of Being in terms of the reabsorption of the ontic-existential in the ontological-existential. Finally, the concept of death is interpreted as the limit of what Heidegger conceives of as possibility, and not, as Derrida suggests, as constitutive impossibility.

Keywords: Heidegger, Derrida, hermeneutics, deconstruction.

La primera versión de este texto fue redactada para una comunicación oral en el marco de la *Cátedra internacional Jacques Derrida*, que se llevó a cabo en Bogotá entre el 7 de abril y el 20 de octubre del 2005. Se trataba de un texto que, pensado a partir de su exposición oral, no tenía muy en cuenta ciertos encadenamientos, el 'orden de las razones'. Sin creer haber alcanzado la sistematicidad que la complejidad del asunto requiere, me he permitido sin embargo modificar el texto inicial en orden a intentar acercar al lector un poco más a la ardua tarea de leer simultáneamente a Heidegger y a Derrida. La intención es la misma: aproximarse al intercambio y a las rupturas, a dos modos de la tradición, que señalan la singularidad de estos dos enormes nombres propios. El programa de esta tarea lo he retomado

siguiendo tres indicaciones: 1. La cuestión de la proximidad como introducción a la lectura crítica que Derrida hace de Heidegger. Al mismo tiempo trato de mostrar que este punto es estructuralmente solidario de otro de los puntos críticos del encuentro de la hermenéutica y la desconstrucción¹: la unidad de la palabra (ser). Ésta es condición de la pre-comprensión (de ser) luego de la proximidad del *Dasein* al ser, criterio fundamental en la escogencia del *Dasein* como hilo conductor de la pregunta por el ser. 2. La cuestión de la dependencia de la pregunta por el ser respecto de la unidad de la palabra 'ser' es introducida –de manera apenas algo más que sugestiva– por la cuestión de la dependencia óptica de la ontología fundamental. ¿Cuál es exactamente la relación entre estas dos dependencias? Es una pregunta que no hemos llegado a responder en estos análisis. El lector atento entenderá que se trata en ambos casos, desde una perspectiva diferente, de la *ipseidad* del *Dasein*. 3. Bajo la palabra 'espera', haciendo eco a Derrida, se sugiere finalmente lo que, a partir del concepto existencial de la muerte en *Ser y tiempo*, desconstruye aquello que este concepto mismo debía determinar: el sí-mismo del *Dasein* propio.

*

Proximidad

La cuestión de la relación o –como se tenía ya la prudencia de sugerirlo en 1980– de la no-relación entre Heidegger y Derrida (en *Relève et répétition* –conferencia pronunciada por J. F. Courtine en 1980, en Cerisy), encuentra un primer referente en un texto, una conferencia, pronunciada por J. Derrida en Nueva York en 1968, con ocasión de un coloquio internacional de filosofía cuyo tema fue la relación entre '*filosofía y antropología*'. El texto al que me refiero, *Los fines del hombre*, dio también su título a lo que se conoce como la primera década de Cerisy en torno al trabajo de Derrida, cuyas actas, reunidas

¹ ¿Deconstrucción o desconstrucción? La traducción de este "término" no debería dar por descontada la trunca tentativa de su definición. "Si por azar –dice Derrida en *Memorias para Paul de Man*–, Dios no lo quiera, tuviese un día que definir la desconstrucción, diría sin frase: muchas lenguas (*plusieurs langues*)". Se trata sobre todo de una 's' que en español indica la forma plural, acaso la abundancia, la diseminalidad en detrimento también de una cierta economía del discurso, de la lengua y de la traducción; el 'des-' ('*dús-*' en griego, '*dí-*' o '*dis-*' en latín) parece además implicar más resonancias que el, en este caso, perezosamente acostumbrado 'de-'. Comenzando, en español, con toda una importante familia de palabras que lo requieren como tal (por ej. desmontar, desensamblar, desmembrar, desarticular, desatornillar, etc.).

bajo el mismo título, no han sido traducidas (o sólo de manera episódica y parcial). Lo cierto es que, cuando menos en Francia, fue un texto que marcó, con relación a Heidegger, el comienzo de una nueva lectura. Digo marcó, puesto que la distancia crítica que J. Derrida tomaba ya en ese texto se acompaña de una lectura bastante más prudente que todas aquellas que, en Francia de nuevo, hicieran de *Ser y tiempo*, en buena medida, un tratado de antropología filosófica. De cualquier manera me interesa mostrar ahora, rápidamente, y partiendo de la demarcación crítica llevada a cabo entonces por Derrida, uno de los puntos organizadores, de los más sólidos tal vez, en aquello que difícilmente se podría llamar, en singular, la lectura de Heidegger por Derrida. Se trata de reconocer un movimiento crítico, una distancia que se da a través de un trabajo de lectura e interpretación, comentario y re-distribución de los textos y las problemáticas a partir de la posibilidad de reconocer ciertos motivos conductores, ciertas apuestas acerca de lo que se ofrece hoy como historia o historias de la filosofía. Movimiento crítico que apenas voy a sugerir, al señalar una continuidad temática en textos que, por lo demás, se encuentran estrechamente relacionados temática, conceptual y contextualmente.

Ya nadie osaría afirmar que *Ser y tiempo* pueda ser un tratado de antropología filosófica. El reconocimiento del lugar en cualquier caso dependiente del hombre en la economía de la analítica del *Dasein*, y de ésta respecto de la pregunta por el ser², no parece ser cuestionable. Ello nos autoriza, en parte, a dejar de lado una serie de dispositivos críticos que entonces eran dispuestos por J. Derrida, en la conferencia señalada. Su lectura se organiza en seguida entorno a la tópica de la proximidad en lo que respecta a la elección de ese ente privilegiado, el *Dasein*, para la posición de la pregunta por el ser. Más allá de la aceptación corriente de la *Kehre*, digamos en torno a una distinción fundamental entre lo que sería entonces el periodo de *Sein und Zeit* y el de la *Carta sobre el humanismo*, Derrida nos conmina a considerar una cierta proximidad. Puesto que:

[e]s en el juego de una cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, que vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísico, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas -tal vez- y que están todavía por interrogar (148).

² Lo que hoy, en el abandono de un cierto antropologismo, parece evidente: la analítica del *Dasein* no despliega la pregunta por el hombre, sino que es estrictamente el hilo conductor de la pregunta por el ser. Se trata de un reconocimiento que el texto de Derrida, entre otros, hizo entonces justamente posible.

En el reconocimiento del *topos* de la proximidad trabaja ya toda la lógica del suplemento, de lo que simultáneamente destruye y conserva –*Aufhebung* que Derrida traduce activamente–, allende la clausura del saber absoluto, por relevo (*relève*). La cuestión de la proximidad, tal es la hipótesis, constituye en Heidegger el lugar del relevo del humanismo y, con él, es lo que más me interesa, el *topos* metafísico de la determinación de lo propio del hombre. Reconstitución o re-aparición de lo ya conjurado, puesto que la determinación inaugural del *Dasein*, en *Ser y tiempo*, como existencia, es decir, como posibilidad, parece conjurar ya dicho fantasma. Se trata, hay que ir un poco rápido, de recortar el camino, de aquello que *finalmente* hace del *Dasein* el ente ejemplar (§2, *SuZ*), aquel que, en la economía de la posición de la pregunta por el ser, tiene una primacía. ¿En qué sentido la proximidad constituye una tal instancia? La (pre)-comprensión del ser es, como se sabe, el *factum* fundamental que determina la necesidad de la analítica. Esta comprensión, que sin lugar a dudas no tiene la forma de la auto-conciencia, ni de la subjetividad trascendental, es empero la de la proximidad. Proximidad ontológica, puesto que todos entendemos lo que significa ‘ser’, doblada por una lejanía óptica, puesto que ópticamente entendemos otra cosa, borramos la diferencia entre existencialidad y sustancialidad, *que sin embargo se trata justamente de reducir* en y a través de la posición de la pregunta por su fundamento común. Lo que, sin embargo, supone la posibilidad de alcanzar esta proximidad de la comprensión, proximidad a sí, en tanto que proximidad del ser. Transparencia del *Dasein* consigo mismo que éste sólo puede alcanzar puesto que de cierta manera ya toma parte en ella.

Sin duda, en este punto, siguiendo algún otro hilo conductor, por ejemplo el de la finitud, se puede con toda razón afirmar que aquello que la analítica pone en tela de juicio es justamente “lo propio del hombre”, la posibilidad de una proximidad absoluta en la que éste se daría finalmente como aquello que es en sí mismo:

Lo “propio del hombre”, lejos de constituir el motivo dominante del camino heideggeriano, podría ser lo que la analítica del *Dasein* intenta de entrada poner en tela de juicio: lo que es “propio” al hombre –por cuanto es aprehendido a partir de la finitud del *Dasein* en él–, sería al contrario la impropiedad irreductible y radical que lo refiere siempre a lo que no es él, a lo que no es nada que sea un ente, al otro que no es él y que sin embargo es él mismo en tanto que “comprensión del ser”, entendimiento o escucha del ser [*entente de l’être*] (Courtine 1989: 101).

Es en este sentido, con un singular vigor interpretativo, que J. F. Courtine afirma en el mismo artículo:

[L]o que funda la escogencia del *Dasein* a título de ente ejemplar sobre el que es permitido “leer el sentido del ser”, sería menos la proximidad en la indefectible presencia a sí del ente que somos nosotros mismos, que la exposición, el *ek-stasis* de la existencia en él. Antes de referirse a sí mismo, el *Dasein* se encuentra “siempre ya” llevado fuera de sí, des-gonzado, expuesto al ser como disyunción, al trazo por el que éste “depende” de él (Courtine 1989: 101).

No quiero sugerir que se deba escoger entre una y otra lectura. Creo firmemente, por el contrario, que se deben integrar las dos, que las dos hacen parte de esa *Auseinandersetzung*, de ese debate o esa confrontación, que para Heidegger, según dice la última página de *Ser y tiempo*, “ni siquiera se ha desencadenado” (“La confrontación acerca de la interpretación del ser no puede ser dirimida, porque ni siquiera se ha desencadenado” [437]). Antes, entonces, de la verdadera confrontación, de la frontalidad interpretativa, se trata de cuestionar –lo que *Ser y tiempo* sin duda *no dice* pero sí *hace*– la posibilidad misma de alcanzar *el* sentido del ser.

En cualquier caso, dando un paso más, quisiera indicar ahora otro punto que se integra íntimamente con la cuestión de la proximidad, y que debe ser considerado conjuntamente. La proximidad a sí, como proximidad del ser, si se quiere, es también la posibilidad de la unidad (del sentido), de la transparencia consigo (del *Dasein*) a través de la que sería posible, justamente, *proyectar* el sentido del ser en su unidad trascendental. Se trata, atentamente considerado, de la evidencia “de las cosas mismas” que debe guiar toda lectura y toda interpretación. Por ejemplo la del libro Q de la *Metafísica* de Aristóteles, que en 1930 y de nuevo en 1931 fue el objeto, por parte de Heidegger, de una serie de consideraciones que encontramos bajo la forma de dos cursos, *Aristoteles, Metaphysik Q, 1-3* (tomo 33 de la *Gesamtausgabe*) y en la primera parte de *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (tomo 31), desgraciadamente no traducidos al castellano. En efecto, desde el punto de vista del proyecto fenomenológico de Heidegger, que en cierto sentido, como se sabe, no se detiene en *Ser y tiempo*, el núcleo de la evidencia fenomenológica (y por consiguiente aquello en lo que se encuentra la justificación de toda “exterioridad”, de toda “violencia” en la interpretación –aquella a la que se refiere el §63 de *Ser y tiempo*, por ejemplo) es justamente el *Faktum* –es la palabra que usa Heidegger– de la pre-comprensión del ser, en la unidad de esta palabra (ser), como condición de toda *aprehensión* conceptual (y, en general, se podría agregar, de toda “*experiencia*” posible; de la intuición o del concepto).

En este sentido, en el curso de 1931 al que me he referido, podemos leer:

Todos nosotros comprendemos ser *sin aprehenderlo conceptualmente* [und begreifen es nicht – subrayo], es decir, que nos encontramos fuera de estado para determinarlo, expresa y propiamente [ausdrücklich und eigens], como aquello que comprendemos ahí (als was wir es da verstehen), lo que significamos fundamentalmente con él (was wir damit im Grunde meinen). Nos movemos en una *comprensión pre-conceptual* de ser (vorbegriffliches Seinsverständnis). Con ello la indicación está dada hacia ese *factum* empero enigmático (gleichwohl noch rätselhaftes Faktum): que comprendemos ya y precisamente en el banal y cotidiano existir (alltägliches Dahinexistieren) el ser del ente (Heidegger 1994 [1931]: 44).

Parafraseando la *introducción* de *Sein und Zeit*, retomando algunos principios fundamentales, si no el principio fundamental de su analítica, este pasaje deja entrever el lazo que hay entre la presuposición de la comprensión de ser (Heidegger no diría nunca, por supuesto, que se trata simplemente de una presuposición) –a través de la unidad misma de la palabra ‘ser’– y la pregunta por el ser como pregunta por el horizonte de su sentido. No es más que porque el ser es uno, que porque su comprensión se da de entrada en y a través de la unidad –es un hecho–, que su horizonte debe también, para poder ser aclarado, corresponder a esta unidad. ¿Unidad de la palabra o unidad del sentido? ¿Cuál hace posible a cuál? ¿No es acaso la unidad del sentido, en tanto que unidad del significado, la que hace posible la unidad de la palabra en tanto que unidad de la voz –de esa sustancia que se quisiera reabsorción del significante en el significado– y del sentido? Empero, aquello que hace posible la posición de la pregunta por el ser, es primero el hecho de la *pre-comprensión*. ¿Qué significa entonces, de manera más determinada, esta *pre-comprensión misma*? Aquello que comprendemos, pero que no comprendemos del todo, aquello que comprendemos *implícitamente*, pero que todavía debe ser *explicitado*: expresamente llevado al concepto. Y es por ello justamente que la analítica existencial, como explicitación –*Auslegung*– de aquello que comprendemos ya, es una hermenéutica. Hermenéutica fenomenológica que, como tal, opera siempre ya a partir de la oposición entre lo implícito y lo explícito.

Es justamente como condición de esta oposición, constitutiva de la hermenéutica en general, que el estatuto de la palabra en la analítica existencial debe ser interrogado. Puesto que es ella la que hará posible la posición de la pregunta por el ser en tanto que paso de lo implícito a lo explícito, hermenéutica del *Dasein*. Pero ¿qué es, qué puede ser una palabra? No se trata aquí de cualquier palabra, sino claramente

de una *palabra ejemplar* ¿cómo entender entonces, escuchar la palabra 'ser', en tanto que palabra? Primero entonces, y relativamente a esa palabra que todos comprendemos pero que aún no comprendemos conceptualmente, la palabra significa acá lo no-conceptual pero lo que ya es lenguaje. Lenguaje significa entonces ahora *la posibilidad de la proximidad del sentido consigo* (luego también la posibilidad de la proximidad del *Dasein* consigo), de la absorción misma de aquello que en la palabra es significante; de aquello que es, en los términos de Heidegger, todavía óntico. El "lenguaje" –y la palabra 'ser' en particular– es entonces, en este sentido, condición de posibilidad del concepto mismo. Y la tarea de la hermenéutica es la de fraguar el acceso al concepto en tanto que, a través de éste, se da el sentido. Pero ¿es posible en realidad considerar el lenguaje como algo "anterior" al sentido? No cabe duda de que, si el tiempo es el sentido del ser, hablar aquí de "anterioridad", incluso antes de entendernos acerca de la temporalidad, resulta de entrada contradictorio. Empero no resulta del todo impropio pensar que *Ser y tiempo* sugiere una cierta irreductibilidad³ del lenguaje al tiempo, lo que equivale a la posibilidad de pensarlo allende o en los límites de la ontología fundamental.

En este sentido el § 34 comienza explicándonos que el fundamento existencial del lenguaje (*Sprache*) es la *discursividad* (*Rede*). La discursividad es aquello que hace posible, antes de toda hermenéutica, la *articulación de la comprensibilidad* (*Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit*, 161). Lo articulable en la discursividad, prosigue Heidegger, es el sentido (*Das[...] in der Rede Artikuliertbare nannten wir den Sinn*, ibd.). Ahora bien, si tenemos en cuenta que el sentido es el horizonte en el que el *Dasein* en tanto que comprensión se proyecta (§65, párrafo 2), la discursividad parece, con mayor razón, condición de todos estos existenciales. La discursividad parece, a partir de las afirmaciones mismas de Heidegger, condición *de toda articulación*, anterior –en un sentido todavía indefinido– a toda articulación, condición de la articulabilidad misma. La dificultad estriba justamente en que la discursividad parece de entrada desbordar la región de la existencialidad. Y este es, me parece, el motivo por el que Heidegger, en el párrafo mismo dedicado a

³Esta irreductibilidad es sistemáticamente tematizada por Franck 1986. Particularmente el capítulo VIII, *Discours et espace*. El contexto, la irreductibilidad de la espacialidad a la temporalidad, resulta próximo en muchos sentidos. Que nos sea permitido mencionar sólo dos. 1. Relativamente a la tentativa derridiana de pensar el origen de ambos a partir de la espacialización originaria del tiempo o *espacement* (la *différance* es también otra manera de acercarse al mismo problema. Cf. en particular *Diferencia y Ousía y Gramme en Márgenes de la filosofía*). 2. El concepto de autoafección pura, consagrado por Kant y el problema de la metafísica, surge de la explícita exclusión del espacio en la constitución de la subjetividad como temporalidad originaria (cf. Kant y el problema de la metafísica §§ 34 y 35).

la temporalidad de la discursividad (§68d), nos dice que ésta debe, en realidad, ser considerada más adelante:

Porque la discursividad es empero cada vez discusión de lo que es (*die Rede je Bereden von Seiendem ist*) [...] el análisis de la constitución temporal de la discursividad y la explicación del carácter temporal de la formación del lenguaje (*Sprachgebilde*) pueden ser primero tomados en consideración, si el problema de la conexión fundamental entre el ser y la verdad es desarrollado a partir de la temporalidad.

Desarrollo que, como es sabido, nunca fue llevado a cabo y, sin duda, por razones esenciales que no son ajenas a la cuestión de la discursividad (Franck 1986: 349). La *Rede*, podríamos decir jugando con la lengua, enredando los idiomas, está cada vez enredada en el ente. Este enredo originario, se podría sugerir en este punto, es también la condición de la articulación de la temporalidad, como *articulación* del por-venir que, habiendo sido, deja aparecer lo que es (futuro-pasado-presente). La *Rede* en este sentido, con y contra Heidegger, podría traducirse por *gramatología*. *Rede*, no lo olvidemos, traduce *lógos* en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, de la misma manera, con la misma distancia, implicando y des-implicando, con la que la *Destruktion* (del *lógos* por ejemplo) podría traducirse, más allá de una fenomenología de la historia de la filosofía, por *desconstrucción*.

En 1967, antes de la publicación de *Los fines del hombre*, se publicaban simultáneamente en editoriales diferentes dos textos inaugurales: *La voz y el fenómeno*, por una parte, y *De la gramatología*, por la otra. Los primeros capítulos de *De la gramatología*, lo que posteriormente correspondería a su primera parte, se publicaron con anterioridad en dos envíos sucesivos de la revista *Critique*, en diciembre del 65 y en enero del 66 respectivamente⁴. Por otra parte, parece posible afirmar que la fecha de redacción de *La voz y el fenómeno* es anterior, al menos en un año. Ello con relación al modo de exposición –más académica en este texto–, y a la complejidad creciente de la escritura. Por otra parte, en lo conceptual, *De la gramatología* se apoya, en su programa y en sus demostraciones, en el programa y en las demostraciones llevadas a cabo en *La voz y el fenómeno*; estas últimas, como es sabido, limitadas entonces de manera temática a Husserl y, en particular, a las distinciones fundamentales de la primera de las *Investigaciones lógicas*.

En un escueto resumen, *La voz y el fenómeno* –cuya lectura podemos considerar indispensable para cualquier lector de Husserl– busca cuestionar la primacía de la voz como reabsorción supuestamente

⁴ Precisiones que agradezco encarecidamente a B. Mazzoldi.

absoluta del significante, y productora, en la auto-afección del oírse-hablar, de la idealidad, del significado trascendental, del para-sí de la conciencia, es decir, de la presencia a sí en la que toda presencia (la de la percepción por ejemplo) se constituye. Auto-afección que, en su producción de la idealidad, en la repetición infinitamente posible de los actos de conciencia en sí ideales, haría posible la distinción entre significado y significante.

¿Qué hay entonces de la palabra, qué lugar ocupa dentro de la *espiral* de la auto-afección?

El sentido del verbo 'ser' (del que Heidegger nos dice que su forma de infinitivo ha sido enigmáticamente determinada por la filosofía a partir de la tercera persona del presente de indicativo), mantiene con la *palabra*, es decir, con la unidad de la *phoné* y del sentido, una relación completamente singular. Sin duda no es una 'simple palabra', puesto que se la puede traducir en diferentes lenguas. No es, además, una generalidad conceptual. Pero como su sentido no designa nada, ninguna cosa, ningún ente, ninguna determinación óptica, como no se lo encuentra en ninguna parte fuera de la palabra, su irreductibilidad es la del *verbum* o del *legen*, de la unidad del pensamiento y de la voz en el logos. El privilegio del ser no puede resistir a la desconstrucción de la palabra. *Ser* es la primera o la última palabra en resistir a la desconstrucción de un lenguaje de palabras (Derrida 1995: 131).

No se tratará simplemente, como alguna mala lectura podría suponer, de criticar el programa de la ontología fundamental a partir de una ciencia óptica, la lingüística, por ejemplo, en tanto que la posición de la unidad de la palabra como unidad semántica fundamental sería puesta en duda. La operación es mucho más sutil, mucho más poderosa también, puesto que toma en consideración el orden mismo que la distinción entre pre-comprensión y comprensión hace posible: la distinción entre lo óptico y lo ontológico, la de las ontologías regionales con relación a la ontología fundamental. Distinción que justamente se funda aquí en la posibilidad de la unidad del sentido como posibilidad de la unidad de la palabra. Ello, en tanto que la pre-comprensión del ser es ya la unidad de esta palabra como posibilidad de la unidad del sentido, del sentido del ser como uno. Si en principio esta pre-comprensión no fuese una, si su unicidad no se encontrase salvaguardada por la supuesta unicidad de lo dado en un lenguaje de palabras –que a su vez aseguraría la posibilidad de la distinción tajante entre lo conceptual y lo pre-conceptual– la necesidad *del sentido* como uno –en la unidad de la polisemia, del caso, de la analogía referencial o de proporcionalidad–, no sería presu- puesta por la ontología fundamental.

Empezando de nuevo para atisbar el alcance de esta “crítica” –en la que, antes de del trazado del límite, se trata más bien de sus crisis–, la auto-afección del oírse-hablar es la posibilidad de la proximidad a sí. Proximidad que, ya sea como proximidad consigo de la conciencia, o como proximidad del ser a la comprensión, sólo sería posible en la reabsorción de la palabra en la plenitud del sentido, previamente y, valga decir, pre-sausurianamente, entendida como unidad semántica irreductible. Sentido que sólo puede llegar a constituirse en y como la diferencia absoluta con el mundo, en su acepción husserliana. De esta manera, la diferencia óntico-ontológica, no alcanzada en *Ser y tiempo*⁵, sólo sería posible a través de la reducción previa de lo óntico. El tiempo, como afección pura de sí, como auto-afección, sólo sería posible en el elemento de la voz, en la reducción de la palabra como producción del sentido, en el paso de la pre-comprensión al horizonte de la comprensión. El tiempo originario, que el § 34 de *Kant y el problema de la metafísica*, siguiendo una determinación del mismo Kant, reconoce como auto-afección *pura*, pureza de lo que en su movimiento se afecta sólo a sí mismo, sería un modo de la auto-afección como oírse-hablar, es decir, no haría más que describir el movimiento en el que la presencia a sí se produce. La auto-afección, recuerda Heidegger en dicho párrafo, es el origen de la subjetividad. Aquello que en general hace posible la *ipseidad* (que, por otra parte, Heidegger tematiza y problematiza con respecto a Kant en el §69 de *Ser y tiempo*).

Este movimiento en espiral de la auto-afección, que va de la auto-afección vocal a la auto-afección pura del tiempo, pero con relación a la cual también cabría considerar la auto-afección sexual y el sentir-se como origen de la sensibilidad en general, es aquello que justamente, en la posibilidad de su pureza, se encuentra puesto en tela de juicio. En este punto, *De la gramatología* se corresponde estrechamente, en el sentido sugerido más arriba, con *La voz y el fenómeno*.

Cito entonces en dos momentos, de manera un tanto extensa, un pasaje programático de *De la gramatología* en el que todos los motivos aquí mencionados aparecen en su mutua relación, con la coherencia interna de lo que parecería constituir un sistema, acaso el sistema de la presencia, que habría entonces empezado a exponerse en su principio:

Es preciso que exista un significado trascendental 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 trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir, en un lenguaje de palabras.

⁵ Sobre este punto en particular se consultará provechosamente el libro de J-L. Marion, *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989.

La voz *se oye a sí misma* –y esto es sin duda lo que se llama conciencia– en lo más próximo de sí como la supresión absoluta del significante: auto-afección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo, y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la ‘realidad’, ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, desde el adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de tal idealidad. La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras –puesto que es condición de la idea de verdad– [...]. En la clausura de esta experiencia, la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia de expresión transparente. Tal experiencia será considerada en su mayor pureza –y simultáneamente en su condición de posibilidad– como experiencia del ‘ser’ (Derrida 1994 [1967]: 33 –trad. 28).

Detengo esta larga citación para hacer énfasis en la estrategia de lectura que supone esta última frase. La experiencia del ser, la posición de la pregunta por el ser en su diferencia frente a todo ente, es al mismo tiempo, dice Derrida, la experiencia de la unidad del sentido y de la palabra, de la unidad de la palabra como condición de la posibilidad de la unidad del sentido. Tal experiencia de la unidad como experiencia del ser es la experiencia metafísica en su mayor pureza, la experiencia metafísica por excelencia. Y esto supone entonces, *por un lado*, la pertenencia de toda pregunta por el ser al *corpus* que, en la diferencia absoluta entre significado y significante, se identifica como ‘metafísica’. Pero, *al mismo tiempo*, es esta misma experiencia la que permite delimitar este *corpus*, la que se ofrece simultáneamente como condición de posibilidad de la diferencia entre el ser y el ente, el significado y el significante –que por consiguiente hace posible la consideración de esta diferencia en cuanto tal, desbordando con ello la metafísica. En este sentido, el desbordamiento de la metafísica es siempre también su reconstitución, lo que hace necesaria, cuando menos, una doble lectura. Doble lectura de la experiencia del ser como experiencia simultáneamente metafísica –como experiencia del sentido del ser– y como experiencia *trans-metafísica*, si pudiera decirse, como experiencia de la diferencia entre el ser y el ente en tanto que diferencia no-oposicional –el ser no se opone ni contra-pone al ente– en tanto que diferencia pura allende el ser y el ente, la presencia y la ausencia. Doble lectura sugerida en un principio, también necesaria en lo que respecta a la cuestión de la proximidad. La pre-comprensión de ser como proximidad del *Dasein* consigo, y como proximidad del ser, debe ser considerada simultáneamente como la introducción de lo

irreductiblemente otro, el ser, el tiempo, la finitud, en la entonces imposible proximidad a sí del *Dasein*. En este sentido, la anhelada superación de la metafísica es la experiencia de lo imposible, la experiencia posible como doble lectura, por ejemplo, de lo imposible. Y este gesto, que tienta la superación de lo insuperable, es, como tal, en cuanto a su forma, tal vez aquello que más acercaría a Derrida a Heidegger. Por ejemplo en la conferencia de 1929, *¿Qué es la metafísica?* en la que la pregunta por la nada simultáneamente nos introduce y nos saca de la metafísica. O en ese texto tácitamente dirigido a Carnap, titulado *Superación de la metafísica, Überwindung der Metaphysik*, que en realidad retoma el título del texto de Carnap: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 1936, donde critica la posibilidad de la pregunta por la nada como posibilidad de considerar el origen de la negación lógica, e invita a la muy sencilla y unívoca superación de la metafísica a través del abandono de tales preguntas. Digo que este gesto los aproximaría solamente en cuanto a su forma general, puesto que, en la perspectiva que aquí nos ocupa y en forma muy rigurosa, *la experiencia posible del ser sería justamente para Derrida lo imposible, mientras que para Heidegger permanecería como algo posible.*

Prosigo la lectura en la misma página que citaba hace un momento:

La palabra 'ser' o, en todo caso, las palabras que designan en lenguas diferentes el sentido del ser, sería, junto con algunas otras, una palabra originaria (*Urwort*), la palabra trascendental que aseguraría la posibilidad de ser-palabra a todas las otras palabras. Estaría pre-comprendida en todo lenguaje en cuanto tal, y -esta es la apertura de *Sein und Zeit*- únicamente esta pre-comprensión permitiría plantear la pregunta del sentido del ser en general, por sobre todas las ontologías regionales y toda metafísica.

Y enseguida una frase que cabe subrayar de cara a los lectores incautos, que creen que se trata simplemente de hacer depender la pregunta por el ser de la unidad empírica de una palabra:

Heidegger recuerda sin cesar que indudablemente el sentido del ser no es la palabra 'ser', ni el concepto de ser. Pero como dicho sentido no es nada fuera del lenguaje, y del lenguaje de palabras, está ligado, si no a tal o cual palabra, a tal o cual sistema de lenguas (*concesso non dato*), por lo menos sí a la posibilidad de la palabra en general. Y de su irreducible simplicidad (Derrida 1994 [1967]: 33 -trad.28).

Se trataría de una cuestión trascendental, en el sentido amplio de condiciones de posibilidad, si lo que estuviera en cuestión no fuera la trascendentalidad misma, la posibilidad de la distinción entre lo

trascendental y lo empírico, entre lo óntico y lo ontológico, que depende justamente de la posibilidad del lenguaje, metafísicamente entendido como lenguaje de palabras, cuya unidad última de significado no es en ningún caso la sílaba o la letra, sino siempre, de Aristóteles a Heidegger, la palabra. Y en este sentido es justamente de la palabra, de la posibilidad de su unidad, que depende el planteamiento de la pregunta por el ser, puesto que la posibilidad de la comprensión de ser depende de la pre-comprensión de esta misma palabra.

De donde se desprende de nuevo una pregunta general: ¿No es entonces esta presuposición de la unidad de la palabra la que hace posible, en su principio, la hermenéutica? El círculo que 'figura' la comprensión como paso de lo implícito a lo explícito, no sería más que otra forma del movimiento de la auto-afección, de la reflexividad como constitución en general, constitución de la unidad del sentido, de la comprensión, de la proximidad.

Que la posibilidad de la comprensión del ser dependa de la unidad de esta palabra, tiene una doble significación que nos deja ver la manera como la desconstrucción se entiende con la hermenéutica, y con el proyecto de ontología fenomenológica que Heidegger le asocia. Por una parte, en efecto, se trata de cuestionar ciertos presupuestos de la ontología fundamental, su dependencia de un lenguaje de palabras -lo que a su vez depende, por una de sus caras, de un cierto desarrollo de la lingüística (de la ampliación de la teoría diferencial del signo de Saussure particularmente) y del psicoanálisis⁶. Esto, por otra parte, no excluye, sino que requiere y analiza simultáneamente la dependencia óntico-ontológica de estas ciencias, es decir, su dependencia de la ontología fundamental y, más allá, de la pregunta por el ser, en vistas al cuestionamiento de la determinación y la proveniencia metafísica de estas mismas ciencias. Esta doble conjunción, que no tiene por qué ocuparnos aquí *temáticamente*, es la desconstrucción en un sentido algo más que estratégico.

**

Dependencia

La hermenéutica parece, en principio, depender de una palabra, de la unidad de una palabra en cuya indivisibilidad se apoya la unidad de la comprensión. La palabra, el concepto de palabra, parece tomar

⁶ Por ejemplo, para limitarnos al derrotero de *De la gramatología*: "Se tendrá que reconocer un cierto privilegio a una investigación de tipo psicoanalítica. En tanto ella atañe a la constitución originaria de la objetividad y del valor del objeto" (Derrida 1994: 117).

un sentido que escapa, de cierta manera, a las distinciones tajantes más acostumbradas, la del significado y el significante, lo empírico y lo trascendental, lo óntico y lo ontológico. ¿Cuál es el sentido de esta dependencia?

¿Cómo plantear esta pregunta en el contexto de *Ser y tiempo*? Sin tratarse del todo de una analogía, el hecho de que la filosofía, en el sentido de *Ser y tiempo*, dependa de un ente, nos parece una primera indicación, acaso un prolegómeno. En efecto, se trata de ese ente que, determinado por la existencia, es ya ontológico (comprende ser), y que como tal abre la posibilidad de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico. Ahora bien, el sentido fundamental de la analítica existencial, lo que la *confunde* justamente con el proyecto de ontología fundamental, es el de reducir la comprensión óntica del *Dasein* a su sentido ontológico. Pero ¿es posible concretamente llevar a cabo esta reducción? Si la transparencia del *Dasein* consigo mismo, la concreción de la proximidad óntica (§5 de la introducción de *SuZ*) en proximidad ontológica fuese en principio imposible, ello daría lugar a pensar, en el contexto de nuestra problemática, que la pre-comprensión de ser, principio archi-trascendental de *SuZ*, no es tan una e indivisible como parece indicarlo la supuesta unidad de sentido, pre-conceptual, que ésta supone en y a través de la unidad de la palabra.

¿En qué sentido hay que entender entonces *la dependencia de la filosofía* respecto del *Dasein*? Se trata, en cierta forma, del tema que introduce el § 4 de la introducción de *Ser y tiempo*, intitulado "Primacía óntico-ontológica de la pregunta por el ser". El punto está en demostrar, de manera previa o introductoria, justamente la dependencia de la posición de la pregunta por el ser con respecto a la ontología fundamental. Esto significa, siguiendo estrictamente la economía de este párrafo, que la ontología en general, la posibilidad de la pregunta por el ser, depende de la comprensión del ser, es decir, al mismo tiempo, que aquella depende del *Dasein*, es decir de un ente en particular. En un primer momento parece claro, entonces, que el sentido de esta dependencia está precisamente en que el *Dasein* tiene una comprensión de ser y nada más. Lo que más adelante, particularmente en el §44, sección c, Heidegger radicaliza. Sentido, ser, no hay más que porque un ente comprende el ser. Se trata de un principio que explicita claramente la manera en la que debe entenderse la dependencia del ser con respecto al *Dasein*. El *Dasein* es el lugar en el que se da el ser, en el que éste se proyecta. Ahora bien, no se trata simplemente de decir que la comprensión ontológica depende de un ente, sino de que esta comprensión, siendo del *Dasein*, es en su principio irreductiblemente óntica. En otras palabras, comenzando apenas a medir la radicalidad de esta afirmación, se trata de decir que la comprensión del ser depende en

cada caso de una concepción (*Auffassung*) óptica⁷. En este sentido no es posible aprehender la comprensión de ser inherente al *Dasein* más que a partir de –y pasando por– una comprensión “existenciva” (*existenzielle*); es decir, a partir de la comprensión determinada, óptica, que éste tiene de su propia existencia. Ahora bien, la apuesta de la analítica existencial es justamente la de *reducir* el aspecto óptico de esta comprensión –en vista de su carácter ontológico. Reducción que, extrañamente, a pesar de la determinación de la finitud de la existencia, Heidegger cree posible.

Recordemos esa definición inaugural de la filosofía del § 7, que el § 83, el último, repite textualmente:

La filosofía es una ontología fenomenológica universal que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término (*das Ende*) del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde este *surge* y en el que, a su vez, *repercute*.

La existencia, como principio y límite de la filosofía, es su condición de posibilidad. Ahora bien, la posibilidad de la absorción de todo resto óptico de la existencia depende de la posibilidad de la determinación ontológica de aquello que es propio a la existencia, es decir, rápidamente, de la existencia en su propiedad. Y esto en cuanto esta determinación constituye por sí misma el relevo del último remanente existencivo (*existenzziel*), óptico, según la lógica de ese dispositivo que Heidegger llama proyección (que conjuga al mismo tiempo ‘reducción’ –de lo ente– y ‘constitución’ –de sus estructuras de ser). Proyección de una *concepción* óptica que Heidegger admite, en el §63 de *SuZ*, sólo en cuanto acaba de ser relevada por la determinación completa de la existencia en su finitud (como resolución precursora, en el § 62). Esta determinación justifica, en tanto que donación fenomenológica de la existencia en su propiedad, *cualquier* concepción óptica que se haya encontrado como su fundamento. Heidegger, por lo demás, sólo nos dice que es necesario que una tal concepción se encuentre como fundamento, pero no nos dice nunca cuál es precisamente aquella a partir de la cual la proyección de la resolución precursora (§ 62) –es decir, ese modo de ser que funda al mismo tiempo la distinción modal

⁷ Es textualmente lo que dice Heidegger en el §62, p.310: “Pero ¿no hay acaso como fundamento de esta interpretación ontológica de la existencia una determinada concepción óptica de la existencia propia, un ideal fáctico del *Dasein* (*eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde*)? Esto es de hecho así (*Es ist in der Tat so*).” Trad. J. Eduardo Rivera –modificada.

de la existencia en propia e impropia- ha sido llevada a cabo. Se sabe que lo propio de la existencia, en su completud, unidad e integridad, se alcanza en la determinación del propio poder-ser-hacia-la-muerte, es decir, al mismo tiempo con la determinación de un concepto existencial de la muerte. Ahora bien, es con respecto a este concepto que Derrida retoma, en más de un sentido, la discusión iniciada en la conferencia del 68.

Espera

Quisiera entonces, para terminar, referirme a un texto del que en realidad había pensado partir, y que constituye de cierta manera el corolario necesario de la matriz que he intentado exponer en la primera parte. La cuestión de la proximidad, en *Los fines del hombre*, se conecta, como ya fue indicado, con la cuestión de la unidad de la palabra, la unidad de la palabra 'ser' como condición del sentido de ser, que a su vez sólo es posible en el elemento de la auto-afección. Se trata ahora de nuevo de un límite que hace eco justamente al límite (*finis*) del hombre, en cuanto límite de lo propio del hombre. La existencia, en tanto que poder ser, es siempre determinación de una posibilidad. Pero la existencia en tanto que posibilidad sólo alcanza su plena definición con la determinación de la posibilidad como imposibilidad (en la determinación del concepto existencial de la muerte). La existencia supone la exclusión definitiva de toda realización en términos de algo ahí-delante, de cosa, en términos de aquello que justamente ella no es. De manera paradójica, esta exclusión, que supone la determinación de la existencia como pura posibilidad, no puede más que incluir de la manera más íntima eso que excluye. Como posibilidad de la imposibilidad, como pura posibilidad, la existencia *puede*, debe poder llegar a ser aquello que no es. En *Aporías -atenerse "a los límites de la verdad"*, conferencia pronunciada en la segunda década de Cerisy, cuyas actas se publicaron en 1994, Derrida sigue de cerca la determinación heideggeriana de la muerte -determinación de la existencia en realidad- en lo que ésta tiene de inusitado, es decir, en aquello que, al mismo tiempo que permite la determinación de la propiedad de la existencia -lo único que Heidegger se limita a reconocer explícitamente en esta definición-, introduce por principio la impropiedad misma, al punto de hacer de la distinción entre propiedad e impropiedad algo por completo inadecuado. La muerte como posibilidad de la existencia (propia) es simultáneamente la imposibilidad de la misma. La existencia posible-imposible no puede ser más que propia-impropia.

En el límite de la exclusión de todas sus determinaciones, adecuadas e inadecuadas, ónticas y ontológicas, éstas no pueden más que ser reintroducidas en su principio. Un solo motivo de este texto me detendrá brevemente, para terminar. Se trata de nuevo de la proximidad a sí, de la posibilidad del sí-mismo, y con ello también de la identidad consigo misma de la lengua, por ejemplo en y a través de la traducción. Derrida traduce tal afirmación de Heidegger: "Avec la mort, le *Dasein* s'at-tend lui-même dans son pouvoir être le plus propre". "Mit dem Tod steht sich das *Dasein* selbst in seinem eigensten *Seinkönnen* bevor" (250) – "En la muerte –traduce Rivera–, el *Dasein* mismo, en su poder-ser más propio, es inminente para sí". *Bevorstehen* que José Gaos traduce igualmente por inminente. 'Inminencia' que, en la traducción española, disimula aquello que nos interesa, y hacia lo que otra traducción habría podido señalar: en la muerte el *Dasein* se espera en su poder ser más propio, se tiene delante de sí en su más propio poder ser. En la muerte el *Dasein* se tiene delante en su más propio poder ser, se anticipa a sí y se espera al mismo tiempo. *Espera*, se espera y se atiende a su poder ser más propio, como aquello que de cierta manera no puede nunca darse más que como impropiedad absoluta. Des-esperanza que se constituye en y a través de la experiencia de la espera misma.

En francés, anota Derrida, el '*s'attendre*'⁸ –esperarse, atenerse, tenderse hacia–, se puede entender por lo menos en tres sentidos diferentes:

Se puede entonces: 1) esperarse a uno mismo, esperar uno-mismo a sí mismo (*s'attendre soi-même*, *s'attendre soi-même à soi-même*). 2) Por cuanto la espera no puede más que estar tendida hacia el o lo otro, hacia lo que llega, podemos y debemos primero esperar, atenernos a alguna otra cosa, por lo tanto a algo otro, como se dice también esperar que algo suceda o que algún otro llegue (*s'attendre* que *quelque chose arrive* ou que *quelque autre arrive*) – y, en los dos casos, el *esperarse a sí mismo* y el *esperar a* o *esperar que* pueden tener una referencia insigne a la muerte, a lo que se llama –la muerte (es ahí, y tal vez sólo ahí, y finalmente, que *nos esperamos* y que *esperamos a*, o ahí solamente que *esperamos que*; y que el *esperarse a sí mismo* [atenerse a sí mismo] no sea algo más que el *esperar al otro* [atenerse al otro], o a que el otro llegue [o suceda – *arrive*]. 3) Pero hay una tercera, y tal vez primera posibilidad en esta gramática: podemos esperarnos *el uno al otro*, *la una a la otra*, y el reflexivo del esperarse absoluto no solamente

⁸ Gramática del "*s'attendre*", que condensa las dificultades, las "aporías" de la reflexividad y que nos remiten, en particular, a otro texto, no traducido, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, 133 especialmente, y 126 - por ejemplo: "Comme '*s'attendre*', '*se toucher*' peut tourner le sujet vers lui-même (*s'attendre soi-même*, se *toucher* soi-même) ou vers l'autre, selon une réciprocité plus facile à dire qu'à atteindre". Reciprocidad que justamente nos sitúa entre la reflexividad y la transitividad.

no es incompatible, sino que se corresponde de manera inmediata con la referencia más heterológica, con lo totalmente otro; y esta referencia es más heterológica que nunca [...] cuando el esperarse *el uno al otro* tiene relación con la muerte, en las fronteras de la muerte, allí donde se esperan el uno al otro sabiendo *a priori*, de manera absolutamente innegable [...], que el uno espera al otro [el uno se atiene al otro], puesto que el uno y el otro no llegan nunca juntos a esta cita (Derrida 1990: 332s.).

Asincronía que la muerte impone al tiempo, y que el fenómeno del amor acentúa. En la muerte el *Dasein* se espera a sí mismo; su vida, su existencia como vida-muerte, es el duelo de este sí-mismo como duelo del otro, del(a) amigo(a) o del(a) amante. La mismidad, la referencia conmigo mismo, la auto-afección y la proximidad, suponen la experiencia del duelo, de un duelo de cierta manera originario, una muerte del otro en mí, una muerte del otro anterior a mi propia muerte, anterior a esta o a aquella muerte, a través de la que únicamente puede instituirse la mismidad. Allende la propiedad, en la que Heidegger resuelve ontológicamente la existencia en tanto que comprensión, el *Dasein* podría esperarse a sí mismo, atenerse a sí mismo no sólo en la angustia, sino en la anacronía y el contra-tiempo del amor, de la memoria y el duelo. Lo que supone, al mismo tiempo, otro sentido de la relación con uno mismo, de uno mismo consigo mismo, y por consiguiente también del otro –que no es nunca absolutamente otro más que en y a través de su referencia consigo mismo que no se alcanza plenamente, teniendo siempre que diferirse. Ahora bien, este diferirse del sí-mismo, que lo hace posible, es simultáneamente lo que en su no-llegar nunca plenamente a sí deja al otro en su distancia, no lo incluye en sí. Una tal inclusión del otro en el sí-mismo no sería más que la anulación de ambos.

Y es justamente respecto a esta manera en la que la mismidad se constituye como diferencia consigo y diferencia con el y lo otro, que la pregunta de la identidad consigo de la lengua queda acá por plantear.

Bibliografía

- Courtine J. F. (1989). "Relève et répétition". En : *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Derrida J. (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- _____ (1967). *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.

- _____ (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.
- _____ (1990). "Apories - s'attendre aux limites de la vérité". I. En: *Apories*. Actas del Coloquio de Cerisy. Paris: Galilée.
- _____ (1994). *De la gramatología*. Madrid: Siglo XXI
- _____ (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1995). *La voz y el fenómeno*. Madrid: Pre-textos. Traducido por Patricio Peñalver.
- _____ (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée.
- Frank, D. (1986). *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Éditions de Minuit.
- Heidegger, M. (1965). *Was ist Metaphysik?* 9. Auflage. Frankfurt: Klostermann.
- _____ (1980). *Les fins de l'homme*. Paris: Galilée.
- _____ (1990). *Aristoteles - Metaphysik 9, 1-3*. Gesamtausgabe 33. Frankfurt: Klostermann.
- _____ (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1993). *Sein und Zeit*, 17. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- _____ (1993). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducido por José Gaos.
- _____ (1994). "Superación de la metafísica". En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odos.
- _____ (1994). *Von Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe 31 Frankfurt: Klostermann.
- _____ (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducido por Gred Ibscher Roth.
- _____ (1998). *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria. Traducido por Eduardo Riviera.
- _____ (2000) "¿Qué es la metafísica?" En: *Hitos*. Madrid: Alianza. Traducido por Helena Cortez y Arturo Leyte.
- _____ (2000). "Überwindung der Metaphysik". En: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt: Klostermann.
- Marion, J. (1989). *Réduction et donation, Recherche sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: PUF.

Artículo recibido: febrero 10 de 2006; aceptado: abril 18 de 2006