

LA DIFFÉRENCE^(a)

Hablaré, pues, de una letra.

De la primera, si hay que creer al alfabeto y a la mayor parte de las especulaciones que se han aventurado al respecto. Hablaré, pues, de la letra *a*, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différance*,^(b) y ello en el curso de una escritura sobre la escritura, de una escritura en la escritura y cuyos diferentes trayectos se encuentran, pues, pasando, en ciertos puntos muy determinados, por una suerte de gran falta de ortografía, por esa falta de ortodoxia que rige una escritura, una falta contra la ley que rige lo escrito y el continente en su decencia. Esta falta de ortografía siempre puede ser borrada o reducida, de hecho y de derecho, y encontrarla según los casos que se analizan cada vez, pero que aquí vienen a ser lo mismo, grave, indecorosa, incluso en la hipótesis de la mayor ingenuidad, divertida. Aunque se trata de pasar en silencio tal infracción, el interés que en ello se pone, se deja reconocer de antemano, asignar, como prescrito por la ironía muda, inaudible de esta permutación de letras; siempre podrá hacerse como si esto no señalara ninguna diferencia. Mi propósito de hoy, debo decir desde ahora, se dirigirá menos a pensar en justificar esta falta silenciosa de ortografía, menos todavía a excusarla, que a agravar el juego con una cierta insistencia.

A cambio, se me deberá excusar si me refiero, al menos implícitamente, a tal o cual texto que me he arriesgado a publicar. Es que yo querría precisamente intentar, en una cierta medida, y por más que esto sea en principio y al fin por razones esenciales de derecho, imposible, unir en un *haz* las diferentes direcciones en las que he podido utilizar, o mejor, me he dejado imponer en su neografismo, por lo que provisionalmente llamaré la palabra o el concepto de *différance* y que no es, ya lo veremos, literalmente, ni una palabra, ni un concepto. Me atengo a la palabra *haz* por dos razones: por una parte no se tratará, cosa que también habría podido hacer, de describir una historia, de contar las etapas, texto a texto, contexto a contexto, mostrando cada vez qué economía ha podido imponer este desarreglo gráfico, sino más bien del sistema general de esta economía. Por otra parte, la palabra *haz* parece

más propia para poner de manifiesto que la agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido —o de fuerza— igualmente que estará lista para anudar otras.

Recuerdo, pues, de una manera completamente preliminar, que esta discreta intervención gráfica, que no se ha hecho en principio ni simplemente para el escándalo del lector o del gramático, ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura. Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la *a* en el lugar de la *e*), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento. Se propone por una marca muda, un monumento tácito, yo diría incluso por una pirámide, que piensa así no sólo en la forma de la letra cuando se imprime en capital o en mayúscula, sino también en ese texto de la *Enciclopedia* de Hegel en el que el cuerpo del signo se compara con la pirámide egipcia. La *a* de la *différance*, pues, no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba: *oikevis*. Señalaremos así por anticipación este lugar, residencia familiar y tumba de lo propio donde se produce en diferencia la economía de la muerte. Esta piedra no está lejos, siempre que se sepa descifrar la leyenda, de señalar la muerte del dinasta.

Una tumba que no se puede ni siquiera hacer resonar. En efecto, yo no puedo hacerles saber por mi discurso, por mi palabra proferida en este momento ante la Sociedad Francesa de Filosofía, de qué diferencia hablo en el momento en que hablo. No puedo hablar de esta diferencia gráfica sino sosteniendo un discurso muy desviado sobre una escritura y a condición de precisar, cada vez, que me refiero a la diferencia con una *e* o a la diferencia con una *a*. Lo cual no va a simplificar las cosas hoy y nos dará muchos problemas a ustedes y a mí si al menos queremos entendernos. De todas formas, las precisiones orales que haré, cuando diga «con *e*», o «con *a*», se referirán a un texto escrito, que vigila mi discurso, a un texto que tengo delante, que leeré y hacia el cual será preciso que intente conducir sus manos y sus ojos. No podemos evitar pasar por un texto escrito, ordenamos sobre el desarreglo que se produce en él, y esto es lo que me importa antes que todo.

Sin duda este silencio piramidal de la diferencia gráfica entre la *e* y la *a* no puede funcionar sino en el interior del sistema de la escritura fonética, y en el interior de una lengua o de una gramática históricamente ligada a la escritura fonética así como a toda la cultura que le es inseparable. Pero diré que ello mismo —este silencio que funciona en el interior solamente de una escritura llamada fonética— señala o recuerda de manera muy oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede, en principio y de derecho, y no sólo por una insuficiencia

^(a) Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (julio-setiembre, 1968) y en *Théorie d'ensemble* (Col. Quel, Éd. du Seuil, 1968).

^(b) Proponemos, de manera tentativa, una posible traducción: *diferancia*, que, si bien no suena igual que diferencia como ocurre con el francés *différance*, presenta, no obstante, la misma variación e/a, lo cual haría, en todo caso, inteligible cualquier discusión ulterior en el texto de Derrida. (N. del T.)

empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma «signos» no fonéticos (puntuación, espacios, etcétera) de los que se dará cuenta enseguida, al examinar la escritura y la necesidad, que toleran muy mal el concepto de signo. Mejor, el juego de la diferencia del que Saussure sólo ha recordado que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso. Es inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales. Lo inaudible abre a la interpretación los dos fonemas presentes, tal como se presentan. Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética. La diferencia que hace separarse los fonemas y hace que se oigan, en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible.

Se objetará que por las mismas razones, la diferencia gráfica se sumerge también en la noche, nunca es plenamente un término sensible, sino que alarga una relación invisible, el trazo de una relación no aparente entre dos espectáculos, sin duda. Pero que, desde ese punto de vista, la diferencia marcada en la «diferencia» entre la *e* y la *a* se desnuda a la vista y al oído, sugiere quizá felizmente que es preciso dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad. Pero no pertenece más a la inteligibilidad, a la idealidad que no está fortuitamente afiliada a la objetividad del *theoreim* o del entendimiento. Es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible. El orden que resiste a esta oposición, y la resiste porque la lleva (en sí), se anuncia en un movimiento de diferencia (con una *a*) entre dos diferencias o entre dos letras, diferencia que no pertenece ni a la voz ni a la escritura en el sentido ordinario y que se tiende, como el espacio extraño que nos reunirá aquí durante una hora, entre palabra y escritura, más allá también de la familiaridad tranquila que nos liga a la una y a la otra, a veces en la ilusión de que son dos.

¿Cómo me las voy a arreglar para hablar de la *a* de la diferencia? Está claro que esto no puede ser expuesto. Nunca se puede exponer más que lo que en un momento determinado puede hacerse presente, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, algo presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la diferencia es (pongo el «es» bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo oculto de un no-saber o en un agujero cuyos bordes son determinables (por ejemplo, en una topología de la castración). En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer.

Sin embargo, los rodeos, los periodos, la sintaxis a la que a menudo deberé recurrir se parecerán, a veces hasta confundirse con ellos, a los de la

teología negativa. Ya se ha hecho necesario señalar que la diferencia no es, no existe, no es un ser presente (*on*), cualquiera que éste sea; y se nos llevará a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno presente o ausente. Y sin embargo, lo que se señala así de la diferencia no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superpresencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable. No se trata aquí de un movimiento así, y ello se confirmará progresivamente. La diferencia es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica —ontoteología—, sino que, incluso abriendo el espacio en el que la ontoteología —la filosofía— produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno.

Por la misma razón, no sabré por dónde comenzar a trazar el haz o el gráfico de la diferencia. Puesto que lo que se pone precisamente en tela de juicio es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor de *arkhé*. Lo que yo propondré aquí no se desarrollará, pues, simplemente como un discurso filosófico, que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones y se desplaza siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones. Todo en el trazado de la diferencia es estratégico y aventurado. Estratégico porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido que se dice que la estrategia orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos*, o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo. Estrategia finalmente sin finalidad, se la podría llamar táctica ciega, empírica, si el valor de empirismo no tomara en sí mismo todo su sentido de su oposición a la responsabilidad filosófica. Si hay un cierto vagabundeo en el trazado de la diferencia, ésta no sigue la línea del discurso filosófico-lógico más que la de su contrario simétrico y solidario, el discurso empírico-lógico. El concepto de juego está más allá de esta oposición, anuncia en visperas y más allá de la filosofía, la unidad del azar y de la necesidad de un cálculo sin fin.

También, por decisión y regla de juego, si así lo quieren ustedes, haciendo volver esta charla sobre sí misma, nos introduciremos en el pensamiento de la diferencia por el tema de la estrategia o de la estratagema. Con esta justificación, solamente estratégica, quiero subrayar que lo eficaz de esta temática de la diferencia puede muy bien, deberá ser relevado un día, prestarse él mismo, si no ya a su reemplazo, al menos a su encadenamiento

en una cadena que en verdad no habrá gobernado nunca. Por lo que, una vez más, no es teológica.

Diré pues en principio que la diferancia, que no es ni una palabra ni un concepto, me ha parecido estratégicamente lo más propio para ser pensado, si no para ser dominado —siendo el pensamiento quizá aquí lo que hay en una cierta relación necesaria con los límites estructurales del dominio—, lo más irreductible de nuestra «época». Parto, pues, estratégicamente, del lugar y del tiempo en que «nosotros» estamos, aunque mi overtura no sea en última instancia justificable y siempre sea a partir de la diferancia y de su «historia» como podemos pretender saber quiénes y dónde estamos «nosotros», y lo que podrían ser los límites de una «época».

Aunque diferancia no sea ni una palabra ni un concepto, tratemos no obstante de hacer un análisis semántico fácil y aproximativo que nos llevará a la vista del juego.

Sabido es que el verbo «diferir» (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos: son objeto, por ejemplo en el Littré, de dos artículos separados. En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diapherein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para nosotros, que vinculamos esta charla a una lengua particular y una lengua que pasa por ser menos filosófica, menos originariamente filosófica que la otra. Pues la distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino, a saber: la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización. Diferir en este sentido es temporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente, a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del «deseo» o de la «voluntad», efectuándolo también en un modo que anula o temple el efecto. Y veremos —más tarde— que esta temporización es también temporización y espaciamento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, «constitución originaria» del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza.

El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etcétera. Tratándose de diferen(te)/(cia)s,⁽⁴⁾ palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o con una *d* final, ya sea cuestión de alteridad de semejanza o de alteridad de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente,

⁽⁴⁾ Juega Derrida con la doble connotación diferente/diferencia y diferente/desavenencia que, en castellano, está también incluida en el término «diferencias». (N. del T.)

dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, espaciamento.

Ahora bien, la palabra diferencia (con *e*) nunca ha pedido remitir así a diferir como temporización ni a lo diferente como *polemos*. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar —económicamente— la palabra diferancia (con *a*). Ésta puede remitir a la vez a toda la configuración de sus significaciones, es inmediatamente e irreductiblemente polisémica y ello no será indiferente a la economía del discurso que trato de sostener. Remite no sólo, por supuesto como toda significación, a ser sostenida por un discurso o un contexto interpretativo, sino también ya en alguna manera por sí misma, o al menos más fácilmente por sí misma que cualquier otra palabra, viniendo la *a* inmediatamente del participio presente (diferiendo) y aproximándonos a la acción en curso del diferir, antes incluso de que haya producido un efecto constituido en diferente o en diferencia (con *e*). En una conceptualidad y con exigencias clásicas, se diría que «diferancia» designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del diferir, «diferancia» (con *a*) neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo, lo mismo que *mouvance* no significa en nuestra lengua el simple hecho de mover, de moverse o de ser movido. La resonancia no es en mayor medida el acto de resonar. Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ancia* permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo. Y veremos por qué lo que se deja designar como diferancia no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos términos. Ahora bien, la voz media, una cierta intransitividad, es quizá lo que la filosofía, constituyéndose en esta represión, ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva.

Diferancia como temporización, diferancia como espaciamento. ¿Cómo se conjugan? Partamos, puesto que ya estamos instalados en ella, de la problemática del signo y de la escritura. El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, «cosa» vale aquí tanto por el sentido como por el referente. El signo representa lo presente en su ausencia. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida. Bien se trate de signo verbal o escrito, de signo monetario, de delegación electoral y de representación política, la circulación de los signos difiere el momento en el que podríamos encontrarnos con la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla,

tocarla, verla, tener la intuición presente. Lo que yo describo aquí para definir, en la banalidad de sus trazos, la significación como diferencia de temporalización, es la estructura clásicamente determinada del signo: presupone que el signo, difiriendo la presencia, sólo es pensable a partir de la presencia que difiere y a la vista de la presencia diferida que pretende reapropiarse. Siguiendo esta semiología clásica, la sustitución del signo por la cosa misma es a la vez segunda y provisional: segunda desde una presencia original y perdida, de la que el signo vendría a derivar; provisional con respecto a esta presencia final y ausente, en vista de la cual el signo sería un movimiento de mediación.

Al tratar de poner en tela de juicio este carácter de secundariedad provisional del sustituto, sin duda veríamos anunciarse algo como una diferencia originaria, pero no se podrá siquiera llamarla originaria o final, en la medida que los valores de origen, de *arkhé*, de *telos*, de *ekhatos*, etcétera, siempre han denotado la presencia-ousia, *parousia*, etcétera. Cuestionar el carácter secundario y provisional del signo, oponerle una diferencia «originaria», tendría, pues, como consecuencias:

1. Que ya no se podría comprender la diferencia bajo el concepto de «signo», que siempre ha querido decir representación de una presencia y se ha constituido en un sistema (pensamiento o lengua) regulado a partir y a la vista de la presencia;

2. Que se pone así en tela de juicio la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta. Se interroga así el límite que siempre nos ha constreñido, que todavía nos constriñe a nosotros, los hablantes de una lengua y de un sistema de pensamiento, a formar el sentido del ser en general como presencia o ausencia, en las categorías del ser y de la entidad (*ousia*). Se ve ya que el tipo de pregunta al que de este modo hemos sido reconducidos es, digamos, el tipo heideggeriano, y la diferencia parece conducirnos a la diferencia óntico-ontológica. Se me permitirá que posponga esta referencia. Señalaré solamente que entre la diferencia como temporalización-temporalización, que ya no se puede pensar en el horizonte del presente, y lo que dice Heidegger en *El ser y el tiempo* de la temporalización como horizonte trascendental de la cuestión del ser, que es preciso liberar de la dominación tradicional y metafísica por el presente o el ahora, la comunicación es estrecha, incluso si no es exhaustiva e irreductiblemente necesaria.

Pero primero quedémonos en la problemática semiológica para ver conjugadas allí la diferencia como temporalización y la diferencia como espaciamento. La mayoría de las investigaciones semiológicas o lingüísticas que hoy dominan el campo del pensamiento, sea por sus propios resultados, sea por la función de modelo regulador que ven reconocer por todas partes, conducen genealógicamente a Saussure, errada o acertadamente, como al común instaurador. Ahora bien, Saussure es inicialmente quien ha situado lo arbitrario del signo y el carácter diferencial del signo en el principio de la

semiología general, singularmente de la lingüística. Y los dos motivos —arbitrario y diferencial— son a sus ojos, es sabido, inseparables. No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta de núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros. «Arbitrario y diferencial», dice Saussure, «son dos cualidades correlativas.»

Ahora bien, este principio de la diferencia, como condición de la significación, afecta a la totalidad del signo, es decir, a la vez a la cara del significado y a la cara del significante. La cara del significado es el concepto, el sentido ideal; y el significante es lo que Saussure llama la «imagen», «la huella psíquica» de un fenómeno material, físico, por ejemplo, acústico. No vamos a entrar aquí en todos los problemas que plantean estas definiciones. Citemos solamente a Saussure en el punto que nos interesa: «Si la parte conceptual del valor está constituida únicamente por las relaciones y diferencias con los otros términos de la lengua, se puede decir lo mismo de la parte material...» Todo lo que precede, viene a decir que en la lengua no hay más que diferencias. Aún más, una diferencia supone en general términos positivos entre los que se establece: pero en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultantes de este sistema. «Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos.»

Extraeremos como primera consecuencia que el concepto de significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la diferencia, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general. Por la misma razón, la diferencia, que no es un concepto, no es una mera palabra, es decir, lo que se representa como una unidad tranquila y presente, autorreferente, de un concepto y una fonía. Veremos más adelante lo que es una palabra en general.

La diferencia de la que habla Saussure no es en sí misma ni un concepto ni una palabra entre otras. Se puede decir esto *a fortiori* de la diferencia. Y así se nos conduce a explicitar la relación que une a la una y la otra.

En una lengua, en el sistema de la lengua, no hay más que diferencias. Una operación taxonómica puede proporcionar siempre el inventario sistemático, estadístico y clasificatorio. Pero, por una parte, estas diferencias actúan en la lengua, en el habla también y en el intercambio entre lengua y habla. Por otra parte, estas diferencias son en sí mismas efectos. No han caí-

do del cielo ya listas; no están más inscritas en un *topos noetos* que prescritas en la cera del cerebro. Si la palabra «historia» no comporta en sí misma el motivo de una represión final de la diferencia, se podría decir que únicamente las diferencias pueden ser de entrada y totalmente «históricas».

Lo que se escribe como «diferancia» será así el movimiento de juego que «produce», por lo que no son simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la diferencia que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La diferencia es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de «origen», pues, ya no le conviene.

Puesto que la lengua, de la que Saussure dice que es una clasificación, no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa en general, un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de la diferencia. Si hubiera implicada una tal presencia, de la forma más clásica del mundo, en el concepto de causa en general, sería necesario pues hablar de efectos sin causa, lo que enseguida conduciría a no hablar más de efectos. En cuanto a la salida fuera del cierre de este esquema, he tratado de indicar su objetivo a través de la «marca», que ya no es un efecto que no tiene una causa, sino que puede bastarse a sí misma, fuera de texto, para operar la transgresión necesaria.

Como no hay presencia antes de la diferencia semiológica y fuera de ella, se puede extender al signo en general lo que Saussure escribe de la lengua: «La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible, y produzca todos sus efectos; pero ésta es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el acto de habla la precede siempre.»

Reteniendo al menos el esquema, si no ya el sentido de la exigencia formulada por Saussure, designaremos como *diferancia* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye «históricamente» como entramado de diferencias. «Se constituye», «se produce», «se crea», «movimiento», «históricamente», etcétera, se deben entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado con todas sus implicaciones. Sería necesario mostrar por qué los conceptos de producción, como los de constitución y de historia, son desde este punto de vista cómplices del que aquí ponemos en interrogación, pero esto me llevaría hoy demasiado lejos —hacia la teoría de la representación del «círculo» en el cual parece que estamos encerrados nosotros mismos— y yo no los uso aquí, como muchos otros conceptos, sino por comodidad estratégica y para iniciar la desconstrucción de su sistema en el punto actualmente más decisivo. Se habrá comprendido en todo caso, por el círculo mismo en que parecemos inscritos, que la diferencia, tal como se escribe aquí, no es más estática que genética, no es más estructural que histórica. O no menos,

y es no leer, no leer sobre todo lo que aquí falta a la ética ortográfica, querer objetarla a partir de la más vieja de las oposiciones metafísicas, por ejemplo oponiéndole algún punto de vista generativo a un punto de vista estructuralista-taxonomista, o a la inversa. En cuanto a la diferencia, lo que sin duda hace el pensamiento incómodo y el confort poco seguro, estas oposiciones no tienen la más mínima pertinencia.

Si consideramos ahora la cadena en la que la «diferancia» se deja someter a un cierto número de substituciones no sinonímicas, según la necesidad del contexto, por qué recurrir a la «reserva», a la «archiescritura», al «archirrastró», al «espaciamento», incluso al «suplemento», o al *pharmakon*, pronto al himen, al margen-marca-marcha, etcétera.

Reconocemos. La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también, a la vez, decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización). Y es esta constitución del presente, como síntesis «originaria» e irreductiblemente no-simple, pues, *sensu estricto*, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones (para reproducir aquí, analógicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y transcendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo llamar archi-escritura, archi-rastro o diferencia. Ésta (es) (a la vez) espaciamento (y) temporización.

Este movimiento (activo) de la (producción de la) diferencia sin origen, ¿no habríamos podido llamarlo simplemente y sin neografismo, diferenciación? Entre otras confusiones, una palabra así hubiera dejado pensar en alguna unidad orgánica, originaria y homogénea, que en un momento dado viene a dividir, a recibir la diferencia como un acontecimiento. Ante todo, formada sobre el verbo diferenciar, anularía la significación económica del rodeo, de la demora temporalizadora, del «diferir». Una nota, aquí, de paso. La debo a una lectura reciente de un texto que Koyre había consagrado en 1943, en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, a Hegel, en Iena (reproducida en sus *Études d'histoire de la pensée philosophique*). Koyre hace ahí largas

citadas, en alemán, de la Lógica de Iena y propone su traducción. Ahora bien, en dos ocasiones encuentra en el texto de Hegel la expresión *differente Beziehung*. Esta palabra de raíz latina (*different*) es rara en alemán y también, creo, en Hegel, que más bien dice *verschieden*, *ungleich*, que llama a la diferencia *Unterschied*, y *Verschiedenheit* a la variedad cualitativa. En la Lógica de Iena, se sirve de la palabra *differente* en el momento que trata precisamente del tiempo y del presente. Antes de llegar a una discusión preciosa de Koyre, he aquí algunas frases de Hegel, tal como las traduce: «El infinito, en esta simplicidad, es, como momento opuesto a lo igual consigo mismo, lo negativo, y en sus momentos, mientras que se presenta a (sí mismo) y en sí mismo la totalidad, (es) lo que excluye en general, el punto o el límite, pero en esta su acción de negar, se relaciona inmediatamente con el otro y se niega a sí mismo. El límite o el momento del presente (*der Gegenwart*), el “este” absoluto del tiempo, o el ahora es de una simplicidad negativa absoluta, que excluye de sí absolutamente toda multiplicidad y, por esto mismo, está absolutamente determinado; es no un todo o un *quantum* que se extendería en sí (y) que, en sí mismo, también tendría un momento indeterminado, un diverso que, indiferente (*gleichgültig*) o exterior en él mismo, se relacionaría con otro (*auf ein anderes bezüge*), pero es ahí una relación absolutamente diferente de la simple (*sondern es ist absolut differente Beziehung*).» Y Koyre precisa de manera digna de mención en nota: «Relación diferente: *differente Beziehung*. Se podría decir: relación diferenciante.» Y en la página siguiente, otro texto de Hegel, donde se puede leer esto: «*Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung* (Esta relación es [el] presente como relación diferente).» Otra nota de Koyre: «El término *different* se toma aquí en un sentido activo.»

Escribir *difiriente* o *diferancia* (con una a) podría ya tener la utilidad de hacer posible, sin otra nota o precisión, la traducción de Hegel en este punto particular que también es un punto absolutamente decisivo de su discurso. Y la traducción sería, como siempre debe serlo, transformación de una lengua en otra. Naturalmente, sostengo que la palabra *diferancia* puede servir también para otros usos: inicialmente porque señala no sólo la actividad de la diferencia «originaria» sino también el rodeo temporalizador del diferir; sobre todo porque a pesar de relaciones de afinidad muy profunda que la *diferancia* así escrita mantiene con el discurso hegeliano, tal como debe ser leído, puede en un cierto punto no romper con él, lo que no tiene ningún tipo de sentido ni de oportunidad, sino operar en él una especie de desplazamiento a la vez infimo y radical, cuyo espacio trato de indicar en otro lugar pero del que me sería difícil hablar muy deprisa aquí.

Las diferencias son, pues, «producidas» —diferidas— por la *diferancia*. ¿Pero qué es lo que difiere o quién difiere? En otras palabras, ¿qué es la *diferancia*?

Con esta pregunta llegamos a otro lugar y otro recurso de la problemática. ¿Qué es lo que difiere? ¿Quién difiere? ¿Qué es la *diferancia*?

Si respondiéramos a estas preguntas antes incluso de interrogarlas como pregunta, antes de darles la vuelta y de sospechar de su forma, hasta en lo que parece en ellas más natural y más necesario, volveríamos ya a caer de este lado de lo que acabamos de despejar. Si aceptáramos, en efecto, la forma de la pregunta, en su sentido y en su sintaxis («qué es lo que», «qué es quien», «quién es el que»...), sería necesario admitir que la *diferancia* es derivada, sobrevenida, dominada y gobernada a partir del punto de un existente—presente, pudiendo éste ser cualquier cosa, una forma, un estado, un poder en el mundo, a los que se podrá dar toda clase de nombres, un *que*, o un existente presente como *sujeto*, un *quien*. En este último caso, en especial se admitirá implícitamente que este existente presente, como existente presente para sí, como conciencia, llegaría en un momento dado a diferir de ella: ya sea a retrasar y a alejar la satisfacción de una «necesidad» o de un «deseo», ya sea a diferir de sí, pero, en ninguno de estos casos, un existente—presente semejante sería «constituido» por esa *diferancia*.

Ahora bien, si nos referimos una vez más a la *diferancia* semiológica, ¿qué es lo que Saussure, en particular, nos ha recordado? Que «la lengua (que no consiste, pues, más que en diferencias) no es una función del sujeto hablante». Esto implica que el sujeto (identidad consigo mismo o en su momento, conciencia de la identidad consigo mismo, conciencia de sí) está inscrito en la lengua, es «función» de la lengua, no se hace sujeto hablante más que conformando su habla, incluso en la llamada «creación», incluso en la llamada «transgresión», al sistema de prescripciones de la lengua como sistema de diferencias, o al menos a la ley general de la *diferancia*, rigiéndose por el principio de la lengua del que dice Saussure que es «el lenguaje menos el habla». «La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos.»

Si como hipótesis tenemos por absolutamente rigurosa la oposición del habla a la lengua, la *diferancia* será no sólo el juego de las diferencias en la lengua, sino la relación del habla con la lengua, el rodeo también por el cual debo pasar para hablar, la prenda silenciosa que debo dar, y que igualmente vale para la semiología general que rige todas las relaciones del uso y al esquema del mensaje, el código, etcétera. (He tratado de sugerir en otra parte que esta *diferancia* en la lengua y en la relación del habla con la lengua impide la disociación esencial que en otro estrato de su discurso quería tradicionalmente señalar Saussure entre el habla y la escritura. La práctica de la lengua o del código que supone un juego de formas, sin sustancia determinada e invariable, que supone también en la práctica de este juego una retención y una protención de las diferencias, un espaciamento y una temporización, un juego de marcas, es preciso que sea una especie de escritura *avant la lettre*, una archiescritura sin origen presente, sin *arkhé*. De donde la tachadura regida por la *arkhé* y la transformación de la semiología general en gramatología, operando ésta un trabajo crítico sobre todo lo que, en la

semiología y hasta en su concepto matriz —el signo—, retenía presupuestos metafísicos incompatibles con el motivo de la diferencia.)

Podríamos sentirnos tentados por una objeción: ciertamente, el sujeto no se hace «hablante» más que comerciando con el sistema de las diferencias lingüísticas; o incluso el sujeto no se hace significante (en general, por el habla u otro signo) más que inscribiéndose en el sistema de las diferencias. En este sentido, ciertamente, el sujeto hablante o significante no estaría presente para sí en tanto que hablante o significante sin el juego de la diferencia lingüística o semiológica. Pero ¿no se puede concebir una presencia y una presencia para sí del sujeto antes de su habla o su signo, una presencia para sí del sujeto en una conciencia silenciosa e intuitiva?

Una pregunta semejante supone, pues, que antes del signo y fuera de él, con la exclusión de todo rastro y de toda diferencia es posible algo semejante a la conciencia. Y que, antes incluso de distribuir sus signos en el espacio y en el mundo, la conciencia puede concentrarse ella misma en su presencia. Ahora bien, ¿qué es la conciencia? ¿Qué quiere decir «conciencia»? Muy a menudo en la forma misma del «querer decir» no se ofrece al pensamiento bajo todas sus modificaciones más que como presencia para sí, percepción de sí misma de la presencia. Y lo que vale de la conciencia vale aquí de la existencia llamada subjetiva en general. De la misma manera que la categoría del sujeto no puede y no ha podido pensarse nunca sin la referencia a la presencia como *upokeimenon* o como *ousia*, etcétera, el sujeto como conciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. El privilegio concedido a la conciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente; e incluso si se describe, en la profundidad con que lo hace Husserl, la temporalidad trascendental de la conciencia es al «presente viviente» al que se concede el poder de síntesis y de concentración incesante de las marcas.

Este privilegio es el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que es tomado en la lengua de la metafísica. No se puede delimitar un tal cierre más que solicitando hoy este valor de presencia del que Heidegger ha mostrado que es la determinación ontoteológica del ser; y al solicitar así este valor de presencia, por una puesta en tela de juicio cuyo *status* debe ser completamente singular, interrogamos el privilegio absoluto de esta forma o de esta época de la presencia en general que es la conciencia como querer—decir en la presencia para sí.

Ahora bien, llegamos, pues, a plantear la presencia —y singularmente la conciencia, el ser cerca de sí de la conciencia— no como la forma matriz absoluta del ser, sino como una «determinación» y como un «efecto». Determinación o efecto en el interior de un sistema que ya no es el de la presencia, sino el de la diferencia, y que ya no tolera la oposición de la actividad y de la pasividad, en mayor medida que la de la causa y del efecto o de la indeterminación y de la determinación, etcétera, de tal manera que al

designar la conciencia como un efecto o una determinación, se sigue, por razones estratégicas, que pueden ser más o menos lúcidamente deliberadas y sistemáticamente calculadas, para operar según el léxico de lo mismo que se de—limita.

Antes de ser tan radical y tan expresamente el de Heidegger, este gesto ha sido también el de Nietzsche y el de Freud; quienes, uno y otro, como es sabido, y a veces de manera tan semejante, han puesto en tela de juicio la conciencia en su certeza de sí. Ahora bien, ¿no es notable que lo hayan hecho uno y otro a partir del motivo de la diferencia?

Esto último aparece casi señaladamente en sus textos y en esos lugares donde se juega todo. No podría extenderme aquí; simplemente recordaré que para Nietzsche la gran actividad principal es inconsciente y que la conciencia es el efecto de las fuerzas cuya esencia y vías y modos no le son propios. Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas; y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad, que la grandeza absoluta misma: «La cantidad misma no es, pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza. Soñar con dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentido, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico donde lo viviente se sumerge, pero que disipa la química» (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49). Todo el pensamiento de Nietzsche, ¿no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa ante la diferencia, como sistema de reducción o de represión a—diaforística? Lo cual no excluye que según la misma lógica, según la lógica misma, la filosofía viva *en* y *de* la diferencia, cegándose así a lo mismo que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la diferencia (con una a), como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía y de las que vive nuestro discurso, para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la diferencia del otro, como el otro diferido en la economía del mismo (lo inteligible como difiriendo de lo sensible, como sensible diferido, el concepto como intuición diferida, diferente, la cultura como naturaleza diferida—diferente; todos los otros, de la *physistehme*, *nomos*, *thesis*, sociedad, libertad, historia, espíritu, etcétera, como *physis* diferida o como *physis* diferente. *Physis* en diferencia. Aquí se indica el lugar de una reciente interpretación de la mimesis, en su pretendida oposición a la *physis*). Es a partir de la muestra de este mismo como diferencia, cuando se anuncia la mismidad de la diferencia y de la repetición en el eterno retorno. Temas todos que se pueden relacionar en Nietzsche con la sintomatología que siempre diagnostica el rodeo o la artimaña de una instancia disfrazada en su diferencia; o incluso con toda la temática de la inter-

pretación negativa que sustituye con el desciframiento incesante al develamiento de la verdad como presentación de la cosa misma en su presencia, etcétera. Cifra sin verdad, o al menos sistema de cifras no dominado por el valor de verdad que se convierte entonces en sólo una función comprendida, inscrita, circunscrita.

Podremos, pues, llamar diferancia a esta discordia «activa», en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia.

Es históricamente significativa que esta diaforística en tanto que energética o economía de fuerzas, que se ordena según la puesta en tela de juicio de la primacía de la presencia como conciencia, sea también el motivo capital del pensamiento de Freud: otra diaforística, a la vez teoría de la cifra (o de la marca) y energética. La puesta en tela de juicio de la autoridad de la conciencia es inicialmente y siempre diferencial.

Los dos valores aparentemente diferentes de la diferancia se anudan en la teoría freudiana: el diferir como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, *espaciamento* y el diferir como rodeo, demora, reserva, *temporización*.

1. Los conceptos de marca (*Spur*), de roce (*Bahnung*), de fuerzas de roce son desde el *Entwurf* inseparables del concepto de diferencia. No se puede describir el origen de la memoria y del psiquismo como memoria en general (consciente o inconsciente) más que tomando en consideración la diferencia entre los razonamientos. Freud lo dice expresamente. No hay roce sin diferencia ni diferencia sin marca.

2. Todas las diferencias en la producción de marcas inconscientes y en los procesos de inscripción (*Niederschrift*) pueden ser interpretadas también como momentos de la diferancia, en el sentido de la puesta en reserva. Según un esquema que no ha cesado de guiar el pensamiento de Freud, el movimiento de la marca se describe como un esfuerzo de la vida que se protege a sí misma difiriendo la inversión peligrosa, constituyendo reserva (*Vorrat*), y todas las oposiciones de conceptos que surcan el pensamiento freudiano relacionan cada uno de los conceptos a otro como los momentos de un rodeo en la economía de la diferancia. El uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro. El uno es el otro en diferancia, el uno es la diferancia del otro. Así es como toda oposición aparentemente rigurosa e irreductible (por ejemplo, la de lo secundario y lo primario) se ve calificar, en uno u otro momento, «de ficción teórica». Es también así, por ejemplo (pero este ejemplo gobierna todo, comunica con todo), como la diferencia entre el principio del placer y el principio de realidad no es sino la diferencia como rodeo (*Aufschub*). En *Más allá del principio del placer*, escribe Freud: «Bajo la influencia del instinto de conservación del yo, el principio del placer se borra y cede el lugar al principio de realidad que hace que, sin renunciar al

fin último que constituye el placer, consintamos en diferir la realización, en no aprovechar ciertas posibilidades que se nos ofrecen de apresurarnos en ello, incluso en soportar, a favor del largo rodeo (*Aufschub*) que tomamos para llegar al placer, un momentáneo descontento.»

Aquí tocamos el punto de mayor oscuridad en el enigma mismo de la diferancia, lo que divide justamente el concepto en una extraña partición. No es preciso apresurarse a decidir. ¿Cómo pensar *a la vez* la diferancia como rodeo económico que, en el elemento mismo, pretende siempre reencontrar el placer en el lugar en que la presencia es diferida por cálculo (consciente o inconscientemente) y, por otra parte, la diferancia como relación con la presencia imposible, como gasto sin reserva, como pérdida irreparable de la presencia, usura irreversible de la energía, como pulsión de muerte y relación con el otro que interrumpe en apariencia toda economía? Es evidente —es absolutamente evidente— que no se pueden pensar *juntos* lo económico y lo no económico, lo mismo y lo completamente distinto, etcétera. Si la diferancia es este impensable, quizá no es necesario apresurarse a hacerlo evidente, en el elemento filosófico de la evidencia que pronto habría hecho disipar la ilusión y lo ilógico, con la infalibilidad de un cálculo que conocemos bien, para haber reconocido precisamente su lugar, su necesidad, su función en la estructura de la diferancia. Lo que en la filosofía sacaría provecho ya ha sido tomado en consideración en el sistema de la diferancia tal como se calcula aquí. He tratado en otra parte, en una lectura de Bataille, de indicar lo que podría ser una puesta en contacto, si se quiere, no sólo rigurosa, sino, en un nuevo sentido, «científica», de esta «economía limitada» que no deja lugar al gasto sin reserva, a la muerte, a la exposición al sin sentido, etcétera, y de una economía general que toma en consideración la no-reserva, si se puede decir, que tiene en reserva la no-reserva. Relación entre una diferancia que encuentra su cuenta y una diferancia que fracasa en encontrar su cuenta, la apuesta de la presencia pura y sin pérdida confundándose con la de la pérdida absoluta, de la muerte. Por esta puesta en contacto de la economía limitada y de la economía general se desplaza y se reinscribe el proyecto mismo de la filosofía, bajo la especie privilegiada del hegelianismo. Se doblega la *Aufhebung* —el relevo— a escribirse de otra manera. Quizá, simplemente, a escribirse. Mejor, a tomar en consideración su consumación de escritura.

Pues el carácter económico de la diferancia no implica de ninguna manera que la presencia diferida pueda ser todavía reencontrada, que no haya así más que una inversión que retarda provisionalmente y sin pérdida la presentación de la presencia, la percepción del beneficio o el beneficio de la percepción. Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, «hegeliana» del movimiento económico de la diferancia, hay que admitir aquí un juego donde quien pierde, gana, y donde se gana y pierde cada vez. Si la presentación desviada sigue siendo definitiva e implacablemente recha-

zada, no es sino un cierto presente lo que permanece escondido o ausente; pero la diferencia nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad —Freud le da el nombre metafísico de inconsciente— es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo este nombre el inconsciente no es, como se sabe, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda, «exista», esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente. En este sentido, contrariamente a los términos de un viejo debate, el lado fuerte de todas las inversiones metafísicas que ha realizado siempre, el «inconsciente» no es más una «cosa» que otra cosa, no más una cosa que una conciencia virtual o enmascarada. Esta alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento. Y, para describirlos, para leer las marcas de las marcas «inconscientes» (no hay marca «consciente»), el lenguaje de la presencia o de la ausencia, el discurso metafísico de la fenomenología es inadecuado (pero el «fenomenólogo» no es el único que habla).

La estructura del retardamiento (*Nachträglichkeit*) impide en efecto que se haga de la temporalización una simple complicación dialéctica del presente vivo como síntesis originaria e incesante, constantemente reconducida a sí, concentrada sobre sí, concentrante, de rastros que retienen y de aberturas protencionales. Con la alteridad del «inconsciente» entramos en contacto no con horizontes de presentes modificados —pasados o por venir—, sino con un «pasado» que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo «por-venir» nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia. El concepto de rastro es, pues, inconmensurable con el de retención, de devenir-pasado de lo que ha sido presente. No se puede pensar el rastro —y así la diferencia— a partir del presente, o de la presencia del presente.

Un pasado que nunca ha sido presente, ésta es la fórmula por la cual E. Lévinas, según vías que ciertamente no son las del psicoanálisis, califica la marca y el enigma de la alteridad absoluta: el prójimo. En estos límites y desde este punto de vista al menos, el pensamiento de la diferencia implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Lévinas. Y el concepto de marca, como el de diferencia, organiza así a través de estas marcas diferentes y estas diferencias de marcas, en el sentido de Nietzsche, de Freud, de Lévinas (estos «nombres de autores» no son aquí más que indicios), la red que concentra y atraviesa nuestra «época» como delimitación de la ontología (de la presencia).

Es decir, del existente o de la existencialidad. En todas partes es la dominación del existente lo que viene a solicitar la diferencia, en el sentido

en que *solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad. Es la determinación del ser en presencia o en existencialidad lo que es así pues interrogado por el pensamiento de la diferencia. Una pregunta semejante no podría surgir y dejarse comprender sin que se abriera en alguna parte la diferencia entre el ser y el existente. Primera consecuencia: la diferencia no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o trascendental como se lo desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la diferencia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida, por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino como se puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle querer reinar.

¿Es que, sin embargo, la diferencia se ajusta en la desviación de la diferencia óntico-ontológica tal como se piensa; tal como la «época» se piensa ahí en particular «a través», si aún puede decirse, de la meditación heideggeriana?

No hay respuesta simple a una pregunta semejante.

Por una determinada cara de sí misma, la diferencia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La *a* de la diferencia señala el movimiento de este despliegue.

Y sin embargo, el pensamiento del sentido o de la verdad del ser, la determinación de la diferencia en diferencia óntico-ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión del ser, ¿no es todavía un efecto intrametafísico de la diferencia? El despliegue de la diferencia no es quizá sólo la verdad del ser o de la epocalidad del ser. Quizá hace falta intentar pensar este pensamiento inaudito, este trazado silencioso: que la historia del ser, cuyo pensamiento inscribe al logos griego-occidental, no es en sí misma, tal como se produce a través de la diferencia ontológica, más que una época del *diapherein*. No podríamos llamarla siquiera desde aquí «época» perteneciendo el concepto de epocalidad al interior de la historia como historia del ser. No habiendo tenido nunca sentido el ser, no habiendo sido pensado o dicho nunca como tal más que disimulándose en el existente, la diferencia de una cierta y muy extraña manera (es) más «vieja» que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. A esta edad se la puede llamar juego de la marca. De una marca que no pertenece ya al horizonte del ser sino cuyo juego lleva y cerca el sentido del ser: juego de la marca o de la diferencia que no tiene sentido y que no existe. Que no pertenece. Ningún mantenimiento, pero ninguna profundidad para este damero sin fondo donde el ser se pone en juego.

Es acaso así como el juego heracliteano del *en diapheron eauto*, del uno diferente de sí, difiriéndose consigo, se pierde ya como una marca en la determinación del *diapherein* en diferencia ontológica.

Pensar la diferencia ontológica sigue siendo, sin duda, una tarea difícil cuyo enunciado ha permanecido casi inaudible. También prepararse más allá de nuestro *logos*, para una diferencia tanto más violenta cuanto que no se deja reconocer todavía como epocalidad del ser y diferencia ontológica, no es ni eximirse del paso por la verdad del ser ni de ninguna manera «criticarlo», «contestarlo», negar su incesante necesidad. Es necesario, por el contrario, quedarse en la dificultad de este paso, repetirlo en la lectura rigurosa de la metafísica en todas partes donde normaliza el discurso occidental, y no solamente en los textos de la «historia de la filosofía». Hay que dejar en todo rigor aparecer/ desaparecer la marca de lo que excede la verdad del ser. Marca (de lo) que no puede nunca presentarse, marca que en sí misma no puede nunca presentarse: aparecer y manifestarse como tal en su fenómeno. Marca más allá de lo que liga en profundidad la ontología fundamental y la fenomenología. Siempre difiriendo, la marca no está nunca como tal en presentación de sí. Se borra al presentarse, se ensordece resonando, como la *a* al escribirse, inscribiendo su pirámide en la diferencia.

De este movimiento siempre se puede descubrir la marca anunciadora y reservada en el discurso metafísico y sobre todo en el discurso contemporáneo que habla, a través de las tentativas en que nos hemos interesado hace un instante (Nietzsche, Freud, Lévinas), del cierre de la ontología. Singularmente en el texto heideggeriano.

Éste nos provoca a interrogar la esencia del presente, la presencia del presente.

¿Qué es el presente? ¿Qué es pensar el presente en su presencia?

Consideremos, por ejemplo, el texto de 1946 que se titula *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger recuerda ahí que el olvido del ser olvida la existencia del ser y el existente: «Pero la cosa del ser (*die Sache des Seins*) es ser el ser del existente. La forma lingüística de este genitivo con multi-valencia enigmática nombra una génesis (*Genesis*), una proveniencia (*Herkunft*) del presente a partir de la presencia (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). Pero, con la muestra de los dos, la esencia (*Wesen*) de esta proveniencia permanece secreta (*verborgen*). No solamente la esencia de esta proveniencia, sino también la simple relación entre presencia y presente (*Anwesen und Anwesenden*) permanece impensada. Desde la aurora, parece que la presencia, y el existente-presente sean, cada uno por su lado, separadamente algo. Imperceptiblemente, la presencia se hace ella misma un presente... La esencia de la presencia (*Das Wesen des Anwesens*) y así la diferencia entre la presencia y el presente es olvidada. *El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y el existente*» (traducción en *Chemins*, pp. 296–297).

Recordándonos la diferencia entre el ser y el existente (la diferencia ontológica) como diferencia entre la presencia y el presente, Heidegger avanza una proposición, un conjunto de proposiciones que aquí no se tratará, por una precipitación propia de la necesidad, de «criticar», sino de devolver más bien a su poder de provocación.

Procedamos lentamente. Lo que Heidegger quiere señalar, pues, es esto: la diferencia entre el ser y el existente, lo olvidado de la metafísica, ha desaparecido sin dejar marca. La marca misma de la diferencia se ha perdido. Si admitimos que la diferencia (es) (en sí misma) otra cosa que la ausencia y la presencia, si *marca*, sería preciso hablar aquí, tratándose del olvido de la diferencia (entre el ser y el existente), de una desaparición de la marca de la marca. Es lo que parece implicar tal pasaje de *La palabra de Anaximandro*. «El olvido del ser forma parte de la esencia misma del ser, velado por él. El olvido pertenece tan esencialmente al destino del ser, que la aurora de este destino comienza precisamente en tanto que desvelamiento del presente en su presencia. Esto quiere decir: la historia del ser comienza por el olvido del ser en que el ser retiene su esencia, la diferencia con el existente. La diferencia falta. Permanece olvidada. Sólo lo diferenciado —el presente y la presencia (*das Anwesende und das Anwesen*)— se desabriga, pero no en tanto que lo diferenciado. Al contrario, la marca matinal (*die frühe Spur*) de la diferencia se borra desde el momento en que la presencia aparece como un existente-presente (*Das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) y encuentra su proveniencia en un (existente)-presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*).»

No siendo la marca una presencia, sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se repite, no tiene propiamente lugar, el borrarse pertenece a su estructura. No sólo el borrarse que siempre debe poder sorprenderla, a falta de lo cual ella no sería marca, sino indestructible, monumental substancia, sino el borrarse que la hace desaparecer en su aparición, salir de sí en su posición. El borrarse de la marca precoz (*die frühe Spur*) de la diferencia es, pues, «el mismo» que su trazado en el texto metafísico. Éste debe haber guardado la marca de lo que ha perdido o reservado, dejado de lado. La paradoja de una estructura semejante, es, en el lenguaje de la metafísica, esta inversión del concepto metafísico que produce el efecto siguiente: el presente se hace el signo del signo, la marca de la marca. Ya no es aquello a lo que en última instancia reexpide toda devolución. Se convierte en una función dentro de una estructura de devolución generalizada. Es marca y marca del borrarse de la marca.

El texto de la metafísica es así *comprendido*. Todavía legible; y para leerse. No está rodeado, sino atravesado por su límite, marcado en su interior por la estela múltiple de su margen. Proponiendo a la vez el monumento y el espejismo de la marca, la marca simultáneamente marcada y borrada, simultáneamente viva y muerta, viva como siempre al simular también la vida en su inscripción guardada. Pirámide. No un límite que hay que franquear, sino pedregosa, sobre una muralla, en otras palabras que hay que descifrar, un texto sin voz.

Se piensa entonces sin contradicción, sin conceder al menos ninguna pertinencia a tal contradicción, lo perceptible y lo imperceptible de la marca. La «marca matinal» de la diferencia se ha perdido en una invisibilidad sin

retorno y, sin embargo, su pérdida misma está abrigada, guardada, mirada, retardada. En un texto. Bajo la forma de la presencia. De la propiedad. Que en sí misma no es más que un efecto de escritura.

Después de haber hablado del borrarse de la marca matinal, Heidegger puede, pues, en la contradicción sin contradicción, consignar contrasignar el empotramiento de la marca. Un poco más lejos: «La diferencia entre el ser y el existente no puede, sin embargo, llegar luego a la experiencia como un olvido más que si se ha descubierto ya con la presencia (*mit dem Anwesen des Anwesenden*), y si está así sellada en una marca (*so eine Spur geprägt hat*) que permanece guardada (*gewahrt bleibt*) en la lengua a la que adviene el ser.»

Más adelante de nuevo, meditando el *to khreon* de Anaximandro, traducido aquí como *Brauch* (conservación), Heidegger escribe esto:

Disponiendo acuerdo y diferencia (*Fug und Ruch, verfügend*), la conservación libera el presente (*Anwesende*) en su permanencia y lo deja libre cada vez para su estancia. Pero por eso mismo, el presente se ve igualmente comprometido en el peligro constante de endurecerse en la insistencia (*in das blosze Beharren verhärtet*) a partir de su duración, que permanece. Así la conservación (*Brauch*) sigue siendo al mismo tiempo en sí misma des-posesimiento (*Aushändigung*: des-conservación) de la presencia (*des Anwesens*) in der Un-fug, en lo disonante (el desunimiento). La conservación añade el des- (*Der Brauch fügt das Un-*).

Y es en el momento en que Heidegger reconoce la conservación como marca cuando debe plantearse la cuestión: ¿se puede y hasta dónde se puede pensar esta marca y el des- de la diferencia como *Wesen des Seins*? ¿El des- de la diferencia no nos lleva más allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también y de todo lo que en ella puede nombrarse? ¿No apela, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esta lengua en la lengua totalmente diferente?

Precisemos esta cuestión. Y, para desalojar en ella la «marca» (y, ¿quién ha creído que se ojeaba algo más que pistas para despistar?), leamos otra vez este pasaje:

La traducción de *to khreon* como: «la conservación» (*Brauch*) no proviene de reflexiones etimológicas-léxicas. La elección de la palabra «conservación» proviene de una traducción anterior (*Übersetzen*) del pensamiento que trata de pensar la diferencia en el despliegue del ser (*im Wesen des Seins*) hacia el comienzo historial del olvido del ser. La palabra «conservación» es dictada al pensamiento en la aprehensión (*Erfahrung*) del olvido del ser. Lo que de esto propiamente hay que pensar en la palabra «conservación», *to khreon* lo nombra propiamente una marca (*Spur*), marca que desaparece enseguida (*alsbald verschwindet*)

en la historia del ser que se muestra histórico-mundialmente como metafísica occidental.

¿Cómo pensar lo que está fuera de un texto? ¿Más o menos como su propio margen? Por ejemplo, ¿lo otro del texto de la metafísica occidental? Ciertamente la «marca que desaparece enseguida en la historia del ser... como metafísica occidental» escapa a todas las determinaciones, a todos los nombres que podría recibir en el texto metafísico. En estos nombres se abriga y así se disimula. No aparece ahí como la marca «en sí misma». Pero es porque no podría nunca aparecer en sí misma, como tal. Heidegger también dice que la diferencia no puede aparecer en tanto que tal: «Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint.» No hay esencia de la diferencia, ésta (es) lo que no sólo no sabría dejarse apropiarse en él *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia,¹ de la diferencia, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la diferencia.

Para nosotros, la diferencia sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son todavía, en tanto que nombres, metafísicos. En particular cuando hablan de la determinación de la diferencia en diferencia entre la presencia y el presente (*Anwesen/Anwesend*), pero sobre todo, y ya de la manera más general, cuando hablan de la determinación de la diferencia en diferencia entre el ser y el existente.

Más «vieja» que el ser mismo, una tal diferencia no tiene ningún nombre en nuestra lengua. Pero sabemos ya que si es innombrable no es por provisión, porque nuestra lengua todavía no ha encontrado o recibido este nombre, o porque sería necesario buscarlo en otra lengua, fuera del sistema finito de la nuestra. Es porque no hay nombre para esto, ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de diferencia, que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren.

«No hay nombre para esto»: leer esta proposición en su banalidad. Este innombrable no es un ser inefable al que ningún nombre podría aproximarse: Dios, por ejemplo. Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal «diferencia» es él mismo acarreado, llevado, reinscrito, como una falsa entrada o una falsa salida todavía es parte del juego, función del sistema.

Lo que sabemos, lo que sabríamos si se tratara aquí simplemente de un saber, es que no ha habido nunca, que nunca habrá palabra única, nombre-señor. Es por lo que el pensamiento de la letra *a* de la diferencia no es

prescripción primera ni el anuncio profético de una nominación inminente y todavía inoída. Esta «palabra» no tiene nada de *kerygmática*, por poco que se pueda percibir la mayusculación. Poner en interrogación el nombre de nombre.

No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia*, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarla*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza.

Desde esta risa y esta danza, desde esta afirmación extraña a toda dialéctica, viene cuestionada esta otra cara de la nostalgia que yo llamaré la *esperanza* heideggeriana. No paso por alto lo que esta palabra puede tener aquí de chocante. Me arriesgo no obstante, sin excluir implicación alguna, y lo pongo en relación con lo que *La palabra de Anaximandro* me parece retener de la metafísica: la búsqueda de la palabra propia y del nombre único. Hablando de la «primera palabra del ser» (*das frühe Wort des Seins*), escribe Heidegger: «La relación con el presente, que muestra su orden en la esencia misma de la presencia, es única (*ist eine einzige*). Permanece por excelencia incomparable a cualquier otra relación, pertenece a la unicidad del ser mismo (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). La lengua debería, pues, para nombrar lo que se muestra en el ser (*das Wesende des Seins*), encontrar una sola palabra, la palabra única (*ein einziges, das einzige Wort*). Es aquí donde medimos lo arriesgado que es toda palabra del pensamiento [toda palabra pensante: *denkende Wort*] que se dirige al ser (*das dem Sein zugesprochen wird*). Sin embargo, lo que aquí se arriesga no es algo imposible; pues el ser habla en todas partes y siempre y a través de toda lengua.» Tal es la cuestión: la alianza del habla y el ser en la palabra única, en el nombre al fin propio. Tal es la cuestión que se inscribe en la afirmación jugada de la diferancia. Se refiere a cada uno de los miembros de esta frase: «El ser/ habla/ en todas partes y siempre/ a través de/ toda/ lengua.»

NOTA

¹ La diferancia no es una «especie» del género «diferencia ontológica». Si «la donación de presencia es propiedad del Ereignen» («Die Gabe vom Anwesen ist Eigentum des Ereignens») («Zeit und Sein», en *Endurance de la pensée*, Plon, 1968, trad. de Fr. Fédier, p. 63), la diferancia no es un proceso de apropiación en cualquier sentido que se tome. No es ni la posición (apropiación) ni la negación (expropiación), sino lo otro. Desde este momento, parece, pero señalamos aquí nosotros más bien la necesidad de un recorrido que ha de venir, ella no sería más que el ser una especie del género Ereignis. Heidegger: «... entonces el ser tiene su lugar en el movimiento que hace advenir a sí lo propio (*Dann gehört das Sein in das Ereignen*). De él acogen y reciben su determinación el dar y su donación. Entonces el ser sería un género del Ereignis y no el Ereignis un género del ser. Pero la huida que busca refugio en semejante inversión sería demasiado barata. Pasa al lado del verdadero pensamiento de la cuestión y de su paladín (*Sie denkt am Sachverhalt vorbei*). Ereignis no es el concepto supremo que comprende todo, y bajo el que se podrían alinear ser y tiempo. Las relaciones lógicas de orden no quieren decir nada aquí. Pues, en la medida que pensamos en pos del ser mismo y seguimos lo que tiene de propio (*Seinem Eigenen folgen*), éste se revela como la donación, concedida por la extensión (*Reichen*) del tiempo, del destino de

parousia (*Gewährte Gabe des geschickes von Anwesenheit*). La donación de presencia es propiedad del Ereignen (*Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens*).» Sin la reinscripción desplazada en esta cadena (ser, presencia, propiación, etcétera), no se transformarían nunca de manera rigurosa e irreversible las relaciones entre lo ontológico, general o fundamental, y lo que ella domina o que se le subordina a título de ontología regional o de ciencia particular: por ejemplo, la economía política, el psicoanálisis, la semiolinguística, la retórica, en los que el valor de propiedad desempeña, más que en otras partes, un papel irreductible, pero igualmente las metafísicas espiritualistas o materialistas. A esta elaboración preliminar apuntan los análisis articulados en este volumen. Es evidente que una reinscripción semejante no estará contenida nunca en un discurso filosófico o teórico, ni, en general, en un discurso o un escrito: sólo sobre la escena de lo que he llamado en otra parte el texto general (1972).