



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Butierrez, Luis Fernando
Herederos del porvenir. Aproximaciones a la tradición en textos de Heidegger y Derrida
Revista de Filosofía Open Insight, vol. XII, núm. 25, 2021, Mayo-, pp. 137-164
Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421667876007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Herederos del porvenir. Aproximaciones a la tradición en textos de Heidegger y Derrida

Heirs of what is to come. Approaches to tradition in texts by Heidegger and Derrida

Luis Fernando Butierrez
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
luisbutierrez@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 16-04-20 • Fecha de aceptación: 04-11-20

Resumen

En este trabajo nos proponemos indagar en la comprensión de la tradición y sus relaciones con la herencia filosófica en algunos trabajos de Heidegger y Derrida. Buscamos demostrar que ambas perspectivas se articulan como herencias recíprocas, en el marco de sus comprensiones respectivas. En relación con Heidegger, investigamos sus consideraciones en torno a la *Destruktion*, entendida como herencia en sus primeros trabajos, con miras a enfatizar sus implicaciones con la temporalidad y el pensar desde la perspectiva de la tradición metafísica. Por lo que respecta a Derrida, articulamos su comprensión a partir de sus consideraciones sobre la deconstrucción, en cuanto herencia recibida a través del pensamiento heideggeriano.

Palabras clave: Derrida, Heidegger, herencia, porvenir, tradición.

Abstract

In this work we propose to investigate the understanding of tradition and its relations with the philosophical heritage in some works by Heidegger and Derrida. We seek to demonstrate that both perspectives are articulated as reciprocal inheritances, within the framework of their respective understandings. In relation to Heidegger, we investigate his considerations around *Destruktion*, as it is understood as an inheritance in his early works, with the aim to emphasize its implications with temporality and thinking from the perspective of the metaphysical tradition. Regarding Derrida, we articulate his understanding based on his considerations on deconstruction, as an inheritance received through Heideggerian thought.

Keywords: Derrida, Heidegger, heritage, to come, tradition.

Tomando distancia de lecturas que ponen énfasis en las diferencias entre las perspectivas de Heidegger y Derrida, a continuación nos proponemos indagar en sus comprensiones de la tradición y las relaciones con la herencia filosófica, en el marco de una continuidad en sus especificaciones respecto de la metafísica de la presencia. En este contexto, buscaremos demostrar no solo que los desarrollos de Heidegger representan una herencia fundamental para el pensamiento de Derrida, sino también que es posible proyectar un abordaje fructífero de los textos heideggerianos *desde* la perspectiva de este pensador francés, esto es, como otra herencia transmitida a la obra de Heidegger.

A nuestro entender, ello requiere abandonar las tentativas de análisis esquemáticos o simplificadores que busquen establecer contrastes nítidos entre ambos. Por ello, nuestras lecturas retoman términos y perspectivas con el objeto de articular las comprensiones respectivas, sin descuidar el carácter abierto y múltiple de las relaciones textuales y discursivas entre ambos filósofos.

No obstante, la articulación con diálogos y debates actuales y los requerimientos históricos de estos abordajes constriñen estos desarrollos a cierta precisión de categorías, términos, y relaciones, desde lo cual es posible preservar su apertura para múltiples elaboraciones. En este sentido, entendemos necesario retomar distinciones y análisis tradicionales en la recepción de estas perspectivas filosóficas enfocadas desde las cuestiones que aquí nos convocan: la relación entre sus comprensiones relativas a la tradición y la herencia metafísica.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar, indagaremos en la perspectiva de Heidegger, poniendo especial atención en sus consideraciones de la *Destruktion*, uno de sus modos específicos de relación con la tradición, que simultáneamente articula su propia figura como heredero. En un breve recorrido por sus períodos fundamentales de pensamiento, también analizaremos las implicaciones respecto de la temporalidad y las perspectivas del pensar, para dar cuenta de relaciones transicionales con la tradición metafísica.

En segundo lugar, articularemos la respectiva comprensión de J. Derrida a partir de sus consideraciones en torno a la deconstrucción entendida como una herencia del pensamiento heideggeriano. En este marco, pondremos un énfasis en sus elaboraciones sobre la espectralidad y el porvenir, con el objeto de poner de manifiesto el modo en que sus relaciones con la tradición metafísica se hallan imbricadas en su comprensión de la alteridad y del lenguaje.

De esta manera, nos proponemos circunscribir una continuidad comprensiva entre ambos pensadores, destacando no solo algunas relaciones desde las herencias internas a sus elaboraciones, sino también la singular modalidad de herencia recíproca entre ambas. En general, entendemos que estos análisis se hallan motivados por la relevancia que tiene para nuestra época poner de manifiesto e indagar en las relaciones con nuestras tradiciones las cuales, en definitiva, remiten a modalidades de comprensión contemporánea de la alteridad. Comencemos entonces, con este recorrido.

1. La tradición en la perspectiva de Heidegger

Tradición (*Überlieferung*) no es simple transmisión, es la conservación de lo primero y (digamos) principal (de lo *Anfängliches*), la custodia o guarda de nuevas posibilidades del lenguaje ya hablado. Éste contiene él mismo lo in-hablado y hace donación de ello. La «tradición» del lenguaje, así entendida es efectuada por el lenguaje mismo y, por cierto, de modo que el hombre es empleado para decir de nuevo el mundo desde el lenguaje así mantenido, haciendo de este modo que salga a la luz, que salga a brillar y verse lo todavía no visto. Éste es el oficio del poeta (Heidegger, *USIS*: 27 [15]).¹

En este fragmento de la obra de madurez de Heidegger, el término *Überlieferung* da cuenta de una distinción que atraviesa toda su obra, cuya especificación encontramos en trabajos fundamentales en torno a *Sein und Zeit*, en la década de 1920. A partir de allí, podemos

¹ Las citas de la obra de Heidegger irán con doble paginación: primero, la de la edición alemana; después, entre corchetes, la de la traducción castellana.

comenzar a precisar la modalidad relacional de Heidegger con la herencia del lenguaje metafísico tradicional.

En el siguiente apartado abordaremos, en primer lugar, dicha distinción terminológica. Desde allí, puntualizaremos cuestiones referidas a la destrucción, como una de las modalidades de relación con la tradición en este período de su obra. Luego, buscaremos distinguir en qué medida estas distinciones forman parte de la propia herencia en el pensamiento de Heidegger. Finalmente, puntualizaremos algunas elaboraciones respectivas del período posterior a la *Kehre*, poniendo especial atención a las relaciones entre la tradición metafísica y la dimensión temporal articulada en el otro comienzo del pensar occidental.² De esta manera, nos proponemos realizar una breve circunscripción de la comprensión heideggeriana de la tradición y las relaciones con la herencia, en vistas de posibles relaciones con los trabajos de J. Derrida.

1.1. Modalidades de relación con la tradición

Las relaciones de Heidegger con la herencia del lenguaje de la filosofía occidental pueden articularse a partir una distinción terminológica en relación a dos significaciones relativas a la tradición: *Tradition* y *Überlieferung*.

Con el primer término, distinguimos una referencia al carácter encubridor de una tradición que sustrae las posibilidades de proyección auténtica del Dasein, obturando el acceso a las fuentes originales de la experiencia del ser y del camino a la mismidad propia, tal y como podemos encontrarla en el § 6 de *SuZ*. Allí la tradición y lo transmitido por ella se obstaculizan mutuamente, manifestándose ligada a la modalidad inauténtica del Dasein en su caída en la cotidianidad. De esta manera, la *Tradition* implica una modalidad relacional

2 A continuación analizaremos las siguientes obras de Heidegger: *Wegmarken* (WM); *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (PRL); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles zu Ontologie* (PhIA); *Einführung in die phänomenologische Forschung* (EPhF); *Sein und Zeit* (SuZ); *Einführung in die Metaphysik* (EM); *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (UStS).

inauténtica con el pasado, en su herencia categorial y conceptual (Heidegger, *SuZ*: 21 [45]).

Con el término *Überlieferung*, en cambio, nuestro autor remite a la transmisión griega como origen, esto es, aquella que permite una recuperación de las experiencias originarias del ser, de modo correlativo a una modalidad relacional auténtica y propia del Dasein. La composición verbal del término permite dar cuenta del carácter abierto, dinámico y activo de aquello que se transmite.

En el marco de estas distinciones, en sus elaboraciones sobre la historicidad del § 74 de *SuZ* desarrolla una modalidad de transmisión ligada a la resolución del Dasein, el cual se entrega la posibilidad heredada al modo de una repetición (*Wiederholung*) que permite la apertura y transmisión de las posibilidades (propias) de existencia. Esta herencia transmitida no solo revoca lo que se comprende cotidianamente como pasado, sino también toda modalidad progresiva del futuro, poniendo así de manifiesto la historia propia como modo de ser del Dasein (Heidegger, *SuZ*: 385s. [400ss.]). En este sentido, el Dasein resuelto también transmite y repite el origen en cada instante de autenticidad.³

Así, aun con el cambio de enfoque en sus trabajos posteriores a 1930, el primado de esta significación en su obra es correlativa a su propia indagación en los desvíos y encubrimientos implicados en la *Tradition*, lo cual articula desde sus elaboraciones tempranas a partir de una singular experiencia en el lenguaje: la destrucción (*Destruktion*).

1.2. La destrucción y la temporalidad

En el marco de esta modalidad relacional, algunos intérpretes entienden que su filosofía basada en lecturas destructivas de textos permite sostener que estrictamente *no hay filosofía de Heidegger* (Masís, 2010: 6s.), incluso siguiendo afirmaciones literales del propio pensador.⁴ Estas interpretaciones distinguen un discurso reducido a

3 Veraza (2019: 291).

4 Por ejemplo, en el marco de un debate teológico, nuestro autor subraya: “Intentaré evitar la impresión de que se trata de una presentación de tesis dogmáticas extraídas de esa filosofía de Heidegger que no hay” (Heidegger, *WM*: 69 [67]).

una relación con la tradición que se propone reinstalar en el pensamiento contemporáneo una variedad de discursos y pensamientos desde los presocráticos hasta Husserl (Figal, 2003: 7ss.). A nuestro entender, la relación que Heidegger articula con la tradición pone de manifiesto una singularización de su discurso que (re)orienta el desarrollo de su filosofía en el horizonte de su comprensión de la temporalidad y la alteridad.

En efecto, aquella importancia que Heidegger otorga al pasado de la herencia en su articulación en el presente inscribe estas consideraciones en su perspectiva de la temporalidad. Específicamente, nuestro autor aprovecha la distinción alemana entre *Historie* (historiografía) y *Geschichte* (lo ocurrido), para poner énfasis en el carácter derivado de la primera. En este sentido, rechaza las perspectivas del tiempo que se despliegan de modo teleológico o lineal: a diferencia de Aristóteles, parte de una interpenetración recíproca de los éxtasis temporales (Heidegger, *EPhF*: 282ss. [279ss.]).⁵ Precisamente aquí se inscribe la destrucción como un modo de quiebre del carácter clausurado y acabado de la *Historie*, en una experiencia que permite devolverle el empuje vital y vigente al pasado, con su apertura marcada por el azar y la contingencia, es decir, no reductible a ninguna instrumentalización subjetiva.

En el § 20 de *EPhF*, por ejemplo, nuestro autor especifica este posicionamiento como heredero en tránsito hacia el origen de conceptos y términos fundamentales, para dar cuenta de sus inadecuaciones en el presente (Heidegger, *EPhF*: 118-120 [125s.]): la destrucción se despliega como crítica positiva (no refutadora) del presente, el cual se articula con un pasado inauténtico, en vistas de un conocimiento histórico hacia una apertura dinámica y originaria del pasado que lo conduzca a las fuentes de las determinaciones originarias del ser. Así, la relación con textos y discursos de la tradición cumple su tarea sólo a través de esta relación destructiva con la historia, único camino para una auténtica investigación filosófica y para la propiedad en la relación con el sí mismo (Heidegger, *EPhF*: 119 [126]).

5 Heidegger (*SuZ*, 302-350 [321-366]).

Con estas especificaciones temporales, Heidegger insiste en mantener una relación dinámica con los conceptos, perspectivas, comprensiones y términos tradicionales con los que pensamos, expresamos y articulamos nuestra experiencia. Ello es correlativo con el despliegue y uso del término *Destruction*, que por sí mismo representa una figura de su propia herencia.

1.3. La destrucción como herencia luterana

El uso que nuestro autor le da al término *Destruction* se articula con el sentido del término latino *destruere* o del germano *Ab-bauen*, aunque sus respectivas consideraciones se enmarcan en una herencia específica que se remonta a los inicios de su camino filosófico.

En efecto, en elaboraciones tempranas nuestro autor se posiciona como heredero de la tradición teológica, primero respecto al catolicismo y luego al protestantismo, en el marco de lo que Kisiel distingue como su período de *clarificación filosófica y religiosa* (1993: 72ss.), en especial, a partir de sus lecturas de la obra de Lutero. En este contexto podemos encontrar su modo de empleo del término *Destructio*, especialmente vinculado con la herencia de Aristóteles.⁶

En el marco de su obra, Lutero⁷ insiste en que se ha corrompido el espíritu humano, al contraponer su fuerza y voluntad a Dios (Lutero, *BO*: 54ss.). En este sentido, sus elaboraciones en torno a la certidumbre de la salvación ponen el acento en la esfera subjetiva respecto a las posibilidades de transformación, antes exclusivas de la Iglesia. Tal y como se distingue en sus tesis de 1518, la relevancia que le otorga al sujeto se articula con la *Destructio* en el marco de una tentativa de recuperación de la experiencia religiosa, socavada por el pecado y deformada por la preeminencia de lo teórico como herencia medieval (Lutero, *DH*: 24; 31), la cual ha plagado el

6 Entre las primeras referencias de Heidegger a este empleo de la *Destructio* y respecto de Lutero, destacamos: Heidegger (*PRL*: 4-18; 67-74 [39-52; 97-103]); Heidegger (*PhIA*: 182; 252 s. [149; 220s.]); Heidegger (*EPhF*: 118 [125]).

7 A continuación consideramos las siguientes obras de Lutero: *Epístola a los Romanos* (1515-1516) (*ER*); *Disputatio de Heidelberg* (1518) (*DH*); *Las buenas obras* (1520) (*BO*); *El siervo albedrío* (1525) (*SA*).

pensamiento de confusiones categoriales y metafísicas que lo han reducido a lo meramente presente (Lutero, *ER*: 283ss.). No obstante, para Lutero dicha tentativa se halla mayormente ligada al obrar divino, con su doble carácter de destrucción y creación. Con esta distinción se propone poner un coto al hedonismo humano y su libre voluntad sobredimensionada (Lutero, *SA*: 119-242).

En tal sentido, este pensador destaca que basta solo con la fe (*sola fide*) para que el hombre del pecado se reconcilie con Dios. Por esta vía, en 1518 opone a la teología de la gloria (*theologia gloriae*) su interpretación de la teología de la cruz (*theologia crucis*) la cual, en línea paulina, enfatiza la cruz y el sufrimiento en la prédica y vida cristiana: los padecimientos de la cruz implican una experiencia de destrucción que permite reconocer, en el buen obrar del hombre, la intervención de la voluntad divina y no solo la mera voluntad personal (Lutero, *DH*: 38ss.). Por el contrario, entiende que la teología medieval de la gloria, de herencia aristotélica, se articula como un desvío y corrupción de la teología, especialmente al enfatizar el carácter racional que pone un énfasis en los aspectos presentes de la relación con lo divino, en desmedro de lo invisible (Lutero, *DH*: 31ss., 41ss.). En tal sentido, Lutero se propone distinguir una modalidad auténtica de cristianismo y teología que implica una renuncia ineludible a los desvíos históricos originados en las articulaciones con los trabajos y términos de Aristóteles. En el marco de estas consideraciones, la destrucción implica una apropiación no escolástica de términos aristotélicos.

Precisamente aquí podemos distinguir una tradición para nuestro autor: desde los trabajos tempranos de Heidegger, la re-modualización de los términos de Aristóteles, la posición crítica respecto de la reducción a la mera presencia y la atención puesta a los desvíos toman un impulso de la destrucción luterana, al modo de una trasposición filosófica aplicada a la metafísica occidental (Van Buren, 1994: 169s.). Tal y como destaca en su conferencia *Phänomenologie und Theologie* de 1927 (Heidegger, *WM*: 45-78 [49-73]), la apropiación de Lutero que articula inicialmente se inscribe en el marco de una transición de la comprensión tradicional de la relación entre

filosofía y teología, la cual se basó en la distinción de la experiencia y la consideración de la vida humana a partir de una orientación por la razón o por la fe, respectivamente. En tal sentido, esta articulación de la herencia luterana se enmarca en una indagación y reorientación de la comprensión precristiana en los conceptos teológicos fundamentales (Heidegger, *WM*: 64s. [63s.]).

Asimismo, la crítica de la sistematización dogmática de la teología por parte de Lutero le sirve a nuestro autor para su proyecto de redefinir radicalmente a la filosofía como una reflexión originaria preteorética (Heidegger, *BP*: 95-98 [115-118]). En este marco, se articulan interpretaciones de su obra que distinguen motivos estrictamente filosóficos en esta apropiación de la destrucción luterana, primariamente orientados a establecer la demarcación entre la filosofía, la teología y la experiencia fáctica de la vida religiosa (Masís, 2018). Aun así, las lecturas y los debates respectivos no alcanzan una interpretación definitiva sobre tales relaciones (Butierrez, 2021).

1.4. Horizontes de la herencia metafísica

Ahora bien, las relaciones con la tradición y la herencia no solo se inscriben en su comprensión de las dinámicas temporales con el pasado, sino también en sus consideraciones respecto a la dimensión futura, tal y como lo articula, por ejemplo, con el pensar en el horizonte del *Ereignis*, en su enfoque después de la *Kehre*.

En efecto, en trabajos posteriores a 1930, nuestro autor retoma su distinción de la tradición metafísica a partir del olvido (epocal) del pensar del ser y su sentido (Heidegger, *EM*: 190-197 [165-171]). En este contexto, precisa dos orientaciones epocales del pensar: un primer comienzo (*der erste Anfang*) de la comprensión del ser, aquella de raigambre griega-metafísica, con su olvido respectivo y otro comienzo (*der andere Anfang*), que Heidegger sitúa temporalmente en el futuro, entendido sin las limitaciones de la comprensión que lo liga a la metafísica de la presencia, donde el ser es/será pensado en una dinámica de co-pertenencia, apertura y donación (Heidegger, *EM*: 33s. [43s.]; 73-78 [73-77]).

Sin embargo, para Heidegger tales desplazamientos del pensar se dinamizan en el mismo marco de la herencia y la tradición: el olvido propio del primer comienzo impulsa la transición al otro, por la vía de aquella operación de destrucción. En este sentido, (re) tomar un camino hacia un pensar no metafísico, implica pensar la metafísica en una modalidad por fuera de la representación, lo cual necesariamente requiere realizarse desde el marco de la representación (atendiendo a las dinámicas que con ello se develan), esto es, al modo de una puesta al límite para su torsión posterior (Heidegger, *EM*: 68-72; 81 [52-54; 62]).

Estas dinámicas internas al pensar se muestran correlativas con aquellas relativas al mundo de la técnica y las relaciones con el entorno, entendidas como consecuencias de la tradición metafísica y su comprensión respectiva. Precisamente en este sentido levanta sus críticas contra el marxismo ortodoxo, al subrayar que antes que la transformación del mundo de modo práctico es indispensable una transformación del pensar, pues el pensamiento calculante, como una modalidad de huida epocal, se caracteriza por una velocidad que no se detiene a meditar (Heidegger, *WM*: 446s. [362]). Por el contrario, la reflexión meditativa requiere un esfuerzo y un entendimiento superior capaz de esperar para una proyección propia.

Así, esta caracterización de la transición al otro comienzo vincula la metafísica con una comprensión de la temporalidad y sus dinámicas. Esta relación supone la comprensión de una alteridad inherente a las estructuras del Dasein, tal como lo hemos analizado en un reciente estudio (Butierrez, 2020). A nuestro entender, ello constituye una de las herencias fundamentales que podemos distinguir en las elaboraciones respectivas de J. Derrida.

2. Relaciones con la tradición en las elaboraciones de Derrida

Siempre me reconocí, ya se trate de la vida o del trabajo del pensamiento, en la figura del heredero, y cada vez más, de manera cada vez más asumida, con frecuencia feliz (Derrida, *MQ*: 11).

Como sugiere este fragmento, Derrida entiende que las relaciones con la herencia (*héritage*) implican un proceso subjetivo, a partir de una doble dinámica y comprensión que remite tanto al receptor como a la herencia en sí: de cierto modo hay que escogerla, sin una aceptación completa ni un aniquilamiento total, a partir de una interpretación que atiende estratégicamente el contexto y circunstancias.

No obstante, ello no implica un relativismo sino que se levanta sobre una responsabilidad articulada en la colaboración con la apertura de un por-venir (*a-venir*) imprevisible que, como veremos, se halla ligado irreductiblemente a una alteridad radical. Por ello, tampoco implica un subjetivismo, pues el heredero se pone a prueba como tal: no se trata de que tengamos o que recibamos algo, pues, en última instancia, esta dinámica remite al ser de lo que somos.

La modalidad relacional con la tradición (*tradition*) en Derrida implica una múltiple imbricación conceptual, categorial, un conjunto de supuestos y un marco comprensivo que requieren ciertas especificaciones. En el siguiente apartado, nos abocaremos a realizar parte de estas distinciones, especialmente en lo que respecta a sus consideraciones de la deconstrucción, el acontecimiento y el espectro, en el marco general de la perspectiva sobre la tradición y la herencia en sus trabajos fundamentales.⁸ Sin descuidar sus elaboraciones respecto a la perspectiva de Heidegger, buscaremos cotejar el modo en que cierta comprensión de la alteridad y el énfasis puesto en la dimensión del porvenir atraviesan esta constelación de

8 A continuación analizaremos estas cuestiones en las siguientes obras de Derrida: *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl* (IOG); *La escritura y la diferencia* (ED); *La voz y el fenómeno* (VF); *De la gramatología* (DG); *Márgenes de la filosofía* (MG); *Posiciones* (P); *El oído de Heidegger* (OH); *Espectros de Marx* (EM); *Fuerza de ley* (FL); *El tocar*, Jean Luc Nancy (ET); *Canallas* (C); *Psyché. Las invenciones del otro* (PIO); *Y mañana qué* (MQ).

términos co-implicados, así como también en qué medida ello puede entenderse como parte de la herencia heideggeriana en su obra.

2.1. En torno a la deconstrucción

Las lecturas e interpretaciones históricas de la obra de Derrida reconocen diversas etapas de su trabajo con textos: una primera hasta 1972, principalmente abocada al tratamiento de la escritura filosófica (Johnson, 1998), y otra abierta a una pluralidad de ámbitos discursivos, tales como el psicoanálisis (Traynor, 1994) o la literatura (Pozuelo, 1989), entre otros. En este marco, es posible reconocer una herencia interna a la obra derrideana, en especial, a partir de una lectura de sus últimos trabajos a la luz de sus escritos tempranos (Guerrero, 2016: 20). Sin embargo, al igual que en la perspectiva de Heidegger, su enfoque no se reduce a esta linealidad temporal para tales lecturas.

En sus tratamientos de textos, la modalidad principal con la que nuestro autor circunscribe estas dinámicas con la herencia lleva el nombre de deconstrucción (*deconstruction*), un término cuyo uso representa, por sí mismo, una figura de la propia posición como heredero. Perteneciente al campo semántico de la arquitectura, la deconstrucción hace referencia a la descomposición de una estructura e implica deshacer (sin destruir) un sistema hegemónico de pensamiento. Aquello que deshace remite a cristalizaciones en discursos y textos: el Uno, el logos, la metafísica de la presencia con sus binarismos y jerarquías (con pretensión trascendental), entre otros.

Específicamente, podemos circunscribir un primer uso en octubre de 1966, a partir de la conferencia sobre Levi Strauss, incluida en *De la gramatología* (Derrida, DG: 21; 63; 110; 133-137; 179s.). Como base, distinguimos un uso vinculado al término estructura en discusión con las perspectivas estructuralistas de la época (Vásquez, 2016: 291s.). En trabajos posteriores realiza diversas especificaciones, asumiendo la importancia que ha tenido su apropiación, especialmente en la recepción norteamericana a partir de su período de enseñanza en las Universidades de Yale y John Hopkins en la década de 1970, entre otras.

Aquellas primeras menciones y usos remiten a un trabajo apoyado en textos y discursos. En ese marco, se propone lograr desplazamientos y transiciones con la ayuda de los mismos materiales de la lengua con los que trabaja, en una tentativa por recuperar la dinámica y movilidad que entiende como constitutivas de los mismos. Ello no implica renunciar a los conceptos, pues entiende que son *indispensables para conmover hoy la herencia de la que forman parte* (DG: 20), aunque ve preciso liberarlos de su pretendida unidad y dominio.

Frente a ello, denuncia la hegemonía tradicional de lo homogéneo, esto es, aquella ligada a los totalitarismos, dogmatismos y adherencias que impregnan discursos, bajo variadas formas de violencia, jerarquización, dominación y apropiación. En continuidad comprensiva con Heidegger, nuestro autor liga dichas formas a la metafísica tradicional, en su primacía orientada a la presencia y la totalidad.

En este marco, insiste en distinguir los binarismos jerárquicos asociados a la primacía del logos y a la vertiente antropológica implicada en la eminencia de la voz y el significado: el logocentrismo y el fonocentrismo, respectivamente, como tendencias metafísicas fundamentales del pensamiento Occidental. Esta tradición se colocó primariamente frente a la escritura y su fuerza de diferimiento no obturable, devaluada desde el pensamiento griego, a partir de la consideración de la sustancia fónica inmutable, en su conexión inmediata con la conciencia, lo cual ha derivado en la recurrencia histórica de significantes con pretensión de exterioridad o anterioridad a las remisiones en el lenguaje (Derrida, *VF*: 135-146).

Con la intención de ponerlo en evidencia, la deconstrucción opera sobre las jerarquías establecidas en parejas de conceptos, a partir de tres momentos articulados: en el primero, aísla y distingue la jerarquización de los pares conceptuales, sea en un sentido lógico o axiológico; en el segundo, invierte la relación jerárquica entre los términos, poniendo el acento en el concepto subordinado. En el tercero, debido a que ello permite una movilidad de significación pero manteniendo la tensión interna en el texto o discurso, Derrida se propone neutralizar esta modalidad de relación entre términos, propiciando la emergencia de un nuevo término o concepto. Esta dinámica no se articula en una modalidad superadora o dialéctica de

corte hegeliano, sino en vista de una liberación de la fuerza textual o discursiva que entiende obturada con la anterior configuración: una vez fuera de la lógica binaria que lo aprisiona, el nuevo término se reviste de un carácter indecible, esto es, con una relevancia contextual y discursiva sin garantías trascendentales o inamovibles, al punto que ninguno de los términos puede imponerse de un modo eminente ni definitivo sobre el otro.

Esta transición se liga a lo imposible y a la alteridad, tal como Derrida especifica en *Fuerza de ley* (1989): la deconstrucción remite a un evento alterno al orden dado, que no puede ser subsumido ni deducido por un sistema de reglas y que *quiere ser la condición de una tradición y de una memoria auténtica* (Derrida, *FL*: 76-81). En discusión con estos desarrollos, Agamben plantea una posición crítica respecto a dicha relación con los indecibles, pues entiende que conducen políticamente a una falta de toma de partido respecto de alternativas imposibles de remover o superar, sin poder concebir una tercera figura (Agamben, 2018: 323-347).⁹ A nuestro entender, dicha toma de partido no se articula adecuadamente con la modalidad de la deconstrucción, la cual no puede ser entendida como crítica ni análisis, pues no busca una parte elemental que pueda resguardarse de toda posible deconstrucción. Tampoco puede comprenderse como un método o técnica instrumental de dominio, ni *Aufhebung* hegeliana (Derrida, *P*: 60s.). La deconstrucción, en tanto estrategia no reglada e impersonal, se manifiesta de modos diversos en cada contexto discursivo, al modo de una experiencia en y desde ellos, por fuera del dominio subjetivo (Derrida, *MQ*: 29-42; Derrida, *PIO*: 468s.).

De esta manera, la deconstrucción extrae de la herencia herramientas conceptuales, distinguiendo aspectos no pensados de la misma, para dinamizarla y, solo en este sentido, hacerla propia (De Peretti, 2005: 120s.). Una herencia interpretable, transformable y perfectible desde sí misma, que supone la posibilidad de impugnar sus límites y cristalizaciones, en clara línea con el modo de relación con la tradición que hemos distinguido en la perspectiva de Heidegger.

⁹ Derrida (C: 425s.; 1085s.).

No obstante, esta relación no alcanza definitivamente su meta y requiere constante vigilancia, debido a que aquellos aspectos dinámicos y móviles corren el riesgo de una constante re-asimilación por la metafísica y sus dispositivos de fijación. En este marco, Derrida encuentra necesario abordar deconstructivamente los respectivos textos de Heidegger.

2.1.1. Relaciones con la herencia heideggeriana

Como una figura de su posición de heredero, Derrida articula aquél uso y comprensión del término en una relación dinámica con la *Destruktion* heideggeriana, aunque buscando apartarse de toda resonancia negativa y metafísica en el campo semántico del término, tal y como Heidegger lo emplea en los §§ 6 y 8 de *SuZ*. Asimismo, respecto a la relación con la herencia, se contrapone a las figuras auditivas que Heidegger utiliza para dar cuenta de la apertura a lo que se transmite desde la tradición. Frente a ello, insiste en leer la tradición como si fuera un texto para así mantenerse en la misma estructura en que se realiza la experiencia deconstructiva (Derrida, *OH*: 364). De esta manera, nuestro autor reconoce en Heidegger una herencia abierta susceptible de aplicar a sus propios textos.¹⁰

Específicamente, en su carta al profesor japonés de filosofía Toshihiko Izutsu, Derrida expresa sus intentos de traducción tanto de la *Destruktion* de Heidegger, como de su apropiación del término *Abbau* (desmontaje) en la obra tardía de Husserl (Gasché, 1997: 109-120), en el marco de la diferencia epocal del pensamiento del ser (alineado con la determinación de lo ente) (Derrida, *PIO*: 466ss.). Al momento de escoger un término afín, destaca que no cuenta en su idioma con un concepto sin connotación negativa (tal y como ocurre con *destruction* y sus referencias ligadas a la demolición). Es por ello que recurre a la deconstrucción en dichas significaciones relativas a la estructura.

10 En tal sentido, sostiene: "...intento reconocer, en el texto heideggeriano, que no es ni más homogéneo ni más continuo que cualquier otro, ni por todas partes igual a la mayor fuerza ni a todas las consecuencias de sus cuestiones, intento reconocer en él signos de pertenencia a la metafísica o a lo que él llama la ontoteología" (Derrida, *P*: 16).

Por otra parte, nuestro autor aborda los orígenes luteranos del término utilizado por Heidegger, atendiendo especialmente sus ligazones con la tradición cristiana (Derrida, *MQ*: 179; Derrida, *ET*: 79). En línea con Nancy, reconoce allí la necesidad de una deconstrucción del cristianismo cuyo comienzo implica el desprendimiento de esta tradición. Al modo de una deconstrucción de esta deconstrucción de origen cristiano, nuestro autor reconoce las limitaciones propias de todo heredero y de las injerencias subjetivas en el lenguaje, tal como sugiere en este pasaje:

Hay que pasar por ese lugar ¿es posible hacerlo? ¿Contentarse con pasar? ¿Qué quiere decir “pasar”? ¿Superar? ¿Marcar el paso? ¿Puede ese paso no ser marcado para siempre? Jamás se podrá, este es el destino de la herencia, jamás se debería querer evitar el haber sido puesto en un mal paso. Hasta ponerse uno mismo. Ya no funcionaría, nada funcionaría ya de otro modo (Derrida, *MQ*: 180).

Esta alusión al carácter escindido, mediado y segundo del heredero respecto a la tradición desde la que se relaciona, pone de manifiesto la imposibilidad de auto-posesión completa o accesibilidad total de la subjetividad del heredero: en una dinámica siempre parcial y atravesado por la herencia con la que se relaciona, el heredero reconoce el límite que constituye la relación respectiva.

2.1.2. Hacia la deconstrucción del cristianismo

Aquella tarea fundamental de una deconstrucción del cristianismo se apoya en la convicción de que toda la tradición de Occidente, incluso la precristiana en un relanzamiento retroactivo, se halla sostenida por el cristianismo. Al modo de una deconstrucción que opera sobre su propia herencia, nuestro autor dialoga con las elaboraciones respectivas de Nancy, subrayando que el cristianismo se encuentra él mismo en estado de superación, lo cual impide atacarlo o defenderlo con éxito (Derrida, *ET*: 309-312).¹¹ En este marco, las relaciones con la herencia, la experiencia de Occidente y la estrategia

¹¹ Nancy (2008: 231-59); Nancy (2003: 49-56).

de la deconstrucción, no pueden eludir su consideración: la cuestión del sentido, en su carácter común e infinito, le debe al cristianismo su más fuerte antecedente. Por esta vía es posible acceder a lo que Nancy distingue como la herencia vacante (*déshérence*), aquella que ha quedado sin herederos, la cual permite que Occidente pueda ir más allá de sí mismo (Nancy, 2008: 7ss.). Incluso nuestro autor sigue a Nancy en su interpretación de la *Destruktion* heideggeriana como relación con la tradición en el interior del cristianismo: con el uso respectivo en *SuZ*, se produce una última retrasmisión de la tradición para ponerla en juego en su totalidad, lo cual implica *proporcionar juego al conjunto para dejar jugar entre las piezas de ese conjunto una posibilidad de la cual éste procede, pero en tanto que conjunto, éste recubre* (Derrida, *ET*: 245).

Así, esta tentativa remite a una operación *en vista del sentido de la deconstrucción, sentido que la hace posible sin pertenecerle* (Derrida, *ET*: 257s.), pues ambos pensadores franceses entienden que el cristianismo es deconstructor desde su origen, en relación con cierto vaivén y apertura que desplaza la comprensión del sentido y lo articula en una relación entre vacío y figura divina. Estas distinciones permiten a Derrida ligar las bases comprensivas del cristianismo, no solo a las cuestiones relativas al sentido, sino también a la historia de Europa que discute con dichas bases (Derrida, *ET*: 201). En este marco, su comprensión del lenguaje y sus dinámicas se tornan fundamentales para comprender esta perspectiva en torno al sentido heredado.

2.2. Relaciones entre herencia y lenguaje

Los análisis sobre la perspectiva del lenguaje en la obra de Derrida han suscitado algunos debates respecto del contexto apropiado en el cual circunscribir la deconstrucción. Por un lado, encontramos lecturas críticas que la ubican parcialmente fuera de las limitaciones estructuralistas y abordajes que destacan las dificultades que ello implica para una sistematización respectiva (Culler, 1988: 33ss.). En muchos casos, estas lecturas se muestran guiadas por un afán de sistematización (con resonancias estructuralistas), lo cual se opone al propio empuje diseminal de la deconstrucción (Harari, 1979; De

Peretti, 1989). En este sentido, se despliegan interpretaciones que no descuidan los diálogos con la tradición estructuralista, mientras destacan el carácter heterogéneo del tratamiento de textos y discursos emergentes de la crisis del modelo lingüístico estructural (Huamán, 2005: 95s.). Asimismo, podemos encontrar una corriente que liga las especificaciones del lenguaje y la deconstrucción a partir de su ligazón con los aspectos biográfico-históricos de Derrida (Gómez, 1996; Peeters, 2013). En todo caso, resulta evidente en estos análisis las dificultades de las tentativas por alcanzar una visión panorámica suficiente de las relaciones aquí implicadas.

En nuestro abordaje, vimos que para Derrida la herencia puede hablar desde sí misma a través de sus dislocaciones, contradicciones y contingencias del entramado de significación. Esta comprensión del contenido de la herencia permite a Cragolini distinguirlo como un pensador del resto: aquél que apunta no a lo que queda de una totalidad sino al resto que impide que la totalidad se cierre, abriéndola al por-venir, una vez desmontada (2012: 138).

A partir de esta apertura no totalizable, entendemos que nuestro autor insiste en una dinámica relacional de fidelidad/infidelidad: una apropiación del pasado que, sabiéndolo inapropiable, busca reactivar la fuerza que las cristalizaciones tienden a obturar. Es por ello que insiste aquí en el carácter derivado o segundo del heredero: la herencia nos elige, incluso violentamente (Derrida, *MQ*: 12). Por esta vía, articula la instancia del don y la filiación con ella, sin descuidar que en su legado se mantiene una reserva indecible, una multiplicidad que es correlativa a la decisión en y con el legado. En este sentido, el proceso de significación de textos y discursos puede entenderse ineludiblemente ligado a la comprensión derrideana de la alteridad con su carácter inapropiable (Biset, 2009: 124).

Asimismo, frente a lo que distingue como la *esperanza heideggeriana* en búsqueda de la palabra única (Derrida, *MF*: 61s.), propia de una tradición orientada a desentrañar comprensiones o experiencias «originales» (Hottois, 1979: 201s.), nuestro autor subraya la relevancia de un análisis interno y autónomo del contenido del discurso filosófico, con el objeto de hacer patente las relaciones del campo

semántico en el que se inscribe, sin posible dominio pleno o definitivo (Derrida, *ED*: 64; 245).

Es por ello que Derrida deconstruye textos sin pretensión de totalidad ni exterioridad al lenguaje de la metafísica occidental, alineándose o confrontándose con perspectivas según el contexto y la situación, con el objeto de permitir la liberación y distribución de la fuerza propia textual de la tradición (Derrida, *MQ*: 15). Esta consideración de la fuerza es desarrollada especialmente en sus trabajos en torno a la fenomenología de Husserl y el estructuralismo de Levi Strauss, allí donde podemos circunscribir las bases de su perspectiva en torno al sentido y al lenguaje.

Por un lado, en su *Introducción a «El origen de la geometría»* (1962), nuestro autor aborda las consideraciones del lenguaje y la idealidad fenomenológica en Husserl. En ese marco, destaca que la comunidad de lenguaje es para Husserl el ámbito donde la idealidad adquiere su estatuto universal y donde se inscribe en el marco de diversas comunidades. Esto no permite una universalización alineada con la univocidad, sino que abre una perspectiva histórica y social para el análisis del lenguaje. De esta manera, surge el problema de la idealidad lingüística ligado ineludiblemente con las consideraciones en torno a la intersubjetividad de la comunidad hablante (Derrida, *IOG*: 65-83).

A partir de allí, Derrida destaca la escritura como punto apropiado para la objetividad de la idealidad, en especial, de los objetos ideales puros (matemáticos). La escritura permite tal acceso, siempre que suponga un abandono del imperativo de univocidad como garantía de la idealidad, es decir, una apertura a la equivocidad. Ello implica una conexión del lenguaje con la historia y la facticidad, de modo tal que la escritura se mantenga indisociable de la consideración de la temporalidad y la intersubjetividad (*IOG*: 104ss.).

Por otro lado, en el marco de sus críticas al estructuralismo en 1967, se opone a la perspectiva del lenguaje que descuida la categoría de fuerza en detrimento de la forma (Derrida, *ED*: 9-46; 383-401). En aquella tradición, el empuje creativo y de apertura del lenguaje se ven desplazados en vistas de la captación de la significación en la combinatoria relacional dentro de la estructura de los discursos. Con ello, el modelo estructural parte de la simultaneidad de los

elementos a cuya combinación se reduce el sentido, sin considerar los elementos no presentes. Sus críticas principales se orientan a la relevancia puesta en la totalidad y la finalidad en la combinatoria relacional, así como también en el supuesto de un centro presente que ordena las combinatorias. Con tales supuestos, la configuración de significación y sentido se halla reglada y orientada, en línea con la tentativa de domesticación de la equivocidad que reconoce en la tradición fenomenológica.

Frente a ello, toma de Nietzsche la noción de juego, para pensar estructuras textuales no reguladas por centros presentes ni lugares fijos que predeterminen o condicionen las sustituciones. Dicha ausencia de centro permite pensar en la noción de suplemento y el carácter siempre contingente y precario de la constitución del sentido, ante una *différance* de fondo, es decir, una fuerza propia del diferir desde la que se constituye. Por esta vía, se revela imposible estabilizar la remisión a lo otro que subyace a estas dinámicas, es decir, a la alteridad de base en la constitución de significados, lo cual permite dar cuenta de un proceso siempre móvil: toda significación aparentemente estable es fruto del reenvío de *otros* significantes, en una determinación siempre arbitraria y derivada.

Así, frente a todo significado pretendidamente trascendental u originario, nuestro autor insiste en que la relación entre la estabilización y la indecibilidad permiten poner en evidencia la contingencia de toda fijación de sentido y significación (Derrida, *P*: 11-22), lo que implica también reconocer su carácter político (Biset, 2009: 126ss.).

2.3. El porvenir como herencia

En última instancia, la singularidad de la herencia se halla imbricada con aquello incalculable que viene como otro. En este sentido, el acontecimiento (*événement*), como figura de la alteridad radical, implica para Derrida un advenir que obliga a responder pues, sin ser anticipable ni estar en el marco de lo visible, lo otro irrumpe en textos y experiencias y reconfigura desplazando toda fijación. Tal como distingue un intérprete, esta comprensión del porvenir y el

acontecimiento se distinguen de aquella implicada en el futuro tradicionalmente ligado a la metafísica de la presencia (Rocha, 2010: 119s.), cuya transición hemos reconocido en las elaboraciones de Heidegger.

Por esta vía, en *Espectros de Marx* (1993) nuestro autor distingue términos relacionados con esta perspectiva de alteridad: espectro (*spectre*), fantasma (*fantôme*) y (re)aparecido (*revenant*). Los dos primeros, articulados en una referencia a la visibilidad, suponen un horizonte sobre el cual se anticipa aquello venidero: es lo que permanece y, al mismo tiempo, puede desaparecer. El (re)aparecido, en cambio, remite a una modalidad espectral que se vincula con un advenir sin horizonte, de modo tal que esquiva toda tentativa de dominio consciente: tal y como figura con la muerte, se trata aquí de un quién sin horizonte (Derrida, *EM*: 153).

Estas distinciones ponen el acento en la imposibilidad de presencia plena en toda relación, la cual siempre precisa para mantenerse de la intervención de algún fantasma nunca presente como tal. Dicha lógica de lo espectral también se vincula con sus elaboraciones respecto de la restancia (*restance*), el suplemento (*supplément*) y la huella (*trace*),¹² las cuales ponen en entredicho la presencia, por medio de dislocaciones que liberan fuerzas textuales, abriéndolas a un reenvío constante (Derrida, *DG*: 89-91). En tal sentido, el espectro se resiste a la aprehensión, la dominación y el cálculo, al tiempo que testimonia la falta de totalidad originaria y origen único: allí donde tradicionalmente se situaba el fundamento, Derrida distingue dinámicas de *différance*, diferimiento, repetición.

En el contexto de estas distinciones, la comprensión derrideana de herencia se articulan de modo singular en aquél texto sobre el marxismo escrito con posterioridad a la caída del muro de Berlín. Allí rechaza equiparar comunismo con nacionalsocialismo, al destacar el ideal de justicia y porvenir inscriptos en la idea comunista (Derrida, *EM*: 94). Más aún, entiende que la herencia de alguno de

¹² La huella se articula con la remisión constante entre significantes, en cuya remisión se borra a sí misma, como un eco de lo ya ausente, en una dinámica de escisión-retardamiento que se sustrae a todo proceso de (re)presentación.

los espíritus de Marx marca profundamente la cultura de occidente y el espíritu de la crítica, por lo cual reconoce la necesidad de releerlo y discutirlo. En tanto que herencia *del porvenir*, el marxismo manifiesta una heterogeneidad no totalizable y una legibilidad no unívoca.

A partir de estas consideraciones, Derrida destaca la importancia de comprender un mesianismo sin contenido ni mesías identificable, como venida de lo otro en la singularidad inanticipable del arribante (*l'arrivant*). En su carácter indeterminado, ello se desliga de todo dogma religioso y toda presencia en la modalidad de una mesianicidad sin mesianismo, es decir, como estructura de la experiencia en su apertura al por-venir del acontecimiento, siempre ligada a la alteridad de lo otro en tanto otro (Derrida, *EM*: 88).

Precisamente ello le permite reconocer la deconstrucción como otra de las herencias de Marx de tal modo que, aun con las tentativas academicistas y neoliberales por conjurar su fuerza potencial, entiende que no es posible liberarse de sus fantasmas: para Derrida el marxismo, en tanto insuperable y a la vez estructuralmente insuficiente, requiere una adaptación a condiciones actuales en el marco de otros discursos. En este sentido, el pensamiento del espectro le hace señas al porvenir, al modo de una herencia que aún no ha acontecido ni arribado.

Consideraciones finales

Como colofón, presentamos a continuación un conjunto de puntualizaciones de nuestro recorrido, con el objeto de circunscribir los modos de relación con la tradición que ambos pensadores articulan y distinguir cierta continuidad en sus comprensiones de base.

En primer lugar, puntualizamos brevemente la perspectiva de Heidegger a partir de su relación destructiva con la tradición occidental. Como vimos, esta relación se articula al modo de una indagación del sentido originario de términos y categorías fundamentales, distinguiendo las experiencias del ser desde las que parten y los desvíos o encubrimientos posteriores. En tal sentido, su reelaboración comprensiva de la temporalidad se pone de manifiesto en

sus relaciones con la herencia luterana implicada en la *Destruktion*, al modo de una apropiación activa de la tradición cristiana que devuelve el impulso originario subyacente a la tentativa de Lutero. Ello lo vinculamos con sus elaboraciones transicionales respecto de la metafísica tradicional orientadas al horizonte de otro comienzo para el pensar occidental. Por esta vía, subrayamos que su enfoque de la tradición y la herencia se articulan a partir de la comprensión de una alteridad que es constitutiva de las distintas estructuras del Dasein.

En segundo lugar, abordamos la perspectiva de Derrida, a partir de sus consideraciones en torno a la deconstrucción como herencia del pensamiento de Heidegger. A partir de vinculaciones entre categorías y términos fundamentales en su obra buscamos poner en evidencia que sus relaciones con la metafísica también se hallan íntimamente imbricadas en su comprensión de la alteridad. En especial, sus consideraciones del por-venir y la espectralidad, en su carácter acontecimental, radicalizan dichas bases comprensivas.

En este marco, encontramos interpretaciones que distinguen en la obra de Derrida una insistencia en el rastreo de la otredad inherente a todo texto filosófico, lo cual requiere del paso ineludible por aquella dinámica de liberación y producción de alteridad intra-discursiva, como una figura del propio modo relacional que mantiene con la herencia (Vélez, 2008: 26). En este punto se articulan recepciones de su obra que ponen énfasis en las co-implicaciones intersubjetivas de tales dinámicas, desarrollando análisis a partir de su *singular comprensión ético-política del extranjero* (Rocha, 2010: 123).

Por otra parte, su perspectiva del lenguaje y su proyecto de deconstrucción del cristianismo permiten desplegar un pensamiento posfundacional que pone en evidencia el carácter abierto de los procesos de significación y del sentido, tal y como se articula en sus abordajes de textos de Heidegger.

Si bien es posible confrontar ambas perspectivas a partir de las diferencias entre conceptualización de experiencias originales/tradición como texto; búsqueda de palabra última/análisis del discurso filosófico; tránsito a la comprensión original del ser/distinción del carácter político de la significación, entre otras, aquí hemos puesto especial énfasis en ciertas continuidades de fondo.

En efecto, desde nuestro recorrido podemos sostener que la comprensión de la tradición en la perspectiva de Heidegger forma parte de una de las herencias filosóficas de la obra de J. Derrida, que este pensador radicaliza al extender su alcance a la obra heideggeriana. En este sentido, si atendemos la dimensión del porvenir y de alteridad implicadas en ambas perspectivas en torno a la tradición, podemos interpretar esta circularidad en sentido inverso e indagar en la perspectiva de la tradición derrideana que (aun) hereda la obra de Heidegger.¹³ A nuestro entender, las relaciones entre los textos de ambos pensadores permiten actualizar una apertura y dinámica propia que requiere de este paso recíproco por otro-discurso.

En el contexto de las primeras décadas del siglo XXI estas perspectivas y su comprensión pueden ofrecernos herramientas para indagar en torno a la creciente erosión de los marcos de alteridad que caracterizan nuestras relaciones y experiencias, permitiendo oponer a las tentativas históricas de clausura cierta herencia (aún) por venir.

Referencias

- Agamben, G. (2018). “El mesías y el soberano”. En *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo; pp. 323-47.
- Biset, E. (2009). “Dimensiones políticas de la deconstrucción. Un análisis político de la discusión de Jacques Derrida con la fenomenología y el estructuralismo”. En *Tópicos*, n. 18; pp. 107-130. Recuperado de: <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i18.7509>
- Butierrez, L. (2020). “Caminos hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit*”. En *Anales del seminario de historia de la filosofía* v. 37, n. 1; pp. 99-111. Recuperado de: <https://doi.org/10.5209/ashf.62898>
- (2021). “Tradiciones abiertas. La comprensión de la tradición y las relaciones con la herencia filosófica en dos períodos fundamentales del pensamiento de Heidegger”. En *Tópicos. Revista de filosofía* (en prensa).
- Cragolini, M. (2012). *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires: La cebra.

13 Fidalgo (2013: 119).

- Culler, J. (1988). "La crítica posestructuralista". En *Criterios*, nn. 21/24: La Habana; pp.33-43.
- Derrida, J. (1993). *La voz y el fenómeno (Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl)*. Traducción de F. Peñalver. Valencia: Pre-textos.
- (1997). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Traducción de A. Barberá y P. Peñalver. Madrid: Tecnos.
- (1998). "El oído de Heidegger". En *Políticas de la amistad*. Traducción de F. Virdarte. Madrid: Trotta; pp. 339-413.
- (2000). *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*. Traducción de D. Cohen. Buenos Aires: Manantial.
- (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducción de C. de Peretti. Madrid: Trotta.
- (2010a). *De la gramatología*. Traducción de O. del Barco y C. Ceretti. México: Siglo XXI Editores.
- (2010b). *Márgenes de la filosofía*. Traducción de C. González. Madrid: Cátedra.
- (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Traducción de I. Agoff. Buenos Aires: Amorrotu.
- (2012a). *La escritura y la diferencia*. Traducción de P. Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- (2012b). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción de J. M. Alarcón y C. de Peretti. Madrid: Trotta.
- (2014). *Posiciones*. Traducción de M. Arranz. Valencia: Pre-textos.
- (2016). *Psyché. Las invenciones del otro*. Traducción de M. Cragnolini. Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida J., Roudinesco, E. (2014). *Y mañana qué*. Traducción de V. Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fidalgo, L. (2013). "Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk". En *Eikasia. Revista de filosofía*, n. 51; pp. 105-127. Recuperado de: <https://revistadefilosofia.org/51-05.pdf>
- Figal, G. (2003). *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Gasché, R. (1997). "Abbau, Destruction, Deconstruction". En R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press; pp. 109-120.
- Gómez, F. (1996). *La deconstrucción. La crítica literaria del siglo XX*. Madrid: Edaf.
- Guerrero, W. F. (2016). *Aporías de la deconstrucción: en torno a la filosofía de la alteridad en Jacques Derrida*. Bogotá: Universidad Libre.

- Harari, J. (1979). *Estrategias textuales. Perspectivas en la crítica postestructuralista*. New York: Cornell University Press.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 9. F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2007). *Hitos*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza].
- (1978). *Sein und Zeit*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 2. F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(1997). *Ser y Tiempo*. Traducción de J. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria].
- (1983). *Einführung in die Metaphysik*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 40. P. Jaeger (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2003). *Introducción a la metafísica*. Traducción de A. Ackermann. Barcelona: Gedisa].
- (1989). *Überlieferte Sprache und technische Sprache (Vortrag auf dem Lehrgang für Gewerbeschullehrer auf der Comburg)*. H. Heidegger (ed.). Switzerland: Erker-Verlag [(1995). *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Traducción de M. Jiménez]. Recuperado de: <https://docs.google.com/file/d/0Bx6x9vIHfTONzEyZjExNDItMmY0Mi00Zjg3LTNmYmMtMDhkZGMxN2JmMDNj/edit?hl=en>.
- (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 17. F.-W. von Herrmann (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2014). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de J. J. García, Madrid: Síntesis].
- (1995). *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Semester d'hiver 1920/1921)*. En *Phänomenologie des religiösen Lebens, Erster Teil*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 60. M. Jung und T. Regehly (eds.), Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2005) *Introducción a la fenomenología de la religión*, Traducción de J. Uscatescu, Madrid: Siruela].
- (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. En *Gesamtausgabe*, Bde. 56/57. B. Heimbüchel (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de J. A. Escudero. Barcelona: Herder].
- (2005) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles zu Ontologie (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. En *Gesamtausgabe*, Bd. 60. G. Neumann (ed.). Frankfurt: Vittorio Klostermann [(2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Traducción de J. A. Escudero, Madrid: Trotta].
- Hottois, G. (1979). *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*. Bruxelles: Université de Bruxelles.
- Huamán, M. (2003). "Claves de la deconstrucción". En M. Mondoñedo, J. Marcos, B. Huamán, *Lecturas de teoría literaria II*, Lima: UNMSM Fondo editorial; pp. 89-124.
- Johnson, C. (1998). *El estrato de la escritura*. Bogotá: Norma.

- Kiesel, Th. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Lutero, M. (1967). "Disputatio de Heidelberg (conclusiones)". En *Obras de Martín Lutero*, tomo I. Traducción de C. Witthaus. Buenos Aires: Paidós; pp. 29-48.
- (1974). "Las buenas obras". En *Obras de Martín Lutero*, tomo II. Traducción de C. Witthaus. Buenos Aires: Paidós; pp. 23-95.
- (2003). *Epístola a los romanos*, V. I. Traducción de E. Sexauer. Barcelona: Editorial Clie.
- (2019). "El siervo albedrío". En *Obras reunidas*, volumen II. Traducción de T. Pérez. Madrid: Trotta; pp. 19-26.
- Masís, J. (2010). "Aristóteles como proto-fenomenólogo: la destrucción fenomenológica heideggeriana como apropiación originaria de la conceptualidad filosófica". En *Principios*, v. 17, n. 28, pp. 5-36. Recuperado de: <https://filosofia.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2015/05/Arist%C3%B3teles-como-protofenomen%C3%B3logo.pdf>.
- (2018). "El influjo de Lutero en la filosofía fenomenológica y hermenéutica: el caso de Heidegger". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, v. LVII, n. 149; pp. 163-183. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/39748>.
- Nancy, J-L. (2003). *Corpus*. Traducción de P. Bulnes. Madrid: Arena Libros.
- (2008). *La Declosión (Deconstrucción del cristianismo I)*. Traducción de G. Lucero. Buenos Aires: La Cebra.
- Peeters, B. (2013). *Derrida*. Traducción de G. Villalba. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- De Peretti, C. (1989). *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*. Madrid: Anthropos.
- (2005). "Herencias de Derrida". En *Isegoría*, n. 32; pp. 119-34. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2005.i32.460>
- Pozuelo, J. M. (1989). *La deconstrucción. La teoría del lenguaje literario*. Madrid: Cátedra.
- Rocha, D. (2010). "Pensar el porvenir. La disyunción futuro/porvenir en la deconstrucción de J. Derrida". En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3; pp. 117-123. Recuperado de: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/119091>.
- Traynor, T. (1994). "La deconstrucción en las fronteras del psicoanálisis". En H. López (ed.). *Psicoanálisis, un discurso en movimiento*. Buenos Aires: Biblos.
- Van Buren, J. (1994). "Martin Heidegger, Martin Luther". En T. Kiesel, J. Van Buren (eds.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. New York: State University of New York Press; pp. 159-74.

- Vásquez A. (2016). “Derrida: Deconstrucción, «différance» y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros”. En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias sociales y jurídicas*, n. 48; pp. 289-301. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.53302>
- Vélez, C. (2008). “Deconstrucción u otredad en el discurso filosófico”. En *Versiones*, n. 8; pp. 25-34. Recuperado de: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/versiones/article/view/10833>.
- Veraza, P. (2019). “El problema del origen en la lectura fenomenológica de la tradición. Heidegger y la crítica an-arquista de la fenomenología francesa”. En A. Jiménez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición*. Granada: Comares; pp. 291-310.