

Historicidad y *différance*

El diálogo entre Derrida y Vattimo

RUBÉN ALEPUZ CINTAS

ORCID: 0000-0002-7154-4772

DOI: 10.62860/AP.02.08

Introducción

El objetivo de este artículo es analizar la filosofía de Jacques Derrida y la crítica que Gianni Vattimo plantea a su concepción de la *différance* y su ahistoricidad. Para ello, el artículo se divide en tres apartados principales. En el primer apartado, se explorarán los fundamentos de la deconstrucción derrideana, destacando conceptos clave como *différance* y archi-escritura, y su impacto en la crítica a la metafísica del logocentrismo. Esta sección se centrará en cómo Derrida desafía las nociones tradicionales de significado y presencia, proponiendo una visión más dinámica y compleja de la textualidad y el lenguaje.

En el segundo apartado, se examinará la crítica que Derrida hace al logocentrismo y cómo su enfoque de la deconstrucción busca dismantelar las jerarquías establecidas en la filosofía occidental. Finalmente, el tercer apartado se dedica a la crítica de Gianni Vattimo a Derrida, mostrando las limitaciones de tal crítica. Vattimo, desde su perspectiva hermenéutica y su teoría del «pensamiento débil», cuestiona la falta de historicidad en la obra de Derrida, argumentando que la *différance*, al transcender la historia, corre el riesgo de recaer en una forma de metafísica. Este análisis comparativo pretende arrojar luz sobre las convergencias y divergencias entre ambos pensadores,

destacando la relevancia de sus aportes y sus implicaciones para el desarrollo de la filosofía contemporánea.

La arquitectura de la Deconstrucción y la influencia de Saussure en Derrida

La filosofía de Jacques Derrida tiene por una de sus principales características su rechazo a la voluntad de sistema que Nietzsche definía en el *Crepúsculo de los ídolos* como una falta de honestidad¹. Con el objetivo de examinar la filosofía derrideana y la postura de Vattimo respecto de ella, este artículo comienza analizando la influencia de Saussure en la primera obra de Jacques Derrida, *De la gramatología*², para, partiendo de esto mismo, clarificar los principales conceptos e ideas de la deconstrucción.

En *De la gramatología* (1967), Derrida parte del *Curso de lingüística general*³ de Saussure —concretamente de su semiología— para desarrollar una crítica a la tradición metafísica. Se trata esta de una obra que transcribe el curso que Saussure impartió en la Universidad de Ginebra de 1906 a 1911. La publicación de este curso, que data de 1916, se llevó a cabo por Charles Bally y Albert Schehaye, quienes se encargaron de sistematizar el pensamiento de Saussure a partir de sus propios apuntes, así como también a partir de los apuntes de otros estudiantes que asistieron al curso impartido por el lingüista de origen suizo.

Derrida parte del concepto de signo saussureano, que es descrito a partir de la diferencia que existe entre el significante y el significado. Ferdinand de Saussure critica la concepción de la lengua como una simple «nomenclatura, esto es, una lista de términos que corresponde a otras tantas cosas»⁴, pues esta concepción presupone que la relación que existe entre un término y aquello a lo que hace referencia parte de una serie de ideas que preexisten a los términos a los que hace referencia. Para Saussure todo signo lingüístico es una estructura que se constituye a partir del significante y del significado de este último. El significante es la «imagen acústica» percibida por el sujeto. Conviene tener en cuenta que esta imagen no se identifica con el sonido que percibe el sujeto, sino con la huella psíquica originada por ese sonido: «La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos»⁵. El significado, por su parte, es el concepto al que apunta la imagen acústica. Cabe decir que este concepto siempre es inteligible, pues de otra manera no podría existir la relación con el significante que hace que ambos

1 «Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad». F. Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 33.

2 J. Derrida. *De la gramatología*. Trad. de Óscar del Barco. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

3 F. Saussure. *Curso de lingüística general*. Trad. de Amado Alonso. Madrid: Alianza, 1987.

4 *Ibid.* p. 137.

5 *Ibid.* p. 138.

constituyan el signo. A partir de la idea de que el signo es una estructura constituida a partir del significante y el significado, Saussure enuncia dos características del signo que funcionan también como los dos principios de la lingüística: lo arbitrario del signo y su carácter lineal.

El principio de lo arbitrario del signo hace referencia al hecho de que no existe una relación natural entre el significante y el significado. Esto, por otro lado, no quiere decir que Saussure no le conceda ningún tipo de naturalidad al lenguaje. A ojos de Saussure, la capacidad que tiene el ser humano para desarrollar un lenguaje es natural, lo cual no se deriva en la naturalidad de cada idioma, pues estos son fruto de la arbitrariedad que existe entre significante y significado. Tal y como lo explica Emilio Bejel «lo que es natural en el hombre no es la lengua hablada sino su facultad de construir una lengua»⁶. Esta arbitrariedad, nos avisa Saussure, no «debe dar idea de que el significante depende de la libre elección del hablante [...]; queremos decir que es *inmotivado*, es decir, arbitrario con relación al significado»⁷. Esta inmotivación, esta falta de relación natural o interna entre significante y significado, viene a mostrar que todo signo es fruto de la convención. La razón por la que, por ejemplo, usamos el término ‘ensayo’ para referirnos a lo que entendemos por ‘ensayo’ reside justamente en que ese entendimiento es fruto de una convención, de una tradición. Explicado en otros términos, usamos el término ‘ensayo’ para referirnos a lo que *tradicionalmente* se entiende por ensayo. Algunos autores, como por ejemplo Emilio Bejel, hacen referencia al carácter convencional del signo hablando del ‘principio de convencionalidad’⁸. De todo ello se deduce que la lengua es una institución social que, a su vez, es internalizada por el individuo.

Emilio Bejel argumenta que «para Saussure, al principio de arbitrariedad le sigue el principio de la diferenciación, a manera de corolario. La lengua, además de ser una institución social, es un sistema de diferencias»⁹. En efecto, de la idea de que la relación entre el significante y el significado es fruto de la convención se sigue el hecho de que lo que caracteriza a cada significante es su relación diferencial con otros significantes, pues su relación con el orden de los significados es convencional. Lo mismo ocurriría en el orden de los significados. De esta manera, la lengua puede ser descrita como la articulación de dos órdenes dentro de los cuales todos los elementos se relacionan mediante diferencias y que se relacionan entre ellos mediante una relación de semejanza inmotivada causada por la convención. Conviene precisar, sin embargo, que Saussure no llega a formular esta idea como un principio, tal vez debido a que, como afirma el propio Bejel, no deja de ser una deducción o un «corolario» del principio de arbitrariedad. Bejel, por otro lado, no está más que haciéndose eco de

6 E. Bejel. *Derrida y Saussure frente al signo. Dispositio*. Vol. 2, nº 4, 1977. p. 81.

7 J. Derrida. *De la gramatología*. Op. cit. p. 140.

8 Véase E. Bejel. *Derrida y Saussure frente al signo. Dispositio*. Vol. 2, nº 4, 1977. pp. 80-86.

9 *Ibid.* p. 81.

lo expuesto por Derrida, que también se refiere al carácter diferencial del signo como un principio de la semiología de Saussure: «Saussure es quien ha situado *lo arbitrario del signo* y el *carácter diferencial* del signo en el principio de la semiología general, singularmente de la lingüística»¹⁰. El segundo principio al que sí hace referencia Ferdinand de Saussure es el principio de linealidad.

El principio de linealidad establece que «el significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo»¹¹. Saussure argumenta que todo significante representa una extensión que se mide en una única dimensión: la línea temporal. Los significantes acústicos no pueden sino darse a lo largo del tiempo de manera secuencial. Esta linealidad se plasmaría también en la escritura, «en donde la sucesión en el tiempo es sustituida por la línea espacial de los signos gráficos»¹². Me detengo en este principio para desarrollar dos ideas que se encuentran conectadas con él. La primera idea a destacar consiste en que para Saussure el habla y la escritura no conforman el mismo sistema, sino que la lengua se ve formada únicamente por el habla, no siendo la escritura más que la representación del lenguaje:

Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero; el objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística¹³.

El signo gráfico, para Saussure, es una imagen o una representación de la palabra hablada. En función de cómo se dé esta representación Saussure clasifica los sistemas de escritura en dos tipos: los sistemas ideográficos y los sistemas fonéticos. En el sistema ideográfico cada palabra se ve representada por un solo significante que resulta «ajeno a los sonidos de que se compone la palabra»¹⁴. El sistema fonético, por su parte, «aspira a reproducir la serie de sonidos que se suceden en la palabra»¹⁵. Saussure considera que la posible armonía entre la grafía y la pronunciación llevada a cabo por parte de los sistemas fonéticos refleja una mayor racionalidad respecto a los sistemas ideográficos, pues considera que tal armonía es fruto del respeto por la integridad del sistema interno de la lengua. Es por ello que en su *Curso de lingüística general* (1916) decide centrarse en estudiar los sistemas fonéticos.

10 J. Derrida. *La Différance*. En *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998. p. 46.

11 F. Saussure. *Curso de lingüística general*. Op. cit. p. 141.

12 Ibid. p. 142.

13 Ibid. p. 92.

14 Ibid. p. 93.

15 Ibid. p. 93.

A ojos de Derrida, la diferenciación realizada por Saussure entre un signo lingüístico y un signo gráfico es presa de un prejuicio metafísico al que el filósofo francés denomina «fonocentrismo». El fonocentrismo sería el prejuicio que privilegia el habla respecto de la escritura al partir de la idea de que la palabra hablada se encuentra más cerca del pensamiento que la palabra escrita. A este mismo prejuicio Jacques Derrida también se refiere como «logocentrismo».

Derrida y la crítica a la metafísica del Logocentrismo

Derrida argumenta que la tesis o principio de lo arbitrario del signo contradice cualquier tipo de relación natural que pueda darse entre significantes o entre órdenes de significantes: «dicha tesis sirve para explicar una relación convencional entre el fonema y el grafema (en la escritura fonética, entre el fonema, significante-significado, y el grafema, puro significante), pero por la misma razón impide que éste sea considerado una ‘imagen’ de aquel»¹⁶. En efecto, si la tesis de la arbitrariedad del signo supone que todo significante es inmotivado y no tiene una relación natural con el significado —sino que se constituye a partir de la diferenciación con otros significantes—, esta misma inmotivación debería argumentarse para explicar la relación entre el habla y la escritura.

Tal y como he mencionado, el fonocentrismo parte de la idea de la existencia de una relación natural entre el pensamiento y el habla. Esta relación entre el pensamiento y el habla constituye el logocentrismo, que Sebastián Chun y Hernán Candiloro definen —en su estudio sobre Saussure, Derrida y Heidegger— de la siguiente manera:

Nombramos así al establecimiento de un vínculo fundamental entre el pensamiento (*logos*), el sentido que produce y la esencia de la voz como transmisora sin pérdidas de ese sentido. A la vez, para garantizar esta plenitud en la comunicación, entre el ser y el alma se debe afirmar una traducción o significación natural, que luego se traslada a la simbolización convencional entre el alma o las afecciones y el pensamiento o *logos*¹⁷.

El logocentrismo partiría de una metafísica según la cual el pensamiento viene a corresponderse con un soliloquio, con un oírse hablar por parte del sujeto pensante que, al expresar en voz alta su pensamiento, realiza una imagen o una representación acústica de aquello que ha sido pensado. Uno de los mejores ejemplos de esta metafísica lo encontraríamos en el *Fedro* (174e-175b)

16 J. Derrida. *De la gramatología*. Op. cit. pp. 58-59.

17 S. Chun y H. J. Candiloro. *Saussure, Heidegger y Derrida en torno al lenguaje y la metafísica*. En *Nuevo Itinerario. Revista de filosofía*. Vol. 17, n° 2, 2021, p. 198.

platónico, en el que Sócrates pone en palabras del dios egipcio Theuth la idea de que la escritura es un *phármakon* para la memoria. Sócrates, por otro lado, argumenta que más que ser un *phármakon*, la escritura no es más que un recordatorio que, a su vez, produce un olvido al descuidar que el conocimiento es un recordar desde dentro. De esta manera, la exterioridad de la escritura no posibilitaría el verdadero conocimiento:

Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan [las letras escritas], al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos¹⁸.

La escritura, para la metafísica fono-logocéntrica de la que Saussure es deudor, sería una segunda representación a modo de imagen de la representación acústica, representando así de manera indirecta el pensamiento. Esta tesis, como se ha argumentado, constituye para el autor francés aquí estudiado una contradicción respecto al principio de lo arbitrario del signo. Es por todo ello que Derrida busca sustituir la semiología de la lingüística de Saussure por una gramatología, entendida como la ciencia de la escritura. Para ello, Derrida desarrolla un concepto más amplio de escritura al que también se refiere como *archi-escritura*. Con este concepto Derrida busca señalar que los rasgos o características que usualmente se le atribuyen a la escritura empírica son, en realidad, las condiciones de posibilidad de cualquier otra forma de inscripción, extendiéndolas así también al habla:

Yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y riguroso de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, [...], para todo el campo de lo que la filosofía llamaría experiencia¹⁹.

Son tres los rasgos o «predicados esenciales en una determinación mínima del concepto clásico de escritura»²⁰ a los que Derrida hace referencia en *Firma, acontecimiento, contexto* —una comunicación que impartió en 1971 en el Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa en Montreal—, siendo el primero de estos rasgos la idea de que todo signo escrito es una marca que permanece en el tiempo más allá del momento en el que fue inscrita. La segunda característica a la que hace referencia el filósofo franco-argelino consiste en que el «signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto»²¹ y es que la permanencia en el tiempo que

18 Platón. *Fedro*. 275a.

19 J. Derrida. *Firma, acontecimiento, contexto*. En *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998. p. 358.

20 *Ibid.* p. 358.

21 *Ibid.* p. 358.

caracteriza al signo desemboca en que éste se desliga del presente en el que se llevó a cabo su inscripción. Por último, el tercer predicado esencial del concepto clásico de escritura se refiere al hecho de que la fuerza de ruptura se relaciona con el espaciamiento constituido por el signo. En otras palabras, que el signo escrito permanezca en el tiempo, rompiendo así con su contexto, se ve posibilitado por el hecho de que este es inscrito en un soporte material y espacial. Estas tres características se relacionan con lo que Derrida denomina la iterabilidad de los signos. Detengámonos brevemente para examinar en qué consiste este concepto.

La iterabilidad hace referencia, por un lado, a la necesidad de todo signo de ser repetible, así como también da cuenta de que esta reiterabilidad del signo se correlaciona con una ausencia: «un signo escrito se adelanta en ausencia del destinatario»²². En efecto, cuando escribimos, por ejemplo, suponemos la existencia de un destinatario que, en el momento en que inscribimos el signo, se encuentra ausente. Esta misma ausencia se da respecto del emisor, pues el signo escrito se puede leer aun cuando el emisor no se encuentra presente. La iterabilidad da cuenta de la posibilidad de que un escrito sea legible a lo largo del tiempo a partir de la ausencia de un destinatario determinado y del emisor del mensaje. En *Comunismo hermenéutico*, Vattimo y Zabala describen la iterabilidad como «la capacidad que tienen los signos, los textos o las palabras de ser repetidas en nuevas situaciones, injertadas, por tanto, en otros contextos. [...] Cada signo, texto o palabra no es posible sin aquello que hace posibles sus repeticiones»²³. En otras palabras, con el concepto de 'iterabilidad' Derrida señala que la posibilidad de repetir un determinado mensaje aun cuando destinatario y emisor están ausentes es constitutivo de la escritura, así como también de cualquier otro código. De esta manera, la archiescritura rompe «con el horizonte de la comunicación de las conciencias o de la presencia como transporte lingüístico o semántico del querer-decir»²⁴. La ausencia propia de la iterabilidad —que, lejos de ser entendida como una modificación de la presencia, es concebida como una ruptura con esta— imposibilita concebir la comunicación como una realidad o un acto que se dé entre dos conciencias que se encuentren presentes. Como ya se ha comentado, a ojos de Derrida esta idea se aplica a todo signo lingüístico, no sólo a los signos escritos. Derrida argumenta que si un significante es uno, si constituye una unidad, esto se debe justamente a la posibilidad de repetirlo cuando el significado no se encuentra presente.

Haciendo referencia a que la tradición metafísica no ha prestado atención al hecho de que las características de la escritura son realmente las condiciones de posibilidad de cualquier signo, Maurizio Ferraris define el logocentrismo, en *Introducción a Derrida*, como «la tendencia del discurso

22 *Ibid.* p. 351.

23 G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder, 2012. pp. 49-50.

24 J. Derrida. *Firma, acontecimiento, contexto*. *Op. cit.* p. 357.

teórico a reprimir sus propias condiciones materiales»²⁵. Conviene que nos detengamos en este punto. Para Derrida, uno de los conceptos clave que permite visibilizar esa represión es el de suplemento, retomado de su lectura de Rousseau. Tradicionalmente considerado como un añadido exterior a un origen pleno —por ejemplo, la escritura como suplemento del habla—, el suplemento revela que el origen nunca es autosuficiente: lo que parecía fundarse en sí mismo depende, en realidad, de algo que lo desborda. Como ha señalado Molina Barea²⁶, el suplemento en Derrida no añade algo a una presencia plena, sino que expone su falta estructural y hace visible la necesidad de una mediación siempre ya en marcha. El suplemento daría cuenta que el carácter semiótico del fundamento señala siempre a otro lugar y, por ende, no puede funcionar como un fundamento último y estable. En este sentido, el logocentrismo encubre no solo las condiciones materiales del discurso, sino también la lógica de la *différance* que impide todo origen absoluto.

Mientras que el concepto de 'iterabilidad' le sirve a Derrida para dar cuenta de la condición de posibilidad del signo lingüístico, se hace servir del concepto de 'huella' para referirse al significante en tanto que en él se dan tales condiciones posibilitantes. La huella es la marca de todo código que permite su iterabilidad. Con el término 'huella' Derrida da cuenta de que el signo es una marca instituida que queda registrada en el tiempo. Aquí la temporalidad juega un papel importante, pues el autor franco-argelino argumenta que la huella constituye un «devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio»²⁷. La huella requiere de un soporte sobre el que inscribirse, de un espacio material. Esto, por otro lado, no quiere decir que la huella deba ser concebida como un ente. Derrida advierte en *De la gramatología* que «la huella *no es nada*, no es un ente, excede a la pregunta *qué es y*, eventualmente, la hace posible»²⁸. Que la huella no pueda entenderse como un ente se debe, en buena medida, a la relación que establece entre el espacio o soporte sobre el que se inscribe o se instituye y la temporalidad. Tal y como lo explica Zeida Yébenos Escardó «el soporte material y espacial de la huella es la condición para la síntesis del tiempo desde que permite que el pasado sea retenido para el futuro»²⁹. La huella, en tanto que signo iterable, retiene el pasado al mismo tiempo que se abre al futuro y, por ende, se abre también a la posibilidad de desaparecer, de no ser. Para ello, el mismo soporte sobre el que se da debe también ser temporal. No es casual que buena parte de las metáforas que utilizamos para hablar del tiempo —como, por ejemplo, que «el tiempo fluye» o que «el tiempo pasa»— sean metáforas espaciales. Derrida utiliza

25 M. Ferraris. *Introducción a Derrida*. Trad. de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amortorru editores, 2006. p. 33.

26 M. Molina Barea. *Derrida y el problema del suplemento: el carácter espectral de la huella fílmica*. En *Revista de Humanidades*. n° 47, 2023.

27 J. Derrida. *De la gramatología*. Op. cit. p. 88.

28 *Ibid.* p. 98.

29 Z. Yébenos Escardó. *Escritura, archi-escritura e historia. A propósito de Derrida y Stiegler*. En *Historia y gráfica*. n° 46, 2016. p. 63.

el término «espaciamento» para referirse al devenir-tiempo del espacio y al devenir-espacio del tiempo.

En este punto conviene recordar que tanto para Saussure como para Derrida el significante se instituye a partir de su relación diferencial con otros significantes. Así pues, la huella debe pensarse a partir de «la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece como tal»³⁰. Aquello que retiene la huella es justamente su relación diferencial con otros significantes. El significante *otro*, sin embargo, no es retenido por la huella, sólo retiene su relación diferencial, lo que lleva a Derrida a argumentar que lo que es retenido por la huella es justamente la ausencia del otro. Expresado en otros términos, lo retenido por la huella no es la presencia de un significado al que haría referencia, sino la ausencia del otro con el que establece una relación diferencial. De esta manera, partiendo del espaciamento de la huella y del hecho de que lo que retiene no puede entenderse a partir de la noción de presencia, sino de la idea de ausencia, Derrida argumenta que la huella y su estructura son la condición de posibilidad de la historicidad. Esta historicidad, por su parte, no puede entenderse a partir de la noción de presencia. La historia es concebida como una inscripción del pasado hacia el futuro. El pasado y el futuro, por su parte, no son comprendidos por parte del filósofo franco-argelino a partir del presente, sino a partir de la co-implicación del espacio y el tiempo que se da en la estructura diferencial de la huella. Siendo la estructura de la huella una estructura diferencial, es menester detenerse en el tratamiento por parte de Derrida del concepto de «diferencia».

Tal y como venimos comentando a lo largo del presente apartado, en el pensamiento de Jacques Derrida la lengua es principalmente un conjunto de diferencias. Siguiendo la ruptura heideggeriana con la concepción representativa del lenguaje, Derrida, en la conferencia *La Différance*³¹, argumenta que «la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino simplemente diferencias conceptuales o fónicas»³². Las diferencias conceptuales tienen una determinada causa que, por otro lado, no se identifica ni con ningún sujeto, ni tampoco con un ente. La causa que produce las diferencias es la *différance*, a la que se refiere como «el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye 'históricamente' como entramado de diferencias»³³. Son dos las ideas que me gustaría tratar respecto de esto. La primera co-

30 J. Derrida. *De la gramatología*. Op. cit. p. 61.

31 Se trata esta de una de las conferencias impartidas por Derrida más importantes, al ser fundamental para entender el concepto de «*Différance*» y, en cierta medida, ser la responsable de que a Derrida se le comience a conocer como el filósofo de la diferencia. La conferencia fue pronunciada el 27 de enero de 1968 en la Sociedad Francesa de Filosofía. Se publicó ese mismo año en *Theorie d'ensemble* y también en el *Bulletin de la Société française de philosophie*. J. Derrida. *La Différance*. En *Márgenes de la filosofía*. Op. cit.

32 *Ibid.* p. 46.

33 *Ibid.* p. 47.

necta con el hecho de que Derrida no emplea el término francés por el que normalmente se traduce la palabra española «diferencia». En francés, «diferencia» se escribe «*différence*». Derrida, por otro lado, sustituye la segunda 'e' del término por una 'a' para hablar de «*différance*». Esta diferencia, sin embargo, se da sólo en la escritura, es inaudible. De esta manera, Derrida ejemplifica su crítica al fonocentrismo metafísico que situaba la voz por encima de la palabra escrita. Esto es, el gesto de cambiar una vocal que da lugar a una diferencia inaudible le sirve, tal y como lo expresa al inicio de *La Différance*, para señalar que «no hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, [...], funcionar si no es admitiendo en ella misma signos no fonéticos»³⁴. La 'a' de la «*différance*» sería justamente un signo no fonético, pues en su pronunciación no se diferencia de la 'e'.

La segunda idea en la que considero interesante detenerse es en la influencia de Heidegger en el concepto de *différance*. Al igual que el ser en Heidegger, la *différance* derrideana no se identifica con un ente. De hecho, la *différance*, en tanto que condición de posibilidad de cualquier código, es también «la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y de los sistemas conceptuales en general»³⁵. Es más, a ojos de Derrida, la lengua no está al servicio del sujeto, sino que es el propio sujeto el que se encuentra inscrito en la lengua, de lo que el autor franco-argelino deriva la idea de que la *différance* será también «lo que hace posible la presentación del presente»³⁶. Así pues, la *différance* no resulta subsumible en ninguna ontoteología metafísica. Siguiendo el esquema heideggeriano respecto del ser, Derrida argumenta que la propia *différance* sería la condición de posibilidad de la filosofía misma y de toda su historia:

La diferencia es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica —ontoteología—, sino que, incluso abriendo el espacio en que la ontoteología —la filosofía— produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno.³⁷

34 *Ibid.* p. 41. En español, es común hacerse eco de esta diferencia respecto al concepto de «*différence*» sustituyendo también la 'e' del término español «diferencia» por una 'a', de tal manera que la *différance* derrideana se suele traducir por «diferancia», tal y como lo hace, por ejemplo, Carmen González Marín en J. Derrida. *Márgenes de la filosofía*. *Op. cit.* En este texto, sin embargo, se ha optado por referirnos al concepto sin traducirlo, tal y como lo acuñó Derrida, ya que la traducción española no permite dar cuenta del hecho de que Derrida utiliza este concepto con el objetivo de señalar que la diferencia entre la «*différence*» y la «*différance*» es inaudible y, por ende, es un ejemplo de su crítica al fonocentrismo. Por otro lado, se conserva el término «diferancia» en las citas de los textos traducidos por González Marín.

35 *Ibid.* p. 47.

36 *Ibid.* p. 41.

37 *Ibid.* p. 42.

Como bien muestra Evink, la *différance* define una estructura del tiempo, lo cual muestra la relación que existe con la filosofía heideggeriana³⁸. La influencia de Heidegger en Derrida no conduce, sin embargo, a que equipare la *différance* con la diferencia ontológica. Cabe aquí dar cuenta de que con la expresión «diferencia ontológica» Heidegger hace referencia a la diferencia que existiría entre el ser —en tanto que objeto principal del estudio metafísico— y aquello que es, esto es, el ente. Es precisamente, a ojos de Heidegger, el olvido de la diferencia ontológica lo que ha conducido a una igualación del ente y el ser, que tuvo como consecuencia el carácter ontoteológico de la metafísica. Y es que, pese a que Derrida admite que «por una cierta cara de sí misma, la diferencia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica»³⁹, también precisa que la diferencia ontológica realmente no sería sino una determinación de la *différance* en el horizonte de la pregunta heideggeriana por el ser. En otras palabras, la diferencia entre el ser y el ente conceptualizada por Heidegger es, tal y como argumenta Derrida, «un efecto intrametafísico de la diferencia»⁴⁰. La historia del ser, la historia de la pregunta por el ser y su respectivo olvido, sería una etapa más de la historia de la *différance*. De esta manera, Derrida rechaza el intento heideggeriano de hacer ontología⁴¹. Derrida, de hecho, argumenta que la pregunta por el sentido del ser heideggeriano sigue siendo una pregunta metafísica. Gadamer explica esta crítica de Derrida a Heidegger de la siguiente manera:

Derrida reprocha al Heidegger tardío que no haya roto realmente con el logocentrismo de la metafísica. Al preguntar por la esencia de la verdad o por el sentido del ser, Heidegger sigue hablando, según Derrida, el lenguaje de la metafísica, que considera el sentido, por así decirlo, como algo que está ahí y que es preciso encontrar.⁴²

38 E. Evink. «Différance as Temporization and Its Problems». En *International Journal of Philosophical Studies*. N° 28, 2020. pp. 433-451. Sobre este mismo tema, véase G. Tsagdis. *Time after History. Derrida's Two Reading of Heidegger*. En *International Journal of Philosophical Studies*. N° 28, 2020. pp. 317-334.

39 J. Derrida. *La Différance*. En *Márgenes de la filosofía*. Op. cit. p. 56.

40 *Ibid.* p. 57.

41 Para un estudio más detallado sobre las diferencias entre Heidegger y Derrida, véase I. Trujillo. *Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger*. En *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Vol. 72. n°. 270, 2017. pp. 5-25. Sobre el concepto de *différance*, véase A. S. Shuttera Pérez. *Derrida: la estructura desplazada y el problema de la différence*. En *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*. Año 4, vol. IV, n° 2, 2006. pp. 93-108.

42 H-G. Gadamer. "Texto e interpretación". En A. Gómez Ramos (comp.). *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. p. 19.

La crítica de Gianni Vattimo a Jacques Derrida

En *Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida*⁴³, Gianni Vattimo se pregunta por el papel que juega la historia en el pensamiento de Derrida, llegando a la conclusión de que la ausencia de historia en su concepción de la *différance* —que se debe a la influencia del mesianismo judío en la filosofía derrideana— constituye un «riesgo de recaída metafísica»⁴⁴. Como se ha comentado, en Derrida la *différance* constituye la condición de posibilidad de la historia, de tal manera que escapa a la historia misma. Esta idea se relaciona con el rechazo por parte de Derrida de cualquier concepción teológica de la historia⁴⁵, así como también con el rechazo de la idea de tiempo como una linealidad constructora de sentido, tal y como atestigua su noción de «espaciamento» y el hecho de que no atendiese en *De la gramatología* al principio de linealidad saussureano.

En *El gusto del secreto*, por otro lado, Derrida argumenta que el sentido de la deconstrucción se encuentra en la idea de «por-venir»: “El ‘por-venir’ es la apertura en la cual el otro acontece [...]. Es mi manera de interpretar lo mesiánico: el otro puede venir, puede no venir, no puedo programarlo, pero le dejo libre un lugar para que pueda venir si viene”⁴⁶. Si traemos a colación este texto derrideano es porque, a partir de esta concepción del por-venir mesiánica a la que hace referencia Derrida, Vattimo argumenta que la concepción del autor franco-argelino sobre la *différance* tiene un carácter metafísico. Partiendo de la caracterización de la metafísica como «toda concepción de la tarea del pensamiento que considere que esta consiste en hallar una estructura, o archiestructura, ante la cual detenerse (o en pos de la cual se debe caminar una y otra vez mediante el trabajo de la deconstrucción)»⁴⁷ y de la ahistoricidad de la *différance*, Vattimo sostiene que el ad-venimiento mesiánico del otro en Derrida no dejaría de ser un testimonio de esa archiestructura que resulta ser la *différance*. Vattimo señala que para escapar de esta característica metafísica es necesario postular que el ser o la *différance* caigan en la historia:

O bien el ser (o la archiestructura) cae de verdad en la historia, se consume y se difiere [...] en la historia, o bien todas las diferencias

43 G. Vattimo. *Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida*. En *Solar*. nº 2, 2006. pp. 127-137.

44 *Ibid.* p. 136.

45 Para un estudio más detallado de la relación que existiría entre Derrida y la teología, véase F. Nault. *Derrida et la théologie: dire Dieu après la déconstruction*. Paris: Cerf, 2000. Para un estudio de la relación existente entre Derrida y la mística, véase M. Chauki Zine. *Jacques Derrida y Michel de Certeau. La fascinación de la mística y las promesas de la escritura*. En *La torre del Virrey*. Nº 17, 2015. pp. 162-171.

46 J. Derrida y M. Ferraris. *El gusto del secreto*. Trad. de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amortorru, 2009. pp. 145-146.

47 G. Vattimo. “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida”. *Op. cit.* p. 133.

y deconstrucciones tienen sólo la función de conducirnos de nuevo hacia la contemplación (mediante una suerte de paradójico amor *Dei intellectualis*) de la archiestructura o el ser originario, colocándonos ante su presencia.⁴⁸

La ausencia de historia en la *différance* conduce a que en Derrida la reflexión pueda comenzar a partir de cualquier punto de la tradición textual, lo que hace de la elección del tema a deconstruir una elección arbitraria cuya efectividad se basa justamente en la conexión esencial que se establecería entre los conceptos derrideanos y los temas a deconstruir, algo que para Vattimo supone un riesgo de caer en la metafísica:

La arbitrariedad de la elección por la deconstrucción y sus temas específicos me parece que dan testimonio de una confianza simbolista en la posibilidad de alcanzar «lo esencial», o en cualquier caso, llegar a decir cosas significativas, partiendo de no importa qué punto de la tradición textual, o también del lenguaje, dentro de la cual nos encontramos. Si además se insiste, no en la arbitrariedad de la elección deconstructiva, sino en la preferencia de Derrida por los márgenes —los marcos, los bordes, etc.— entonces otra metafísica está al acecho, la de la búsqueda de lo verdadero, o, en cualquier caso, de lo más auténtico, de lo más digno de ser dicho y pensado.⁴⁹

Vattimo continúa su crítica insistiendo en que la ahistoricidad de la *différance* conduce a Derrida a un modelo deconstructivo que termina por rechazar cualquier justificación temática, con vistas a evitar un modelo de racionalidad que se base en la fundamentación metafísica, pero que acaba por dibujar un sistema conceptual «cargado de trasfondo metafísico»:

La hermenéutica, en su versión deconstruccionista, parece implicar el irracionalismo en la medida que, para huir de la metafísica, rechaza toda justificación argumentativa de su modo de proceder y de sus preferencias, presentándose más bien como un *coup de dés*, que, sin embargo, según mi parecer, comporta un retorno cargado de trasfondo metafísico —ante todo de carácter simbólico—; con lo que la vocación antimetafísica de la hermenéutica es traicionada.⁵⁰

Vattimo considera que la preferibilidad de la hermenéutica sobre otros modos de hacer filosofía recae en el hecho de que la filosofía hermenéutica puede argumentar su elección a partir de la historia del ser heideggeriana, siguiendo el modelo de racionalidad hermenéutico:

Sólo si el nacimiento y desarrollo de la hermenéutica no es simplemente una cuestión de esquemas conceptuales (que, como tales, no afectan al ser real «allí fuera»), sino que pertenece a lo que Heidegger

48 *Ibid.* p. 136.

49 G. Vattimo. "Reconstrucción de la racionalidad". *Op. cit.* pp. 151.152.

50 *Ibid.* p. 152.

llama el destino del ser, la elección teórica a favor de la hermenéutica, y también las elecciones interpretativas específicas (como las deconstrucciones derrideanas) pueden ser algo más que *Erlebnisse* estéticos o acrobáticos *coup de dés*.⁵¹

Podría argumentarse que el mesianismo al que apela el propio Derrida sí evita la metafísica, al tratarse de un mesianismo sin Mesías. En última instancia, con la expresión «mesianismo sin mesías» Derrida intenta simplemente dar cuenta de cuál sería la estructura de la experiencia, mostrando su carácter abierto y no definitivo. Vattimo, sin embargo, señala que un mesianismo sin Mesías no es más que una teología negativa de corte existencialista. Este recelo respecto del judaísmo derrideano, que conduciría a que Derrida no sea capaz de deshacerse de todo rasgo de metafísica, es sostenido por Vattimo también en una entrevista que concedió en 2013 a Valeria Campos Salvaterra:

Derrida, por ejemplo, que era un pensador judío profundamente ligado a la tradición, con él no podía compartir todo, porque su judaísmo no tiene una idea de historia: siempre el judío está directamente frente a Dios, pero Dios nunca se encarnó, entonces no participa directamente en la historia humana.⁵²

Aquí la alteridad juega un papel importante. Para Derrida, la alteridad juega un papel decisivo en la constitución del ego o de la ipseidad. El otro, en el pensamiento derrideano, es condición de posibilidad para el yo. Tal y como lo argumenta en *El gusto del secreto* «el otro está en mí antes de mí: el ego (aún colectivo) implica la alteridad como condición propia. No consiste en un yo que éticamente hace lugar para el otro, sino que está estructurado por la alteridad en él»⁵³. Henry Staten, en *Wittgenstein and Derrida*, se ha referido a esta concepción de la alteridad como «exterior constitutivo» (*constitutive outside*)⁵⁴. Con este concepto, Staten busca señalar que en el pensamiento de Derrida la alteridad es constitutiva del pensamiento y, por tanto, del espacio, del tiempo o de la sociedad. La idea consiste en señalar que para que algo quede dentro del pensamiento, es necesaria la existencia de un afuera. Dado que sin el afuera, no se podría hablar de un adentro, la alteridad es constitutiva de lo no-otro.

Así pues, mientras que la ahistoricidad de la *différance* derrideana dibuja una alteridad absoluta —lo absolutamente otro o lo totalmente diferente—, Gianni Vattimo defiende que, aparte del hecho de que tal alteridad absoluta no escapa de la metafísica, si el otro siempre está más allá de mí y me resulta totalmente ajeno, no existiría siquiera la posibilidad de respetarlo, de

51 *Ibid.* p. 158.

52 V. Campos Salvaterra. "Violencia, verdad y justicia: entrevista con Gianni Vattimo". En *Revista Pléyade*. n.º 11, 2013. p. 166.

53 J. Derrida y M. Ferraris. *El gusto del secreto*. *Op. cit.* p. 146.

54 H. Staten. *Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

tomar en consideración su alteridad: «Como el otro nunca llega entonces no consideras más al otro como otro, el respeto frente al otro implica que el otro está, que me toca la puerta»⁵⁵. En *El destino de Europa*, una conversación que Vattimo mantuvo con Teresa Oñate, el filósofo italiano incide en la concepción derrideana de la alteridad:

Cuando Derrida habla repetidamente del otro, siempre el otro... es como si el otro fuera exactamente lo totalmente alternativo del orden existente, que sin embargo puede terminar en una suerte de distanciarse, de tomar distancia de todo lo que es positivo.⁵⁶

La cuestión estriba en que, aunque Vattimo podría compartir la idea básica del concepto de «exterior constitutivo», a saber, que siempre hay un afuera del pensamiento que, en tanto que tal, lo posibilita y constituye, ¿es realmente necesario postular que la alteridad sea absoluta? ¿No puede la alteridad, eventualmente, entrar al pensamiento? La existencia de un afuera constitutivo no deriva necesariamente en el hecho de que el otro que queda fuera deba quedar fuera siempre y esté condenado a ser lo absolutamente otro. Es más, la defensa vattimiana de que hemos de respetar la diferencia ontológica puede ser considerada como una manera alternativa de entender la idea del exterior constitutivo. Respetar la diferencia ontológica consistía justamente en respetar que el ser no es un ente, esto es, que no es definible, ni tampoco categorizable. De esta manera, se evita postular la existencia de un ente supremo que desarrolle el papel de un fundamento metafísico. En otras palabras, se evita la característica ontoteológica de la metafísica. Pues bien, respetar que el ser no es definible es un ejemplo de respetar una alteridad que quedaría, en cierta medida, fuera del pensamiento, pues no podría ser apresado conceptualmente. El ser, sin embargo, no será nunca una alteridad absoluta, ya que el ser siempre es el ser del ente. Al mismo tiempo, la idea misma de diferencia ontológica establece una relación constitutiva entre el ente y el ser, entre el ente y lo que no es ente. El ser no es el ente, es otro respecto del ente, al mismo tiempo que es su condición de posibilidad al ser siempre el ser del ente. Mediante la diferencia ontológica heideggeriana es posible postular la idea de un exterior constitutivo sin necesidad de postular lo totalmente diferente, que justamente por su totalidad cae en el pensamiento metafísico.

La crítica de Vattimo a Derrida parte de una lectura que identifica en la noción de *différance* una forma de antihistoricismo. Según Vattimo, la estructura del diferimiento indefinido, la ausencia de fundamento y la apertura vacía al por-venir conducirían a una disolución de la historia como campo de

⁵⁵ *Ibid.* p. 167.

⁵⁶ T. Oñate y G. Vattimo. *Diálogo con Vattimo: El destino de Europa*. En T. Oñate y Zubía y S. Royo Hernández (eds.). *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: UNED, 2006. p. 37.

experiencia compartida, memoria y narración. Esta crítica se inscribe en el marco de una hermenéutica centrada en la rehabilitación de la historia del ser y en la afirmación de la diferencia ontológica frente a toda lógica estructuralista o formalista. Sin embargo, esta lectura puede simplificar el modo en que Derrida concibe la temporalidad: no se trata de una negación de la historia, sino de una problematización de sus condiciones de posibilidad.

Derrida no niega la historicidad; al contrario, su análisis de conceptos como huella, suplemento o iterabilidad pone de manifiesto que todo sentido está constituido por una relación con la alteridad que se da en el tiempo. La historia no desaparece, sino que se descentra: ya no puede entenderse como una sucesión lineal, ni como realización de una presencia plena. La *différance* no clausura el sentido histórico, sino que impide su fijación definitiva. El tiempo, para Derrida, no es un marco exterior, sino una condición interna del lenguaje y del pensamiento. Desde esta perspectiva, la crítica de Vattimo podría verse como una reacción frente a una temporalidad que ya no se deja pensar en términos heideggerianos ni histórico-narrativos, sino como apertura diferida y siempre en devenir.

En sus primeros trabajos sobre Husserl, Derrida analiza la tensión entre génesis (historicidad) y estructura, señalando que ambas se implican mutuamente en una relación aporética. Esta concepción matiza la supuesta antihistoricidad de su pensamiento, pues sugiere que el tiempo y la historia no están ausentes, sino estructuralmente implicados en la producción del sentido. Incluso cuando Derrida habla de un «mesianismo sin mesías» o de una apertura al por-venir sin contenido determinado, esa espera no supone una supresión del tiempo, sino más bien su intensificación o desbordamiento. La historicidad, en este marco, no desaparece, sino que se transforma: ya no remite a una línea progresiva, sino a una temporalidad diferida, escindida, abierta a lo otro.

Desde esta lectura, la crítica de Vattimo puede considerarse como proyectiva, en la medida en que traslada a Derrida su propia concepción de la metafísica como historia del olvido del ser, heredada de Heidegger. Para Vattimo, esa historia metafísica se caracteriza por haber reprimido la diferencia ontológica y privilegiado la objetivación y la presencia plena del ente. Por ello, interpreta que en Derrida subsiste aún una lógica metafísica allí donde no hay una atención explícita a la diferencia ontológica o a la dimensión histórica del ser. Sin embargo, la concepción de la metafísica en Derrida es distinta: no se define por el olvido del ser, sino por la subordinación del significado a la presencia, lo que desplaza el eje del problema hacia la estructura del signo y su diferimiento. Esta diferencia de fondo —entre una crítica ontológico-histórica (Vattimo) y una crítica semiótico-estructural (Derrida)— es lo que realmente subyace al debate entre ambos y permite comprender mejor sus desacuerdos en torno a la historicidad.

En última instancia, la diferencia más decisiva entre la lectura que aquí se propone y la posición de Vattimo radica en cómo se concibe la contin-

gencia. Vattimo tiende a absolutizar la contingencia humana desde una lógica del debilitamiento ontológico: todo fundamento se disuelve en interpretación, toda estructura en devenir. Sin embargo, esta absolutización puede devenir paradójicamente abstracta. Por el contrario, Derrida piensa la contingencia desde la *différance*: no como pura indeterminación, sino como una estructura que remite, desplaza y aplaza el sentido, sin cancelarlo del todo. La contingencia no se universaliza como una disolución de todo, sino como una condición estructural del sentido. La crítica vattimiana corre así el riesgo de proyectar sobre Derrida una concepción de la metafísica y de la historia que no le corresponde.

Conclusiones

La crítica derrideana al logocentrismo revela cómo la filosofía occidental ha privilegiado históricamente el habla sobre la escritura, basándose en una supuesta inmediatez del significado en la voz. Derrida dismantela esta jerarquía, argumentando que tanto el habla como la escritura están sujetos a las mismas condiciones de diferencia y desplazamiento. Este enfoque nos invita a reconsiderar la relación entre significado y expresión, proponiendo una comprensión más dinámica y abierta de la textualidad. Por otro lado, la intervención de Gianni Vattimo aporta una crítica crucial a la obra de Derrida, señalando la falta de historicidad en su concepto de *différance*. Vattimo sostiene que, al trascender la historia, la *différance* corre el riesgo de convertirse en una nueva forma de metafísica. Desde su perspectiva hermenéutica, propone una filosofía que incorpore la temporalidad y la contingencia histórica como elementos esenciales. Esta crítica sugiere que una reflexión filosófica debe estar arraigada en la historicidad, reconociendo la importancia de la temporalidad en la construcción del pensamiento.

El diálogo entre Derrida y Vattimo subraya la importancia de combinar la crítica de las estructuras metafísicas con una atención cuidadosa a la historicidad. Sin embargo, tal como se ha argumentado, resulta necesario matizar la lectura que Vattimo hace de Derrida, en la medida en que proyecta sobre él una concepción de la metafísica y de la historia heredada del heideggerianismo, que no se corresponde con la crítica derrideana de la presencia ni con su concepción aporética del tiempo. Este contraste permite releer el debate no solo como una confrontación entre hermenéutica y deconstrucción, sino también como una divergencia respecto al modo en que se piensa la contingencia y su posibilidad de inscripción histórica. Este diálogo representa, además, un ejemplo paradigmático de algunos de los temas más recurrentes de la filosofía posmoderna de las últimas décadas. A partir de la segunda mitad del siglo XX surge la necesidad de comenzar a pensar la alteridad de una forma tal que se respete su condición de otredad, con vistas a que, siguiendo la terminología expresada por Levinas en

Totalidad e infinito, no se reduzca la alteridad a «mismidad». A su vez, tanto la filosofía posmoderna como la hermenéutica filosófica se han propuesto llevar a cabo un pensamiento que, de una u otra forma, herede la crítica heideggeriana a la metafísica, bajo la idea de que esta encierra buena parte de las categorías a partir de las cuales se han ido constituyendo las nuevas formas de dominación y opresión. Como consecuencia de ello, ha resultado necesario repensar la trascendencia de tal forma que no se llegue a constituir totalmente en lo «absolutamente otro», pues ello supondría recaer una vez más en la ontoteología metafísica. Esto, sin embargo, parece entrar en tensión con el hecho de que la alteridad no se reduzca a mismidad. Por ende, la filosofía posmoderna parece estar en la encrucijada de elegir entre una alteridad ontoteológica o una alteridad que, en cierta medida, se reduce a mismidad y no es respetada como «otro».

En este contexto, la historicidad se revela como un elemento problemático, que más que resolver la tensión entre trascendencia y mismidad, la reconfigura. Aunque Vattimo considera que puede mediar ambos extremos reconociendo el carácter plural del presente, del pasado, de la tradición y de la cultura, esta propuesta depende de una concepción hermenéutica de la historia que no es compartida por Derrida. La deconstrucción no opera a partir de una mediación histórica entre extremos, sino desde una lógica de la huella y del diferimiento que impide clausurar la alteridad sin convertirla en absoluto. En este sentido, más que una síntesis, la historicidad en Derrida señala la imposibilidad de resolver plenamente esa encrucijada. Frente a la pretensión de conjugar alteridad e inscripción desde un horizonte común, Derrida insiste en que toda relación con el otro está marcada por una diferencia estructural que no se deja reducir ni a unidad ni a presencia compartida. Pensar la alteridad sin recaer en la mismidad exige, por tanto, asumir la imposibilidad de totalizar su figura dentro de los marcos del lenguaje y la historia compartida.

Referencias

- Bally, Charles y Albert Schehaye, *Curso de lingüística general*, París, Editorial Payot, 1916.
- Bejel, Emilio, *El principio de convencionalidad*, *Revista de Lingüística y Filología Clásica*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985, pp. 45-67.
- Candiloro, Hernán y Sebastián Chun, *Estudio sobre Saussure, Derrida y Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- M. Chauki Zine. *Jacques Derrida y Michel de Certeau. La fascinación de la mística y las promesas de la escritura*. En *La torre del Virrey*. N° 17, 2015. pp. 162-171.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, París, Minuit, 1967.
- *El gusto del secreto*, Barcelona, Editorial Paidós, 1997.

- *Firma acontecimiento contexto*, Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa, Montreal, 1971.
- *La Différance*, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, París, 1968.
- E. Evink. «*Différance as Temporization and Its Problems*». En *International Journal of Philosophical Studies*. N° 28, 2020. pp. 433-451.
- Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg, *Crítica de Derrida a Heidegger*, *Heidegger y la Teoría Crítica*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, pp. 123-145.
- M. Molina Barea. *Derrida y el problema del suplemento: el carácter espectral de la huella fílmica*. En *Revista de Humanidades*. n° 47, 2023.
- F. Nault. *Derrida et la théologie: dire Dieu après la déconstruction*. París: Cerf, 2000.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, París, Editorial Payot, 1916.
- Staten, Henry, *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1984.
- G. Tsagdis. *Time after History. Derrida's Two Reading of Heidegger*. En *International Journal of Philosophical Studies*. N° 28, 2020. pp. 317-334.
- Vattimo, Gianni y Santiago Zabala, *Comunismo hermenéutico*, Barcelona, Editorial Herder, 2011.
- Vattimo, Gianni, *El destino de Europa, Conversación con Teresa Oñate*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pp. 89-102.
- *Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida*, *Revista Internacional de Filosofía*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 112-130.
- Yébenos Escardó, Zeida, *Comentario sobre la huella y el espaciamiento en Derrida*, *Cuadernos de Filosofía*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2000, pp. 67-84.

