

La relación filosófica entre Adorno y Derrida

Univ. de las Islas Baleares

mcabot@uib.es

MATEU CABOT¹

1

Hablar de Derrida y Adorno impone referirse al discurso que el primero pronunció al recibir el premio con el nombre del segundo en el año 2001, publicado como *Fichus. Discurso de Frankfurt*.² Como la política de los premios es eso, una política, un asunto de la polis que va en cierto modo más allá de los individuos, y como el texto tiene el carácter especial del subgénero “palabras de agradecimiento”, de la distancia medida respecto de aquél que lleva el nombre del premio que se recibe, es preciso algunas acotaciones previas antes de entrar en la letra del texto.

El premio Adorno fue instituido por la ciudad de Frankfurt en el año 1977, concediéndose cada tres años, y lo han recibido hasta el momento Norbert Elias (1977), Jürgen Habermas (1980), Günther Anders (1983), Michael Gielen (1986), Leo Löwenthal (1989), Pierre Boulez (1992), Jean-Luc Godard (1995), Zygmunt Bauman (1998), Jacques Derrida (2001), Györgi Ligeti (2003) y Albrecht Wellmer (2006).

He leído en algún lugar que este texto “no tiene enjundia filosófico-sistemática”, que no es comparable teóricamente a los grandes textos de Derrida. Voy a aceptar este veredicto, entre otras razones, porque no soy un especialista en Derrida, pero, sobre todo, porque tampoco nos interesa aquí un discurso sobre Derrida que, en el fondo, es deudor de la pretensión de totalidad, o sistematicidad, que al final es deudora de cierta Modernidad que es justamente lo que parece estar en tela de juicio. Nos interesa más directamente indagar en aquello que Derrida confiesa en

¹ Departamento de Filosofía y T.S., *Universitat de les Illes Balears*, c.elec.: mcabot@uib.es

² *Fichus: discours de Francfort*, Galilée, Paris 2002; *Fichus. Frankfurter Rede*, Passagen-Verlag, Wien 2003; *Palabras de agradecimiento. Premio Adorno*, UNAM, México 2001; El texto francés y una traducción al castellano del mismo pueden consultarse en el sitio WEB de Horacio Potel, “Derrida en castellano”, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/jodidos.htm> (1.11.2006).

el discurso “admirar y amar en Adorno”. Tal vez el motivo secreto descubierto por el comité de designación del premio Adorno de la ciudad de Frankfurt, la causa de habérselo concedido a Derrida, “un bandolero con las manos puestas en un premio que no le había sido destinado”, un premio que no se merece si no se reconoce ese motivo secreto.

Tiempo atrás ya se había relacionado a Jacques Derrida con Theodor W. Adorno, principalmente con las tesis de *Dialéctica Negativa*, pero también con *Minima Moralia* o *Teoría estética*. El trabajo de Christoph Menke, *La soberanía del arte*,³ es un ejemplo de ello, crucial para el campo de la estética filosófica por otra parte. En la pasada década de los 80 los teóricos continuadores de la vieja “escuela de Frankfurt” se debatían nerviosamente entre la estabilización propuesta por Jürgen Habermas, que podría entenderse bajo el lema “del paradigma de la filosofía de la conciencia al de la acción comunicativa”, y los cantos de sirena provenientes de Francia, al otro lado del Rin. Fue por esta época en que, como evidencia de la *querelle*, se celebraron casi simultáneamente dos *Adorno-Kongress*, uno en Frankfurt y otro en Hamburgo.⁴ En este campo de batalla la referencia a los filósofos franceses del momento, esto es, Derrida, Foucault y Deleuze fundamentalmente, sirve para el posicionamiento respecto de lo que Habermas llamó *El discurso filosófico de la Modernidad* (1985),⁵ y que finalmente adopta las etiquetas de “hegelianos de izquierda, hegelianos de derecha y Nietzsche”.⁶

Cabe citar el libro de Axel Honneth de 1985, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*,⁷ Honneth es hoy director del *Institut für Sozialforschung* de la Universidad de Frankfurt. En él se parte del callejón sin salida a que conduce el tratamiento de lo social en *Dialéctica de la ilustración*, la obra de Adorno y Max Horkheimer de 1944.⁸ Como recordaran, en esa obra, en la

³ Ch. MENKE: *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Visor, Madrid 1997, ed. Original: 1988.

⁴ A título de ilustración del distinto talante de cada uno de ellos, y de curiosidad pasado más de un decenio, véanse los dos libros que recogen las aportaciones: FRIEDEBURG, L.; HABERMAS, J. (eds.): *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Ffm 1983; SCHWEPPEHÄUSER, G.; LÖBIG, M. (eds.): *Hamburger Adorno-Symposion*, Dietrich zu Klampen, Hamburg 1984.

⁵ J. HABERMAS: *El discurso filosófico de la Modernidad. Doce lecciones*, Taurus, Madrid 1989.

⁶ Íbidem p. 69. A este propósito, y para dejar clara la posición de Habermas, véase la siguiente cita: “Cualesquiera sean los nombres bajo los que se presenta: como ontología fundamental, como crítica, como dialéctica negativa, como deconstrucción, o como genealogía, estos pseudónimos no son en modo alguno disfraces bajo los que quepa reconocer la forma que la filosofía tuvo en la tradición; el ropaje de conceptos filosóficos no hace más que tapar un final de la filosofía apenas disimulado” (pag. 71).

⁷ Suhrkamp, Ffm 1985, ²1986. No hay traducción castellana.

⁸ Th. W. ADORNO, M. HORKHEIMER: *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 1994.

que a pesar de la autoría conjunta hay partes claramente atribuibles a uno y otro coautor, se remonta el dominio, el ejercicio del poder social, a los momentos fundacionales de la humanidad con su uso astuto de la razón para defenderse ante los embates de una naturaleza omnipotente frente a los estadios primigenios de los grupos sociales. Además de una filosofía de la historia fundada sobre los conceptos centrales de “dominio de la naturaleza” y “razón instrumental”, y tal vez mucho más importante, hay en esta obra una genealogía y una crítica del desarrollo de la razón en su uso instrumental o identificante hegemónico en la Modernidad. Por tanto, un planteamiento que ha sido habitual a partir de los años 70-80 y, por cierto, característico del pensamiento postmoderno, deconstructivista, postestructuralista o pensamiento de la diferencia. Frente a ello, frente a las aporías en que cae finalmente esta línea, Honneth desarrolla dos concepciones de teoría social, la teoría del poder de Foucault y la de la comprensión desarrollada en *Teoría de la acción comunicativa*⁹ de Jürgen Habermas. El veredicto final es a favor de esta última teoría social y, además, como expone en el último capítulo, como una transformación en clave teórico-comunicativa de la *Dialéctica de la ilustración*; esto es: como su *Aufhebung*.

Por tanto, sea por una supuesta o real conexión con Derrida, con Foucault o con algún otro, la conexión con Adorno generalmente se ha establecido, al menos en lo que se refiere a la historia interna de la llamada teoría crítica, con el mismo objetivo: ser la contraparte de las tesis sociológico-socialdemócratas, las ideas filosófico-universalistas o la ética procedimental de Habermas.

Más interesante para mí que analizar y diseccionar la interpretación que conduce a estos resultados, para comprobar si se ajusta o no a los textos, es intentar ver, y no simplemente “en negativo” (aquello a lo que ambos autores se oponen, sean Derrida-Adorno o Foucault-Adorno, etc), la relación filosófica que puedan tener, especificarla, analizarla, y todo en vista de una mutua fecundación, en la cual los filosofemas de Heidegger o Nietzsche actuarán necesariamente de fondo.

Dicho de otro modo: Adorno está mucho más cercano al contexto teórico de finales del XVIII y principios del XIX, esto es: el del Romanticismo heroico, de donde generalmente suele situársele. La suya es del tipo de filosofías que, aunque sea para negarlo, tienen que pensar, no pueden dejar de intentar pensar, el Absoluto. Que aunque nos destruya no podemos dejar de aspirar a él. Lo otro será el burgués conformarse con lo que “necesariamente va a ser”, con la facticidad. En el fondo

⁹ J. HABERMAS: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987, Ed. Original: 1981.

éste es el núcleo del pensamiento trágico, y éste y el pensamiento negativo, la dialéctica negativa, tienen muchas afinidades, están en la misma orilla del río.

2

El motivo del discurso de Derrida es un sueño. No un sueño propio, sino un sueño expresado en carta, escrito por tanto, por Walter Benjamin y dirigido a Gretel Adorno en una carta de octubre de 1939; por tanto desde el campo de internamiento de Nièvre, uno de los llamados eufemísticamente “campo de trabajadores voluntarios”. “Eufemismo” sería una noción que necesitaría por sí sola una deconstrucción completa. Pues bien, en ese sueño Benjamin se dice, en francés como remarca Derrida, “*Il s’agissait de changer en fichu une poésie*”, traduciéndolo inmediatamente al alemán como “*Es handelte sich darum, aus einem Gedicht ein Halstuch zu machen*”, que podríamos traducir al castellano como: “Se trataba de hacer de una poesía un chal (o foulard de mujer, o echarpe)”. Podría analizarse el contenido del sueño, tiene enjundia para ello, mucho más si consideramos dos detalles: que, en confesión del poseedor del sueño, fue “eufórico”, gozoso, feliz. Esto por una parte. Por otra, que se trata de cómo un determinado objeto puede portar en sí, por sí mismo, un contenido de experiencia estética. Inmediatamente se me ocurre un ejemplo parejo de este problema o esta cuestión estética en nuestra modernidad, en nuestro universo simbólico: el poema “El universo en una cabellera”, de Charles Baudelaire.

Pero no es analizar el sueño o el contenido del sueño lo que aquí es significativo para nosotros, que pretendemos leer a Derrida, que, a su vez, habla de Benjamin para hablar sobre Adorno. Lo significativo es que se trata de un sueño, pues darle importancia, como es simplemente considerarlo como integrante de nuestro discurso y no pura apariencia fantasmal, es ya muy significativo. Recordemos que hasta el siglo XX no se considera, en general, responsable del sueño a quien sueña el sueño. Si es Freud quien reintegra totalmente al contenido del sueño en nuestra vida psíquica, ocupando además un lugar de privilegio para otear lo que no es consciente en esa misma vida psíquica, no es hasta las décadas de los 50-60 cuando se inicia el estudio “científico” de la vida onírica, reintegrando ese tercio de la vida en la vida del soñador y conectándolo con los otros dos tercios de procesos mentales.

En cualquier caso la cuestión crucial en el campo de la filosofía por lo que se refiere a nuestro tema es, simplemente, si hay algo en el contenido de los sueños que el que ha soñado puede recuperar mediante el lenguaje en la vida diurna que pueda ser significativo para esta vida diurna; esto es: ¿tiene la exclusiva la razón discursiva y el lenguaje denotativo por lo que a racionalidad se refiere? ¿Es el contenido onírico una pura nada? ¿Conduce la crítica de los usos hegemónicos de la razón en la modernidad, crítica que se remonta, en el caso de Adorno, al escrito “La actualidad de la filosofía”,¹⁰ y en el caso de Derrida a sus primeras apropiaciones de Nietzsche y Heidegger, a un nuevo concepto o a unos nuevos usos del concepto de “razón”? Dicho de otra manera: ¿hay espacio para una racionalidad diferente que no sea pura irracionalidad? Evidentemente toda la obra de Adorno, y si se quisiera resumir en una o dos obras éstas serían *Dialéctica negativa* y *Minima moralia*, por ejemplo, y toda la obra de Derrida son una respuesta afirmativa a esta pregunta retórica.

3

Pero Derrida va más allá, al menos en *Fichus*. La respuesta a esta pregunta divide la filosofía entera en dos campos, aunque de sus palabras textuales podría entenderse que no es la filosofía la dividida, sino un cierto ejercicio de la filosofía que lleva más allá de la filosofía para adentrarse en otros campos como la poesía, la escritura, la música, la pintura, el teatro, el cine o el psicoanálisis. “La del filósofo sería firmemente «no»: no se puede tener un discurso serio y responsable sobre el sueño, nadie podría contar un sueño sin despertarse. Esta respuesta **negativa** [...] creo que define quizá la esencia de la filosofía. Este «no» liga la responsabilidad del filósofo al imperativo racional de la vigilia, del yo soberano, de la conciencia vigilante”. La otra posible respuesta sería un “sí, quizás, a veces”. Dos notas llaman la atención inmediatamente en la caracterización de Derrida. (1) Califica al sueño de “acontecimiento”, “a su excepcional singularidad”; (2) No por ello la respuesta es menos responsable.

En este punto se encuentra la cercanía a Adorno, al menos la cercanía que siente Derrida respecto de Adorno y que le hace reconocer admiración y querencia. Derrida lo expresa de este modo: “Al vacilar entre el ‘no’ y el ‘sí, quizás, a veces’, ha

¹⁰ Th. W. ADORNO: “Die Aktualität der Philosophie” (1931), en: *Ibidem.: Gesammelte Schriften*, Band 1, Suhrkamp, Ffm 1973, pp. 325-343. Edición castellana en: Th.W. ADORNO: *Actualidad de*

vacilado dos veces. Ha tomado en cuenta lo que el concepto, la dialéctica misma, no podía concebir del acontecimiento singular, y ha hecho todo por asumir la responsabilidad de esta doble herencia”. Tengamos en cuenta la fuerza del significado del término “acontecimiento” (*événement*) en Derrida y tengamos en cuenta que ya en ese escrito de 1931 Adorno adelante lo que ahora le reconoce Derrida. La primera frase de aquel escrito dice: “Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con la que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento”. Esto es: la razón, el pensamiento, el concepto, no es dueño de lo real si no es violentándolo; la radical singularidad de lo que acontece es desde siempre lo que queda al margen en una razón que por una necesidad superior debe ser razón de lo regular y regulable, de lo general y reducible a función como único instrumento posible para relacionar los fenómenos en vistas a su predicción y, así, control.

En este caso lo que se está pidiendo salvar es la singularidad propia del acontecimiento, el derecho a la existencia de aquello que no puede ser ejemplar de la norma, de lo radicalmente particular, singular y único, y, por tanto, imposibilitado en su misma raíz de ser parte de la función que pone en relación. Porque la victoria y hegemonía necesaria de la razón diurna, de la que no quiere saber nada de excepciones al caso, es, además de necesaria, causa de una herida, de la que se inflige a los sueños recordando que no son realidad, aunque sean bellos y felices. Subrayo la última parte de la frase porque creo que ahí reside la vacilación de Adorno y la querencia de Derrida por la vacilación de Adorno. Hay poca música feliz, si tenemos que creer a Schubert citado por Adorno, hay muchos más sueños felices y bellos, incluso de una música bella y feliz, que existe, pero con la marca, la mácula, de ser sueño que le recuerda la razón diurna. Pero aún así existe, y es precisamente este recuerdo, este recordar, el que nos mantiene abiertos, a la expectativa de un real mejor, soñado tal vez sólo, diferente, expectante. Derrida cita un pasaje de *Minima moralia* que contiene en unas pocas líneas lo que acabamos de mencionar. Dice así: “Cuando uno se despierta en mitad de un sueño, aún del más desagradable, se siente frustrado y con la impresión de haber sido engañado para bien suyo. Sueños felices realizados los hay en verdad tan poco como, en expresión de Schubert, música feliz. Aún los más hermosos llevan aparejada como una mácula su diferencia con la realidad, la conciencia del carácter ilusorio de lo que

producen. De ahí que los sueños más bellos parezcan como estropeados. Esta experiencia se encuentra insuperablemente plasmada en la descripción del teatro natural de Oklahoma que hace Kafka en *América*".¹¹

Estos pasajes anteriores nos conducen directamente al segundo gran motivo confesado por Derrida de su cercanía a Adorno. Segundo motivo que no es sino, en el fondo, un giro del primero. Se apoya Derrida en esta ocasión en un pasaje de 1955 contenido en *Prismas. Crítica cultural y sociedad*, que pertenece, a su vez, a un artículo de 1950 sobre Walter Benjamin y titulado "Caracterización de Walter Benjamin". El pasaje citado por Derrida aparece en las últimas frases del texto en cuestión y dice así: "En la paradoja de la posibilidad de lo imposible se han encontrado por última vez en Benjamin mística e ilustración. Benjamin se ha liberado del sueño sin traicionarle y sin hacerse cómplice de aquella intención en la que siempre estuvieron de acuerdo los filósofos: que el sueño no debe realizarse".¹²

En esa reconocida paradoja de pensar la posibilidad de lo imposible se encuentra la hermandad última de Derrida y Adorno, y también, a pesar de los malentendidos, del auténticamente *fichu*, en su vertiente de adjetivo, de jodido, tirado, esto es Walter Benjamin, soñándolo en el "campo de trabajadores voluntarios" de Nièvre, al principio del camino que termina en el puesto fronterizo de Port-Bou. Pensar la posibilidad de lo imposible que puede ser soñada y que tiene que ser pensada a pesar de que el pensamiento sea deudor del sueño, sin traicionarlo, es sin duda el leit-motiv de Adorno que podemos ver explanarse en *Dialéctica negativa*, por ejemplo, en un lenguaje que los filósofos podemos reconocer como propio. Aunque a veces se exprese, al gusto de muchos, en unos términos paradójicos que, dirá Adorno y ahora también Derrida, es en todo caso la marca de la vacilación entre el "no" y el "sí, quizás, a veces", esto es: la no aceptación de la soberanía absoluta e incontestada de un pensar de acuerdo con nuestra tradición metafísica en la que el "sí, quizás, a veces" es la mácula, la herida, la imperfección, el sínto-

¹¹ Th.W. ADORNO: *Minima moralia*, op. cit., pag. 116. "Wacht man inmitten eines Traumes auf, und wäre es der ärgste, so ist man enttäuscht und kommt sich vor, als wäre man um das Beste betrogen worden. Glückliche Träume aber, erfüllte, gibt es eigentlich so wenig, wie, nach Schuberts Wort, fröhliche Musik. Noch dem schönsten bleibt wie ein Makel seine Differenz von der Wirklichkeit gesellt, das Bewußtsein vom bloßen Schein dessen, was er gewährt. Daher sind gerade die schönsten Träume wie beschädigt. Diese Erfahrung ist unübertrefflich in der Beschreibung des Naturtheaters von Oklahoma in Kafkas Amerika festgehalten", *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben: Zweite Lese*. In: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*, 4, S. 126.

ma de lo que despectivamente se considera defecto: no poder aceptar la luminosidad de lo real sin envés. “La posibilidad de lo imposible no puede ser sino soñada, pero el pensamiento, un pensamiento completamente diferente de la relación entre lo posible y lo imposible, ese otro pensamiento tras el que desde hace tanto tiempo respiro y a veces pierdo la respiración en mis cursos o en mis carreras, tiene quizá más afinidad que la filosofía misma con ese sueño”, confiesa Derrida. El sueño es lo que aún-no-es pensamiento pero puede serlo con la sola condición de que no quiera reducirse a pensamiento.

Derrida y Adorno están empeñados en ‘pensar’ lo que no se puede pensar, esto es, no aceptar que lo que no se puede pensar se quede en ese estado de no-pensado y no-intentado-ser-pensado; sabiendo que ‘pensar’ es *decir*, no sólo ser consciente de estar pensándolo eso que se piensa, sino ‘traducirlo’ en palabras (escrita, hablada, etc.). Para los dos, el nombre de lo innombrable serán dos conceptos imposibles: *Différance* en el primero, *Nichtidentische* en el segundo.

4

Derrida inicia el último giro de su texto con un párrafo clarificador y desconcertante a la vez: “Desde hace decenios oigo en sueños, como suele decirse, voces. Son a veces voces amigas, otras veces no: unas voces que están en mí. Todas ellas parecen decirme: ¿por qué no reconocer, claramente y públicamente, de una vez por todas, las afinidades entre tu trabajo y el de Adorno, o en verdad tu deuda con Adorno? ¿No eres un heredero de la Escuela de Frankfurt?”. Evidentemente, no nos engañemos, y demos las gracias por ello, entre uno y otro saltan las diferencias, pero después de las querellas y las celebraciones podemos volver a la soledad del pensamiento, y éste nos muestra los motivos de mutua fecundación.

Derrida dibuja en el 2001 el esquema del libro soñado, en siete capítulos, para “interpretar la historia, la posibilidad y la gracia” del premio que recibió. Para cada uno de los dos primeros capítulos calcula unas diez mil páginas. En muchas menos, en una, quisiera resumir de otro modo lo dicho y expresar cual es mi visión de la relación filosófica entre Derrida y Adorno, que no es ni imposible ni despreciable ni prescindible para nuestro pensar de hoy.

¹² Th.W. ADORNO: “Charakteristik Walter Benjamins”, in: *Ibid.: Kulturkritik und Gesellschaft I, Gesammelte Schriften, Band 10.1, Suhrkamp, Ffm, S. 253.* Hay traducción castellana en: Th. W. ADORNO: *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona 1973, pag. 130.

Podemos clasificar las filosofías en dos grupos exclusivos: A. Aquellas en que pensar lo impensable es, en definitiva, imposible y punto, a otra cosa, variando el rechazo desde la apología del mismo rechazo, como hacía el neopositivista A.J. Ayer, hasta la melancolía por tener que rechazar lo que no se desearía rechazar. B. Aquellas en que “debe”, casi como cuestión moral, intentarse pensar lo impensable, aun sabiendo que es imposible. De las primeras (A) hay muchas versiones distintas, incluso absolutamente diferentes, pero todas iguales en el mismo rechazo. No es lo mismo Habermas que [un positivista lógico], pero ambos están en A. Las del campo B también son muy diferentes entre sí, atendiendo el criterio que en cada caso adoptemos para separar entre ellas, separar únicamente en función del criterio que hayamos adoptado.

De las que piensan que pensar lo impensable es necesario, las hay que (a) piensan que tal cosa es una paradoja, pero una paradoja racional y voluntariamente asumida como tal, casi como constitutivo del ser humano el poder elegir tanto intentar algo imposible como intentar algo profundamente humano como es el decidir suicidarse. Las hay que (b) piensan que tal cosa es algo inmediatamente posible, pues con ciertas armas o en ciertos estados le es posible al humano llegar a otro mundo “de un disparo de pistola”, como decía Schelling. Estas últimas tienen algo de misticismo *new age* que nos hace descartarlas.

De las del campo (a) hay muchas versiones distintas, incluso absolutamente diferentes, pero todas iguales en el mismo rechazo anterior. Podemos, para intentar hacer dos grupos entre todas ellas, pensar un criterio que acierte en separarlas en dos grupos. Recapitulemos, antes, en que consiste este grupo que hemos creado.

El grupo podría denotarse groseramente como aquellas filosofías “no planas”, entendiendo por “planas” aquellas que no piensan más allá de un presente eterno, del aquí y ahora de mi circunstancia, para seguir así existiendo más y más, no me pregunto el sentido ni nada, se trata de ser una maquinita de sobrevivir. Encefalograma plano. Las “no planas”, en cambio, tienen envés, toda afirmación va seguida de una duda, “¿y si fuera de otra manera?”; esto les permite imaginar, inferir, otra posible combinación de los elementos, de lo cual resulta que se pueden componer en una nueva estructura, o nuevo acontecimiento, o nueva “realidad” o como se quiera llamar, no existente pero pensable, imaginable, etc. y no con una varita mágica, sino precisamente con la lógica racional que empleamos para hacer la primera afirmación. La única que tenemos. Lo que somos, en cuanto cosas pensantes. Este es el grupo que nos interesa.

Volvemos atrás y seguimos con la disección.

De las que piensan que pensar lo impensable es necesario aunque tal cosa sea una paradoja, pero una paradoja racional, asumida y constitutiva [del ser humano] (transcendental, podría decirse a lo kantiano) las hay que (1) argumentan que la imposibilidad misma e intrínseca de pensar lo impensable, aunque deba intentarse, el núcleo de la imposibilidad reside, decíamos, en la misma estructura que nos permite pensar la forma o estructura “imposibilidad”, por tanto sólo hay en ello la constatación de la imposibilidad real y de su radicalidad, en cuando está anclada en la raíz misma de nuestro ser como lo que somos, seres autoconscientes; diríamos, para ponerle una etiqueta, aunque sea ésta provisional, que se trata de una “imposibilidad estructural”, que está ahí y ya está, que la diferencia es diferente de la presencia aunque, a la postre, no es más que su desarrollo más radical.

Por otra parte las hay que (2) piensan que la distancia entre lo uno y lo otro, que los de (1) piensan que es estructural, algo así como “espacial”, es más bien “temporal”, no estructural solo, sino estructural ahora, en el momento presente, que hay una distancia, posibilitada por la estructura del pensar-ser, pero referida al momento en que se encuentra la estructura, pues ella misma va modificándose, cambiando, transformándose. En este caso es un tipo de discurso del que se ha dicho que “no tiene espacio”, es “u-topos”, utópico, pero no se ha dicho que no tenga tiempo, precisamente el tiempo y el hecho de que “transcurra” lo que da posibilidad de que se de tal discurso. Es la distancia entre lo que es actualmente y lo que es ahora potencialmente; en otras palabras, lo que podría ser.

Si los criterios adoptados para dividir convencionalmente el gran grupo con el que comenzábamos, el de las filosofías, hubieran sido otros de los que han sido, posiblemente más afinados, seguramente más académicos, entonces podríamos llamar a (1) *différance*, y a (2) *nicht begrifflich*.