

TESIS DOCTORAL

2021

TRES *VERGENCIAS* ENTRE HEIDEGGER Y DERRIDA

PABLO B. SÁNCHEZ GÓMEZ

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
DIRECTORA: CRISTINA DE PERETTI PEÑARANDA**

a Eulalia, por ser.
a Águeda, por venir.

«Gratitude is the only secret that cannot reveal itself»

Un proyecto que se firma en cinco ciudades, cuatro años y tres países no se escribe a dos manos. Por la propia naturaleza de este trabajo, compuesto por secciones diferenciadas de forma clara, tanto espacial como cronológicamente, son innumerables las personas, paisajes y sonidos que han intervenido, en mayor o menor medida, para sacar adelante esta investigación. Por eso mismo, agradecer a todos ellos su presencia es sin duda más complejo que la propia redacción. Como dice mi abuela para evitar tener que ir besando uno por uno: *bonicos todos*.

En cualquier caso, hay algunas personas con las que me siento obligado a reconocer mi deuda. En primer lugar, quisiera agradecer a Cristina su dedicación y cariño durante estos años. Ya antes de comenzar el proyecto doctoral supe que Cristina, más allá de una excelente profesional, es una bellísima persona. Por eso, si algo importante me ha aportado este trabajo es el haber encontrado una amiga con la que crecer, en la que sonreír al pensar.

Por otra parte, no puedo sino agradecer a Manolo Vázquez el haberme introducido en la obra de Heidegger y Derrida. Es una gran suerte poder contar con un maestro atento y respetuoso que se esfuerza en promover en sus alumnos la magia del descubrimiento.

Por supuesto, a todos los miembros del proyecto «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Convergencias y Divergencias» por su enorme labor, pero especialmente por haber hecho del trabajo un motivo de celebración. En especial, quisiera agradecer a Alejandro, en una de esas recomendaciones que hace discretamente, como de pasada, que me hablase de la obra de Malpas, un giro copernicano existencial.

En este sentido, no puedo olvidarme de la amabilidad del profesor Jeff Malpas durante mi estancia, así como de la atención del profesor Ingo Farin. Sin su simpatía, vivir en una caravana hubiese sido mucho más incómodo.

Por otra parte, quiero también agradecer a la profesora Peggy Kamuf su colaboración durante mi investigación, así como sus comentarios y críticas. Que en plena pandemia gestionase y permitiese mi acceso a los textos inéditos de Jacques Derrida catalogados en la Universidad de California Irvine no sólo tiene mi infinito agradecimiento, sino mi profunda admiración.

Todo este proyecto, así como el nomadismo a través del cual se ha desarrollado, no habría sido posible sin el soporte de la UNED. Entre las muchas paradojas de esta universidad, sin duda la más valiosa es la libertad.

En ese último lugar en el que siempre se deja a las personas que por su importancia uno siente vergüenza de expresar agradecimiento en simples palabras, me acuerdo aquí de mi padre, quien me ha enseñado el hábito del trabajo y el esfuerzo, y de mi madre, quien desde niño me hizo entender la importancia de cuidar los detalles. Si algo bueno puede decirse de mí, esto no es más que un eco suyo.

ÍNDICE

1.1. Introducción	9
1.2. Introduction	18
2. Hipótesis y Objetivos a alcanzar	25
3. Marco Teórico	27
4. Copia Completa de los Artículos	28
4.1. «Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin <i>Versammlung</i> »	29
4.2. «La distancia imposible entre el “cap” derridiano y la “polis” heideggeriana»	43
4.3. «La traducción entre Heidegger y Derrida»	63
4.4. «La experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin»	83
4.5. «Testimonio, Poema, Cenizas: Paul Celan y Jacques Derrida»	105
5.1. Conclusiones	123
5.2. Conclusions	127
6. Resúmenes (<i>Abstracts</i>)	130
7. Informes de Factor de Impacto	133
8. Bibliografía	134

1.1 INTRODUCCIÓN

En la presente investigación doctoral partimos de una pregunta simple, breve, casi ingenua: por lo restante -hoy, para nosotros, aquí, ahora- de un Heidegger, de un Derrida, ¿qué? Hoy, hace ya dieciséis años de la muerte de Derrida y casi cincuenta de la de Heidegger, ¿qué? ¿Tiene algún sentido preguntar por la relación entre estos dos pensadores, por su vinculación compleja, tensa, imposible? ¿No hay demasiadas cuestiones urgentes que deben ser tratadas, aquí y ahora, como para realizar un ejercicio eminentemente teórico de comparación, de puesta en común, de diferenciación entre dos autores del pasado siglo? ¿Sabemos acaso qué o quiénes son Heidegger y Derrida?

La primera tentación tras plantear estas cuestiones es consultar las investigaciones y publicaciones que se han llevado a cabo «hoy», durante el tiempo en el que se ha desarrollado el presente proyecto doctoral, centradas en el estudio de la relación entre Heidegger y Derrida, especialmente en el ámbito hispanohablante, intentando comprobar así la pertinencia de la pregunta. En este sentido, en lo que respecta a la obra de Jacques Derrida, desde el año 2017 han sido leídas en España un total de cuatro tesis doctorales: «Jacques Derrida y (en) la hantologie del cine» (Francisco José Salvador Ventura, 2019), «El sujeto narrado. Una arquitectura a partir de los primeros textos de Jacques Derrida» (Carlos Vázquez Segovia, 2018), «El joven Derrida (1954-1967) en la tradición de la fenomenología francesa» (Jimmy Hernández Marcelo, 2018) y «La identidad personal como imperativo social. Una aproximación desde Foucault y Derrida» (Domingo Fernández Agis, 2017).

Por otra parte, en lo que respecta a Martin Heidegger, el número de investigaciones doctorales ha sido más del doble: «Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad para

una política de mínimos» (Fernando Gilabert Bello, 2020), «Heidegger y Spinoza: sobre el giro ético de la ontología y la comprensión ontológica de los afectos» (Jezabel Rodríguez Pérez, 2020), «El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger» (Guillermo Moreno Tirado, 2019), «El mundo como fundamento. Facticidad, trascendentalidad y ontología. Una lectura de Heidegger hasta *Ser y tiempo* desde sus primeras lecciones hasta *Vom Wesen des Grundes*» (Manuel Vivas Moreno, 2019), «Verdad y muerte. Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)» (Jaume Farrerons Sánchez, 2019), «El preguntar fundamental como acceso a la *Kehre* de Martin Heidegger» (Mikel Gorraiz Equisoain, 2018), «La casa es el umbral. Sobre la noción de habitar en el pensar de Martin Heidegger» (Rafael Moreno Gutiérrez, 2017), «El pensamiento místico del Maestro Eckhart y su posterior reinterpretación en el meditar del Joven Heidegger» (María Luisa Brantt Gómez, 2017) y «Fenomenología y enfermedad: aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del primer Heidegger» (Marco Antonio Sanz Peñuelas, 2017).

Dos hechos deben llamar nuestra atención. En primer lugar, parece haber un creciente interés por el estudio de todas aquellas cuestiones que atiendan a los epígrafes de «temprano», «primero», «joven», «anterior a», etc. En el caso particular de la obra de Derrida, los estudios parecen orientarse hacia los textos anteriores o contemporáneos a *De la grammatologie*, considerando que podría realizarse una clara diferenciación entre un periodo «fenomenológico» o «predeconstructivo», «académico» quizás, en torno al cual podría llevarse a cabo una investigación sistemática, no siendo tan sencillo realizar esta misma tarea con su obra posterior, marcadamente inclasificable y dinámica. Todo ello, no obstante, resulta sorprendente si se atiende a las últimas publicaciones que se han llevado a cabo de los textos originales de Derrida: *Le calcul des langues* (texto de 1973 publicado en 2020), *La vie la mort* (Seminario de 1975-1976 publicado en 2019), *Théorie*

et pratique (Seminario de 1976 publicado en 2017), *Geschlecht III* (Seminario de 1984-1985 publicado en 2018) y *Le parjure et le pardon* (Seminario de 1997-1998 y 1998-1999, publicado en 2019 y 2020).

Esto mismo parece ser aplicable a la figura de Martin Heidegger. De las nueve tesis doctorales desarrolladas entre los años 2017 y 2020, cinco de ellas se dedican en exclusiva a «el primer Heidegger», «el joven Heidegger», a «sus primeras lecciones», esto es, previas a la supuesta capitalidad de la obra *Sein und Zeit*. De este modo, más allá de la ebullición de publicaciones relacionadas con los *Schwarze Hefte* correspondientes al periodo 1931-1941 (publicados por Vittorio Klostermann en el año 2014, cuya traducción española apareció entre 2014 y 2019), no parece que el supuesto «segundo Heidegger», el «Heidegger tardío» o el «Heidegger de la *Kehre*» haya sido objeto de una atención particular. Ello también sorprende si se atiende al hecho de que las últimas obras publicadas de Martin Heidegger corresponden precisamente a los *Schwarze Hefte* comprendidos entre 1948 y 1957 (*Anmerkungen VI-IX 1948/49-1951*, 2018; *Vier Hefte I – Der Feldweg. Vier Hefte II – Durch Ereignis zu Ding und Welt. 1947-1950*, 2019; *Vigiliae und Notturmo. 1952/53-57*, 2020), es decir, a lo que podría considerarse el «segundo Heidegger», «el Heidegger tardío», etc.

Por otra parte, debemos atender a un segundo punto, quizás éste menos anecdótico: no se ha llevado a cabo ninguna investigación rigurosa y sistemática en el ámbito hispanohablante centrada en el estudio de la relación de afinidad y distancia intelectual entre Martin Heidegger y Jacques Derrida. En los últimos años, el centro de referencia en esta línea de investigación ha sido sin duda el Proyecto de Investigación titulado «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida.

Convergencias y Diferencias»¹, en el cual se enmarca el presente proyecto doctoral. Es desde este grupo, encabezado por Cristina de Peretti, donde se ha impulsado, por primera vez, el estudio conjunto, exclusivo y profundo de la difícil y en ocasiones aporética relación entre Martin Heidegger y Jacques Derrida: muestra de ello son los coloquios que desde aquí se han organizado, así como los artículos y libros desarrollados por sus integrantes que han sido publicados a lo largo de los años en los que este proyecto se ha encontrado activo.

Por todo lo anteriormente indicado, parece constatarse un hecho: un estudio riguroso de la relación intelectual entre Martin Heidegger y Jacques Derrida debe cumplir, tan sólo para poder ponerse en marcha, una serie de condiciones. En primer lugar, éste no puede atender únicamente a un «periodo» o a un «estadio» en la extensa obra de cada uno de estos dos pensadores. Aunque en algunos casos las referencias a Heidegger por parte de Derrida son explícitas, en otras muchas ocasiones estas interpelaciones adoptan la forma de un sinfín de citas, muchas de ellas veladas, que recorren la totalidad de la obra derridiana, por lo que remitir únicamente al supuesto periodo «fenomenológico» o al no menos controvertido periodo «deconstructivo» no cumpliría con el objetivo de rigurosidad y sistematicidad que se pretende en esta investigación doctoral. Por otra parte, este movimiento debe ser necesariamente bidireccional, por lo que no se trata únicamente de recoger los lugares, motivos o referencias en los que Derrida toma algún aspecto del pensamiento heideggeriano sino, al mismo tiempo, se pretende comprobar en qué aspectos el mismo pensamiento heideggeriano podría albergar cierto Derrida *avant la lettre*, pero también críticas hacia

¹ Proyecto de investigación (FFI2016-77574) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE), con fecha de inicio el 30-12-2016 y fecha final el 29-12-2019

éste. Al mismo tiempo, al ser el objetivo fundamental de esta investigación, no tanto realizar una compilación de referencias, de afinidades, sino también de divergencias, de hiatos, resulta fundamental atender a la totalidad de la obra de ambos autores para que esta distancia quede suficientemente fundamentada en una argumentación sólida y no refiera a un mero desacuerdo en un punto concreto, a una desavenencia anecdótica que no haría justicia a la tensa y rica relación entre ambos pensadores.

Una segunda consecuencia debe ser extraída: esta investigación no puede llevarse a cabo de forma individual, privada o autónoma. Sólo la comunidad, la diversidad de perspectivas y de métodos, el conjunto y la multiplicación, permiten emprender este proyecto con alguna posibilidad de éxito. Así, esta investigación no podría haberse llevado a cabo sin contar con el apoyo y soporte de los miembros del proyecto de investigación «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida». Por otra parte, y estrechamente solidario de lo anterior, esta investigación no puede realizarse en el marco habitual de un proyecto doctoral, esto es, de la tesis en «formato libro». La acotación temática y metodológica, el cercado de las cuestiones y la obtención de unos resultados previstos y concluyentes no parece poder contener convenientemente la dinámica y fuerzas propias de los textos heideggerianos y derridianos. Una investigación de estas características no sólo no puede tener un final, sino apenas un comienzo, sea este cronológico, temático o espacial. Tal y como indica Derrida, «la idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad»².

² J. Derrida. *De la gramatología*. Siglo XXI, México, 1998. p. 25 (*De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1968. p. 30).

De este modo, este proyecto doctoral se ha llevado a cabo mediante la modalidad recientemente incorporada por la UNED denominada «compendio de artículos». Ello responde a una estrategia doble. Por una parte, el hecho de que cada artículo tome como tarea una temática propia e independiente, con su propio método expositivo y su extensión diferenciada, permite mantener abierta la problemática en torno a la relación entre Heidegger y Derrida, no presentando una serie de conclusiones que se quieran definitivas sino acentuando su precariedad y provisionalidad. No hay un punto privilegiado desde el cual abordar la cuestión respecto a la afinidad y a la distancia entre Heidegger y Derrida, sino una miríada, una multiplicidad incontable de temáticas y estrategias que pueden servir como punto de partida para una puesta en escena que conducirá siempre y necesariamente a otra serie infinita de cuestiones por resolver. Por otra parte, el hecho de que cada texto actúe en este proyecto doctoral de forma independiente y autónoma y que al mismo tiempo no pueda sino relacionarse con el resto de elementos que forman el conjunto posibilita la creación de un diálogo entre estos mismos textos, resaltando así los vasos comunicantes, las líneas de fuga y las intersecciones entre las problemáticas aparentemente independientes, obteniendo con ello como resultado la tesis de la incompletitud e indecidibilidad de los textos heideggerianos y derridianos, esto es, su necesaria evolución, su creación continua, la tarea de lectura y relectura.

Por ello mismo, este compendio de artículos consta de cinco textos. Los tres primeros («Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin *Versammlung*», «La distancia imposible entre el “cap” derridiano y la “polis” heideggeriana» y «La traducción entre Heidegger y Derrida») abordan de forma independiente una temática concreta (respectivamente, la memoria, la ciudad y la traducción) con las que se pretende confrontar las posiciones y referencias que tanto Heidegger como Derrida tienen al respecto, permitiendo ello señalar una serie de

convergencias y divergencias entre ambos. Por su parte, los dos últimos artículos («La experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin» y «Testimonio, poema, cenizas: Paul Celan y Jacques Derrida»), por el contrario, se centran, respectivamente, en la relación, por una parte, entre Heidegger y Hölderlin y, por otra, entre Derrida y Celan, sin proponer ninguna aproximación explícita entre Heidegger y Derrida, sino más bien dejando que sea la propia diferencia en el acercamiento a la obra de los poetas la que refleje el hiato que existe entre ambos pensadores.

Hasta cierto punto, podría considerarse que el primero de los artículos («Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin *Versammlung*») constituye el eje estructural y fundamental en torno al cual tomarían cuerpo los otros cuatro. En este primer artículo la cuestión fundamental desarrollada es la reapropiación del pasado, la representación de los objetos en cuanto puesta-delante de lo sido en el «ahora». En este sentido, la cuestión de la *Erinnerung*, del duelo, de la digestión y de la disponibilidad toman protagonismo y son cuestiones que, en mayor o menor medida, serán tratadas en todos los artículos de este proyecto doctoral. Por otra parte, el segundo de los artículos («La distancia imposible entre el “cap” derridiano y la “polis” heideggeriana») insinúa un giro argumentativo que podría denominarse «topológico». En este sentido, la cuestión de la reapropiación y de la representación devienen la pregunta por el lugar de la reapropiación, por el lugar *como* reapropiación y la cuestión en torno a la posibilidad de concebir un lugar hospitalario, abierto a la alteridad absoluta e inclasificable. En este sentido, el primero de los artículos se vincularía con el segundo en la medida en que la memoria reclama un lugar en el que llevarse a cabo, un lugar de creación o la creación como lugar, siendo este lugar que se abre a la alteridad el espacio del habitar del ser humano, de su relación y de su diferencia. Por otra parte, este interés «topológico» comienza también a desarrollarse en el cuarto de los artículos («La experiencia de la

aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin»), prestando especial atención a cómo Heidegger enfatiza o destaca las nociones de «travesía» (*Wanderschaft*), «lugar» (*Ort*), «hogar» (*Heimat*) etc., que tan fundamental rol jugarán en su reflexión posterior en torno al lenguaje, al lugar del habla y al habla como lugar³. Por último, el tercer artículo («La traducción entre Heidegger y Derrida»), así como el quinto («Testimonio, poema, cenizas: Paul Celan y Jacques Derrida») toman como cuestión fundamental la relación entre la representación y el lenguaje, vinculándose así con el primero de los artículos, dedicado al problema de la memoria, y con el segundo, centrado en la topología filosófica de Heidegger y Derrida. De este modo, en estos dos artículos se plantea la noción del lenguaje como medio de expresión de idealidades semánticas necesarias, lo que implica una comprensión del lenguaje en cuanto accesorio comunicativo y social que vendría a representar materialmente un significado. Esto conduce a confrontar las nociones de «lengua» y «traducción» en Heidegger y Derrida, cerrando con ello la perspectiva topológica y la cuestión de la memoria⁴.

Pese a la vinculación entre estos cinco artículos, no se pretende unidad o síntesis alguna. Por el contrario, cada artículo reclama ser leído de forma independiente,

³ Asimismo, debe destacarse la importancia que la noción de «passage» juega en el pensamiento derridiano, así como la cuestión del «trans-», algo que se pone de manifiesto en el artículo aquí recogido «La traducción entre Heidegger y Derrida». En este sentido, en un artículo de próxima publicación desarrollado junto a Cristina de Peretti, titulado «Différance y Ereignis», se pone de manifiesto la posibilidad de realizar un acercamiento tanto a la obra de Heidegger como de Derrida desde una perspectiva topológica. Por otra parte, es necesario poner de manifiesto que precisamente uno de los puntos en los que Derrida se muestra más distanciado y crítico con respecto al pensamiento heideggeriano es precisamente en torno a la noción de «hogar» (*Heimat*), pero también de «estirpe» o «género» (*Geschlecht*), como él mismo se ha encargado de subrayar.

⁴ No obstante, se han realizado posteriormente dos artículos dedicados a la topología en Heidegger y Derrida. El primero de ellos, titulado «La topología del lugar y el espacio en el Heidegger tardío» será publicado próximamente en la revista *Anuario Filosófico*, mientras que el segundo, «La topología derridiana como lugar de lo imposible», ha sido aceptado para su publicación en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Sin embargo, atendiendo a la normativa aplicable a la modalidad de tesis por compendio de artículos, estos dos artículos no podían ser incluidos en el presente proyecto doctoral. Debo agradecer, en cualquier caso, la colaboración del profesor Jeff Malpas en lo que respecta al desarrollo del estudio en torno a la topología heideggeriana, así como a la profesora Peggy Kamuf su ayuda en la investigación de la topología derridiana y el haberme facilitado la posibilidad de acceder a textos inéditos de Derrida disponibles en UCI.

atendiendo a las tácticas en ellos desarrolladas y acotando la temática, sin por ello clausurarla, a un segmento concreto. Por esto mismo, no hay referencias cruzadas entre los textos, bien directas o indirectas. Se encuentra, no obstante, una frase que ha sido empleada de forma intencional y que aparece en todos los textos aquí recogidos en los que interviene la figura de Derrida, es decir, en todos los artículos excepto en el cuarto: «hay que evitar a toda costa la buena conciencia» («Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin *Versammlung*», p. 70; «La distancia imposible entre el “cap” derridiano y la “polis” heideggeriana», p. 216; «La traducción entre Heidegger y Derrida», p. 382; «Testimonio, poema, cenizas: Paul Celan y Jacques Derrida», p. 49). Esta pequeña frase, discreta y aparentemente anecdótica, colocada como una miga de pan en el camino con el fin de orientar al lector, deviene por tanto *leitmotiv* del presente proyecto doctoral. En este sentido, como sugieren esas nueve palabras, a través de este compendio de artículos no se pretende en modo alguno concluir, poner fin, determinar la posible relación de afinidad y distancia entre Heidegger y Derrida sino, por el contrario, abrir nuevas vías, sugerir nuevas posibilidades por medio de las cuales desarrollar esta investigación que, por su propia naturaleza, debe permanecer siempre inacabable, inabarcable, imposible.

1.2. INTRODUCTION

This doctoral research starts with a simple question, small, almost naïve: what, after all, of the remain(s), today, for us, here, now, of a Heidegger, of a Derrida? Today, seventeen years after Derrida's death and almost fifty of Heidegger's, what? Does it have any sense to ask about the relation between these two thinkers, about their complex, tense, impossible link? Are not there too many urgent questions we must deal with, here and now, to carry out a theoretical exercise of comparison, discussion, differentiation between two authors of the last century? Do we even know what or who are Heidegger and Derrida?

The first temptation after these question is to check the researches and publications made «today», through the time of this doctoral research, focused on the relation between Heidegger and Derrida, especially in the Spanish-speaking world, trying to grasp thus the propriety of the question. In this sense, with respect to Jacques Derrida, since 2017 have been developed in Spain four doctoral thesis: «Jacques Derrida y (en) la hantologie del cine» (Francisco José Salvador Ventura, 2019), «El sujeto narrado. Una arquitectura a partir de los primeros textos de Jacques Derrida (Carlos Vázquez Segovia 2018), «El joven Derrida (1954-1967) en la tradición fenomenológica francesa» (Jimmy Hernández Marcelo, 2018) and «La identidad como imperativo social. Una aproximación desde Foucault y Derrida» (Domingo Fernández Agis, 2017).

On the other hand, with respect to Heidegger, the number of doctoral researches has been the double: «Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad para una política de mínimos» (Fernando Gilabert Bello, 2020), «Heidegger y Spinoza: sobre el giro ético de la ontología y la comprensión ontológica de los afectos» (Jezabel Rodríguez Pérez, 2020), «El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger» (Guillermo

Moreno Tirado, 2019), «El mundo como fundamento. Facticidad, trascendentalidad y ontología. Una lectura de Heidegger hasta Ser y tiempo desde sus primeras lecciones hasta Vom Wesen des Grundes» (Manuel Vivas Moreno, 2019), «Verdad y muerte. Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)» (Jaume Farrerons Sánchez, 2019), «El preguntar fundamental como acceso a la Kehre de Martin Heidegger» (Mikel Gorraiz Equisoain, 2018), «La casa es el umbral. Sobre la noción de habitar en el pensar de Martin Heidegger» (Rafael Moreno Gutiérrez, 2017), «El pensamiento místico del Maestro Eckhart y su posterior reinterpretación en el meditar del Joven Heidegger» (María Luisa Brantt Gómez, 2017) and «Fenomenología y enfermedad: aproximación al estudio de la experiencia patológica a la luz del primer Heidegger» (Marco Antonio Sanz Peñuelas, 2017).

Two points must stand out. First, it seems that there is an increasing interest in studying that questions defined by the concepts of «early», «first», «young», «prior to», etc. In Derrida's case, the researches tend to focus on the texts written before or at the same time that *De la grammatologie*, stating thus that there might be a clear limit of a «phenomenological» or «pre-deconstructive», perhaps even «academic» period, where one could carry out a systematic study, being this task impossible in his later unclassifiable and dynamic works. This is, nevertheless, surprising if we pay attention to the last Derrida's works published: *Le calcul des langues* (text from 1973 and published in 2020), *La vie la mort* (1975-1976 Seminar, published in 2019), *Théorie et pratique* (1976 Seminar published in 2017), *Geschlecht III* (1984-1985 Seminar published in 2018) and *Le perjure et le pardon* (1997-1998 and 1998-1999 Seminar published in 2019 and 2020).

The same seems to be Heidegger's case. Of the nine doctoral thesis carried out between 2017 and 2020, five of them are focused exclusively on the «first Heidegger»,

the «young Heidegger» and his «first lessons», that is, before the alleged priority of *Sein und Zeit*. So that, aside from the boiling of publications related to the *Schwarze Hefte* of 1931-1941 (published by Vittorio Klostermann in 2014 and translated to Spanish between 2014-2019), it does not seem that the so-called «second Heidegger», «late Heidegger» or «the Heidegger of the *Kehre*» has been object of a particular attention. This is quite astonishing if we realize that Heidegger's works published recently are these of the 1948-1957 *Schwarze Hefte* (*Anmerkungen VI-IX 1948/49-1951*, 2018; *Vier Hefte I – Der Feldweg. Vier Hefte II – Durch Ereigniz zu Ding und Welt. 1947-1950*, 2019; *Vigiliae und Notturmo. 1952/53-57*, 2020), that is, precisely that we may call the «second Heidegger», «late Heidegger», etc.

We must pay attention to a second point, perhaps less incidental: there is no rigorous and systematic research in the Spanish-speaking world focused on the relation of intellectual similarity and distance between Martin Heidegger and Jacques Derrida. Throughout these years, the hub of this research line has been the Research Project called «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Convergencias y Diferencias»⁵, where this doctoral research is framed. It is from this group, headed by Cristina de Peretti, where has been boosted, for the first time, the deep and complex study of the aporetical relation between Martin Heidegger and Jacques Derrida: this is illustrated by the colloquiums organized and the papers and books developed by its members published through the years of activity of this Project.

So that, we realize this: a meticulous research on the intellectual relation between Martin Heidegger and Jacques Derrida has to comply with some conditions. First, this

⁵ Research Project (FFI2016-77574) of the Ministry of Science and Innovation (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-funded by the Agencia Estatal de investigación (AEI) and the Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE), with start date 30-12-2016 and end date 29-12-2019

study cannot pay attention just to a «period» or a «stage» in the vast work of these two thinkers. Even though sometimes the references to Heidegger from Derrida are explicit, many other times these interjections take the shape of an endless series of quotes, many of them concealed, that go through the totality of Derrida's work, so going over an alleged «phenomenological» or the more controversial «deconstructive» period would not achieve the goal of accuracy and systematicity that this doctoral research attempts. On the other hand, this movement must be bidirectional, so it is not just about gathering the places or works where Derrida takes an aspect of Heideggerian thought but, at the same time, the question is to check in which way Heidegger can harbor kind of Derrida *avant la lettre*, but also critics to him. So that, if this research's aim is not just to build a gathering of quotes and similarities but to underline the divergences, the hiatus, it is crucial to go through the entire work of both authors, so that this distance between them is based on a solid argumentation and not only in a specific point, on an anecdotic disagreement that would not do justice to the complex and rich relation between both thinkers.

A second consequence has to be deduced: this research cannot be carried out by a single person. Only a community, the diversity of perspectives and methods, the ensemble and the multiplication allows to undertake this project with some chances of success. Thus, this research could not be carried out without the support and advice of the members of the Research Project «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida». Besides, and related to this point, this research cannot be done in the usual frame of a doctoral project, that is, the thesis as «book». The thematic and methodological limiting, the enclosure of questions and the extraction of foreseen and conclusive results does not contain properly the dynamic and forces of Heideggerian and Derridian texts. A research like this does not have either an ending or a beginning. Just as Derrida stated,

«the idea of the book is the idea of a totality, finite or infinite, of the signifier; this totality of the signifier cannot be a totality, unless a totality constituted by the signified preexists it, supervises its inscriptions and its sign, and is independent of it in its ideality»⁶

So that, this doctoral research has been developed by the UNED's new modality of «gathering of papers». This responds to a twofold strategy. First, since each paper takes a singular and independent topic, with its own method and length, it allows to keep wide open the problematic of the relation between Heidegger and Derrida, avoiding thus definitive conclusions: all we attain are provisional and temporal aspects of the question. There is no privileged point whence tackle the problem of the affinity and distance between Heidegger and Derrida but a myriad, an uncountable multiplicity of topics and strategies that may be taken as starting points for a new scene which will lead always and necessarily to another endless series of questions. On the other hand, given that each text acts in this doctoral research independently and at the same time within the relation with the rest of papers, they set up a dialogue between them, highlighting thus the communicating vessels, the vanishing points and the intersections between problems apparently independent, attaining thus the thesis of incompleteness and undecidability of the Heideggerian and Derridian texts, that is, their necessary evolution, their endless creation, the task of reading and rereading.

Therefore, this gathering of papers consists of five texts. The first three of them («Derrida and the Question of Memory: the Future of the Past without *Versammlung*», «The impossible distance between Derrida's "cap" and Heidegger's "polis"» and «Translation between Heidegger and Derrida») go, each one, over an independent topic (respectively, memory, city and translation), bringing thus face to face the positions that

⁶ J. Derrida, *Of Grammatology*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1976. p. 18 (*De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1968. p. 30).

both Heidegger and Derrida hold, pointing out a series of convergences and divergences. On the other hand, the last two papers («The experience of the aporia in the Heideggerian reading of Hölderlin» and «Testimony, Poem, Ashes: Paul Celan and Jacques Derrida»), on the contrary, focus, respectively, on the relation, on the one hand, between Heidegger and Hölderlin and, on the other, between Derrida and Celan, avoiding any explicit approximation between Heidegger and Derrida: rather, it is the difference in the approach to the work of both poets where the hiatus between the two thinkers stands out.

To a certain degree, the first of the papers («Derrida and the Question of Memory: the Future of the Past without *Versammlung*») constitutes the structural and basic idea that the other four will develop. In this first paper the question is that about the reappropriation of past, the re-presentation of objects as setting-in-front the past within the «now». In this sense, the questions of the *Erinnerung*, mourning, digestion and availability are here studied and will go through each paper of this doctoral research. On the other hand, the second paper («The impossible distance between Derrida's "cap" and Heidegger's "polis"») suggests an argumentative turn which might be called «topological». In this sense, the question on reappropriation and representation becomes the question on the place for reappropriation, that is, of place *as* reappropriation, and thus we deal with the possibility of picturing a hospitable place open towards the absolute alterity. Thus, the first paper is linked with the second: memory demands a place to exist, a place of creation or place as creation, being this place open towards alterity the space for human dwelling, for their relationships and its difference. Besides, this «topological» attention starts as well in the fourth paper («The experience of the aporia in the Heideggerian reading of Hölderlin»), going over the way Heidegger underlines the notions of «journey» (*Wanderschaft*), «place» (*Ort*), «home» (*Heimat*), etc., that so important part will take in his later reflection on language, on the place of language and

language as place⁷. Finally, the third paper («Translation between Heidegger and Derrida») and the fifth one («Testimony, Poem, Ashes: Paul Celan and Jacques Derrida») take as topic the relation between representation and language, being thus associated with the first paper (focused of the problem of memory) and with the second one (the philosophical topology in Heidegger and Derrida). Thus, these two papers make an issue of the notion of language as way of expression of semantical idealities, that is, of language as a communicational and social accessory that represents «physically» a meaning. This leads to confront the ideas of «language» and «translation» in Heidegger and Derrida, closing thus the topological perspective and the question on memory⁸.

Despite this link between the five papers, there is no pretention of unity or synthesis. Rather, each paper must be read independently, attending to the tactics developed there and delimiting the topics without closing them to a particular section. So that, there are no cross-references in the texts. However, we come across a sentence used on purpose that comes up in each text where Derrida takes part, that is, in all the texts except the fourth: «one must avoid good conscience at all cost» («Derrida and the Question of Memory: the Future of the Past without *Versammlung*», p. 70; «The impossible distance between Derrida's "cap" and Heidegger's "polis"», p. 216; «Translation between Heidegger and Derrida», p. 382; «Testimony, Poem, Ashes: Paul

⁷ We must underline the importance of the notion of «passage» in Derrida's work and the question of the «trans-», something that we attempted in the paper «Translation between Heidegger and Derrida». Besides, in a forthcoming paper developed with Cristina de Peretti called «Différance y Ereignis», we point out the possibility of a reading of Derrida's and Heidegger's work from a topological perspective. On the other hand, it is necessary to underline that it is precisely the moments when Heidegger goes over the ideas of «Heimat» and «Geschlecht» when Derrida takes distance from him in an explicit manner.

⁸ However, we have developed two papers focused on Derrida's and Heidegger's Topology. The first one, called «Topology of place and space in Late Heidegger» will be published in *Anuario Filosófico*, whereas the second one, «Derridian Topology as Place of the Impossible» will be published in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. However, attending to UNED's rules, we cannot include these papers in this doctoral research. In any case, I must acknowledge Professor Jeff Malpas's support in the study of Heidegger's Topology, and Peggy Kamuf's advice with respect to Derridian Topology and her permission to access Derrida's archive at UCI.

Celan and Jacques Derrida», p. 49). This tiny sentence, discreet and apparently incidental, set as a bread crumb in order to guide the reader, becomes the *leitmotiv* of this doctoral project. In this sense, as this eight words suggest, by this gathering of papers it is not attempted a conclusion, bringing to an end the possible relation of affinity and distance between Heidegger and Derrida. Rather, this research wants to open new ways, to suggest new possibilities to develop this research that, because of its nature, has to remain always never-ending, immeasurable, impossible.

2. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS A ALCANZAR

La hipótesis de la que parte la presente investigación es que la compleja, tensa y discreta relación entre Martin Heidegger y Jacques Derrida constituye una de las tareas fundamentales que debe abordar la filosofía contemporánea. En este sentido, este mismo cuestionamiento, el preguntar en torno a la afinidad y la distancia entre Heidegger y Derrida, solicita nuestra comprensión habitual de la tarea propia de la filosofía, haciéndonos dudar de los binomios «teoría-práctica», «creación-repetición», «revolución-conservación», obligándonos así a buscar nuevas estrategias, nuevos mecanismos para hacer venir lo original en su radicalidad, lo siempre por venir.

De este modo, el objetivo a alcanzar, como ya se indicó en el apartado anterior, no es tanto concluir de forma sólida, catedrática, definitiva, como si de un punto final se tratase, o de un resultado contable, la cuestión en torno a la relación entre Heidegger y Derrida; no es tanto esto como constituirse como punto de partida para futuras investigaciones, como herramienta, como interrogación lacerada que asedia, que abrumba, que exige nuestro compromiso. Así, las conclusiones que aquí se obtienen deben ser comprendidas como necesariamente provisionales, mojones móviles que sirven de

orientación, pero no de obligado cumplimiento. Si la hipótesis de la que se parte es la imposibilidad de la relación entre Heidegger y Derrida, el objetivo a alcanzar no puede sino hacer posible esa misma imposibilidad, es decir, trabajar incesantemente en su imposibilidad.

Atendiendo a los aspectos concretos de cada uno de estos artículos se plantean diferentes objetivos. En el primero de los artículos («Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin *Versammlung*») se trata de comprobar hasta qué punto la insistencia heideggeriana en una memoria como «reunión» (*Versammlung*) del pensar podría ser leída desde la memoria en cuanto promesa que plantea Derrida. En el segundo de los artículos («La distancia imposible entre el “cap” derridiano y la “polis” heideggeriana») se plantea la cuestión del espacio del habitar del ser humano, intentando con ello destacar el hiato existente entre el planteamiento derridiano de la ciudad como apertura a lo porvenir y el heideggeriano que comprendería la «polis» como el lugar *del* ser y por tanto como el punto de unión, de convergencia de la diferencia. El tercer artículo («La traducción entre Heidegger y Derrida») parte de la afinidad entre Heidegger y Derrida en lo que respecta a la comprensión de la traducción no como la transposición del significado entre las lenguas sino en cuanto creación, innovación y originalidad. No obstante, se destaca en este texto, en el punto en el que parecen más afines las figuras de Heidegger y Derrida, una sutil tensión que impide, precisamente, traducir el pensamiento del uno al del otro sin resto alguno, esto es, sin resistencia. El quinto de los artículos («Testimonio, poema, cenizas: Paul Celan y Jacques Derrida») investiga el rastro de la poesía y de la persona de Celan en la obra de Derrida, destacando la importancia que otorga Derrida a las nociones de «testimonio», de «secreto» y de «duelo», enfatizando con ello la absoluta singularidad, irrepitibilidad y aporía del poema. Ello se contrapone a la forma en la que Heidegger se aproxima a la poesía de Hölderlin, lo cual es estudiado

en el cuarto de los artículos («La experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin»), destacando el hecho de que Heidegger, si bien considera a Hölderlin el poeta del segundo comienzo y como tal del porvenir, no considera su poesía como un testimonio propio ni como un secreto entregado que nunca podrá ser develado, sino como un pensamiento, como un único pensamiento que Hölderlin habría tenido y que nos habría destinado como tarea propia de la filosofía.

Asimismo, uno de los objetivos de esta investigación compuesta por diferentes textos independientes es poder ser empleada como hoja de ruta bibliográfica, como *index* de las referencias que tanto en la obra de Heidegger como de Derrida pueden encontrarse con respecto a algunas temáticas concretas (la memoria, la ciudad, la traducción). Así, se intenta proporcionar un material bibliográfico que constituya una aportación de gran proyección con respecto a la relación intelectual de convergencia y divergencia entre Heidegger y Derrida, prestando especial atención a la utilidad de dicho material para toda la comunidad filosófica hispanohablante. En este sentido, este proyecto doctoral podrá considerarse exitoso si un futuro investigador/a acude a él aunque sea únicamente con la intención de consultar la bibliografía empleada y las referencias recogidas, es decir, como punto de partida, como soporte para el desarrollo de su propio cuestionamiento.

3. MARCO TEÓRICO

La cuestión del marco, como Derrida ha mostrado, es en sí misma de una enorme complejidad. En este sentido, atendiendo al hecho de la multiplicidad temática que se desarrolla en la presente investigación, resulta imposible hablar de «marco» en singular, de «perspectiva» o de «método». Por ello mismo, quizás debería pensarse en «tácticas» y «movimientos» en lo que respecta a las tentativas que a lo largo de este proyecto

doctoral se han llevado a cabo. Así, unas veces se opta por presentar, en primer lugar, la posición de Heidegger y posteriormente la de Derrida para, en último lugar, relacionar ambas y plantear una hipótesis; otras, en cambio, se parte de la relación, de la conexión y de la distancia para diferenciar dos posiciones autónomas e independientes. De este modo, no se encuentra en este proyecto doctoral una unidad metodológica, un sistema conceptual estable que se aplicaría sin resistencia a los diferentes artículos. Al ser el objetivo de esta investigación no tanto una conclusión como una propuesta para futuras investigaciones, la metodología empleada es la del cuestionamiento más que la resolución. Por ello mismo, cada texto adopta una forma interrogativa propia, un acercamiento a los textos originales independiente y una estrategia particular.

En cualquier caso, se ha intentado emplear el máximo número posible de obras originales tanto de Heidegger como de Derrida publicadas hasta la fecha de aceptación de los diferentes artículos aquí recogidos. Por este motivo, lamentablemente, hay textos que, debido a su tardía publicación, no han podido ser recogidos en esta investigación, especialmente en relación con los seminarios impartidos por Jacques Derrida. Por otra parte, se ha intentado recurrir a la bibliografía secundaria, estudios e investigaciones más pertinentes para cada una de las temáticas aquí desarrolladas, comprobándose con ello la vigencia y actualidad de las cuestiones planteadas en el presente proyecto doctoral.

4. COPIA COMPLETA DE LAS PUBLICACIONES

(Comienza en la siguiente página)

Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin *Versammlung**

Derrida and the Question of Memory: The Future of the Past without *Versammlung*

PABLO B. SÁNCHEZ GÓMEZ**

Resumen: La deconstrucción es la apertura al porvenir, hacia el (o lo) otro como porvenir absoluto. Sin embargo, ese (eso) otro se encuentra ante nosotros y tras nosotros, es un pasado por venir, un pasado que nunca ha sido presente. De este modo, la obra de Derrida puede ser leída como la preocupación constante por esa memoria del porvenir, por la herencia y el duelo, por la apertura al acontecimiento. En este sentido, la memoria en Derrida no puede comprenderse como «reunión en el pensamiento», como «*Versammlung*» y, por tanto, supone quizás una distancia radical en la obra de Derrida con respecto al pensamiento heideggeriano.

Palabras clave: deconstrucción – herencia – memoria – duelo - *Versammlung*

Abstract: Deconstruction is the opening to the future, towards the Other as absolute future. However, this Other is in front of us and behind us, it is the forthcoming past, it is the past without present. In this manner, Derrida's work may be read as the constant main issue about this memory of the future, about the legacy and the mourning, about the opening to the event. Thus, Derrida's memory may not be read as «gathering on the thought», as «*Versammlung*», and so maybe this is the radical distance between Derrida's work and Heideggerian thought.

Keywords: deconstruction – legacy – memory – mourning – *Versammlung*

1. Introducción

El presente texto pretende desarrollar una lectura sistemática de la obra de Jacques Derrida tomando como eje la cuestión de una memoria ligada al porvenir que aparece ya desde sus primeros textos. Desde aquí se señalará que, si bien como afirma el propio Derrida, su obra no podría haberse llevado a cabo sin la apertura realizada por las cuestiones heideggerianas, es precisamente con respecto a esta memoria de un pasado como porvenir donde puede comprobarse la enorme, profunda y discreta distancia que separa a Derrida de Heidegger.

Recibido: 26/01/2018. Aceptado: 19/03/2018.

* Esta publicación se integra en el marco del Proyecto de investigación, «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias» (FFI2016-77574-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE).

** Investigador predoctoral en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Líneas de investigación: deconstrucción, filosofía contemporánea, pensamiento heideggeriano. Dirección de correo electrónico: pbsanchezgomez@gmail.com

De este modo, en la primera parte del texto se iniciará una aproximación al lugar de la memoria en el texto heideggeriano para después confrontar éste con la «mémoire», la herencia y el duelo derridianos.

2. *Erinnerung, Andenken y Gedächtnis en Heidegger*

La cuestión del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) y de su relación con el recuerdo (*Erinnerung*) es fundamental desde el inicio de *Sein und Zeit*. No obstante, ya en sus reflexiones anteriores orientadas al análisis de la *vida fáctica* dedica Heidegger una atención explícita a la memoria y a su relación con la temporalidad humana. Desde *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* y especialmente en *Der Begriff der Zeit* Heidegger distingue una temporalidad como *medium* homogéneo, tiempo de los relojes, de índole *cualitativa*, lo cual es señalado también en *Einführung in die Phänomenologie der Religion* a través de la lectura de las epístolas paulinas y del tiempo del *kairós*. Sin embargo, es necesario destacar del tratamiento heideggeriano de la memoria en estos primeros escritos el texto *Augustinus und der Neuplatonismus*, donde se detiene en la *aporía del olvido* (que la «oblivio» sea y al mismo tiempo no pueda ser en la «memoria»). No obstante, aun cuando en estos textos se anticipa en gran medida la analítica existencial de *Sein und Zeit*¹, «durante este periodo temprano de su trabajo, Heidegger no hace una distinción terminológica entre los dos términos alemanes para “memoria”, “Erinnerung” y “Gedächtnis”» (Barash, 2008, 402). Es ya en *Sein und Zeit* donde Heidegger, a través de la distinción o del binomio compuesto por el «concepto vulgar del tiempo» y el «tiempo original», siendo éste esenciado en la resolución (*Entschlossenheit*) desde la caída (*Verfallen*), donde Heidegger plantea el lugar fundamental de la memoria en la constitución del *Dasein*, señalando que «así como la espera únicamente es posible sobre la base del estar a la expectativa, así lo es el recuerdo (*Erinnerung*) sobre la base del olvidar y no a la inversa, pues en el modo del olvido “abre” el sido primariamente el horizonte dentro del cual puede recordar el “ser ahí” perdido en la “exterioridad de aquello que se cura» (Heidegger, 1977a, 449). El olvido es, por tanto, el horizonte, el fondo o el suelo sobre el que puede alzarse el recuerdo, y no un mero accidente sobrevenido a una memoria plena.

En este estado de resuelto el *Dasein* hereda un mundo que debe reiterar (*Wiederholung*): la historia no es «vorhanden», una mera restauración (*Wiederbringen*), sino respuesta (*erwidern*) y retorno (*Wiederkehr*) (Cfr. Heidegger, 1977a, §74) que afirma la «Destruktion» como «un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él» (Heidegger, 1977a, 29). De este modo, Heidegger abre en *Sein und Zeit* la posibilidad de comprender el origen y su recuerdo en la memoria como tarea, lo que le permitirá afirmar en el año 1941 que «el recuerdo (*Erinnerung*) del inicio (*Anfang*) no es, por ello, una huida al pasado, sino prestancia al porvenir» (Heidegger, 1991, 21). La cuestión de la memoria del inicio (*Anfang*) conduce a Heidegger, en sus trabajos de los años 30, a distinguir a éste del comienzo (*Beggin*), así como el «primer inicio» (*ersten Anfang*) del «otro inicio» (*anderen Anfang*), pudiendo de este modo afirmar que «nunca conduce el recuerdo (*Erinnerung*) del primer inicio a regresar “detrás” de éste, sino a avanzar desde su intimidad al otro inicio

1 Para una lectura detallada de estos cuatro textos de Heidegger y de su influencia en la obra posterior de Heidegger, Cfr. Esposito, 2009.

(ocaso)» (Heidegger, 2005, 91). Los «objetos» de la memoria no son ya pasados, si por tal se entiende «instantes» originales y causales, sino un inicio (*Anfang*) como ocaso (*Untergang*) desde el que puede desarrollarse un «pensar preparatorio» (*Vordenken*) del otro inicio. Esta noción del recuerdo y de la historia, de cierta memoria histórica, que se encontraba incipientemente en *Sein und Zeit*, se consolida ahora a través de la distinción entre «Historie» (historia impropia, anhelo de las «causas») y «Geschichte» (historia acontecida en cuanto destinación) (Cfr. Heidegger, 1997a, 442).

Desde este periodo de su obra, que podríamos denominar con Krell *metaphysical remembering* (Krell, 1990, 262), Heidegger enuncia que el inicio (*Anfang*) propicia el comienzo (*Beggin*) susceptible de reapropiación en el recuerdo, siendo ese inicio mismo la aclarante-ocultación de la Verdad (*Aletheia*) en cuanto esencia (*west*) en el despidio (*Entlassung*) y, por tanto, inalcanzable como tal para el recuerdo al que ha dado lugar: «el inicio se oculta en el comienzo», afirmará años más tarde (Heidegger, 2002, 156). De este modo, el inicio, el verdadero objeto de la memoria, es abismo (*Ab-grund*) que dirime (*Austrag*) el ente en la despedida, esto es, en modo alguno un objeto, por lo que todo recordar (*Erinnerung*) de ese inicio no puede ser sino un preparar el pensamiento (*Vordenken*) a esa epocalidad del ser que abre la historia (*Geschichte*) del (genitivo objeto y subjetivo) ser en cuanto destino (*Geschickt*), es decir, un recuerdo sin apropiación. La memoria, por tanto, no dispone de objetos históricos (*Historie*), sino que se orienta hacia una permanencia (*Bleiben*) de la donación (*Verschenkung*) como rechazo (*Verweigerung*), hacia un olvido necesario. La verdad, en cuanto inicio, aclara y oculta; es el «claro para el ocultarse»² y, por tanto, no puede ser reapropiado como objeto en la memoria por constituir el espacio inicial (*Anfang*) para toda reapropiación de los comienzos (*Beggin*). Siendo el inicio (*Anfang*) abismo y ocultación, todo acercamiento a través de la memoria es un adentrarse en el esenciar (*west*) más profundo y lejano en la diferencia decisiva (*Austrag*), por lo que el olvido del ser en el progreso en cuanto época de la historia del ser, es decir, en la entrega máxima del ente y en el desplazamiento de la esencia del hombre a mero gestor de éste puede dar el impulso decisivo de la memoria del inicio (Cfr. Heidegger, 2005, 176). Si en *Sein und Zeit* afirmaba Heidegger el olvido como sustrato para el recuerdo, ahora se comprende el primero como el objeto al que se aproxima el segundo.

Para Heidegger, el hombre se encontraría precisamente en esa época de la imagen del mundo en la que el abandono del ser se consume y realiza en el dominio sobre y de lo ente, en la voluntad de voluntad en cuanto clausura de la historia nihilista de la metafísica: «con la asignación y destinación del ser como enfrentamiento objetual (*Gegenständigkeit*) comienza la más extrema retirada del ser» (Heidegger, 1997b, 131). De este modo, siendo el inicio retirada que esencia (*west*) «como» fundamento (*Grund*) abismal (*Ab-grund*), el hombre no puede sino pensar esa «dádiosa propiedad» del inicio a través del recuerdo (*Erinnerung*) de su retirada, de su ocultación u olvido. Será a través de los seminarios dedicados a Hölderlin como Heidegger tematizará con insistencia la esencia de la memoria del inicio, y lo hará sustituyendo el término «Erinnerung» por «Andenken», afirmando que este último es

2 «La verdad: el claro (*Lichtung*) para el ocultarse (es decir, el acaecimiento (*Ereignis*); vacilante rehusarse como la madurez, fruto y obsequio). Pero verdad, no simplemente claro, sino precisamente claro para el ocultarse (...) La verdad: fundamento como abismo (*Grund als Abgrund*)». M. Heidegger, 1989, 346.

un pensar en (*Denken an*) lo «sido» (*Gewesene*) como porvenir que sigue siendo y no lo pasado (*Vergangenen*) irrevocablemente en cuanto presente-pasado (Cfr. Heidegger, 1981, 84). Como señala Gadamer, con el término «Andenken» puede Heidegger separarse del mero «recuerdo» como tener-presente-algo para orientar su reflexión hacia una memoria del «pensar-en» que permite así una riqueza y multiplicidad del recordar (Cfr. Gadamer, 1999, 155-156).

El río Ister, que parece avanzar hacia atrás, hacia el oeste, es memoria del inicio: «Wie du anfingst, wirst du bleiben». A lo largo de los seminarios dedicados a la poesía de Hölderlin, en especial a su «poesía fluvial» e «Himnos», Heidegger insiste en que, si el inicio está por venir en cuanto esencia, origen, tierra natal (*Heimat*)³ y fuente, siendo estos «lo mismo» son, por tanto, lo más lejano y distante pues, retomando los versos de Hölderlin, «nemlich zu Hauß ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quell». Ahora bien, es en esa extrañeza o «destierro» donde el hombre puede pensar en (*denken an*) su memoria (*Andenken*) el origen desde el «valiente olvido» (*tapfer Vergessen*) (Cfr. Heidegger, 1993, 164-165). Porque la memoria piensa en un inicio (*Anfang*) como lo «puramente brotado» (*Reinentsprungenen*) que permanece (*Bleiben*) sin encontrarse presente, que esencia en lo brotado (*Entsprungene*) y en el ser-brotado (*Entsprungensein*) en cuanto «bienaventuranza del enemigo» (*Feindseligkeit als Seligkeit*) (Cfr. Heidegger, 1999, 241). La memoria, por tanto, no se orientaría hacia una fuente que recordar, un «comienzo», sino al inicio (*Anfang*) que, como señala Heidegger al comienzo de su curso del año 1934, es algo absolutamente distinto (Cfr. Heidegger, 1999, 3): el inicio no es dejado atrás en lo por él iniciado y, por tanto, no puede ser reapropiado en el recuerdo (*Erinnerung*) al no haberse desgajado o perdido en ningún momento.

El río es el misterio (*Geheimnis*) de la proximidad de lo distante (Cfr. Heidegger, 1981, 24), de la fuente, y al mismo tiempo la localidad para el habitar de los hombres (Cfr. Heidegger, 1993, 51): «Hier aber wollen wir bauen». De este modo, el río en cuanto memoria de su inicio y localidad-travesía (*Ortschaft-Wanderschaft*) determina el encontrarse en lo propio, en el hogar (*Heimischsein*) de los hombres como un llegar a ser en casa (*Heimischwerden*) (Cfr. Heidegger, 1999, 51) y, por tanto, la reapropiación de lo propio en el recuerdo como un encontrarse en camino hacia y como la memoria (*Andenken*). De nuevo, Heidegger señala con esto que el recuerdo de lo propio sólo es aproximable asumiendo su distancia desde lo extraño al hogar (*umheimisch*), desde la colonia, desde el mar y desde el olvido. Pero ahora sostiene que la memoria, en cuanto «Andenken», no es una posesión del recuerdo (*Erinnerung*) del comienzo, sino el saludar (*Grüßen*) (Cfr. Heidegger, 1981, 96) que piensa en (*An-Denken*) la esencia del río, en su propiedad y en su fuente como necesariamente distante y, por tanto, es la memoria (*Andenken*) la afirmación y el esenciarse de esa distancia misma en el pensamiento y como pensamiento. La memoria (*Andenken*) no es, de este modo, la disponibilidad interiorizante del recuerdo (*Erinnerung*)⁴, sino un ponerse en obra hacia el olvido.

3 Para una lectura detallada de la cuestión de la «tierra natal» en Heidegger, Cfr. Rocha de la Torre, 2012. Asimismo, Cfr. McNeill, 1999.

4 Si bien es cierto que Heidegger desplaza el término «Erinnerung» por «Andenken», este movimiento no se produce en un solo acto. Así puede comprenderse que, en el curso sobre *El Ister*, posterior a *Andenken*, Heidegger emplee, para referirse a la esencia de este río, el término «Erinnerung», aun cuando intenta separarlo de su

Como señala Heidegger en otros textos, desde el momento en el que lo que se nos da es el dar-se, no puede haber distinción sino mismidad entre el habitar y el construir, el cuidar y el ser: albergamos porque ya habitamos y porque, en cuanto que habitamos, construimos⁵. La memoria, por tanto, no crea el fundamento, como el saludar no puede sino re-dirigirse a lo saludado. La fundamentación que «dice» el poeta, por tanto, es un re-decir el fundamento, la fuente: «poetizar es hacer memoria (*Dichten ist Andenken*). La memoria (*Andenken*) es fundación. El morar fundante del poeta indica y consagra el fundamento para el morar poético de los hijos de la tierra. Algo que permanece llega a permanencia. Hay memoria (*Andenken ist*)» (Heidegger, 1981, 151). De este modo, el decir del poeta es un re-decir la fuente, un repetir lo dicho «del» ser que se ha aprendido en la memoria, *par coeur*⁶: el decir del poeta es, por tanto, la memoria que (se) funda. El ser, como fuente, habla. El poeta, en cuanto dice, repite y funda. Esto conduce a Heidegger a señalar la esencial vinculación entre la memoria (*Andenken*) en cuanto que piensa en (*Denken an*) el ser y recibe de él su esencia y el agradecer (*Danken*) (Cfr. Heidegger, 1976, 310), encontrando el modo esencial de su vinculación en el término «Gedanc», «el recordar reuniendo, que lo reúne todo» (Heidegger, 2002, 143). De este modo, y aun cuando, como señala Haar, la vinculación entre los términos «Gedächtnis», «Dichten», «Denken» y «Andenken» es tan esencial que resulta confusa su utilización (Cfr. Haar, 1993, 71), Heidegger comienza a hacer pivotar su reflexión sobre el término «Gedächtnis»:

La memoria (*Gedächtnis*). Sin duda esta palabra significa algo más que la simple facultad psicológicamente constatable de retener lo pasado en la memoria. La memoria piensa en lo pensado (*Gedächtnis denkt an das Gedachte*). Ahora bien, «memoria» (*Gedächtnis*), como nombre de la madre de los dioses, no significa un pensamiento cualquiera de cualesquiera cosas pensables. Memoria (*Gedächtnis*) es la concentración (*Versammlung*) del pensamiento (*Denken*) en aquello que por doquier haya podido ser pensado ya. Memoria (*Gedächtnis*) es reunión (*Versammlung*) del pensamiento (*Andenken*) [...] La memoria, la madre de las musas, el recuerdo (*Andenken*) de lo que ha de pensarse, es la fuente de donde mana el poetizar (*Dichten*). Por eso, la poesía (*Dichten*) es el agua que a veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento (*Denken*) como memoria pensante (*Andenken*) (Heidegger, 2002, 13).

La memoria (*Gedächtnis*) en cuanto pensar (*gedenken*) es la reunión (*Versammlung*) «del» pensamiento (*Gedanke*), «reunión» que, como señala Heidegger, recibe para los griegos el nombre de «legein» (Cfr. Heidegger, 2000, 214-217), esto es, un recolectar, reunir (*Sammeln*) que deja yacer aquello que ha sido puesto y «percibido» (*noein*) delante como eso mismo que yace delante (Cfr. Heidegger, 2002, 211-215). Por tanto, en cuanto «legein» es asimismo «enunciar» como poner-delante, esto es, Decir (*Sage*) como Mostrar (*Zeigen*) (Cfr.

noción vulgar al hablar de un «auténtico recuerdo» (*eigentliche Erinnerung*) orientado a lo sido (*Gewesenen*) en cuanto presentimiento (*Ahnen*). Cfr. Heidegger, 1993, 34.

5 Cfr. Heidegger, 2000, 149-151; 206.

6 La cuestión del corazón y su relación con la memoria es tratada explícitamente por Heidegger (Cfr. Heidegger, 1981, 75; 1977b, 305-312; 2000, 207; 2005, §138-§141). Para una lectura global del lugar del corazón en el pensamiento heideggeriano, Cfr. Wood, 2015.

Heidegger, 1985, 242), todo percibir (*noein*) lo es de un «legein», un «presente» («*έόν*», «*Anwesende*») puesto-dicho. Ahora bien, este dicho-presente es tal desde una «presencia» («*εμμεναι/ειναι*», «*anwesen*») (Cfr. Heidegger, 2002, 237) que como tal no es dicha y no puede confundirse con lo dicho. Y de este modo, la memoria que dice y se dice a sí misma no puede, en última instancia, hacer memoria de su propio inicio, convertirlo en un recuerdo. El poeta, en cuanto hace memoria, es el vidente para quien «todo lo presente y lo ausente está reunido en una presencia resguardada en ella» (Heidegger, 1977b, 364), es decir, quien preserva este «ver» y lo pone en obra en su memoria (*Andenken*) sin poder enunciarlo como recuerdo (*Erinnerung*). El saber es, por tanto, el pensar en la memoria el paso, el «entre» (*Zwischen*) o «medio» (*Mitte*) que reúne (*Versammlung*) y co-liga en cuanto separa: «*Austrag*», pero que como tal no puede constituirse en recuerdo de «algo». A esta relación de la diferencia que reúne la denomina Heidegger «*Unter-Schied*» (Cfr. Heidegger, 1985, 22), esto es, el aporético objeto de la memoria.

Ahora bien, si el ser Dice, Muestra, y el pensar («*noein*») es un percibir y salvaguardar en la memoria este decir en cuanto lo pone-delante, el pensar es, asimismo, un decir, un redecir o, como dice Heidegger, «*omo-logein*» (Cfr. Heidegger, 2000, 225-226). De este modo, Heidegger señala que el hablar de los hombres (*Sprachen*) muestra y, como tal, realiza un trazo (*Riss*), pone en obra la memoria, pero este hablar es siempre un escuchar (*hören*) a aquello a lo que el hombre pertenece (*gehören*), es decir, al Decir del ser, al trazo-abriente (*Auff-Riss*) impronunciado e indecible que aporta su riqueza a todo lo dicho, irremontable para cualquier memoria: «el hombre es en su esencia la memoria del ser (*Gedächtnis des Seins*), pero del ser tachado», es decir, del necesario olvido (Cfr. Heidegger, 1976, 411). De nuevo, los múltiples modos de decir de los hombres no se diseminan, sino que encuentran su permanencia en la reunión (*Versammlung*) de un inicio (*Anfang*) que es inaccesible a la memoria, una fuente y una tierra natal que no son sino destierro y corriente: todo parece depender, en definitiva, de la reunión, de su decirse en y como la memoria. El hombre, por tanto, hace memoria en su palabra, pero no posee el recuerdo de ésta: la palabra es el recuerdo en el que el «Es» del «Es gibt» canta (*melos*) (Cfr. Heidegger, 1985, 249). La memoria, por tanto, no lo es de un pasado que ha sido presente, sino de un porvenir que viene continuamente. Como se señalará más adelante, quizá la memoria en Heidegger pueda comprenderse, por tanto, como «promesa». Porque si, como ya se señalaba en *Sein und Zeit*, el olvido es el fondo para el recuerdo, ahora se comprende que olvido y recuerdo son lo mismo: el decir como hacer memoria interminable, como porvenir. La memoria, por tanto, sólo puede esenciarse desde el único recuerdo, el único olvido que tienen hasta ahora los hombres: la metafísica.

3. Derrida y la *mémoire* sin *Versammlung*

Desde sus primeros textos Derrida «solicita» la idea de una memoria como reapropiación sin residuos, consumada, consumida, del pasado. Como señala ya en un texto temprano, desde que toda presencia conlleva una «retención» y una «protensión» no se puede hablar de presencia «plena» sino de huella (*trace*) como «condición» de cualquier presencia, una «huella originaria» o «archi-huella» (Cfr. Derrida, 1985, 121) en cuanto continuo remitir a otro que originaría el presente y que, por esto, invalidaría la idea misma de un «origen» estanco

y definitivo reapropiable en el recuerdo. En este sentido, la huella no «es», no «es» «algo», sino que (es) el movimiento de «espaciamento» en cuanto «devenir-espacio del tiempo» y «devenir-tiempo del espacio» en el que esa «brisure» y «borde» (Cfr. Derrida, 2011, 53) posibilita la aparición de cualquier sentido. Hay una no-presencia continuamente borrada o desplazada que permite el anhelo arquetipo(te)ológico en el que la memoria se remontaría al origen «pleno», sin diferencia, dinámica propia «del» «fono-logocentrismo». El «origen» no «es», la «différance» es el origen como «archi-escritura» en cuanto movimiento de la significación que inscribe en el «presente» un «pasado» y un «futuro» absolutos, «no-presentes», no susceptibles de una memoria fundamentada en la primacía del «ahora», «es» o «nun», esto es, una memoria de la presencia.

Que ningún «presente» sea idéntico a sí mismo sin la «huella» de (un) otro es algo que «la metafísica» no quiere escuchar: su memoria desea abrazar y conservar los recuerdos custodiados en la proximidad sin posibilidad de pérdida. Una buena memoria, «Mneme» del Bien y del Padre consistiría, pues, en una representación sin distancia ni intermediación externa, puro «oírse-hablar» sin contaminar por esa «mala» memoria que es el instrumento técnico de la «hipomnesis», que sepulta y conmemora el alma en el signo, el archivo sumiso que desea que las piedras hablen (Cfr. Derrida, 1997a, 98-102). Ahora bien, una memoria infinita no es una memoria, sino un constante asistir de la presencia, por lo que ésta, para ser tal memoria, necesita «signos», ese «farmacon» que hará «dormirse» a la «Mneme» y distanciará sus recuerdos. «El» logocentrismo sueña con la memoria plena, con la autoridad frente a los signos, encontrando su límite y la «suplencia» en su propio interior. Así, ante lo inevitable del signo, «la» metafísica pretendería su «digestión» o «biodegradación» que permitiría la liberación del vaho prístino de una «Bedeutung» sin materia significativa. Ahora bien, asegurar la descomposición de cara a una «parusía» implica la monumentalización de la tumba, su localización, la protección frente a la diseminación y los muertos que vagan más allá de sus tumbas (Cfr. Derrida, 1995a, 23). Sin embargo, si lo propio del signo es poder producir efectos con independencia de la intención que los anima, el recuerdo, y si la memoria tiene siempre necesidad de signos, la idea de «un» recuerdo puro, unitario y garantizado se encuentra anulado por la propia posibilidad de la huella archivante (Cfr. Derrida, 1997a, 105-106). La asimilación nunca llega a realizarse plenamente imposibilitada por la (a)lógica de la huella y la iterabilidad, por lo que el cuerpo nunca llega a descomponerse, «repite», se repite y ofrece resistencia: es lo que Derrida llama «ceniza(s)» (*cendre*) que, como afirma una de las voces en *Feu la cendre*, es el «paradigma de la huella» (Cfr. Derrida, 2009a, 29) y en modo alguno las cenizas del Fénix. De este modo, el «efecto de restancia», que es la incineración de la incineración misma en cuanto resto de algo que no es, imposibilita toda «Erinnerung» que asuma la posibilidad de una digestión pacificada⁷, abriéndose así el pensamiento de la memoria en Derrida hacia la «Andenken» heideggeriana. De este modo, sólo es posible la diseminación como sobrevida de la huella, no siendo ésta una alternativa a la muerte o a la vida (Cfr. Derrida, 2003a, 322-323; 2011, 46-47).

La memoria para Derrida, por tanto, no tiene recuerdos, sino cenizas, fechas que hacen retornar aquello que ocurrió una vez, y sólo una vez (Cfr. Derrida, 1974, 271-272A). Ahora

7 Esta «retórica del canibalismo» es algo recurrente desde *Glas* (Cfr. Derrida, 1974, 40b). Por otra parte, Cfr. Derrida, 1993, 269-303.

bien, como ya había señalado con respecto a la construcción de los objetos ideales en Husserl, la fecha se encuentra en una «aporía», pues para ser tal debe poder repetirse y, por tanto, que aquello que fecha no se encuentra ya más presente. Este es, por tanto, el «double-bind» de la fecha, un secreto que no por desvelarse resulta menos secreto: si lo que conmemora la fecha es encriptado, esto se perderá en cuanto la singularidad desaparezca y ya no feche para nadie, pero si es demasiado general la singularidad se pierde en la universalidad, por lo que la fecha es la «legibilidad de lo ilegible»: «desde ese momento, lo que debe conmemorarse, a la vez reunir y repetir, es, *al mismo tiempo*, el aniquilamiento de la fecha, una especie de nada, o ceniza» (Derrida, 2002, 31). Aniquilamiento de la fecha, pero también del nombre propio, de aquel que firma en su nombre⁸, es decir, la cuestión de la «iterabilidad» (Cfr. Derrida, 2003a, 307-308): desde el momento en que hay nombre «es siempre y *a priori* un nombre de muerto» (Derrida, 2009b, 34) que producirá efectos aun cuando el portador desaparezca, no siendo posible suturar ni saturar el contexto; es más, exige la muerte, en cuanto «no depender-de-ni-retornar a», de la instancia donadora (Cfr. Derrida, 1995b, 102-103), la incineración, el «brûle-tout». Como sucedía en Heidegger, y lo desarrollaremos más adelante, la memoria en Derrida deviene un pensamiento del don.

El nombre es la ceniza, el resto que sobrevive al portador aun antes de su muerte (Cfr. Derrida, 2008, 62) por lo que, como señala Derrida, sólo ingenuamente podría pensarse que la memoria se orienta al pasado: en cuanto la muerte antecede al portador del nombre, éste no es sino (en) la memoria del otro como porvenir. Ahora bien, he aquí otra «aporía»: la fidelidad al otro implica asumir como tal «otro» en la interioridad de uno mismo y, por tanto, en cuanto «otro» que no puede estar «en mí». De este modo, señala Derrida, debe asumirse la «imposible afirmación del duelo», la afirmación de su im-posibilidad y aceptar la «experiencia de la aporía», la experiencia interminable de la decisión y de la memoria: el deber, en este caso de duelo, es de lo que no se puede deber, es decir, de lo que debe más allá del poder y del deber⁹. Porque un duelo posible o un deber que responde a lo que se debe no es ni duelo ni deber alguno sino la aplicación de un saber programado y programable; la memoria, en cambio, es la experiencia de la aporía en la que «hay que evitar a toda costa la buena conciencia» (Derrida, 1998a, 40).

Siendo la huella del otro originaria y siempre «otra», la memoria como imposible clausura de ese «otro» precede y constituye al individuo: «je suis endeuillé donc je suis» (Derrida, 1993, 331), es decir, llevo al «otro» y su «mundo» antes de ser «yo», soy el rehén que hospeda al «otro». De este modo, no hay en Derrida una «Erinnerung» absoluta que se apropiase del «pasado»: la supervivencia lo es de un pasado absoluto que no ha tenido lugar, una promesa que com-promete sin «asegurar» (Cfr. Derrida, 2008, 103-109). La memoria, como sucedía en Heidegger, es el lugar de la huella como recuerdo imposible, por lo que ésta se dirige a un «pasado» que no ha tenido lugar, un «presente» que comienza por regresar, hacia un cuerpo sin unidad, sin cuerpo pero tampoco «nada», hacia «espectro(s)», de los que dice Heidegger que son «porvenir»[□]. El espectro, como las cenizas, señala Derrida, nos asedia y se nos presenta sin presencia, sin poder ser reducido a «algo» ni afirmado

8 Esto es algo que Derrida presenta ya desde sus textos tempranos: Cfr. Derrida, 1986, 89 y Derrida, 1994, 370.

9 Derrida señala como «imposibles» la deconstrucción, «el don, el sí, el “ven”, la decisión, el testimonio, el secreto, etc.» (Derrida, 2011, 27).

como «nada», mirándonos sin poder ser identificado en su «propiedad». En este sentido, la «figura» del espectro no puede sino relacionarse con la aporía del don: para ser tal, éste no debe darse como «algo», algo «presente», sino que más bien debe dar-se una «nada» o un «olvido» (Cfr. Derrida, 1974, 270A). Porque el don no «es», se da (si lo hay) como borrarse en y como lo dado. Hay en lo dado, por tanto, una inaccesibilidad de la memoria frente a la donación misma, tal como sucede con la donación del ser en Heidegger (Cfr. Derrida, 1995b, 35), es decir, que desde ahora podemos comprender «la ceniza como la casa del ser» (Derrida, 2009a, 27). A la memoria se le da nada, un olvido radical, una huella como ceniza, un espectro al que ya no podemos más nombrar «directamente», «propriadamente», sino sólo con «palabras oblicuas» en dirección «destinerrante». La memoria se enfrenta a un movimiento catastrófico, «catastrófico» en la que eso que da no hace sino borrarse retrazándose de nuevo en retirada (Cfr. Derrida, 1987, 87-93). Si antes se señaló que el pensamiento de la memoria se abría en Derrida a un pensamiento del don, ahora se comprende que este último no es sino la memoria del olvido. Por lo tanto, el pasado de la memoria es el porvenir, un porvenir que repite, sin duda, pero aquello que nunca ha tenido lugar, sino que se encuentra frente a nosotros como porvenir y como tarea (Cfr. Derrida, 1995a, 31).

La memoria, por tanto, es para Derrida una herencia que crea tanto como registra, que crea en cuanto registra y que, de este modo, no dispone de un «stock mnésico» esperando ser retomado, sino que el espectro se nos da como reto y tarea: «heredar no es en esencia *recibir* algo, un elemento *dado*, que entonces se puede *tener* [...] Cuando se hereda, se clasifica, se criba, se valora, se reactiva» (Derrida, 1998b, 40). Hay una falta en eso que se da, en ese resto o ceniza; una falta que hace falta, que abre la posibilidad de la respuesta y de la responsabilidad. La memoria es, por tanto, recepción, «sí» anterior a cualquier respuesta dirigida al otro, pero también reafirmación, reinscripción, «sí, sí» a lo que viene necesariamente sin haberlo escogido en cuanto promesa (Cfr. Derrida, 1987, 639-650). La memoria hereda, afirma, retoma, pero siempre escogiendo, cribando esa herencia que nunca es una, que nunca se re-úne, posibilitando en esa «repetición», por tanto, una nueva aporía, lo imposible de un cortocircuito entre lo constativo y lo performativo en una «invención» (Cfr. Derrida, 1987, 61). La memoria es repetición e invención, selección y respuesta. En este sentido, la memoria es infinitamente responsable ante cada «otro» por haber seleccionado «un» otro, por haber escogido a «ese» otro (Cfr. Derrida, 2000, 72). La memoria en Derrida es, por tanto, infinita en infinitos sentidos: sin origen, sin objeto, infinitamente responsable, abierta al porvenir absoluto, pero también infinitamente finita, humilde, paciente, constante (Cfr. Derrida, 2003a, 310). De este modo, Derrida presenta una memoria que no se realiza en el recuerdo (*Erinnerung*), que quizá haya que pensar como lo «otro» del recuerdo, como el hacer memoria sin recuerdo, como «Andenken».

En este sentido, la cuestión fundamental no podría retrasarse más: ¿es la memoria como porvenir subsumible a la memoria (*Andenken-Gedächtnis*) heideggeriana? ¿Piensan ambos «lo mismo» en un «querer-decir» universal bajo los términos «*mémoire*» y «*Gedächtnis*»? Porque aceptando que tanto Heidegger como Derrida toman distancia de un «comienzo» aprehensible o representable en la «presencia-presente» de la «*Erinnerung*», aproximándose así ambos a un «inicio» sin pasado, esto es, una «huella», de la que Heidegger dice que es la «más matinal» (*die frühe Spur*), aceptando esto, cabría plantearse si es «idéntico» ese «pasado sin presente» en Heidegger y Derrida, teniendo en cuenta, por otra parte, que «este»

inicio no dispone de nada «propio» y, por tanto, no puede resultar «idéntico». En este sentido, la cuestión consistiría en saber desde qué perspectiva se accede a una puesta en común del lugar de la memoria en sus obras y, por tanto, si el porvenir de Heidegger pasa a través de la memoria de los textos de Derrida. Ahora bien, responder a esta cuestión supondría abrir un gran campo interrogativo que pasaría por la relación entre la «Destruktion» y la «deconstrucción», entre la «sigética» y la «Zusage» heideggeriana y el «sí» derridiano; entre la «khôra» y el «Raum» o el «Ort» en Heidegger, el «Zeit-Spiel-Raum» y el espaciamiento de la «différance», el «Wink» y la «brisure». Pensar, en definitiva, si el «trait» como «re-trait» en el texto de «la» metafísica puede comprenderse desde el «Riss» en el «Aufriss» que se retira hacia lo irremontable, si el saludo que toma Heidegger de Hölderlin es idéntico al que entrega Derrida a Lévinas.

Sin embargo, Derrida mismo ha emprendido un acercamiento al texto heideggeriano que puede en gran medida presentar una comparación del lugar de la memoria en la obra de ambos. Antes se dijo que la memoria en Derrida resultaba infinita y que, por tanto, quizá podría comprenderse como la «Andenken» heideggeriana. Sin embargo, Derrida toma distancia de esta posibilidad al señalar que la interminable memoria no lo es porque su recuerdo resulte demasiado rico y digno como para «darse» de forma definitiva, es decir, en una «Versammlung» rememorante que no podría llegar a cerrarse. De este modo, Derrida cree encontrar en Heidegger cierto tono melancólico de una memoria que no es capaz de llegar a cerrar el recuerdo, es decir, cierta actitud «logocéntrica» que primaría la reunión (*Versammlung*) (Cfr. Derrida, 1998c, 374) y que imposibilitaría la irrupción de lo heterogéneo al recuerdo (*Erinnerung*), es decir, la memoria (Cfr. Derrida, 1987, 181). Sin embargo, es el propio Derrida quien complica las cosas al señalar que la «Gedächtnis» como «Versammlung» del pensar (*Gedanke*) no es sencillamente monológica, es decir, no es sólo el recuerdo hablando de sí en infinitas reapropiaciones, pero tampoco heterológica, esto es, lo otro del recuerdo, sino una «auto-heterología» del habla (*Sprache*) consigo misma a través de su distinción (*Austrag*) (Cfr. Derrida, 1998c, 404-406; 2011, 44): la memoria heideggeriana, por tanto, sin ser recuerdo no podría ser sino en recuerdos. Se comprueba ahora que la cuestión de la memoria deviene así la pregunta por la lengua de la memoria, es decir, por la lengua de la diferencia con y en el recuerdo. Pregunta a este respecto Derrida:

¿se puede y hasta dónde se puede pensar esta marca y el des- de la *différance* como *Wesen des Seins*? ¿El des- de la *différance* no nos lleva más allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también y de todo lo que en ella puede nombrarse? ¿No apela, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esta lengua en una lengua totalmente diferente? (Derrida, 1994, 60).

Esta «lengua» lo sería de la inscripción de la huella como (no) origen, esto es, una lengua «hipermnésica» en cuanto se dirigiría a un pasado más allá de cualquier presente, más allá de cualquier recuerdo, «preprimera lengua», una lengua anterior a cualquier «yo» y por tanto una lengua del absolutamente otro «en» mi lengua, al otro porvenir y al otro como porvenir. Y aun cuando Heidegger, ciertamente, apela a la «Urwort», dejando así en su tono la posibilidad de comprender ésta como «hiper-recuerdo» más que como «hiper-memoria», Derrida señala que «esto no quiere decir que la lengua sea monológica y tautológica, sino

que siempre corresponde a una lengua invocar la apertura heterológica que le permita hablar de otra cosa y dirigirse al otro» (Derrida, 1997b, 111). Cabría destacar que aquí Derrida ya no apela a una «auto-heterología» en Heidegger.

De este modo, aun cuando Derrida señala que Heidegger, «como siempre», prima la «*Versammlung*» y por tanto dejaría entrever una comprensión de la lengua de la memoria como destino del hiper-recuerdo, es decir, encaminada todavía hacia la reapropiación de la «*Erinnerung*», es el propio Derrida quien afirma que «el pensamiento de Heidegger *no es simplemente* [es Derrida quien subraya] un pensamiento de la reunión» (Derrida, 2008, 147). No lo es «*simplemente*», lo es sin serlo, quizá lo «*es*» en los márgenes, manteniéndose en una «ambigüedad frente a la metafísica de la presencia y del logocentrismo» (Derrida, 1986, 30). Ahora bien, Derrida señala este «no simplemente» apelando al texto *Was heisst Denken?* en el que, precisamente, Heidegger plantea la cuestión de la relación entre pensar y «*Gedächtnis*», así como de la llamada (*heisst*) en cuanto «convocación» y «promesa» de lo que (se) da a pensar. Heidegger plantea así un pensamiento del don y del «*Es gibt*» del que Derrida, tomando la frase paródica de Paul de Man, «*die Sprache verspricht (sich)*», señala que, *hasta cierto punto*, ésta puede inscribirse en el texto heideggeriano, es decir, que *hasta cierto punto* la «*Andenken-Gedächtnis*» se constituiría en Heidegger como promesa imposible y, por tanto, como lo absolutamente otro al recuerdo.

Derrida sostiene este «hasta cierto punto» aun cuando en *Spectres de Marx* expresa sus profundas dudas sobre si la memoria en cuanto «*Versammlung*», es decir, reunión del pensamiento, puede abrirse a lo heterogéneo del recuerdo, a lo absolutamente anacrónico y, por tanto, si la «*mémoire*» en cuanto apertura a la venida del arribante no consiste precisamente en lo opuesto a la memoria heideggeriana (Cfr. Derrida, 1995a, 41). La «memoria» como «*Andenken-Gedächtnis*», como pensamiento (*Gedanke*) de la reunión (*Versammlung*) en la Diferencia (*Unter-Schied*), anularía la irrupción heterogénea del otro, la enmarcaría en el «venir a presencia» (*Anwesenheit*) y, por tanto, negaría el acontecimiento (*événement*). Por el contrario, la «*mémoire*» en cuanto «*avenir*» del «*arrivant*» no puede sino mantenerse en la apertura a la absoluta «*anacronía*», en el sin-horizonte, en el desierto y en la dislocación del tiempo que Heidegger, en *Zeit und Sein*, pretendía conjurar a través de la unidad de un «*tiempo auténtico tetradimensional*», algo que Derrida discute planteando que quizá sea el concepto de «*concepto de tiempo*», propio o impropio, el que imposibilita pensar una memoria como porvenir, una memoria como lo otro del recuerdo (Cfr. Derrida, 1994, 97-102).

En este sentido, efectivamente, al establecer Heidegger la «*Versammlung*», el «*legen*», el «*En*» como objetos de la memoria, por más aporéticos e imposibles que estos resulten; al considerar que la presencia se entrega «*en mano*», se mantendría en «*el*» pensamiento metafísico, *casi* con la conciencia tranquila. La «memoria» en Derrida lo es «*de*» la huella y «*de*» los espectros y, por tanto, nunca «*sucede*», no puede llegar a «*suced*» y, por eso mismo, no deja nunca de «*suced*». Hasta qué punto esto pueda inscribirse todavía en el pensamiento heideggeriano, en su «*Sprache spricht*» que no «*verspricht (sich)*» sólo podría resolverse si fuese aquietada, revelada en una «*Aufhebung*» la relación infinitamente discreta «*entre*» Heidegger y Derrida. Por tanto, como señala este último, «la cuestión es finalmente sobre el énfasis, la insistencia, la medida y el acento. Y aquí, incontestablemente, Heidegger acentúa la reunión» (Derrida, 2001, 118). Este «*incontestablemente*», sin embargo, recogería un tono más propio de Heidegger que de Derrida, quien pocas páginas antes afirma:

Yo estoy del lado de la dislocación, de la dispersión, de la diseminación. Sería injusto y simplificador decir que Heidegger violenta la diferencia, la dislocación, la diseminación: se podría realizar una lectura de Heidegger que mostrara que hay en él todo un pensamiento de la dislocación. Pero hay una fuerza allí que permanece del lado de la reunión, del ser junto o próximo a sí (Derrida, 2001, 116)

La cuestión de la memoria, la posibilidad de un acercamiento entre Heidegger y Derrida deviene, en definitiva, una cuestión de tono, de acento, algo que, como confiesa Derrida, siempre le ha preocupado más que el contenido o el fondo mismo (Cfr. Derrida, 1997b, 70). Ahora bien, esta es una cuestión que, más que resolver la lectura de estos textos, conduciría a un análisis de la «Stimmung» heideggeriana y la «Verstimmung» que plantea Derrida como «posibilidad para el otro tono, o para el tono del otro» (Derrida, 2003b, 54), la dislocación del «oído filosófico», de esa superficie tensa omniabarcante que es el tímpano. El cierre de la aproximación a través de la cuestión de la memoria en Heidegger y Derrida no llega a consumarse en una «Versammlung» que aquiete la diferencia entre ambos: no hay sino recuerdos aplazados, desplazados. En definitiva, no hay recuerdo de la cuestión de la memoria como confrontación entre Heidegger y Derrida, sino una memoria prometida. Si la memoria lo es del porvenir, el recuerdo de los textos de Heidegger y de Derrida no puede conducir sino a la obligación de continuar leyendo, a prometer una respuesta imposible.

Bibliografía

- Barash, J. A. (2008): «Heidegger and the Metaphysics of Memory», *Studia Phenomenologica*, VIII, pp. 401-409.
- Derrida, J. (1974): *Glas*. Paris. Galilée.
- Derrida, J. (1985): *La voz y el fenómeno*. Valencia. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1986): *De la gramatología*. Madrid, Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (1987): *Psyché. Invention de l'autre*. Paris. Galilée.
- Derrida, J. (1993): *Points de suspension*. Paris. Galilée.
- Derrida, J. (1994): *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1995a): *Espectros de Marx*. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1995b): *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Derrida, J. (1997a): *Mal de archivo*. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (1997b): *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires. Ediciones Manantial.
- Derrida, J. (1998a): *Aporías. Morir – esperarse (en) los “límites de la verdad”*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Derrida, J. (1998b): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires. EUDEBA.
- Derrida, J. (1998c): *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2000): *Dar la muerte*. Barcelona. Paidós Ibérica
- Derrida, J. (2001): ¡Palabra! Instantáneas filosóficas. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2001): «Entretien», en: J. Janicaud. *Heidegger en France II. Entretiens*, Paris: Albin Michel.
- Derrida, J. (2002): *Schibboleth. Para Paul Celan*. Madrid. Editora Nacional.

- Derrida, J. (2003a): *Papel Máquina*. Madrid. Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2003b): *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.
- Derrida, J. (2008): *Memorias para Paul de Man*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Derrida, J. (2009a): *La difunta ceniza*. Buenos Aires. Ediciones La Cebra.
- Derrida, J. (2009b): *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Derrida, J. (2011): *Salvo el nombre*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Esposito, C. (2009): «Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo», *Pensamiento* 65, n.º. 245. pp. 433-462.
- Gadamer, H.-G. (1999) «Thinking and Poetizing in Heidegger and in Hölderlin's "Andenken"», en Risser, J. (ed.) (1999): *Heidegger toward the Turn*. Albany. State University of New York Press. pp. 145-163
- Haar, M. (1993): *The Song of the Earth*. Bloomington. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977a): *Sein und Zeit*, GA2. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b): *Holzwege* GA 5. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1981): *Erläureungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985): *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie*, GA 65. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991): *Grundbegriffe*, GA 51. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993): *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a): *Nietzsche*, GA 6.1. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b): *Der Satz vom Grund*, GA 10. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999): *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, GA 39. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000): *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2002): *Was Heiss Denken?*, GA 8. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005): *Über der Anfang*, GA 70. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- McNeill, W. (1999): «Heimat: Heidegger on the Threshold», en Risser, J. (ed.) (1999): *Heidegger toward the Turn*. Albany. State University of New York Press. pp. 319-351.
- Krell, D. F. (1990): *Of Memory, Reminiscence, and Writing. On the Verge*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press.
- Rocha de la Torre, A. (2012): «Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia», *Revista de Filosofía* vol. 37. n.º. 1. pp. 37-55
- Wood, R. E. (2015): «The heart in Heidegger's thought», *Continental Philosophy Review*, vol. 48, Issue 4, pp. 445-462.

La distancia imposible entre el «cap» derridiano y la «polis» heideggeriana*

The Impossible Distance between Derrida's «Cap» and Heidegger's «Polis»

PABLO B. SÁNCHEZ GÓMEZ**

UNED

RESUMEN. En este texto se desarrolla un estudio de la noción «cap» en Derrida en confrontación con el modo en que Heidegger presenta la «polis» en sus textos elaborados entre 1935 y 1943. De este modo, a través del término «khôra», compartido por Heidegger y Derrida, se afronta la topología del habitar de los hombres como dimensión necesariamente abierta hacia lo otro. Se comprueba así, a través de la «hospitalidad» que presentan Heidegger y Derrida, la diferencia existente entre ambos en torno a la posibilidad o imposibilidad de ese espacio «aporético» para el habitar humano.

Palabras clave: aporía; habitar; deconstrucción; imposibilidad; khôra; topología.

1. El lugar de lo otro: la diferencia y el espaciamento

En su curso del año 1942 en torno al himno de Hölderlin «El Ister» aporta Heidegger

ABSTRACT. In this text is carried out a study of the Derrida's concept «cap» in comparison with the way in which Heidegger sets out the «polis» in his texts developed throughout 1935 and 1943. In this way, through the word «khôra», shared this by Heidegger and Derrida, the topology of human dwelling is tackled as dimension necessarily opened towards the other. Thus, it is realized, through the «hospitality» showed by Heidegger and Derrida, the difference between the two regarding the possibility or impossibility of this aporetic place for human dwelling.

Key words: Aporia; Deconstruction; Dwelling Impossibility; Khôra; Topology.

una precisa descripción: «la πόλις es πόλος, es decir, el polo, la clavija (*Wirbel*) en el que y en torno al cual todo gira»¹. Con esta definición quiere Heidegger señalar que la «πόλις» comprendida «griegamente» no es

* Esta publicación se integra en el marco del Proyecto de investigación, «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias» (FFI2016-77574-P).

** pbsanchezgomez@gmail.com. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2880-9704>.

simplemente, o no lo es esencialmente, el espacio o el resultado de y para la expresión política del pueblo griego² sino el «polo» y el «lugar» de la verdad del ser, pues «la misma palabra que πόλις es, según la raíz, la antigua palabra griega para “ser” πέλειν, “emerger, surgir de lo desoculto”»³, no siendo así algo esencialmente distinto de la «φύσις», sino su puesta en obra por los hombres⁴. Desde esta perspectiva afirma entonces Heidegger que «πόλις» «quiere decir el lugar (*Stätte*), el allí (*Da*), dentro del cual y en el cual es el ser-ahí (*Da-sein*) en cuanto histórico»⁵, es decir, «destinado». La «πόλις», por tanto, es el «lugar-instantáneo» (*Augenblicks-stätte*)⁶ como y para la verdad del ser, el «sitio» (*Stätte*) histórico del ser y no la mera ciudad (*Stadt*) o Estado (*Staat*). Heidegger apunta de este modo a la necesidad de ampliar nuestra comprensión de la «πόλις», intentando con ello liberar la noción de «lugar» de la interpretación meramente «espacial», esto es, metafísica⁷. Es en esta dirección donde Heidegger desarrollará extensamente sus reflexiones posteriores, en lo que llama «topología del ser», señalando en su texto dedicado a Trakl:

En su origen, “lugar” (*Ort*) significa la punta de la lanza. En ella, todo converge hacia la punta. El lugar reúne (*versammelt*) hacia sí a lo supremo y a lo extremo. Lo que reúne así penetra y atraviesa todo con su esencia. El lugar, lo reunidor (*das Versammelnde*), recoge hacia sí y resguarda lo recogido, pero no como una envoltura encerradora, sino de modo que transluce y translumina lo reunido, liberándolo así a su ser propio⁸.

El lugar, por tanto, reúne (*versammelt*) y penetra, atraviesa, recoge y libera «todo». En este sentido, en cuanto la «πόλις» es «lugar», puede señalar Heidegger que «la πόλις es el paraje recogido en sí del desocultamiento del ente»⁹: es, por tanto, (en) la «πόλις» el lugar acontecimental de la verdad del ser¹⁰ y la morada histórica del hombre. Solo así puede Heidegger comprender el «ζῶον πολιτικόν» aristotélico no desde una perspectiva «vulgar» que establece al ser humano como necesariamente abocado a la acción y a la vida política o común sino, por el contrario, como la destinación histórica (*Geschichte*) del hombre en cuanto «ζῶον λόγον ἔχον»¹¹. El hombre es así esencialmente político, no siendo «lo político», sin embargo, «la política», pues la «πόλις» que enuncia aquí Heidegger se constituye como el lugar del ser, como el reunir (*Versammlung*) en el ajuste (*Fug*) en cuyo pensamiento se esencia (*west*) y encuentra su morar propio el hombre.

En *L'autre cap* desarrolla Derrida una lectura de la cuestión del «cap» (cabeza, punta, rumbo, cabo) y de la autocomprensión de Europa en cuanto ese mismo «cap», es decir, como punta avanzada o proa que rotura tierra y mar señalando y dirigiendo a la humanidad desde Asia hacia Occidente, como el río Ister en la poesía de Hölderlin. Este «cap» que es Europa, por tanto, «capitanearía» a los hombres hacia el horizonte de la civilización mundial, autoafirmándose (*Selbstbehauptung*) y poniéndose a sí misma como principio y fin de la historia en un movimiento arque-teleológico. Así, señala Derrida, toda autoafirmación «tiene siempre una forma capital, la figura de proa de la punta avanzada y de la reserva capitalizadora»¹², de la concentración hermé-

tica o autista en sí que se supone y se quiere autónoma de cualquier alteridad. Y es precisamente esta «capitalización» la que se manifestaría, afirma Derrida citando el texto sobre Trakl, en el «lugar» heideggeriano¹³: desde el momento en que Heidegger comprende la «πόλις» como lugar (*Ort, Stätte*) y este como concentración (*Versammlung*), «polo» y «punta» en torno al cual «todo» orbita, gira y se delimita, por más que intente disociar esta «πόλις» de la comprensión «estatalista» o meramente «política» no dejaría de resultar, sin embargo, un pensamiento eminentemente «capitalístico» y «logocéntrico»¹⁴.

Sin embargo, en el curso inmediatamente posterior al dedicado a «El Ister», Heidegger retoma y desarrolla su reflexión en torno a la «πόλις». Allí afirma que se piensa siempre «la πόλις griega y lo “político” de una forma completamente no-griega. Pensamos lo “político” como romanos, esto es, imperialmente»¹⁵. Esta pérdida de lo griego en lo romano se debería, siendo la «πόλις» el lugar de y para la verdad del ser, a una transformación en la esencia de la verdad iniciada en Platón y consumada en la traducción latina de «Ψεῦδος» por «falsum», «caer», siendo así lo verdadero (*verum*) lo no-falso, aquello que permanecería o se constituiría de forma permanente y, por tanto, algo completamente distinto de la esencia griega de la verdad en cuanto «ἀλήθεια». Para Heidegger, el término «verum» surgiría desde la raíz indogermánica «-ver-», la cual señala el «estar firme, mantenerse en posición, es decir, no-caer (ningún *falsum*), permanecer arriba, sostenerse, *ser la cabeza*, mandar; lo que se sostiene y lo que se mantiene en pie -erguido-»¹⁶, lo encerrado y protegido en una armadura y,

por tanto, todo lo contrario al abrirse y dar lugar como aclarante-ocultación de la «ἀλήθεια». Se comprende así cómo a través de la transformación de la verdad griega en «verum» y sus términos solidarios (*rectum, regere, iustum*) la «πόλις» se determina como «imperium», como dominación, mandato, im-posición¹⁷. De este modo, aun cuando Heidegger afirma la «πόλις» como lugar (*Ort*) donde emerge la verdad del ser, esta reunión (*Versammlung*) del pliegue no debe comprenderse desde el movimiento de la verdad como auto-posición, es decir, desde la lógica «imperial» y del «cap». Por el contrario, Heidegger quiere pensar una localidad anterior a la «posición»: la apertura como «πόλις» que posibilita la posterior auto-afirmación y auto-posición del «imperium».

En este sentido, tanto Heidegger como Derrida vendrían a señalar la «secundariedad» del «cap», del auto-posicionamiento imperial con respecto a un movimiento anterior. Sin embargo, Derrida no comprende que la lógica del «cap» resulte de una degradación o de una pérdida de la esencia original de la verdad griega reconvertida ahora en «auto-certeza», «auto-posición» y «maquinación» estatal en cuanto ejercicio del poder y de la fuerza (*Macht*)¹⁸. En este sentido, señala Derrida que la auto-afirmación del «cap» solo es posible desde una relación anterior y constitutiva con la alteridad, pues «lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. No el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir “yo” o “nosotros”, no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o, si ustedes lo prefieren, en la diferencia consigo»¹⁹. El «cap» en cuanto movimiento reflexivo de auto-posición supone siempre la relación

con lo otro y, por tanto, la «contaminación originaria», el «afuera» en el «adentro»:

El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien yo soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi “estar en casa”, más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia *ipseidad*.²⁰

Este es, por lo demás, un pensamiento presente ya en las primeras obras de Derrida: desde el momento en el que la «presencia de lo presente» se constituye desde una protensión y una retención no puede hablarse ya de un presente perfectamente idéntico a sí mismo, estanco, estable y homogéneo, sino de un presente constituido por otro y desde otro, por otro que no es presente, esto es, por la «huella» (*trace*)²¹. El origen de lo presente es así un «no-origen» en cuanto relación con lo otro no susceptible de «presentarse» como algo o alguien «presente». De este modo, la constitución de la individualidad en su «auto-afirmación», la posibilidad del «cap», no puede realizarse si no es a través del proceso que Derrida denomina, ya en sus últimos textos y en un tono explícitamente «político», «autoinmunidad»²². Esta reducción de las defensas higienizantes que distanciarían de lo extraño y externo impiden la inmediata y plena reflexividad e igualdad consigo del «cap»: «la igualdad no es igual a sí misma»²³ desde el momento en el que la autoinmunidad su-

pone, precisamente como posibilidad del «autos», la pulsión de muerte del «sí mismo»²⁴, la relación con lo otro y externo anterior a cualquier propiedad e interioridad. De este modo, como señala Delmiro Rocha, «introducir al otro en nuestra identidad es introducir la alteridad en lo idéntico a sí, es poner a lo Otro en el núcleo de lo Mismo, es hacer imposible la identidad de cualquier sujeto (un yo individual o colectivo) consigo mismo, es renunciar a la identidad de sí para pasar a la diferencia consigo»²⁵. Así, no es tanto que el «cap», comprendido como «imperium» de la auto-certeza y auto-afirmación, suponga la degradación y la pérdida de una esencia originaria, sino que esta misma auto-posición «imperialista» no puede darse, «esencial» y «necesariamente», si no es a través de la afirmación originaria de lo que ella no es, es decir, de lo otro. Hay, por tanto, una afirmación anterior a toda positividad, lo que «solicita» la noción de un «cap» perfectamente hermético: el cráneo está siempre compuesto por otras tantas cabezas. Y así, aun cuando el «cap» no resulta originario, primero o «fundamental» no hay, propiamente, «algo» anterior a él desde el que tomaría cuerpo. La apertura que piensa Derrida como constitutiva de la punta que es el «cap», como veremos, no lo es a «un» otro y, por tanto, a una alteridad ya constituida e identificable como «arkhé».

Sin embargo, Heidegger tampoco afirma *sencillamente* que el «imperium» consista en la *simple* degradación de la «πόλις»: la pérdida del pliegue inicial del ser no es sino el necesario despliegue de su epocalidad y, por tanto, no debe considerarse como un mero «accidente». La lógica del «cap», cierto «imperium», por tanto, no es evitable.

En este sentido, el tono heideggeriano en su regreso al pensamiento inicial de la «πόλις» no es melancólico: como señalaba en *Sein und Zeit*, la «Wiederholung» no es el mero «wiederbringen». Por el contrario, precisamente desde esta pérdida puede Heidegger plantear, a través de Hölderlin, el destino hacia ese otro territorio en el que debe habitar el pueblo alemán²⁶. Como señala Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*, «Hegel mira hacia atrás y concluye, mientras que Hölderlin mira hacia adelante e inaugura»²⁷. Y lo hace, precisamente, señalando que la constitución y fundación del hogar «propio» no puede realizarse sino en la experiencia de lo «otro». A través del verso «Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist»²⁸ despliega Heidegger la idea de que la apropiación de la patria (*Mutterland*) y de la tierra natal (*Heimat*), la «auto-afirmación» y la realización del «destino» no es posible sino en y a través del trayecto hacia lo extraño y extranjero (*das Fremdes*). El pueblo alemán, al que Heidegger comprende progresivamente como la totalidad de Europa occidental situada entre el americanismo y el bolchevismo, debe, como el río Ister, tomar el camino hacia *su* otro, hacia el «primer inicio» del pensar griego y recorrer todo su curso hasta el ocaso, el olvido y la muerte en el mar, pues «el espíritu del río lleva la fuente al mar y lleva a este de vuelta a la fuente, la cual solo ahora, en el río que remonta su curso, se manifiesta como fuente»²⁹. Solo desde la experiencia de lo otro se revela lo propio como el destino del «otro inicio»³⁰, como lo todavía por venir y solo anticipable por el pensamiento (*Vordenken*).

Por tanto, cuando Heidegger apela al «lugar» (*Ort*) y al «sitio» (*Stätte*) en cuanto

«reunión» (*Versammlung*) no lo hace intentando una reapropiación de algo pasado (*Erinnerung*), de la «πόλις» perdida; tampoco entiende este lugar como algo alcanzable de forma inmediata y autónoma, y aun siquiera «posible». Por el contrario, Heidegger comprende este encaminarse hacia lo propio como el ejercicio de una memoria (*Andenken*) que piensa en (*denken an*) el porvenir precisamente como apropiación de la esencia impensada de la «πόλις» por los griegos. El habitar «propiamente» de Europa es así el asumir la necesidad de la pérdida de la «πόλις», de la esencia de la verdad en el desplegarse de la historia de la metafísica y en su consumación técnica como estado moderno. Por tanto, la ley del encontrarse en casa (*das Gesetz des Heimgeschwehens*) es el encaminarse al hogar (*Heimischwerden*) en cuanto paso y morada en el no encontrarse en casa (*das Unheimischsein*)³¹, es decir, en la experiencia de la «Zeit des Weltbildes» y de la «dürftige Zeit». La «Heimat» a la que debe dirigirse el pueblo alemán-europeo no es el «cap» autónomo e inmediatamente auto-afirmado que se da a sí y por sí su posición, «imperium» permanente y sólido, sino el «concentrarse» en lo porvenir que reúne lo sido en su propiedad solo experienciable desde el «otro inicio».

No obstante, y aun cuando Derrida señala que el «cap» europeo es la memoria y constitución de sí como apertura a lo otro³², no comprende esta «hospitalidad» a la manera heideggeriana de la relación con un «primer inicio» hacia el «otro inicio», por lo que no podrían situarse como trayectorias paralelas³³. En primer lugar, porque la posible apropiación de «un» otro supone la previa determinación de su propiedad «como

tal» otro y, por tanto, la anulación de su alteridad «absoluta»: «un» otro determinado como «otro» y, por tanto, anticipable no es en modo alguno «otro», sino «mi» otro. En este caso, «Grecia»³⁴. Así, y esto es algo que Derrida destaca nítidamente con la «imposible afirmación del duelo»³⁵, si el otro es tal «otro», otro como tal, es un otro sin «como tal» y, por tanto, inapropiable, no digerible o biodegradable para una memoria. La posibilidad de una apropiación «originaria» del otro (Grecia) supone la identificación del otro («Grecia»), es decir, su estabilización como «cap». Por tanto, la relación con la alteridad que presenta Heidegger como «camino» para el encontrarse en casa (*Heimischsein*) alemán-europeo no supondría una ruptura con la lógica del «cap», pues seguiría alimentando la relación «otro cap» o «cap del otro» con el «cap propio». Y así, cuando Heidegger señala la tarea del pensar como la «apropiación» de lo griego impensado por los griegos, como el pensar más «griegamente» que los griegos³⁶, supone la «sacralidad» de una esencia griega «intocada», en esa cadena (*heil, heilen, heilig*)³⁷ que Derrida asocia con la higiene, la salud y la propiedad (*propre*), es decir, con la «inmunidad». La cuestión sería, por tanto, hasta qué punto el pensamiento de Heidegger con respecto a la vinculación de «lo propio» con «lo otro» podría comprender la «relación» de la diferencia «anterior» a la constitución de las individualidades, es decir, del «cap».

Pensar «lo otro del cap» es pensar la diferencia sin «como tal», la apertura y el espaciamiento que no le sucede a una identidad sino que la constituye. Y esta es la cuestión que Derrida plantea de forma explícita en «L'oreille de Heidegger», citando al propio Heidegger en *Einführung in die*

Metaphysik. Allí afirmaría Heidegger que «el debate con el otro [*Auseinandersetzung*, el “batir-se, combatir o debatir el uno con el otro”], será la traducción consagrada por Heidegger para *Pólemos*, ndA] ni separa ni destruye la unidad. La constituye, es la reunión (*Sammlung*) (λόγος). Πόλεμος y λόγος son lo mismo»³⁸. Así, aun cuando la diferencia o el «pólemos» es «primera», esta reúne (*versammelt*) en la co-pertenencia del «λόγος», en una suerte de cabeza (*cap*) de Jano³⁹. Por el contrario, como señala Derrida en *Spectres de Marx*, la abertura a lo otro supone la «singular topología» de una presencia no presente, de una cierta «nada» espectral que nos concierne sin poder ser identificada en su propiedad: es lo que Derrida denomina el «efecto visera»⁴⁰. Así, solo la «fantología» constituye la (a)lógica capaz de situarse no solo en el «cap del otro», sino en el desierto de lo «otro del cap», es decir, en la espera sin horizonte en cuanto mesianismo no mesiánico⁴¹. La topología heideggeriana en cuanto pensamiento esencial de la «πόλις» resultaría así «capitalístico», «economía restringida» que imposibilitaría la irrupción de lo absolutamente otro sin «propiedad» al señalar que «lo que le corresponde como propio (*eignet*) a un presente, aunque sea al presente del otro, al presente como otro, es la conjunción de su estancia, de su tiempo, de su momento (*die Fuge seiner Weile*)»⁴², primando así, «como siempre» y aunque solo sea por una cuestión de tono⁴³, la propiedad y la reunión (*Versammlung*).

Por el contrario, Derrida señala que la relación y apertura a lo otro no puede reunirse en «lo mismo» sino que supone el «out of joint» en y del presente, es decir, la disyunción anacrónica e insalvable, insupera-

ble, de la *Un-Fuge*. Así, el «cap» propio no se encuentra abierto a «otro cap» sino que se constituye desde y hacia la hospitalidad a la singularidad absoluta e inanticipable de lo «arribante» (*l'arrivant*)⁴⁴, del espectro que no es en modo alguno «cap» sino «lo otro del cap». Y así, en cuanto apertura a la diferencia y anacronía que supone «lo otro del cap» se constituye «retroactivamente» el «cap»: «el huésped (*guest*) deviene el anfitrión (*host*) del anfitrión (*host*)»⁴⁵. Se comprende de este modo que el encadenamiento que Derrida plantea desde sus primeros textos mediante los términos «huella», «ceniza», «espectro», «herencia» o «memoria» no apunta sino a ese «dar lugar» anterior como posterior a todo lugar que es el espaciamiento, es decir, a «lo otro del cap» en el «cap».

Desde esta hospitalidad, no de lo extraño o extranjero (*das Fremde*), sino «absoluta»⁴⁶, desde esta «apertura» como «dar espacio» a lo otro Derrida presenta la «ciudad refugio» (*ville-refuge*). Esta no sería, por lo demás, una simple ampliación o dilatación del concepto «clásico» de ciudad, es decir, una «πόλις» como «cap» ligeramente más «abierto» a lo otro, algo más hospitalaria sino, por el contrario, el espacio para el «porvenir»⁴⁷, para el otro por venir y como porvenir al que, siguiendo a Damai, se lo podría denominar «ciudad mesiánica»⁴⁸. Una ciudad que ya no puede pensarse más desde la «πόλις»⁴⁹, que quizá no deba denominarse más «ciudad»⁵⁰; un lugar, en definitiva, cuya única «esencia» es recibir, esto es, acoger a lo otro, constituirse desde esa misma recepción: una ciudad sin esencia «propia», una «πόλις» en deconstrucción. En este sentido, podría decirse que la «ciudad» que piensa Derrida es «ruinosa» en cuanto im-

posibilidad de clausura o acabamiento⁵¹, de cierre y, por tanto, supone el «fracaso» originario⁵². Así, Derrida piensa en un espacio que (se) promete en la hospitalidad y fidelidad a lo otro, un lugar que (se) construye en esa misma recepción y, por consiguiente, piensa en una ciudad de la «khôra».

2. Aporía y utopía: habitar en la χώρα

Derrida duda de la posibilidad de inscribir esta apertura a «lo otro del cap» como promesa en el pensamiento de Heidegger⁵³. No obstante, es el propio Heidegger el que parecería apuntar precisamente en esta dirección en *Einführung in die Metaphysik*. Aquí señala Heidegger que, aun siendo la «πόλις» el lugar de y para el emerger del ser, los griegos no disponían de una palabra para «espacio» (*Raum*), pues comprendían la «espacialidad» (*Räumliche*) no desde la extensión (*extensio*) sino desde el lugar (*Ort*) como «τόπος», es decir, «en cuanto χώρα, que no significa ni lugar (*Ort*) ni espacio (*Raum*), pero que es tomado y ocupado por lo que está allí»⁵⁴. El lugar originario que es la «πόλις», por tanto, no es un «lugar» (*Ort*) sino el dar lugar que no tiene, propiamente, lugar, el «espacio tópico» (*örtlichen Raum*) sobre el que se sitúa «todo». Así, este «punto» es, precisamente, la ausencia de «lugar» como «localidad», la «χώρα» que en cuanto «aquello en lo que se ubican las cosas que devienen no debe ofrecer precisamente un aspecto propio y una semejanza propia»⁵⁵.

Heidegger apuntaría así, en definitiva, a la «πόλις» como espaciarse, como el dar(se) espacio de la «χώρα» y, por tanto, a un «punto» indisponible, a un «lugar» que

no es sino lo otro «en» el «cap» y únicamente sobre el cual puede establecerse cualquier «cap». Años después Heidegger repite que «el lugar reúne (*der Ort versammelt*). La reunión (*Versammlung*) alberga a lo recogido en su esencia»⁵⁶, señalando ahora que este «lugar» reclama una topología de la reunión (*Versammlung*) de ser y nada⁵⁷, es decir, de la necesaria ocultación y olvido del ser en su retirada en favor de lo presentado. La topología es, por tanto, el pensamiento del «ahí» (*Da*) en cuanto «cruce» de ser y nada, aclaración y «desistir» (*nichten*). Este «ahí», este «τόπος» sería así lo abierto (*Offene*) y libre (*Freie*) como claro (*Lichtung*) para la venida o retirada de lo presente, para el atravesar de la luz que ilumina: es el fondo de ocultación como «espacio-de-juego» (*Zeit-Spiel-Raum*)⁵⁸. Y puesto que «la luz solo puede aclarar lo presente si lo presente ha brotado ya a algo abierto y libre y si puede extenderse en ello»⁵⁹, esta «apertura» antecede a todo lo puesto y aclarado y, por tanto, es lo máximamente ocultado: *Ἀ-λήθεια*. Así, como señala Jeff Malpas, el pensamiento de la verdad es indisoluble de un pensamiento del «lugar» (*place*) indisponible y, por tanto, de una «topología»⁶⁰.

Con esto Heidegger no hace sino manifestar la esencial vinculación entre la «πόλις», la «χώρα» y la «Ἀ-λήθεια» como «espaciarse» indisponible «en» lo puesto en el espacio. Y dado que «el ser y la nada no se dan el uno junto al otro; el uno se emplea en el otro y para el otro»⁶¹, el «ahí» (*Da*) es el «lugar» (*Ort*) del cruce de ser y nada y, por tanto, el espaciarse (*Räumen*) mismo⁶²: el «Da» del «Sein» es el espaciarse como lugar. En este sentido, si la «πόλις» constituía el «Da» del «Da-Sein», y si ahora Hei-

degger comprende este «Da-Sein» como el espaciarse desocultante-ocultante, la «πόλις» y los hombres que en ella habitan no pueden ser sino «lugartenientes de la nada (*Platzhalter des Nichts*)»⁶³ en cuanto sostenedores de la apertura, «guardianes» y «custodios» del claro⁶⁴. Es en este sentido que Heidegger, en «Bauen Wohnen Denken», señala el morar de los hombres como el cuidar (*Sorge*) la apertura⁶⁵. De este modo, se pregunta Heidegger, «¿no podría *χώρα* significar la separación de todo lo singular, lo que se aparta y que precisamente de este modo admite lo otro y le “pone (el) lugar” (*Platz macht*)?»⁶⁶. Y puesto que Heidegger comprende el destino de Europa como el pensar aquello que los griegos no pudieron pensar y sin embargo en lo cual se encontraban, «lo abierto» y «lo sagrado»⁶⁷, es decir, el lugar indisponible que da lugar, Europa no puede ser sino la «πόλις» en cuanto «χώρα», un lugar incapaz de «autoafirmación», lugar para cualquier afirmación y lugar que afirma (*Zusage*). En este sentido, Heidegger comprendería la constitución de Europa como la puesta en obra de la verdad del ser, su dar lugar y, por tanto, como señala Lacoue-Labarthe, como un cierto nacional-esteticismo⁶⁸ o, como afirma Miguel de Beistegui, en cuanto «onto-urbanismo»⁶⁹. Así, parecería que Heidegger apunta a la noción de «ciudad» que Derrida establece como «lugar» de la hospitalidad, de la «χώρα» que

daría *lugar* -sin *dar* nunca nada- a lo que se denomina la venida del acontecimiento. Antes que dar, *khôra* recibe [...]. A pesar de que viene “antes de todo”, no existe por sí misma. Sin pertenecer a nada, prepara el sitio sin *for-*

mar parte, sin ser de ello, ni ser algo distinto o alguien distinto⁷⁰.

La «Χώρα» da lugar a todo poder decir sobre la «χώρα» en un decir(se) necesariamente «oblicuo» y «secreto». Así, señala Derrida, el decir(se) de la «χώρα», sea este como «lugar», «sitio», «emplazamiento», «región» o «comarca»⁷¹ no alcanza nunca a enunciar, «propiamente», su impropio esencial(se) en el espaciamiento que acoge. El nombrar (de) la «χώρα» se encuentra, por tanto, necesariamente abocado al fracaso, en esa «falta de nombres sagrados» que Heidegger afirma desde Hölderlin. Porque la «χώρα» siempre está(ba) en toda investidura, en toda «afirmación» del «cap» como una necesidad que no se constituye en «causa». Así, la «χώρα» se empareja con lo que es «en» ella sin encontrarse, no obstante, a su lado, «fuera» o «más allá»: como señala Derrida en *Sauf le nom*, «ese lugar no tiene nada de objetivo ni de terrestre. No corresponde a ninguna geografía, geometría o geofísica»⁷². Por tanto, del mismo modo que en *Le monolinguisme de l'autre* apela Derrida a la constitución de la lengua «propia», de «mi» lengua, como lengua «del» otro y, por tanto, a la necesidad de comprender la lengua como la memoria de una «pre-primera» lengua por venir, es decir, como una lengua crecida desde y hacia lo otro («oui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne»⁷³), se comprende también que Derrida señale el «pre-origen», el comienzo sin origen que constituye la «χώρα»⁷⁴: «el espaciamiento es un archi-espacio»⁷⁵. Y, por tanto, eso «otro del cap» es el lugar en el que nacemos y habitamos ya, es decir, una ciudad que no «existe», un espacio que no tiene, propiamente, «lugar», que es porvenir: «una

ciudad debe permanecer abierta hacia aquello que ella sabe que no sabe todavía que ella será»⁷⁶. Este «espaciarse» sería, por tanto, aquello que Derrida expresa como «ciudad refugio» o como «point de folie», esto es, una ciudad que «da lugar, un lugar para el pensamiento, y así al asilo o la hospitalidad»⁷⁷, una ciudad que más que tomar (*capere*) es un dar. Así, solo porque esta ciudad y esta lengua lo es «del» otro, de ese otro que es(tá) por-venir, este «lugar» no puede cerrarse, blindarse o hermetizarse en un «oírse-hablar» que se auto-afirma; no puede, por tanto, constituirse en «cap» sin más.

No obstante, puesto que la «χώρα», la hospitalidad absoluta e incondicional, solo recibe en cuanto es «instituida» y no «es» más allá de este acoger o recibir, su espaciar(se) reclama, precisamente, la realización o ejecución en la hospitalidad restringida, es decir, en leyes positivas. Así, la hospitalidad absoluta y la justicia, aun heterogéneas al «cap» y al «derecho» no resultan, sin embargo, opuestas: la justicia reclama «urgentemente» la aplicación y la constitución en prácticas «legislativas». De este modo, la «χώρα» como hospitalidad absoluta no es absoluta sino con respecto a la hospitalidad relativa del derecho: «para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes»⁷⁸ que necesariamente y siempre se encuentran orientadas por la fidelidad al imperativo de la hospitalidad sobre y hacia la que se realizan. Así, afirma Derrida:

La urbe, la metrópolis, la *pólis*, la ciudad no son ya más las unidades estables

y últimas, la unidad topológica del hábitat, de la acción, de la comunicación, de la estrategia, del comercio, en una palabra, de la sociabilidad y de la política humana, de una *política* que deberá cambiar de nombre desde que la ciudad como *pólis* o *acrópolis* no da la medida de la *res publica*. Pero que la “*Post-City Age*” haya comenzado no significa que nos debamos olvidar de la ciudad.⁷⁹

Lo «otro del cap» no se encuentra fuera o más allá del «cap» como «otro cap», sino en el «cap» mismo en cuanto irresoluble aporía. Esta experiencia se mantiene en la imposible tensión entre el salto afuera, amnesia de la identidad que deja atrás cualquier positividad de lo propio hacia un «cap del otro» u «otro cap» (lo que Derrida denomina «decapitación»⁸⁰), y la simple «anamnesis» de un Thamus que se quiere autosuficiente como «cap»: es la «antinomía» entre la ley de la hospitalidad y la hospitalidad condicionada⁸¹. Sin embargo, Derrida no comprende esta(s) «aporía(s)» como el momento negativo o paralizante y meramente transitorio que debe resolverse o disolverse en una respuesta definitiva: «no es simplemente una “contradicción” susceptible de ser resuelta, relevada por alguna síntesis dialéctica»⁸². Por el contrario, la aporía obliga a la afirmación interminable de su experiencia, al «evitar a toda costa la buena conciencia»⁸³ que consideraría realizado «de una vez» el lugar de y para la hospitalidad a lo absolutamente otro. Del mismo modo en que Derrida comprendía la «imposible afirmación del duelo» como el imperativo para la «afirmación de la imposibilidad del duelo» que se sabe irresoluble, la aporía del lugar para lo otro abre el espacio a la interminable «ne-

gociación», al continuo ejercicio por la apertura para su realización relativa y su materialización finita y transitoria. La ciudad es el desierto de la aporía⁸⁴. Y precisamente porque esta negociación, este mantenerse en la aporía no puede llegar a finalizar en una culminación; porque no hay una «Aufhebung» al final de este laberinto que es nuestra casa, esa «χώρα» que nunca es ocupada «como tal», la ciudad «intempestiva»⁸⁵ es de este modo el lugar de la infinita responsabilidad, de la respuesta infinita. El «cap», por más que quiera abrirse a «lo otro del cap», por más que su «amor» resulte infinito, nunca se encontrará a la altura, por finito, de la infinitud de eso otro que quiere acoger, teniendo que hospedar cada vez a «un» otro frente a «ese» otro⁸⁶.

Sin embargo, Heidegger no resultaría extraño a esta imposibilidad del habitar «propio» en la «πόλις», al morar en la «aporía». Como señala Rodolphe Gasché, esta constituye un motivo explícito del pensamiento de Heidegger ya antes incluso de *Sein und Zeit*⁸⁷. No obstante, el lugar donde se expone con mayor claridad la imposibilidad y la aporética existencia de la «πόλις» es en su curso sobre «El Ister». Allí señala Heidegger que «quizás la πόλις sea el lugar (*Ort*) y la región (*Bereich*) donde lo más digno de ser cuestionado (*Freg-würdige*) y lo más espantoso (*Unheimliche*) orbita en un sentido excepcional»⁸⁸. La cuestión de lo propio en cuanto lo espantoso, por otra parte, ya había sido tratada extensamente en su curso *Einführung in die Metaphysik*, y en ambos lugares lo hace a través de la oda coral de la *Antígona* de Sófocles. Allí se enunciaría que lo propio del hombre, en cuanto morar y fundar la verdad del ser, no puede ser sino un enfrentarse a lo absolutamente

indisponible, a aquello que dispone y como tal se rehúsa: como afirma Beardsworth, concibe así Heidegger que «la impasse del sendero es el sendero de la impasse»⁸⁹. Y así, en cuanto poner en leyes (νόμος) la ley de la «πόλις» (o, como diría Heidegger a través de Hölderlin, nombrar [*Nennen*] la ley [*Gesetz*]), es decir, en el querer residir en y como la verdad del ser, los hombres se verían situados por «encima» de esta (ὐψίπολις) y, por tanto, en la ausencia completa de lugar (ἄπολις). Sin embargo, en cuanto los hombres pertenecen histórica y esencialmente a la «πόλις», no son precisamente sino «aquellos cuya esencia consiste en ascender por encima del lugar de su esencia al mismo tiempo que son sin lugar»⁹⁰. La «πόλις», el lugar de la historia de los hombres, en última instancia, es el abismo (*Abgrund*) que acoge y sobre el que se construye su morada, pero que en su esencia (rse) resulta inasible, sin fondo (*Abgrund*): «la πόλις es en medio de los entes el lugar abierto para todo ente (*die offene Stätte alles Seienden*) en el cual este es reunido (*sammelt*) en su unidad, porque la πόλις es el suelo (*Grund*) de tal unidad y en este suelo retrocede (*zurückreicht*)»⁹¹. Así los hombres, en cuanto que se ven obligados a habitar en este abismo y ponerlo en obra, son «lo más espantoso» (*unheimlichste Seiende*), lo que Hölderlin, y con él Heidegger, comprende a través de Antígona como lo «demoníaco» (δεινόν) que les conduce a su expulsión de la «πόλις» precisamente en su resolución a enfrentarse con la verdad del ser⁹². En definitiva, como señala Miguel de Beistegui, «el sitio del morar del hombre, su morada histórica es tal que también y al mismo tiempo puede ser el lugar de su apatricidad. El hombre mora históri-

camente al morar sin hogar (...) Si la *polis* designa un hogar, es solo el hogar de la apatricidad esencial del hombre»⁹³.

La fidelidad a la «πόλις» supone, por tanto, la infidelidad a «este» lugar constituido con vistas a la relación con ese otro lugar de la «χώρα» que en su ponerse en obra está siempre por-venir y que, por tanto, debe guardarse como el lugar más cuestionable y más indisponible⁹⁴. En este sentido, afirma Heidegger, la «πολιτεία» platónica nunca ha existido y, por tanto, no constituye sino una «utopía» (*Utopie*), «algo que no tiene lugar» (*etwas, was keinen Ort hat*)⁹⁵. Así, el ser, en cuanto que no «está» en el ente como «algo», sería también una «utopía». Sin embargo, afirma Heidegger, «el ser, y solo este, es precisamente *el τόπος* para todo ente; y la *Politeia* de Platón no es ninguna “utopía”, sino exactamente lo contrario, a saber, el *τόπος de la esencia de la πόλις* determinado metafísicamente»⁹⁶. La «πόλις» es, de esta manera, el lugar utópico del ser. Y, por tanto, en cuanto que el hombre piensa metafísicamente y no puede «salir» de este pensamiento, sino preparar el camino para el «otro comienzo» en el que se apropiaría de este primer inicio sin salida, se ve este abocado, dice Heidegger, a vivir por largo tiempo, quizá por siempre, en la experiencia de la aporía, en el intentar decir el esenciarse in-esencial o desesenciante (*Unwesen*) de la «πόλις» como necesario fracaso del decir. Así, el hombre no puede sino estar a la escucha (*hören*) de los envíos del ser a, como y desde la «χώρα», a la escucha de estos envíos que guarda en la memoria (*Andenken*), en la hospitalidad receptiva y abierta hacia lo abierto de la serenidad (*Gelassenheit*) y desde allí pensar (*Denken*) y agradecer (*Danken*) lo dado como el presentimiento

(*Ahnen*) de lo por venir que se encuentra en continua y permanente venida. De este modo, la hospitalidad es la espera que deja y recibe en cuanto que se abre a la continua venida en retirada de la apertura, en un «*ich Will das Nicht-Wollen*»⁹⁷ que no impone ni se cierra en la forma del «cap», que renuncia a toda actividad y a toda pasividad: una espera sin objeto. Por tanto, la hospitalidad que plantea Heidegger a través de la serenidad es el «llegar a la proximidad de lo lejano»⁹⁸, el encontrarse en el camino como promesa, la promesa como camino: «*Ἀγγίβασις*»⁹⁹.

Si bien Derrida señala cierta afinidad entre su habitar en el desierto como hospitalidad y responsabilidad absoluta y la «*Gelassenheit*» heideggeriana¹⁰⁰, es en la experiencia de la aporía donde se manifiesta la discreta distancia entre ambos. Así, en *Aporias* desarrolla Derrida una lectura del quizá más explícito enunciado aporético en la obra de Heidegger, aquel que afirma la «posibilidad de lo imposible» (*die Möglichkeit der Unmöglichkeit*), es decir, la muerte como posibilidad extrema y propia del *Dasein*. De este modo, señala Derrida, Heidegger comprende esta «posibilidad de lo imposible» como «la posibilidad más propia del *Dasein*, a saber, la muerte, la posibilidad de un poder-no-estar-ya-ahí o de un ya-no-poder-estar ahí como *Dasein*»¹⁰¹, experiencia esta que, como señala Derrida, no es sino la verdad del ser como desvelamiento-ocultante¹⁰². Sin embargo, como ya se ha señalado, Heidegger apela insistentemente a la necesidad de la aparición de esta «imposibilidad» «como tal», es decir, «en cuanto imposibilidad»: la experiencia de la aporía, del lugar imposible, debe manifestarse «como» imposible, debe ser la aporía

«como tal» y resistirse y vivenciarse «como tal». Ahora bien, destaca Derrida que si una «imposibilidad» o una «aporía» se manifiesta «en cuanto aporía», es decir, «como tal», se la inscribe en el «venir a presencia» (*Anwesenheit*), en una comparecencia «en cuanto» imposible. De este modo, afirma Derrida:

si hay que resistir la aporía, si esta es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber para todos los problemas de frontera que puedan presentarse alguna vez, *no se puede simplemente resistir la aporía como tal*. La aporía última es la imposibilidad de la aporía *como tal*¹⁰³.

Como señalan Iván Trujillo¹⁰⁴ y Rodolphe Gasché¹⁰⁵, la cuestión deviene, en definitiva, una problemática del «como tal»: de la diferencia «como tal», de la aporía «como tal», del pensamiento «como tal». Así, desde el momento en que Heidegger plantea la necesidad de nombrar el «Claro» (*Lichtung*) o la «Comarca» (*Gegend*), el lugar mismo como dar(se) lugar; y por más que inscriba esta posibilidad en la radical indisponibilidad de lo inasible, de aquello a lo que solo se lo puede esperar en cuanto que se transita por su camino, no dejaría de insertar esta «aporía» del no-lugar en el lugar «como tal» de su no-lugar: le daría «un» lugar. De este modo, la insistencia heideggeriana en la «*Versammlung*» llegaría al punto de dar lugar «como tal», lugar imposible «como tal», a la imposibilidad del lugar y, por tanto, continuaría pensando «lo otro del cap» desde la lógica del «cap» en cuanto «cap imposible», «lo otro *del cap*».

Pero, como señala Derrida, «χώρα» «es tan radicalmente otra que no es la otra *de*»¹⁰⁶. Así, considera Heidegger que si la propiedad del hombre en cuanto habitante de la «πόλις» es su (no) encontrarse en ella «como tal» (pues solo el hombre es capaz de mundo, lenguaje y muerte como tales), esto es, en su imposibilidad y en su utópica ubicuidad en retirada, la imposibilidad se debe experimentar, se debe manifestar como tal falta de lugar. Y es quizá para marcar su distancia de este «como tal» de la aporía por lo que Derrida, refiriéndose a este habitar en la apertura, en la hospitalidad hacia el acontecimiento que es lo otro del «cap», señala que se trata no de la utopía, del «no-lugar», sino de lo «im-posible» o «(im)posible», algo que no es sencillamente «imposible» como «no-posible» y que, por tanto, no es susceptible de aparecer «como tal» imposibilidad. No parece, por consiguiente, que pueda subsumirse la cuestión del «cap» en Derrida a la topología del ser y de la «πόλις» heideggeriana. Por el contrario, como señala Derrida, debería pensarse esta «topología» en cuanto «tropología»¹⁰⁷ sin fin, «catástrofia» de Babel que se da tiempo y espacio¹⁰⁸. Sin embargo, que hasta cierto punto Heidegger continúe pensando la «πόλις» como el trazado urbano clásico, estrictamente arquitectónico en cuanto reunión (*Versammlung*) de los paseos y sendas, no por ello debe concluirse que Derrida «supere» o vaya «más allá» de este territorio. Por el contrario, Derrida habita la ciudad heideggeriana en cuanto «πόλις», en cuanto «cap», abriéndola así a lo absolutamente otro, desertificando sus paisajes y multiplicando sus laberintos¹⁰⁹.

Bibliografía

- Backman, J. «Logocentrism and the Gathering Λόγος: Heidegger, Derrida, and the Contextual Centers of Meaning». *Research in Phenomenology*. núm. 42. 2012. p. 67-91.
- Beardsworth, R. *Derrida y lo político*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.
- Damai, P. «Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida». *Discourse*. vol. 27. núm. 2-3. 2005. p. 68-94.
- De Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013.
- Derrida, J. *De la grammatologie*. Les éditions de Minuit, Paris, 1967.
- Derrida, J. *La voix et le phénomène*. PUF, Paris, 1967.
- Derrida, J. *Positions*. Les éditions de Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée, Paris, 1987.
- Derrida, J. *Mémoires pour Paul de Man*. Éditions Galilée, Paris, 1988.
- Derrida, J. *Mémoires d'aveugle*. Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1990.
- Derrida, J. *L'autre cap*. Les éditions de Minuit, Paris, 1991.
- Derrida, J. *Sauf le nom*. Éditions Galilée, Paris, 1993.
- Derrida, J. *Spectres de Marx*. Éditions Galilée, Paris, 1993.
- Derrida, J. *Khôra*. Éditions Galilée, Paris, 1993.
- Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*. Éditions Galilée, Paris, 1996.
- Derrida, J. «Foi et savoir» en: Marchaisse, T. *La religion*. Éditions du Seuil, Paris, 1996. p. 9-86.

- Derrida, J. *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*. Éditions Galilée, Paris, 1996.
- Derrida, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Éditions Galilée, Paris, 1997.
- Derrida, J. *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1997.
- Derrida, J. *Donner la mort*. Galilée, Paris, 1999.
- Derrida, J. *Sur Parole. Instantanés philosophiques*. Éditions de l'Aube, Paris, 1999.
- Derrida, J. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Éditions Galilée, Paris, 2003.
- Derrida, J. «Entretien», en: Janicaud, D. *Heidegger en France II. Entretiens*. Hachette, Paris, 2005. p. 89-127.
- Derrida, J. *Les arts de l'espace*. Éditions de la Différence, Paris, 2015.
- Elden, S. «Rethinking the *Polis*. Implications of Heidegger's questioning the political». *Political Geography*. núm. 19. 2000. p. 407-422.
- Gasché, R. «L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida». *Études françaises*. núm. 38. 2002. p. 103-121.
- Heidegger, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1975.
- Heidegger, M. *Erläuteungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1983.
- Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.
- Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- Heidegger, M. *Parmenides*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2000.
- Lacoue-Labarthe, P. *La ficción de lo político*. Arena Libros, Madrid, 2002.
- Lacoue-Labarthe, P. *La imitación de los modernos. (Tipografías 2)*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2010.
- Mallet, M.-L. «Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l'aporie». *Sens Public*. 2008. Artículo publicado en línea: www.sens-public.org/article.php3?id_article=291.
- Malpas, J. *Heidegger's Topology*. MIT Press, Massachussets, 2006.
- Martínez Matías, P. «De la *pólis* al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. vol. 32. núm. 2. 2015. p. 451-475.
- Rocha, D. «Europa o la cuestión del *cap* (cabo)», en: Nájera Pérez, E; Pérez Herranz, F. M. (eds.). *La filosofía y la identidad europea*. Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Trujillo, I. «Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger». *Pensamiento*. vol. 72. núm. 270. 2016. p. 5-25.
- Winkler, R. «Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin». *Research in Phenomenology*. núm. 47. 2017. p. 366-387.

NOTAS

¹ Heidegger, M. Hölderlin Hymne »Der Ister«. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984. p. 100. En su curso posterior Heidegger señala algo prácticamente idéntico: «πόλις es πόλος, el polo, el lugar, en torno al cual gira de una manera propia todo lo que aparece para los griegos como un ente. El polo es el lugar (*Ort*) alrededor del cual gira todo ente y, en realidad, de tal modo que en el dominio de este lugar el ente muestra su giro y su condición». Heidegger, M. *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992. p. 132-133. (Traducción española: *Parménides*. Ediciones Akal, Madrid, 2005. p. 116).

² Esto ya lo había planteado Heidegger en su *Einführung in die Metaphysik*: «Πόλις se traduce por Estado (*Staat*) y ciudad; pero estas acepciones no aciertan con su pleno sentido». Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. p. 160 (traducción española: *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2001. p. 140) Por otra parte, afirma en el curso sobre «El Ister»: «la πόλις no se puede determinar “políticamente”». Heidegger, M. *Hölderlin Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 99.

³ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 133 (traducción española, p. 116-117).

⁴ Cfr. de Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013. p. 212.

⁵ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 100.

⁶ Cfr. *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. p. 29. (Traducción española: *Aportes a la filosofía*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. p. 41).

⁷ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlin Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 47-50.

⁸ Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. p. 33 (traducción española: *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987. p. 35).

⁹ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. 133 (traducción española, p. 117).

¹⁰ «La esencia de la πόλις griega se funda en la esencia de la ἀλήθεια». Heidegger, M. *op. cit.* p. 132 (traducción española, p. 116).

¹¹ «El ser humano es ζῶον πολιτικόν porque él y sólo él es ζῶον λόγον ἔχον -un ser vivo (*Lebewesen*) que tiene la palabra (*das Wort*), lo que significa: ese ente que puede dirigirse al ente en cuanto tal con respecto a su ser». Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 102.

¹² Derrida, J. *L'autre cap*. Les éditions de Minuit, Paris, 1991. p. 31 (traducción española: *El otro cabo*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992. p. 29).

¹³ Cfr. Derrida, J. *op. cit.* p. 29 (traducción española, 28).

¹⁴ Como señala Derrida, «el logocentrismo quizá no sea tanto el gesto que consiste en poner el λόγος en el centro, como la interpretación del λόγος como *Versammlung*, es decir, de la reunión que precisamente concentra aquello que ella configura». Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Galilée, Paris, 1994. p. 378 (traducción española: *Políticas de la amistad*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. p. 374).

¹⁵ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 50 (traducción española, p. 58).

¹⁶ Heidegger, M. *op. cit.* p. 69 (traducción española, p. 63). El subrayado es mío.

¹⁷ Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 58-59 (traducción española, p. 54).

¹⁸ Para una lectura de un posible pensamiento «político» en Heidegger desde la perspectiva de la historia del ser como historia de la verdad. Cfr. Martínez Matías, P. «De la πόλις al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. vol. 32. Núm. 2. 2015. p. 451-475.

¹⁹ Derrida, J. *L'autre cap*. ed. cit. p. 16 (traducción española, p. 17).

²⁰ Derrida, J. *Sur Parole. Instantanés philosophiques*. Éditions de l'Aube, Paris, 1999, p. 66 (traducción española: *¡Palabra! Instant-*

táneas filosóficas. Editorial Trotta, Madrid, 2001. p. 51).

²¹ Cfr. Derrida, J. *La voix et le phénomène*. PUF, Paris, 1967. p. 74-76 (traducción española: *La voz y el fenómeno*. Pre-Textos, Valencia, 1985. p. 121-122). Cfr. Derrida. *De la grammatologie*. Les éditions de Minuit, Paris, 1967. p. 68-69 (traducción española: *De la grammatología*. Siglo XXI, Madrid, 1971. p. 61).

²² Dice Derrida a este respecto, en una nota a pie de página en *Foi et savoir*: «En cuanto al proceso de autoinmunización que nos interesa muy especialmente aquí, este consiste, para un organismo vivo, como se sabe, en protegerse, en resumidas cuentas, contra su propia autoprotección destruyendo sus propias defensas inmunitarias. Puesto que el fenómeno de esos anticuerpos se extiende a una zona mucho más extensa de la patología y puesto que se recurre cada vez más a unas virtudes *positivas* de los inmuno-depresores destinadas a limitar los mecanismos de rechazo y a facilitar la tolerancia de determinados injertos de órganos, nos escudaremos en la autoridad de esa ampliación y hablaremos de una especie de lógica general de la *autoinmunización*». Derrida, J. «Foi et savoir» en Derrida, J; Vattimo, G. *La religion*. Éditions du Seuil, Paris, 1996. p. 59 (traducción española: «Fe y saber» en Derrida, J; Vattimo, G. *La religión*. Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1997. p. 70).

²³ Derrida, J. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Galilée, Paris, 2003, p. 80 (traducción española: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta, Madrid, 2005, p. 72).

²⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 173 (traducción española, p. 150).

²⁵ Rocha, D. «Europa o la cuestión del *cap* (cabo)», en: Nájera Pérez, E; Pérez Herranz, F. M. *La filosofía y la identidad europea*. Pre-Textos, Valencia, 2010. p. 173.

²⁶ No debe obviarse el contexto histórico en el que Heidegger lleva a cabo estas reflexiones explícitas en torno a la «*πόλις*» y al habitar de los hombres como «pueblo» (*Volk*) en cuanto auto-afirmación de la identidad histórico-espiritual alemana, tal y como puede le-

erse en los *Schwarze Hefte*, así como su posterior desarrollo, tras la guerra, en una idea de «Occidente» o «Europa occidental», algo que por lo demás plantea Derrida en *De l'esprit* y Lacoue-Labarthe en *La ficción de lo político*. No obstante, siendo la limitación temática del presente texto el estudio de la comprensión de las nociones espaciales «*πόλις*» y «*χώρα*» y sus implicaciones ético-políticas en el pensamiento de Heidegger y Derrida, así como la distancia entre ambos autores que de este modo se comprueba, no puede desarrollarse aquí con el detenimiento que merecería la significancia «histórica» del pensamiento explícitamente político de Heidegger en torno al «pueblo alemán» y su posterior deslizamiento hacia «Occidente» ni las observaciones y reservas de Derrida al respecto.

²⁷ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982. p. 135 (traducción española, p. 119).

²⁸ Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte como «Ama la colonia y el valiente olvido, el espíritu». Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial, Madrid, 2005. p. 99.

²⁹ Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. p. 150 (traducción española, p. 166).

³⁰ Señala Heidegger en *Beiträge zur Philosophie*: «El otro inicio del pensar (*der andere Anfang des Denkens*) es llamado así, no por ser sólo de otra forma que cualquier otra filosofía vigente, sino porque tiene que ser el único otro a partir de la referencia *al* único y primer inicio (*einen und ersten Anfang*). Desde esta asignación recíproca del uno y otro inicio está también ya determinado el tipo de meditación pensante (*denkerischen Besinnung*) en tránsito (...) En el saber del pensar transitorio queda el primer inicio decididamente como primero y sin embargo ha sido superado (*überwunden*) como inicio. Para este pensar tiene que ir el más claro respeto por el primer inicio, que abre así su singularidad, junto con la descon-

sideración del apartamiento de otro preguntar y decir (*anderen Fragens und Sagens*). Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. p. 5-6 (traducción española: *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. p. 23. Traducción modificada).

³¹ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 202.

³² En *L'autre cap*, con respecto a la memoria, pregunta Derrida: «¿se es más fiel a la herencia de una cultura cultivando la diferencia-de-sí (*consigo*) que constituye la identidad, o bien ateniéndose a la identidad en la que esa diferencia se mantiene concentrada?». Derrida, J. *L'autre cap*. ed. cit. p. 17 (traducción española, p. 18). Por otra parte, con respecto a la apertura de Europa a lo otro en cuanto fidelidad a Europa misma: «hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, pero de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella, hacia el otro “cap” o el “cap” del otro. Incluso, y esto es quizás algo completamente distinto, hacia lo otro *del* “cap” que sería el más allá de esta tradición moderna: otra estructura de borde, otra orilla». Derrida, J. *op. cit.* p. 33 (traducción española, p. 30).

³³ Esto parece proponer Winkler al presentar la cuestión de la hospitalidad en Heidegger y en Derrida sin destacar la enorme y sutil distancia que los diferencia. Cfr. Winkler, R. «Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin». *Research in Phenomenology*. núm. 47. 2017. p. 366-387.

³⁴ Derrida plantea en «Nous autres Grecs» sus dudas respecto a la posibilidad de afirmar algo así como «Grecia» y «pensamiento griego» de una forma determinante. Cfr. Derrida J. «Nous autres Grecs» en Cassin, B. *Nos Grecs et leurs modernes – Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. Éditions du Seuil. Paris, 1992. p. 251-278 (traducción española: «Nos-otros griegos», en Cassin, B. *Nuestros griegos y sus modernos*.

Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad. Manantial, Buenos Aires, 1994. p. 183-203).

³⁵ Cfr. Derrida, J. *Mémoires pour Paul de Man*. Éditions Galilée, Paris, 1988. p. 49-54 (traducción española: *Memorias para Paul de Man*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2008. p. 39-45).

³⁶ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 100.

³⁷ Cfr. Derrida, J. «Foi et savoir». ed. cit. p. 61 (traducción española, p. 78).

³⁸ Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. ed. cit. p. 66 (traducción española, p. 63), citado en Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. ed. cit. p. 394 (traducción española, p. 390). Traducción modificada.

³⁹ En este sentido señala Derrida: «la diferencia o la dualidad inscrita por el trazo, incluso por la impresión, Heidegger no la piensa como una *división*. Es la relación a sí del espíritu mismo en cuanto *reunión*. El trazo reúne. La palabra *Versammlung* (reunión) atraviesa, domina y determina toda esta meditación». Derrida, J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée, Paris, 1987. p. 175.

⁴⁰ Cfr. Derrida, J. *Spectres de Marx*. Éditions Galilée, Paris, 1993. p. 26-27 (traducción española: *Espectros de Marx*. Editorial Trotta, Madrid, 1995. p. 21).

⁴¹ Cfr. Derrida, J. *op. cit.* p. 31-32 (traducción española, p. 24). Cfr. Derrida, J. *Foi et savoir*. ed. cit. p. 27-28 (traducción española, p. 29-30).

⁴² Derrida, J. *Spectres de Marx*. ed. cit. p. 54 (traducción española, p. 40).

⁴³ Derrida plantea sus dudas con respecto al tono heideggeriano. Así, señala: «Yo estoy del lado de la dislocación, de la dispersión, de la diseminación. Sería injusto y simplificador decir que Heidegger violenta la diferencia, la dislocación, la diseminación: se podría realizar una lectura de Heidegger que mostrara que hay en él todo un pensamiento de la dislocación. Pero hay una fuerza allí que permanece del lado de la reunión, del ser junto o próximo

a sí». Janicaud, D. *Heidegger en France II. Entretien*. Hachette, Paris, 2005. p. 116.

⁴⁴ Cfr. Derrida. *Spectres de Marx*. ed. cit. p. 56-57 (traducción española, p. 42).

⁴⁵ Derrida, J. *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1997. p. 111 (traducción española: *La hospitalidad*. Ediciones de la flor, Buenos Aires, 2008. p. 125).

⁴⁶ «La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar». Derrida, J. *op. cit.* p. 29 (traducción española, p. 31).

⁴⁷ Cfr. Derrida, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Éditions Galilée, Paris, 1997. p. 57 (traducción española: *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Cuatro Ediciones, Valladolid, 1996. p. 56-57).

⁴⁸ Cfr. Damai, P. «Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida». *Discourse*. vol. 27. núm. 2-3. p. 74.

⁴⁹ Cfr. Derrida, J. *Les arts de l'espace*. Éditions de la Différence, Paris, 2015. p. 50.

⁵⁰ Derrida, J. *op. cit.* p. 54.

⁵¹ Cfr. Derrida, J. *op. cit.* p. 129.

⁵² En este sentido señala Derrida: «es como una ruina que no viene *después* de la obra sino que se produce, *desde el origen*, debido al acontecimiento y a la estructura de la obra. En el origen había la ruina. En el origen llega la ruina, ella es lo que llega primero, el comienzo. Sin promesa de restauración». Derrida, J. *Mémoires d'aveugle*. Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1990. p. 69.

⁵³ Cfr. Derrida, J. *Mémoires pour Paul de Man*. ed. cit. p. 139-144 (traducción española, p. 146-150).

⁵⁴ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. ed. cit. p. 70 (traducción española, p. 66).

⁵⁵ Heidegger, M. *op. cit.* p. 71 (traducción española, p. 67).

⁵⁶ Heidegger, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. p. 386 (traducción española: *Hitos*. Alianza Editorial, Alianza Editorial, 2000. p. 314).

⁵⁷ Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 412 (traducción española, p. 334).

⁵⁸ Cfr. Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*. ed. cit. p. 239-240 (traducción española, p. 198-199).

⁵⁹ Heidegger, M. *Experiencias del pensar*. Abada Editores, Madrid, 2014. p. 166.

⁶⁰ Cfr. Malpas, J. *Heidegger's Topology*. MIT Press, Massachusetts, 2006. p. 194.

⁶¹ Heidegger, M. *Wegmarken*. ed. cit. 419 (traducción española, p. 339).

⁶² «¿Qué se dice en la palabra espacio (*Raum*)? Ahí habla el espaciar (*Räumen*). Esto significa: talar, arar la selva. El espaciar aporta lo libre (*Freie*), lo abierto (*Offene*) para un asentarse y un morar (*Wohnen*) de los hombres (...) Espaciar es la puesta en libertad (*Freigabe*) de lugares (*Orten*)». Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. p. 206-207.

⁶³ Heidegger, M. *Wegmarken*. ed. cit. p. 118 (traducción española, p. 105).

⁶⁴ Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 419 (traducción española, p. 339).

⁶⁵ Cfr. Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. p. 151-153 (traducción española: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. p. 131-133).

⁶⁶ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. ed. cit. p. 71 (traducción española, p. 67).

⁶⁷ Cfr. Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 129-130 (traducción española, p. 113).

⁶⁸ Lacoue-Labarthe, P. *La ficción de lo político*. Arena Libros, Madrid, 2012. p. 92.

⁶⁹ De Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. ed. cit. p. 196.

⁷⁰ Derrida, J. *Voyous*, ed. cit., p. 14 (traducción española, p. 14).

⁷¹ Que Derrida destaque estos términos no resulta en absoluto inocente, pues son precisamente los términos que emplea Heidegger: «lugar» (*Ort*), «sitio» (*Stätte*), «emplazamiento» (*Stelle*) «región» (*Bereich*) y «comarca» (*Gegend*).

⁷² Derrida, J. *Sauf le nom*. Éditions Galilée, Paris, 1993. p. 59 (traducción española: *Salvo el nombre*. Amorrortu Editores, Madrid, 2011. p. 49).

⁷³ Derrida, J. *Le monolingüisme de l'autre*. Éditions Galilée, Paris, 1996. p. 15 (traducción española: *El monolingüismo del otro*. Manantial, Buenos Aires, 1997. p. 14).

⁷⁴ Cfr. Derrida, J. *Khôra*, Éditions Galilée, Paris, 1993. p. 95

⁷⁵ Derrida, J. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 45.

⁷⁶ Derrida, J. *op. cit.* p. 129.

⁷⁷ Derrida, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. ed. cit. p. 58 (traducción española, p. 57. Traducción modificada).

⁷⁸ Derrida, J. *Sur parole*, ed. cit., p. 71 (traducción española, p. 54).

⁷⁹ Derrida, J. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 130-131.

⁸⁰ «Más allá de nuestro cap, no hay sólo que acordarse del otro cap, y sobre todo del cap del otro, sino quizás de lo otro del cap, es decir, de una relación de la identidad con lo otro que no obedezca ya a la forma, al signo o a la lógica del «cap», ni siquiera del anti-cap o de la decapitación». Derrida, J. *L'autre cap*. ed. cit. p. 21 (traducción española, p. 21).

⁸¹ Derrida, J. *De l'hospitalité*. ed. cit. p. 75 (traducción española, p. 85).

⁸² Mallet, M.-L. «Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l'aporie». *Sens public*. http://www.sens-public.org/article.php?id_article=291.

⁸³ Derrida, J. *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*. Galilée, Paris, 1996, p. 42 (traducción española: *Aporías. Morir – esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 40).

⁸⁴ Afirma Derrida en *Sauf le nom*: «¿El desierto no es una figura paradójica de la aporía? Ningún paso trazado o seguro, ninguna ruta en todo caso, a lo sumo pistas que no son sendas confiables, y caminos aún no abiertos, a menos que la arena ya los haya cubierto. Pero, ¿no es también el camino no abierto la condición de la decisión o del acontecimiento consistentes en abrir el camino, en pasar, por lo tanto en ir más allá, en sobrepasar la aporía?». Derrida, J. *Sauf le nom*. ed. cit. p. 52 (traducción española, p. 43).

⁸⁵ Derrida, J. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 60.

⁸⁶ En *Dar la muerte*, afirma Derrida: «soy responsable ante el otro en cuanto que otro, le respondo y respondo ante él. Pero, por supuesto, lo que me vincula así, en mi singularidad, con la singularidad absoluta del otro me arroja inmediatamente al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto. Hay también otros en número infinito, la generalidad innumerable de los otros, con los cuales me debería vincular la misma responsabilidad, una responsabilidad general y universal (lo que Kierkegaard llama el orden ético). No puedo responder a la llamada, a la petición, a la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle otro otro, otros otros. *Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro*». Derrida, J. *Donner la mort*. Galilée, Paris, 1999, p. 97-98 (traducción española: *Dar la muerte*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 70).

⁸⁷ Gasché, R. «L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida». *Études françaises*. núm. 38. 2002. p. 112.

⁸⁸ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 100.

⁸⁹ Beardsworth, R. *Derrida y lo político*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008. p. 162.

⁹⁰ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 107.

⁹¹ Heidegger, M. *op. cit.* p. 117.

⁹² Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 147-148.

⁹³ De Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. ed. cit. p. 195.

⁹⁴ Cfr. Malpas, J. *Heidegger's Topology*. ed. cit. p. 270.

⁹⁵ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 141 (traducción española, p. 123).

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. ed. cit. p. 38.

⁹⁸ Heidegger, M. *op. cit.* p. 49.

⁹⁹ Hacia el final del diálogo Heidegger presenta este término de Heráclito como «palabra» (*Wort*) que recogería el «tono» de la entera conversación. Heidegger lo traduce por «Nahgehen», «ir aproximándose», «ir a la proximidad». Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 73.

¹⁰⁰ Derrida, J. *Sauf le nom*. ed. cit. p. 91 (traducción española, p. 74).

¹⁰¹ Derrida, J. *Apories*, ed. cit., p. 122 (traducción española, p. 112).

¹⁰² Derrida, J. *op. cit.*, p. 124 (traducción española, p. 114).

¹¹⁰ Derrida, J. *op. cit.*, p. 136-137 (traducción española, p. 126).

¹⁰⁴ Cfr. Trujillo, I. «Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger». *Pensamiento*. vol. 72. núm. 210. 2016. p. 5-25.

¹⁰⁵ Cfr. Gasché, R. «L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida». ed. cit. p. 120-121.

¹⁰⁶ Derrida, J. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 186.

¹⁰⁷ Cfr. Derrida, J. *op. cit.* p. 266.

¹⁰⁸ Cfr. Derrida. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 133.

¹⁰⁹ Sobre la relación entre desierto y laberinto, Cfr. Derrida. *op. cit.* p. 32.

LA TRADUCCIÓN ENTRE HEIDEGGER Y DERRIDA

PABLO BERNARDO SÁNCHEZ GÓMEZ
(UNED)

RESUMEN: La cuestión de la traducción, como afirma Derrida, es «la» cuestión de la deconstrucción. En este sentido, comprende Derrida que la traducción no consiste en la «transferencia» de significantes entre las lenguas, proceso que respetaría los significados ideales-inmateriales. Por el contrario, Derrida apunta hacia una traducción de un «original» que nunca ha sido, un texto que necesita esencialmente de la traducción y, por tanto, afirma la traducción como una tarea «im-posible», como la continua creación del otro y de lo otro, como recepción de la herencia e imposible afirmación del duelo. En este sentido, cabría plantear la posibilidad de «traducir» los textos de Derrida hacia el pensamiento heideggeriano, donde también se establecería de manera explícita el rechazo a la noción de traducción en cuanto «intercambio», es decir, como tarea técnica o mecánica, apuntando así hacia la traducción como la verdadera esencia del pensamiento y del lenguaje. No obstante, se comprueba en esta aproximación la im-posibilidad de traducir los textos de Derrida al corpus heideggeriano.

PALABRAS CLAVE: aporía; deconstrucción; Derrida; imposibilidad; promesa; traducción.

Translation between Heidegger and Derrida

ABSTRACT: The question about translation, as Derrida claims, is «the» question of deconstruction. Thus, Derrida understands that translation is not just the «transfer» of signifiers between languages, process which would respect the ideal-immaterial meaning. On the contrary, Derrida points to a translation of an «original» which has never been, a text which needs translation and so he states translation as an «im-possible» task, as the endless creation of the Other, as reception of the legacy and the impossible affirmation of mourning. In this sense, it may be set out the possibility of «translating» Derrida's texts towards Heideggerian thought, where it is also rejected the idea of a translation as «exchange», as a technical or mechanical task, stating then translation as the truly essence of thought and language. However, it is found out on this closeness the im-possibility of translating Derrida's text to Heideggerian corpus.

KEY WORDS: aporia; deconstruction; Derrida; impossibility; promise; translation.

Uno de los momentos más explícitos en los que Heidegger plantea la capitalidad de la cuestión en torno a la traducción es en su curso del año 1942 dedicado al himno de Hölderlin «El Ister». Allí afirma que «la dificultad de una traducción no es nunca un mero asunto técnico, sino que concierne a la relación del hombre con la esencia del mundo y con la dignidad del lenguaje. Dime lo que piensas de la traducción y te diré quién eres»¹. En esta misma dirección que pretende destacar o subrayar la importancia del preguntar de forma temáticamente explícita por la tarea de la traducción señala Derrida que «la cuestión de la deconstrucción es de un extremo al

¹ HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, p. 76.

otro *la* cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos, del corpus conceptual de la metafísica llamada “occidental”². Siendo así que ambos autores posicionan la experiencia de la traducción como uno de los elementos determinantes de la historia de «la» filosofía «occidental», cabría preguntarse si esta afinidad entre Heidegger y Derrida apuntaría, en cierta medida, hacia un «querer decir» (*vouloir-dire*) «lo mismo» (*Selbe*) que posibilitaría una traducción entre ambos pensamientos, esto es, una relación biunívoca que haría de sus textos una expresión de lo idéntico (*Identisch*). En este sentido, la cuestión sería doble. En primer lugar, habría que señalar si tanto Heidegger como Derrida traducen un mismo y único pensamiento para, posteriormente, determinar si los textos derridianos no consistirían más que en paráfrasis, comentarios y traducciones elaboradas sobre la obra de Heidegger.

Si esto fuese posible debería, para comenzar, delimitarse un concepto de traducción homogéneo y estabilizado en el interior tanto de la obra de Heidegger como en los textos de Derrida. Sin embargo, de este último, como señala Ángeles Carreres, y aun cuando son numerosas las ocasiones en las que Derrida considera expresamente la cuestión de la traducción, no resulta posible obtener o sintetizar una unidad conceptual. Por el contrario, el término «traducción» se comporta en Derrida como una constelación de hasta ocho direcciones de lectura (la traducción *como* transformación, *como* traslado, *como* transposición, *como* interpretación, *como* reformulación, *como* intercomunicación, *como* traducción interlingual y *como* transcripción), encontrándose por tanto la propia noción de «traducción» sujeta al proceso mismo de traducción, de desplazamiento³. En este sentido, siendo el término «traducción» un haz de direcciones irreconciliables en un núcleo semántico, éste podría constituir un término «indecidible», de los cuales afirma Derrida que resultan, necesaria e inevitablemente, intraducibles⁴, entendiendo aquí por «traducción» la transferencia de uno o varios significados hacia un mismo sentido estable y nuclear.

En lo que respecta a Heidegger, éste habría señalado ya en el fragmento anteriormente citado que la traducción no consiste, o no «meramente», en la sustitución o intercambio de un significante por un supuesto equivalente en otra lengua, como si de un simple proceso mecánico o automático se tratase. De ser así, la traducción se comprendería desde el respeto a la pureza e integridad del significado a traducir, el cual permanecería en todo momento del proceso de traducción idéntico a sí mismo, siendo los significantes, encarnaciones contingentes en una lengua concreta del significado incorpóreo, los únicos elementos que se verían alterados. La traducción «técnica», por tanto, correspondería a lo que Jakobson denomina

² DERRIDA, J., «Lettre à un ami japonais» en *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 387.

³ Cfr. CARRERES, A., *Cruzando límites. La retórica de la traducción en Jacques Derrida*, Peter Lang, Bern, 2005, pp. 60-69.

⁴ Afirma Derrida en «Qu'est-ce qu'une traduction 'relevante'?» que «la mayor parte de las palabras llamadas «indecidibles» que me han interesado desde hace tiempo son también, y esto no tiene nada de fortuito, intraducibles en una sola palabra (*pharmakon*, suplemento, *différance*, himen, etc.) y su lista no puede, por definición, cerrarse. DERRIDA, J., «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"», en Marie-Louise Mallet; Ginette Michaud (ed.), *L'Herne. Derrida*. Éditiones de l'Herne, Paris, 2004. p. 575.

«traducción interlingual» o «traducción propiamente dicha»⁵, proceso al que Geoffrey Bennington identifica con «Google Translate» y afirma como la más distante posible de la noción heideggeriana de la tarea de traducción⁶. Porque esta comprensión de la traducción es, para Heidegger, dependiente en su totalidad de la noción aristotélica de signo, la cual se habría erguido como fundamento último de toda reflexión metafísica en torno a la esencia del lenguaje. Así, en la lengua de la metafísica, «las letras son signos de los sonidos, éstos de los padecimientos del alma y éstos son, a su vez, signos de las cosas (*Zeichen der Dinge*). La vertebración de la estructura está configurada por la relación signica»⁷. Siendo el lenguaje comprendido como representación de los significados, la traducción «técnica» en Heidegger se vería su-peditada a la función expresivo-representativa, esto es, a un «querer-decir». De este modo, toda traducción se encontraría ya inserta en el ámbito o epocalidad de la verdad en cuanto adecuación, «ὁμοίωσις», siendo por tanto esta comprensión «técnica» de la traducción un efecto necesario de la transformación de la esencia de la verdad comenzada por Platón y consumada en Aristóteles⁸, es decir, una necesidad interna del pensamiento metafísico.

Por su parte, Derrida señala ya desde sus primeros textos cómo el intento de determinar la dimensión lingüística como algo suplementario, accesorio e irrelevante, siendo así dependiente del supuesto significado ideal-inmaterial, se ha desarrollado, en un sentido u otro, a través de «la» historia de la metafísica⁹. En este sentido, y poniendo en directa relación la constitución del signo lingüístico con cierto proceso de traducción, cita Derrida en «Le puits et la pyramide» a Hegel, quien afirma que «el signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido totalmente diferente del que tiene para sí misma —la pirámide [subraya Hegel] en la que un alma extraña (*eine fremde Seele*) es transportada [traspuesta, trasplantada, traducida: *verzetzt*; *versetzsen* es también empeñar; *im Leihause versetzen*: dejar en el Monte de Piedad] y guardada (*aufbewahrt*: confiada, consignada,

⁵ Cfr. JAKOBSON, R., *Language in Literature*, Harvard University Press, Massachusetts, 1987, p. 429.

⁶ Cfr. BENNINGTON, G., «Heidegger and Google». Conferencia impartida en la European Graduate School, Saas Fee, 16 de Agosto de 2016, cuya grabación se encuentra disponible: «http://www.youtube.com/watch?v=uf-IA5_ru6s»

⁷ HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 192 (traducción española: *De camino al habla*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987, p. 182).

⁸ Cfr. HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pp. 231-233 (traducción española: *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 192-194).

⁹ De sobra conocidos son los momentos en los que Derrida, en sus primeros textos, señala esta «metafísica de la presencia» que pretendería establecer un núcleo de pura idealidad de significado incorrupta por la contingencia del significante. Cfr. *La Voix et le Phénomène*, PUF, París, 1967, pp. 58-59 (traducción española: *La Voz y el Fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1985, pp. 101-102). Cfr. *De la grammatologie*. Les éditions de minuit, París, 1967, pp. 46-47 (traducción española: *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1986, pp. 40-42). Cfr. *La dissémination*, Éditions du Seuil, París, 1972, pp. 104-105 (traducción española: *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997, pp. 137-139).

puesta en consigna)»¹⁰, algo que Derrida retoma en *Glas*¹¹. De este modo, Derrida coincide con Heidegger en comprender la «traducción» desarrollada metafísicamente como dependiente de la estructura sígnico-representativa del lenguaje y, por tanto, supeditada al valor de «presencia», de «intuición» pura y originaria representada o encarnada como significado en el significante.

Si el signo es la reunión del significante o la indicación (*Zeichen*) con el «querer-decir» (*Bedeutung*) de la auténtica realidad interno-ideal del alma, la traducción no consistiría más que en la sustitución de una serie determinada de diferentes significantes referidos todos ellos a un mismo contenido, a un mismo significado. Así, para asegurar el valor de presencia, la tarea de «la» filosofía habría consistido en la determinación clara y distinta de las relaciones entre los significantes y sus significados asociados, delimitando así el «corpus» lingüístico que permitiría, puesto que el pensamiento tiene que vérselas con el uso de signos, de representantes, desarrollar el deseo arque-tele(te)ológico de la disolución del lenguaje mismo en aras de la idealidad incorrupta del significado. La «cosa» de la filosofía son los significados y, por tanto, los significantes no deben impedir su correcto ejercicio, o al menos lo mínimo posible, llegando incluso hasta la «insignificancia». Para ello, los referentes de los significantes deben ser perfectamente conocidos y determinados, evitando cualquier posible dificultad de comprensión que pudiese dificultar la transferencia de una lengua a otra sin pérdida esencial para el pensamiento: «la tesis de la filosofía es la tesis de la traducibilidad»¹². De este modo, una vez delimitadas las

¹⁰ DERRIDA, J., *Marges de la philosophie*,. Les éditions de minuit, Paris, 1972, p96 (traducción española: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 119). En este mismo sentido debe leerse el siguiente fragmento: «Avant de savoir comment et que traduire par “représentation”, on doit s’interroger sur le concept de traduction et de langage, qui est souvent dominé par le concept de représentation, qu’il s’agisse de traduction interlinguistique, intralinguistique (à l’intérieur d’une seule langue) ou même, pour recourir ici par commodité à la tripartition de Jakobson, de traduction intersémiotique (entre des langages discursifs et des langages non discursifs), dans l’art par exemple. Chaque fois nous retrouvons la présupposition ou le désir d’une identité de sens invariable, déjà présente derrière tous les usages et réglant toutes les variations». DERRIDA, J. «Envoi», en *Psyché. Invention de l’autre*, ed. cit., p. 116.

¹¹ Cfr. DERRIDA, J., *Glas*, Galilée, Paris, 1974, 7b; 152a.

¹² Cito en extenso debido a su capitalidad para nuestra cuestión: «el programa del paso a la filosofía significa en este contexto, me parece, que la operación filosófica, si es que está dotada de alguna originalidad y especificidad, viene definida como un proyecto de traducción, como fijación de un cierto concepto de traducción y como proyecto de traducción. ¿Qué dice la filosofía? Si podemos fabular sobre ¿qué es la filosofía? ¿Qué dice un filósofo cuando es filósofo? Dice: lo que importa es la verdad o es el sentido, y el sentido es previo a la lengua o se encuentra más allá de la lengua y es, por consiguiente, intraducible. Es el sentido lo que ordena y, en consecuencia, debe poder fijarse la univocidad del sentido o en todo caso la plurivocidad debe ser controlable, y si esta plurivocidad es controlable, la traducción, como transporte de un contenido semántico a otra forma significativa, a otra lengua, es posible. No hay filosofía a menos que sea posible la traducción, por lo que la tesis de la filosofía es la traducibilidad, la traducibilidad en el sentido corriente, el transporte de un sentido, de un valor de verdad, de una lengua a otra, sin daño esencial». DERRIDA, J., *L’oreille de l’autre. Otobiographies, transferts, traductions*, VLB Éditeur, Montréal, 1982,. p. 159 (traducción española: *La oreja del otro. Traducción y autobiografía*, Editorial Carpe Noctem, Madrid, 2016, pp. 134-135).

relaciones significantes-significados, bastaría con consultar la correspondencia entre significantes en un diccionario bilingüe para realizar una traducción «adecuada». Respecto a este modo de traducción Heidegger se manifiesta expresamente en contra, afirmando que «una palabra no es ningún instrumento»¹³, algo que sirviese para otra cosa (representación del significado ajeno a ella) y, por tanto, el lenguaje no puede comprenderse, no por lo menos exclusivamente, como la transmisión o intercambio económico de significados ideales envueltos en significantes lingüísticos contingentes. De nuevo en el curso de año 1942, «El Ister», afirma Heidegger:

Ciertamente, desde que comprendemos el lenguaje (*Sprache*) como un mero vehículo (*Verkehrsmittel*), entonces el diccionario, ligado a la técnica del tránsito (*Verkehr*) e intercambio (*Austausches*), está «al mando» (*Ordnung*). Visto de cara al espíritu histórico de un lenguaje (*geschichtlichen Geist einer Sprache*), por el contrario, ningún diccionario aporta inmediatamente la medida. Esto es cierto para toda traducción (*Übersetzung*), porque toda traducción debe necesariamente cumplir la transición desde el espíritu de una lengua (*Sprachgeist*) a la de otra. No hay traducción si nos referimos a que una palabra de una lengua podría, o incluso debería, sustituir como equivalente de otra palabra en otra lengua¹⁴.

La traducción en cuanto «trasvase» o «transporte», la traducción «interlingual» supone necesariamente para Derrida que «existe una lengua, que existe una traducción en el sentido propio, es decir, un paso de una lengua a otra; y si no está asegurada la unidad del sistema lingüístico, toda esta conceptualización en torno a la traducción se pone en peligro»¹⁵. De no ser así, de no poder hermetizarse e higienizarse el cuerpo de la lengua, no podría constituirse un núcleo puro e incontaminado de la misma que hiciese a la lengua esa lengua que es y, por tanto, no sería posible conformar el diccionario que sustentaría la traducción como transferencia¹⁶. De nuevo, Derrida ya había apuntado en *De la grammatologie* y *La Voix et le Phénomène* hacia esta «contaminación originaria»: la (a)lógica de la huella obliga a comprender la constitución de lo propio como la remisión a lo otro y, por tanto, la identidad se constituye desde la alteridad¹⁷, pudiendo así Derrida enunciar que «el afuera es el adentro»¹⁸, siendo así necesario comprender la irrupción de lo

¹³ HEIDEGGER, M., *Parménides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, p. 21 (traducción española: *Parménides*, Ediciones Akal, Madrid, 2005, p. 22).

¹⁴ HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne «Der Ister»*. ed. cit., p. 75. Otro ejemplo: «es cierto que los diccionarios traducen, correctamente, *res adversae* por desgracia y *res secundae* por suerte; pero sobre aquello que las palabras dicen, como lo dicho pensado, los diccionarios dicen poco. En realidad, aquí, y en los otros casos, no es que nuestro pensamiento viva de la etimología, sino que la etimología queda remitida a considerar primero las relaciones esenciales de aquello que las palabras, como elementos que forman sintagmas nombran de un modo no desplegado». HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 175 (traducción española: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 151)

¹⁵ DERRIDA, J., *L'oreille de l'autre*. ed. cit., p. 134 (traducción española, p. 113).

¹⁶ Cfr. DERRIDA, J., *Glas*, ed. cit., 14a.

¹⁷ Cfr. DERRIDA, J., *La Voix et le Phénomène*,. ed. cit. pp. 75-76 (traducción española, p. 121). Cfr. Derrida, J., *De la grammatologie*, ed. cit., pp. 68-69 (traducción española, p. 61).

¹⁸ DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 65 (traducción española, p. 57).

otro como anterior a la constitución del «ipse»¹⁹. No obstante, tratando de forma temática la cuestión de la traducción, Derrida recurre a la lectura del relato bíblico sobre la Torre de Babel para señalar esta imposibilidad de auto-posición identitaria. En «Des tours de Babel»²⁰ afirma Derrida que esta torre «no señala solamente la multiplicidad irreductible de las lenguas, ella exhibe un inacabamiento, la imposibilidad de completar, de totalizar, de saturar, de acabar cualquier cosa que fuese del orden de la edificación, de la construcción arquitectural, del sistema y de la arquitectónica»²¹.

El relato narra la historia de los Shem, cuyo nombre significa en hebreo, precisamente, «nombre». Este pueblo pretendía construir una torre que ascendiese hasta el cielo, hasta Dios, y de este modo ser capaces de darse a sí mismos su nombre. Para ello, la lengua de los Shem debía ser única, imponerse violentamente a toda la realidad, imponiendo su «labio» y consumando así el deseo íntimo de la traducción, es decir, hacer a la lengua irrelevante e innecesaria: la lengua de los Shem sería el perfecto «oírse-hablar» sin pérdida, el permanecer inalterado e incontaminado por cualquier elemento extraño a ellos mismos, afirmando de este modo la cima o punta de su torre, su «cap», sin necesidad de recurrir a ningún otro²². No obstante, en el momento en el que los Shem se encuentran ascendiendo en la construcción de su torre, Dios interrumpe la obra clamando su propio nombre, dando su nombre, «Babel», que puede ser comprendido en hebreo, a causa de su homofonía, como «confusión»²³. De este modo, como señala Derrida, Dios impone y al mismo tiempo prohíbe la traducción: en cuanto nombre propio, nombre de Dios, «Babel» resulta intraducible pero, al mismo tiempo, si el pueblo de los Shem puede comprender «Babel» como «confusión», la traducción ya se ha realizado: es la aporía de la singularidad y de su legibilidad, de la unicidad y su repetición²⁴. Así, lo que vendría a señalar este relato es que desde el momento en el que hay nombre,

¹⁹ Cfr. DERRIDA, J., *Sur Parole. Instantanés philosophiques*, Éditions de l'Aube, Paris, 1999, p. 66 (traducción española: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, p. 51).

²⁰ El título resulta ya, por sí mismo, intraducible. Por una parte, indica hacia «las torres de Babel», señalando así la necesidad de concebir la necesidad de la multiplicación de las lenguas. Al mismo tiempo, puede el título referir, por homofonía, a «détour», desvío, es decir, a la imposibilidad de erigir «la» torre de Babel, a la necesidad de la «différance».

²¹ DERRIDA, J., «Des tours de Babel», en *Psyché. Inventons de l'autre*, ed. cit., p. 203. Por otra parte, en torno a la cuestión de la arquitectura, Cfr. DERRIDA, J., *Les arts de l'espace*, Éditions de la Différence, Paris, 2015, p. 58.

²² DERRIDA, J., *L'autre cap*. Les éditions de Minuit, Paris, 1991. p. 31 (traducción española: *El otro cabo*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 29)

²³ Como señala Derrida, «Él [Dios] les impone la confusión, al mismo tiempo que impone su nombre propio, el nombre que ha elegido y que quiere decir confusión y que los Shems entienden en su lengua, confusamente, por confusión». DERRIDA, J., *L'oreille de l'autre*, ed. cit., p. 136 (traducción española, p. 115).

²⁴ Esta aporía entre el hecho singular, irrepitible y único, propio, y la generalidad que permite su lectura y por tanto su repetición, iterabilidad y traducción es tratada extensamente en la reflexión que Derrida desarrolla en torno a la «fecha» en *Schibboleth*. Cfr. DERRIDA, J., *Schibboleth pour Paul Celan*, Galilée, Paris, 1986. p. 22-23 (traducción española: *Schibboleth. Para Paul Celan*,. Editora Nacional, Madrid, 2002, p. 17)

desde el momento en el que Dios da (su) nombre, éste no puede quietarse en sí mismo, no puede realizarse en una identidad, sino que se da a la traducción, se da a la alteridad y a la iterabilidad. El nombre propio, la firma, en principio intraducible por tener un solo y único referente singular e irreplicable se entrega, sin embargo, a la repetición, perdiéndose a sí misma entre las traducciones²⁵.

En este sentido, la cuestión de la traducción ya no se articularía desde el binomio «posible-imposible», es decir, bajo la pregunta «¿es posible y bajo qué circunstancias es posible la traducción?», sino desde la aporética relación «imposible-necesario», desde la «im-posibilidad», desde la posibilidad de lo imposible y por tanto desde la infinita responsabilidad de la traducción. Es esta experiencia aporética de la traducción la que Derrida lee en *Ulysse gramophone* a través de la oración, presente en *Finnegans Wake*, «And he war». Estas tres palabras, enunciadas en una obra en la que se expresan más de cuarenta lenguas²⁶, plantean la indecibilidad del nombre de Dios tal y como sucedía en el relato babélico: por una parte, el término alemán «war», pasado del verbo «sein» que recogería la resonancia bíblica del «Yo soy»; por otra, el «war» inglés, que recoge la traducción francesa del *Finnegans Wake* como «il guerre», «él guerra». Dios es guerra, pero siéndolo abre su haber sido en y hacia otra lengua. Dios es guerra habiendo sido en y como la multiplicación de las lenguas, es decir, como traducción, como confusión²⁷. Y así, si no hay traducción «adecuada» para los «indecidibles», como habíamos señalado anteriormente, la oración «and he war» abre la necesidad de la decisión en la traducción, la responsabilidad absoluta hacia el acontecimiento que es la im-posibilidad de la traducción misma²⁸.

²⁵ «¿Hay firmas? Sí, por supuesto, todos los días. Los efectos de firma son la cosa más corriente del mundo. Pero la condición de posibilidad de estos efectos es simultáneamente, una vez más, la condición de su imposibilidad, de la imposibilidad de su pureza rigurosa. Para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe poseer una forma repetible, iterable, imitable; debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción. Es su mismidad lo que, alterando su identidad y su singularidad, divide el sello». DERRIDA, J. «Signature, événement, contexte», en *Marges de la philosophie*. ed. cit. p. 391-392 (traducción española, p. 371).

²⁶ Cfr. DERRIDA, J., *Ulysse gramophone*, Galilée, Paris, 1987, p. 16.

²⁷ Cfr. DERRIDA, J., *op. cit.*, pp. 38-39.

²⁸ «¿Qué sería un camino sin aporía? ¿Lo habría sin aquello que lo abre donde no está abierto, ya esté cortado o aún sepultado en el no-camino? No puedo pensar un camino sin la necesidad de decidir cuando la decisión parece imposible. Ni una decisión, y por lo tanto una responsabilidad, cuando la decisión ya es posible y programable». DERRIDA, J., *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 109 (traducción española: *Salvo el nombre*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011, p. 88). Sobre la im-posibilidad del acontecimiento, afirma Derrida: «cuando lo imposible se hace posible, el acontecimiento tiene lugar (posibilidad de lo imposible). Ésta es precisamente, irrefutablemente, la forma paradójica del acontecimiento: si un acontecimiento es solamente posible, en el sentido clásico de la palabra, si se inscribe en unas condiciones de posibilidad, si no hace más que explicitar, desvelar, revelar, realizar lo que ya era posible, entonces ya no es un acontecimiento. Para que un acontecimiento tenga lugar, para que sea posible, es preciso que sea, como acontecimiento, como invención la venida de lo imposible [...] Toda responsabilidad debe pasar por esa aporía que, lejos de paralizarla, pone en movimiento un nuevo pensamiento de lo posible. Le garantiza su ritmo y su respiración: diástole, sístole y síncope, latido de lo im-posible, de lo imposible como

La traducción es, por tanto, inevitable e imposible. Ahora bien, para habitar en esta aporía sin convertirla en una mera paradoja resulta necesario ampliar la noción «clásica» de la traducción, esto es, la traducción comprendida como «paso» de una lengua a otra. En este sentido, afirma Heidegger llevando a cabo lo que podría comprenderse como una «traducción intralingual» que la «traducción» (*Übersetzen*) consiste, efectivamente, en un «transporte» (*Übertragung*), en una «transposición», pero siempre y cuando esta última sea comprendida en cuanto «transducción» (*Übersetzen*)²⁹. De este modo, para Heidegger la «traducción» (*Übersetzen*) como «transducción» (*Übersetzen*) no consistiría en la mera reproducción de una palabra en otra lengua diferente, es decir, en la «imitación» o «reproducción» de lo otro en lo propio de mi lengua. Así, la corrección de una traducción, sostiene Heidegger, no puede consistir en la «exactitud» o «corrección» literal, en la erudición y adecuación filológico-lingüística, sino en la fidelidad al «asunto» o «cosa» propia de la palabra a traducir³⁰, siendo así posible para Heidegger afirmar que «una traducción puede ser prácticamente correcta, pero de acuerdo con su asunto, es decir, en cuanto interpretación, ser completamente falsa»³¹, no diciendo, por consiguiente, nada³². De este modo, la transducción (*Übersetzen*) es siempre un salto³³, un adelantarse en lo todavía por pensar en la palabra a traducir, una interpretación esencial y, por tanto, una traducción que piensa en la esencia del lenguaje en cuanto abismo³⁴. En este mismo sentido que apunta hacia una traducción que no «imitaría» tornándose invisible frente al «original» sino que lo transforma afirma Derrida:

Es en efecto, en el horizonte de una traductibilidad absolutamente pura, transparente y unívoca, que se ha constituido el tema de un significado trascendental. En los límites en donde ella es posible, al menos donde parece posible, la traducción practica la diferencia entre significado y significante. Pero si esta diferencia no es pura nunca, la traducción tampoco lo es, y a la noción de traducción habrá que suplantarla por la noción de *transformación*: transformación reglamentada de

condición de lo posible». DERRIDA, J., *Papel Máquina*, Editorial Trotta, Madrid, 2003., pp. 257-258. Por otra parte, señala Derrida: «La “deconstrucción” ha sido definida a menudo como la experiencia misma de la posibilidad (imposible) de lo imposible, de lo más imposible, condición que comparte con el don, con el “sí”, el “ven”, la decisión, el testimonio, el secreto, etc.». DERRIDA, J., *Sauf le nom*. ed. cit. p. 32 (traducción española, p. 27)

²⁹ En la traducción española del curso *Parmenides* realizada por Carlos Másmela «Übersetzen» se traduce por «Transportar», «Übersetzen» por «traducir» y «Übertragung» por «transposición». Aquí se opta, sin embargo, por seguir la traducción propuesta por Raúl Gabás en *¿Qué significa pensar?* de los términos «Übersetzen» por «transducción», «Übersetzen» por «traducción», mientras que «Übertragung» se traducirá por «transporte».

³⁰ Cfr. HEIDEGGER, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 322 (traducción española: *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 240)

³¹ HEIDEGGER, M., *Wegmarken*. ed. cit., p. 244 (traducción española, p. 203)

³² Cfr. HEIDEGGER, M., *Grunbegriffe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 109. (traducción española: *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 156)

³³ «La transducción (*Übersetzen*) sólo se logra en un salto». HEIDEGGER, M., *Wass heisst Denken?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 236 (traducción española: *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 190).

³⁴ «La traducción pensante (*denkende Übersetzen*) hacia aquello que en la sentencia llega al lenguaje, es el salto por encima del abismo (*Sprung über einen Graben*)». HEIDEGGER, M., *Holzwege*, ed. cit., p. 329 (traducción española, p. 245)

una lengua por otra, de un texto por otro. Nosotros no tendremos ni hemos tenido que ver nunca con cierto «transporte» de significados puros, que el instrumento —o el «vehículo»— significante dejaría virgen e intocado, de una lengua a otra, o al interior de una lengua misma³⁵.

Parecería, por tanto, que tanto Heidegger como Derrida comprenden la tarea de la traducción de forma equivalente, tomando ambos distancia de la traducción en cuanto «transporte» y apuntando hacia la noción de «transformación» o de *transducción* (*Übersetzen*). Sin embargo, en esta aparente coincidencia se torna evidente la infinita y discreta distancia que tensa entre Heidegger y Derrida, precisamente en el modo mismo en el que el primero plantea, de forma temática, la cuestión de la traducción. De este modo, cuando Heidegger plantea sus críticas a la noción de traducción en cuanto «transferencia» lo hace siempre en el interior de una reflexión en torno a los términos que considera «claves», «fundamentales» (*Grundwort*) o «conductores» (*Leitwort*) del pensamiento. Así, habría para Heidegger textos que podrían traducirse de forma técnica, mecánicamente, casi automáticamente; textos tales como cartas o informes que no presentarían resistencia alguna al proceso de «Übersetzen» corriente y que no plantearían mayor problema. Por el contrario, Heidegger se mostraría más interesado en esos textos de los que se experimenta su esencia en el proceso mismo de traducción, es decir, en cuanto esencialmente intraducibles, entre los cuales destaca, como texto «eminente», el poema (*Dichtung*)³⁶. De este modo, cuando Heidegger plantea la cuestión de la traducción como «problema», de lo que se trataría es, como señala Zarader, de pensar «las experiencias (*Erfahrungen*) iniciales, experiencias posibles por la *lengua* del inicio (en este caso, la lengua griega), y que fueron depuestas, al mismo tiempo que conservadas, en un cierto número de *palabras fundamentales* (*Grundworte*)»³⁷, esto es, esas palabras que conservarían el eco del primer destello de la verdad y de la esencia del ser. De este modo, podría parecer adecuada la sugerencia de Derrida de que «hay siempre en Heidegger, dependiente de otras cuestiones, el deseo nostálgico de reencontrar el verdadero nombre, el único nombre del Ser»³⁸ y, por tanto, cierto remanente de una noción de la traducción en cuanto transferencia, en cuanto adecuación a un sentido.

No obstante, Heidegger insiste en señalar que la traducción no conduce una palabra extranjera (en este caso, términos griegos) hacia la lengua receptora (el alemán), sino más bien la segunda hacia la primera, a lo en ella dicho en cuanto no-dicho, es decir, a lo impensado incluso para quienes usaron el término en

³⁵ DERRIDA, J., *Positions*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 31 (traducción española: *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977, p. 55).

³⁶ «No da igual decir “traducir” (*Übersetzen*) cuando se trata de una carta de negocios que decir “traducir” cuando se trata de un poema (*Gedicht*). La carta es susceptible de traducción, el poema no». HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 145 (traducción española: *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003, p. 138).

³⁷ ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Librairie Philosophique J. VRIN, Paris, 1986, 22.

³⁸ DERRIDA, J., «La déconstruction et l'autre» en: *Les Temps Modernes*. n. 669-670, julio-octubre 2012, pp. 10-11.

primer lugar³⁹. Por tanto, para Heidegger, la traducción de las «Grundworte» no puede tratarse, en modo alguno, de adecuación a un sentido dado. Así, si el pensar es para Heidegger el oír las señas que nos hace la palabra⁴⁰, el «original» necesita siempre la transducción (*Übersetzen*), la interpretación⁴¹, no siendo ésta por tanto algo sobrenido, un añadido que no afectaría en lo esencial al «significado»: no hay significado último si por tal se entiende un objeto o un sentido disponible. De este modo, si la traducción de las «Grundworte» es para Heidegger el encontrarse en camino hacia lo por-pensar en esa palabra misma, en el encaminarse hacia la esencia del ser, la traducción dirige al pensamiento hacia la dimensión o ámbito originario de esa palabra y en el que esa palabra (se) da como indicación⁴². Las palabras fundamentales no recogen significados, sino ecos⁴³, el resonar insonoro de «la» palabra (*das Wort*) o sentencia (*Sprache*)⁴⁴ en su darse. En este sentido, lo que podría denominarse la «traducción fundamental» es, para Heidegger, la aproximación ilimitada hacia aquello que sólo en el proceso de traducción mismo muestra su esencia en cuanto inasible llamada hacia sí, es decir, en cuanto convocación hacia lo por-pensar: traducir es encaminarse hacia aquello que en la palabra hace guiños (*winken*)⁴⁵.

La traducción es, de este modo, promesa hacia aquello a lo que se dirige, encontrándose así orientada hacia el porvenir del «original» y no hacia un mero texto pasado y por tanto disponible a la mano. De este modo, podría comprenderse a Javier Marías cuando afirma que «la traducción es una cuestión de la memoria»⁴⁶, añadiendo que esta memoria, sin embargo, se debería entender en cuanto «Andenken» o «Gedächtnis», pero no en como «Erinnerung»: la traducción señala el pasado como porvenir, la memoria como porvenir. Siendo en este sentido en el que Heidegger comprende la traducción de las «Grundworte», Derrida afirma, tras apuntar la posible añoranza heideggeriana de un pretérito para siempre pasado, que «para ser justo, sin embargo, se pueden encontrar numerosos pasajes donde

³⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, ed. cit., p. 244 (traducción española, p. 203).

⁴⁰ «Tenemos que oír la palabra tomada literalmente, de tal forma que atendamos a las indicaciones que dan cuenta de la palabra. En dicho atender tomamos entonces en consideración lo que la palabra trata de decir. Nosotros ejercitamos la atención. Comenzamos a pensar». HEIDEGGER, M., *Parmenides*, ed. cit., p. 22 (traducción española, p. 24).

⁴¹ En su curso sobre «El Ister», señala Heidegger que «todo traducir debe ser una interpretación (*Auslegung*). Y lo mismo a la inversa: toda interpretación es traducir». HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, ed. cit., p. 75.

⁴² Cfr. HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, ed. cit., p. 178 (traducción española, p. 148).

⁴³ Cfr. HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 218 (traducción española, 207).

⁴⁴ «En la consideración de lo “literal” (*Wörtlichen*) nos parece que se toma en serio la palabra. No obstante, desatendemos las palabras mientras sólo tengamos interés en las “palabras”. La traducción “literal” (*“wörtliche” Übersetzung*) no puede reproducir simplemente las palabras y “enriquecer” de este modo el lenguaje de traducción con palabras “nuevas”, inusuales y con frecuencia desproporcionadas, sino que tiene que ir más allá de las palabras y considerar las palabras mismas. La erudición acerca de las palabras no garantiza aún un saber de las palabras. Éstas dicen lo propiamente decible: la palabra, la sentencia (*das Wort, das Spruch*)». HEIDEGGER, M., *Parmenides*, ed. cit., p. 21 (traducción española, p. 24).

⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 109 (traducción española, 104).

⁴⁶ MARÍAS, J., *Literatura y fantasma*, Siruela, Madrid, 1994, p. 110.

Heidegger es frontalmente crítico consigo mismo y renuncia a su nostalgia»⁴⁷. Si el lenguaje es el espacio del darse como porvenir en cuanto traducción, el supuesto «original», el texto «base», el texto «fuente» necesita, desde su «origen», la traducción. De este modo, si el original sólo deviene tal como promesa en la traducción, el texto a traducir, el origen, no es ni un mero pasado, algo simplemente muerto y perdido en la traducción, ni algo vivo, algo perfectamente presente que convertiría a la traducción un mero añadido: el original sobre-vive en la traducción. Esto es algo que Derrida encuentra en el texto de Walter Benjamin «La tarea del traductor», donde éste señala:

Así como las manifestaciones de la vida están íntimamente relacionadas con todo ser vivo, aunque no representan nada para éste, también la traducción brota del original, pero no tanto de su vida como de su «sobrevida» (*Überleben*), pues la traducción (*Übersetzung*) es posterior al original. Y sin embargo, para las obras importantes que nunca encuentran a sus traductores adecuados en la época de su creación, indica la fase de su supervivencia (*Fortleben*). La idea de la vida y de la supervivencia (*Fortleben*) de las obras debe entenderse con un rigor totalmente exento de metáforas⁴⁸.

Así como Derrida planteaba en un primer momento la aporía de la traducción como la experiencia de lo imposible y al mismo tiempo necesario, de la singularidad y de lo legible-repetible, ahora señala su imposibilidad como estado de sobre-vida, ni vida ni muerte y, por tanto, *ni* «original» *ni* «copia», *ni* pureza *ni* suplemento⁴⁹. En este sentido, como la herencia misma, la traducción supone el cortocircuito entre lo constatativo, la recepción de algo dado, y lo performativo, la creación por parte del receptor de eso dado⁵⁰, siendo así, por tanto, algo que nunca llega a cerrarse, un texto del que el heredero, receptor o traductor nunca puede

⁴⁷ DERRIDA, J., «La déconstruction de l'autre», ed. cit. p. 11. En otro texto afirma Derrida : «no se trata en cualquier caso de volver a la lengua griega, y menos aún de presuponer un olvido absoluto disimulado en la lengua griega, una lengua archi-materna, una abuelita de la lengua griega que sería absolutamente virgen e intocable [...] Se trata de una operación del pensamiento por la que debemos traducirnos, dice él [Heidegger], en algún lugar, en el pensamiento olvidado de otra lengua; tenemos que traducirnos a ese pensamiento, no hacer venir eso a nuestra lengua, sino, al contrario, ir hacia el pensamiento impensado de la otra lengua». J. DERRIDA. *L'oreille de l'autre*, ed. cit., p. 152 (traducción española, p. 129).. La cuestión de la tensión entre nostalgia y promesa en Heidegger es tratada en numerosas ocasiones por Derrida. Véase, por ejemplo, DERRIDA, J., *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris, 1988, p. 135-142 (traducción española: *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 142-149).

⁴⁸ BENJAMIN, W., *Angelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 129.

⁴⁹ Señala Derrida en *Parages* «un texto no vive más que si sobre-vive, y sólo sobre-vive si es a la vez traducible e intraducible (siempre a la vez, y: ama, al “mismo tiempo”). Totalmente traducible, él desaparece como texto, como escritura, como cuerpo de lengua. Totalmente intraducible, incluso en el interior de lo que se cree que ser una lengua, muere inmediatamente. La traducción triunfante no es por tanto ni la vida ni la muerte del texto, únicamente o ya su supervivencia». DERRIDA, J., *Parages*, Galilée, Paris, 1986, pp. 147-148.

⁵⁰ Cfr. DERRIDA, «Psyché. Invention de l'autre» en *Psyché. Inventions de l'autre*, ed. cit., p. 35.

llegar a «reapropiarse»⁵¹. Esta misma (a)lógica se expone y realiza en Derrida a través de diferentes lecturas, siendo quizá aquí la más interesante aquella que refiere a la «imposible afirmación del duelo». Frente al duelo «melancólico», frente a la actividad de la «Erinnerung» que hace del otro «pasado» algo pretérito y, por tanto, algo aquietado, homogéneo, resto ontologizado en una tumba⁵² susceptible de ser apropiado inmediatamente en la digestión⁵³, susceptible de ser archivado⁵⁴, Derrida plantea la imposibilidad de clausurar el recuerdo, es decir, de darle un forma «apropiada», «adecuada» a aquello que se está recordando: aquello que (se) nos da (desde) el otro, el «original», se mantiene abierto, en continua llamada como convocación de y hacia el otro que en cuanto tal otro, en cuanto radicalmente otro, no puede ser nunca apropiado. Así, Derrida plantea de nuevo la necesidad de experimentar la aporía, de «evitar a toda costa la buena conciencia»⁵⁵ y asumir el fracaso del duelo, el fracaso de la traducción, precisamente como su mayor «éxito»⁵⁶. En este sentido, la traducción es el duelo⁵⁷ por el «original», es decir, el «llevar permanentemente el luto por lo que nunca se tuvo»⁵⁸ y, por tanto, una tarea aporética sin fin.

En esta misma línea, las numerosas ocasiones que Heidegger dedica a reflexionar en torno a la pérdida de la esencia de la verdad del ser en la traducción histórica del pensamiento griego a la lengua latina⁵⁹ no tendría, en modo alguno, una intención melancólica. Porque lo que le interesa a Heidegger de las «Grundworte» griegas no es el hecho de que pertenezcan a un supuesto pasado glorioso del pensamiento, momento inaugural de la claridad, sino su capacidad de nombrar (*Nennen*), es decir, su habilidad o capacidad de «llevar-a-mostrarse» (*zum-sich-zeigen-bringen*)⁶⁰ la

⁵¹ «La herencia es aquello de que no puedo apropiarme, lo que me corresponde y cuya responsabilidad tengo, que recayó en mí en el reparto pero sobre lo cual no tengo derecho absoluto. Heredo algo que también debo transmitir: ya sea esto chocante o no, no hay derecho de propiedad sobre la herencia. Ésa es la paradoja. Siempre soy el locatario de una herencia. Su depositario, su testigo o su relevo... No puedo apropiarme de ninguna herencia en su totalidad. Comenzando por la lengua». DERRIDA, J., *Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires, 1998, p. 138.

⁵² Cfr. DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p. 30 (traducción española: *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 23).

⁵³ Cfr. DERRIDA, J., *Glas*, ed. cit., 40b.

⁵⁴ Cfr. DERRIDA, J., *Mal d'archive*, Galilée, Paris, 1995, p. 56 (traducción española: *Mal de archivo*, Editorial Trotta, Madrid, 1997, 41).

⁵⁵ DERRIDA, J., *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée, Paris, 1996, p. 42 (traducción española: *Aporías. Morir – esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 40).

⁵⁶ Cfr. DERRIDA, J., *Mémoires pour Paul de Man*, ed. cit., p. 54 (traducción española, p. 45).

⁵⁷ Cfr. DERRIDA, J., «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"», ed. cit., p. 574.

⁵⁸ DERRIDA, J., *Le monolingüisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996, p. 61.

⁵⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Holzwege*, ed. cit., pp. 7-9 (traducción española, pp. 16-17). Aquí se encuentra también un ejemplo de la capitalidad que concede Heidegger a la tarea de la traducción: «¿qué una mera traducción ha podido provocar todo esto? Pues bien, tal vez esto nos enseñe a considerar lo que puede llegar a pasar en una traducción». HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 371 (traducción española, p. 276).

⁶⁰ Cfr. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 179 (traducción española: *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 155).

verdad del ser en cuanto esenciarse-ocultante. De este modo, gracias a su natural «parentesco»⁶¹, la tarea del pensamiento consistiría en aproximar la lengua alemana hacia aquello im-pensado en las palabras iniciales griegas, hacia aquello nunca dicho y, sin embargo, contenido como indicación o guiño en ellas. En este sentido, la traducción alemana de la lengua griega debe alcanzar a pensar «más griegamente» que los griegos mismos⁶², es decir, más originariamente que el «original». La traducción, por tanto, nos lleva más allá o más acá del original, trasladándonos y nombrando el espacio o la dimensión inaugural del ser⁶³. De este modo, Heidegger comprende que esta «transducción» (*Übersetzen*) abriría el espacio para el «otro inicio» (*andere Anfang*) desde el «primer inicio» (*erste Anfang*), es decir, traduciría el «original» re-traduciendo las traducciones latinas que habrían olvidado el destello inicial contenido en las palabras fundamentales griegas y logrando, en este proceso de «*Übersetzen*», destacar la necesidad del olvido mismo, la necesidad de esas traducciones ocultadoras. La transducción que propone Heidegger del «primer inicio» conduce, por tanto, en la dirección de «otro inicio» más «originario» que el primero, siendo así la transducción no simplemente reproducción sino verdadera inauguración⁶⁴. La pérdida y olvido del guiño, la ocultación de la esencia «original» del ser en las sucesivas traducciones acontecidas históricamente no supone para Heidegger, por tanto, un accidente o una contingencia que podría haberse evitado

⁶¹ Sobre esta hermandad entre el griego y el alemán, no habría más que consultar los seminarios dedicados a Hölderlin, especialmente aquellos pasajes en los que Heidegger se detiene en las traducciones de los poetas griegos realizadas por Hölderlin (Cfr. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, ed. cit., pp. 153-180). Aquí citamos, sin embargo, la famosa frivolidad que Heidegger afirma en su entrevista en el *Spiegel*: «pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua». HEIDEGGER, M., *Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 91-92.

⁶² «Nuestro pensamiento tiene por tarea pensar lo pensado por los griegos de modo aún más griego». HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 127 (traducción española, p. 122).

⁶³ «La “traducción” (*Übersetzen*) no es en absoluto un mero traslado de las palabras griegas a la fuerza de nuestra propia lengua. No pretende sustituir la palabra griega, sino únicamente y precisamente trasladarnos hasta ella y en cuanto tal traslado desaparece en ella». HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, ed. cit., p. 245 (traducción española, p. 204).

⁶⁴ «El otro inicio del pensar (*der andere Anfang des Denkens*) es llamado así, no por ser sólo de otra forma que cualquier otra filosofía vigente, sino porque tiene que ser el único otro a partir de la referencia al único y primer inicio (*einen und ersten Anfang*). Desde esta asignación recíproca del uno y otro inicio está también ya determinado el tipo de meditación pensante (*denkerischen Besinnung*) en tránsito (...) En el saber del pensar transitorio queda el primer inicio decididamente como primero y sin embargo ha sido superado (*überwunden*) como inicio. Para este pensar tiene que ir el más claro respeto por el primer inicio, que abre así su singularidad, junto con la desconsideración del apartamiento de otro preguntar y decir (*anderen Fragens und Sagens*)». HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 5-6 (traducción española: *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 23. Traducción modificada).

de haber prestado una mayor atención durante el proceso de traducción⁶⁵. El texto «original», esencialmente, se oculta en la traducción y, al mismo tiempo, se aproxima en cuanto esa misma ocultación, resultando así la traducción la explicitación de su necesario y esencial recusación (*Verweigerung*). En este mismo sentido que afirma la deuda contraída originariamente con la traducción por parte del «original» señala Derrida:

El original no es algo pleno que de forma casual recibe una traducción. La situación del original es la situación de solicitud, es decir, de una falta, de un exilio: el original está *a priori* en deuda con la traducción. Su supervivencia es una exigencia de traducción, un deseo de traducción, de una manera parecida a la exigencia de Babel: «tradúceme»⁶⁶.

El imperativo o la orden dada por el texto «original», esta necesidad de la traducción, no puede sino relacionarse con aquella otra, presentada ya con respecto a la herencia, que Derrida denomina «espectralidad». El espectro no tiene nada propio, no dispone de una forma o de una figura, de un «cuerpo», observándonos por tanto sin poder ser contemplado en su propiedad, característica ésta que Derrida denomina «efecto visera»⁶⁷. Así, el espectro se nos dirige, se nos presenta como retorno de algo que no ha tenido «primera vez», encomendándonos así con su orden: «léeme»⁶⁸. De este modo el espectro, como el «original», no es «algo» que pueda traducirse «adecuadamente», sino la ruina originaria (*il y a la ruine*)⁶⁹, la ceniza que resta ahí (*il y a là cendre*), que produce efectos de «restancia» sin poder nunca resucitar como ave Fénix, es decir, sin poder remontar hasta aquello que hubo antes del holocausto⁷⁰. En este sentido, como afirma Derrida, la traducción tiene vocación de ruina⁷¹, se enfrenta con algo que no «es» y que sin embargo se da: es esta la ley del texto⁷².

Junto a la ceniza, la ruina y el espectro Derrida plantea la cuestión de la traducción desde la noción de «secreto». Así, afirma, la traducción lo sería de un secreto (*il y a du secret*)⁷³, pero no de un secreto en cuanto ocultación que pudiese ser desvelado, esto es, el secreto comprendido como resguardo de una esencia, sino

⁶⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., *Bessinnung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mai, 1997, pp. 195-196 (traducción española: *Meditación*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 171). Cfr. HEIDEGGER, M., *Parmenides*, ed. cit., pp. 72-75 (traducción española, pp. 65-68).

⁶⁶ DERRIDA, J., *L'oreille de l'autre*, ed. cit., p. 201 (traducción española, p. 172).

⁶⁷ Cfr. DERRIDA, J., *Spectres de Marx*, ed. cit., p. 26 (traducción española, p. 21).

⁶⁸ DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 40 (traducción española, p. 30).

⁶⁹ Cfr. DERRIDA, J., *Mémoires d'aveugle*, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1990, p. 72.

⁷⁰ Cfr. DERRIDA, J., *La difunta ceniza*, La Cebra Ediciones, Buenos Aires, 2009, pp. 25-29.

⁷¹ «la traduction, au sens strict, traditionnel et dominant de ce terme, rencontre une limite insurmontable —et le commencement de sa fin, la figure de sa ruine (mais peut-être une traduction est-elle vouée à la ruine, à cette forme de mémoire ou de commémoration qu'on appelle une ruine ; la ruine est peut-être sa vocation mais aussi un destin qu'elle accepte dès l'origine». DERRIDA, J., «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?», ed. cit. p., 565.

⁷² «El texto se guarda, como la ley. No habla sino de sí mismo, y por eso también de su no-identidad consigo. Ni llega ni deja llegar a sí. Es la ley, hace la ley y deja al lector ante la ley». DERRIDA, J., *Prejuzgados. Ante la ley*, Avarigani Editores, Madrid, 2011, p. 61.

⁷³ DERRIDA, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 113.

de un secreto que no por desvelarse resulta menos secreto, un secreto más allá del esquema «ocultación-desocultación», «esotérico-exotérico»⁷⁴. De este modo, la traducción lo es del secreto que no oculta nada sino que consiste en la pura relación en la que algo, el espectro, se nos dirige y nos obliga a responder, en la que algo nos llama y nos reclama⁷⁵. No hay, en modo alguno, «núcleo» del secreto que deba ser desvelado en la traducción, sino que es precisamente la falta, la necesidad de la falta, lo que mueve y pone en obra la traducción, la respuesta⁷⁶. Derrida plantea, por tanto, la insuficiencia de considerar la traducción como mero vehículo de un texto a otro, pues «nunca se trata del mismo texto»⁷⁷ al no haber tal cosa como «el» original inafectado por el proceso de traducción. El «original», en definitiva, «se da modificándose, su don no es un objeto dado, vive y sobrevive en mutación»⁷⁸, siendo así siempre la traducción un proceso «relevante» de y para el «original»⁷⁹.

Es en este mismo sentido en el que debería leerse a Heidegger cuando afirma que «traducimos correctamente si decimos lo mismo. Ahora bien, ¿qué significa lo mismo? ¿Equivale a lo “idéntico”? De ninguna manera»⁸⁰. Heidegger señala de este modo, en una suerte de confidencia personal, que a lo largo de las múltiples traducciones que ha realizado ha sentido la inconmensurabilidad que distancia las lenguas, la esencial diferencia consigo del lenguaje y, sin embargo, siempre ha intuido o presagiado que las lenguas compartían un mismo origen, que «la esencia

⁷⁴ Cfr. DERRIDA, J. *Passions*, Galilée, Paris, 1993, p. 60.

⁷⁵ Cfr. DERRIDA, J., *Dar la muerte*, ed. cit., p. 143.

⁷⁶ «La *Ananké* es que no hay núcleo intacto, nunca lo ha habido, y es eso lo que se quiere olvidar, el olvido ue queremos olvidar de algún modo. No es que algo haya sido olvidado. Lo que queremos olvidar es que no hay nada que olvidar, que nunca ha habido un núcleo intacto y que eso, ese fantasma, ese deseo de núcleo intacto es lo que pone en marcha cualquier deseo, lengua, llamada, interpelación». DERRIDA, J., *L'oreille de l'autre*, ed. cit., p., 152 (traducción española, p. 130).

⁷⁷ DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 208 (traducción española, p. 179).

⁷⁸ DERRIDA, J., «Des tours de Babel» en *Pysché. Inventiones de l'autre*, ed. cit., p. 217.

⁷⁹ Intraduciblemente, Derrida plantea la traducción como «relevante», lo cual puede tener tres sentidos en español: «elevación», «relevación» (Derrida traduce aquí «Aufhebung», como en otros textos, por «relève») y «sazonar», «condimentar», aportar un nuevo sabor (*assaisonner*). Cfr. DERRIDA, J., «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?», ed. cit., pp. 572-573.

⁸⁰ HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, ed. cit., p. 244 (traducción española, p. 198). La diferencia entre «lo mismo» y «lo igual» es recurrente en Heidegger, aunque quizá donde la exponga con mayor claridad sea en «...Poéticamente habita el hombre...», donde afirma: «Lo mismo (*das Selbe*) no coincide nunca con lo igual (*dem Gleichen*), tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico (*Identischen*). Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. En cambio lo mismo es la copertenencia de lo diferente desde la coligación (*Versammlung*) que tiene lugar por la diferencia (*Unterschied*). Lo mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo (*im Austrag des Unterschiedenen kommt das versammelnde Wesen des selben zum Leuchten*). Lo mismo aleja todo afán de limitarse sólo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unión originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno sólo por ser uniforme». HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., p. 196-197 (traducción española, p. 168).

de dos lenguas radicalmente distintas era la misma»⁸¹, que las lenguas convergían en la misma cima⁸². La tarea de la traducción, por tanto, señala hacia la esencia del lenguaje, hacia ese lugar (*Ort*) que es la punta de lanza y que revela el darse del lenguaje en cuanto esenciarse que guiña. Como señala Ireland, Heidegger «entiende la traducción como la única oportunidad para el desocultamiento inicial del lenguaje (*das Wesen der Sprache*). Y esta oportunidad se presenta en el modo en el cual la traducción responde a la extrañeza y lo absolutamente extranjero, que reclama una profunda traducción en el desocultamiento del lenguaje»⁸³. De este modo, esta cima se correspondería con lo que Heidegger denomina «Aufriß» y «Sage», el «Trazo Abriente» y el «Decir», que roturarían e inscribirían los modos del decir, los trazos (*Riss*), siendo de este modo las «Leitworte» caminos que conducirían, sin alcanzarla nunca, hacia «la» palabra (*das Wort*), no pudiendo por tanto llegar a traducirse plenamente⁸⁴. Nuestras palabras escuchan (*hören*) «la» palabra (*das Wort*) y en este sentido le pertenecen (*gehören*) siempre, son respuestas que intentan llevar el habla, como habla, al habla (*die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*), es decir, traducir «la» palabra en palabras⁸⁵. No obstante, en cuanto todo decir es ya un hablar, toda palabra pertenece al despliegue del Decir y, por lo tanto, nunca puede decirlo «propiamente», nunca abarca o remonta hasta su origen⁸⁶.

Toda palabra es ya traducción de un envío, de un «decir confiadore» (*Zusage*) que se da dividiéndose, sustrayéndose, multiplicando sus trazos, retraduciéndose. En este mismo sentido, señala Derrida en «Nombre de oui» que hay un «sí» anterior a cualquier enunciación, afirmativa o negativa y, por lo tanto, un «sí» que no puede ser abarcado ni desde las palabras ni desde un supuesto metalenguaje, sino al que sólo podemos aproximarnos prometiéndolo⁸⁷ en una traducción interminable que nunca llega a cerrar el círculo de la reapropiación, de la traducción adecuada⁸⁸: toda palabra es, por tanto, traducción que da como resultado «palabras oblicuas»⁸⁹. La traducción promete su objeto, y por tanto la traducción es la confirmación, la

⁸¹ HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 109 (traducción española, p. 105).

⁸² Cfr. HEIDEGGER, M., *Hölderlin Hymne «Der Ister»*, ed. cit., p. 76.

⁸³ IRELAND, J. A., «Heidegger, Hölderlin, and Eccentric Translation», en SCHALOW, F. (ed.). *Heidegger, Translation and the Task of Thinking*, Springer, London, 2011, p. 254.

⁸⁴ «La palabra *Ereignis*, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora (*Leitwort*) al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir (*überstzen*) tan poco como la palabra conductora griega *λόγος*, o la china, *Tao*». HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 87.

⁸⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 242-249 (traducción española, pp. 228-236).

⁸⁶ «No podemos abarcar el despliegue del habla (*Sprachwesen*) porque nosotros, que sólo podemos decir en cuanto que re-decimos el Decir (*die Sage nachsagen*), pertenecemos dentro del Decir». HEIDEGGER, M., *op. cit.*, p. 254 (traducción española, p. 240).

⁸⁷ Cfr. DERRIDA, J., «Nombre de oui» en *Psyché. Invention de l'autre*, ed. cit., pp. 644-645.

⁸⁸ Cfr. DERRIDA, J., *Ulysse gramophone*, ed. cit., pp. 132-133.

⁸⁹ «Desde que hay palabra, y esto puede decirse de la huella en general y de la posibilidad-oportunidad (*chance*) que ella es, la intuición directa, ella, no tiene ninguna oportunidad-posibilidad (*chance*). Se puede denunciar la palabra «oblicua», pero no podemos negar la indirección destinerrante desde que hay la huella». DERRIDA, J., *Passions*, ed. cit., p. 68.

actualización de la promesa misma, la puesta en marcha de la promesa. De este modo, siguiendo de nuevo a Walter Benjamin, señala Derrida:

Lo que las lenguas alcanzan intencionalmente cada una y en conjunto en la traducción, es la lengua misma como acontecimiento babélico, una lengua que no es la lengua universal en el sentido de Leibniz, una lengua que no es tampoco la lengua natural que cada una sigue siendo por su cuenta, es el ser-lengua de la lengua, la lengua o el lenguaje *en cuanto tales*, esta unidad sin ninguna identidad consigo misma que hace que haya *las* lenguas y que sean *lenguas*⁹⁰.

El ser-lengua de la lengua en cuanto «différance» hace de la traducción la promesa im-posible de la reconciliación⁹¹. Así, si bien Derrida señala que «el origen de la filosofía es la traducción, la tesis de la traducibilidad, de tal modo que allí donde la traducción fracasa en este sentido, lo que fracasa es ni más ni menos que la filosofía»⁹², Heidegger reivindica, no obstante, el nombre de «filosofía» para esa tarea que no consiste ya más en el intercambio mercantil de significados dados sino, por el contrario, en el «corresponder que trae a un lenguaje la llamada del ser»⁹³. La filosofía sería para Heidegger, por tanto, la interminable traducción del nombre del ser, del darse (d)el nombre. En este sentido, si Dios da (su) nombre, «Babel», toda palabra, como señala Derrida, portaría, conduciría hacia Dios. De este modo, afirma Derrida que las palabras nombran a Dios, dejan hablar a Dios en ellas, se encomiendan a Dios, pero precisamente así lo señalan como aquello que no puede ser nombrado, como aquello a lo que uno se dirige a través del nombre sin nombrarlo propiamente⁹⁴: «“hace falta el nombre” querría decir que el nombre falta: debe faltar, hace falta un nombre que falte. *Al lograr entonces borrarse, él mismo estará a salvo*»⁹⁵. De nuevo, Derrida señala así la aporía de la traducción imposible de «Babel»: el nombre de Dios se da en cada nombre, se borra en cada nombre y así se sostiene como promesa. De este modo, Dios sería el espacio de la traducción y de la promesa, el dar espacio a la traducción y a la promesa, pero también eso prometido y traducido. La traducción es, por tanto, la promesa infinita del nombre de Dios, promesa que sólo se cumple en su nunca poder llegar a realizarse⁹⁶. Ahora bien, si la multiplicación de las lenguas, la multiplicación de los trazos son guiños o direcciones que conducen hacia Dios, la lengua materna de cada uno nunca pertenece,

⁹⁰ DERRIDA, J., «Des tours de Babel», en *Psyché. Invention de l'autre*, ed. cit., p. 232.

⁹¹ «La traducción hace presente de un modo solamente anticipador, anunciador, casi profético, una afinidad que no es jamás presente en esa presentación». DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 220.

⁹² DERRIDA, J., *L'oreille de l'autre*, ed. cit., pp. 159-160 (traducción española, p. 135).

⁹³ HEIDEGGER, M., «Was ist das – die Philosophie?» en *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, p. 26. (traducción española: *¿Qué es la filosofía?*, Herder, Barcelona, 2004, p. 66).

⁹⁴ Cfr. DERRIDA, J., *Sauf le nom*, ed. cit., pp. 60-61 (traducción española, p. 50).

⁹⁵ DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 80 (traducción española, p. 65).

⁹⁶ «No se logra jamás una traducción en el sentido puro o absoluto del término; lo que logra una traducción es la promesa de un logro, de una reconciliación. De igual modo, hay traducciones que no logran esta promesa. Una buena traducción es una traducción que realiza este acto performativo que llamamos promesa, es decir, por medio de la traducción vemos anunciarse una posible reconciliación entre las lenguas». Derrida, J., *L'oreille de l'autre*, ed. cit., p. 163 (traducción española, pp. 138-139).

nunca puede ser del todo propia, pues se encuentra ya siempre traduciendo(se) en el nombre de Dios: «Babel». La lengua, de este modo, es siempre la traducción de una pre-primera lengua que está por venir, traducción de una lengua que nunca ha tenido lugar, una lengua del espectro, de Dios o del cualquier/radicalmente otro⁹⁷. De este modo, la lengua propia es siempre «plus d'une langue», una lengua del otro y de lo otro, una lengua ya siempre habitada por la traducción. Así, si la lengua es el hacer sitio a la pre-primera lengua por venir en «mi» lengua, venida que sólo llega sin terminar nunca de llegar en la traducción, ésta no puede consistir sino en la creación misma de la pre-primera lengua en cada una de las traducciones desarrolladas: cuanto más resistente y reticente sea la traducción, cuanto más imposible resulte, más espacio se proporciona a la venida del acontecimiento, a la creación im-posible, a la promesa de Dios, a la reconciliación. Es por esto por lo que Derrida señala que, en definitiva, lo que más le gustaría sería dedicarse a traducir el poema más absolutamente intraducible⁹⁸. En este sentido, siguiendo a Heidegger⁹⁹, afirma Derrida:

No hay lengua dada, o más bien, hay la lengua, hay donación de lengua (*es gibt die Sprache*), pero una lengua no es. Nada dado. Ella no existe. Llamada, ella llama, como la hospitalidad del anfitrión aun antes de toda invitación. Prescribiente, ella queda por ser dada, ella no permanece más que con esta condición: quedar aún por ser dada¹⁰⁰.

Nos encontramos ya siempre en el espacio de la traducción, incluso en el interior de nuestra propia lengua¹⁰¹, si bien no en el sentido de la «traducción intralingual» de Jakobson, pues la lengua no traduce sus términos entre sí sino que se dirige a la absoluta heterogeneidad que la constituye originariamente. De este modo, simulando el título de uno de los textos de Derrida, podría quizá hablarse de «le retrait de la traduction»: al no pretender la traducción el sentido «propio» de su objeto, al no disponer de un objeto «último» en su tarea, la traducción, como la metáfora¹⁰², no puede más que re-trazarse, reelaborarse, reanudarse y prometer de nuevo, dar un giro de más que no llega a clausurar el círculo. Así, si como señala Derrida «la

⁹⁷ Cfr. *Le monolinguisme de l'autre*, ed. cit., p. 118.

⁹⁸ DERRIDA, J., *Moscou aller-retour*, Éditions de l'Aube, Paris, 1995, p. 118.

⁹⁹ «Nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da (*es gibt*), no en el sentido de que “se den” palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante (*das Gebende*)». HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 182 (traducción española, p. 173).

¹⁰⁰ DERRIDA, J., *Le monolinguisme de l'autre*, ed. cit., pp. 125-126.

¹⁰¹ Esta traducción, señala Heidegger, es, pese a lo que podría parecer, la más compleja: «la tarea más difícil es siempre la traducción del propio lenguaje en su palabra más propia. Así, por ejemplo, la traducción de la palabra de un pensador alemán al lenguaje alemán es particularmente difícil, porque aquí domina el terco prejuicio de que nosotros, quienes hablamos alemán, entenderíamos la palabra alemana sin ninguna dificultad, por cuanto pertenece, después de todo, a nuestro propio lenguaje, mientras que, por el contrario, para traducir una palabra griega tenemos que aprender primero esa lengua extranjera». HEIDEGGER, M., *Parménides*, ed. cit., p. 18 (traducción española, p. 20).

¹⁰² Derrida pone en directa conexión la metáfora con la traducción (*Übertragung* y *Übersetzung*). Cfr. DERRIDA, J., «Le retrait de la métaphore» en *Psyché. Invention de l'autre*, ed. cit., p. 76.

metáfora siempre ha sido definida como el tropo del parecido»¹⁰³, al no consistir la traducción en la relación de parentesco o familiaridad entre las lenguas o consigo misma, sino en la afirmación de la diferencia que promete la reconciliación, se tendría que afirmar, tal y como hace Derrida con la metáfora, su «movimiento catastrófico»¹⁰⁴, es decir, el paso a la catacrexis¹⁰⁵, a la generalización del movimiento de traducción y, por tanto, a su infinitud. Así, el objeto último de la traducción resulta, por tanto, intraducible y, sin embargo, no puede dejar de traducirse.

En este sentido, la cuestión que se planteaba al comienzo se comprende ahora como ingenua. Desde el momento en el que tanto Heidegger como Derrida toman distancia de una comprensión de la traducción como «transferencia» o «vehículo» del significado, apuntando ambos hacia la infinita tarea de la traducción imposible, no puede siquiera plantearse la intención de adecuar el pensamiento de uno a los textos del otro, esto es, señalar la identidad de su «querer-decir» que tomaría las diferencias como meras «contingencias materiales». El propio Derrida, siendo interrogado sobre su «familiaridad» con Heidegger, señala que «los textos de Heidegger están siempre delante de nosotros; su riqueza interpretativa es inagotable, lo que le hará ser leído y releído durante los siglos que vienen»¹⁰⁶. Así, es también fácil comprender que Derrida afirme que «nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas»¹⁰⁷ y al mismo tiempo confiese no poder leer a Heidegger sino estrápticamente, balanceándose así entre la admiración y la ironía, entre la deuda y la crítica¹⁰⁸. Porque Derrida traduce a Heidegger, lo asume como tarea, como fantasma que se le dirige entre las ruinas reclamando ser leído, exigiendo ser heredado. Sin embargo, nosotros guardamos también el luto por Derrida, éste se nos encomienda como tarea, como ceniza, y por tanto somos igualmente herederos de la relación entre ambos. Así, leer a Heidegger y a Derrida es asumir el im-posible ejercicio de darles lugar, de traducir interminablemente sus textos entre sí, prometiendo una reconciliación que no puede nunca llegar. Porque las resistencias entre ambos son muchas, a veces tan sutiles como una simple cuestión de tono¹⁰⁹. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente desde Derrida, es precisamente la imposibilidad de la traducción la que debe lanzarnos hacia ella, hacia la lectura interminable de estos textos, hacia el fracaso de su traducción que no es sino el mayor éxito, la posibilidad de lo im-posible, la promesa de la traducción.

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

PABLO BERNARDO SÁNCHEZ GÓMEZ

pabersg@gmail.com

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]

¹⁰³ DERRIDA, J., «La mythologie blanche» en *Marges de la philosophie*, ed. cit., p. 255 (traducción española, p. 254).

¹⁰⁴ Cfr. DERRIDA, J., «Le retrait de la métaphore» en *Psyché. Inventions de l'autre*, ed. cit., p. 82.

¹⁰⁵ DERRIDA, J., «La déconstruction et l'autre», ed. cit., p. 25.

¹⁰⁶ DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁷ DERRIDA, J., *Positions*, ed. cit., p. 18 (traducción española, p. 16).

¹⁰⁸ Cfr. JANICAUD, D., *Heidegger en France II. Entretien*, Hachette, Paris, 2005, p. 103.

¹⁰⁹ Cfr. JANICAUD, D., *op. cit.*, p. 116.

La experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin¹

Pablo Bernardo Sánchez Gómez²

Recibido: 20 de enero de 2018 / Aceptado: 12 de enero de 2019

Resumen. En este texto se estudia la lectura que Heidegger lleva a cabo en torno a la obra de Hölderlin tomando como eje la noción de “aporía”. Por ésta se comprende la imposibilidad de una respuesta o resolución con respecto a la cuestión del ser. Sin embargo, lejos de resultar paralizante, esta aporía leída y expresada a través de Hölderlin conduce a Heidegger a la afirmación de la experiencia de esa aporía, de su necesidad y de su dignidad cuestionante. De este modo, se comprueba cómo Hölderlin aporta el aparato léxico y conceptual que Heidegger desplegará en los años siguientes en su camino del pensar.
Palabras clave: aporía, destino del ser, Heidegger, indecibilidad, misterio, poesía.

[en] The experience of the aporia in the Heideggerian lecture of Hölderlin

Abstract. This text studies the Heideggerian Hölderlin lecture through the notion of “aporia”. By this it is understood the impossibility of an answer or a resolution about the question of being. However, far of being a blockage, this aporia, read and expressed through Hölderlin, leads Heidegger to the affirmation of that aporetic experience, of her necessity and her questioning dignity. Thus, it is checked how Hölderlin gives Heidegger the lexical and conceptual system which will be developed through the following years of his thinking path.

Keywords: aporia, destination of being, Heidegger, mistery, poetry, undecidability.

Sumario. 1. Introducción. 2. Habitar en la corriente: fundación y destinación de la *Heimat*. 3. El poeta como semidiós: *Zwischen*, *Grundstimmung*, *Heilig*. 4. La esencia poética del arte: la imposibilidad del nombrar. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Sánchez Gómez, P. B. (2019): La experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (2), 495-515.

1. Introducción

La lectura de Hölderlin que Heidegger emprende en los años 30, como señala Gadamer, supone un punto de inflexión capital para comprender el desarrollo de su pensamiento posterior³. En los casi diez años en los que Heidegger imparte sus cursos en

¹ Esta publicación se integra en el Proyecto de investigación FFI2016-77575-P financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

² UNED.
psanchez@fsof.uned.es
<https://orcid.org/0000-0002-2880-9704>

³ Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, III. Mohr, Tübingen, 1987. p. 328.

torno a Hölderlin, así como en las reflexiones posteriores que desarrollará, comienza a elaborar un vocabulario y una estrategia textual que le conduce a la afirmación de términos aporéticos, es decir, a establecer como claves del pensamiento puntos de fuga que conjugan direcciones opuestas, y no meras contradicciones o paradojas. De este modo, es a través de Hölderlin como Heidegger desarrolla un pensamiento que no pretende la resolución, entendida ésta como disolución de la cuestión, sino que lo comprende en cuanto experiencia interminable de la aporía, es decir, como afirmación de la irresolubilidad de la cuestión.

Esta experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin se tratará en este texto a través de tres momentos de su reflexión: la cuestión de la poesía fluvial y del morar de los hombres, la pregunta por los semidioses y la búsqueda de la esencia de la poesía.

2. Habitar en la corriente: fundación y destinación de la *Heimat*

En el curso dedicado al himno «El Rin» Heidegger establece una equivalencia cuya dilucidación será el objeto de este epígrafe: «río y poeta son lo mismo»⁴. En este sentido, al comienzo del curso en torno a «El Ister» Heidegger señala que las «imágenes» de los ríos en la poesía de Hölderlin no constituyen meros «símbolos»: «la poesía himnica de Hölderlin, que le ocupa desde 1799, no es en absoluto simbólica»⁵. Por eso puede Heidegger decir que «Hölderlin no es tomado aquí como un poeta entre otros (...) sino como *el* poeta del otro inicio de nuestra historia por venir»⁶ y, de este modo, no se encontraría ya en el paradigma del arte metafísico que establece una distinción entre lo sensible y lo no-sensible desde la que fundamentar el «símbolo» y la «alegoría», por lo que «esta poesía permanece completamente fuera de la metafísica, y así fuera del espacio esencial del arte occidental»⁷, algo que se desarrollará en el tercer epígrafe.

La esencia del río permanece «oculta» (*verbogene*) pues, como señala Hölderlin, «lo que hace este río / eso nadie lo sabe» (*Was aber jener thuet der Strom / Weiss niemand*)⁸. Ahora bien, si «río y poeta son lo mismo», en cuanto el poeta «poetiza» la actividad del río en su «ocultación» y «enigma» (*Rätsel*), éste «desvela» (*enthüllt*) esa actividad misma en su ocultación, la experimenta sin «com-prenderla»: la pone en obra. Sólo la poesía, afirma Heidegger, entendiendo por ésta la obra himnica de Hölderlin, es capaz de aproximarse a la «actividad» del río, a su esenciarse, es decir, a su brotar desde la fuente, a su fluir y discurrir en la corriente que le conduce hacia el mar⁹. Debemos aproximarnos, por tanto, a la verdad del río¹⁰ para experimentar la

⁴ Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 260 (traducción española: *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2010. p. 224). Se encuentra una afirmación similar en la página 203: «Dichter ist der Strom. Und der Strom ist der Dichter».

⁵ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984. p. 20.

⁶ Heidegger, M. *Besinnung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. p. 426 (traducción española: *Meditación*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006. p. 355. Traducción modificada).

⁷ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 20.

⁸ Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*. Ediciones 29, Barcelona 1977. p. 424.

⁹ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit., p. 22-23.

¹⁰ No de cualquier río, esto es, los «ríos» en general, como si se tratase de meras metáforas, sino del Rin y del Danubio-Ister pues, como señala Heidegger, estos poetizan lo mismo en una copertenencia que los diferencia (Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit. pp. 174-175).

esencia de la poesía. En este sentido el río es, efectivamente, el curso del origen: «todo el curso del río pertenece al origen (*Ursprung*). Este es percibido plenamente como el origen encadenado en su surgir (*Entspringen*), como lo surgido (*Entsprungenen*)»¹¹. A lo largo de la reflexión heideggeriana en torno a la «poesía fluvial» de Hölderlin la argumentación no dejará de estructurarse en torno a este eje: la relación entre la fuente y el curso de la corriente en cuanto permanencia de lo sido hacia un nuevo inicio.

En el curso dedicado a «El Rin» Heidegger toma de Hölderlin el concepto de lo «puramente brotado» (*Reinentsprungenen*), el cual comprendería el «origen como tal» (*Ursprung als solchen*), aquello desde donde brota el río y, por otra parte, albergaría también «lo brotado» (*Entsprungene*), el «ser-brotado» (*Entsprungensein*). De este modo, el brotar del río y el río ya brotado no se desgarrarían o separarían en una radical diferencia, sino que se mantendrían unidos en «lo puramente brotado» sin por ello pacificar el conflicto: es lo que Heidegger denomina «Feindseligkeit als Seligkeit»¹². Esta comprensión de un «inicio» que no se desgaja de lo en él o por él comenzado es algo que Heidegger planteaba ya en las primeras líneas del curso dedicado al himno «Germania» al señalar que «“comienzo” (*Beginn*) es algo distinto a “inicio” (*Anfang*)»¹³: el comienzo es dejado atrás en lo comenzado mientras que el inicio «permanece» incluso cuando lo iniciado ha llegado a su acabamiento. Esta distinción resulta capital en los textos desarrollados por Heidegger en la década de los años 30, tanto en los «públicos» como en los que orbitan en torno a *Beiträge zur Philosophie*¹⁴.

Las aguas del río brotan de la fuente (*Quelle*) y recorren su trayecto hasta el mar. No obstante, a partir del verso de Hölderlin «Wie du anfangst, wirst du bleiben»¹⁵, puede Heidegger señalar, asimilando este «anfangst» a la «reine Ursprung», que éste no «abandona» (*überläßt*) ni se despega o desgaja (*entläßt*) de algo surgido desde él, sino que el inicio (*Anfang*) salta por encima (*überspringt*) del río y se encuentra presente en todo su recorrido, no como algo que sencillamente «afectase» desde el pasado, sino como un inicio (*Anfang*) que es simultáneamente «fin» (*Ende*) y «meta» (*Ziel*)¹⁶. Que el inicio (*Anfang*) se encuentre como meta del río es una cuestión que ocupa extensamente a Heidegger en su curso sobre «El Ister». En la tercera parte del texto Heidegger atiende a lo que denomina el «espíritu del río» (*Stromgeist*) para intentar así pensar esa aparente contradicción de los versos de Hölderlin (*nemlich zu Hauß ist der Geist / nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath*)¹⁷. Como señala Heidegger, sólo si comprendemos «Quell» como un añadido superfluo y reiterativo a «Anfang», significando ambos «origen» (*Ursprung*), el segundo verso

¹¹ Heidegger, M. op. cit. p. 202 (traducción española, p. 181).

¹² Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit., p. 241.

¹³ Heidegger, M. op. cit. p. 3.

¹⁴ Esto se comprueba ya en el primer párrafo de *Über den Anfang*, donde señala Heidegger: «El inicio (*Anfang*) no determina su esencia a partir del progreso (*Fortgang*), sino que el progreso es una posibilidad del inicio. A partir del progreso el inicio aparece fácilmente en la apariencia del mero “comienzo” (*Beginn*). Pero el inicio se esencia también en el progreso. Éste es sólo inicial. Y sólo en ello descansa su historia (*Geschichte*)». Heidegger, M. *Über den Anfang*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. p. 12 (traducción española: *Sobre el comienzo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007. pp. 25-26. Traducción modificada).

¹⁵ Traducido en la edición de la poesía de Hölderlin como «pues tal como has nacido, serás» (Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*. ed. cit. p. 549). En la traducción del curso de Heidegger: «como te inicies, así permanecerás» (Heidegger, M. *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. ed. cit. p. 139).

¹⁶ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit. p. 241.

¹⁷ Traducen Helena Cortés y Arturo Leyte (Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial, Madrid, 2005. p. 99. Traducción ligeramente modificada): «en efecto, en casa no está el espíritu / al inicio, no está en la fuente. La tierra natal le consume».

resultaría paradójico, pues se afirmaría que «en el origen, esto es, “en la fuente”, el espíritu “no está en la fuente”», que «en casa (*Hauß*) el espíritu (*Geist*) no está en casa». Sin embargo, quizá en uno de esos momentos en los que Heidegger, como afirma Paul de Man, le hace decir a Hölderlin todo lo contrario de lo que dice¹⁸, plantea que estos versos no resultarían contradictorios o superficiales si pensamos que el espíritu sí se encuentra en casa, en su «territorio esencial» (*Wesenbereich*) pero, sin embargo, no «pertenece» (*gehört*) a éste «inmediatamente» (*sogleich*), es decir, que el espíritu no puede pensar y usar libremente (*freien Denken und Gebrauchen*) su «originalidad» (*Ursprünglichen*) sin la travesía o el trayecto. De este modo, afirma Heidegger que «inicio (*Anfang*) nombra aquí comienzo (*Beginn*). Así, inicio quiere decir otra cosa que fuente»¹⁹. El espíritu del río, por tanto, habita siempre en la fuente, pero al comienzo (*Beginn*) no se encuentra en casa (*Hauß*), es decir, en la fuente misma. Es por eso por lo que Heidegger comprende los versos de Hölderlin (... *Mancher / Trägt Scheue, an die Quelle zu gehn*²⁰) como la confirmación de que lo aparentemente más sencillo, el estar en casa es, sin embargo, lo más difícil, es decir, que la proximidad no se experimenta sino en la aporética «utopía».

El origen del río, su fuente, se encuentra próximo a lo originado y, sin embargo, es lo más distante: es lo que Heidegger denomina el «misterio» (*Geheimnis*)²¹ que constituye el espíritu mismo del río. Y sin embargo, pese a su encontrarse en casa sin encontrarse en casa (*Heimisch-Unheimischsein*), los hombres²² deciden construir su morada junto a ese río (*Hier aber wollen wir bauen*²³). Los hombres construyen su morada (*Aufenthalt*) para habitar (*Wohnen*), es decir, para permanecer y demorarse (*Verweilen*). Sin embargo, en cuanto construyen y habitan «aquí», en el río, este detenerse no puede consistir en el mero aquietarse o interrumpir el movimiento propio del río. Éste aporta la localidad (*Ortschaft*) que permite a los hombres estar en casa (*heimisch*) en su lugar (*Ort*), por lo que Heidegger puede afirmar que «si el río determina la localidad de lo hogareño (*Heimischen*), entonces éste es una ayuda (*Hilfe*) esencial en el llegar a encontrarse en casa (*Heimischwerden*) en lo propio (*Eigenen*)»²⁴. Ahora bien, ya se ha señalado, los ríos comprenden dos movimientos, el desvanecerse en lo sido y el presentirse en el porvenir, un brotar y un ser brotado. En este sentido, el río es simultáneamente la localidad (*Ortschaft*) para el habitar y la travesía (*Wanderschaft*), es decir, la unión esencial de espacio (lugar) y tiempo (trayecto)²⁵, y esto constituye la esencia del hombre:

El río determina el encontrarse en casa (*Heimischsein*) del ser humano histórico (*geschichtlichen Menschen*) en su llegar a ser en casa (*Heimischwerdens*). El río es la localidad (*Ortschaft*) para el lugar del hogar (*heimischen Ortes*). El río determi-

¹⁸ Cfr. De Man, P. *Blindness and Insight*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. pp. 254-266.

¹⁹ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 161.

²⁰ Traducen Helena Cortés y Arturo Leyte: «Algunos / sienten temor de ir a la fuente» (Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 143).

²¹ Cfr. Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. p. 24.

²² Heidegger especifica que con el término «Menschen» se refiere a la esencia del hombre occidental (*das Wesen des abendländischen Menschentums*) y nunca a la «humanidad en general» (*der Mensch überhaupt*) o la «humanidad universal» (*allgemeine Menschheit*). Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 51.

²³ «Pero queremos instalarnos aquí». Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*, ed. cit. p. 420.

²⁴ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 24.

²⁵ Señala Heidegger a este respecto: «la unidad de localidad y travesía debe ser trazada desde la unidad de “espacio y tiempo”». Heidegger, M. op. cit. p. 39.

na al mismo tiempo el futuro encontrarse en casa (*Werden des Heimischseins*) de los seres humanos históricos. El río es la travesía (*Wanderschaft*) de ese trayecto (*Wanderung*) en el cual el futuro encontrarse en casa tiene su esencia. El río no es simplemente la una (localidad) y luego el otro (trayecto). El río es ambos, y lo es en originaria unidad (*ursprünglichen Einheit*). El ser humano histórico está cimentado en relación a esta esencia del río²⁶.

Heidegger señala que este espacio-tiempo no puede ser comprendido desde el paradigma metafísico que lo determinaría en cuanto magnitud, objetiva o subjetiva, susceptible de cálculo. Al contrario, es Hölderlin quien, como poeta no metafísico, « nombra » la esencia de los ríos y del habitar humano. A este respecto, afirma Beda Allemann, « la conjunción de espacio y tiempo no se deja reducir a una fórmula lógica, pues el espacio no está junto-a, pero tampoco dentro-de el tiempo aún no pensado en su esencia. Más bien deben ser ambos pensados desde el ser, pues todo lo espacial y todo espacio-tiempo se esencia (west) en lo dimensional, que como tal es el ser mismo »²⁷. El habitar de los hombres, de este modo, se construye en esta unidad del espacio-tiempo que, sin embargo, resulta « enigmática » (*Rätsel*) en la comprensión habitual y usual del espacio y del tiempo, esto es, en el pensamiento metafísico. Pero, no obstante, no es posible saltar fuera de la metafísica y encontrar con ello el espacio originario del morar del hombre en el río, el lugar-instantáneo, sólido y determinado, desde el que contemplar el esenciarse del espacio-tiempo: debe seguirse la poesía himnica de Hölderlin y escuchar su palabra, aquella que dice: « *Der scheint aber fast / Rückwärts zu gehen und / Ich mein, er müsse kommen / Von Osten* »²⁸. El río Ister parece correr hacia atrás, hacia el oeste, hacia la fuente, y con él el habitar del hombre. De nuevo se encuentra aquí una reflexión similar a la presentada en el curso sobre « El Rin »: lo sido no es sólo pasado, sino porvenir, tarea. Y que los hombres habiten en este doble trayecto de la travesía, desde el origen hacia el origen, se debe a que « lo más propio y mejor de la tierra natal (*Heimat*) reside única y exclusivamente en ser esa cercanía al origen (*Ursprung*) y en no ser ninguna cosa fuera de eso »²⁹. Uno de los pocos términos que emplea Hölderlin para aludir a este « misterio », como indica Félix Duque, es el de « ley »³⁰.

La ley (*Gesetz*) del encontrarse en casa (*Heimischsein*) en cuanto « camino hacia casa » (*Heimischwerden*) consiste en el hecho de que los seres humanos históricos (*geschichtliche Mensch*), al comienzo de su historia (*Geschichte*), no están familiarizados con lo que es su casa (*Heimisch*), por lo que deben encontrarse fuera de casa (*umheimisch*) para así aprender la apropiación de lo propio (*Aneignung des Eigenen*) en esa salida a lo extranjero (*Fremden*), esto es, para encontrarse en casa (*heimisch*) en su regreso³¹.

²⁶ Heidegger, M. op. cit., p. 51.

²⁷ Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger*. Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1965, 111.

²⁸ « Pero casi parece / remontar a la fuente, y pienso / que llega del Este ». Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*. ed. cit. p. 626.

²⁹ Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 23. (Traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. pp. 27-28).

³⁰ Cfr. Duque, F. « Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin) », *Eikasia – Revista de filosofía*. núm. 2, 2006. p. 8.

³¹ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 156.

La ley es la rigurosa mediatez (*Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesez*³²), esto es, la imposibilidad de la apropiación inmediata de lo propio, la exigencia de la travesía. La tierra natal (*Heimat*) es un destino (*Geschick*), un destinar (*Schickung*) en el que ésta se entrega como historia (*Geschichte*), es decir, encontrándose en «reserva» (*Gesparte*) en cuanto envió³³. De este modo, si el habitar de los hombres es el encontrarse en el «todavía no» del «ya no», éstos no pueden sino amar el no encontrarse en casa (*Umheimischsein*) como destino (*Geschick*) hacia el sentirse en casa (*Heimischwerden*); como señala Winkler, el estar-yendo-hacia-el-hogar sería la manera propia del encontrarse-en-casa de los hombres³⁴ y, por tanto, la propiedad del hogar no consistiría sino en ese «entre» lo extranjero o extraño y lo familiar³⁵. Desde esta perspectiva puede Heidegger comprender el verso de Hölderlin «Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist»³⁶. Ahora bien, lo extraño, la colonia, el no estar en casa no puede ser un mero viaje a lo exótico, una aventura romántica, sino una travesía hacia la tierra hija (*Tochterland*) que así se vincula con la madre patria (*Mutterland*): de ahí la necesidad del «valiente olvido» (*tapfer Vergessen*) que no deja atrás sin más su origen, sino que lo pierde para poder apropiarlo mejor³⁷. Esta misma lógica articula gran parte de los textos desarrollados en torno a *Beiträge zur Philosophie* con respecto a la inauguración del «otro inicio» desde el «primer inicio», desde la profundización en su necesidad y, con ello, desde su apropiación, la comprensión de su despliegue y su superación³⁸.

En sus cursos sobre Hölderlin recurre Heidegger a numerosas descripciones de este movimiento de relación apropiativa de lo propio desde lo extraño, siendo el más destacado el siguiente: los griegos vivían en medio del «fuego del cielo» que, no obstante, para proceder a su apropiación, es decir, para residir en su tierra natal, tuvieron que experimentar «a través de» lo extraño, esto es, la «claridad de la exposición», llevando de este modo el fuego «al sereno resplandor de una ordenada

³² Traducen Helena Cortés y Arturo Leyte: «pero la mediatez rigurosa es la ley». Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 69.

³³ Cfr. Heidegger, M. *Erläuteungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 14.

³⁴ Winkler, R. «Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin». *Research in Phenomenology*, 47. 2017. P. 371.

³⁵ Cfr. Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger*. ed. cit. p. 58.

³⁶ «Ama la colonia y el valiente olvido, el espíritu». Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 99.

³⁷ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit., p. 164.

³⁸ Señala Heidegger en *Beiträge zur Philosophie*: «El otro inicio del pensar (*der andere Anfang des Denkens*) es llamado así, no por ser sólo de otra forma que cualquier otra filosofía vigente, sino porque tiene que ser el único otro a partir de la referencia al único y primer inicio (*einen und ersten Anfang*). Desde esta asignación recíproca del uno y otro inicio está también ya determinado el tipo de meditación pensante (*denkerischen Besinnung*) en tránsito (...) En el saber del pensar transitorio queda el primer inicio decididamente como primero y sin embargo ha sido superado (*überwunden*) como inicio. Para este pensar tiene que ir el más claro respeto por el primer inicio, que abre así su singularidad, junto con la desconsideración del apartamiento de otro preguntar y decir (*anderen Fragens und Sagens*)». Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. p. 5-6 (traducción española: *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. p. 23. Traducción modificada). Más adelante Heidegger expone extensamente este primer pensamiento: «Este tránsito es, históricamente concebido, la superación (*Überwindung*) de toda “metafísica”. La “metafísica se hace así reconocible en su esencia (...) Lo que ella [la pregunta por la esencia de la metafísica] hace visible como determinación de la “metafísica”, ya no es metafísica, sino su superación». Heidegger, M. op. cit. p. 171 (traducción española, p. 147. Traducción modificada). De este modo, la superación de la metafísica no puede consistir sino en comprender la historia de ésta, y con ella la historia de Occidente, como el despliegue del pliegue del ser, atisbo del pensar inicial griego, en el desarrollo de la filosofía platónica.

claridad»³⁹. Así como el río marcha desde la fuente y, en este sentido, la olvida, el «valiente olvido» en cuanto que piensa en (*denkt an*) el origen se dispone al «arduo sosiego del exilio»⁴⁰ del viaje en y hacia lo extraño⁴¹: la memoria (*Andenken*) de lo sido (*Gewesene*) por venir y no de lo pasado (*Vergangenen*)⁴². Si «río y poeta son lo mismo», ambos tienen como esencia la memoria (*Andenken*). Ahora bien, si la fuente no es un comienzo (*Beginn*) sino un inicio (*Anfang*), la memoria no puede ser un reapropiarse el pasado en una disponibilidad interiorizante (*Erinnerung*)⁴³, sino un pensar-en (*denken an*), es decir, una memoria (*Andenken*) que aproxima lo aprendido en la colonia a través del saludo, lo mantiene en su distancia y lo afirma como venidero: una memoria que es recordar pero no un conjunto de recuerdos, por tanto, una memoria aporética en cuanto interminable rememoración. Los poetas, de este modo, como afirma Heidegger, «hablan *rememorando* (*andenkend*), y vuelven a pensar en lo extraño (*Fremdes*) que ya ha sido (*Gewesen*) y en lo de casa (*Heimisches*) aún por venir en su originaria vinculación (*ursprüngliches Zusammengehören*)»⁴⁴.

No hay fuente, no hay tierra natal hasta que no se ha recorrido la totalidad del río, es decir, una vez se ha llegado al mar y desde allí se emprende el regreso. En este sentido, en lo más lejano y distante, en la extrema penuria, en el acabamiento que no es en modo alguno el fin, el mar da y quita memoria simultáneamente: aleja de la fuente para mejor acercar, extraña en lo extraño para poder apropiarse esta extrañeza en la vuelta a casa⁴⁵. Como afirma Heidegger casi al final de «Andenken»: «el espíritu del río lleva la fuente al mar y lleva a éste de vuelta a la fuente, la cual sólo ahora, en el río que remonta su curso, se manifiesta como fuente»⁴⁶. Por eso el Ister invita a Hércules, a Grecia, para que le enseñe la extrañeza del fuego y así los alemanes puedan ajustarse a su destino, a su tierra natal sólo experimentada en lo extraño. Es también hacia las últimas páginas del curso sobre «El Ister» donde Heidegger presenta la diferencia entre éste y el Rin: el primero es paciente, casi estacionario y parece marchar hacia atrás (porque «Schwer verläßt / Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort»⁴⁷) mientras que el Rin, joven e impetuoso, se abalanza furioso hacia el este. El

³⁹ Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 87 (traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 97).

⁴⁰ Tomo la expresión de Currás Rábade, A. «Heidegger: el arduo sosiego del exilio». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. vol. 12. núm. 12. 1977. pp. 59-94.

⁴¹ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 172-173.

⁴² A este respecto afirma Heidegger: «bien está pensar en lo ya sido (*Denken an das Gewesene*), pero ahora lo que importa también, como si de un único y mismo pensar se tratara, es pensar-en lo venidero (*An-denken an das Kommende*)». Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 117. (Traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 129).

⁴³ Aun cuando Heidegger va sustituyendo paulatinamente el término «Erinnerung» por los menos cargados históricamente «Andenken» y, finalmente, «Gedächtnis», en el curso dedicado a «El Ister» afirma lo siguiente: «El auténtico recuerdo (*eigentliche Erinnerung*) es un presentimiento (*Ahnen*); porque el verdadero recuerdo (*echte Erinnerung*) no se agota en un mero regresar a un pasado (*Vergangenen*) en el que insistir, persistir y endurecerse. Siempre que el recuerdo acecha únicamente a un pasado, todavía no es recuerdo (...) El verdadero recuerdo es la atención a lo inexplorado de lo sido (*Gewesenen*). El verdadero recuerdo es presentir. Quizás el verdadero recuerdo sea más originariamente presentimiento que ese mero presentir que simplemente tiene una premonición de algo por venir». Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit., p. 34.

⁴⁴ Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 101 (traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. pp. 111-112).

⁴⁵ Cfr. Heidegger, M. op. cit. p. 142.

⁴⁶ Heidegger, M. op. cit. p. 150 (traducción española, p. 166).

⁴⁷ Traducen Helena Cortés y Arturo Leyte: «Difícilmente abandona / lo que cerca del origen mora, el lugar» (Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 27)

Ister regresa ya de la colonia y habita cerca del origen, en el alto Danubio: «el Ister demora en la fuente y es reacio a abandonar ese lugar porque habita cerca del origen. Y habita cerca del origen porque ha devuelto el hogar a su localidad desde la travesía por el extranjero. El Ister cumple la ley del regresar a casa (*Heimischwerdens*) en cuanto ley del no encontrarse en casa (*Umheimischseins*)»⁴⁸. De este modo, si río y poeta son lo mismo, y si el poeta desvela la esencia del río sin «com-prenderla», Hölderlin, el poeta de «El Ister», no puede ser sino aquél que ha regresado de la colonia, del mundo griego, y que casi pierde su lengua en el extranjero (*haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren*⁴⁹), aquél que nombra, en su poesía fluvial, la esencia misma de la poesía, esto es, ser la fundación del lugar aporético del habitar humano⁵⁰. Sólo habiendo aclarado cómo comprende Heidegger, desde Hölderlin, la esencia del río puede intentar explicarse que, en su poesía fluvial, éste afirme: «Halbgötter denk ich jetzt»⁵¹.

3. El poeta como semidiós: *Zwischen, Grundstimmung, Heilig*

Como ya señalara Françoise Dastur hace más de veinte años, ante la inmensa reflexión y la consecuente bibliografía desarrollada en torno a la relación de Heidegger con la teología y la «teología», no es posible ni tan siquiera pretender una «síntesis» o «exposición» de la totalidad de esta problemática en el «camino del pensar» heideggeriano⁵². Por otra parte, tratándose de los «dioses de Hölderlin», es el propio Heidegger quien advierte de lo contraproducente del querer abordar esta cuestión como si de un tema literario o de reflexión más se tratase⁵³. La cautela exige, por tanto, acotar los textos a los que aquí se atiende, no refiriendo más que aquellos cuya temática explícita sea el juego de lo sagrado con los dioses y los hombres en la poesía de Hölderlin tal y como la desarrolla Heidegger.

En el curso dedicado a «El Rin» afirma Heidegger que «Hölderlin concibe la esencia y la vocación del poeta desde el ser-en-medio (*In-der-Mitte-sein*), *Seyn* al modo de los semidioses»⁵⁴, siendo de este modo aquellos cuya esencia es doble o plegada: sub-dioses (*Unergötter*) y sobre-humanos (*Übermenschen*)⁵⁵ y, por tanto, no ser un «lugar» previo a esta diferencia, sino la diferencia misma, la aporía del espacio que no es sino espaciando. Lo propio del poeta en cuanto semidiós es, por

⁴⁸ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 202.

⁴⁹ «Casi hemos / perdido la lengua en el extranjero».

⁵⁰ «Hölderlin, en su decir de los ríos, poetiza el llegar a ser en casa (*Heimischwerden*) así como el no ser en casa (*Umheimischsein*) de los seres humanos históricos (*geschichtlichen Menschen*). La historicidad de la historia (*die Geschichtlichkeit der Geschichte*) consiste en tal “ser”, el cual es “venir” (*Werden*). Así el poeta no toma esta historicidad “de” los seres humanos como algo indeterminado, propiedad difusa de una criatura ideal llamada “hombre”. Este poetizar del poeta es él mismo el ser historial del hombre histórico, del hombre occidental (*das Dichten dieses Dichters ist selbst das Geschichtlichsein des geschichtlichen, abendländischen Menschen*). Tal diálogo consiste en el diálogo con esos poetas extranjeros que, a su modo propio, poetizaron la esencia del ser humano con respecto a este llegar a ser en casa (*Heimischwerden*)». Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. pp. 78-79.

⁵¹ «Ahora pienso en los semidioses». Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*. ed. cit. p. 522.

⁵² Dastur, F. «Heidegger et la théologie», *Revue Philosophique de Louvain*. vol. 92. núm., 2-3. 1994. p. 226.

⁵³ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 38.

⁵⁴ Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit. p. 188 (traducción española: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. ed. cit. p. 171).

⁵⁵ Cfr. Heidegger, M. op. cit. p. 226.

tanto, residir en y como el «entre» (*Zwischen*) de dioses y hombres, de cielo y tierra: ser, por tanto, la intimidad (*Innigkeit*) en la que aquellos se relacionan y constituyen en su distancia. No obstante, este «espacio» intermedio no debe comprenderse como constituido a partir de la oposición de estos sino que, al contrario, los opuestos, hombres y dioses, devienen tales sólo en la irrupción del «entre», pues no pueden ser pensados si no es a partir de su otro, «sobre-humanos» y «sub-dioses» respectivamente⁵⁶. El «Unter-Schied», que Heidegger tratará extensamente años después en la poesía de Trakl, constituye el «lugar» «de(s)cisivo» (*ent-scheidend*) que configura y aporta su esencia y su límite a hombres y dioses⁵⁷. El semidiós, el poeta, es así el fundador del lugar y el lugar mismo de la Diferencia entre dioses y hombres. Pero si estos últimos no pueden pensarse si no es a través de su relación con los dioses, se comprende entonces que el habitar del hombre sobre la tierra no pueda llevarse a cabo si no es por mediación del «entre» que les sitúe en relación con los dioses⁵⁸. Ahora bien, ya se expuso en el epígrafe anterior que el habitar humano construía su morada en el curso y corriente del río, y por eso Heidegger puede afirmar que «los ríos son semidioses»⁵⁹. Ambos, ríos y poetas, semidioses los dos, roturan el espacio en el que el habitar humano puede hallar su morada y en ella recibir a los dioses. Hacia el final del curso sobre «El Ister» Heidegger vincula de manera esencial río y poeta en cuanto «lo mismo», pues ambos proporcionan el «lugar» y el «aquí» del habitar en la «localidad de la travesía» y en la «travesía de la localidad», es decir, en el «espacio-tiempo»⁶⁰ que no puede determinarse geo-cronológicamente.

La poesía hölderliniana y su relación con «los dioses» o «los divinos» y lo sagrado sólo puede comprenderse atendiendo a que Hölderlin, en cuanto poeta del poeta, es decir, en cuanto aquel que ha emprendido el viaje al extranjero y ha regresado

⁵⁶ Cfr. Heidegger, M. op. cit. pp. 166-167.

⁵⁷ «Unterscheidung = Grenze stiftend». Heidegger, M. op. cit. p. 167 (traducción española: «diferenciación = creación de fronteras»). *Los cursos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. ed. cit. p. 154. Traducción modificada.

⁵⁸ En «Poéticamente habita el hombre...» señala Heidegger: «Al hombre le está permitido, en esta zona [en el "Entre" de lo Mismo en cuanto diferencia coligante], desde ella, a través de ella, mirar hacia arriba, a los celestes. Este mirar hacia arriba recorre el hacia arriba, hasta el cielo, y permanece, no obstante, en el abajo, sobre la tierra. Este mirar mide el entre de cielo y tierra. Este entre está asignado como medida al habitar del hombre. A esta medida transversal, asignada al hombre, entre cielo y tierra la llamaremos ahora: dimensión (*Dimension*). Ésta no surge del hecho de que cielo y tierra estén vueltos el uno hacia el otro. Es más bien lo contrario, es este "estar vuelto" (*Zukehr*) lo que descansa en la dimensión. Ésta tampoco es una extensión del espacio tal como nos representamos a éste habitualmente; pues todo lo espacial, en tanto que espaciado (en tanto que algo a lo que se ha aviado espacio), necesita a su vez ya de la dimensión, es decir, de esto a lo que se le ha dejado entrar». Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. pp. 198-199 (traducción española: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. pp. 169-170).

⁵⁹ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit., p. 174.

⁶⁰ Ya cerca del final del curso sobre «El Ister» señala Heidegger: «El espíritu del río es el espíritu poético que experiencia la travesía del no estar en casa (*Wanderschaft des Unheimischseins*) y "piensa en" (*denkt an*) la localidad del llegar a estar en casa (*Ortschaft des Heimischwerdens*). En cuanto río, es decir, en cuanto travesía, el río no puede nunca olvidar la fuente, porque en su corriente, es decir, en su brotar de la fuente, él mismo es continuamente la fuente y mantiene la localidad en su propia esencia. Lo que está dicho en esta poesía himnica es lo sagrado (*Heilige*), lo cual, más allá de los dioses, determina a los dioses mismos y, simultáneamente, en cuanto lo poético que tiene que ser poetizado, permite el habitar de los seres humanos históricos en su esencia. El poeta de tal poetizar por tanto necesariamente permanece entre los hombres y los dioses. Él no es ya más un ser humano. Así, por la misma razón, él no es tampoco un dios. El poeta es este «entre» entre hombres y dioses, un semidiós. Si Hölderlin poetiza la esencia del poeta, debe pensar la esencia del semidiós. Y poetiza la esencia del poeta con vistas a encontrar lo "poético" en cuya esencia la verdad del habitar de los hombres como históricos está fundada. Tal habitar brota desde un llegar a casa (*Heimischwerden*) en el no estar en casa (*Umheimischsein*), desde la travesía de la localidad (*Wanderschaft der Ortschaft*). Heidegger, M. op. cit. p. 173.

hacia la tierra natal de los alemanes, se ha visto conducido a emprender un diálogo con Grecia y con sus poetas para aprender lo suyo más propio⁶¹. En este sentido, en su curso de 1942-1943 Heidegger presenta a los dioses griegos como aquellos que miran (θεάω) y brillan con su mirada en lo ordinario, en el ente, siendo así ellos mismos lo in-aparente, lo extra-ordinario o τὸ δαιμόνιον: «podemos llamar δαιμόνιον a lo extra-ordinario (*Un-geheure*), porque y en cuanto circunda por todas partes lo ordinario, y se presenta por todas partes en todo lo ordinario, sin ser, empero, lo ordinario. Lo extra-ordinario es (...) lo “más natural” (*Natürlische*), en el sentido de la “naturaleza” (*Natur*), es decir, de la φύσις»⁶². El mundo griego es, de este modo, un mundo repleto de dioses, en el que cada cosa se halla vinculada y habitada por lo extraordinario del δαιμόνιον en cuanto que éste se oculta y brilla en el brillar de lo que brilla, realizándose así en su «belleza». Así, en cuanto «mirada» que mira en el ente, este mirar mira al hombre como interpelación y, por tanto, el ente y su verdad no es sino en esa relación «entre» dioses y hombres:

Los griegos no humanizaron los dioses ni divinizaron los hombres; muy al contrario, ellos experimentaron los dioses y los hombres en su esencia diferente, y en su relación recíproca, sobre la base de la esencia del ser en el sentido del emerger que se desoculta, es decir, en el sentido de mirar y de señalar. Sólo por eso los griegos tuvieron un claro saber de la esencia de los “semidioses” (*Halbgötter*), ἡμίθεοι, quienes se esencian en el entre (*Zwischen*), entre los dioses y los hombres⁶³.

La experiencia griega de los dioses no puede sino ser deudora de la «esencia de la verdad» que constituye la «verdad de la esencia», es decir, de una vivencia de la «ἀλήθεια». Ahora bien, el destino de la verdad no era sino el devenir verdad del enunciado, «omoiosis» y, por tanto, perder la lejana cercanía de los dioses en beneficio de lo meramente brotado, es decir, de la entidad ya constituida sin permanencia del ocultamiento. De este modo, la pérdida de los dioses griegos, del ocultamiento «en» lo desocultado, es así la disolución del juego de pliegues entre «εἶναι», «λόγος» y «νοεῖν» como esenciarse de la «ἀλήθεια» en beneficio del constituirse del «esse», «enunciado» y «ratio» como medios de la «veritas» en cuanto «certitudo». Con la figura de Platón comienza la metafísica y, con ella, se confirma la transformación de la esencia de la verdad en la decadencia y «ocaso» del pensar inicial. No obstante, es Hölderlin quien, para Heidegger, asume la pérdida de los dioses de la antigüedad y no intenta un retorno a ellos, una invocación meramente romántica o renacentista sino que, por el contrario, poetiza «lo sagrado», el «entre» que es la relación de hombres y dioses, posibilitando así que, quizá, puedan venir los dioses a ocupar ese espacio: Hölderlin se sitúa, por tanto, en el «ya-no»

⁶¹ Como señala P. Martínez Matías, a través de su labor de traductor sobre las obras de Homero, Píndaro y Sófocles comprende Hölderlin que los dioses griegos se encuentran huidos y que sólo como la necesidad de su olvido puede ser comprendida la historia de Occidente en cuanto despliegue del pliegue inicial griego, es decir, de la belleza en cuanto manifiesto fondo de ocultación, posibilitando mediante esta apropiación del «primer inicio» el «otro inicio». Cfr. Martínez Matías, P. «Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía.*, vol. 31. núm. 1. 2013. p. 168.

⁶² Heidegger, M. *Parménides*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982. pp. 150-151 (traducción española: *Parménides*. Ediciones Akal, Madrid, 2005. p. 132).

⁶³ Heidegger, M. op. cit. p. 163 (traducción española, p. 142).

de los dioses pasados y en el «todavía-no» de los dioses por venir. Por eso, en *Über den Anfang*, señala Heidegger: «Podríamos suponer que los pensadores en el primer inicio habrían tenido *Homero* tras de sí, como quien antes poetizara por encima de ellos. Y así fuera para los pensadores futuros del otro inicio, *Hölderlin* “el” poeta»⁶⁴. Como señala Paloma Martínez Matías, «en contraposición a Grecia, la huida de los dioses característica del tiempo de Hölderlin define la época de la ausencia de la cuestión ontológica, del olvido del ser o de la metafísica»⁶⁵ en cuanto despliegue de la pérdida del pliegue, es decir, época de la «mera presencia» y de la actualidad. En este sentido, sólo desde Hölderlin puede Heidegger pensar la historia (*Geschichte*) del *Sein* como historia del olvido del olvido mismo, es decir, como retirada del retirarse del ser.

No obstante, que Hölderlin piense dioses y hombres desde lo sagrado, lo sereno (*[auff]heiterem*) y lo dichoso (*Freude*)⁶⁶ no implica, en modo alguno, que haya conseguido nombrar ese «pliegue» o «entre». La obra poética de Hölderlin presiente esto sagrado, pero en su nombramiento encuentra la dificultad de la nominación: «Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Nahmen»⁶⁷, algo que como señala Heidegger no puede deberse meramente a una debilidad en las capacidades poéticas de Hölderlin: cuando el poeta se enfrenta al enigma (*Geheimnis*) de lo puramente brotado no puede sino asumir la necesidad de su fracaso (*Scheitern*) y alcanzar así la «gran pasión» (*höchsten Leidenschaft*)⁶⁸. De este modo, Hölderlin no puede nombrar «directamente», como veremos en el próximo epígrafe, esto sagrado, pues ya se indicó que la ley es la rigurosa mediatez, sino que debe recurrir a la denominación de «lo supremo» como aquello que «por encima de la luz»⁶⁹ aclara y abre (*er-räumen*) el lugar mismo en el que puede ser aclarado lo aclarado. Lo supremo, esto es, lo sereno, es la «claritas», «serenitas» e «hilaritas» que abre y aclara el espacio para el despejamiento de los dioses «en» las cosas: lo «sagrado» (*Heilig*) del Claro (*Lichtung*)⁷⁰. De este modo, los dioses son esenciados desde y en lo sagrado, en el aclarar en lo abierto del Claro, y por eso en Hölderlin, en la medida en que «trata de ahorrarse la palabra “dioses” y dice este nombre con más reservas, sale a la luz lo propio de los dioses, esto es, el hecho de que son los que saludan, aquellos en los que saluda lo sereno»⁷¹.

El Claro es aquello desde lo cual pueden entrar en relación los dioses y los hombres, lo que Hölderlin denomina «la naturaleza», la omnipresencia que «cautiva» (*berücken*) y sustrae (*entrücken*): «te nombramos, obligados por una sagrada necesidad (*heiliggenöthiget*), te nombramos nosotros a ti ¡naturaleza! Y de nuevo,

⁶⁴ Heidegger, M. *Über den Anfang*. ed. cit. p. 159. (Traducción española: *Sobre el comienzo*. ed. cit. p. 140. Traducción ligeramente modificada).

⁶⁵ Martínez Matías, P. «Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía». *Dianoia*. vol. LVII, núm. 69. 2012. p. 46.

⁶⁶ Cfr. Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. pp. 15-17.

⁶⁷ En *Poesía Completa Bilingüe* se traduce: «a veces sólo podemos callar; los nombres sagrados faltan. Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*. ed. cit. p. 451. Traducen Helena Cortés y Arturo Leyte: «a menudo debemos callar; pues faltan nombres sagrados». Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 209.

⁶⁸ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit. p. 235.

⁶⁹ «Und noch höher hinauf wohnt über dem Lichte der reine / Seelige Gott Spiel heiliger Stralen erfreut» (traducción española: «Aún más arriba que la luz, está la morada del dios puro / que se recrea en el juego de los rayos sagrados»). Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*. ed. cit. p. 447).

⁷⁰ Cfr. Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 18.

⁷¹ Heidegger, M. op. cit. p. 20 (traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 24).

como salido del baño, surge de ti todo lo divinamente nacido (*Göttlichgeborne*)»⁷². Heidegger resalta que esta naturaleza sólo puede ser comprendida desde la «physis» de la experiencia poética griega, esto es, desde aquello que en su abrirse proporciona lo abierto en lo que algo puede mostrarse en su aspecto (*eidos*), esa llama que alumbraba y que, como dice Hölderlin, está siempre viva (*Allebendige*). Esta naturaleza, por tanto, tiene que ser «más antigua», un tiempo anterior a dioses y hombres, sin por ello resultar una mera «trascendencia» del tiempo: es «zeitlicher», más temporal que el tiempo mismo, el temporalizarse del tiempo que abre el espacio: «espacio-tiempo». El Claro es, por tanto, esa «dimensión», lo abierto (*Offene*) y libre, el «medio», tanto en el sentido del «entre» como de la «mediación» (*Vermittlung*) en cuanto «mediatez» (*Mittelbarkeit*) que da espacio libre de juego a las relaciones entre todo lo que es real y que, por tanto, no puede constituirse en lugar, siendo así un lugar imposible, sin entrada y salida: la aporía de la utopía.

Se indicó ya que Félix Duque planteaba los escasos nombres que Hölderlin concedía a esta «naturaleza»: uno era «ley», el otro es «Caos»⁷³, esa «fisura desde la que se abre el espacio abierto con el fin de que a cada cosa distinguida se le conceda su delimitada venida a la presencia (...) El caos es lo sagrado mismo»⁷⁴. Ahora bien, en cuanto fisura, ésta no tiene fondo alguno, es el «abismo» (*Ab-Grund*) al que se refiere Hölderlin⁷⁵, la falta de suelo en la que se instala el poeta, es decir, el habitar en lo más inabordable, pues es lo inmediato que media, la mediación inmediatizable, siendo así que «lo sagrado pasa a ser también lo espantoso»⁷⁶, lo que expulsa, lo que repele el acceso. Es en este sentido por lo que Heidegger presta especial atención al coro de Antígona, donde se indica que el hombre es lo más «demoniaco», lo más espantoso en cuanto relación con eso espantoso que es el abismo. El poeta, por tanto, se mantiene en ese «entre», lo «presiente» y «cuida» (*Sorge*) como ese venir al encuentro de la tierra natal que es lo sagrado, lo que no cesa y es fundado por él en su «aquí» (*Ein Bleibendes aber stiften die Dichter*⁷⁷). Así, el hombre que habita en la pérdida de los dioses antiguos y en la espera de los venideros en su aproximación a lo «sagrado» no puede encontrarse sino en el «duelo sagrado» (*Heiligtrauernde*⁷⁸), que no es mera «turbación» sino relación dichosa con lo más dichoso: lo terrible que nos pone en la pista de lo sagrado⁷⁹. Como señala Beda Allemann, el retorno al hogar no es finalmente sino el aprender a habitar en las sombras, en la pérdida absoluta de dioses⁸⁰. El dios,

⁷² Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 187 (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 207).

⁷³ Cfr. Duque, F. «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)», ed. cit. p. 8.

⁷⁴ Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. pp. 62-63 (traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 70).

⁷⁵ Cfr. Heidegger, M. op. cit. p. 190.

⁷⁶ Heidegger, M. op. cit. p. 63 (traducción española, p. 71).

⁷⁷ Traducen Helena Cortés y Arturo Leyte: «Algo permanente fundan sin embargo los poetas» (Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 160).

⁷⁸ «Nicht sie, die Seeligen, die erschienen sind, / Die Götterbilder in dem alten Lande, / Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber / Ihr heimatlichen Wasser! jezt mit euch / Des Herzens Liebe klagt, was will es anders / Das Heiligtrauernde?». (Ya no puedo invocar a los inmortales, / imágenes divinas / que antes se veían en la vieja tierra. / Pero cuando mi corazón gime de amor / con vosotros -oh fuentes de mi patria- / cuál es entonces el deseo de su sagrado duelo?). Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*. ed. cit. p. 562. (Traducción modificada).

⁷⁹ Cfr. Heidegger, M. *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. p. 319.

⁸⁰ Cfr. Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger*. ed. cit. p. 212.

el «último dios» se mantiene alejado⁸¹, en reserva como la fuente y la tierra natal, y no podemos sino aproximarnos y persistir en su falta, «permanecer cerca de la falta de dios sin temor a la apariencia de ausencia de dios y persistir en esa dispuesta cercanía a la falta durante tanto tiempo como sea necesario, hasta que desde la cercanía al dios que falta se nos confíe la palabra inicial que nombra al Alto»⁸². El poeta se duele entre ese «abrirse a la disponibilidad» (*Sichöffnen der Bereitschaft*) y la «ausencia de plenitud» (*Ausbleiben der Erfüllung*), pero encuentra en ello la «Grundstimmung»⁸³ desde la que recordar (*Andenken*) «lo uno» y así «presentir» lo venidero como aquello que se encuentra atrás⁸⁴, tal como el «valiente olvido» asumía la pérdida como única posibilidad de apropiación del inicio en cuanto «otro inicio». En este sentido, aquello que permite la «Grundstimmung» del duelo es la «entschiedenheit», la resolución ante la pérdida, ante la «verzichtmüssen», ante el habitar en casa sin estar en casa. Por esto puede Heidegger afirmar la «Grundstimmung» como el dolerse con (*Mittrauern*) los ríos de la tierra natal (*heimatlichen Erde*)⁸⁵. Hay la renuncia al invocar a los dioses antiguos, pero no para incurrir en «ateísmo», en la llana ausencia de cualquier dios, sino para mejor salvaguardar la «divinidad». La esencial vinculación que reside en la «Grundstimmung» entre «verdad del ser», fundación en la tierra y apertura la señala Heidegger en su curso sobre «El Rin» al destacar cuatro sentidos de ésta: «1. Transporte (*entrückend*) en lo ente en su totalidad, 2. injerto (*einrückend*) en la tierra, 3. apertura (*eröffnung*) del ente, 4. fundación del *Seyn*»⁸⁶.

El poeta y el río son lo mismo en cuanto fundación de lo sagrado que no es sino la apertura «entre» hombres y dioses. En este sentido, es imperativo que el poeta experimente la huida de los dioses griegos, el despliegue histórico del pliegue del ser, y la acepte como la condición para un retorno hacia lo «sereno», para la inauguración del «otro inicio» desde el «primero inicio». Desde esta experiencia de lo griego donde Heidegger puede señalar que «en ninguna parte entre los griegos encontramos el

⁸¹ La cuestión del último dios y de su ausencia en cuanto rehúso exige un trato pormenorizado de los textos que orbitan en torno a *Beiträge zur Philosophie*, así como a la abundante bibliografía desarrolla a este respecto, lo cual supera por mucho las capacidades del presente texto. De este modo, tan sólo como indicación, se apuntan aquí algunos fragmentos que destacan el modo en que Heidegger presenta al «último dios» en cuanto retirada que como tal permanece como rehúso y en este sentido ausente como indisponible, si bien no como «mera ausencia». Así, señala Heidegger en *Beiträge zur Philosophie* que «es el máximo (*grösste*) Ereignis el inicio (*Anfang*), y sea el inicio el último dios (*letzten Gottes*). Pues el inicio es lo oculto (*Verborgene*), el origen (*Ursprung*) aún no abusado (*missbrauchte*) ni explotado (*betriebene*) que siempre retirándose (*entziehen*) capta por anticipado del modo más amplio y de esta manera guarda en sí el más alto dominio. (*Herrschaft*)» (Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*. ed. cit. p. 57 [traducción española; *Aportaciones a la filosofía*. ed. cit. p. 62. Traducción modificada]). De este modo, como señala más adelante, «la máxima cercanía del último dios acaece (*die grösste Nähe des letzten Gottens ereignet sich*), entonces, cuando el Ereignis, como vacilante denegarse al ascenso, llega al rehúso (*als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die Verweigerung kommt*). Éste es algo esencialmente otro que la mera ausencia (*blasse Abwesenheit*)» (Heidegger, M. op. cit. p. 411 [traducción española: op. cit. p. 330]). Por último, afirma Heidegger que «el rehúso es la máxima nobleza de la donación y el rasgo fundamental del ocultarse (*die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens*), cuya apertura y manifestación (*Offenbarkeit*) constituye la esencia originaria de la verdad el *Seyn* (*das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht*). Sólo de este modo el *Seyn* deviene extrañamiento (*Befremdung*), la calma del paso del último dios (*die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes*)» (Heidegger, M. op. cit. p. 406. [traducción española: op. cit. p. 325]).

⁸² Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 28 (traducción española: *Aclaraciones a la poesía Hölderlin*. ed. cit. pp. 32-33).

⁸³ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit., p. 81.

⁸⁴ Cfr. Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 63.

⁸⁵ Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit., p. 90 (traducción española: *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. ed. cit. p. 88. Traducción modificada).

⁸⁶ Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit., p. 181.

concepto esencial (*Wesensbegriff*) de lo abierto (*Offenen*)»⁸⁷. Los griegos vivían en la apertura, en el pliegue y, por tanto, no podían pensar en ella. Sólo Hölderlin ha tomado el tiempo de penuria, el tiempo de la imagen del mundo como tarea de un nuevo decir, y es así el destino del pueblo alemán en cuanto pensamiento de y sobre lo abierto mismo: puede ahora comprenderse que Heidegger afirme en *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* que «el pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado (*nennt das Heilige*)»⁸⁸. La cuestión sería ahora, por tanto, cómo puede ser pensado y nombrado eso mismo sagrado, es decir, el Claro.

4. La esencia poética del arte: la imposibilidad del nombrar

Al comienzo de este texto se indicó que la obra de Hölderlin, para Heidegger, constituía las primeras indicaciones de una poesía no metafísica. Por eso Heidegger puede señalar que la poesía hímica de Hölderlin no es meramente «poética» (*Poetische*), una retórica o adorno literario, sino un auténtico «poetizar» (*Dichten*). Este término se vincularía, para Heidegger, con el antiguo alto alemán «tithôn» y con el latino «dic-tare», dependientes ambos del término griego «δείκνυμι», del que Heidegger puede señalar que significa «mostrar (*zeigen*), hacer visible (*sichtbar*) algo, hacer manifiesto (*offenbar*) algo»⁸⁹. En este sentido, el poetizar (*Dichten*) pretendería el mostrar, el hacer salir, el desocultar sin la forma del algo *como* algo, esto es, el mostrar del mostrar(se). Porque la poesía comprendida en su tradición, es decir, metafísicamente, supone la conjunción del sentido (*Sinn*), esto es, del contenido espiritual, con la «imagen» (*Bild*) o la sensibilidad (*sinnlich*): la poesía sería así «simbólica» (*Sinnbild*), «alegórica» y «metafórica» (si bien estos tres términos no pueden ser igualados sin más, como señala Heidegger, por más que resulten fluidos y difíciles de determinar inequívocamente), es decir, referiría a otro de lo que ella es⁹⁰. Esta comprensión de una poesía «alegórica» se sostendría sobre la distinción entre «sensible» (*αἰσθητόν*) y «no-sensible» (*νοητόν*), sobre la conjunción de materia (*ὄλη*) y forma (*μορφή*) inaugurada en el pensamiento de Platón, donde se determinaría lo no-sensible y formal como el reino espiritual y de lo verdaderamente actual: «y si uno designa el espacio de lo sensible, tomado en su sentido habitual, como lo “físico”, entonces lo no-sensible y supra-sensible es aquello que se encuentra más allá de lo físico»⁹¹, es decir, lo «metafísico». Lo físico del arte no sería más que una carencia, «μὴ ὄν», que desvirtuaría o desfiguraría la esencia en la copia (*Nachbild*) simbólica (*Sinn-Bild*) del modelo (*Vor-Bild*), el «παράδειγμα» realizado imperfectamente a través del trabajo en el material, y por tanto una consecuencia de la transformación platónica de la esencia de la verdad⁹².

⁸⁷ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 208 (traducción española: *Parménides*. ed. cit. p. 180).

⁸⁸ Heidegger, M. *Wegmarken* (GA 9). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. p. 312 (traducción española: *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, 2000. pp. 257-258).

⁸⁹ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit., p. 29 (traducción española: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. ed. cit. p. 41).

⁹⁰ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit., p. 17.

⁹¹ Heidegger, M. op. cit., p. 19.

⁹² Afirma Heidegger a este respecto: «La consideración estética del arte y de la obra de arte comienza precisamente (por necesidad esencial) con el comienzo de la metafísica. Eso significa que la actitud estética hacia el arte comienza en el instante en que la esencia de la ἀλήθεια es transformada en ὁμοίωσις, en la conformidad y corrección del percibir, representar y presentar. Esta transformación comienza con la metafísica de Platón». Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 171 (traducción española: *Parménides*. ed. cit. p. 149).

Sin embargo, en su curso inmediatamente posterior al dedicado a «El Rin» Heidegger señala que «τέκνη no significa arte, ni habilidad, ni mucho menos técnica en el sentido moderno. Traducimos τέκνη por “saber”»⁹³. Esta «τέκνη», subraya Heidegger, se vincula con la materia o con el material pero, no obstante, no se limita a un «conocimiento» sobre éste, sino que «mira más allá» de lo meramente disponible (*Vorhanden*), del objeto a la mano, hacia ese «poder-poner-en-obra del ser» (*Ins-Werk-setzen-können des Seins*) que determina al ente en cada caso. De este modo, afirma Heidegger que los griegos consideran el arte (*Kunst*) «τέκνη» en cuanto que «efectúa» (*er-wirken*) «en» la obra (*Werk*) el imperar del ser, es decir, su «abrirse» o «brotar» (*Aufgehen*), el brillar de la «φύσις»; por eso en «Der Ursprung des Kunstwerkes» afirma Heidegger que la obra de arte pone en obra la verdad del ser «en» el ente: «en la obra está en obra la verdad»⁹⁴. Podríamos decir, por tanto, que la obra de arte *obra* el ser, es la apertura en que la que lo mostrado puede aparecer en su ser, es decir, en su ser mostrado en el desocultamiento⁹⁵:

El desocultamiento de lo ente (*die Unverborgenheit des Seienden*) fue llamado por los griegos ἀλήθεια. Nosotros decimos “verdad” sin pensar suficientemente lo que significa esta palabra. Cuando en la obra se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad (*Im Werk ist, wenn hier eine Eröffnung des Seienden geschieht in das was und wie es ist, ein Geschehen der Wahrheit am Werk*). En la obra de arte se ha puesto manos a la obra la verdad de lo ente (*Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt*). “Poner” quiere decir aquí erigirse, establecerse (*zum Stehen bringen*). Un ente, por ejemplo un par de botas campesinas, se establece en la obra a la luz de su ser. El ser de lo ente alcanza la permanencia de su aparecer (*Das Sein des Seienden kommt in das Ständige seines Scheinens*)⁹⁶.

Ahora bien, en cuanto el hombre, en la obra de arte, pone en obra el ser, ejercería una violencia de conquista sobre la «fuerza sometedora» (*Über-wältigende*) misma del ser, sobre su imperar, por lo que puede Heidegger establecer la «τέκνη» como el «δαινόν» que se enfrenta a la «δίκη», intentando así situarse en lo abierto por el ser mismo y llevarlo al ente. El artista quiere tomar la ley y obrarla en la obra. En definitiva, la «τέκνη» constituye un modo insigne de la *aletheia*, del llevar a lo desoculto. Sin embargo, esta experiencia de la obra de arte, es decir, que el hombre se enfrenta al imperar y pretende ponerlo en la obra, es algo que, como señala Heidegger, se encuentra ya en la poesía de Sófocles, en ese mundo que se encuentra habitado por dioses. Por el contrario, Hölderlin vive en el tiempo de penuria, en la época de la huida de los dioses y, por tanto, en la sustracción absoluta del ser en lo ente.

⁹³ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.p. 168 (traducción española: *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2001. p. 148).

⁹⁴ Heidegger, M. op. cit. p. 43 (traducción española, p. 40).

⁹⁵ «La obra de arte no sólo es obra porque es producida y hecha, sino porque e-fectúa el ser en un ente (*das Werk der Kunst ist in erster Linie nicht Werk, sofern es gewirkt, gemacht ist, sondern weil es das Sein in einem Seienden er-wirkt*). E-fectuar significa aquí realizar en la obra aquello en lo que el brotar imperante, la φύσις, muestra su brillo como apariencia (*Er-wirken heisst hier ins Werk bringen, worin als dem Erscheinenden das waltende Aufgehen, die φύσις, zum Scheinen kommt*)» Heidegger, M. op. cit. p. 168 (traducción española, 146-147).

⁹⁶ Heidegger, M. *Holzwege*. ed. cit. p. 21 (traducción española: *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, Madrid, 2010. p. 25

Pero si la belleza no es sino la permanencia de la ocultación⁹⁷, esto es, el aparecer como retirada o rehúso del dios en el templo en el espacio de lo sagrado sobre el que se ordena el mundo y la tierra, la pérdida del mundo y de los dioses no supone la pérdida de la obra de arte pues, como señala Heidegger, «hasta la fatalidad de la ausencia del dios es una de las maneras en las que el mundo se hace mundo»⁹⁸. En este punto, por tanto, donde Heidegger encuentra la diferencia y la vinculación entre Sófocles y Hölderlin: éste no puede sino pensar lo sagrado y preparar la morada para el dios ausente, poetizando así la copertenencia entre hombres y dioses, el «entre» de tierra y mundo que los griegos no pudieron enunciar por encontrarse en su medio⁹⁹.

El poetizar de Hölderlin es, por tanto, el «nombrar» (*Nennen*) la «Offenheit» del Claro (*Lichtung*), el «lugar abierto» (*offene Stelle*). Sin embargo, este nombrar no es el mero enunciar algo de algo, de algo *como* algo, sino que como señala Heidegger en su curso sobre «El Ister» el nombrar de Hölderlin es el «llamar a su esencia a aquello que es llamado en la palabra que poetiza (*dichtenden Wort*), y fundar esta esencia en la palabra poética (*dichterische Wort*). Aquí, “nombrar” (*Nennen*) es el nombre (*Name*) para el decir poético (*dichterische Sagen*)»¹⁰⁰. El decir poético (*Dichten*), por tanto, como señala Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*, podría comprenderse como el «llevar-a-mostrarse» (*zum-sich-zeigen-bringen*), la «ἀποφαισίζαι» aristotélica¹⁰¹ y, en este sentido, el poema no sería sino el acontecer de la verdad, es decir, no el enunciar el *Seyn* como enunciado sino el poner en obra el obrar(se) del *Seyn* en el enunciado¹⁰²:

El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar (*Nennen*) no consiste sólo en adjudicarle un nombre a algo previamente conocido, sino que es en la medida en que el poeta dice la palabra esencial (*wesentliche Wort*) como, mediante tal nombramiento, lo ente es nombrado por vez primera lo que es.

⁹⁷ En «Der Ursprung des Kunstwerkes» señala Heidegger: «La verdad es el desocultamiento de lo ente en cuanto ente. La verdad es la verdad del ser. La belleza no aparece al lado de esta verdad. Se manifiesta cuando la verdad se pone en la obra. Esta manifestación -en tanto que ser de la verdad dentro de la obra y en tanto que obra-, es la belleza. Así, lo bello tiene su lugar en el acontecer de la verdad. No es algo relativo al gusto, en definitiva, un mero del gusto». Heidegger, M. *Holzwege*. ed. cit. p. 69 (traducción española: *Caminos de bosque*. ed. cit. p. 58). Por otra parte, afirma Heidegger en «Andenken»: «la belleza es la presencia (*Anwesenheit*) del *Seyn*. El *Seyn* es lo verdadero de lo que es, de lo ente». Heidegger, M. *Erläuteungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 134 (traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, ed. cit. p. 149).

⁹⁸ Heidegger, M. *Holzwege*. ed. cit. p. 31 (traducción española: *Caminos de bosque*. ed. cit. p. 32).

⁹⁹ A este respecto señala Heidegger: «Los griegos nunca pensaron expresamente ἀλήθεια ni λήξη en su propia esencia (*Wesen*) y el fundamento de su esencia (*Wesengrund*) porque, anterior a todo pensar y poetizar (*Denken und Dichten*), penetraron ya en lo que tiene-que-ser-pensado (*Zu-denkende*) como su “esencia”. Los griegos piensan y poetizan, y “tratan” (*handelt*) dentro de la esencia de ἀλήθεια y de λήξη, pero no piensan y poetizan acerca de esa esencia y no “tratan” sobre ello». Heidegger, M. *Parménides*. ed. cit. p. 129 (traducción española: *Parménides*. ed. cit. p. 113).

¹⁰⁰ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit., p. 24.

¹⁰¹ Cfr. Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. ed. cit. 179.

¹⁰² En este sentido, señala Heidegger años después en “Sprache und Heimat”: «el decir poético (*das dichtende Sagen*), el mostrar que más muestra (*das zeigendere Zeigen*), trae a aparecer lo que no se encuentra por ninguna parte en lo que ya está y sucede ahí delante, lo que no está dado de antemano, sino que es dado, traído aquí delante, formado, por ver primera en el decir poético (*bringt solches zum Scheinen, was im schon Vorliegenden und sonst Vorkommenden nirgends auffindbar, was nicht vorgegeben ist, vielmehr im dichtenden Sagen allererst gegeben, her-vor-gebracht gebildet wird*). Lo dicho en el decir poético no tiene contenido alguno (*keinen Inhalt*), sino que es configuración (*Gebild*)». Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982. pp. 171-172 (traducción española: *Experiencias del pensar*. Abada, Madrid, 2014. pp. 118-119)

Y de ese modo es conocido como ente. La poesía es fundación en palabra del ser (*Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins*)¹⁰³.

A esta palabra la denomina Heidegger, en su curso de 1942-43, «mito» y «leyenda» (*Sage*)¹⁰⁴. La esencia del arte es, por tanto, mito-poética¹⁰⁵. Ahora bien, es poética en cuanto puesta en obra del «poema» (*Dichtung*), que Heidegger pretende distinguir de la «poesía» (*Poesie*): «la poesía (*Poesie*) es sólo uno de los modos que adopta el proyecto esclarecedor de la verdad, esto es, del poetizar (*Dichten*) en sentido amplio»¹⁰⁶. El lenguaje, por tanto, en cuanto poético, es el llevar a lo abierto lo ente, es decir, la verdad del ser mismo en su esenciarse. Ahora bien, Heidegger insiste en ello: Hölderlin es «el poeta del poeta» y, por tanto, su poesía es el poetizar sobre el poetizar mismo. No obstante si como afirma Heidegger, «el propio lenguaje es poema (*Dichtung*) en sentido esencial (...) El lenguaje no es poema por el hecho de ser la poesía primigenia (*Urpoesie*), sino que la poesía (*Poesie*) acontece en el lenguaje porque éste conserva la esencia originaria del poema (*Dichtung*)»¹⁰⁷, entonces el decir de Hölderlin es el decir el decir, el decir mimético¹⁰⁸, el decir que se dice y, por tanto, no puede hacerlo sino «apenas», esto es, aquello «apenas-permitido-develar» por ser precisamente el lugar del desvelamiento: el Claro (*Lichtung*)¹⁰⁹. Por

¹⁰³ Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. ed. cit. p. 41 (traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit. p. 46).

¹⁰⁴ «El μῦθος es leyenda (*Sage*), tomada esta palabra literalmente, en el sentido del esencial decir inicial (*wesenhaften anfänglichen Sagens*)» (Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 90; traducción española: *Parménides*. ed. cit. p. 81), es decir, la necesaria ocultación de la desocultación en lo desocultado, la desocultante-ocultación como *aletheia*, por lo que Heidegger afirma también que «el secreto (*Geheime*) de lo misterioso (*Geheimnis*) es un tipo del ocultamiento (*Verbergung*), caracterizado por su insignificancia, en virtud de la cual el misterio es algo abierto» (Heidegger, M. op. cit. p. 93; traducción española, p. 83). Un poco más adelante concluye Heidegger: «esta esenciación (*Wesung*) del desocultar y del ocultar llega a todo ente anticipadamente y en todas las direcciones, y constantemente en todo ser a la palabra y en la palabra de los griegos. Es lo dicho inicialmente (*anfänglich Gesagte*) -la leyenda (*die Sage*) (...) “Lo mítico” -el *mythos*-lógico- es el desocultar y el ocultar contenidos en la palabra desocultante-ocultante, la cual aparece inicialmente como la esencia fundamental del ser mismo» (*das Mythische* «-μῦθος-hafte ist das im entbergend-verbergenden Wort geborgene Entbergen und Verbergen, als welches das Grundwesen des Seins selbst anfänglich erscheint). Heidegger, M. op. cit. pp. 99-104 (traducción española, pp. 88-92).

¹⁰⁵ Señala Heidegger: «todo arte es en su esencia poema (*Dichtung*) en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal». Heidegger, M. *Holzwege*. ed. cit. p. 59 (traducción española: *Caminos de bosque*. ed. cit. p. 52).

¹⁰⁶ Heidegger, M. op. cit. p. 60 (traducción española, p. 53).

¹⁰⁷ Heidegger, M. op. cit. p. 62 (traducción española, pp. 53-54).

¹⁰⁸ Así lo señala Lacoue-Labarthe: «[Heidegger] rechaza la interpretación de la *mimesis*, es decir, la *mimesis* entendida a partir de la *idea*, ella misma pensada como paradigma o como modelo en el horizonte de la *aletheia* interpretada en términos de adecuación o de *homoiosis*. Ahora bien, esto no impide en absoluto que la tesis sobre el arte sea la reelaboración, nunca presentada abiertamente como tal pero tampoco nunca totalmente disimulada, de la concepción aristotélica del reparto entre *physis* y *tékhnē*, es decir, de la concepción ontológica de la *mimesis*: hacer del arte, en el combate (el *pólemos*) entre tierra y mundo (o en Sófocles, entre *dike* y *tékhnē*), que es el combate mismo entre el *einai* y el *noein* inaugural del pensamiento occidental, el suplemento, incluso el rasgo o el archi-rasgo originariamente suplementario que desvela respecto a la *physis* misma (al ser del ente); hacer del arte aquello de lo cual la *physis* tiene necesidad para aparecer como tal, es -con otra profundidad- repetir lo que dice Aristóteles de la *mimesis* en tanto que ella “lleva a término” lo que la *physis* no puede “efectuar” por sí misma». Lacoue-Labarthe, P. *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2010. pp. 216-217.

¹⁰⁹ Hacia el final de su curso *Parmenides*, afirma Heidegger: «Lo abierto (*Offene*) que actúa en la esencia de la ἀλήθεια es tan difícil de contemplar, no sólo porque es lo más próximo, sino porque despeja y otorga primero, de este modo, lo más próximo, todo lo que es próximo, de igual manera que lo lejano». Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 240 (traducción española: *Parménides*. ed. cit. p. 207).

esto, como señala Heidegger, la poesía de Hölderlin no dice «nada», nada «presente-actual»¹¹⁰, así como la esencia del río no se encontraba «aquí», en un lugar y un instante «objetivos», sino en la conjunción esencial de «espacio-tiempo»; lo sagrado que poetiza Hölderlin es aquello «umheimlich-heimliche» que constituye el ser del hombre como lo más demoníaco¹¹¹, aquello a lo que no se puede acceder y sin embargo no se puede abandonar. Pero, así como la esencia del río fue denominada el «enigma», del mismo modo considera Heidegger la esencia del arte: «las reflexiones precedentes tratan del enigma del arte (*das Rätsel der Kunst*), el enigma que es el propio arte. Lejos de nuestra intención pretender resolver el enigma. Nuestra tarea consiste en ver el enigma»¹¹², tarea que se realiza en el lenguaje en cuanto «testigo» (*Zeuge*) del *Seyn*¹¹³. De este modo, la poesía nunca poetiza el poema, si «poetizar» se comprende como «enunciar». Por el contrario, es ésta el poetizar(se) del poema, un presentir(se), es decir, un decir que no dispondría a-la-mano lo enunciado como representación (*Vorstellung*) sino que diría el obrar(se) del *Seyn* como aquello ya sido en cuanto por-venir como poema, es decir, como algo siempre todavía por llegar en cuanto sido. Hacia el final del curso sobre «El Rin» señala Heidegger:

El poema (*Dichtung*) es el acontecimiento fundamental (*Grundgeschehnis*) del *Seyn* en cuanto tal. Él instaura el *Seyn*, y debe instaurarlo porque, como instaurar, no es otra cosa que el ruido de armas de la naturaleza misma, el *Seyn* que se lleva a sí mismo en la palabra. Poetizar (*Dichten*) en cuanto instaurar, en cuanto aquel crear que no tiene objeto y que nunca sólo entona (*be-singt*) lo a-la-mano, es siempre un presentir, un aguardar (*Harren*), un ver-venir (*Kommen-sehen*). El poema (*Dichtung*) es la palabra de esto presentido, es lo presentido mismo como palabra (...) Porque los poetas no se refieren a la naturaleza como a un objeto, sino que “la naturaleza”, en cuanto *Seyn*, se instaura a sí misma en el decir (*Sagen*), el decir de los poetas, en cuanto el decir-se-a-sí-mismo (*Sich-selbst-sagen*) de la naturaleza, es de la misma esencia que ella. Por tanto, se dice de los poetas: ellos “siempre presienten”¹¹⁴.

El poeta guarda en su memoria (*Andenken*) y en su decir el esenciarse del ser, esto es, su verdad, la «Naturaleza», y la pone en obra como aquello que no puede más que presentir¹¹⁵. En este sentido, como señala Heidegger, el decir del poeta es un escuchar-

¹¹⁰ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 149.

¹¹¹ Cfr. Heidegger, M. op. cit. p. 151.

¹¹² Heidegger, M. *Holzwege*. ed. cit. p. 67 (traducción española: *Caminos de bosque*. ed. cit. p. 57).

¹¹³ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit., p. 62.

¹¹⁴ Heidegger, M. op. cit., p. 257-258 (traducción española: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. ed. cit. p. 222. Traducción modificada).

¹¹⁵ El presentir, por tanto, se constituye desde la renuncia al enunciar en cuanto decir. Esto es algo que Heidegger retoma en sus textos dedicados a la poesía de Trakl. Allí puede leerse: «el poeta debe renunciar a tener bajo su dominio la palabra en tanto que nombre representativo de lo que es puesto como ente (*das Wort als den darstellenden Namen für das gesetzte Seiende unter seiner Herrschaft zu haben*). Renunciar en tanto negarse a sí es un decir que se dice a sí (*Verzichten ist als Dichversagen ein Sagen, das sich sagt*)». Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. p. 215 (traducción española: *De camino al habla*. Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987. p. 204). Algo más adelante añade Heidegger: «la renuncia aprendida no es la mera despedida de una pretensión sino la transformación del decir que se torna eco casi inaudible -murmullo en forma de canto- de un decir (*Sage*) indecible (*der gelernte Verzicht ist keine blosser Absage an einen Anspruch, sondern die Wandlung des Sagens in den fast verborgen rauschenden liebhaften Widerklang eine unsäglichen Sage*). Heidegger, M. op. cit. p. 218 (traducción española: op. cit. pp. 207-208).

diciente, esto es, un repetir¹¹⁶ que no puede repetir «algo», es decir, «expresar», sino que se constituye como «signo» (*Zeichen*). Este signo, al contrario de lo que considera el «arte metafísico», no consiste en el significante material de un significado ideal, un elemento expresivo: el signo no es ningún tipo de señal o indicación (*Anzeichen* o *Signal*), sino el mostrar (*Zeigen*)¹¹⁷. Y teniendo en cuenta, como señala Heidegger en «*Der Ursprung des Kunstwerkes*», que la obra de arte no es sino «her-vor-bringen», aquello que es mostrado en el signo es el mostrar mismo, el mostrar que se oculta en favor de lo mostrado. Aquello que el poeta del poeta pone en obra en su decir, por tanto, es lo indecible mismo, la experiencia de la aporía, el decir lo indecible *en cuanto* indecible¹¹⁸ o, como señala Bambach, «desvelar este ocultamiento *en cuanto* ocultamiento» sin transformarlo en una simple revelación¹¹⁹. De este modo, no podría avanzarse más en la búsqueda de una «definición» del poeta y de su tarea como «signo». Es por esto por lo que Heidegger, hacia el final de su curso sobre «El Ister», señala que «el signo, el semidiós, el río, el poeta, todos nombran poéticamente (*nennt dichterisch*) el único y singular suelo (*Grund*) del llegar a casa (*Heimischwerden*) de los hombres en cuanto históricos (*geschichtlichen Menschen*) y la fundación de éste por el poeta»¹²⁰. La vinculación esencial de río, semidiós y poeta consiste en no ser los tres sino signos que muestran el mostrarse del mostrarse, que hacen señas hacia ese esenciarse, constituyendo por tanto el lugar mismo de la aporía.

Más de veinte años después de la elaboración de sus cursos dedicados a Hölderlin señalará Heidegger que el habla habla y que, por tanto, la tarea del poeta es llevar el habla como habla al habla (*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*)¹²¹. En su curso sobre «Germania», el primero de los dedicados a Hölderlin, afirmaba Heidegger: «somos arrastrados hacia un diálogo que lleva el lenguaje al lenguaje (*Sprache zur Sprache*), no en cuanto algo arbitrario y anecdótico, sino como la misión asignada»¹²². Sin embargo, Heidegger señala lo aporético de esta misión en un curso posterior impartido ese mismo año:

Donde el lenguaje (*Sprache*) habla (*spricht*) como reunión (*Sammlung*) que emplea violencia, como doma de la fuerza sometedora y como preservación, allí, y sólo allí, también hay necesariamente desvinculación y pérdida. Por eso, el len-

¹¹⁶ Cfr. Heidegger, M. op. cit. pp. 71-72.

¹¹⁷ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. pp. 190-191.

¹¹⁸ Este decir lo indecible en cuanto Poema es algo que Heidegger presenta en sus seminarios sobre Hölderlin y que retoma, explicitándolo de forma definitiva, en sus textos sobre Trakl. Allí señala Heidegger que todo poeta poetiza desde el Poema (*Gedicht*) y que el Poema no puede ser dicho en el poema: «el Decir de un poeta permanece en lo no dicho» (*Das Gedicht eines Dichters bleibt ungesprochen*). Heidegger, M. *Unterwegs zur sprache*. ed. cit. p. 37 (traducción española: ed. cit. p. 35) en cuanto que, como afirma Heidegger, «la palabra es denegada. La denegación es la retención. Precisamente en esto aparece el sorprendente poder propio de la palabra (*das Wort verweigert wird. Die Verweigerung ist der Vorenthalt. Darin erscheint gerade das Erstaunliche des Waltens, das dem Wort eignet*)». Heidegger, M. op. cit. 183 (traducción española, p. 173). Así, en definitiva, el poema dice el Poema como aquello que no puede decir en cuanto le pertenece: «no podemos abarcar el despliegue del habla porque nosotros, que sólo podemos decir en cuanto que re-decimos el Decir, pertenecemos dentro del Decir (*das Sprachwesen vermögen wir nicht zu umblicken, weil wir, die wir nur sagen können, indem wir die Sage nachsagen, selbst in die Sage gehören*)». Heidegger, M. op. cit. 254 (traducción española, 240).

¹¹⁹ Bambach, C. «Who is Heidegger's Hölderlin?». *Research in Phenomenology*. 47. 2017. p. 48.

¹²⁰ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit., p. 192.

¹²¹ Cfr. Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. ed. cit. p. 230 (traducción española: *De camino al habla*. ed. cit. p. 218).

¹²² Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. ed. cit., p. 45 (traducción española: *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. ed. cit. p. 53).

guaje, en tanto acontecer (*Geschehen*), se convierte inmediatamente también en palabrería (*Gerede*): en vez de manifestar el ser, lo encubre; en vez de conjuntar en lo ajustado (*Gefüge*) y en el ajuste (*Fug*), se vuelve dispersión (*Zerstreuung*) en el desajuste (*Unfug*)¹²³.

El decir el decir, el decir «del» ser y, por tanto, el decirlo *en cuanto* indecible no puede verse sino abocado al fracaso (*Scheitern*), al decir lo indecible *como* algo dicho. No habría, por tanto, un camino «propio», una palabra originaria (*Urwort*) que llegase a mostrar la fuente y lo sagrado, lo que Heidegger denominará más adelante el «*Aufriß*»¹²⁴, sino la escucha a los envíos y la permanencia en el duelo (*Trauer*). Como señala Félix Duque, no hay autorreferencialidad o reflexividad en el lenguaje¹²⁵, pues éste no es más que el enviarse, destinarse y abrirse sin retener propiedad alguna que pueda asignársele en una reapropiación o en un recuerdo (*Erinnerung*). En este sentido, la experiencia del lenguaje lo sería de la memoria (*Andenken*) en cuanto interminable aproximación a su poner(se) en obra. Se comprueba por tanto cómo a través de Hölderlin puede Heidegger desplegar los términos que le permitirán pensar la aporía en cuanto necesaria experiencia del fracaso, es decir, la irresolubilidad de la cuestión del ser y de su decir(se) como misterio (*Geheimnis*) de y en lo dicho.

Referencias bibliográficas

- Allemann, B. *Hölderlin y Heidegger*. Los libros del mirasol, Buenos Aires, 1965.
- Bambach, C. «Who is Heidegger's Hölderlin?». *Research in Phenomenology*. 47, 2017. pp. 39-59.
- Currás Rábade, A. «Heidegger: el arduo sosiego del exilio». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. vol. 12. núm. 12. 1977. pp. 59-94.
- Dastur, F. «Heidegger et la théologie». *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 92. núm. 2-3, 1994. pp. 226-245.
- De Man, P. *Blindness and Insight*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.
- Duque, F. «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)». *Eikasia. Revista de Filosofía*, 2. 2016. pp. 1-20.
- Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, III. Mohr, Tübingen, 1987
- Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- Heidegger, M. *Erläuteungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- Heidegger, M. *Holzwege* (GA 5). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- Heidegger, M. *Wegmarken* (GA 9). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

¹²³ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. ed. cit. p. 181 (traducción española: *Introducción a la metafísica*. ed. cit. p. 157. Traducción modificada).

¹²⁴ «La unidad de la esencia del habla buscada la llamaremos *der Aufriß*, el trazo abriente». Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. ed. cit. p. 240 (traducción española: *De camino al habla*. ed. cit. p. 226).

¹²⁵ Cfr. Duque, F. «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)». ed. cit. p. 17.

- Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- Heidegger, M. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (GA 39). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.
- Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Andenken«* (GA 52). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (GA 53). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.
- Heidegger, M. *Parmenides* (GA 54). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- Heidegger, M. *Besinnung* (GA 66). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- Heidegger, M. *Über den Anfang* (GA70). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.
- Hölderlin, F. *Poesía Completa Bilingüe*. Barcelona: Ediciones 29, 1977.
- Lacoue-Labarthe, P. *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2010.
- Martínez Marzoa, F. *El decir griego*. A. Machado Libros, Madrid, 2006.
- MARTÍNEZ MATÍAS, P. «Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía». *Dianoia*. vol. LVII. núm. 69. 2012. pp. 31-69.
- MARTÍNEZ MATÍAS, P. «Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31. núm. 1. 2013. pp. 155-176.
- McNeill, W. «Heimat: Heidegger on the Threshold». En: Risser, J. *Heidegger Toward the Turn. Essays on the Work of the 1930*. State University of New York Press, Albany, 1999. pp. 319-351.
- McNeill, W. «The Hölderlin Lectures». En: Raffoul, F; Nelson, E. S. *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Bloomsbury, Londres, 2013. pp. 223-237.
- Winkler, R. «Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin». *Research in Phenomenology*, 47. 2017. pp. 366-387.

TESTIMONIO, POEMA, CENIZAS: PAUL CELAN Y JACQUES DERRIDA¹

*TESTIMONY, POEM, ASHES:
PAUL CELAN AND JACQUES DERRIDA*

Pablo Bernardo Sánchez Gómez

Universidad Nacional de Educación a Distancia
Espanha
ORCID 0000-0002-2880-9704

Resumen

En este texto se estudia la lectura que Derrida lleva a cabo de la obra de Paul Celan, desde *Schibboleth* (1986) hasta el seminario *La bestia y el soberano* (2001-2003), prestando especial atención a las nociones de “testimonio” y “secreto”. Así, se comprueba cómo Celan es un interlocutor de gran importancia para Derrida, quien no se limita a desarrollar un mero comentario hermenéutico que extraería el sentido oculto de sus poemas, sino que experimenta en la poesía de Celan la aporía de la memoria y de la lectura, la im-posibilidad del testimonio en el poema y por tanto la necesidad de la afirmación imposible del duelo y de la traducción. De este modo, la relación entre Celan y Derrida se comprende como tarea de lectura infinita, es decir, como una tarea por la justicia y por la promesa.

Palabras clave: Aporía; Deconstrucción; Derrida; Secreto; Testimonio.

Resumo

Este texto estuda a leitura que Derrida realiza da obra de Paul Celan, de *Schibboleth* (1986) ao seminário *A Besta e o Soberano* (2001-2003), dando especial atenção às noções de “testemunho” e “segredo”. Assim, verifica-se como Celan é um interlocutor-chave de Derrida, que não se limita a desenvolver um mero comentário hermenéutico que extrai o sentido oculto dos seus poemas,

Abstract

This paper tackles the lecture carried out by Derrida of Celan's work, from *Schibboleth* (1986) to the seminar *The Beast and the Sovereign* (2001-2003), focusing on the concepts of “testimony” and “secret”. Thus, it is showed how Celan is a major interlocutor to Derrida, who does not develop just a hermeneutical reading which may take out the concealed meaning of his

1 Esta publicación se integra al Proyecto de investigación “Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias” (FFI2016-77574-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (Feder, UE).

mas experimenta na poesia de Celan a aporia da memória e da leitura, a impossibilidade de testemunho no poema e, portanto, a necessidade da afirmação impossível do luto e da tradução. Deste modo, a relação entre Celan e Derrida compreende-se como tarefa de leitura infinita, isto é, como uma tarefa pela justiça e pela promessa.

Palavras-chave: Aporia; Derrida; Deconstrução; Segredo; Testemunho.

poems but experiences in Celan's poetry the aporia of memory and of reading, the im-possibility of the testimony in the poem and so the necessity of the impossible affirmation of mourning and translation. In this way, the relation between Celan and Derrida is understood as task of endless lecture, that is to say, as a task for justice and for promise.

Keywords: Aporia; Deconstruction; Derrida; Secret; Testimony.

En el discurso pronunciado en el año 1958 con motivo de la recepción del *Literaturpreis der Stadt Bremen*, Paul Celan señala que “[...] el poema no es intemporal (*zeitlos*). Por supuesto encierra una pretensión de infinitud (*Unendlichkeitsanspruch*), intenta pasar a través del tiempo: a través de (*hindurch*) él, no por encima de (*über*) él” (CELAN, 2002, p. 498). El poema, comprende Celan, no alberga un sentido trascendental o ideal, un “vouloir-dire” que se mantendría eternamente fijado e idéntico a sí mismo, disponible y aguardando a ser desvelado por medio de una práctica hermenéutica. El sentido del poema no es algo “suprahistórico” sino temporalmente infinito sin por ello resultar atemporal. De este modo, si el poema pasa en el tiempo, si es y quiere ser a través del tiempo, es precisamente este *paso* (*pas*) del tiempo el que lo constituye en su presente. Es este ser (en el) tiempo del poema lo que Celan destaca al afirmar en este mismo discurso que

[...] [el poema] era, como ven, acontecimiento (*Ereignis*), movimiento (*Bewegung*), estar de camino (*Unterwegssein*), era el intento de encontrar una dirección. Y cuando pregunto por su sentido tengo que reconocer que en esta cuestión también tiene algo que decir (*mitspricht*) la cuestión del sentido de las agujas del reloj² (CELAN, 2002, p. 498).

2 Es necesario destacar, como hace James K. Lyon, el hecho de que Celan “[...] empieza la primera frase con tres términos heideggerianos: acontecimiento, movimiento y estar de camino (*Ereignis*, *Bewegung*, *Unterwegssein*), los cuales enumera como los elementos esenciales que le orientan en su esbozo de su realidad personal” (LYON, 2006, p. 84).

El poema es para Celan una dirección, un sentido, el movimiento mismo de las agujas del reloj, si bien no señala si a favor o en contra de ellas. Sin embargo, en cuanto *paso*, en cuanto envía(rse), el poema se sostiene en esa orientación desde sí hacia sí, permanece en el transcurso, en el límite del instante sin por ello poder nunca traspasarlo. El poema para Celan, consistiendo “esencialmente” en su atravesar el tiempo, es el permanecer y resistir en el *paso*, es decir, el no poder permanecer y sin embargo no terminar de pasar. Como afirma ahora Celan en “El Meridiano”, “[...] el poema se afirma al límite de sí mismo; para poder mantenerse, el poema se reclama ininterrumpidamente desde su ya-no-más (*Schon-nicht-mehr*) a su siempre-todavía (*Immer-noch*)” (CELAN, 2002, p. 506). En este mismo sentido, si Derrida señalaba ya en *La voix et le phénomène* que el “instante” o el “presente” se erige como el “entre” de la retención y de la protensión, del “ya-no” y del “todavía-no” y, por tanto, desde la huella, desde la (no)presencia del otro en el punto más puramente presente del ahora (DERRIDA, 1985, p. 121), es a lo largo del último de sus seminarios impartidos donde señala:

Celan precisa que este ahora-presente del poema, *mi* ahora-presente, el ahora-presente puntual del *Yo* puntual, *mi* aquí-ahora, debe *dejar hablar* al ahora-presente del otro, al tiempo del otro. Debe *dejar* (el) tiempo, debe *dar* (el) tiempo al otro. Al otro, le debe dejar o dar *su* tiempo. *Su propio tiempo*. (DERRIDA, 2008a, p. 309)

El poema en Celan, por tanto, en su ser (en) el tiempo, en su ser presente, no es sino el *paso* del y al otro, es decir, el tiempo del o de lo otro como *su* propio tiempo, algo que quizá podría leerse en el poema “Von Dunkel Zu Dunkel”³. Así, señala Celan en “El Meridiano” que “[...] aún en el aquí y ahora del poema -el poema mismo

3 Este poema plantea también la cuestión del duelo y la traducción como “traspaso” a través de la referencia al “barquero” y del juego con el término “setz ... über”, algo que se tratará más adelante: “De Oscuridad en Oscuridad /// Abriste los ojos – Veo vivir mi oscuridad. / La veo hasta el fondo: / aún allí es mía y vive. // ¿Traslada como tal a la otra orilla? ¿Se despierta al hacerlo? / ¿De quién es esta luz que sigue mi paso, / para que apareciera un barquero?” (Von Dunkel Zu Dunkel /// Du schlugst die Augen auf – ich seh mein Dunkel leben. / Ich seh ihm auf den Grund: / auch da ists mein und lebt. // Setzt solches über? Und erwacht dabei? Wes Licht folgt auf dem Fuß mir, / daß sich ein Ferge fand?) (CELAN, 2002, p. 90).

siempre tiene sólo ese presente único, singular, puntual-, aún en esa inmediatez y cercanía lo interpelado deja expresarse (*mitsprechen*) también lo que a él, al otro, le es más propio: su tiempo” (CELAN, 2002, p. 507). En este tiempo del otro en cuanto *su* tiempo, como señala Cuesta Abad siguiendo a Celan, “[...] el poema habla hundido en la grieta de los tiempos, pero no es por ello intemporal o eterno; al contrario, la cesura temporal que marca el cambio de aliento del poema sería más temporal que *el tiempo mismo*” (CUESTA ABAD, 2001, p. 24).

El presente del poema, su ser en propiedad es siempre envío al o a lo otro, pérdida de sí en el o lo otro. Esta extraña contemporaneidad del poema, esta vida suya como límite imposible es, como recoge Ginette Michaud, lo que pretendía sugerir el título del coloquio organizado por Michel Lisse y Cécile Hayez “le contretemporain poétique”, esto es, la contemporaneidad a sí, no sincrónica sino diacrónica o anacrónica, *out of joint*, de un presente necesariamente heterogéneo, diferente y difiriente (MICHAUD, 2017, p. 14). Así, como afirma Celan de nuevo en “El Meridiano”, el poema podría ser comprendido como “Atemwende”⁴, es decir, el instante sin tiempo del cambio de aliento, del paso entre la inhalación y la exhalación o, como señala el mismo Celan, el cruce entre el “de dónde” (*Woher*) y el “hacia dónde” (*Wohin*) que se abre como tiempo del y al otro. Esto supone, por tanto, comprender el poema como el espacio que (se) temporaría para dar lugar al o a lo otro, como una apertura que Lacoue-Labarthe denomina desde Derrida “espaciamento” (LACOUÉ-LABARTHE, 2006, p. 65). De este modo, cada poema da lugar, es el lugar mismo, pero no tiene lugar propio, no tiene propiedad alguna sino la de constituirse para y como lo otro, instituyéndose por tanto como lo “atópico” de un espacio que (se) abre en cuanto dirección al tiempo del o de lo otro (CUESTA ABAD, 2001, p. 67). En definitiva, como señala el propio Celan, “[...] el poema sería así el lugar donde todos los tropos y metáforas nos invitan a reducirlos al absurdo. ¿Topología? ¡Sin duda! Pero a la luz de lo que hay que investigar: a la luz de la utopía. ¿Y el hombre? ¿Y la criatura? Bajo esa luz” (CELAN, 2002, p. 507-508).

4 “Poesía: quizás signifique un cambio de aliento” (*Dichtung: das kann eine Atemwende bedeuten*). (CELAN, 2002, p. 505).

En un fragmento anteriormente citado afirmaba Celan que el poema deja expresarse (*mitsprechen*) lo más propio del otro, es decir, *su* tiempo. Sin embargo, como señala Derrida, este “dejar” al otro su propiedad no debe comprenderse en modo alguno como un ejercicio pasivo sino como la venida del acontecimiento mismo que, en cuanto es “él” el que viene, en cuanto acontece, no puede ser provocado o producido desde la voluntad del sujeto: un acontecimiento que es posible o que puede realizarse no es en absoluto un acontecimiento (DERRIDA, 2008a, p. 311-312). Sin embargo, Derrida se detiene y presta atención al término “mitsprechen” empleado por Celan. Porque si bien éste puede traducirse correctamente al castellano por “opinar”, “intervenir en una conversación”, “expresar”, destaca Derrida que *también* debemos leer este término como “mit-sprechen”, es decir, resaltando este “conversar”, “hablar” (*sprechen*) “con” o “a” (*mit*) que no consiste meramente en la ruptura o quiebra de la soledad monológica, del “ipse” que se dirigiría ahora en este hablar-con (*mit-sprechen*) al o a lo otro. Por el contrario, es este “mit”, esta dirección o envío del hablar, la “condición” o el “a priori” para cualquier identidad. En este sentido, como señala Derrida, el poema constituye para Celan el “coloquiar” o “convocar” con y al otro, siendo por tanto un movimiento en el que el poema se afirma o constituye a sí mismo “al mismo tiempo” que se destina al tiempo del o de lo otro, siendo este tiempo que no es suyo *su* tiempo (DERRIDA, 2008a, p. 310-311). En este sentido, puede comprenderse que Derrida afirme que “el poema habla todavía de él mismo, es verdad, pero sin autotelia ni autosuficiencia. Por el contrario, lo escuchamos confiarse a la guarda del otro, a la nuestra, y ponerse secretamente al alcance (*portée*) del otro” (DERRIDA, 2009, p. 65). Lo propio del poema, en definitiva, es (ser) lo propio del otro, y por eso Celan afirma en “El Meridiano” que “[...] el poema está solo. Está solo y de camino (*unterwegs*). El que lo escribe queda entregado a él. ¿Y no está el poema precisamente por eso, es decir, ya aquí, en el encuentro, *en el secreto del encuentro (Geheimnis der Begegnung)?*” (CELAN, 2002, p. 506).

El poema se entrega al otro, se destina al o a lo otro para ser él mismo, y por tanto el otro recibe un don que le convoca, que le llama, le impele o le reta a leerlo (DERRIDA, 1995a, p. 30). Así, si la propiedad del poema es su darse, es decir, su perderse a sí mismo:

el poema se constituye como “exapropiedad”, pudiendo por tanto Derrida señalar que “un poema yo no lo firmo nunca. El otro firma” (DERRIDA, 1992, p. 307), algo que quizá también podría leerse en el poema de Celan “Waldig”⁵. De este modo, el presente de cada poema, su “aquí-ahora”, su singularidad irreplicable se halla necesaria e irremediabilmente abierta al otro, destinada al otro, en el otro mismo, enviada a la fecha o al tiempo del otro, a otro tiempo, a un tiempo distinto del presente, indica Derrida, “[...] como si escribir *en* [à] una fecha significase escribir no sólo tal día, en tal hora, en tal fecha, sino también escribir *a* la fecha dirigiéndose a ella, destinarse a la fecha como al otro” (DERRIDA, 2002, p. 16). Y sin embargo, aun cuando el poema data, fecha o firma en y hacia el otro, Celan señala: “¡pero el poema habla! (*aber das Gedicht spricht ja!*) Recuerda sus fechas, habla” (CELAN, 2002, p. 505). Esto plantea, como se sabe, lo que Derrida considera la experiencia aporética de la fecha: en cuanto fecha la datación señala un acontecimiento singular, único e irreplicable que, en la medida en que es fechado, debe poder ser repetido, debe poder retornar en otra fecha como “la misma” fecha. Así, una fecha se da a leer en y por el o lo otro y, por tanto, se borra a sí misma, borra su singularidad para resultar legible sin por ello devenir una generalidad irreconocible que no fecharía absolutamente nada (DERRIDA, 2002, p. 17).

El poema en su fecha, en su presente, se mantiene y constituye en el límite entre la propiedad, la individualidad hermética cerrada e intransferible y la impropiiedad, la absoluta pérdida de sí, la aniquilación de cualquier datación en aras de la vacía generalidad.

5 “Nemoroso /// Nemoroso, por ciervos bramando, / acosa el mundo a la palabra, / que en tus labios se retarda / encandecida de estío demorado. // Él la arrebató y tú la sigues, / la sigues y tropiezas -sientes, / como un viento en que largo confiaste, / el brazo te dobla del brezo en redor: // quien desde el sueño vino / y hacia el sueño se volvió / puede mecer lo hechizado. / Tú lo meces bajando a las aguas, / donde se mira el martín pescador / cercano al no-lugar de los nidos. // Tú lo meces bajando la trocha / que en lo hondo del ascua de los árboles ansía la nieve / tú lo meces hasta la palabra / que allí nombra lo que ya es blanco en ti.” (*Waldig /// Waldig, von Hirschen georgelt, / umdrängt die Welt nun das Wort, / das auf den Lippen dir säumt, / durchglüht von gefristetem Sommer. // Sie hebt es hinweg und du folgst ihm, / du folgst ihm und strauchelst – du spürst, / wie ein Wind, dem du lange vertrauest, / dir den Arm ums Heidekraut biegt: // wer schlafher kam / und schlafhin sich wandre, / darf das Verwunschene wiegen. // Du wiegst es hinab zu den Wassern, / darin sich der Eisvogel spiegelt, / nahe am Nirgends der Nester. // Du wiegst es hinab durch die Schneise, / die tief in der Baumglut nach Schnee giert, / du wiegst es hinüber zum Wort, / das dort nennt, was schon weiß ist an dir.*). (CELAN, 2002, p. 99).

Ahora bien, si lo que siempre da a leer el poema es su presente como fecha, es decir, la borradura de sí hacia y en lo otro, este presente del poema nunca llega a hacerse “presente” sino como promesa de y en la memoria. En este sentido, si lo que entrega el poema es su retornar como su “primera vez” en la memoria, el poema resulta ser, como señala Derrida, “espectro” (DERRIDA, 2002, p. 29; 78), el límite entre la presencia y la no-presencia que se da a nuestro tiempo desde un pasado absoluto, desde un pasado que no ha sido presente, desde un pasado cuyo presente era ya siempre futuro anterior (DERRIDA, 2002, p. 39). En este sentido, como se indicará más adelante, el espectro, el poema, se encomienda a nuestra memoria como una suerte de “hipótesis”, como la petición de memoria que nunca llegará a corresponderse con el recuerdo adecuado o apropiado. La cuestión, por tanto, consistiría en intentar determinar qué es aquello que se le da a la memoria en el poema si su presente es la borradura de sí, es decir, si no consiste en “algo”. De este modo, siendo lo que recuerda la memoria en el poema, esto es, lo que repite, conmemora y bendice, el borramiento mismo de la fecha, su desaparición, Derrida señala que “nos aguarda la ceniza” (DERRIDA, 2002, p. 32). Esta ceniza, sin embargo, como señala también Derrida, no debe ser comprendida como “la” ceniza, elemento homogéneo que permanece como resto de algo que ha sido y que podría dar pie a una reconstitución o una resurrección, como ave Fénix. Por el contrario, las cenizas, siempre en plural, rehúsan cualquier identidad, reunión o corporeidad estable: las cenizas, como el poema, no tienen nada propio, no se puede decir “qué” sean y sin embargo se dan sin dar “algo”, se dan en efecto de “restancia” sin consistencia alguna, sin referencia determinable por medio de una hermenéutica (DERRIDA, 2004a, p. 536).

De este modo, aquello que se nos encomienda a la memoria, el don de cada poema singular, el poema mismo, es cenizas, la imposibilidad de una identidad, de una tumba que sirva como soporte para el aquietamiento de los restos en un archivo memorístico. Las cenizas vienen, crípticas, sin esconder identidad alguna tras ellas, exigiendo ser leídas, ser recordadas: “[...] si la huella ni está presente ni ausente, otro tanto habría que decir del espectro: ni vivo ni muerto, sobreviene, sobrevive. No podemos decir que sea ni que no sea. Viene pero no llega”, señala Luis Aragón (ARAGÓN GONZÁLEZ, 2011, p. 299).

Es en este sentido como quizá podrían ser leídos los versos de Celan “vino, vino. / Vino una palabra, vino, / vino por la noche, / quería lucir, quería lucir. // Ceniza. / Ceniza, ceniza. / Noche. / Noche y noche. -Ve / hacia el ojo, el húmedo”⁶. En cualquier caso, Derrida apunta en esta misma dirección en el desarrollo de su lectura del poema “Aschenglorie”⁷, traduciendo él mismo doblemente al francés por “gloire pour les cendres” y “gloire des cendres”. Así, siguiendo a Derrida, somos bendecidos por las cenizas, nos entregan el don gratuito de la bendición pero, al mismo tiempo, nosotros bendecimos a las cenizas sin saber si son cenizas de la gloria o gloriosas cenizas. Recibimos y damos, por tanto, la bendición a y de aquello que (se) sustrae (DERRIDA, 2009, p. 30), en esa indecidibilidad que señala Derrida, “il y a là cendre”, gloriosas y de gloria. El pensamiento de la ceniza en cuanto poema es, por tanto, un pensamiento del don y, como este mismo, un pensamiento loco, un pensamiento sobre la locura (DERRIDA, 1995b, p. 42). Tal y como afirma Derrida, “[...] una fecha está loca, he ahí la verdad. Y estamos locos por las fechas. Por esas cenizas que son las fechas. Y, Celan lo sabía, se puede alabar o bendecir cenizas” (DERRIDA, 2002, p. 56).

De este modo, señala Derrida que cada poema singular, en su fecharse, en su ser presente, afirma “Yo”, un “Yo” que está condenado a perderse, “condenado al olvido” y sin embargo dado a la conmemoración y a la memoria en el o en lo otro. El poema se pierde a sí mismo, pierde lo más propio de sí, su fecha y su nombre (DERRIDA, 2002, p. 25; 60), deviniendo por tanto “[...] ‘voz de nadie’, *nombre de nadie*: ceniza. Deseo o don del poema, la fecha se dirige, en un movimiento de bendición, a la ceniza” (DERRIDA, 2002, p. 61). Así, dado que desde las cenizas no se puede remontar más allá de ellas a un origen anterior al holocausto, pues al comienzo hay la ceniza (*il y a là*

6 “*Kam, kam. / Kam ein Wort, kam, / kam durch die Nacht, / wollt leuchten, wollt leuchten. // Asche. / Asche, Asche. / Nacht. / Nacht-und-Nacht. – Zum / Aug geh, zum geuchten*”. (CELAN, 2002, p. 145-146).

7 “*Aureola de Cenizas detrás / de tus estremecidas-anudadas / manos ante el trivio. // Pónico Antaño aquí, / una gota, / sobre / la ahogada pala del timón, / en lo profundo / del petrificado juramento, / lo resurge susurrando. // (En la cuerda / vertical del aliento, entonces, / más alto que arriba, / entre dos nudos de dolor, mientras / la blanca / luna de los Tártaros ascendía hasta nosotros, / me ahondé en ti y en ti.) // Aureola / de cenizas detrás / de vosotras, manos / de trivio. // Lo que lanzó el azar, desde el Este, ante vosotros / terrible. // Nadie / testimonia por el / testigo*”. (CELAN, 2002, p. 235).

endre), hay la ruina (*il y a la ruine*), el poema manifiesta sin desvelar nada que, efectivamente, hay allí una singularidad, hay el secreto o la cripta que no es sino la llamada al otro, la relación con el o con lo otro (DERRIDA, 2000, p. 143). El poema es (el) secreto que no consiste ni en ocultación ni en disimulación de un contenido que podría ser desvelado, resuelto, revelado: el secreto, como señala Derrida, permanece secreto aun cuando es público (DERRIDA, 1993, p. 60). De este modo, no hay práctica hermenéutica alguna que alcance la “llave” que abriría el núcleo secreto del poema, no hay interpretación adecuada que conquiste su significado oculto, pues el desvelarse del secreto mismo del poema es su confirmación en cuanto secreto: hay secreto (*il y a du secret*) en retirada (*retrait*) que se re-traza (*re-trait*) sin por ello resultar “hermético”, siendo por tanto el poema inapresable para cualquier interpretación de intención totalizante o totalizadora (lo que Derrida denomina “erradicación del principio hermenéutico”). De este modo, aun cuando las informaciones biográficas señaladas por Peter Szondi en torno a “Wintergedicht” aportan una serie de datos indudablemente valiosos, como señala Derrida, con ellos o sin ellos el poema no resultaría ni menos ni más secreto (DERRIDA, 2002, p. 27-28; 44). El poema (se) da (en) el secreto, es decir, da “nada”, da sin sentido originario alguno, sin origen (DERRIDA, 2002, p. 40), siendo esta “nada” su “propiedad” y por tanto aquello de lo que da testimonio, su “presente”: su sí mismo, su vida, su vivencia, su sobre-vivencia (*survivance*). El poema entrega al otro el testimonio de sí, testimonio que al entregarse continúa permaneciendo secreto:

El secreto permanece siempre como la experiencia misma del testimonio, el privilegio de un testigo al cual nadie puede sustituir, pues él es, por esencia, el único en saber aquello que ha visto; hay entonces que *creerle* de palabra en el momento mismo en el que anuncia un secreto que permanece de todos modos secreto (DERRIDA, 2004, p. 534).

Retomando ahora el poema “Aschenglorie”, Derrida lee los tres últimos versos, “nadie / testimonia por el / testigo” (*Niemand / zeugt für den / Zeugen*), en este mismo sentido: el destinatario del testimonio, el que actúa como testigo del testigo, como testigo del

testimonio que es el poema, no puede enfrentarse jamás de forma presente, es decir, dar testimonio, del testimonio dado. Si el testimonio y el testigo son cenizas, de eso no puede haber testigo, no puede haber “presente”. Sin embargo, esta falta o imposibilidad de dar testimonio *por* el testigo constituye la “esencia” del testimonio mismo, su naturaleza “testamentaria” (DERRIDA, 2004b, p. 522). El testimonio debe testimoniar incluso en la completa aniquilación del testigo. Del mismo modo, la ausencia (posible) del testigo resulta esencial para el testimonio, pues si se puede testimoniar por el testigo y así convertir el testimonio en una testificación, el testimonio se anula deviniendo juicio, hecho, valor de prueba (DERRIDA, 1996, p. 41). Pero el poema, en cuanto testimonio, es decir, en cuanto secreto, es la pura relación con el o lo otro, sin tercero que levante acta, que atestigüe, constituyendo por tanto el poema el espacio de la fe jurada y de la promesa. Así, la im-posibilidad del testimonio es su permanecer secreto en el darse, en el desvelarse; es el poema como lugar del encuentro siempre singular con el testimonio del otro, como lugar de la fecha en la que nada se bendice, en la que se bendice a nadie.

Como señala Derrida, “[...] la fecha es *un* testigo, pero cabe perfectamente bendecirla sin saberlo todo de eso por lo que testifica y de esos por los que testifica” (DERRIDA, 2002, p. 49; 62). De este modo, esta “nada” del testimonio que es cada poema en cuanto ceniza es algo de lo que uno no se puede apropiarse, incorporar, “traducir”, entendiendo aquí la traducción como paso sin resistencia de un “lugar” a “otro”, lo que supondría la previa disponibilidad de aquello que se da a traducir (DERRIDA, 2004, p. 523), teniéndole así que dar un nombre que nunca será “su” nombre, algo que podría indicar Celan en los últimos versos de “Bei Wein Und Verlorenheit”⁸. Derrida invalida en este mismo sentido cualquier aproximación al poema que pretenda hacer memoria como “Erinnerung”, es decir, como recuerdo interiorizante que se reapropia de un presente-pasado y lo re-presenta en el “ahora”. Así, la memoria que piensa Derrida intenta el duelo

8 “Se encogían al / oírnos sobre ellos, trans- / cribían, trans- / mentían nuestro relincho / en una / de sus lenguas de imágenes” (*Sie duckten sich, wenn / sie uns über sich hörten, sie / schrieben, sie / logen unser Gewieher / um in eine / ihrer bebilderten Sprachen*). (CELAN, 2002, p. 154).

por las cenizas sin por ello recomponerlas en un “cuerpo” que pudiera recordar nítidamente, sin darles un significado originario. Se trata, por el contrario, de llevar el duelo por aquello que rehúsa el duelo melancólico, el duelo que interioriza al otro en la memoria (*Erinnerung*), que le da una sepultura y aquietta su errancia. La memoria es, por tanto, de aquellos que vagan sin tumba, de los fantasmas (DERRIDA, 2002, p. 78), una memoria por tanto que fracasa en sus recuerdos y que sólo así resulta exitosa en lo que Derrida denomina “la aporía del duelo” (DERRIDA, 2008b, p. 45), aporía que no comporta paralización alguna (DERRIDA, 2003a, p. 281). Así, si aquello que se afirma en cada poema es el testimonio del otro en cuanto *su* presente en y para el otro, el poema es, verdaderamente, el testamento del testimonio por el que se debe llevar el duelo, el momento del cambio de aliento entre la pérdida absoluta e inaprensible del otro y su introyección o apropiación en “mi”, algo que podría leerse en los poemas de Celan “Psalm”⁹ y “Die Schleuse”¹⁰. De este modo, como señala Peter Szondi, la memoria deviene el fundamento del poema en Celan, su capacidad de “hablar” (SZONDI, 2005, p. 101).

A través del último verso del poema de Celan “Grosse, Glühende Wölbung”, “el mundo se ha ido, yo tengo que portarte” (*Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*), Derrida emprende en numerosas ocasiones una reflexión en torno a este “portar” al otro en y como ausencia del mundo. De este modo, señala que en este verso

9 “Salmo /// Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla, / nadie encanta nuestro polvo. / Nadie. // Alabado seas tú, Nadie. / Por amor a ti queremos / florecer. / Hacia / ti. // Una nada / fuimos, somos, seremos / siempre, floreciendo: / rosa de nada, / de Nadie rosa. // Claro de alma el estilo, / yermo tal cielo el estambre, / roja la corola / por la púrpura palabra que cantamos / sobre oh sobre / la espina.” (*Psalm /// Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm, / niemand bespricht unsern Staub. / Niemand. // Gelobs seist du, Niemand. // Dir zulieb wollen / wir blühen. / Dir / entgegen. // Ein Nichts / waren wir, sind wir, werden / wir bleiben, blühend: / die Nichts-, die / Niemandrose. // Mit / dem Griffel seelenhell, / dem Staubfaden himmelswüst, / der Krone rot / vom Purpurwort, das wit sangen / über, o über / dem Dorn.*) (CELAN, 2002, p. 161-162).

10 “La Esclusa /// Sobre todo este duelo / tuyo: ningún / otro cielo. // Ante una boca, / para la que era una palabra entre mil / perdí - / perdí una palabra, / que me había quedado: hermana. // Ante / múltiples dioses / perdí una palabra que me buscaba: / Cadish. // A través de / la esclusa tuve que pasar / para salvar la palabra de vuelta, / hacia fuera y más allá de la corriente salada: / Yiskor.” (*Die Schleuse /// Über aller dieser deiner / Trauer: kein / zweiter Himmel. // ... // An einen Mund / dem es ein Tausendwort war, / verlor - / verlor ich ein Wort, / das mir verblieben war: / Schwester. // An / die Vielgöttere / verlor ich ein Wort, das mich suchte: / Kaddisch. // Durch / die Schleuse mußst ich, / das Wort in die Salzflut zurück - / und hinaus- und hinüberzuretten: / Jiskor.*) (CELAN, 2002, p. 160).

se manifiesta el deber de fidelidad al amigo desaparecido, a aquél que no se encuentra ya más en el mundo para responder a su nombre, para dar su testimonio, el deber de soportar a aquel para quien el mundo se ha alejado absolutamente. Sin embargo, señala Derrida, es precisamente a este testigo que es ahora tan sólo cenizas a quien se debe llevar, portar, aceptar como lo otro en “mí”, cargar su letra en mi corazón (DERRIDA, 1992, p. 305) y, por tanto, aprender el poema de memoria, *par cœur*. No obstante, este portar al otro es, precisamente lo insoportable, el deber más allá de cualquier poder, la im-posibilidad, pues si la relación es tan sólo entre el otro y “yo”, no hay mundo que pueda soportar “nuestro” peso, no hay mundo que sirva de apoyo (DERRIDA, 2010, p. 243). De nuevo, se encuentra aquí la abisalidad de la relación con el secreto en cuanto constitución del testimonio en el poema. En este sentido, destaca Celan al comienzo de su discurso pronunciado en Bremen la relación entre los términos alemanes “pensar” (*denken*), “agradecer” (*danken*) y memoria (*Andenken*), etimología que, como reconoce Derrida, no puede reproducirse en la lengua francesa (ni castellana). Sin embargo, añade a continuación Derrida que las lenguas latinas son capaces de asumir el “destino” de este “ich muß dich tragen”, pues en estos idiomas “pensar” se vincula con “*pesar, compensar, contrabalancear, comparar, examinar*. Para esto, para pensar y pesar, es preciso pues llevar (*tragen*, quizá), llevar en sí y llevar sobre sí” (DERRIDA, 2009, p. 25). Este “llevar” o “portar” no supone ninguna “apropiación” sino, al contrario, la inapropiabilidad del otro, su estar en “mí” fuera de “mí”. En este sentido, no se trata sólo de “llevar” al otro en la ausencia del mundo sino que, “al mismo tiempo”, es este o esto otro el que “me” lleva al fin del mundo, a la falta de soporte, a “tener el cielo bajo los pies”, como señala Celan en “El Meridiano” (CELAN, 2002, p. 504). Así, puesto que “yo” soy “con” o “en” la llamada de y hacia el o lo otro, el deber de este “portar” al otro “me” constituye, es “antes” que “yo” mismo (DERRIDA, 2009, p. 71; 1992, p. 331), algo que podría quizá leerse en el poema “Zu Beiden Händen”¹¹, donde Celan

11 “A Una y Otra Mano, allí / donde me crecían las estrellas, lejos / de todos los cielos, cerca / de todos los cielos: / ¡Cómo / se vela allí! ¡Cómo / se nos abre el mundo a través / de nosotros! // Tú estás / donde tu ojo está, estás / arriba, estás / abajo, yo / encuentro salida. // Oh ese centro errante, vacío, / hospitalario. Separados, / te caigo en suerte, me / caes en suerte, uno del otro / caído, vemos / a través: // Lo / Mismo / nos ha / perdido, lo /

destaca este “caer” el uno sobre el otro, ese peso del tener que llevarse el uno al otro. Como afirma Bollack, “[...] el otro sólo está en uno mismo. La constitución del otro en uno mismo es la condición de uno mismo. La palabra propia es ya la del otro” (BOLLACK, 2005, p. 35). Por tanto, si el llevar (“porter”, “tragen”) lo es de aquello que nunca puede ser “presente”, si lo que se porta es el morir del otro, esté muerto o no, el “portar” es el demorarse o permanecer en su muerte, en su sobre-vivencia (*survivance*) y consiste así, como señala Derrida, en “la fidelidad a muerte a la muerte” que da (el) tiempo al y del otro (DERRIDA, 2010, p. 223). De este modo, no se puede soportar el testimonio del otro, no se puede simplemente “cumplir” con su testamento, pero es precisamente esta imposibilidad la que le da su oportunidad, la que la entrega al otro como tarea, como su sobrevivir (*survivre*) (DERRIDA, 2004, p. 535). El poema de Celan señala, por tanto, el morirse del otro en “mi” memoria, tal y como apunta Szondi (SZONDI, 2005, p. 54).

Fidelidad, como se ha señalado con respecto al duelo, imposible. Porque el o lo otro, como otro, es lo absolutamente secreto, aquello que simplemente no se puede llevar, portar, recibir, acoger. La recepción del otro, del poema, su duelo y su carga, en cuanto cualquier/radicalmente otro, es siempre finita, limitada y, por tanto, infinitamente responsable. En este sentido, señala Derrida que, puesto que nunca se puede acoger sin violencia al otro (DERRIDA, 2008c, p. 59), puesto que nunca se recibe el testimonio del otro, su presente, sin filtrarlo, la tarea de lectura, como tarea de la deconstrucción, es la responsabilidad misma (DERRIDA, 2003b, p. 310), la infinita tarea de lectura que “evita a toda costa la buena conciencia” (DERRIDA, 1998a, p. 40), esto es, la tranquilidad de haber sido justo con el testimonio del o lo otro en cuanto poema. Acoger, recibir o portar al o lo otro, heredarlo siendo todo cuanto nos entrega cenizas en el poema es, por tanto, una tarea “activa” y no una recepción automática. Tal como señala Derrida, “heredar no es en esencia *recibir* algo, un elemento

Mismo / nos ha / olvidado, lo / Mismo / nos ha -” (*Zu Beiden Händen, da / wo die Stern emir wuchsen, fern / allen Himmeln, nah / allen Himmeln: / Wie / wacht es sich da! Wie / tut sich die Welt uns auf, mitten / durch uns! // Du bist, / wo dein Aug ist, du bist / unten, ich / finde hinaus. // O diese wandernde leere / gastliche Mitte. Getrennt, / fall ich dir zu, fällst / du mir zu, einander / entfallen, sehn wir / hindurch: // Das / Selbe / hat uns / verloren, das / Selbe / hat uns / vergessen, das / Selbe / hat uns -*). (CELAN, 2002, p. 158).

dado que entonces se puede *tener*. Es una afirmación activa, responde a una conminación, pero supone también la iniciativa, la firma o la refrendación de una selección crítica. Cuando se hereda, se clasifica, se criba, se valora, se reactiva” (DERRIDA, 1998b, p. 40), tarea y misión hacia la que apunta quizá Celan en su poema “Der Gast”¹². Incluso la herencia más aparentemente inmediata, la lengua, supone la tarea de recepción, de contra-firma, de cribaje, la obligación de dejar marcas y heridas en aquello que se recibe para así entregarlo de nuevo. Esto es, por otra parte, lo que señala Celan en “El Meridiano” cuando afirma que “la contrapalabra (*Gegenwort*) es la palabra que rompe el “hilo”, la palabra que no se inclina ante los “mirones y los figurones de la historia”, es un acto de libertad. Es un paso” (CELAN, 2002, p. 501). Esta “*Gegenwort*”, por tanto, constituye el contrahacerse a sí misma de la lengua, tal y como señala Bollack, el recibirse y afectarse de la lengua que libera así su patrimonio, su herencia, y da lugar al porvenir (BOLLACK, 2005, p. 99).

La justicia con cada poema singular es, de este modo, im-
-posible: siempre nos encontramos en la deficiencia, precisamente por su esencial exceso, posibilitando y exigiendo así la tarea infinita de las lecturas que leen lo ilegible (DERRIDA, 2009, p. 43). Ahora bien, si la deconstrucción, la justicia, es la im-
-posible aporía en cuanto relación “absoluta” con “cada” otro (DERRIDA, 2009, p. 71), si la justicia nunca se realiza “justamente”, Derrida puede estar de acuerdo con Celan en que la primera palabra del pensamiento, en cuanto herencia del poema, es “gracias” (“*merci*”, “*danken*”): gracias por el don que “me” das, gracias por entregarte a “mi” memoria, “sí” (*oui*), “te” escucho y “te” recibo. No obstante, señala Derrida, si la recepción de la herencia no es simplemente “pasiva” sino firmar y contra-firmar, entregar, dar y tomar “al mismo tiempo”, este “sí” anterior a cualquier cuestión, este “gracias” (*merci*) se repite inmediatamente, modificándose sutilmente, cambiando su lengua y deviniendo así “*mercy*”:

12 “El Huésped /// Bien antes de la tarde / hace tránsito en tu casa quien ha cambiado el saludo con la oscuridad. / Bien antes del día / despierta / y enciende un sueño antes de irse, / un sueño resonante de pasos: / lo oyes recorrer las lejanías / y arrojas tu alma hacia allí.” (*Der Gast /// Lange vor Abend / kehrt bei dir ein, der den Gruß getauscht mit dem Dunkel. / Lange vor Tag / wacht er auf / und facht, eh er geht, einem Schlaf an, / einen Schlaf, durchklungen von Schritten: / du hörst ihm die Fernen durchmessen / und wirfst deine Seele dorthin*). (CELAN, 2002, p. 92).

cuando se recibe el testimonio del otro, el poema, se da las gracias pero de nuevo, “al mismo tiempo”, se pide gracia (“mercy”, “grâce”), se ruega indulgencia por haber sido justo, es decir, justamente por no ser justo, por no poder ser justo con “cada” otro, por haber escogido “este” otro y no “ese” otro, habiendo así cerrado el porvenir. Como señala Bollack, la poesía es la vía por la que se tiene que dar voz a aquellos que han sufrido la violencia de ser callados (BOLLACK, 2005, p. 241), tarea que para Derrida no puede nunca completarse. Se dan las gracias y se pide perdón, por tanto, por (*pour*) no ser justo y para (*pour*) ser justo con el testimonio del otro. Así, el “sí, sí”, la fe jurada al poema y a portar el duelo, la fidelidad a muerte a la muerte, a esa ceniza o ruina que se encuentra en el origen tiene, asimismo, su palabra originaria: “al comienzo habría la palabra “perdón”, “gracia(s)” (DERRIDA, 2004, p. 559), algo que Celan parece también indicar en el siguiente poema:

Alces la piedra que alces –
tú despojas
a los que necesitan la protección de las piedras:
desnudos,
renuevan de inmediato la trama.

Tales el árbol que tales –
armas el lecho sobre el que
las almas de nuevo se acumulan,
como si no temblara
también este
eón.

Digas la palabra que digas –
das gracias
a la perdición.
(CELAN, 2002, p. 105)

La tarea de lectura es, por tanto, interminable. Esto es algo que comprendemos leyendo a Celan, leyendo a Derrida, leyendo a Derrida leyendo a Celan. Tenemos allí, por tanto, un testimonio que nos llama, que nos reclama ser escuchado y al que no podemos sino

creer, es decir, portar, heredar, prometer memoria. Tarea im- posible, tarea insoportable. Así, ninguna lectura dará con la relación adecuada entre Derrida y Celan, con el cálculo secreto del grado de influencia, de dependencia o de deuda que pueda existir en ella. Tan sólo puede, por tanto, agradecerse el don recibido, estas cenizas que son los textos de Celan y de Derrida, y prometer serles fiel, es decir, pedirles perdón por no poder leer rectamente, siempre oblicuamente, prometiendo la imposible memoria de lo imposible, de lo que nunca ha sido, del porvenir.

Referencias bibliográficas

- ARAGÓN GONZÁLEZ, L. El testimonio y sus aporías. *Escritura e imagen*. vol. ext., 2011, p. 295-311.
- BOLLACK, J. *Poesía contra poesía. Paul Celan y la literatura*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- CELAN, P. *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- CUESTA ABAD, J. M. *La palabra tardía. Hacia Paul Celan*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos, 1985.
- _____. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
- _____. *Passions*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *Espetros de Marx*. Madrid: Trotta, 1995a.
- _____. *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995b.
- _____. *Le monolingüisme de l'autre*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. *Aporías. Morir – esperar (en) los “límites de la verdad”*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998a.
- _____. *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba, 1998b.
- _____. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000.
- _____. *Schibboleth. Para Paul Celan*. Madrid: Editora Nacional, 2002.
- _____. *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris: Galilée, 2003a.
- _____. *Papel máquina*. Madrid: Trotta, 2003b.

- DERRIDA, J. Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible. En: MALLET, M-L.; MICHAUD, G. (éds). *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004, p. 541-561.
- _____. Poétique et politique du témoignage. En: MALLET, M-L.; MICHAUD, G. (éds). *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*. Paris: Éditions de l'Herne, 2004, p. 521-541.
- _____. *Séminaire La bête et le souverain, I*. Paris: Galilée, 2008a.
- _____. *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 2008b
- _____. *De la hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la flor, 2008c.
- _____. *Cárneros*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009.
- _____. *Séminaire La bête et le souverain, II*. Paris: Galilée, 2010.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. *La poesía como experiencia*. Madrid: Arena Libros, 2006.
- LYON, J. K. *Paul Celan & Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1952-1970*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- MICHAUD, G. *Derrida, Celan. Juste le poème, peut-être*. Paris: Hermann, 2017.
- SZONDI, P. *Estudios sobre Celan*. Madrid: Trotta, 2005.

Pablo Bernardo Sánchez Gómez. Graduado em Filosofia pela Universidad de Valencia (Espanha). Mestre em Filosofia Teórica e Prática pela Universidad Nacional de Educación a Distancia (Uned-Espanha) e *Predoctoral fellow* FPI-UNED. Atualmente desenvolve sua pesquisa de doutorado, na Uned, sobre a obra de Martin Heidegger e Jacques Derrida. E-mail: pbsanchezgomez@gmail.com

Recebido em: 08/06/2018

Aceito em: 25/11/2018

5.1 CONCLUSIONES

Tratando de forma particular cada uno de los artículos, pueden ser extraídas una serie de conclusiones. Con respecto al primero de los artículos («Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin *Versammlung*»), el resultado de la investigación no es sino la aporía: por una parte, efectivamente, la memoria derridiana no puede equipararse sin más a la memoria heideggeriana, por más que ésta, en cuanto «Andenken» o «Gedächtnis», esté orientada hacia el porvenir y no hacia el pasado. En este sentido, la insistencia heideggeriana en la «Versammlung» no hace sino trabar la posibilidad de una memoria abierta hacia la radicalidad absoluta del porvenir, permaneciendo así cierto «resto» logocéntrico en el pensamiento heideggeriano. Sin embargo, es el propio Derrida quien se encarga de señalar que, en ocasiones, parecería que Heidegger se sitúa más allá de la «Versammlung», aunque, «como siempre», dice Derrida, acaba recayendo, aunque sea simplemente por una cuestión de tono, del lado de la «reunión», esto de, de la «Versammlung», de la metafísica.

El segundo de los artículos («La distancia imposible entre el “cap” derridiano y la “polis” heideggeriana») presenta una conclusión más contundente: tras un recorrido por la cuestión del lugar para el habitar humano, y tras resolver que éste necesariamente consiste en una imposibilidad, es precisamente la noción de «imposibilidad» la que distancia radicalmente a Derrida de Heidegger. Desde el momento en el que éste insiste en la necesidad de traer la imposibilidad en cuanto imposibilidad, es decir, como tal, al pensamiento, estaría haciendo precisamente del no-lugar, de la aporía, *un* lugar, es decir, algo posible, cerrando o clausurando así su imposibilidad. Por el contrario, Derrida plantea que la imposibilidad debe mantenerse como imposible, y por tanto no puede comprenderse «como tal», es decir, *como* imposibilidad, no tratándose por tanto de una simple utopía, de algo que no está «ahí», sino de lo heterogéneo a todo «lugar».

El tercero de los artículos («La traducción entre Heidegger y Derrida») concluye que los planteamientos en torno a la traducción que realizan Heidegger y Derrida son tan afines que resultan intraducibles entre sí. Si bien podría objetarse a Heidegger cierta insistencia en las «palabras clave» del pensamiento griego (tales como «Logos», «Moirai», «Aletheia»), no deja de ser cierto que Heidegger rechaza la idea de que estas palabras contengan un «significado» estático y sumamente rico esperando ser volcado en nuestra lengua, sino que más bien éstas conducen a nuestra lengua a decir lo que ha permanecido callado en ellas, siendo así la traducción, más que una simple transferencia, una verdadera creación. En este sentido, como se muestra en el artículo, tanto Heidegger como Derrida consideran la traducción como una tarea infinita de continua invención, tanto del pasado como del porvenir (o del pasado en cuanto porvenir), como una responsabilidad absoluta que no podemos evitar. En este sentido, partiendo de su propio pensamiento, no se puede afirmar que exista un «querer-decir» idéntico en Heidegger y Derrida que permitiera igualar sus pensamientos, sino que la propia traducción entre ambos nos obliga a crear sus textos, a plantear nuevas cuestiones y nuevas traducciones, a no cejar de ponerlos en contacto para así forzar la dinámica de su pensamiento.

El cuarto de los artículos («La experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin») se plantea como objetivo mostrar la importancia que tiene la poesía de Hölderlin en el pasaje hacia lo que podría considerarse el «segundo Heidegger». En este sentido, se concluye que la relevancia posterior que tendrá la topología, así como las cuestiones de la tierra natal, del retorno al inicio y del lugar del habla no podrían haberse llevado a cabo por Heidegger sin su atenta lectura de la poesía de Hölderlin, tal y como ya había sugerido Gadamer. Así, la paulatina insistencia heideggeriana en la aporía (si

bien son escasos los momentos en los que Heidegger emplea este término¹), en la contradicción irresoluble, en la diferencia como identidad, es deudora del atento, aunque en ocasiones quizás poco «fiel», estudio de la poesía hölderliniana.

El último artículo («Testimonio, poema, cenizas: Paul Celan y Jacques Derrida») recorre la particular relación que Derrida desarrolla con la obra de Celan. En esta lectura, al contrario de lo que sucede en la llevada a cabo por Heidegger con respecto a Hölderlin, no presupone Derrida que la obra de Celan consista en un único pensamiento que habría intentado desarrollar a lo largo de su trayectoria poética, un *hardcore* indecible e ignoto en torno al cual orbitaría su poesía. Por el contrario, Derrida comienza a centrar su atención en las nociones de «perdón», de «testimonio» y de «hospitalidad», y en especial en el verso «Die Welt ist fort, ich muß dich tragen», todos ellos elementos fundamentales de su reflexión tardía que enfatizan el compromiso personal y único que cada uno de nosotros tiene con todos y todas los otros y las otras en su individualidad e irrepetibilidad. Así, podría decirse que es por mediación de Celan por lo que Derrida parece encontrar los términos con los que orientar su reflexión hacia una nueva dinámica y estrategia que, si bien no permite afirmar la existencia de un «Derrida ético-político» frente a un «Derrida teórico», sí propicia el acento y la atención a algunas de las facetas del pensamiento derridiano, presentes desde sus primeros textos, que sólo ahora toman el protagonismo.

En definitiva, a través de estos cinco artículos se concluye, en primer lugar, que no existe punto privilegiado desde el que abordar la compleja y tensa relación entre Martin Heidegger y Jacques Derrida. Por el contrario, cualquier cuestión conducirá siempre y necesariamente a una multiplicación temática inabarcable, por lo que se deberá avanzar en una investigación que, por su propia naturaleza, no puede alcanzar nunca a

¹ En este sentido, François Jaran y Christophe Perrin recogen el uso de este término tan sólo una veintena de veces en la obra de Heidegger. Cfr. F. Jaran; C. Perri. *The Heidegger Concordance*. Bloomsbury, London, 2013. p. 84.

darse por finalizada. Así, han sido tratadas estas cinco cuestiones, pero podrían haber sido cualesquiera otras: de hecho, *deben* ser estudiadas todas esas dinámicas que aquí no han podido ser más que sugeridas, anunciadas. Al no ser posible la totalidad, no queda sino el conjunto.

No obstante, atendiendo a las diferentes conclusiones alcanzadas en cada uno de los artículos, parece claro, por una parte, que el propio Derrida toma como tarea capital problematizar su relación con la herencia heideggeriana, esto es, hacer de la herencia una cuestión en sí misma, *la cuestión de Heidegger*. Por otra parte, en esta misma tarea de problematización, es Derrida quien señala la imposibilidad de establecer, de una manera definitiva, de una forma absoluta, la relación de convergencia y divergencia entre ambos pensadores. En este sentido, si de lo que se trata no es tan sólo de tomar como cuestión la herencia heideggeriana en Derrida ni de poder encontrar en Heidegger el ejercicio de algunas estrategias derridianas, sino de problematizar nuestra propia herencia de ambos autores, la justicia no puede sino prometerse, y por tanto la conclusión debe encontrarse siempre por venir, ser el porvenir mismo. Así, si como se indicó en la introducción el *leitmotiv* de esta investigación podía sintetizarse como el «hay que evitar a toda costa la buena conciencia», ahora se comprende que esto no significa sino esforzarse por evitar convertirnos en lo que Chillida denomina «cegados del porvenir»², en mentes que se aferrarían a las conclusiones dadas, a los resultados provisionales, para no abrirse a la radicalidad del otro. Quizás, por tanto, sólo quede repetir aquel «pardon pour être juste», un «merci» que devenga «mercy» y, desde aquí, comenzar de nuevo, comenzar algo nuevo.

² E. Chillida. *Escritos*. La Fábrica, Madrid, 2005. p. 18.

5.2. CONCLUSIONS

Attending to each paper we can draw a series of conclusions. With respect to the first paper («Derida and the Question of Memory: the Future of the Past without *Versammlung*»), the research result is not but the aporia: on the one hand, Derridian memory cannot be on a level with Heidegger's memory, even though it, as «Andenken» or «Gedächtnis», points toward future and not just to the past. Thus, Heidegger's insistence in «*Versammlung*» jams the possibility of a memory open towards the radical alterity of future, staying thus kind of a logocentric «remain» in Heidegger's thought. However, it is Derrida who points that, sometimes, Heidegger seems to be beyond «*Versammlung*», even though, «as always», adds Derrida, he falls back, perhaps just because of a tone, on the side of «gathering», that is, «*Versammlung*», Metaphysics.

The second paper («The impossible distance between Derrida's "cap" and Heidegger's "polis"») states a much more forceful conclusion: after a journey through the question of the place for human dwelling, and after deciding that this place is always impossible, it is precisely the notion of «impossibility» which separates Derrida from Heidegger. From the moment when Heidegger insists on thinking impossibility as impossibility, that is, as such, he makes of the no-place, of the aporia, *a* place, something possible, closing thus its impossibility. On the contrary, Derrida states that the impossibility must remain impossible, and thus it cannot be pictured «as such», that is, *as* impossible, so that the aporia is not just an utopia, something that is not «there», but the heterogeneity to any «place».

The third paper («Translation between Heidegger and Derrida») comes to the conclusion that the approaches that both Heidegger and Derrida did on translation are so related that they are untranslatable between them. Even though we could attribute Heidegger some insistence on the «key words» of Greek thought (such as «Logos»,

«Moirai», «Aletheia»), it is true that Heidegger rejects the idea that these words would have a static and rich «meaning» waiting to be unveiled within our language; rather, these words lead our language to say what has remained silent in them, so that translation is not a transference but creation. In this sense, as it is shown in the paper, both Heidegger and Derrida understand translation as an endless task of creation, creation of past and future (or past as future), as an absolute responsibility that we cannot dodge. Thus, if we take their ideas on translation, we cannot state that there is an identical «want-to-say» in Heidegger and Derrida that will allow us to equal their thought. The translation between them compels us to create their texts, to ask new questions and new translations, to keep them in touch in order to force the dynamics of their texts.

The fourth paper («The experience of the aporia in the Heideggerian reading of Hölderlin») takes as objective to point the role Hölderlin's poetry plays in the movement to the so-called «second Heidegger». In this sense, the later reflection on Topology, the homeland, the return to the origin and the place of language cannot be carried out without the reading of Hölderlin's poems that Heidegger does, just as Gadamer pointed out. Thus, the gradual attention that Heidegger pays to the aporia (even though there are just a few moments when Heidegger uses this word³), to the unsolvable contradiction, to the difference as identity, is due to the thorough, although sometimes not quite faithful, study of Hölderlin's poetry.

The last paper, («Testimony, Poem, Ashes: Paul Celan and Jacques Derrida») goes over the very peculiar relation between Derrida and Celan's work. In this reading, unlike Heidegger's one with Hölderlin, Derrida does not accept that Celan's work keeps just a single thought that he had tried to unfold throughout his work, an unsayable *hardcore*

³ In this sense, François Jaran y Christophe Perrin found this word just about twenty times in Heidegger's work. Cfr. F. Jaran; C. Perri. *The Heidegger Concordance*. Bloomsbury, London, 2013. p. 84.

around which his poetry moves. Rather Derrida starts paying attention to the notions of «forgiveness», «testimony» and «hospitality», and especially to the verse «Die Welt ist fort, ich muß dich tragen» all of them essential elements of his late reflection which underlines the personal and singular compromise that all of us have one another in our individuality and unrepeatability. Thus, we might say that it is through Celan that Derrida was able to find the words in order to focus his work towards a new dynamic and a new strategy that, even though it does not allow us to state an «ethic-political Derrida» split from a «theoretical Derrida», it contributes to the accent and the attention to some of Derrida's sides, present from his first texts but that now come to the fore.

However, if we take each paper's conclusions, it seems, on the one hand, that Derrida understands the problem of his relation with Heidegger as a question that must be tackled, that is, he makes of the inheritance a question in itself, *the question of Heidegger*. On the other hand, in this line, Derrida points out the impossibility of stating, in a definitive way, the relation of convergence and divergence between both thinkers. In this sense, if our aim is not just either to go over Heidegger's influence on Derrida or to study in Heidegger the use of some of Derrida's strategies, but to problematize our inheritance of both authors, justice cannot be but promised, and therefore the conclusions have to remain be-coming, they have to be the future. Thus, if we stated in the introduction that the *leitmotiv* of this research might be summarized as «one must avoid good conscience at all cost», now we understand that this means avoiding making us into what Chillida called «executioners of the future»⁴, that is, people who cling to easy conclusions, to provisional results in order to avoid opening themselves to the absolute otherness. So that, perhaps we can only repeat that «pardon pour être juste», a «merci» that becomes «mercy» and, from there, to start anew, to start something new.

⁴ E. Chillida. *Escritos*. La Fábrica, Madrid, 2005. p. 18.

6. RESÚMENES (ABSTRACTS)

<p>Título: Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin <i>Versammlung</i>.</p> <p>Resumen: La deconstrucción es la apertura al porvenir, hacia el (o lo) otro como porvenir absoluto. Sin embargo, ese (eso) otro se encuentra ante nosotros y tras nosotros, es un pasado por venir, un pasado que nunca ha sido presente. De este modo, la obra de Derrida puede ser leída como la preocupación constante por esa memoria del por-venir, por la herencia y el duelo, por la apertura al acontecimiento. En este sentido, la memoria en Derrida no puede comprenderse como «reunión en el pensamiento», como «<i>Versammlung</i>» y, por tanto, supone quizás una distancia radical en la obra de Derrida con respecto al pensamiento heideggeriano.</p>	<p>Title: Derrida and the Question of Memory: the Future of the Past without <i>Versammlung</i>.</p> <p>Abstract: Deconstruction is the opening to the future, towards the Other as absolute future. However, this Other is in front of us and behind us, it is the forthcoming past, it is the past without present. In this manner, Derrida's work may be read as the constant main issue about this memory of the future, about the legacy and the mourning, about the opening to the event. Thus, Derrida's memory may not be read as «gathering on the thought», as «<i>Versammlung</i>», and so maybe this is the radical distance between Derrida's work and Heideggerian thought.</p>
---	---

<p>Título: La distancia imposible entre el «cap» derridiano y la «polis» heideggeriana.</p> <p>Resumen: En este texto se desarrolla un estudio de la noción «cap» en Derrida en confrontación con la forma en que Heidegger presenta la «polis» en sus textos elaborados entre 1935 y 1943. De este modo, a través del término «khôra», compartido por Heidegger y Derrida, se afronta la topología del habitar de los hombres como dimensión necesariamente abierta hacia lo otro. Se comprueba así, a través de la «hospitalidad» que presentan Heidegger y Derrida, la diferencia existente entre ambos en torno a la posibilidad o imposibilidad de ese espacio «aporético» para el habitar humano.</p>	<p>Title: The Impossible Distance between Derrida's «cap» and Heidegger's «Polis».</p> <p>Abstract: In this text is carried out a study of the Derrida's concept «cap» in comparison with the way in which Heidegger sets out the «polis» in his texts developed throughout 1935 and 1943. In this way, through the word «khôra», shared this by Heidegger and Derrida, the topology of human dwelling is tackled as dimension necessarily opened towards the other. Thus, it is realized, through the «hospitality» showed by Heidegger and Derrida, the difference between the two regarding the possibility or impossibility of this aporetic place for human dwelling.</p>
---	--

<p>Título: La traducción entre Heidegger y Derrida</p> <p>Resumen: La cuestión de la traducción, como afirma Derrida, es «la» cuestión de la deconstrucción. En este sentido, comprende Derrida que la traducción no consiste en la «transferencia» de significantes entre las lenguas, proceso que respetaría los significados ideales-inmateriales. Por el contrario, Derrida apunta hacia una traducción de un «original» que nunca ha sido, un texto que necesita esencialmente de la traducción y, por tanto, afirma la traducción como una tarea «im-possible», como la continua creación del otro y de lo otro, como recepción de la herencia e imposible afirmación del duelo. En este sentido, cabría plantear la posibilidad de «traducir» los textos de Derrida hacia el pensamiento heideggeriano, donde también se establecería de manera explícita el rechazo a la noción de traducción en cuanto «intercambio», es decir, como tarea técnica o mecánica, apuntando así hacia la traducción como la verdadera esencia del pensamiento y del lenguaje. No obstante, se comprueba en esta aproximación la im-posibilidad de traducir los textos de Derrida al corpus heideggeriano.</p>	<p>Title: Translation between Heidegger and Derrida</p> <p>Abstract: The question about translation, as Derrida claims, is «the» question of deconstruction. Thus, Derrida understands that translation is not just the «transfer» of signifiers between languages, process which would respect the ideal-immaterial meaning. On the contrary, Derrida points to a translation of an «original» which has never been, a text which needs translation and so he states translation as an «im-possible» task, as the endless creation of the Other, as reception of the legacy and the impossible affirmation of mourning. In this sense, it may be set out the possibility of «translating» Derrida’s texts towards Heideggerian thought, where it is also rejected the idea of a translation as «exchange», as a technical or mechanical task, stating then translation as the truly essence of thought and language. However, it is found out on this closeness the impossibility of translating Derrida’s text to Heideggerian corpus.</p>
---	--

<p>Título: La experiencia de la aporía en la lectura heideggeriana de Hölderlin</p> <p>Resumen: En este texto se estudia la lectura que Heidegger lleva a cabo en torno a la obra de Hölderlin tomando como eje la noción de “aporía”. Por ésta se comprende la imposibilidad de una respuesta o resolución con respecto a la cuestión del ser. Sin embargo, lejos de resultar paralizante, esta aporía leída y expresada a través de Hölderlin conduce a Heidegger a la afirmación de la experiencia de esa aporía, de su necesidad y de su dignidad cuestionante. De este modo, se comprueba cómo Hölderlin aporta el aparato léxico y conceptual que Heidegger desplegará en los años siguientes en su camino del pensar.</p>	<p>Title: The experience of the aporia in the Heideggerian lecture of Hölderlin</p> <p>Abstract: This text studies the Heideggerian Hölderlin lecture through the notion of “aporía”. By this it is understood the impossibility of an answer or a resolution about the question of being. However, far of being a blockage, this aporia, read and expressed through Hölderlin, leads Heidegger to the affirmation of that aporetic experience, of her necessity and her questioning dignity. Thus, it is checked how Hölderlin gives Heidegger the lexical and conceptual system which will be developed through the following years of his thinking path.</p>
--	---

Título: Testimonio, Poema, Cenizas: Paul Celan y Jacques Derrida.

Resumen: En este texto se estudia la lectura que Derrida lleva a cabo de la obra de Paul Celan, desde *Schibboleth* (1986) hasta el seminario *La bestia y el soberano* (2001-2003), prestando especial atención a las nociones de “testimonio” y “secreto”. Así, se comprueba cómo Celan es un interlocutor de gran importancia para Derrida, quien no se limita a desarrollar un mero comentario hermenéutico que extraería el sentido oculto de sus poemas, sino que experimenta en la poesía de Celan la aporía de la memoria y de la lectura, la im-posibilidad del testimonio en el poema y por tanto la necesidad de la afirmación imposible del duelo y de la traducción. De este modo, la relación entre Celan y Derrida se comprende como tarea de lectura infinita, es decir, como una tarea por la justicia y por la promesa.

Title: Testimony, Poem, Ashes: Paul Celan and Jacques Derrida.

Abstract: This paper tackles the lecture carried out by Derrida of Celan’s work, from *Schibboleth* (1986) to the seminar *The Beast and the Sovereign* (2001-2003), focusing on the concepts of “testimony” and “secret”. Thus, it is showed how Celan is a major interlocutor to Derrida, who does not develop just a hermeneutical reading which may take out the concealed meaning of his poems but experiences in Celan’s poetry the aporia of memory and of reading, the im-possibility of the testimony in the poem and so the necessity of the impossible affirmation of mourning and translation. In this way, the relation between Celan and Derrida is understood as task of endless lecture, that is to say, as a task for justice and for promise.

7. INFORMES DE FACTOR DE IMPACTO

- *Daimon*: ISSN: 1130-0507. E-ISSN: 1989-4651. **CIRC**: B. **MIAR**: 10.0. **Sello de Calidad FECYT**. **SJR**: H-4, Q-2 (Philosophy). **SCOPUS**: CiteScore 2019 = 0.1. SJR 2019 = 0.158. SNIP 2019 = 0.091. Rank Philosophy = #427/606 (29th Percentile).

- *Isegoría*: ISSN: 1130-2097. E-ISSN: 1988-8376. **CIRC**: A. **MIAR**: 11.0. **Sello de Calidad FECYT**. **SJR**: H-6, Q-3 (Philosophy). **SCOPUS**: CiteScore 2019 = 0.2. SJR 2019 = 0.138. SNIP 2019 = 0.248. Rank Philosophy = #338/606 (36th Percentile)

- *Pensamiento*: ISSN: 0031-4749. E-ISSN: 2386-5822. **CIRC**: A. **MIAR**: 11.0. **SJR**: H-6, Q-2 (Philosophy). **SCOPUS**: CiteScore 2019 = 0.3. SJR 2019 = 0.157. SNIP 2019 = 0.163. Rank Philosophy = #300/606 (50th Percentile).

- *Alea. Estudios Neolatinos*. ISSN: 1807-0299. E-ISSN: 1517-106X. **CIRC**: D. **MIAR**: 10.8. **SJR**: H-3, Q-4. **SCOPUS**: CiteScore 2019 = 0.0. SJR 2019 = 0.100. SNIP 2019 = 0.000. Rank Literature and Literary Theory #616/823 (25th Percentile).

- *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. ISSN: 0211-2337. E-ISSN: 1988-2564. **CIRC** = A. **MIAR**: 11.0 **Sello de Calidad FECYT**. **SJR**: H-3, Q-3 (Philosophy). **SCOPUS**: CiteScore 2019 = 0.2. SJR 2019 = 0.112. SNIP 2019 = 0.335. Rank Philosophy = #370/606 (38th Percentile).

8. BIBLIOGRAFÍA

- ALLEMANN, B. (1965): *Hölderlin y Heidegger*. Buenos Aires. Los libros del mirasol.
- ARAGÓN GONZÁLEZ, L. (2011): «El testimonio y sus aporías», *Escritura e imagen*, vol. ext. pp. 295-311.
- BACKMAN, J. (2012): «Logocentrism and the Gathering *Lógos*: Heidegger, Derrida, and the Contextual Centers of Meaning», *Research in Phenomenology*, núm. 42. pp. 67-91.
- BAMBACH, C. (2017): «Who is Heidegger's Hölderlin?», *Research in Phenomenology*, núm. 47. pp. 39-59.
- BARASH, J. A. (2008): «Heidegger and the Metaphysics of Memory», *Studia Phenomenologica*, VIII, pp. 401-409.
- BEARDSWORTH, R. (2008): *Derrida y lo político*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- BENJAMIN, W. (1971): *Angelus Novus*. Barcelona. Edhasa.
- BENNINGTON, G. (2016): «Heidegger and Google». Conferencia impartida en la European Graduate School, Saas Fee, 16 de Agosto de 2016, cuya grabación se encuentra disponible: http://youtube.com/watch?v=uf-IA5_ru6s
- BOLLACK, J. (2005): *Poesía contra poesía. Paul Celan y la literatura*. Madrid. Trotta.
- CARRERES, A. (2005): *Cruzando los límites. La retórica de la traducción en Jacques Derrida*. Bern. Peter Lang.
- CELAN, P. (2002): *Obras completas*. Madrid. Trotta.
- CUESTA ABAD, J. M. (2001): *La palabra tardía. Hacia Paul Celan*. Madrid. Trotta.
- CURRÁS RÁBADE, A. (1977): «Heidegger: el arduo sosiego del exilio», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 12. núm. 12. pp. 59-94.

- DAMAI, P. (2005): «Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida», *Discourse*. vol. 27. núm. 2-3. pp. 68-94.
- DASTUR, F. (1994): «Heidegger et la théologie», *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 92. núm. 2-3. pp. 226-245.
- DE BEISTEGUI, M. (2013): *Heidegger y lo político*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- DE MAN, P. (1983): *Blindness and Insight*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- DERRIDA, J. (1967a): *De la grammatologie*. Paris. Les éditions de Minuit. [Traducción española: *De la gramatología*. Madrid. Siglo Veintiuno. 1986].
- (1967b): *La voix et le phénomène*. Paris. PUF. [Traducción española: *La voz y el fenómeno*. Valencia. Pre-Textos. 1985].
- (1972a): *Marges, De la philosophie*. Paris. Les éditions de Minuit. [Traducción española: *Márgenes de la filosofía*. Madrid. Cátedra. 1994].
- (1972b): *La dissémination*. Éditions du Seuil. Paris. [Traducción española: *La diseminación*. Madrid. Editorial Fundamentos. 1997].
- (1972c): *Positions*. Paris. Les Éditions de Minuit. [Traducción española: *Posiciones*. Valencia. Pre-Textos, 1977].
- (1974): *Glas*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Clamor*. Madrid. La Oficina. 2015].
- (1982): *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions*. Montréal. VLB Éditeur. [Traducción Española: *La oreja del otro. Traducción y autobiografía*. Madrid. Editorial Carpe Noctem. 2016]-
- (1983): *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno. 2003].

- (1984): *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 2009].
- (1985): *Préjugés – Devant la loi*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Prejuzgados. Ante la ley*. Madrid. Avarigani Editores. 2011].
- (1986): *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Schibboleth. Para Paul Celan*. Madrid. Editora Nacional. 2002].
- (1987a): *Psyché. Invention de l'autre*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Psyché. Invenciones del otro*. Buenos Aires. La Cebra Ediciones. 2017].
- (1987b): *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia. Pre-Textos. 1989].
- (1987c): *Feu la cendre*. Paris. Des Femmes. [Traducción española: *La difunta ceniza*. Buenos Aires. Ediciones la Cebra. 2009].
- (1987d): *Ulysse gramophone*. Paris. Galilée. [Traducción Española: *Ulises gramófono*. Buenos Aires. Tres Haches].
- (1988): *Mémoires. Pour Paul de Man*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Memorias para Paul de Man*. Barcelona. Gedisa. 2008].
- (1990): *Mémoires d'aveugle*. Paris. Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.
- (1991a): *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona. Paidós. 1995].
- (1991b): *L'autre cap*. Paris. Les éditions de Minuit. [Traducción española: *El otro cabo*. Barcelona. Serbal. 1992]
- (1992): *Points de suspension*. Paris. Galilée.

- (1993a). *Khôra*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Khôra*. Buenos Aires. Amorrortu Editores, 2011].
- (1993b): *Passions*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Pasiones*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011].
- (1993c). *Sauf le nom*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Salvo el nombre*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011].
- (1993d). *Spectres de Marx*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Espectros de Marx*. Madrid. Trotta. 1995].
- (1994): *Politiques de l'amitié. Suivi de: L'oreille de Heidegger*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid. Trotta. 1998].
- (1995a): *Mal d'archive*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Mal de archivo*. Madrid. Trotta. 1997].
- (1995b): *Moscou aller-retour*. Paris. Éditions de l'Aube.
- (1996a): *Apories – Mourir s'attendre aux "limites de la vérité"*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Aporías. Morir – esperarse (en) los "límites de la verdad"*. Barcelona. Paidós. 1998].
- (1996b): *Le monolinguisme de l'autre*. Paris. Galilée. [Traducción española: *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires. Ediciones Manantial. 1997].
- (1996c): *Ecographies de la télévision*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires. EUDEBA. 1998].

- (1996d): «Foi et savoir» en Marchaisse, T. (1996): *La religion*. Paris. Éditions du Seuil. pp. 9-86. [Traducción española: *El siglo y el perdón, seguido de Fe y saber*. Buenos Aires. Ediciones de la Flor. 2002].
- (1997a): *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris. Galilée. [Traducción española: *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*. Valladolid. Cuatro Estaciones. 1997].
- (1997b): *De l'hospitalité*. Paris. Calmann-Lévy. [Traducción española: *La hospitalidad*. Buenos Aires. Ediciones de la Flor. 2000].
- (1999a): *Donner la mort*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Dar la muerte*. Barcelona. Paidós. 2000].
- (1999b): *Sur parole*. Paris. Galilée. Traducción española: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid. Trotta. 2001].
- (2001a): *Papier Machine*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Papel Máquina*. Madrid. Trotta. 2003].
- (2001b): «Entretien» en Janicaud, J. (2001): *Heidegger en France II. Entretiens*. Paris. Albin Michel.
- (2003a): *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Canallas*. Madrid. Trotta. 2005].
- (2003b): *Chaque fois unique, la fin du monde*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia. Pre-Textos. 2005].
- (2004a): *Béliers*. Paris. Galilée. [Traducción española: *Carneros*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 2009].

- (2004b): «Poétique et politique du témoignage», en Mallet, M.-L; Michaud, G. (eds.) (2004): *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*. Paris. Éditions de l'Herne. pp. 521- 541.
- (2004c): «Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible», en Mallet, M.-L; Michaud, G. (eds.) (2004): *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*. Paris. Éditions de l'Herne. pp. 541-561.
- (2004d). «Qu'est-ce qu'une traduction "relevante"?» en Mallet, M.-L; Michaud, G. (eds.) (2004): *Cahier de l'Herne. Jacques Derrida*. Paris. Éditions de l'Herne. pp. 561-577.
- (2008): *Séminaire La bête et le souverain, I*. Paris. Galilée. [Traducción española: *La bestia y el soberano. Volumen I*. Buenos Aires. Editorial Manantial. 2010].
- (2010): *Séminaire La bête et le souverain, II*. Paris. Galilée. [Traducción española: *La bestia y el soberano. Volumen II*. Buenos Aires. Editorial Manantial. 2011]
- «La déconstruction et l'autre», en *Les Temps Modernes*. núm. 669-670. Julio-Agosto. pp. 669-670.
- (2015): *Les arts de l'espace*. Paris. Éditions de la Différence.

DUQUE, F. (2016): «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin), *Eikasia. Revista de Filosofía*, núm. 2. pp. 1-20.

ELDEN, S (2000): «Rethinking the *Polis*. Implications of Heidegger's questioning the political», *Political Geography*. núm. 19. Pp. 407-422.

ESPOSITO, C. (2009): «Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo», *Pensamiento* vol 65. núm. 245, pp. 433-462.

GADAMER, H.-G. (1987): *Gesammelte Werke*, III. Tübingen. Mohr.

- (1999): «Thinking and Poetizing in Heidegger and in Hölderlin's "Andenken"», en
Risser, J. (ed.) (1999): *Heidegger toward the Turn*. Albany. State University of New York
Press. pp. 145-163.

GASCHÉ, R. (2002): «L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger,
Derrida», *Études françaises*. núm. 38. pp. 103-121.

HAAR, M. (1993): *The Song of the Earth*. Bloomington. Indiana University Press.

HEIDEGGER, M. (1976): *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *Hitos*. Madrid. Alianza. 2007].

- (1977a): *Sein und Zeit*, GA 2. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. [Traducción
española: *Ser y tiempo*. Madrid. Trotta. 2009].

- (1977b): *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. [Traducción
española: *Caminos de bosque*. Madrid. Alianza. 1998].

- (1981): *Erläureungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4. Frankfurt am Main. Vittorio
Klostermann. [Traducción española: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid.
Alianza. 2005].

- (1982): *Hölderlins Hymne »Andenken«*, GA 52. Frankfurt am Main. Vittorio
Klostermann.

- (1983a): *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, GA 13. Frankfurt am Main.
Vittorio Klostermann. [Traducción española: *Experiencias del pensar*. Madrid. Abada.
2014].

- (1983b): *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Frankfurt am Main. Vittorio
Klostermann. [Traducción española: *Introducción a la metafísica*. Barcelona. Gedisa.
1993].

- (1985): *Unterwegs zur Sprache*, GA 12. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *De camino al habla*. Barcelona. Ediciones del Serbal. 1987].
- (1989): *Beiträge zur Philosophie*, GA 65. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *Aportes a la filosofía*. Buenos Aires. Almagesto. 2003].
- (1991): *Grundbegriffe*, GA 51. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. [Traducción española: *Conceptos fundamentales*. Madrid. Alianza. 2006].
- (1992): *Parmenides*, GA 54. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. [Traducción española: *Parménides*. Madrid. Akal. 2005].
- (1993): *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA 53. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
- (1996): *Entrevista del Spiegel*. Madrid, Tecnos.
- (1996-1997): *Nietzsche*, GA 6.1, 6.2. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *Nietzsche I, II*. Barcelona. Ediciones Destino. 2000].
- (1997): *Der Satz vom Grund*, GA 10. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *La proposición del fundamento*. Barcelona. Ediciones del Serbal. 1991].
- (1997c): *Besinnung*, GA 66. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. [Traducción española: *Meditacion*. Buenos Aires. Biblos. 2006].
- (1998): *Die Geschichte des Seyns*, GA 69. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *La historia del ser*. Buenos Aires. El Hilo de Ariadna. 2011].
- (1999): *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, GA 39. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann. [Traducción española: *Los humos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Buenos Aires. Biblos 2010].

- (2000): *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *Conferencias y artículos*. Barcelona. Ediciones del Serbal. 2001].
- (2002): *Was Heisst Denken?*, GA 8. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *¿Qué significa pensar?*. Madrid. Trotta. 2005].
- (2005): *Über der Anfang*, GA 70. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *Sobre el comienzo*. Buenos Aires. Biblos. 2006].
- (2006): *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann.
[Traducción española: *Identidad y Diferencia*. Barcelona. Anthropos. 1990].

HÖLDERLIN, F. (1977): *Poesía Completa Bilingüe*. Barcenola. Ediciones 29.

IRELAND, J. A. (2011): «Heidegger, Hölderlin, and the Eccentric Translation» en Schalow, F. (ed.) (2011): *Heidegger, Translations and the Task of Thinking*. Londres. Springer. pp. 253-267.

JAKOBSON. R. (1987): *Language in Literature*. Massachusetts. Harvard University Press.

KRELL, D. F. (1990): *Of Memory, Reminiscence, and Writing. On the Verge*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University Press.

LACOUÉ-LABARTHE, P. (2006): *La poesía como experiencia*. Madrid. Arena Libros.

- (2010): *La imitación de los modernos. (Tipografías II)*. Buenos Aires. Ediciones La Cebra.

- (2012): *La ficción de lo político*. Madrid. Arena Libros.

LYON, J. K. (2006): *Paul Celan & Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1952-1970*. Baltimore. The John Hopkins University Press.

MALLET, M.-L. (2008): «Penser, avec Jacques Derrida, au peril de l'aporie», *Sens Public*.

Artículo publicado en línea: www.sens-public-org/article.php3?id_article=291.

- MALPAS, J. (2006): *Heidegger's Topology*, Massachusetts, MIT Press.
- MARÍAS, J. (1994): *Literatura y fantasma*. Madrid. Siruela.
- MARTÍNEZ MATÍAS, P. (2012): «Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía», *Dianoia*, vol. LVII. núm. 69. pp. 31-69.
- (2013): «Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31. núm. 1. pp. 155-176.
- (2015): «De la *pólis* al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* vol. 32. núm. 2. pp. 451-475.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (2006): *El decir griego*. Madrid. A. Machado Libros.
- MCNEIL, W. (1999): «*Heimat*: Heidegger on the Threshold», en Risser, J. (ed.) (1999): *Heidegger toward the Turn*. Albany. State University of New York Press, pp. 319-351.
- (2013): «The Hölderlin Lectures», en Raffoul, F; Nelson, E. S. (2013): *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Londres. Bloomsbury. pp. 223-237.
- MICHAUD, G. (2017): *Derrida, Celan Juste le poème, peut-être*. Paris. Hermann.
- ROCHA, D. (2010): «Europa o la cuestión del *cap* (cabo)», en Nájera Pérez, E; Pérez Herranz, F. M. (eds.) (2010): *La filosofía y la identidad europea*. Valencia. Pre-Textos.
- ROCHA DE LA TORRE, A. (2012): «Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia», *Revista de Filosofía* vol. 37. núm, 1. pp. 37-55.
- SZONDI, P. (2005): *Estudios sobre Celan*. Madrid. Trotta.

- TRUJILLO, I. (2016): «Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger», *Pensamiento*, vol. 72. núm. 270. pp. 5-25.
- WINKLER, R (2017): «Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin», *Research in Phenomenology*, núm. 47. pp. 366-387.
- WOOD, R. E. (2015): «The heart in Heidegger's thought», *Continental Philosophy Review*, vol. 48. núm. 4. pp. 445-462.
- ZARADER, M. (1986): *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris. Librairie Philosophique J. VRIN.

