

Heidegger: el arduo sosiego del exilio

«Ecce res magna, habere inbecillitatem
hominis, securitatem dei.»

(SÉNECA, *Ep.* 53, 12.)

Pensar (el Ser) más allá de la alternativa presencia-ausencia (como) la región no-localizable que «es», sin embargo, el *topos* de toda localización, pensar (el Ser como) el Otro del Ser-del-ente, he aquí un intento que necesariamente bordea el riesgo del mayor de los malentendidos. En efecto, la vigilia de la razón (*i. e.*, Metafísica) engendra monstruos ávidos de combate: en cada cuello cercenado proliferan indefinidamente cabezas siempre más terribles; así pues, hay que olvidar a San Jorge, prescindir de la espada, o de la Revolución, y aplicarse a una «maquinación» intensa, potente hasta el punto de asumir monstruos y Amos, afirmándolos en su estúpida vacuidad de significantes ostentosos de nada, cero, calcinados, muertos. Pero la palabra —o la escritura—, descoyuntada, desgarrada por las exigencias de esta tarea suicida, difícilmente se sustrae al equívoco, a la duplicidad indecible del φάρμακον. Los dispositivos más geniales de la afirmación, del «remedio»: el *mos geometricus* o la *boutade* surrealista, la paradoja, el *non-sense*, el aforismo, todos a su manera llevaban en sí la ponzoña que agrava el mal del «significante despótico»¹.

¹ «Le signifiant, c'est le signe devenu signe du signe, le signe despotique ayant remplacé le signe territorial, ayant franchi le seuil de la déterritorialisation; le signifiant, c'est seulement le signe déterritorialisé lui-même. Le signe devenu lettre. Le désir n'ose plus désirer, devenu désir du désir, désir du désir

Heidegger, autor de la lectura más irreductiblemente ambigua² de la Voluntad de Poder y del «gran estilo» nietzscheano, conoce muy bien, quizá demasiado bien, las trampas que erizan ese camino. «Pensar el ser sin el ente»³, es decir, más allá de la diferencia óntico-ontológica —no tan lejana, a fin de cuentas, de la dicotomía «predicamental-trascendental»— conduce fatalmente a tener que asumir los rasgos exacerbados de la propia región, la Metafísica, de la que se prescinde: el Ser representado como «totalidad de lo ente» o como «presencia de lo presente» se convierte en un desafortado Ser-presencia absolutamente unívoco, que se dice incluso de su(s) diferencia(s); un Ser que no se limita a imperar en su «despliegue» analógico, sino que domina, reduplicadamente, su propio ejercicio de poder; un Todo que contiene su propia «totalidad» como elemento⁴.

¿Cómo zafarse de esa *quasi*-parodia de la Metafísica? ¿Es posible evitar la *mimesis* del Amo, siempre susceptible de ser tomada en serio por los buitres de la moral? Heidegger sabe, a través de Nietzsche, la necesidad de romper el círculo inerte de la representación, la urgencia de acceder a la afirmación de un Ser/intensidad que no «se dice de», sino «es» su propio proceso, su *Différance*⁵; pero el contrapeso, es decir, el cúmulo de dificultades que halla, o cree hallar, en su lectura de Nietzsche, va a ser tremendamente determinante de su propia obra, lastrada y fecundada al mismo tiempo por una compleja

du despote» (G. Deleuze-F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*. Capitalisme et schizophrénie, Minuit, París, 1975, pág. 244). La duplicidad de los «dispositivos de la afirmación» —necesariamente desterritorializadores— se hace patente en la doble posibilidad: sometimiento al deseo del déspota, o afirmación del amo como significante vacío.

² Ambigüedad puesta de manifiesto, de una vez por todas y contra simplificaciones burdas e interesadas (dos modelos de interpretación unilateral, de signo contrario: utilizando a Heidegger contra Nietzsche, A. Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, París, 1977, págs. 279 ss.; «refutando» a Heidegger desde un nietzscheanismo muy parisién: Ph. Lacoue-Labarthe, *Typographie*, en «Mimesis des articulations», Aubier-Flammarion, París, 1975, págs. 190 ss.), por J. Derrida, en *Eperons*. Les styles de Nietzsche, Corbo e Fiore Editori, Venezia, 1976, págs. 62 ss., entre otros textos. Al respecto, cf. también F. Laruette, *Nietzsche contre Heidegger*, Payot, París, 1977, *passim*, así como, en este mismo volumen, el trabajo de L. Ferrero Carracedo, págs. 103-113.

³ De toda la obra heideggeriana, el pasaje en el que la propuesta halla una formulación más nítida es: Heidegger, *Zeit und Sein*, en «Zur Sache des Denkens», M. Niemeyer, Tübingen, 1969, pág. 25. Las traducciones de textos de Heidegger serán en todos los casos nuestras, salvo indicación en contra.

⁴ Este será, precisamente, el pivote de toda la argumentación del mencionado A. Glucksmann (Cf. *op. cit.*, pág. 281).

⁵ El término, forjado por J. Derrida (*La Différance*, en «Marges de la Philosophie», Minuit, París, 1972) y ya casi convertido en «clásico», tiene un cierto parentesco con el uso heideggeriano de *Wesen* (habitualmente, «esencia»), como veremos más adelante. Ante la imposibilidad de reproducir en castellano el juego fonético de *Différance*, utilizaremos, para referirnos aproximadamente a la complejidad de resortes que aquí se cruzan, *Diferencia* escrito con mayúscula, añadiendo en algunos casos una explicación somera (diferencia, diferenciación).

red de precauciones y cautelas contra el malentendido de una lectura «fascista». Así podrían verse bajo una nueva luz algunas peculiaridades heideggerianas, cuya interpretación no ha sido, hasta ahora, precisamente afortunada: el máximo distanciamiento de cualquier asomo del «estilo heroico», así como del «ambiente», de la tonalidad propia de la obra nietzscheana; la abstención casi total del recurso a la terminología o a la temática de las «ciencias humanas»⁶; la marcada hostilidad contra toda forma de «humanismo» o «antropologismo»... Pero lo más importante, con mucho, y lo que en cierto modo condiciona todo lo anterior, radica en su lúcida visión acerca de las posibilidades del lenguaje: la palabra significativa, sometida a una tarea prácticamente suicida, «se hace añicos» y «torna a la región in-significante de donde fue otorgada: el tañer del silencio (*das Geläut der Stille*)»⁷; la representación, la significación, mecanismos de la «disponibilidad» (*Vorhandenheit, Dienlichkeit*)⁸, deben dejar paso al gesto «portador», capaz de orientar toda una situación, amorosa y detenidamente propiciada, hacia lo no-significable⁹; la palabra deviene guiño (*Wink*), seña, alusión o indicación fugaz¹⁰. Ortega supo decirlo admirablemente:

«Quien quiera enseñarnos una verdad, que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento»¹¹.

⁶ Lo que dio como resultado, en algunos casos, que los moralistas de turno llegaran a la cumbre de sus posibilidades: por ejemplo, atribuyendo el silencio de Heidegger acerca del Psicoanálisis a su supuesto antisemitismo.

⁷ «Zerbrechen heisst...: Das verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: in das Geläut der Stille» (Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, Pfullingen, 1959, pág. 216. Cf. también *op. cit.*, página 32).

⁸ Se trata de la contraposición entre la cosa (*Zeug*) útil, disponible, correlato de la representación, y la obra (de arte: *Werk*) o también la cosa (*Ding*), que «abren Mundo» en y con el «gesto» poetizante, no-significativo (Cf. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en «Holzwege», V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1972, pág. 53; y, sobre todo, *Das Ding*, en «Vorträge und Aufsätze», G. Neske, Pfullingen, 1967, Teil II, *passim*, y especialmente págs. 46-48).

⁹ Cf. *Unterwegs zur Sprache*, cit., págs. 115-119.

¹⁰ «Guiño» es más restringido, quizá, que el alemán *Wink*; sin embargo, su origen es el mismo: el verbo *winken* deriva de una raíz que ha dado en lengua franca *wingjan*, francés *guigner*, y de ahí el castellano *guiñar*, conservándose el significado básico de «mirada indicativa, que da a ver» (Cf. la trad. francesa de *Unterwegs...*, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, París, 1959, nota del traductor F. Fedier, pág. 109).

¹¹ Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en «Obras Completas», Rev. de Occidente, Madrid, 1966, Tomo I, pág. 335.

El ataque frontal sería fatalmente una trampa; la palabra, enfrentada con su propia imposibilidad, tiende a hacerse coriácea. Es, pues, necesaria una paciente estrategia de avance y retroceso, un juego más sutil y elaborado: el del estilo, es decir, del ritmo¹², de la vacilación como arte de cadencias, de proporciones cambiantes entre el decir y el silencio¹³. Si la tonante palabra nietzscheana podía escucharse malévolamente, hacía falta quizá el contrapunto de otra voz más tímida¹⁴, más queda, enfrentada también con lo indecible.

Pero tampoco Heidegger se libra de la ambigüedad de la palabra φάρμακον; su misma reserva, la premiosidad con la que prepara cada indicación y, sobre todo, su incansable pasar y repasar por las formas «inaugurales» de la Metafísica, es lo que le ha valido la asignación, entre otras, de la etiqueta de «nostálgico»¹⁵. La inagotable serie de sus cautelas contra toda clase de «humanismo», por otra parte, ha provocado una de las críticas más agrias, la de E. Levinas¹⁶; los anatemas panfletarios, husmeadores de «irracionalismos»¹⁷, son versiones demasiado burdas del mismo equívoco.

«A dream of favours, a favourable dream.
They know how they believe that they
believe that they know. Wherefore they
wail.»

(J. JOYCE, *Finnegans Wake*, IV.)

1. EL PRINCIPIO DE RAZÓN, INSUFICIENTE

«Nada es sin razón (fundamento)»; el pensar sosegado, capaz de una escucha atenta¹⁸, oye tonos insólitos en el principio leibniziano:

¹² «... une "agilité transcendante" du texte... Des mouvements désultaires et cavaliers, des mouvements tournants, différentes qualités des tropes... Le style comme autant de coupures, des qualités à évaluer depuis une topologie intensive» (F. Laruelle, *Le Déclin de l'Écriture*, Aubier-Flammarion, Paris, 1977, página 116).

¹³ Cf. *Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 152.

¹⁴ Timidez o reserva ante la «fragilidad» de lo secreto: «Was mich zur Zurückhaltung bestimmt, ist die wachsende Einsicht in das Unantastbare, was uns das Geheimnis der Sage verhüllt» (*Op. cit.*, pág. 148).

¹⁵ Cf. J. Derrida, *Ousia et Grammé*, en «Marges de la Philosophie», cit. páginas 52 ss.

¹⁶ Cf., entre otros textos, E. Levinas, *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, The Hague, 1974, págs. 12 ss., 168 ss., 274 ss., etc.

¹⁷ Destacan, en este sentido, Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, págs. 104-137, y G. Lukacs, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968, págs. 397-421.

¹⁸ Hay aquí un juego de palabras entre *hören*, «oír», y *gehören*, «pertener a»; la «escucha atenta» es al mismo tiempo un pertenecer a aquello que nos habla, nos concierne: «Das Lautlose zu hören, verlangt ein Gehör, das jeder

«Nada es sin fundamento»¹⁹; con esta acentuación comienza a resonar lo inaudito, lo siempre impensado en el principio de razón suficiente: Ser (es) «fundamental» (*gründhaft*), «Ser y fundamento: lo mismo».

Pero la co-pertenencia de Ser y razón, de Ser y fundamento, no admite ninguna clase de fundamentación; o, con un matiz levemente diferente: Ser en su mismidad con fundamento, Ser como razón, rechaza todo *rationem reddere*, excluye su propio fundamento, carece de razón. «Ser como fundamento (*Grund*): abismo (*Ab-grund*)»²⁰. La co-pertenencia —como donación «historial», «destinación»²¹— de Ser y fundamento se abisma en el *juego* que la otorga, en el gran juego inocente y azaroso, en el «juego del mundo» sin por qué; igual que la rosa, en los versos de Angelus Silesius, «florece porque florece», el *Αἰών*/niño heracliteano juega, simplemente:

«Es spielt, dieweil es spielt. Es bleibt nur Spiel: das Höchste und Tiefste»²².

Resta solo juego: lo más alto y lo más profundo. Ser como fundamento carece de fundamento, y juega como el abismo, como el azar del juego y como destino que «lanza jugando»... Ser y fundamento²³.

Heidegger cierra con esta brillante propuesta su curso acerca del *Principio de Razón*, probablemente el primer texto en el que de modo explícito se trata de «pensar el Ser, ya no a partir de lo ente, sino en cuanto Ser», o, lo que es lo mismo, como fundamento in-fundado, abismo, destinación de Ser y fundamento: «no como *ratio*, no como causa, fundamento racional o Razón, sino como un dejar-estar-ahí unificante»²⁴. Esta última referencia, también heracliteana, muestra ya, sin embargo, el desajuste existente entre ese *finale*, quizá un tanto

von uns hat und keiner recht gebraucht. Dieses Gehör hängt nicht nur mit dem Ohr zusammen, sondern zugleich mit der Zugehörigkeit des Menschen zu dem, worauf sein Wesen gestimmt ist (*Der Satz vom Grund*, G. Neske, Pfullingen, 1957, pág. 91).

¹⁹ Heidegger lee el «principio de razón suficiente» con dos acentuaciones (*Tonarten*) distintas. Cf. *Op. cit.*, págs 92 ss.

²⁰ Cf. *Op. cit.*, págs. 184-185.

²¹ Estos dos términos, muy forzados en castellano, intentan aproximarse mínimamente al complejo y entrecruzado uso que Heidegger hace de *schicken* («enviar», «destinar»), *Geschick* («Destino») y *Geschichte* («Historia», pero en el sentido preciso de historia como el diverso «destinarse» del Ser). Cf., especialmente, *Die Frage nach der Technik*, en «Die Technik und die Kehre», G. Neske, Pfullingen, 1962, *passim*.

²² *Der Satz vom Grund*, cit., pág. 188.

²³ Cf. *ibidem*: «Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Ab-Grund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt.»

²⁴ «... denken wir Sein nicht mehr vom Seienden her, sondern wir denken es als Sein, nämlich als Grund, d. h. nicht als ratio, nicht als Ursache, nicht als Vernunftgrund und Vernunft, sondern als versammelndes Vorliegenlassen» (*Op. cit.*, pág. 184).

forzado para la galería²⁵, y lo que se supone que debía haberlo preparado, es decir, el largo recorrido histórico que constituye la mayor parte del curso.

En efecto, la lectura heideggeriana de la historia de la Metafísica va sacando a la luz sólo muy poco a poco, reiterándose incansablemente, los resortes que habrán de funcionar conjuntamente en la propia superación de la Metafísica²⁶; en este sentido, el punto de vista del *Principio de Razón*, pese al caudal de sugerencias que contiene, sigue ligado a una preocupación que puede calificarse de obsesiva en la obra de Heidegger y que constituye su más pesado lastre: se trata de la articulación —explícita al menos desde Aristóteles— insalvablemente atributiva del *Logos* en el pensamiento occidental, que se extravía así a través de problemas como el del substrato o sujeto de la predicación, la distinción de esencia y existencia, la verdad como adecuación..., y deviene Ontoteología. El análisis de los significados del latín *reor*, origen de la bifurcación de *ratio* en razón/fundamento (*Grund*) y Razón (*Vernunft*), muestra el paralelismo de las series «atribución-substrato-verdad adecuación» y «Razón-fundamento-representación», otras tantas formas del olvido del Ser, es decir, del olvido de la originaria co-pertenencia de Ser y fundamento que late en el «dejar-estar-ahí unificante» heracliteano²⁷. La radicalidad del planteamiento heideggeriano se agota así en una dudosa vuelta a lo «inaugural», a un *Logos* preservado en la palabra que respeta y «guarda» el secreto del abismo, del juego inocente que «destina» Ser y fundamento, Ser y *Logos*; una vuelta a lo presocrático que no logra desprenderse de la problemática postaristotélica de la atribución: la verdad como desocultación o desvelamiento excluye toda actitud manipuladora, todo intento de «dar razón» de «lo-que-está-ahí-unificado»,

²⁵ Efectivamente, la precipitación de la última de las lecciones (*Stunden*) que, en el texto, acumula toda esta propuesta final en 16 páginas, contrasta fuertemente con el premioso recorrido de las anteriores.

²⁶ La expresión es, en realidad, equívoca, si no se tiene en cuenta la elaboración heideggeriana del tema, plena de matices: superación (*Ueberwindung*) no significa en modo alguno el «rechazo» (*das Wegdrängen*) de una disciplina fuera del ámbito de la «cultura filosófica» (Cf. *Ueberwindung der Metaphysik*, en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil I, pág. 63); por el contrario, se trata de sobrepasar o superar el nihilismo, rechazando el modo metafísico de representación, no para «jubilarse» a la Metafísica, sino para aceptarla (*Verwindung*) liberando su esencia (*Wesen*) y encaminando el pensar a esa liberación («... die Verwindung der Metaphysik..., eine Ueberwindung, die das ausschliessliche metaphysische Vorstellen nur hinter sich bringt, um das Denken ins Freie des verwundenen Wesens der Metaphysik zu geleiten», *Zur Seinsfrage*, en «Wegmarken», V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, pág. 244). Ni «restauración», ni «destrucción» de la Metafísica (Cf. *loc. cit.*, págs. 244 y 245) sino lo que podríamos denominar una «de-construcción» o «solicitud» (del Latín *sollicitare*, tal como propone J. Derrida; cf. sobre ello, en este mismo volumen, el escrito de C. Peretti della Rocca, págs. 115 ss.).

²⁷ Cf. *Der Satz vom Grund*, cit., págs. 167-169 y 177-180.

pero no deja de ser, en cierto sentido, como una *atribución de grado cero*, resignada a la inasequibilidad de la presencia (de lo presente) y enredada en un juego que no sobrepasa el trivial juego de luz y sombra, el juego del Ser/abismo al que pertenece la desocultación que, como tal, se oculta²⁸.

No hemos abandonado, pues, el feudo de la Metafísica; el Ser es «representado» como la ausente presencia de lo presente, no pensado como tal, en sí mismo, sino desde la (in)disponibilidad de lo ente. La esencia (*Wesen*) del Ser²⁹ aparece todavía firmemente encajada en la duplicidad del ofrecimiento y la reserva, estrictamente pensados desde lo ente: «El reservarse de la esencia del Ser... es precisamente el modo cómo Ser se vuelve a nosotros en lo ente, se nos remite»³⁰. Sin embargo, encontramos al mismo tiempo toda una serie de elementos que apuntan más allá de estas limitaciones; el más sorprendente consiste en una omisión verdaderamente difícil de pasar por alto: el análisis del término *ratio* da lugar a la propuesta del aproximadamente equivalente *Logos*, alrededor del cual, además, se multiplican las referencias heracliteanas³¹; paradójicamente, se silencia la que resultaría quizá más obvia: la misma raíz del latín *reor* proporciona el griego *ῥέω* que, apócrifo o no, ha llegado a ser la palabra

²⁸ Una amenaza de trivialidad que se cierne, hasta el final, sobre la totalidad de la obra de Heidegger; de hecho, las versiones al uso de su concepción de la Verdad como *aletheia* no pasan de ahí, complaciéndose en la inacabable manipulación de ese «trivial juego fetichista del mostrar/disimular» (Cf. la crítica de F. Laruelle, *Le déclin de l'écriture*, cit., págs. 180-181).

²⁹ Esencia (*Wesen*) del Ser, entendida como «esencialización», «proceso», «despliegue» (*déploiement*, propuesta de F. Fédier, traductor al francés de *Unterwegs zur Sprache*; cf. *Acheminement vers la parole*, cit., pág. 141). Pese a la equivalencia establecida con *essentia*, *wesen* es, ante todo, un verbo que apunta a «durar, desplegar el propio ser, la propia manera de ser»; «un *Wesen* actif», dice sugerentemente Merleau-Ponty (*Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964, pág. 301), que recoge también la propuesta de traducción verbal *ester*, de G. Kahn, traductor de *Einführung in die Metaphysik* (Cf. *op. cit.*, página 256). No estamos, pues, muy lejos de la *Différance* explicitada *supra*; extremando las posibilidades del juego fonético del francés, es inevitable una nueva ocurrencia: *Essance* (Cf. F. Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger*, cit., página 174: «L'essance [*Wesen des Seins*] est à la fois le flux de l'Être et sa coupure par l'étant...»)

³⁰ «Das Sichverbergen des Wesens des Seins bleibt... gerade die Weise, wie Sein sich im Seienden uns zuwendet, zuschickt» (*Der Satz vom Grund*, cit., página 98).

³¹ «Was Heraklit λόγος nennt, sagt er noch in anderen Namen, die Leitworte seines Denkens sind: φύσις, das von-sich-her-Aufgehen, das zugleich west als Sichverbergen; κόσμος, das griechisch zumal besagt Ordnung, Fügung und Schmuck, der als Glanz und Blitz zum Scheinen bringt; schliesslich nennt Heraklit das, was sich ihm als λόγος, als das Selbe von Sein und Grund zuspricht: αἰών. Das Wort ist schwer zu übersetzen. Man sagt: Weltzeit. Es ist die Welt, die weltet und zeitigt, indem sie als κόσμος (Frg. 30) die Fügung des Seins zum erglühenden Erglänzen bringt. Wir dürfen nach dem Gesagten in den Namen λόγος, φύσις, κόσμος, und αἰών jenes Ungesagte hören, das wir das Seinsgeschick nennen» (*Der Satz vom Grund*, cit., pág. 187).

de Heráclito por excelencia; y la conjunción de sus dos sentidos principales: «fluir» y «dedicarse, entregarse a», apunta en una dirección verdaderamente enriquecedora y en cierto modo preparada ya por todo el contexto. Se trata, efectivamente, de pensar la mismidad de Ser y fundamento en una articulación mucho más potente, capaz de reducir el Ser/abismo, el secreto del desvelamiento, a su justo papel residual, subordinado al paradigma metafísico de la presencia. Es decir, pensar un flujo único en el que toda fundamentación³² esté posibilitada como corte, como discontinuidad ya dada en el continuo del fluir³³. Lo mismo de Ser y fundamento, lejos de la desocultación huidiza, de la hierofanía³⁴ en la que lo sagrado sólo se da permaneciendo ominosamente como lo absolutamente Otro, ha de ser ahora concebido como donación *de* Ser (genitivo subjetivo y objetivo), como Ser/donación, como Ser que se da dando su propio darse (su Otro, su Diferencia); no hay *un* origen, ni siquiera abismático, no hay *un* misterio de la mismidad; sólo un darse *como* Otro, como Diferencia no diferente de la donación, un fluir mismo y discorde³⁵, una constancia de singulares repentinos³⁶.

Ya hemos visto cómo buena parte de esas incómodas indicaciones están presentes en el texto de Heidegger, en el que se nos hurta, sin embargo, la referencia clave; son los momentos más radicalmente indecibles de su obra, momentos en los que la palabra, la terminología de la Metafísica, pacientemente socavada, se entreteje en au-

³² En la que Heidegger piensa la cuádruple raíz schopenhaueriana (Cf. *Was heisst Denken?*, M. Niemeyer, Tübingen, 1971, págs. 15-16); fundamentación, pues, como «duplicación» de sujeto-objeto, o como «territorialización de sujeto».

³³ «... zu erblicken, in welchem Sinne das, was Sein und Grund nennen, das Selbe "ist". Denn dieses Selbe ist zugleich das Stete, das jeweils in der Nähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet» (*Der Satz vom Grund*, cit., pág. 161).

³⁴ «Tel apparaît le sacré. Il émane du monde obscur du sexe et de la mort, mais il est le principe essentiel de la vie et la source de toute efficacité, force prompte à se décharger et difficilement isolable, toujours égale à elle-même, dangereuse et indispensable à la fois» (R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Gallimard, coll. «Idées», Paris, 1950, pág. 197). Naturalmente, no podía faltar el equívoco provocado por la ambigüedad heideggeriana: «Les rapports entre l'existence et l'Être dans la philosophie de Heidegger ressemblent beaucoup, semblent-il, à ceux de la communauté et du sacré» (R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, pág. 371). Volveremos sobre el tema.

³⁵ «Das Selbe, gedacht im Sinne des Zusammengehörens im Wesen, sprengt jedoch die Gleichgültigkeit dessen, was zusammengehört, hält es vielmehr in die äusserste Ungleichheit auseinander... Dieses Zusammenhalten im Auseinanderhalten ist ein Zug dessen, was wir das Selbe und seine Selbigkeit nennen. Dieses Halten gehört einem *Verhältnis* an, das zu denken dem Denken noch bevorsteht» (*Der Satz vom Grund*, cit., pág. 152). Más adelante hallaremos de nuevo esa «Relación» (*Verhältnis*) como elemento clave de la reflexión heideggeriana.

³⁶ «... das Einzigartige..., das sich in der rätselhaften Stetigkeit verbirgt, die sich jeweils in das Jähe des eigentlich Geschicklichen bricht und versammelt» (*Op. cit.*, pág. 160). Cf. *infra*, nota 142.

ténticos gestos, en señas que destellan desde el silencio. En muy pocas ocasiones se llega a un decir más explícito, quebrando la constante actitud de reserva. Hay que continuar, pues, la poco respetuosa tarea de violar esa reserva, con todas las dudas y riesgos que ello comporta. Y ante todo, parece obligatorio asentar con más firmeza la hipótesis formulada, comprobar el máximo de ocasiones que la preparan en la obra de Heidegger. Para ello, se nos ofrece con especial énfasis la problematización, hasta lo paradójico, a que es sometida la propia noción de fundamento, que sobrepasa con mucho las limitaciones de la referencia presocrática.

«Quelle danse?
Vers qui?
Mimant sans unité?
Démon aphasique?»

(S. SARDUY, *Cobra, II*, «Eat flowers».)

2. AUTO-MÍMESIS

El abismo, el juego al que, en última instancia, remite toda predicación, toda fundamentación, toma fatalmente el aspecto de un centro indisponible, ausente precisamente en su desocultación, pero que «centra» rigidamente el círculo por el que discurre errante la representación, siempre detrás de sí misma, presuponiendo una presencia cuya indisponibilidad obliga precisamente a re-presentarla; el círculo hermenéutico remite necesariamente a ese centro como oculta desvelación previa, como *hypokeímenon* abismal del comportamiento fundante propio de mortales. La co-pertenencia de Ser y fundamento que como mortales nos sitúa, nos mide, responde a esa imagen «sagrada» de un centro ominoso que legisla desde su terrible ambigüedad de lo absolutamente Otro; el abismo no pasa de ser como un negativo fotográfico del fundamento, ante el cual no cabe sino la resignación idólatra del «dejar-estar-ahí», de la verdad-desvelamiento como triste parodia de una verdad-adequación imposible, incapaz de adecuar las necesidades de disponibilidad a un substrato último que impone la indigencia precisamente al no entregarse, al permanecer indisponible³⁷.

Sin embargo, de nuevo nos hallamos ante una lectura que, aunque propiciada por Heidegger, resulta claramente insuficiente, en ésta

³⁷ Cf. algunos pasajes en los que el planteamiento incide más de cerca en la «circularidad hermenéutica»: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., páginas 40-41; *Unterwegs zur Sprache*, cit., págs. 150-153; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1951, págs. 38 ss.

u otra de las muchas versiones existentes³⁸. *El origen de la obra de arte*³⁹, uno de los textos más conflictivos en esta perspectiva, conserva indiscriminadamente todo el aparato terminológico inherente a la concepción del Ser como presencia; pero sus matices problemáticos van mucho más allá del «círculo hermenéutico» que hemos descrito, llegando a proponer, un tanto subrepticamente si se quiere, algunas de las más complicadas estructuras que actuarán como resortes de una efectiva superación de la forma «auroral» del Ser/presencia, de la Metafísica.

Frente al saber manipulador, instrumental, es decir, representativo y atributivo «a un fundamento», cuya única exigencia radica en la exactitud de la fundamentación o atribución, Heidegger se interesa, siguiendo la pauta de la creación artística, generadora de «mundo»⁴⁰, por lograr una comprensión profunda del fundar no-atributivo, desvelante o, con sus propias palabras, de la «instauración (*Stiftung*) de verdad»⁴¹, explicitada en tres sentidos: como donación (*Schenkung*), fundamentación (*Gründung*) y comienzo (*Anfang*):

«El poner-en-obra la verdad abre de repente lo des-comunal y al propio tiempo da un vuelco a lo seguro y a lo que se tiene por tal. La verdad que se revela en la obra no puede documentarse ni inferirse nunca a base de lo anterior. Lo anterior, en su realidad exclusiva, es refutado por la obra. Por esto es por lo que aquello que el arte instaure no puede ser nunca ponderado ni puesto en duda por lo existente y disponible. La instauración es un exceso, una donación.

... .. todo lo dado al hombre en el esbozar/lanzar [*scil.*: “el esbozar/lanzar (*Entwurf*) poetizante (o ‘ficcionalante’ (*dichtend*)) de la verdad”] debe ir a buscarse en el fondo (*Grund*, ‘fundamento’) cerrado, opaco, y además debe ser asentado sobre este fondo, que sólo así resulta fundado como fondo sustentador. En cuanto tal ir-a-buscar, toda creación es un sacar (ir a buscar agua de la fuente)⁴².

³⁸ Cf., por ejemplo, O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, G. Neske, Pfullingen, 1963, págs. 180 ss., entre otros muchos pasajes.

³⁹ Texto bastante anterior al curso sobre *El Principio de Razón* (1935-36 y 1955-56, respectivamente), pero con el que presenta grandes concomitancias, sobre todo en cuanto a silencios y ambigüedades.

⁴⁰ «Worin besteht also das Werksein des Werkes?... .. Werksein heisst eine Welt aufstellen... Welt weltet und ist seicnder als das Greifbare und Vernehmbare... Welt ist das immer Ungegenständliche, dem wir unterstehen, solange die Bahnen von Geburt und Tod, Segen und Fluch uns in das Sein entückt halten» (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., págs. 32-33).

⁴¹ «Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit. Das Stiften verstehen wir hier in einem dreifachen Sinne: Stiften als Schenken, Stiften als Gründen und Stiften als Anfangen» (*Op. cit.*, pág. 62).

⁴² «... Weil ein solches Holen, ist alles Schaffen ein Schöpfen (das Wasser holen aus der Quelle)» (cf. *op. cit.*, pág. 63). Hay aquí un juego de pala-

Donación y fundación tienen en sí lo súbito de aquello que denominamos comienzo. Mas eso súbito del comienzo —lo peculiar del salto desde lo no susceptible de mediación— no excluye, sino que incluye francamente, que el comienzo se prepare desde muchísimo atrás y sin que llame en absoluto la atención. El genuino comienzo es, como salto, siempre un salto anticipado en que todo lo venidero se ha rebasado ya, aunque de modo encubierto. El comienzo contiene ya escondido el fin. Desde luego, el genuino comienzo no tiene nunca lo incipiente de lo primitivo. Lo primitivo es siempre sin futuro, porque carece del salto y anticipo donador, fundador. No puede desprender más de sí porque no contiene sino aquello en que está prendido.

El comienzo, por el contrario, contiene siempre la irrevelada multitud de lo des-comunal, es decir, de la lucha con lo seguro»⁴³.

Una donación excesiva, desbordante, en suplemento, cuyo exceso radica en lo «sacado» de la fuente cerrada, inefable; el suplemento obtenido de esa fuente, de ese fondo, consiste precisamente en «decirlo», en fundarlo como fondo sustentador, en comenzar con esa dicción o ficción (*Dichtung*) preñada del desbordamiento que dice, del exceso que instauro. Los tres sentidos remiten a una dimensión «previa» que, sin embargo, sólo se hace patente en la propia instauración: un producir «ya dado»⁴⁴ como inherente a la discordia, a la lucha o desajuste «originarios», y como condición de posibilidad de toda instauración, como región rigurosamente trascendental, con res-

bras un tanto críptico, acerca de la «creatividad»: *Schöpfen* significa «sacar de», «agotar», pero también es, por otra parte, casi sinónimo de *Schaffen*, «crear». De ahí las siguientes palabras en el texto de Heidegger, no recogidas en la traducción dentro de nuestro propio texto: «Der moderne Subjektivismus missdeutet freilich das Schöpferische sogleich im Sinne der genialen Leistung des selbstherrlichen Subjekts... Der dichtende Entwurf kommt aus dem Nichts in der Hinsicht, dass er sein Geschenk nie aus dem geläufigen und bisherigen nimmt. Er kommt jedoch nie aus dem Nichts, insofern das durch ihn Zuge-worfene nur die vorenthaltene Bestimmung des geschichtlichen Daseins selbst ist» (*Ibidem*).

⁴³ *Op. cit.*, págs. 62-63; hemos utilizado, modificándola en algunos casos, la traducción castellana de J. Rovira Armengol: *Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, págs. 62-63.

⁴⁴ «Die Einrichtung der Wahrheit ins Werk ist *das Hervorbringen* eines solchen Seienden, das vordem noch nicht war und nachmals nie mehr werden wird... Solches Hervorbringen ist das Schaffen. Als dieses Bringen ist eher ein Empfangen und Entnehmen...» (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit. páginas 50-51; subrayado nuestro. Cf. la traducción, *Sendas Perdidas*, cit. pág. 52: «La instalación de la verdad en la obra es el producir un ser tal que antes no era aún ni jamás volverá a ser luego... Ese producir es el crear. Pero ese traer que hay en el producir (*-ducir*) es más bien un recibir y un sacar...». Hemos modificado y subrayado). Un poco más adelante leemos: «Gewiss steckt in der Natur ein Riss, Mass und Grenze und ein daran gebundenes Hervorbringen-können» («Ciertamente se halla en la naturaleza una escisión, una medida y un límite y un poder-producir ligado a ello»; *op. cit.*, pág. 58; trad. cast. pág. 59. Hemos subrayado y modificado la traducción).

pecto a la cual todo fundar aparece radicalmente heterogéneo, pero que, a su vez, no se distingue de la instauración, sino que *acaece* en ella: «... el simple *factum est* debe ser mantenido en lo abierto en la obra: es decir, que aquí ha *acaecido* desvelamiento, y sólo como tal *sucedido acaece*»⁴⁵. Y ello, ese coincidir de la dimensión «previa» —discordia, desajuste productivo, es decir, *Diferencia*— con su instauración, es lo que hay de excepcional, de auténtico acontecimiento en la obra⁴⁶, aquello para lo que el lenguaje de la atribución es siempre inadecuado: quizá un rudo esfuerzo nos permita pensar la expresión con que Heidegger sintetiza toda esta reflexión: «La verdad es al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la instauración»⁴⁷.

Fundamentación es, pues, rigurosamente simulación⁴⁸, decir lo indecible unilateralmente. P. Valéry escribe muy lúcidamente al respecto:

«La simulation résulte d'une propriété fondamentale, à savoir que: une excitation *quelconque* sur un système partiel donné, provoque une réponse toujours identique, —la seule que puisse fournir un système partiel. Toute excitation de la rétine donne lumière et couleur. Qu'il s'agisse de radiations, de contact matériel, d'intoxication ou congestion locale, la rétine y répond par des phénomènes lumineux...»⁴⁹.

La co-pertenencia de Ser y fundamento, pues, nos sitúa, no tanto como mortales, sino como sistemas parciales simuladores, atados a la lógica de la predicación; el intento heideggeriano tiene como ins-

⁴⁵ «... das einfache factum est soll im Werk ins Offene gehalten werden: dieses, dass Unverborgenheit des Seienden hier *geschehen ist* und als dieses *Geschehene erst geschieht*» (op. cit., pág. 53. Subrayado nuestro).

⁴⁶ «... das Ereignishafte, dass das Werk als dieses Werk ist» (*Ibidem*).

⁴⁷ «... die Wahrheit zugleich das Subjekt und das Objekt des Setzens ist» (op. cit., pág. 64). Recordemos, *mutatis mutandis*, la fórmula spinoziana: «Veritas norma sui et falsi est» (*Ethica* II, 43, schol.).

⁴⁸ «Das Wesen der Wahrheit, d. h. der Unverborgenheit, wird von einer Verweigerung durchwaltet. Dieses Verweigern ist jedoch kein Mangel und Fehler, als sei die Wahrheit eitel Unverborgenheit, die sich alles Verborgenen entledigt hat... Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört dieses Verweigern in der Weise des zwiefachen Verbergens. *Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit...* ... Mit dem verbergenden Verweigern soll im Wesen der Wahrheit *jenes Gegenwändige* genannt sein, das im Wesen der Wahrheit *zwischen Lichtung und Verbergung besteht*» (*Des Ursprung des Kunstwerkes*, cit., pág. 43; subrayado nuestro).

⁴⁹ P. Valéry, *Tel Quel*, Gallimard, coll. «Idées», Paris, 1943, vol. II, pág. 176. La misma casi-contradicción que analizamos en Heidegger se halla rigurosamente en Valéry, a propósito de lo que llama «sensibilidad»: «la sensibilité... est toute en chaque fois —attachée à sa propre production—, toujours effet et dépendance, toujours traduction, intermédiaire; mais singularité, origine, et même origine absolue. Je suis contraint de l'exprimer par cette contradiction» (op. cit., pág. 245). Cf. al respecto el estudio de J. Derrida, *Qual Quelle*. Les sources de Valéry, en «Marges de la Philosophie», cit., pág. 337-345.

piración central el esfuerzo por lograr el sosiego (*Gelassenheit*) en el exilio de la simulación; ¿cómo?: desterrando toda culpabilidad, todo carácter menesteroso del simulacro intensificándolo, haciendo coincidir en él sujeto y objeto —el «Ello»⁵⁰, la «dimensión previa»—, concibiendo un fluir único autosimulador y profundamente revulsivo.

El «Ello», pues, ha de ser concebido como una región trascendental, pero sin el mínimo asomo de trascendencia; rigurosamente inmanente, y al mismo tiempo heterogéneo con respecto a sí mismo (a sus simulacros). Si ha de ser descrito, podría entenderse como plano de inherencia de la producción, o mejor, como su campo de experimentación, de «exacerbamiento», de «lucha contra lo dado»⁵¹. Su «esencia», o «despliegue» es necesariamente una simulación excesiva, suplementaria, un comienzo con estructura de repetición, de reconstrucción de sí mismo como la dimensión «previa» que sólo se patentiza en su ser repetida, excedida, simulada⁵². Este es el estatuto del fluir único que proponíamos como hipótesis. Un fluir continuo hecho de discontinuidades, en el que todo corte está ya dado, pero que, a su vez, sólo fluye precisamente siendo instaurado, fundado. Un fluir entendido, además, como producción, *sujeto y objeto* de toda instauración.

Bien es verdad que hemos prescindido de una dimensión bastante espinosa de la propuesta heideggeriana: su referencia a lo excepcional de la obra de arte, así como los imborrables tintes rituales, de hierofanía, que se reiterarán profusamente en la lectura de Hölderlin; el poeta aparecerá como víctima del sacrificio de la desvelación, de la «instauración de verdad»⁵³; sólo el poeta —y el filósofo, quizá⁵⁴—

⁵⁰ Sin aceptar ni excluir, en principio, la referencia al «Ello» freudiano, utilizaremos el término simplemente como mención neutra del *Es* alemán en la expresión impersonal *es gibt* («hay») (Cf. *infra.*, págs. 90-91 y notas 149 a 151).

⁵¹ «El poner-en-obra la verdad abre de repente lo descomunal, y al propio tiempo da un vuelco a lo seguro y a lo que se tiene por tal» (*Sendas perdidas*, cit., pág. 62); «Die Kunst reisst im Vertrauten und Geheuren den Raum auf für das Ungeheure» (O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, cit., página 212). La expresión «campo de experimentación», por otra parte, proviene de un contexto muy lejano y muy semejante al mismo tiempo: G. Deleuze, *Comment se faire un corps sans organes?*, en «Minuit», 97, 1974, pp. 56 ss.

⁵² «Die metaphysischen Begriffe sind im Wesen anderer Art, insofern das, was sie begreifen, und das Begreifen selbst in einem ursprünglichen Sinne dasselbe bleiben» (*Zur Seinsfrage*, cit., pág. 231). Contra Heidegger, reacio a cualquier tipo de «clasificación» de sus propuestas, no han faltado, sin embargo, etiquetas: «... la pensée pensante telle qu'elle fonctionne chez Heidegger est une problématique au sens du chiasme ou du cercle... telle que l'on peut dire qu'elle aussi est d'essence machinique. La pensée n'a pas un rapport indifférent à son objet ou à l'Être, qui l'affecte; la pensée de l'Être se re-fend et se croise (chiasme ou nodalité) de l'être de la pensée» (Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger*, cit., pág. 171); cf. en este mismo volumen el ya mencionado escrito de L. Ferrero Carracedo.

⁵³ Cf., entre otros muchos pasajes, el comentario a «Wie wenn am Feiertage...» de Hölderlin, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., pp. 51 ss., y

es capaz de mantener firme la mirada ante el advenimiento de lo «monstruoso», de afrontar la inseguridad de la nada con respecto a lo ya dado; todo «comienzo de Historia»⁵⁵ radica en la turbación de la cómoda cotidianeidad, fiesta⁵⁶ y violencia sagrada⁵⁷ al mismo tiempo, en la que restalla el «entre» (*Zwischen*)⁵⁸ de la coincidencia dioses/hombres, cuyo fulgor sólo el poeta soporta, como un semidiós abriendo el camino siempre errante que habrá de ser la morada de su pueblo⁵⁹. Sin embargo, los últimos escritos de Heidegger, sobre todo a partir de su reflexión sobre la técnica⁶⁰, abren una dimensión mucho más amplia para el ejercicio intenso de la *Dichtung*: pensamiento, poetización, dicción... la dimensión del simulacro.

Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?', en «Wegmarken», cit., pp. 105-106: «Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf den Gang zur Wahrung der Gunst des Seins» (pág. 106).

⁵⁴ Más adelante intentaremos esclarecer los respectivos papeles del poeta y del filósofo. Cf. *infra*, pp. 80-81 y nota 105.

⁵⁵ «Der dichtende Geist, der das menschliche Wohnen als ein dichterisches gründen soll, muss selbst zuvor dichtend im Gesetz seines Wesens heimisch werden. Dieses Gesetz des Dichtertums der künftigen Dichter ist das Grundgesetz der durch sie zu gründenden Geschichte. Die Geschichtlichkeit der Geschichte hat ihr Wesen in der Rückkehr zum Eigenen, welche Rückkehr erst sein kann als Ausfahrt in das Fremde» (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., pág. 95). Cf. también *op. cit.*, pp. 42-48.

⁵⁶ «Das vom Heiligen zuerst geschickte Fest bleibt der Ursprung der Geschichte... Der Dichter denkt an das Gewesene im Denken an das Kommende. Dies ist das Heilige, das ankommend das Festliche des Festes bereitet» (*op. cit.*, páginas 106-107); cf. también *loc. cit.*, pp. 99 ss.

⁵⁷ «Bagnis freilich und Erschrecken erfüllen den Halbgott, da er den Zwischenraum zwischen den Menschen und den Göttern als der Zeigende auseinander und also innehalten muss. *Das Fest* stimmt bei seiner Notwendigkeit in eine verborgene Not» (*loc. cit.*, pág. 104). «Das Denken... muss wie Oedipus mit einer einzigartigen, rücksichtslosen Leidenschaft zum Wissen die verborgene Verfehlung an das Licht bringen... so ist das Denken auf einen tragischen Weg» (*Das Ereignis*, inédito, cit. por O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, cit., pág. 266).

⁵⁸ «So ist das Wesen der Dichtung eingefügt in die auseinander und zueinander strebenden Gesetze der Winke der Götter und der Stimme des Volkes. Der Dichter selbst steht zwischen jenen —den Göttern, und diesem— dem Volk. Er ist ein Hinausgeworfener —hinaus in jenes *Zwischen*, zwischen den Göttern und den Menschen» (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., pp. 46-47).

⁵⁹ «Die Ortschaft wird dem Menschen als sein Eigenes zugeeignet; dieses Zugeeignete aber bedarf der Aneignung: *Die Ortschaft muss erwandert werden*» (O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, cit., pág. 220). Cf. Heidegger, *Erläuterungen...*, cit., pp. 86 ss. Sobre los polémicos textos de Hölderlin («Andenken», «Brief an Böhlendorff», entre otros), acerca de «lo propio» del pueblo alemán, que ha de ser conquistado en «lo ajeno», cf. P. Szondi, *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1970, pp. 95-118 y B. Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Zürich, 1954, pp. 167 ss.

⁶⁰ *Die Frage nach der Technik*, en «Die Technik und die Kehre», G. Neske, Pfullingen, 1962 (publicado también en «Vorträge und Aufsätze», ct., Teil I). Citaremos según la primera de las ediciones.

«il nous dédaigne il nous démasque il nous oublie il nous déplace.
il nous effraie il nous soupèse il nous retourne il nous tamise
il nous agace il nous écaille il nous détaille il nous défie.»

(M. BUTOR, *Troisième dessous*,
«Le Rêve des conjurations», I.)

3. ELLO NOS MIRA, NOS CONCIERNE

La esencia de la técnica, es decir, de la «representación técnico-calculadora»⁶¹ y, en última instancia, de toda representación, de todo decir significativo⁶², no es nada calculable, ni representable; no es ni siquiera algo simplemente «humano»⁶³. Pero no seamos ingenuos: nada hay aquí de teología negativa, ni de inspiración místico-poética. Guárdense sus anatemas los nuevos censores. El hombre sólo es tal, es decir, sujeto representativo, hablante, mortal, en cuanto que se halla ya en una «región»⁶⁴ que constantemente debe (re) descubrir, (re) producir y (re) petir. «¿Debe?» ¿Tornamos al «destino ineluctable» del estar arrojado, a la «conciencia infeliz»?

La «región» en la que necesariamente ya estamos, la «destinación», el Ello que se nos «destina», es la ley que nos sitúa en cuanto hombres, de la que un auténtico pensar ha de tomar su medida⁶⁵.

⁶¹ «[die] Haltung des technisch-rechnenden Vorstellens» (*Die Frage nach der Technik*, cit., pág. 45).

⁶² «Manches spricht dafür, dass das Wesen der Sprache es gerade verweigert, zur Sprache zu kommen, nämlich zu der Sprache, in der wir über die Sprache Aussagen machen. Wenn die Sprache überall in diesem Sinne ihr Wesen verweigert, dann gehört diese Verweigerung zum Wesen der Sprache» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 186. Cf. también pp. 200 ss).

⁶³ «... ist niemals ein menschliches Gemächte» (*Die Frage nach der Technik*, cit., pág. 18). Cf. también *op. cit.*, pág. 38, y *Brief über den 'Humanismus'*, en «Wegmarken», cit., pág. 172, entre otros muchos pasajes.

⁶⁴ «... die anfängliche Dimension, innerhalb deren das Menschenwesen überhaupt erst vermag, dem Sein und dessen Anspruch zu entsprechen und im Entsprechen dem Sein zu gehören. Dieses anfängliche Entsprechen, eigens vollzogen, ist das Denken» (*Die Frage nach der Technik*, cit., pág. 40). En una de sus últimas publicaciones, Heidegger introduce el neologismo *Gegnet* para denominar esta «región» o «dimensión»: «Die Gegnet ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so dass in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen» (*Gelassenheit*, G. Neske, Pfullingen, 1959, pág. 40).

⁶⁵ «... Sein... als Sein zu denken ist. Als dieses zu-Denkende wird es aus seiner Wahrheit her das Mass-Gebende. Die Weise des Denkens muss sich dieser Mass-Gabe anmessen. Aber dieses Mass und seine Gabe können wir durch kein Errechnen und Ausmessen von uns aus an uns reißen. Sie bleiben das für uns Unermessliche» (*Der Satz vom Grund*, cit., pág. 185). Cf. *Erläuterungen...*, cit., pp. 119 ss.

Una suave ley, la más imperceptible y blanda de las leyes⁶⁶ nos concierne, nos necesita, nos mantiene⁶⁷. No una norma que se cierne amenazadoramente sobre nosotros, ni la regulación de ningún proceso, ni la ordenación de ningún acontecer, sino un fluir libre, desde lo libre hacia lo libre⁶⁸; ni arbitrariedad ni constricción, sino el *infinitivo* desnudo de la coincidencia de azar y necesidad⁶⁹, el acaecer productivo y producido, el flujo que sólo fluye «dándose como» producido.

Coinciden azar y necesidad cuando no hay separación ni hiato en el proceso uno que es producción y función⁷⁰, producción de sentido y sentido producido, ser y pensar, pensar y ser, ser del pensar y pensar del ser⁷¹. Esa libertad —efímeramente dicha en algunas cimas estoicas, refulgente en Spinoza— es lo libre del «tiempo» infinitivo, la inocencia infinitiva que *consiste* en su conjugación, que «es», «da» y «se da» sin resto en cada presente, pasado, futuro; y sólo se da *como* presente, pasado y futuro. Lo infinitivo es génesis, origen

⁶⁶ «Das Ereignis verleiht den Sterblichen den Aufenthalt in ihrem Wesen, dass sie vermögen, die Sprechenden zu sein. Verstehen wir unter dem Gesetz die Versammlung dessen, was jegliches in seinem Eigenen anwesen, in sein Gehöriges gehören lässt, dann ist das Ereignis das schlichteste und sanfteste aller Gesetze» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 259); más adelante comprobaremos que este término, *Ereignis*, es en cierto modo la confluencia de las líneas problemáticas apuntadas. Cf. también *Erläuterungen...*, cit., pp. 167 ss., y *Die Frage nach der Technik*, cit., pág. 24: «... es ist nie das Verhängnis eines Zwanges».

⁶⁷ Entre los innumerables pasajes que Heidegger ha dedicado a reflexionar acerca de este «necesitar» (partiendo del impersonal griego $\chi\rho\eta$), destaca *Was heisst Denken?*, M. Niemeyer, Tübingen, 1971, pp. 114-119; cf. también *Einführung in die Metaphysik*; M. Niemeyer, Tübingen, 1966, pp. 110 ss.

⁶⁸ «Das Wesen der Freiheit ist *ursprünglich* nicht dem Willen oder gar nur der Kausalität des menschlichen Wollens zugeordnet. Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten... Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie» (*Die Frage nach der Technik*, cit., pp. 24-25; subrayado nuestro). Cf. *Bauen Wohnen Denken*, en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil II, pág. 23, donde muy significativa, pero críticamente, se pone en relación «das Freie, das Freie», con la noción de *positividad*: «... ist etwas Positives und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen, es entsprechend dem Wort freien: einfrieden».

⁶⁹ «Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch blosse Gesetze» (*Die Frage nach der Technik*, cit., pág. 25); sobre el *infinitivo desnudo*, cf. *infra*, pág. 91.

⁷⁰ «Seul a un sens, et aussi un but, une intention, ce qui ne se produit pas comme il fonctionne. Les machines désirantes au contraire [en este nivel de lo *molecular*, de la maquinaria del deseo, *engineering*, habría que entender el *Ello heideggeriano*] ne représentent rien, ne signifient rien, ne veulent rien dire, et sont exactement ce qu'on en fait, ce qu'on fait avec elles, ce qu'elles font en elles-mêmes» (G. Deleuze/F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, cit., pág. 342).

⁷¹ Cf. *supra*, nota 52. La consideración casi exclusiva de *Sein und Zeit* y del *Nietzsche*, de Heidegger, da lugar a fluctuaciones oscurecedoras de la interpretación de F. Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger*, cit. Por nuestra parte, intentamos situar de modo bien diferente las posibles «limitaciones» del pensar heideggeriano «ajeno» a la Metafísica. Como punto de referencia, al que nos oponemos claramente, cf. F. Laruelle, *Le déclin de l'écriture*, cit., pp. 34-35.

siempre reconstruido, fabulado⁷² afirmativa y gozosamente: es «lo más alto y lo más profundo»⁷³, cielo y tierra, hombres y dioses: en su mutuo juego especular hállase la esencia del mundo, el mundo infinitivo (*welten von Welt*)⁷⁴.

La negatividad, la culpa, son residuales. No hay falta, no hay carencia ni culpabilidad más que en los restos calcinados, en la estupidez vanidosa empeñada en sacralizar sus pequeñas suciedades, en dar razón suficiente de sus inmundicias⁷⁵ y mezquindades; sólo impotencia y terror de sí visto como absceso hay en el Poder.

En cuanto somos concernidos, necesitados por Ello, en cuanto Ello se nos destina *como*, llevamos a cabo una forma de desocultación⁷⁶; somos concernidos por el infinito/producción, y sólo en ese concernimiento existimos/producidos. Producción, fundamentación, desocultación son *esencialmente* repetición, *mimesis*. Pero no una *mimesis* que signifique, como en Hegel o en Lacan⁷⁷, sometimiento a un Otro opresivo; en lugar de las terribles redes del *double bind* edípico —o platónico, si se quiere⁷⁸—, afirmación spinoziana de la *Diferencia* y de la *esencia* del Ser en su mismidad con el Ser, sin sustracciones ni comparaciones tristes: Ser y Diferencia coinciden siempre necesariamente en cada intensificación, en cada modo, producente y producido. ¿Cómo entender, si no, la *Natura* dicha *naturans* y *naturata*? «Ser

⁷² «Tout commence invariablement par des contes. La Genèse, l'exposition du Système du Monde: naissance dans un chou» (P. Valéry, *Tel Quel*, cit., volumen II, pág. 153). Marthe Robert ha explicitado magistralmente esta necesaria fabulación del «origen» (*Roman des origines et origine du roman*, Grasset, París, 1972, *passim*).

⁷³ «das Höchste und Tiefste» (*Der Satz vom Grund*, cit., pág. 188).

⁷⁴ «Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. *Welt west, indem sie weltet*. Dies sagt: das *Welten von Welt* ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar» (*Das Ding*, en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil II, pág. 52; subrayado nuestro); éste es también uno de los pasajes más interesantes acerca del «Cuadrante» (*Geviert*) cuyo juego especular es el mundo (cf. *op. cit.*, pp. 46-55). En textos muy anteriores Heidegger había utilizado «mundo» (*Welt*) para nombrar uno de los cuatro del «Cuadrante», el que más adelante denomina «cielo» (*Himmel*); el tema, sin embargo, no experimenta cambios importantes. Cf. como referencia *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., pp. 31-37.

⁷⁵ En doble sentido: literalmente y con referencia etimológica: «in-mundo», no del mundo, al menos no del mundo «infinitivo» que proponemos.

⁷⁶ «Wo immer der Mensch sein Auge und Ohr öffnet, sein Herz aufschliesst, sich in das Sinnen und Trachten, Bilden und Werken, Bitten und Danken freigibt, findet er sich *überall schon* ins Unverborgene gebracht. Dessen Unverborgenheit hat sich *schon* ereignet, so oft sie den Menschen in die ihm zugemessenen Weisen des Entbergens hervorruft» (*Die Frage nach der Technik*, cit., página 18).

⁷⁷ Cf. una formulación paradigmática del «deseo mimético», que sintetiza motivos hegelianos y lacanianos: R. Girard, *La violence et le sacré*, cit., pp. 205 y siguientes.

⁷⁸ Cf., por ejemplo, *República*, 376e-377b, y los estudios de Ph. Lacoue-Labarthe. *Typographie*, en «Mimesis des articulations», cit., pp. 248 ss., y de J. M. Benoist, *Tyrannie du Logos*, Minuit, París, 1975, sobre todo pp. 149 ss.

no está provisto de la cualidad de desocultarse (o diferenciarse), sino que la Diferencia pertenece a lo propio del Ser... Ser no es primero algo para sí, que sólo luego pone en marcha un diferenciarse... En rigor, debemos decir: Ser pertenece a lo más propio de la Diferencia, su sitio está en la esencia, en lo propio de la Diferencia»⁷⁹.

Sólo así pierde toda culpabilidad nuestro ser situados como mortales, o como «simuladores», siempre sobrepasados por el Ser-Otro-Diferencia; el Ser que se dice de su Otro, de su Diferencia, se realiza plenamente y se dice sin resto, co-incide con cada átomo de su despliegue (del que es sujeto y objeto); sin embargo, «estamos demasiado en la mirada, en el concernirnos del Ser»⁸⁰; ¿qué es excesivo? Ello es excesivo, el propio Ser/Diferencia que, concerniéndonos y dándonos sin reserva, nos sobrepasa y se reserva dándose *como*, necesitándonos y manteniéndonos en *su* («de él», gen. subjetivo y objetivo de nuevo) re-construcción, en *su* fundación y simulación.

Ello es *unheimlich*⁸¹, ominoso: lo más íntimo y cercano, pero también tremendamente ajeno y lejano⁸²; ésa es la región, ése es el fluir en el que estamos; ése es el campo trascendental de experimentación y de afirmación; ahí hemos de hallar el sosiego en el exilio, soportando la dolorosa tensión que provoca la terrible evidencia: es necesario hacerse morador del frío exterior, hallar morada en la no-morada⁸³; «en el errar fatigoso ha de hallarse el suelo propio»⁸⁴, si no queremos ser «menos que hombres»⁸⁵. Sosiego, *Gelassenheit*, es reco-

⁷⁹ Cr. *Der Satz vom Grund*, cit., pp. 120-121. La traducción no es literal, si bien creemos que conserva el sentido básico del pasaje.

⁸⁰ Cf. notas de la traducción francesa de *Ein Vorwort*. Brief an P. William J. Richardson, en «Questions», Gallimard, Paris, 1976, vol. IV, pág. 191: «nous sommes trop dans l'oeillade de l'être... pour voir ce qu'il est».

⁸¹ Cf. *Der Satz vom Grund*, cit., pág. 140; muy interesante sobre esta cuestión el ya citado estudio de O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, páginas 223-226. Cf. también *infra*, pág. 89 y nota 143.

⁸² «Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrht die Ferne. Ferne während, west die Nähe in ihrem Nähern» (*Das Ding*, cit., pág. 50).

⁸³ «Die Liebe zum Unheimischsein unwillen des Heimischwerdens im Eigenen ist das Wesensgesetz des Geschickes, durch das der Dichter in die Gründung der Geschichte des Vaterlandes geschickt wird» (*Erläuterungen...*, cit., pág. 87).

⁸⁴ Antígona es el personaje modelo para ello: «So ist Antigone das Unheimlichste *eigentlich*. Sie ist nicht deshalb aus der Verwerfung vom Herd ausgeschlossen, weil sie ausserhalb des Unheimlichen stünde, sondern deshalb, weil sie das *Unheimischsein* übernimmt *als ein Heimischwerdenmüssen im Sein*. Antigone nimmt den Tod und damit das Nichts in ihr Wesen auf, weil sie sich zugehörig weiss zum Sein und nicht bloss im Seienden herumtreibt. So ist sie *heimischwerdend im Sein, im Seienden die Unheimische*» (O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, cit., pág. 225; subrayado nuestro).

⁸⁵ «Un homme qui n'a jamais tenté de se faire semblable aux dieux, c'est moins qu'un homme» (P. Valéry, *Tel Quel*, cit., vol. I, pág. 38). Es decir, la «esencia» del hombre radica en lo trágico; en efecto, según Hölderlin, en una caracterización insuperable, «Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, dass das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart und grenzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn eins wird, dadurch sich

nocerse en el fluir como lo mismo que ello, pero distinto: como una *actuación*, un don en que Ello se agota, pero se retoma para seguir dándose como donación; serenidad de hallarse en «una región, cuya seducción hace que todo lo que le pertenece retorne a aquello en lo que descansa»:

«... eine *Gegend*, durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht»⁸⁶.

.....

«Mais l'instant qui coule
Me nomme
Quels que soient les traits
que j'emprunte.»

(R. CHAR, *Chants de la Balandra-
ne*, «Haute Fontaine».)

«Y fuiste voz, al fin, y tan hermosa
que puede confundirse con mirada.
Voz nunca servidora
de lengua alguna, ni de sus palabras;
.....
Ella es la de quedar, tu voz desnuda,
que se dice a sí misma, inolvidable.»

(P. SALINAS, *Todo más claro*, «La
Vocación».)

4. PALABRA

«Sólo en el lenguaje como dimensión primaria puede el hombre co-responder al Ser y a su llamada, a su exigencia (*Anspruch*) y, en el co-responder, pertenecer al Ser»⁸⁷. Alcanzamos ahora uno de los momentos más explícitos y arriesgados en la senda atormentada de Heidegger; a la vista, frecuentemente, una sintaxis⁸⁸ como amasijo

begreift, dass das grenzenlose Eineswerden durch grenzenloses Scheiden sich reiniget» (F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, «Sämtliche Werke und Briefe», C. Hanser, München, 1970, Band II, pp. 395-396).

⁸⁶ Cf. *Gelassenheit*, cit., pág. 38.

⁸⁷ Cf. *Die Frage nach der Technik*, cit., pág. 40. Cf. el texto alemán, *supra*, nota 64.

⁸⁸ Utilizamos «sintaxis» en sentido «fuerte»: «La syntaxe est une faculté de l'âme» (P. Valéry, *Tel Quel*, cit., vol. I, pág. 27); «La syntaxe en tant que peau», título de un epígrafe de F. Lyotard, *Economie libidinale*, Minuit, Paris, 1974, pp. 95 ss.; «... alors que l'épiderme de Roberte ne pourrait seulement pas frissonner sans ma syntaxe, qui n'en est que l'envers... L'épiderme

de hierros retorcidos; para el oído atento, por primera vez resuena la continuidad escindida del Ello único, esplendorosamente: «Ello da la Palabra, hay Palabra...; Ello (la Palabra) da..., y así se desvanece toda la gran fantasmagoría del 'Ello', que ha provocado tanto respeto medroso»⁸⁹.

La Palabra (*Wort, Sage*) es la región desde donde hablamos: «hablamos el Habla y desde el Habla»⁹⁰; región que libera «encaminamiento» (*Be-wägung*), sendas del movimiento (*Bewegung*), del juego y la discordia del Mundo⁹¹; quiebro, partición, hendidura (*Riss*)⁹², Diferencia, son los rasgos de la Palabra (que se da) como donación de Mundo, y como aquello que, señalándonos, necesitándonos para hablarla, nos sitúa como hablantes, como mortales. Nuestro lenguaje, sin embargo, cojea siempre insuficiente, jadeante, tras el encaminamiento que abre la Palabra señalándonos; al hablar, efectuamos particiones, separaciones, precisamente en la medida en que somos efectuados en partición⁹³, en un «hendirse» insondable, un «desgarrón» que abre y esboza Mundo (*Riss, Aufriss*)⁹⁴: el «darse como» de la Palabra, de Ello; pero no decimos la continuidad «quebrada», la co-pertenencia del ser dichos⁹⁵ y de nuestro decir: «la palabra para la Palabra, un gran tesoro que nunca se deja conquistar»⁹⁶.

Sin embargo, no se trata de que carezcamos simplemente de la clave para una traducción, por la ocultación o la reserva, por lo insondable del texto a traducir, del Ello/Palabra, sino de la rigurosa

de Roberte, dès lors que ma syntaxe en constitue le tissu...» (P. Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, Gallimard, Paris, 1965, pp. 9-10).

⁸⁹ «... nicht: es gibt das Wort, sondern: Es, das Wort, gibt... So verfliegt der ganze Spuk mit dem 'Es', vor dem sich viele mit Rech ängstigen» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 194).

⁹⁰ «Wir sprechen nicht nur die Sprache, wir sprechen aus ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, dass wir je schon auf die Sprache gehört haben. Was hören wir da? Wir hören das Sprechen der Sprache» (*Op. cit.*, pág. 254).

⁹¹ Cf. *op. cit.*, pp. 195-196.

⁹² Cf. *op. cit.*, pág. 252; Heidegger juega con dos términos: *Riss* y *Auf-Riss*, «hendidura» y «esbozo», respectivamente: «Der Aufriss ist die Zeichnung des Sprachwesens, das Gefüge eines Zeigens, darein die Sprechenden und ihr Sprechen, das Gesprochene und sein Ungesprochenes aus dem Zugesprochenen verfügt sind».

⁹³ Cf. el bello estudio del «Moment des einschneidenden, aufteilenden Zusehens» con muy diversas referencias históricas (*Wissenschaft und Besinnung*, en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil I, pp. 46 ss.); muy paralelo, insistiendo en el carácter trágico y «fatal» de la partición, M. Serres, *La naissance de la Physique dans le texte de Lucrèce*. Fleuves et turbulences, Minuit, Paris, 1977, pp. 163 ss. Cf. también *Unterwegs zur Sprache*, cit., pp. 50 ss., análisis del carácter también «fatal» de la «discordia» (*Zwietracht*).

⁹⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 214-215 y 252.

⁹⁵ «Auf welche Arten wir auch sonst noch hören, wo immer wir etwas hören, da ist das Hören das alles Vernehmen und Vorstellen schon einhalten-de *Sichsagenlassen*» (*Op. cit.*, pág. 255).

⁹⁶ «Das Wort für das Wort, ein Schatz zwar, doch nie zu gewinnen...» (*Op. cit.*, pág. 192).

imposibilidad de toda traducción; en efecto, una *translatio*, transcripción o traducción se lleva a cabo de texto a texto, de código a código; pero *Palabra* y *palabra* no son dos textos, sólo la segunda lo es: un decir significativo, representación que manipula el ser-decible con el código de presencia/ausencia, cálculo de disponibilidades. Ahora bien, este «decir» es al mismo tiempo, y necesariamente, una «escucha» que pertenece (*hören, gehören*) y remite a otro «decir» (éste a- e in-significante), cuya opacidad no es en absoluto el velo de un secreto, sino una especie de evidencia en la que se extenua el juego de la ocultación y la desocultación⁹⁷; no es un decir de presencia/ausencia (representativo), ni siquiera de «presencia dada como ausencia» (simbólico⁹⁸ o, como lo hemos denominado antes, «atribución de grado cero»), sino un pro-ferir desnudo, una llamada muda que (se) nos dirige, nos sitúa y nos necesita re-pitiéndola a voces; es lo que Heidegger denomina «el juego o tañer del silencio»⁹⁹, voz áfona que no quiere decir (*bedeutet*) nada¹⁰⁰, Palabra que nos «llama» repitiéndose, desdoblándose en nuestro repetirla.

Evidentemente, se trata de una estructura, de una sintaxis radicalmente distinta de la que habría de posibilitar una traducción o, en general, cualquier tipo de relación expresiva, incluida la de la Teología Negativa¹⁰¹. Sí es necesario, ciertamente, renunciar a la «palabra de la Palabra»; pero no para hallar el consuelo o la compensación en

⁹⁷ «... l'autre n'est pas à connaître; son opacité n'est nullement l'écran d'un secret, mais plutôt une sorte d'évidence, en laquelle s'abolit le jeu de l'apparence et de l'être... j'accède à la connaissance de l'inconnaissance» (R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, Paris, 1977, pág. 162). Heidegger ha escrito repetidamente sobre esta temática del «secreto»: «Das Erscheinen des Gottes durch den Himmel besteht in einem Enthüllen, das jenes sehen lässt, was sich verbirgt, aber sehen lässt nicht dadurch, dass es das Verborgene aus seiner Verborgeneheit herauszureissen sucht, sondern allein dadurch, dass es das Verborgene in seinem Sichverbergen hütet» ('... *Dichterisch wohnt der Mensch...*', en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil II, pág. 71); cf. también *Unterwegs zur Sprache*, cit., pp. 148, 236, etc.

⁹⁸ La referencia es, naturalmente, a «lo simbólico» lacaniano; cf. F. Laruelle, *Le déclin de l'écriture*, cit., pp. 176 y 195.

⁹⁹ «Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt-Verhältnis be-wägt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 215). «Das Spiel der Stille» (*op. cit.*, página 214).

¹⁰⁰ «D'une certaine manière, 'la pensée' ne veut rien dire... Penser, c'est ce que nous savons déjà n'avoir pas encore commencé à faire...» (J. Derrida, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967, pág. 142).

¹⁰¹ Se trata, en efecto, de la «relación de todas las relaciones»: «Die Sprache ist als die Sage des Weltgeviertes nicht mehr nur Solches, wozu wir, die sprechenden Menschen, ein Verhältnis haben im Sinne einer Beziehung, die zwischen Mensch und Sprache besteht. Die Sprache ist als die Welt-bewegende Sage das Verhältnis aller Verhältnisse. Sie verhält, unterhält, reicht und bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden, hält und hütet sie, indem sie selber —die Sage— an sich hält» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 215). Cf. también, *op. cit.*, pág. 267). Cf. también *Brief über den 'Humanismus'* en «Wegmarken», cit., pág. 163: «Das Sein selber ist das Verhältnis».

un discurso indirecto e indigente¹⁰²; se trata de una renuncia que, paradójicamente, habrá de consistir en un «decir-sí» (*ja-sagen*)¹⁰³, una renuncia doblada de afirmación gozosa. ¿Cómo entenderla?

Glosando un poema de Stefan George¹⁰⁴, Heidegger articula quedamente, sin alardes y diríase que casi en voz baja, una de las propuestas más admirables de toda su obra: pensar esa renuncia afirmativa como *Dichtung*, como el poetizar que nombra el arduo sosiego, el gozo de hallar la morada en el exilio; fragmentos difícilmente igualables en su casi plena identificación con aquello a lo que apuntan, lejos ya hacia el infinito en el que son una las dos sendas paralelas del pensar y del poetizar¹⁰⁵; texto doble, pues, pero sin huella alguna de duplicación reflexiva ni distanciamiento «temático».

Trátase, en efecto, doblemente, de un sereno decir de la turbulencia, del lenguaje hablado realmente como esencia del hombre —no «humana»¹⁰⁶—, es decir, como repetición simuladora de la donación que se da y en la que somos dados; lenguaje, como un «producir el propio ser producido», como *práctica* productiva de un sentido ya siempre efectuado, lenguaje como práctica rigurosa del suplemento¹⁰⁷; o, tornando a la terminología antes utilizada, «instauración suplementaria de verdad». *Poetizar*, tengámoslo en cuenta, se halla en las cer-

¹⁰² A la manera, por ejemplo, de las expresiones acerca del Uno plotiniano: de él no hay, propiamente, ningún nombre; sólo, en la medida de lo posible, se intenta hallar designaciones que le conciernen (no *κατ'αὐτοῦ* sino únicamente *περὶ αὐτοῦ*; cf. *Enéada V*, 3, 13).

¹⁰³ «... dass der Verzicht des Dichters durchaus kein Nein-sagen, sondern ein Ja-sagen ist» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 233).

¹⁰⁴ «Das Wort» es el título tanto del poema de S. George como del comentario heideggeriano en *op. cit.*, pp. 219-238. Dos versos clave se reiteran en el texto:

«So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebracht.»

Y he aquí el pasaje quizá más expresivo de lo que Heidegger entiende por *Dichtung*: «Das Sagen gelangt in eine andere Gliederung, in ein anderes *μέλος* in einen anderen Ton. Dass der Verzicht des Dichters in diesem Sinne erfahren ist, bezeugt das Gedicht selber, das den Verzicht sagt, indem es ihn singt. Denn dieses Gedicht ist ein Lied... Sinnend, fügend, liebend ist das Sagen: ein still frohlockendes Sichbeugen, ein jubelndes Verehren, ein Preisen, ein Loben: laudare» (*Op. cit.*, pp. 228-229).

¹⁰⁵ «In Wahrheit sind Dichten und Denken aus ihrem Wesen durch eine zarte, aber helle Differenz in ihr eigenes Dunkel auseinander gehalten. *Zwei Parallelen*, ... bei einander, gegen einander über sich auf ihre Weise übertreffend. *Dichten und Denken sind nicht getrennt... Die Parallelen schneiden sich im Un-endlichen*. Dort schneiden sie sich in einem Schnitt, den sie nicht selber machen. Sie werden durch ihn erst in den Aufriss ihres nachbarlichen Wesens geschnitten, d.h. eingezeichnet. Diese Zeichnung ist der Riss. Er reisst Dichten und Denken in die Nähe zueinander auf» (*Op. cit.*, pág. 196; subrayado nuestro).

¹⁰⁶ Cf. *supra*, nota 63.

¹⁰⁷ Cf. J. Derrida, *Le supplément de copule*, en «Marges de la Philosophie», cit., pp. 237 ss.

canñas de la ficción, pero es también el *habitar* propio del hombre, el «tomar medida(s)» que, en la tensión misma de su equivocidad, inaugura Mundo¹⁰⁸. Y ésta es la región en la que ha de ser pensada la renuncia como afirmación; renunciar, igual que anunciar, comporta una indicación, un gesto activo que señala¹⁰⁹. La renuncia a decir, a expresar aquello que nos concierne y en lo que estamos, es un gesto inmensamente rico, que «afirma», de un modo radicalmente otro que la significación, la *dimensión* del humano «habitar en poeta»¹¹⁰.

Renunciar a la palabra que pudiera expresar la Palabra es, así, abrir la región abierta en la que lo libre impera; en lo libre habita el hombre «midiendo su ser-medido», dejándose decir activamente en su decir. El gesto que conjuntamente es poetizar, habitar y tomar medida(s) restaura amorosamente una libertad anunciada por Spinoza, la libertad de la coincidencia azar-necesidad, la libertad de (re)-producir el propio ser-producido, la libertad de realizar sin resto *todo* lo que puede el *conatus*, es decir, lo que nos concierne, lo que se nos da dándonos. Renunciamos a expresar la Palabra, pero en y por eso mismo habitamos una región que nada tiene que ver con la triste región de un «subtexto» culpablemente desprendido del *Verbum* pleno y luminoso, del que la palabra humana sería traducción siempre indigente. Lo que nos concierne: Ello, Palabra, no es una «Palabra plena», dadivosa y cruel, no *es* siquiera, sino que *da* justamente el *es* como don del que no se distancia, como don de Ello mismo, *potlatch* neutro, «coup de don»¹¹¹. No se trata del fundamento último ni de la presencia total imposibles, que nos culpabilizan como mortales en su constante y miope búsqueda; Ello no es un presente que permanece implacablemente oculto o ausente, sino una cierta alteridad —Freud la denomina inconsciente—, definitivamente sustraída a cualquier proceso de (re)-presentación, un Otro radical con relación a todo modo posible de presencia¹¹².

El lenguaje «es», así, la esencia del hombre, en tanto que nos mantiene en relación con aquello de lo que necesariamente «desconocemos» que excede la alternativa de presencia/ausencia; más exac-

¹⁰⁸ «Das Vermessen ist das Dichterische des Wohnens. Dichten ist ein Messen... Im Dichten ereignet sich das Nehmen des Masses. Das Dichten ist die im strengen Sinne des Wortes verstandene Mass-Nahme, durch die der Mensch erst das Mass für die Weite seines Wesens empfängt» ('... *Dichterisch wohnet der Mensch...*', en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil II, pág. 70).

¹⁰⁹ «Verzichten ist kein Aussagen, aber vielleicht doch auch ein Sagen. Verzichten gehört zum Zeitwort verzeihen. Zeihen, zichten ist dasselbe Wort wie zeigen...: sehen lassen, zum Vorschein bringen» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 222).

¹¹⁰ Cf. '... *Dichterisch wohnet der Mensch...*', en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil II, pp. 69, 72, 76, etc.

¹¹¹ Cf. J. Derrida, *Eperons*, cit., pp. 86-88 y 90-96.

¹¹² Cf. J. Derrida, *La Différance*, en «Marges de la Philosophie», cit., pág. 21.

tamente: Ello «esencializa» (*west*) en el hombre como lenguaje, monologa haciéndose respuesta en el hombre: monólogo dialogante, diálogo (*Gespräch*)¹¹³ sin «un principio común de repartición de los bienes de la palabra»¹¹⁴. El hombre capaz de ese diálogo, el poeta, avanza sin armas, saluda festivamente¹¹⁵ al ominoso interlocutor, toma sobre sí «la cólera de Júpiter» y, serenamente, destrona lo sagrado realizándolo, deviniendo él mismo diálogo de lo familiar y lo lejano¹¹⁶; diálogo poetizante que sólo consiste en hablar «oyendo»¹¹⁷ el silencio bullidor de la «propia» intensidad in-audita, en nombrar, llamar y traer a la palabra (*ins Wort rufen*)¹¹⁸ aquello mismo que la posibilita —y la hostiga—, es decir, la Diferencia, el desajuste introducido por lo Otro en lo Mismo.

Lo abierto de ese desajuste, la *béance* de donde el hombre habla, es *nada* con respecto a lo ya dado, el punto ciego, o mudo, que posibilita la palabra; pero no es carencia, ni culpa, ni la inscripción de ninguna Ley, sino simplemente el modo específico de plenitud del fluir único que «se da como», y *nos da* al necesitar ser pensado en su fluir, que «es» plenamente siendo pensado y sin distanciarse de su ser-pensado (simulado), pero arrastrándolo y excediéndolo¹¹⁹. Este exceso es, resulta evidente, condición de posibilidad del lenguaje, pero al mismo tiempo riesgo de disolución, de imposibilidad.

Cada vez aparece más clara la insuficiencia del término *Ser*, ligado irreductiblemente a la presencia, y en el que toda afirmación del fluir, de la Diferencia, se ve reducida al lecho de Procusto de la atribución y de la cópula. La Palabra «esencializa» en el hombre ad-propiándolo en el exceso, situándolo como hablante-oyente; es la Palabra la que *da* presencia o ausencia, la que abre el «espacio» de toda cópula, de toda atribución; mejor dicho, la Palabra misma es la «región» que posibilita —y amenaza— lenguaje, la Palabra como «dis-torsión» fluyente, como hendidura, como tensión unificante y dispersora¹²⁰.

Por ello el máximo esfuerzo en toda la trayectoria heideggeriana consistirá en el intento de superar, de algún modo, la inevitabilidad

¹¹³ Cf. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., pp. 38-39; *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 265.

¹¹⁴ Cf. R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, cit., pág. 244.

¹¹⁵ Cf. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., pp. 96-97 y pág. 105: «Das Fest ist das Ereignis des Grusses, in dem das Heilige grüsst und grüssend erscheint».

¹¹⁶ Cf. M. Serres, *La naissance de la Physique dans le texte de Lucrèce*, cit., pág. 147.

¹¹⁷ Cf. *Unterwegs zur Sprache*, cit., pp. 179 y 254.

¹¹⁸ «Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort» (*Op. cit.*, pág. 21).

¹¹⁹ Cf. *Zeit und Sein*, en «Zur Sache des Denkens», cit., pp. 14-15.

¹²⁰ Cf. *Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 196, y *supra*, nota 105.

de la atribución, y lograr el gesto especialmente tenso que apunte directamente a la *donación* de Ser/presencia y de representación, al flujo donador y hendido, a la mismidad de Ser y Diferencia. Al final de *Unterwegs zur Sprache*, la Palabra es pensada ya como Acontecimiento (*Ereignis*), sujeto y objeto de la donación. Pero todavía es necesario lograr una mayor neutralidad; así, abandonando definitivamente lo específico del poeta, abordamos los momentos más esforzados, en los que la reflexión sobre Acontecimiento y Donación se plantea desde la perspectiva del pensador. ¿Hay alguna posibilidad para el filósofo de cumplir con las tremendas exigencias del *entre*, del choque violento que unifica lo incompatible?

«Glattes Eis
Ein Paradeis
Für den, der gut zu tanzen weiss.»

(F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, «Scherz, List und Rache», 13: *Für Tänzer*.)

5. EVENTUM TANTUM

Mientras el Ser permanece atrapado en la nefasta red de su consideración como Ser -del- ente, o como presencia (oculta)-de-lo-presente, ninguna diferencia óntico-ontológica, ni aún la más potentemente concebida, resulta capaz de romper ni descentrar el círculo culpable del pensamiento¹²¹. El problema de la *diferencia* es un *φάρμακον* paradigmático; enredada en el juego circular de la ocultación/desocultación, diferencia no pasa de ser problematizada como *heterothesis* (aunque capaz de formas muy distintas de las clásicas *creación, emanación, explicatio*, etc.)¹²²; y, contra todas las resistencias, se abre paso algún tipo de trascendencia, se introducen subrepticamente la culpa, la negatividad, el vacío, que posibilitan significación y representación; el terror de la cara oculta del Ser, de lo Sagrado, es lo que hace significar; es, incluso, lo que produce el «contenido de verdad» de la creación estética¹²³. En definitiva, es la muerte, como absolutamente Otro de lo que persiste en el ser, lo

¹²¹ «... jene Kreisbewegung des Denkens» (Heidegger, *Die Kategorien— und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en «Frühe Schriften», V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1972, pág. 159).

¹²² Cf. *op. cit.*, pp. 161 ss.

¹²³ Como sucede, por ejemplo, con las ideas estéticas de la llamada «Escuela de Frankfurt». Cf. M. Jiménez, *Théorie critique et théorie de l'art*, en «Présences d'Adorno», *Revue d'Esthétique* núm. 1-2/1975, 10/18, Paris, 1975, pp. 156 ss.

que hace significar¹²⁴; la no-disponibilidad del fundamento —o significado— último socava el *Dasein*, «neantiza» (*nichtet*) en el *Dasein*, especialmente concernido así por el Ser (por su reserva, ante todo) en la posibilidad de significante, significado y de su desajuste; lo trascendental sigue consumando su antigua y desdichada unión con la trascendencia, por diversos que parezcan los procedimientos, desde los artificios de la *analogía* hasta los de la *castración simbólica*¹²⁵.

Heidegger se halla, con todas las consecuencias, en este terreno máximamente expuesto a la ambigüedad, al utilizar indiscriminadamente la terminología e incluso el tono negativo heredados sobre todo de la Fenomenología. Algo queda dicho al respecto. Pero es el otro lado de la cuestión, la otra virtualidad de la diferencia/*φάρμακον*, lo que ahora intentaremos pensar con el máximo de rigor, respondiendo a la más certera de las indicaciones heideggerianas. Primeramente, sin embargo, veamos las condiciones de ese pensar no-culpable de la diferencia, en una especie de balance de lo ya recorrido.

Tomemos, descriptivamente, como punto de partida la irrenunciable decisión *afirmadora* de un Spinoza, por ejemplo. El único modo de prevenir la reaparición de la culpa, a través de la teleología o de un sentido¹²⁶ de una vez por todas establecido, consiste en eliminar tajantemente todo rastro de trascendencia, cualquier hiato, por mínimo que sea, entre las condiciones de posibilidad y lo posibilitado, entre producción y función; impedir que sea incluso la trascendencia la que se convierta en auténtica condición de posibilidad; delimitar con nitidez trascendente y trascendental. Todo ello respetando, sin embargo, la incómoda exigencia, sin la que el círculo resulta inevitable: las condiciones de posibilidad, es decir, la región de lo trascendental, debe ser radicalmente heterogénea con respecto a lo fundado; su Otro, alteridad irreductible a la alternancia «entitativa» de presencia/ausencia. Es preciso, pues, plantearse la para-

¹²⁴ Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P. U. F., París, 1967, pág. 60: «C'est donc le rapport à *ma mort* (à *ma disparation* en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort... le *je suis* n'étant vécu que comme un *je suis présent*, il suppose en lui-même le rapport à la présence en général, à l'être comme présence. L'apparaître du *je* à lui-même dans le *je suis* est donc originairement rapport à sa propre disparition possible. *Je suis* veut donc dire originairement *je suis mortel*.»

¹²⁵ En uno y otro caso es la *carencia* (*manque*), la separación, lo que pone en marcha todo despliegue, toda significación, toda «Diferencia».

¹²⁶ «Sentido», o lo que Heidegger denomina «forma historial, destinación del ser» (Cf. *Der Satz vom Grund*, cit., pág. 150); naturalmente, el esfuerzo heideggeriano no pretende en absoluto consagrar ningún nuevo «sentido» o modalidad metafísico-historial del Ser; muy al contrario, «... was Heidegger als zugehörig zum "Sinn von Sein" denkt [ist]: ... Weg, Gang und Richtung» (O. Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, cit., pág. 176).

dójica inmanencia de lo Otro-del-Ser en el Ser¹²⁷, afrontando la serie de difíciles consecuencias que ello comporta:

a) Lo Otro del Ser, las condiciones de posibilidad de presencia/ausencia o de representación, «son» necesariamente sus diferencias (del Ser), o su *Différance* (diferencia, diferición); es decir, su despliegue, su esencia (*Wesen*). El Ser, pues, «esencializa» (*west*), se despliega como Diferencia, no hay «separación» entre Ser y Diferencia.

b) La diferencia/diferición, rigurosamente entendida en trascendental, presenta una extraña duplicación: es el «darse como» del Ser, por una parte, y su consecuente «ser tenido por», por otra; el secreto del verso parmenídeo cuyo comentario es como un estribillo en la obra de Heidegger:

«Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι.»

Ser, Pensar, Decir; el despliegue del Ser «necesita» y «mantiene» (*braucht*) pensamiento y palabra, «siéndolos» sin restringirse a ellos; *Μοῖρα* guarda inexorable los límites, y ningún ente, nada que pueda tener nombre propio será capaz de imponer su ridícula medida suplantando al fluir inconmensurable que tan balbucientes dicen «Ser/Pensar»¹²⁸.

c) Ser, pues, coincide tanto con su «darse» como con la «recepción» de esa donación. Se perfila la necesidad de concebir Ser como fluir continuo y desdoblado. Ser = su propio diferenciarse/diferirse; Ser = Pensar, Hablar.

d) En la necesidad de la atribución, en la inevitabilidad del fundamento, pensar y hablar han de reconocerse, pues, paradójicamente, como fundamentación siempre diferida, como instauración suplementaria, como simulación, pero «de ninguna verdad»: autosi-

¹²⁷ Bajo formulaciones muy diversas, ésta ha sido una constante irrenunciable del pensamiento de Heidegger; cf., por ejemplo, *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, pág. 46 ss; *Brief über den Humanismus*, en «Wegmarken», cit., págs. 162 ss; y O. Poeggeler, *Der Denkweg...*, cit., página 173: «... die "Ek-sistenz"... hält den Platz frei für das ganz Andere, für das Nichts zum Seienden, für das unverfügbare Sein selbst...» Es también uno de los temas más claramente planteados en la ya mencionada interpretación de F. Laruelle (cf. *Le déclin de l'écriture*, cit., págs. 26-28, y *Nietzsche contre Heidegger*, cit., págs. 55, 195, etc.)

¹²⁸ Cf. *Moira* (*Parmenides, Fragment VIII, 34-41*), en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil III, págs. 47-52: «... die *Μοῖρα*, die Zuteilung, die während verteilt und so die Zwiefalt entfaltet. Die Zuteilung beschickt (verseht und beschenkt) mit der Zwiefalt... *Μοῖρα* ist das Geschick des "Seins" im Sinne des ἔὸν Sie hat dieses, τὸ γὰρ, in die Zwiefalt entbunden und so gerade in die Gänze und Ruhe gebunden, aus welchen und in welchen beiden sich Anwesen von Anwesendem ereignet... Das Geschick behält die Zwiefalt als solche und vollends ihre Entfaltung im Verborgenen» (*loc. cit.*, págs. 47-48).

mulación de un fluir que consiste en sus simulacros, pero al mismo tiempo los arrastra en su corriente.

e) El reconocimiento de la suplementariedad de pensamiento y lenguaje es en cierto modo una renuncia, pero doblada de la única forma coherente y radical de la afirmación inocente: pensar, hablar es (re)producir sentido, es *mimesis*, ya que sólo pensamos o hablamos en tanto somos concernidos y constituídos en el desajuste que introduce la «mirada» de lo Otro, la Palabra muda; pero esa re-petición no tiene nada de reproducción/copia, no hay posibilidad de que pensar sea traducir un texto soberano, un *Verbum* pleno; la Palabra que nos concierne no quiere decir nada, no es texto, sino alteridad radical con respecto a todo texto.

f) Esa renuncia, pues, *responde* cabalmente a la Palabra; extraña y única manera de identificarse con Aquello que no es idéntico a sí mismo, y conquista gozosa del *arduo sosiego del exilio*, de la serenidad de hallarse moradores del exilio en el que impera el desajuste, la diferición, lo suplementario o, como veremos, el puro presente paradójico, «le présent sans épaisseur, le présent de l'acteur, du danseur ou du mime, pur 'moment' pervers... le présent de l'opération pure, et non de l'incorporation»¹²⁹. Es ésta la libertad spinoziana, coincidencia de necesidad y azar sobre una sintaxis quebrada y unitaria de mismidad y alteridad.

g) El Ser unívoco, por último, el Ser/fluir que «se da como», es doblez: voz única silenciosa, neutra, por todas partes resonante; pero también ecos y resonancias en danza, (re)producción y simulación de sentido. Doble, si se quiere, de fuerza y significación¹³⁰, de pulsión y representación¹³¹, de intensidad y cualidad¹³².

Esta complicada estructura del «darse como», coincidente y diverso de aquello «como lo que» se da, es la provocación a la que constantemente responde la obra de Heidegger multiplicando los fren-

¹²⁹ G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, París, 1969, pág. 197.

¹³⁰ «Force et signification» es precisamente el título del primero de los escritos reunidos en J. Derrida, *L'écriture et la différence*, cit., págs. 9-49. «Seule l'absence pure —non pas l'absence de ceci ou de cela— mais l'absence de ou où s'annonce toute présence— peut inspirer, autrement dit travailler, puis faire travailler» (*loc. cit.*, pág. 17; las ambigüedades surgen inevitablemente con esta temática del silencio, de la ausencia, lo neutro, etc., como «condición» de la significación; sin embargo, ni en Heidegger, ni en la obra de J. Derrida puede decirse que haya un recurso a la negatividad, a la *carencia* de la que hemos hablado).

¹³¹ Cf. S. Freud, *Los instintos y sus destinos*, trad. cast. de L. López-Balletes, «Obras Completas», Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, vol. II, págs. 2.039 y siguientes; *Lo inconsciente*, vol. cit., págs. 2.074 ss.; *La negación*, vol. III, págs. 2.884 ss., etc.

¹³² «Die Qualitäten sind unsere unübersteiglichen Schranken; wir können durch nichts verhindern, bloss *Quantitäts-Differenzen* als etwas von *Quantität* Grundverschiedenes zu empfinden, nämlich als *Qualitäten*, die nicht mehr

tes: Ser y tiempo, Ser/Pensar, Fundamento, Diferencia... *Ereignis*¹³³, Acontecimiento único en el que se anuda todo suceder, Donación de Ser y Pensar que nos ad-propia (*er-eignen*) allí donde somos ajenos (en la «errancia», *die Irre*), es decir, nos ex-propia (*ent-eignen*) asignándonos (*zu-eignen*) necesariamente el exilio, azarosa, pero no arbitrariamente, un exilio: en cuanto nos concierne, nos «mira» (*er-äugen*), realizamos un modo «historial» de desocultación, (re)producimos un sentido, nos hallamos «entregados» (*ver-eignen*) a una forma de «destinación» del Ser¹³⁴.

Toda esa complejidad, con frecuencia irritante, tras el término *Ereignis*, señala ahora, en contraste con el poeta, lo prolijo del camino a recorrer —y, ¡ay!, ¡ya no hay Diosas de carros centelleantes!— por el filósofo empeñado en *pensar qué significa pensar*, provisto, como Edipo, de un «ojo de más», redundante y peligroso porque todo lo cómodo y banal de la cotidianeidad se confabula para cerrarlo, para arrancarlo, ese «mal (de) ojo» que atenta contra las buenas formas, contra el pensamiento claro y distinto, abriendo con su *auto-mímesis* un espacio y un tiempo vertiginosos, una flotación absolutamente irrecuperable, ni siquiera como plusvalía de la representación¹³⁵. También el pensador, pues, como el poeta, es víctima potencial, y de un doble sacrificio: el de la trivialización, que le despoje de su «mal ojo», pero también el del errar total, el borrarse de lo alto y de lo bajo, la pérdida de la «stereognosis» en una noche total, en un silencio sin tañido encaminador y moviente (*be-wëgend*), soledad, in-diferencia¹³⁶. Dos peligros que, sin embargo, son el mis-

aufeinander reduzierbar sind) (F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, «Werke in drei Bänden», herausgegeben von K. Schlechta, Hanser, München, 1966, Band III, pág. 914).

¹³³ En su uso heideggeriano, el término *Ereignis* resulta rigurosamente in-traducible, ya que concentra una larga serie de motivaciones diversas, de las que las más explícitas son: el sentido básico de «acontecimiento», que es el que, por razones que explicitaremos más adelante, adoptaremos en todo momento (cf. *infra*, nota 158); «propiación», «ad-propiación», a partir de una imaginaria etimología *er-eignen* (*eigen* significa «propio»); y, por último, «mirada», «concernimiento», de la etimología, según parece, auténtica: *er-äugen* (*Auge* significa «ojo»). Con respecto a este tema, remitimos de una vez por todas al escrito, en este mismo volumen, de C. Peretti della Rocca.

¹³⁴ Hemos intentado una mínima síntesis de las variaciones básicas que experimenta la cuestión en los textos de Heidegger; cf., sobre todo, *Der Satz der Identität*, en «Identität und Differenz», G. Neske, Pfullingen, 1957, págs. 18 ss.; *Unterwegs zur Sprache*, cit., págs. 256 ss.; *Zeit und Sein*, en «Zur Sache des Denkens», cit., págs. 16 ss. y el inédito *Das Ereignis* (los pasajes citados por O. Poeggeler, *Der Denkweg...*, cit., págs. 233 ss., 245, 262, 266, etc.)

¹³⁵ Cf. F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, París, 1974, pág. 135. La referencia a Edipo procede de Hölderlin: «Der König Oedipus hat ein Auge zuviel vielleicht», *In lieblicher Bläue*, edición citada, Band I, pág. 438.

¹³⁶ Cf. F. Lyotard, *op. cit.*, pág. 136. Heidegger concibe un *silencio* que nada tiene de in-diferencia, una *calma* absolutamente intensa, plena: «Die Ruhe... hat ihr Wesen darin, dass sie stillt. Als das Stillen der Stille ist die Ruhe, streng gedacht, stets bewegter denn alle Bewegung und immer regsamer als

mo: las dos caras de una misma diferencia «culpable» que, dentro del sistema de la presencia/ausencia, garantiza significación y disponibilidad, en cuanto actúa como separación, oposición de términos; pero que, para funcionar de ese modo, ha de ser distancia, pérdida, carencia constitutiva: muerte diferente de vida.

Muy otra, sin embargo, es la Diferencia en el Acontecimiento; contrariamente a lo que ocurre en la significación o en la designación, la separación no es aquí la de dos términos situados en el mismo plano, inscritos sobre el mismo soporte y, en última instancia, reversibles, sino «la relación de dos estados heterogéneos y, sin embargo, acoplados en una anacronía irreversible»¹³⁷; así es la «hendidura», la partición que custodia *Μορφα*, lo «divino» que se nos destina; ése es Acontecimiento, relación de toda relación, apertura del «claro» (*Lichtung*), de lo abierto en que advienen tiempo y Ser¹³⁸ y donde el hombre, situado y concernido por ese ad-venir, (re)produce un sentido ya siempre efectuado, ya siempre dado precisamente como Acontecimiento, ad-propiación, destinación: pasado puro que nunca fué presente, instante paradójico ya siempre pasado y siempre aún por venir, «das Kommende der Frühe»¹³⁹. No se trata simplemente de una «disposición crónica» que rija lo que parece ser la condición elemental de toda temporalidad, es decir, la distribución de los elementos en *antes* y *después*, en *ya no* y *todavía no*; mucho más compleja, revulsiva incluso,

«La proximidad aproximante (*die Nahheit*) aproxima el porvenir, el haber-sido y el presente entre sí, sólo en la medida en que libera y despliega un algo lejano»¹⁴⁰.

Esta cuarta dimensión, *dimensión* por excelencia de la temporalidad, donación (*Reichung*, *porrection*)¹⁴¹ de «lo libre del tiempo»,

jede Regung» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 29). Calma y silencio entendidos, rigurosamente, como «acontecer de la Diferencia»: «Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt: Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unterschiedes» (*op. cit.*, pág. 30; el subrayado es nuestro).

¹³⁷ Cf. F. Lyotard, *op. cit.*, pág. 137.

¹³⁸ Cf. *Zeit und Sein*, en «Zur Sache des Denkens», cit., págs. 14 ss.

¹³⁹ Cf. *Die Frage nach der Technik*, en «Die Technik und die Kehre», cit., página 22; es lo que Heidegger formula repetidamente como «*das Gewesene*», en contraste con lo simplemente «pasado» (*das Vergangene*); cf. *Der Satz vom Grund*, cit., págs. 107 y 138: «Was "ist", ist das aus dem Gewesen und als dieses Ankommende. Dieses Ankommende, längst schon unterwegs...»

¹⁴⁰ Cf. *Zeit und Sein*, en «Zur Sache des Denkens», cit., pág. 16. Algunos pasajes más al respecto: *Gelassenheit*, cit., págs. 66 ss.; *Der Satz der Identität*, en «Identität und Differenz», cit., pág. 26; *Das Ding*, en «Vorträge und Aufsätze», teil II, cit., pág. 50: «Nähe wahr die Ferne. Ferne während, west die Nähe in ihrem Nähern.»

¹⁴¹ Una donación que «presenta», que «presenta». Cf. la justificación del término *porrection*, *Zeit und Sein*, trad. francesa *Temps et Être*, en «Questions», Gallimard, París, 76, vol. IV, pág. 50.

es lo no-temporal, lo «fuera-de-tiempo» que «actúa» en la temporalidad, a la vez como pasado y por-venir; es

«... lo singular oculto en la enigmática constancia que se quiebra y se concentra cada vez en lo súbito de lo auténticamente historial. Lo súbito es lo repentino, que sólo aparentemente contradice lo constante, es decir, lo persistente; se resiste [se persiste] en lo ya de por sí duradero. Por contra, en lo repentino se hace visible y se otorga (*gewährem*) por primera vez lo ya duradero (*das Währende*) pero hasta ahora oculto»¹⁴².

Lo familiar (*das Heimliche*) es, así, al mismo tiempo, lo extraño, lo lejano e inquietante (*das Un-heimliche*)¹⁴³; ese «al mismo tiempo» es el que salva el doble peligro antes aludido, la culpable diferencia «bicéfala», como representación (separación, oposición, delimitación) que se ignora a sí misma al destacarse vanidosamente sobre un fondo indiferenciado, noche total y soledad, muerte diferente. La enigmática coincidencia de lo familiar y de lo lejano es la máxima aventura, peligrosa e inocente, salvadora: «allí donde hay peligro, crece también lo que salva»¹⁴⁴. Ahora, en la *coincidencia*, adquiere su pleno sentido la continuidad escindida de fundamento y abismo, de fondo y sin-fondo, si se logra mantener la tensión que exige «pensar» el *entre*, dejando de lado, desdeñando incluso toda clase de dualidad que pudiera servir de apoyo. «Lo que nos da que pensar es el hecho de que todavía no pensamos»¹⁴⁵; si entendemos esto, como es

¹⁴² *Der Satz vom Grund*, cit., pág. 160: «... das Einzigartige, das sich in der rätselhaften Stetigkeit verbirgt, die sich jeweils in das Jähe des eigentlich Geschicklichen bricht und versammelt. Das Jähe ist das Plötzliche, das nur dem Anschein nach dem Steten, d. h. Ausdauernden widerspricht. Ausgedauert wird das je schon Währende. Im Plötzlichen aber wird das schon Währende, bislang jedoch Verborgene erst gewährt und sichtbar.» La expresión «fuera-de-tiempo» no debe conducir al error de la «representación habitual de la Historia como efectuación temporal de lo supra-temporal» («die eingängige Vorstellung von der Geschichte als zeitlicher Verwirklichung des Ueberzeitlichen») (*Ibidem*).

¹⁴³ El término ha sido magistralmente analizado y «sistemizado» por S. Freud, cf. *Lo siniestro*, edición cit., vol. III, págs. 2483 ss. Sobre su uso por parte de Heidegger, cf. por ejemplo *Was heisst Denken?*, cit., pág. 58; *Der Satz vom Grund*, cit., pág. 140, donde aparece como traducción de «la palabra clave de la tragedia: τὸ δεινόν; y *Einführung in die Metaphysik*, cit., págs. 112 ss. Es interesante el estudio que hace de ello O. Poeggeler, *Der Denkweg...*, cit., páginas 223 ss.

¹⁴⁴ Se trata de dos versos de Hölderlin, reiteradamente comentados por Heidegger:

«Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch»

Cf., por ejemplo, *Die Frage nach der Technik*, en «Die Technik und die Kehre», cit., págs. 28 ss.

¹⁴⁵ «Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, dass wir noch nicht denken» (*Was heisst Denken?*, cit., pág. 11).

habitual, exclusivamente en tanto que crítica del «nihilismo» occidental u otro tópico semejante, no pasa de ser una trivialidad bastante vacua. Por el contrario, la expresión adquiere toda su fuerza si logramos concebir el *todavía no* como precisamente equivalente al desajuste que salta a la vista en ese *entre* que es diferencia/diferenciación, estructura de retraso, de suplemento; o, si se quiere, el *entre* como combate en el que no importa quiénes luchan, πόλεμος sin contendientes y de todos los contendientes, pero sin caer tampoco en la trampa de una «conflagración universal», sino —y Heidegger es riguroso al respecto¹⁴⁶—, entendiéndolo como «singularidades de combate», lo repentino o súbito que sólo aparentemente es antagónico de la constancia. Constancia (enigmática) de singularidades súbitas... ¿Qué otra cosa es el Eterno Retorno nietzscheano?

De aquí es de donde Heidegger apunta a *Ereignis*, precisamente como «eterno» acontecer de acontecimiento, fluir no-temporal de tiempo, es decir, de desajuste, de *ya-no* y *no-todavía*. No sin fluctuaciones, pero lejos siempre del desfallecimiento, piensa (en) esa arista sutil y cortante en que coinciden y se desajustan la morada y el exilio, la ad-propiación y la ex-propiación; incansablemente, con Hölderlin, Trakl o Heráclito, recorridos agotadores en los que no decrece la tensión de mantenerse en la juntura, en la arista¹⁴⁷ o punto-cero, neutro, del extrañío entrelazamiento que no anuda ni desata ningún cabo, sino que *da* y *se da* como atar y desatar —naturalmente, escindidos en la necesidad inherente de cabos, en plural.

La palabra se muestra aquí especialmente impotente; en efecto, ¿cómo decir —atributivamente— la mismidad de esa *donación* y del *ajuste/desajuste* que da (y se da como) tiempo y Ser, pensar y Ser? ¿Cómo decir al mismo tiempo la *inmanencia* y la *trascendentalidad* de la Diferencia en la que y desde la que hablamos? La representación no puede representar la disparidad que la posibilita, la representatividad, del mismo modo que el lenguaje no puede decir su propio sentido, lo que lo constituye como tal lenguaje expresándose o «mostrándose» a través de él. Sin embargo, nada zanjan constataciones resignadas como la wittgensteiniana: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico»¹⁴⁸; el problema ha sido simplemente pospuesto, remitiendo

¹⁴⁶ Rigor que se diluye casi totalmente en los intentos, de origen heideggeriano, de E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, y de K. Axelos, *Vers la pensée planétaire*, Minuit, París, 1964.

¹⁴⁷ En uno de los acercamientos a esa difícil región (*Gegend/Gegnet*) surge el curioso juego de palabras entre *Nähe*, «proximidad», y *Näherin*, «costurera»: «Sie (die Gegnet) ist die Näherin, weil sie nur mit der Nähe arbeitet... Sie fügt zusammen ohne Naht und Saum und Zwirn» (*Gelassenheit*, cit., pág. 71).

¹⁴⁸ *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische». Resulta curioso comprobar cómo el supuesto «trascendentalismo» de Wittgenstein conduciría inevitablemente

a un Ello inexpresable lo que, sin embargo, está mucho más al alcance en el in-significante *hay*.

«Hay» tiempo (pensamiento, lenguaje), «hay» Ser¹⁴⁹; por una vez, el alemán añade aquí una dificultad suplementaria, al conservar en los impersonales la estructura atributiva: «ello da» (*es gibt*) tiende la trampa de ese «Ello», que pronto deviene« el Ello», y cuyo extraño poder de seducción no es otro que el de la Metafísica¹⁵⁰.

«El dominio de significación intencionado en el 'Ello' abarca y conduce desde lo insignificante hasta lo demoníaco. El 'Ello' pronunciado cuando se dice 'Ello da [hay] tiempo', 'Ello da [hay] ser' nombra probablemente algo típico y excepcional a un tiempo...»¹⁵¹.

La ausencia de sujeto de la expresión castellana (coincidente en esto con el Latín y el Griego) hace más accesible esa región ya aludida de lo *infinitivo desnudo*¹⁵², de la «infinitividad» que es, quizá, la mejor estrategia para conjurar la trampa de la totalidad, que actúa incluso en los momentos más insospechados de cualquier discurso; no en vano fue justamente este problema una de las claves del Motor Inmóvil aristotélico. Con el término *Ereignis*, Heidegger intenta pensar una donación (un *hay*), en la que lo que (se) da no se distingue de la propia donación (haber, dar[se]). Mero infinitivo, nudo dar(se) que no consiste sino en su necesaria escisión: «darse como», es decir, acontecer de Ser y tiempo, ad-propiación y desajuste de Ser y pensar. Es preciso mantenerse rigurosamente ahí en la incomodidad de la arista punzante, en el *entre* infinitivo; eso «quiere decir» pensar, situarse en el «medio mediante» (*mittelnde Mitte*)¹⁵³ má-

a una lectura de lo anterior muy cercana a la heideggeriana: «Es gibt Unausprechliches... Es (das Unausprechliche) gibt...» (Cf. *supra*, pág. 78).

¹⁴⁹ Cf. *Zeit und Sein*, en «Zur Sache des Denkens», cit., págs. 4 ss.

¹⁵⁰ «Ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit *le ça*» (G. Deleuze/F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, cit., pág. 7). Teniendo en cuenta que hablamos de algo a lo que, en última instancia, se alude como «Acontecimiento», véase la coincidencia de la reflexión nietzscheana: «... unsre *Unfähigkeit*, ein Geschehen anders interpretieren zu können als ein Geschehen aus *Absichten*... *Unvorsichtbarkeit* eines *Geschehens ohne Absichten*...» (F. Nietzsche, *Aus dem Nachlass der achtziger Jahre*, edición cit., Band III, págs. 501-502).

¹⁵¹ *Zeit und Sein*, en «Zur Sache des Denkens», cit., pág. 18. Cf. también un pasaje decisivo al respecto: *Was heisst Denken?*, cit., págs. 115 ss. «Wir halten es... ohne Grund und Bedenken für entschieden, dass diesem "Es" ausschliesslich entweder durch: was "Es"? oder durch: wer 'Es'? nachgefragt werden könne und dürfe» (*loc. cit.*, pág. 116).

¹⁵² Cf. una inflexión del tema levemente diferente, G. Deleuze, *Logique du sens*, cit., pág. 216.

¹⁵³ Cf. *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, en «Vorträge und Aufsätze», cit., Teil III, pág. 21; O. Poeggeler, *Der Denkweg...*, cit., pág. 229: «Die Wahrheit als Ereignis und als die Weile des Aufscheinens des Heiligen, das Geschick als die

ximamente intenso, sin oposición ni exclusión, *bande libidinale*¹⁵⁴ de una sola cara doble: «L'originare éclate et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation»¹⁵⁵.

Se trata, sin embargo, de «algo típico y excepcional a un tiempo». ¿Qué quiere decir esto? No en vano la temática del *Ereignis*, pese a la reivindicación heideggeriana del término¹⁵⁶ y a la ausencia de todo tipo de vinculación explícita¹⁵⁷, se integra en una larga, aunque fluctuante línea de pensamiento, cuya primera cima fue el *eventum* estoico¹⁵⁸. *Eventum*, como el propio Heidegger indica, es

mittelnde Mitte, die den Menschen und den Gott, die Erde und den Himmel in die Innigkeit ihres Zueinanders bringt, sie sind das bleibend Anfängliche unserer Geschichte» (el subrayado es nuestro).

¹⁵⁴ «L'opérateur de la desintensification est l'exclusion: ou bien ceci, ou bien non-ceci. Pas les deux. La barre de disjonction» (F. Lyotard, *Economie libidinale*, cit., pág. 23); «Il faut se pénétrer de cela: que l'instanciation des intensités sur un Rien d'origine, sur un Equilibre, et le repliement des parties entières de la bande libidinale moebienne, en forme de volume théâtral, ne procède pas d'une erreur, d'une illusion, d'une méchanceté, d'un contre-principe, mais encore du désir» (*Op. cit.*, págs. 20-21). No es difícil reconocer el tema heideggeriano del «olvido del Ser» (de la Diferencia, del «entre») pensado no como un error, sino como la forma propia de «esencializar», como el propio despliegue del Ser (cf. *supra*, pág. 70).

¹⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., pág. 165. Líneas más arriba, escribe: «L'originare' n'est pas d'un seul type, il n'est pas tout derrière nous; la restitution du passé vrai, de la préexistence n'est pas toute la philosophie; le vécu n'est pas plat, sans profondeur, sans dimension, ce n'est pas une couche opaque avec laquelle nous aurions à nous confondre; l'appel à l'originare va dans plusieurs directions.»

¹⁵⁶ Cf. *Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 260, nota. Traducimos el total de este pasaje heideggeriano, de excepcional interés dada la habitual escasez de aclaraciones explícitas en sus escritos: «Hoy día, en que lo ni siquiera a medias pensado es inmediatamente lanzado a alguna forma de publicación, puede parecer a muchos increíble que el autor haya utilizado el término *Ereignis*, para la cuestión aquí tratada, desde hace más de veinticinco años en sus manuscritos. Esta cuestión, aunque simple en sí, sigue siendo, en principio, difícil de ser pensada, porque previamente el pensamiento tiene que perder la costumbre de ceder a la errónea opinión de que aquí 'el Ser' es pensado como *Ereignis*. Por el contrario, *Ereignis* es esencialmente otro, ya que es más rico y fecundo que cualquier posible determinación metafísica del Ser. Frente a ello, el Ser se puede pensar a partir del *Ereignis*, por lo que respecta a su precedencia esencial.»

¹⁵⁷ A no ser un curioso pasaje de *Der Satz vom Grund*, cit., págs. 166 ss., que comenta un texto de Cicerón a propósito del término *ratio*: «Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum». Heidegger apunta crípticamente: «Das Wort eventus ist vielleicht der Schlüssel zu der Aussage Ciceros» (*loc. cit.*, pág. 167), y continúa la marcha del análisis de *ratio* sin otra mención del asunto. De nuevo es aquí el silencio lo que ha de considerarse como el gesto más explícito.

¹⁵⁸ Nos permitimos remitir a una próxima publicación: *El pensamiento del último Heidegger: Ser y Acontecimiento*, en la que estudiamos detenidamente toda esta fluctuante línea de reflexión sobre el *Acontecimiento*, desde los estoicos, Lucrecio, etc., hasta la Fenomenología y el Psicoanálisis. Textos contemporáneos especialmente esclarecedores: G. Deleuze, *Logique du sens*, cit.; M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit.; F. Lyotard, *Discours, fi-*

efectuado, resultante, «il vient d'ailleurs»¹⁵⁹; es puro pasado que acontece, el único estatuto posible de lo radicalmente otro en lo mismo. *Ya siempre*, pues, estamos situados, concernidos, *ya siempre* acontece acontecer. Pero ¿qué es lo que *siempre ya* nos concierne? Ni más ni menos que el propio *ya siempre*, es decir, el desajuste, la Diferencia, la estructura de suplemento en la que estamos precisamente en la medida en que «no estamos», sino erramos, diferidos y excedidos por el exceso de la propia «errancia». *Ereignis* es escisión (*Riss*), *béance*, *Χάος* (*klaffende Kluft*)¹⁶⁰, pero no *originario*, sino *historial*, el Acontecimiento que ya siempre nos constituye como lo todavía no acontecido; es la sima, el abismo que la representación y el lenguaje se afanan por cubrir, pero no originario, no anterior, sino precisamente dado y dándose en esos afanes «retardados», que «remedian» un retraso al que ellos mismos dan lugar. Esta es la extraña sintaxis de Acontecimiento; representar es, así, el afanoso cubrir un abismo que sólo la representación desgarrar, simulación de sí misma, simulacro de simulacro. No hay un «absolutamente Otro», no hay una Reserva presente como Ausencia, como abismo, sino el *Elemento*¹⁶¹ que se desdobra, se «da como»; hay un «hay», un Acontecer con estructura de quiasmo¹⁶², *elemento* sujeto y objeto de un trabajo de deriva que desgarrar el *elemento* en dos flancos.

gure, cit.; J.-M. Rey, *Parcours de Freud*, Galilée, París, 1974; A. Green, *Le discours vivant*, P. U. F., París, 1973, etc. Reproducimos un pasaje especialmente significativo de este último: «Par événement, nous entendons ce qui de la conjoncture saille, où le trait se dégage de celle-ci. Moment où l'espace se cerne, s'opacifie ou s'éclaire brusquement, où le temps se ramasse, se concentre et s'intensifie, qu'il se fige ou qu'il se précipite...» (*Op. cit.*, pág. 297).

¹⁵⁹ Cf. F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., pág. 152. Y un pasaje especialmente claro —aún en su complejidad— de Heidegger: «Das Ereignis ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem, aber die Ergebnis, deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein 'Es gibt' gewährt, dessen auch noch 'das Sein' bedarf, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., página 258).

¹⁶⁰ «... *χάος* bedeutet zuerst das Gähnende, die klaffende Kluft, das zuvor sich öffnende Offene, worin alles eingeschlungen ist. Die Kluft versagt jeden Anhalt für ein Unterschiedenes und Gegründetes. Und deshalb scheint das Chaos für alle Erfahrung, die nur das Mittelbare kennen, das Unterschiedslose und somit das bloss Wirre zu sein. Das in solchen Sinne 'Chaotische' ist jedoch nur das Unwesen dessen, was 'Chaos' meint. Von der Natur (*φύσις*) her gedacht, bleibt das Chaos jenes Aufklaffen, aus dem das Offene sich öffnet, damit es jedem Unterschiedenen seine umgrenzte Anwesenung gewähre» (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit., págs. 62-63). Cf. la rigurosa coincidencia en el análisis de lo «sans-fond» en G. Deleuze, *Logique du sens*, cit., págs. 124 ss.

¹⁶¹ «Das Element des Sagens» (*Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 189).

¹⁶² Cf. F. Lyotard, *Discours, figure*, cit., pág. 11. El tema es habitual en la obra de M. Merleau-Ponty, cf. *Le visible et l'invisible*, cit., pág. 268 entre otros muchos pasajes: «... chiasma... un rapport à l'Être qui se fasse de l'intérieur de l'Être».

La tarea del pensar consiste en co-responder al *fatum* de la Diferencia (*dem Geheiss des Unter-Schiedes entsprechen*)¹⁶³, en ser necesitado y mantenido por el acontecer de verdad; pero verdad no acontece en el orden del conocimiento, sino en su desorden, como lo desplazado, insólito, como perturbación o desplazamiento absolutamente irreductible a lo ya dado¹⁶⁴, pero inmanente a lo dado —Acontecimiento/donación— y, por tanto, inquietante, *Unheimlich*. *Ereignis* resulta, así, rigurosamente trascendental, pero como condición de posibilidad y riesgo de imposibilidad conjuntamente; en el *eventum* restalla la coincidencia de Ser y de la Diferencia que es y que lo difiere, el propio fluir, diferir-se del Ser. Acontecimiento trascendental, no como límite constitutivo, sino como «campo de experimentación» rigurosamente inmanente que ad-propia Ser y Pensar en la conjunción de lo necesario y de lo imposible: origen siempre diferido, no-origen, presencia siempre reconstruida, repetición o represión «originaria», simulacro, teatralidad sin referencia, ... *imposibile sine quo non* de un pensamiento trágico.

Angel Currás Rábade

¹⁶³ Cf. *Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 32.

¹⁶⁴ Esta característica de *Ereignis* es, quizá, la que Heidegger reitera en un mayor número de textos y con muy diversas formulaciones. Cf., por ejemplo, *Unterwegs zur Sprache*, cit., pág. 258 y *Nietzsche*, G. Neske, Pfullingen, 1961, Band II, págs. 485 ss.