



Revista de Humanidades
ISSN: 0717-0491
revistahumanidades@unab.cl
Universidad Nacional Andrés Bello
Chile

Baeza, René
Nacionalismo, promesa y fetichización. Una introducción a Geschlecht III de Jacques Derrida
Revista de Humanidades, núm. 48, 2023, Julio-Diciembre, pp. 253-285
Universidad Nacional Andrés Bello
Santiago de Chile, Chile

DOI: <https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.735>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321275958010>

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

redalyc.org

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

NACIONALISMO, PROMESA Y FETICHIZACIÓN. UNA INTRODUCCIÓN A *GESCHLECHT III* DE JACQUES DERRIDA¹

NATIONALISM, PROMISE AND FETISHISATION.
AN INTRODUCTION TO JACQUES DERRIDA'S *GESCHLECHT III*

RENÉ BAEZA

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Facultad de Filosofía y Educación
José Pedro Alessandri 774, Santiago
rene.baeza@umce.cl

RESUMEN

El artículo introduce una lectura acotada de *Geschlecht III* (2018) de Jacques Derrida. Sugiere que el seminario consagrado a “El habla en el poema” (1953), particularmente al nacionalismo filosófico de Heidegger, puede rastrearse atendiendo a la deriva del retorno y al motivo de la promisión. El análisis del movimiento de la promesa, vinculado a la paráfrasis y traducción de la semántica del regreso (*Heimkehr*) en torno a

¹ El autor agradece a Fondecyt por el financiamiento del proyecto de investigación Fondecyt postdoctorado 3200388, “Nacionalismo filosófico. Introducción a *Geschlecht III* de Jacques Derrida”

la patria (*Heimat*), al país (*Land*) y Occidente (*Abendland*), se ha puesto de relieve insistiendo en los márgenes de la filosofía que, según Derrida, inscriben la meditación heideggeriana de la nación. En este contexto, se integran esbozos preliminares sobre lo nacional y lo sexual anticipados en etapas previas. El esquema del comentario permite indicar, en la última parte, aproximaciones a la “moción fetichista” entendida como rareza vincular entre el pensamiento del *Geschlecht* y el nacionalismo empírico, y entre la escasa negatividad de la determinación de la sexualidad (simplicidad de una duplicidad) y el devenir de la verdad (a-letheia).

Palabras clave: Derrida, Heidegger, *Geschlecht*, promesa, fetichismo.

ABSTRACT

The article introduces a limited reading of *Geschlecht III* (2018), by Jacques Derrida. He suggests that the seminar devoted to “El Speech in the Poem” (1953), particularly to Heidegger’s philosophical nationalism, can be traced by attending to the drift of return and the motive of promise. The analysis of the movement of the promise, linked to the paraphrase and translation of the semantics of return (*Heimkehr*) around the homeland (*Heimat*), the country (*Land*) and the West (*Abendland*), has been highlighted by insisting on the margins of philosophy that, according to Derrida, inscribe Heidegger’s meditation on the nation. In this context, preliminary sketches about the national and the sexual anticipated in previous stages are integrated. The outline of the comment allows us to indicate, in the last part, approaches to the “fetishistic motion” understood as a strange link between the thought of the *Geschlecht* and the empirical nationalism, and between the scarce negativity of the determination of sexuality (simplicity of a duplicity) and the becoming of truth (a-letheia).

Keywords: Derrida, Heidegger, *Geschlecht*, promise, fetishism.

Recibido: 11/03/2022

Aceptado: 12/09/2022

INTRODUCCIÓN

Los análisis que *Geschlecht III* dedica al tercer apartado de “El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl”, reiteran una postura acerca de Heidegger que no solo caracteriza la inscripción singular de este escrito sino al conjunto integral de textos de la serie (*Geschlecht I-IV*); repiten de esta forma, la mayoría de las intervenciones consagradas por Derrida al camino de pensamiento (*Weg*) en diferentes etapas de su trayectoria. La atención al retorno (*retour, Rückkehr, zurückbringt*), sin ser general en la escena pedagógica del seminario, no se reduce a cifrar una temática de esta lectura particular. Por medio de distintas envolturas semánticas, el seguimiento del regreso (*Heimkehr*) atraviesa y recubre la espacio-temporalización de diversos derroteros heideggerianos. El despliegue paulatino de la inscripción del nacionalismo “filosófico”, interrogado tres años después bajo la posibilidad de nazismo “espiritual” o “espiritualizado” (Derrida, *Del espíritu* 66-7), reitera cada vez esta misma estructura de cruzamiento envolvente. Como sucede con el examen consagrado al compromiso (*engagement*), la meditación sobre la nacionalidad y lo nacional no podría entenderse sin acudir al plegamiento que exige una puesta en retrospectiva. Aunque Derrida no coincida por entero con la manera en que Heidegger entiende la regresión, una cierta disciplina y determinada fidelidad al movimiento requiere *emular* el ritmo del recorrido (*Geschlecht III* 79). Pero suscribir su necesidad no significa que se adhiera ni a la interpretación de la vuelta (*Kehre*) ni tampoco de la denominada retirada (*Entziehung*). Y aquí, en particular, tampoco que se adscriba al circuito hermenéutico sobre el que se desliza la diferencia entre la dilucidación (*Erörterung*) dirigida a localizar el Lugar del *Gedicht* (el Poema silencioso e inarticulado) y la clarificación (*Erläuterung*) orientada a elucidar los *Dichtungen* (los poemas articulados y dichos); distinción esencial sobre la génesis y la estructura de la obra de Trakl que elabora “El habla en el poema” (Heidegger, *De camino* 35-6).

El interés por el movimiento regresivo, *a tergo* del concepto heideggeriano de temporalidad, es indicado desde la partida al delinear la dinámica de

lo propio –y, por lo tanto, de lo próximo y de la proximidad (Derrida, *Márgenes* 165, nota 14)– que destina la llamada (*Ruf*) del “extranjero”; el seguimiento del “extraño” (*Fremd*), se abre paso (*frayage*) en el primer verso que Heidegger cita del poema *Primavera del Alma*². Al comenzar la paráfrasis de la aclaración de este verso inicial, Derrida antela que volverá más tarde a la expresión “*das Land*” (“la tierra”, “el país”, *Geschlecht III* 63). Lo mismo sucede con el término “patria” (“hogar”, *Heimat*, 61) que, al menos en su sentido “suprasensible para el alma inmortal”, estaría completamente ausente del mismo verso (Heidegger, *De camino* 38). La palabra no tendría, en la poesía trakeliana, el sentido de un concepto “platónico-cristiano”, es decir, un significado que connote una referencia trascendental, metafísica o filosófica. El límite de este sentido –difícil de interrogar sin confirmar *a priori* una cierta circularidad de la pregunta, una determinada “devoción” del pensamiento (Derrida, *Del espíritu* 37)– estará en cuestión en todo el seminario.

Los anticipos deícticos apuntan mayormente, así, al desarrollo de la tercera parte. Este seguimiento se inicia, de manera aproximada, entre las sesiones undécima y duodécima. Las traducciones parafrásticas de los mencionados modismos surgen encadenadas a la tematización del motivo de la promesa (*Versprechen*). La “tierra” (*Land*) y el “país” o la “patria” (*Heimat*), solicitados por el retorno que promete la interpretación heideggeriana de Trakl, pertenecerían al Lugar del Poema. Ya que el Retraimiento (*Abgeschiedenheit*) es, para Heidegger, el Lugar (*Ort*) del que ha surgido, brotado o emanado esta poesía, el destino (*Geschick*) de esta misma sede se corresponde con “el regreso de la estirpe humana aún no nacida al quieto inicio de su más serena esencia (*der Heimkehr des ungeborenen Menschengeschlechtes in den ruhigen Anbeginn seines stilleren Wesens*)” (Heidegger, *De camino* 68). Los poemas trakelianos entonarían un canto al regreso prometido de la “estirpe” (*Geschlecht*)³, en un movimiento de retorno que transitaría temporalmente

² “Algo extraño es el alma sobre la tierra” (*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*) (Trakl, *Obras completas* 133; *Poems and prose*).

³ No podremos integrar en este comentario los agregados parafrásticos con los que Derrida interviene la traducción francesa del término “*Geschlecht*”. Solo dejaremos

“desde lo tardío de la descomposición (*Verwesen*)” del *Geschlecht* humano, hasta “la madrugada del inicio más apacible, [y] aún no advenido” (69). La constitución giratoria, envolvente, del Poema como Lugar y el retorno a él, participarían de un solo envío o destino. La esencia del *Geschlecht* se conforma a partir de este recurso asignado. Al indicar en adelante algunos momentos de la traducción parafrástica que Derrida esboza sobre esta asignación, intentaremos sugerir, por un lado (I), el interés que cobra en este contexto el pensamiento de la promesa. Su deriva respecto del nacionalismo empírico permitirá insinuar, por otro (II), la “moción fetichista” de la sexualidad, la nacionalidad y el humanismo en cuanto “simplicidad de una duplicidad”.

I. LA PROMESA DE *GESCHLECHT*: PATRIA Y PENSAMIENTO

A pesar de que Derrida declara intentar reducir al mínimo las referencias que exige el seguimiento singular de “El habla en el poema”, en varias oportunidades de las sesiones desvía la lectura a otros textos de Heidegger y de algunos autores, poetas, filósofos, teóricos del psicoanálisis (Hölderlin, Nietzsche, Fichte, Lacan), para establecer paralelos y contrastar la posición heideggeriana acerca de la nacionalidad y lo nacional. La operación de dilación (*différance*), se reitera en el movimiento del seminario que, de este modo, pretende mimetizar, al menos en parte, la rítmica del desvío (*Un-weg*). Al intentar señalar uno de estos paralelismos y contrastes, se introduce una importante serie de comentarios a la *Carta sobre el humanismo* (1946). Algunos fragmentos de la *Carta*, ya habían servido, en efecto, para pivotear en ensayos previos sobre los “fines del hombre”, sus dos muertes o decesos, y el movimiento de la “proximidad del ser” (Derrida, *Márgenes* 160-74); también para aludir a determinada función equívoca del lenguaje heideggeriano que inscribe estos mismos ejes temáticos. En el último caso,

apuntado que, por ejemplo, en la sesión número 9 (véase la explicación en la p. 89 del seminario), en vez de solo verse por la palabra “especie” (*espèce*), se añade la acepción de “sexo” (*sexe*), traducéndolo así por: “especie o sexo” (*espèce ou sexe*). Este añadido debería valer para este y otros pasajes de la traducción española que mantenemos.

se trataba del malentendido que hacía notar ya el primer capítulo de *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía* (“1. La retirada de la metáfora”): debido a que la frase “El pensamiento trabaja en [la construcción de] la casa del ser” (“*Das Denken baut am Haus des Seins*”) no sería exactamente metafórica, aunque no por ello estrictamente literal, su comprensión requeriría primero, en una suerte de giro, pensar el ser para, *seguidamente*, intentar elucidar qué querría decir “casa”, “habitación” y “habitar” (Derrida, *La deconstrucción en las fronteras* 61); términos de la serie a los que no se tendría acceso antes de la rotación. Un golpe de vuelta similar –entre los poemas y el Poema, los *Dichtungen* y el *Gedicht*– se contornea en la dilucidación clarificadora de la obra de Trakl.

Una equívocidad simétrica debería observarse, entonces, en el nombre de “patria”, cuya comprensión estaría determinada, como sucede con el de “casa” y “habitación”, por la experiencia del olvido del ser en el movimiento del viraje. Ya supuesto en la antigua concepción de la verdad griega (ἀλήθεια), este olvido supone la pérdida de la primacía y, con ella, de la dignidad –que aquí afectaría no solo al pensamiento sino a la experiencia de la “patria”– obtenida con la anticipación del sentido. El análisis se detiene así en el párrafo de la *Carta* donde Heidegger advierte que la patria (*Heimat*), en la huella de Hölderlin, sería pensada con un sentido esencial (*wesentlichen Sinne*); es decir, excluyendo el carácter “patriótico”, “nacionalista”, y aquilatando su significado en la “historia del ser” y su cercanía (Heidegger, *Carta* 195); una proximidad que es preciso reducir como “distancia ontológica” entre el *Dasein* y su propia ek-sistencia y, además, disolver entre el “ahí” (*Da*) y el “ser” (*Sein*). El “pensamiento de la verdad del ser”, que comunica la *Carta*, levanta las restricciones de las dos distancias ópticas presupuestas en *Ser y tiempo* (Derrida, *Márgenes* 167). En la red semántica de términos integrantes de la denominada “metafórica de la proximidad”, en la que se cuentan los “valores de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha” (168), el valor de “patria” podría haberse incorporado a la serie ya en la conferencia “Los fines del hombre” (1968). Aunque la expresión “ausencia de patria” (*Heimatlosigkeit*) se hace parte de una cita (166), en el escrito el término aparece al margen de la cadena que exhibe

este léxico valórico, a pesar de que la *Carta* —como veremos— le atribuye una importancia esencial.

La patria habría sido nombrada (*genannt*) por Heidegger con el propósito de meditar la a-patridia (*Heimatlosigkeit*) del “hombre moderno”, el desarraigo que Nietzsche sería el último en experimentar, aun invirtiendo el platonismo, sin encontrar una salida en el recinto de la metafísica (Heidegger, *Carta* 195). Ya que Heidegger subraya que la inversión sería la mejor forma de mantener la aporía, la falta de camino, hay que tener en cuenta que él mismo no estaría proponiendo simplemente invertir de nuevo la relación entre la experiencia del “ser” y la experiencia de la “patria”. Aun así, en las aclaraciones que consigna la *Carta*, se observa un marcado rechazo, una determinada acusación categórica tanto del sentido “patriótico” como del sentido “nacionalista”. No es la intención examinar aquí los temas de la autointerpretación (*Selbstinterpretation*) y de la autoafirmación (*Selbstbehauptung*), suficientemente conocidos y tratados por una extensa bibliografía crítica (Bourdieu, *La ontología* 80, nota 5)⁴. Considerando solo que el seminario otorga una formidable atención al idioma heideggeriano, e incluso que las cuestiones sobre la nacionalidad son abordadas a partir de esta preocupación, cabe reparar brevemente en la denegación de ambos términos. Es sintomático y tiene en apariencia un sentido distinto al que se supone cuando se analiza el rechazo de este nacionalismo, que los términos sean escogidos intencionalmente entre las posibilidades que permite el recurso lingüístico a la latinidad. La decisión por la matriz latina, en la propia lengua alemana, sería recursiva cada vez (*toujours*) que Heidegger intentaría rebajar

⁴ Ejemplo de esta autointerpretación de Heidegger, es el siguiente pasaje de 1945, que Derrida cita en *Geschlecht II*: “Yo creí que Hitler, después de haber asumido en 1933 la responsabilidad del pueblo en su conjunto, se atrevería a desprenderse del Partido y su doctrina, y que todo se rearticularía sobre la base de una renovación y una reunión dirigida a la responsabilidad de Occidente. Esta convicción fue un error que reconocí a partir de los acontecimientos del 30 de junio de 1934. Yo había intervenido en 1933 para decir sí a lo nacional y a lo social (y no al nacionalismo) y no a los fundamentos intelectuales y metafísicos sobre los cuales reposaba el biologismo de la doctrina del partido, porque lo social y lo nacional, tal como yo los concebía, no estaban esencialmente relacionados a una ideología biologista y racista” (Derrida, *Geschlecht II* 500-1).

(*péjorer*) el acervo lingüístico no-germano. La actitud peyorativa se ilustra aquí al denegar el sentido “patriótico”, “nacionalista”, pero enfocar en la denegación los términos precisos que en el alemán son depositarios del latín (Heidegger, *Carta* 195). Esto implica que quizás no se haya rechazado ni lo uno ni lo otro; que el “patriotismo” y el “nacionalismo” podrían haber sido recusados (“*nicht patriotisch... nicht nationalistisch*”), ya concluida la guerra, como contenidos decaídos, propios de la forma lingüística latina. El descrédito podría apuntar, rebuscadamente, a esta vertiente genealógica de la que es feudatario el alemán, manteniendo en suspenso otra posibilidad de nacionalismo y de patriotismo. Esta opción rebuscada, que permitiría denegar sin denegar, rechazar la semántica de una lengua, pero dejar una abertura en la otra, no sería incompatible con el uso que Heidegger haría de la palabra “*Geschlecht*” y de otros términos de la serie como *Rasse* y *Stamm*; léxico que se permea, según la crítica filosófico-historiográfica, en seminarios dictados en 1933-1934, con el “vocabulario habitual del antisemitismo nazi” (Faye 148).

En lo que atañe a cierta forclusión de la latinidad ya *sistemáticamente* sugerida por las mismas posiciones heideggerianas sobre la supuesta decadencia (*Verfall*) del pensar griego traducido al latín —el ejemplo paradigmático de la *Carta*, como se sabe, corresponde a la transferencia entre *paideia* y *humanitas* (Heidegger, *Carta* 170-1)—, el último ensayo de la serie (*Geschlecht IV*) aduce el resguardo que Heidegger tomaría frente a la penetración latina de cierta “semántica alemana”. Una defensa construida, esta vez, sobre el léxico del *tragen* (*Austrag, nachträglich*) que, para efectos de traducción al *porte* latino (*relación, correlación, portar a término y comportamiento*), Derrida rastrea entonces en la problemática de la diferencia (*Unter-Schied*) (Derrida, *Políticas de la amistad* 349). El parapeto con el que se intentaría escudar determinado léxico alemán no solo tomaría una precaución frente a la lengua latina y sus descendientes, sino que su cuidado atendería al mismo alemán *latinizado*: de aquí que la denominada “regermanización” de la palabra “espíritu” (“*Geist*”), sometida al juego de las comillas desde un cierto momento de *Ser y tiempo*, intentaría liberar el término de las “connotaciones vulgares”, “latino-cartesianas” (Derrida, *Del espíritu* 46).

Los análisis sobre el ensayo consagrado por Heidegger a la poesía trakeliana, contribuyen a la comprensión de esta tentativa autoinmunitaria, ahora avalada por la apropiación y resemantización de las palabras de Trakl. La preferencia tardía por el adjetivo “*geistlich*”, término ni eclesial ni mental, según Heidegger, frente a “*geistig*”, de resonancia mentalista, otrora inscrito con “tono kerygmático” en el *Discurso del Rectorado* (1933) para nombrar, decir y pensar lo “espiritual” (Derrida, *Del espíritu* 63), es señal en este contexto de la clausura “platónico-cristiana” esbozada ahora en la dilucidación de la obra poética. Es posible imaginar, entonces, la dimensión de la borradura que enfrenta Derrida, quien desde temprano habría tenido la tentación de traducir a Heidegger –no solo su alemán, sino su “alto y antiguo alemán”– a la lengua francesa. Se puede dimensionar la magnitud de la tachadura que llevaría a cabo esta máquina corrosiva destinada a reducir los efectos decadentes del latín y de la latinización⁵.

En el pasaje de la *Carta* que hemos mencionado, donde estaría en juego no solo el *contenido* de la lengua sino además su *forma*, no solo los conceptos sino el idioma, podría suponerse determinado “patriotismo” precisamente cuando Heidegger intenta explicar que la “patria” es esencial; cabría advertir un cierto “nacionalismo”, por lo menos filosófico, en el propio instante en que él mismo aclara, *ex post*, que la “nacionalidad”, la “nación”, habría sido meditada a partir de la historia del ser. Como Heidegger declara tras la guerra que suscribe *con* Hölderlin un sentido de “patria” “no patriótico”, “no nacionalista” (“*nicht patriotisch... nicht nationalistisch*”), resta decir de

⁵ “[Hagamos una momentánea pausa para pensar en la imagen del corpus heideggeriano el día en que efectivamente se le someta, con toda la aplicación y las consecuencias requeridas, a las operaciones prescritas por él en un momento u otro: ‘evitar’ la palabra ‘espíritu’, ponerla al menos entre comillas, después tachar todos los nombres que se refieren al mundo cada vez que se hable de algo que, como el animal, no tiene *Dasein*, y por lo tanto no tiene o tiene poco mundo, tachar después, en todas partes donde aparezca, la palabra ‘ser’ con una cruz, y finalmente tachar sin cruz todos los signos de interrogación siempre que se trate del lenguaje, es decir, indirectamente, de todo, etc. Ya puede imaginarse la superficie de un texto entregado a la voracidad roedora, rumiante y silenciosa de semejante animal-máquina, a su implacable ‘lógica’; que no sería una lógica simplemente ‘sin espíritu’, sino una imagen del mal. La lectura perversa de Heidegger. Fin de la pausa]” (Derrida, *Del espíritu* 158, nota 10).

qué tipo es este sentido que no habría surgido exactamente de una mera inversión de términos opuestos. Hölderlin no habría buscado, por su parte, la vía de retorno a casa, a la patria, en el “egoísmo de su pueblo” (*Egoismus seines Volkes*), sino en la pertenencia (*Zugehörigkeit*) al “destino de Occidente” (Heidegger, *Carta* 195). Como ya se atestigua con bastante anticipo en el curso *Los himnos de Hölderlin*. “*Germania*” y “*El Rin*” (Heidegger 87), y se reafirma en la *Carta*, esta pertenencia no sería regional, si por tal se entendiera la oposición de Occidente a Oriente, o de lo europeo frente a lo no europeo; sino que correspondería al “cuadro de la historia del mundo” como “cercanía al origen” (*Nähe zum Ursprung*).

Con esta rara toma de distancia frente al “nacionalismo” *alemán* – volveremos más adelante a esta y otras rarezas –, meditando una patria próxima a una fuente que no se confunde con la región occidental y menos con Europa como continente, Heidegger haría una distinción de esencia. Amparada en la proximidad del ser al *Dasein* y del *Da* al *Sein*, reducida la relación óntica en ambos casos, la apelación a lo esencial reiteraría el malentendido que volvería coincidente el esquema de la posición heideggeriana con el presupuesto de otros discursos nacionalistas, con otros pensamientos de la nación en la propia tradición de la filosofía alemana. La coincidencia se cruza, por cierto, en la perspectiva del retorno. Las observaciones sobre ciertas similitudes entre el pasaje de la *Carta* donde Heidegger nombra lo “alemán” (*Das “Deutsche”*) “justo después” de hablar de un occidente no-regional, no traducible al ocaso, al poniente (*Couchant*), y extractos de ciertos capítulos de *Discursos a la nación alemana*, de Fichte, tienen el valor de indicar que el pensamiento heideggeriano que se clarifica en esta fecha (1946) frente al “patriotismo” o “nacionalismo”, no sería suficientemente idiosincrático o, mejor dicho, *idiomático* como para que no pudiera coincidir, al menos en parte, con los discursos fichteanos escritos en 1808, ciento treinta y ocho años antes (Fichte 55). Las posiciones similares, ambas practicadas curiosamente después de una guerra, se tocan con cierto sentido “filosófico” del pensamiento de la nacionalidad; atañen a una determinada tradición “del espíritu” en la que al *Geist* le corresponde el “nombre del Uno y de la *Versammlung*” (Derrida, *Del espíritu* 24).

Entre las correspondencias que se incluyen además de la unificación, la reunión, y la congregación “del espíritu”, y en consonancia con estas, está el compromiso con el retorno en la invocación, la función de la llamada (*appel*) a la nación alemana, sensible ya en el apóstrofe (*an die*) del título del escrito fichteano. Lo esencial supone que el llamamiento excedería la raza, el territorio, el Estado, e incluso la lengua (*Geschlecht III* 123). Aunque Heidegger no premeditase la llamada (*Ruf*) “en un horizonte teleológico universal”, en el “horizonte de la libertad espiritual”, no apelara exactamente a una “teleología espiritualista” y a una “libertad metafísica”, habría un “esquema formal” compartido con Fichte: se trata de “pensar lo alemán, dice Derrida, desde un origen o un horizonte que lo desborda, dirigirse (*s'adresser*) a lo alemán en un sentido no regional, no “nacional” —empírico-nacional” [Derrida pone comillas al término “nacional”, la cursiva es nuestra] (*Geschlecht III* 123-4). Hay que retener aquí que ni en Heidegger ni en Fichte, la llamada sería una invocación a la Alemania “empírica”; en ninguno de los dos casos la invocatoria, con carácter apostrófico, tendría una vocación empírico-nacional.

El supuesto había sido ya tema de *defensa* —más o menos veinte años antes, como veremos después— en el alegato frente a Lévinas. Sin rubricar la interpretación de la *Kehre*, de la *vuelta* del pensamiento que interroga de qué modo la “esencia del hombre pertenece a la verdad del ser” (Heidegger, *Carta* 174) y explica la transformación del camino por recurso a la cercanía del origen —una “imantación” de lo próximo que tornaría impertinente apelar a los efectos que provoca desde un cierto momento este giro puntual (Derrida, *Márgenes* 161)—, el seminario no deja de *plegarse* a las estelas del movimiento recursivo. La repetición en reverso estaría exigida, en parte, por la necesidad de tomar distancia frente al “nacionalismo empírico”. A este distanciamiento necesario, no le sería requerido ni debido, aun así, borrar la patria (*Heimat*), llamada a venir, invocada, desde la “proximidad del ser”. El llamado no distaría de una promesa en que el ser —que no es nada, al menos no es un ente, ni siquiera superior— y su cercanía se ponen en juego. Sin ceder al “universalismo vacío”, sin hacer concesión a un “cosmopolitismo a menudo asociado con las Luces”, al humanismo

de Goethe, Schiller y Winckelmann, inverso simétrico y “negativo” de lo “empírico-nacional”, Heidegger resistiría, por ambos lados, la borradura. En última instancia, las dicotomías de “cosmopolitismo y nacionalismo, internacionalismo y nacionalismo”, constituirían versiones paralelas y, a la vez, “indiferentes, de la misma metafísica humanista” (*Geschlecht III* 124). La supuesta polisemia de la marca “*Geschlecht*”, dos veces señalada por Heidegger en “El habla en el poema”, apuntaría a ambas direcciones, sin pretender reducirse a ninguna de ellas.

La referencia a la *Carta*, en particular a los pasajes dedicados a la palabra *Heimat*, de Hölderlin, término que Heidegger suscribe y reinscribe por su cuenta, provee un anticipo en el seminario de lo que sería subrayado en el texto sobre Trakl acerca del “país” y de “Occidente”. Prácticamente “todo” ([*t*]out) lo que se “interroga” sobre estos dos modismos, Occidente (*Abendland*) y país (*Land*), se hallaría “anunciado con precisión” (*précisément annoncé*) ya en el escrito de 1946. La lectura heideggeriana de Trakl, sería de algún modo un retorno a lo que se habría dicho antes sobre Hölderlin. Este carácter indicativo, este interés por el “anuncio”, no estaría desligado del movimiento de la promesa del *Geschlecht* (*Geschlecht III* 133). La Localidad del lugar (*Ortschaft des Ortes*), la residencia de los poemas (*Dichtungen*), su situación llamada a venir a la proximidad, a la presencia que se anuncia en la reunión del origen, no sería menos concreta, sin embargo, que el propio “país” anunciado, invocado y prometido en la tercera parte. Sobre este sentido concreto de la Localidad del lugar, Derrida subraya:

Al igual (*De même*) que cuando dice *Ortschaft des Ortes* (en el “texto sobre” Trakl –así se entabla una simetría con la *Carta*, RB–), Heidegger no piensa abstractamente la localidad del lugar, la esencia del lugar sino lo concreto –la palabra *Ortschaft*, en el lenguaje corriente, también significa el paisaje, el país, el pueblo, la localidad en el sentido de que en francés decimos tal o cual localidad para denotar tal lugar preciso en un país concreto y no simplemente la esencia del lugar–, lo mismo aquí [en la *Carta*, RB] cuando dice lo alemán, y lo alemán más allá de la patria determinada por el patriotismo o el nacionalismo,

él quiere decir, sin embargo, algo muy concreto (*très concret*). La prueba, esta frase que en la *Carta...* (*Lettre...*) sigue inmediatamente a la que concierne a Goethe, el cosmopolitismo y la relación de Hölderlin con el helenismo, como otra cosa que un humanismo. (125)

La frase que sigue inmediatamente luego de la distinción que Heidegger realiza entre el cosmopolitismo goetheano (neohumanista) y “lo griego” hölderliniano (neohelenista), prueba que la Localidad del lugar es una situación concreta, precisa y determinada. Esta “prueba” (*preuve*) –en estricto rigor no comprobada aquí por Derrida, quien deja entre paréntesis al final de la cita de esta parte de la *Carta*, el recordatorio, para enseñanza oral, de “comentar”– se refiere a la muerte: esa muerte (*die Tode*) que los “jóvenes alemanes” (*die jungen Deutschen*), conocedores de Hölderlin, pensaron y vivieron (*gedacht und gelebt*), enfrentaron como algo distinto (*Anderes*) a lo que la publicidad, la esfera pública, “presentaba como la opinión alemana” (Heidegger, *Carta* 197). Aunque no se alcance a decir aquí al dejar sin comentario la cita, podría concluirse lo siguiente: la posibilidad y la resolución de la muerte –cercanía y distancia con Schmitt que condiciona el “acceso a lo político” a esta *misma* situación (Derrida, *Políticas de la amistad* 390)– habrían sido las que determinaron, durante la guerra, a la patria como Localidad concreta para la juventud alemana en “lo ‘alemán’” (*das “Deutsche”*). La promesa del “país” (*Land*), la “Tierra prometida”, supondría la muerte si es que el movimiento del don (*es gibt*), confundido con la situación promisorio (*Geschlecht III* 132), apunta o se refiere a un lugar concreto.

Sería difícil sistematizar aquí toda la trama que Derrida encadena en estas redes terminológicas. Basta decir que la palabra “promesa” –término raro en Heidegger, como veremos– correspondería ya a una transposición de otras palabras nodales que se han empleado en secciones previas de “El habla en el poema”. Si bien la concreción del servicio literal que presta el término “*versprechen*” se retarda en el recorrido de la dilucidación (*Erörterung*), se retrasa en el despliegue de la situación (*Erörterung*) del Poema, su sentido

no dejaría de resonar por anticipado en otros usos léxicos de la misma malla. Bajo la presunción de que este significado se halla implícito en la flexión de otros temas heideggerianos emplazados con anterioridad al tercer apartado, se le asocia a la semántica del “compromiso”, de la “decisión” o de la “llamada” (*Ruf, heißen*, un “etc.” final da a entender una profusión mayor, aquí habría que agregar el don, *es gibt, Geschlecht III* 132), en la que Heidegger estaría implicando *versprechen* sin usar la palabra o emplear siquiera su raíz lexical. La semántica asociada a la promesa –compromiso, decisión, llamada, don–, venía siendo enjambrada desde el año anterior, al menos, y se la verá repercutir, dos años después, en el ensayo dedicado al “nazismo de Heidegger” (Derrida, *Memorias* 172). Se diría entonces que los extensos y acuciosos análisis consagrados a la nacionalidad en *Geschlecht III*, anuncian o prometen la lectura sobre el nacionalsocialismo heideggeriano.

La discreción del empleo de la palabra “promesa”, o de algunas de sus modalizaciones lexicales, aun en textos tardíos, supone una posible *reticencia* que Derrida sopesa, al menos, en dos distintas direcciones que pueden destacarse. No se trata de la únicas, pero las escogidas se imponen al argumento sugerido. Ambas insinuaciones han sido estudiadas con atención, aunque se mantienen en la órbita de alguna inestabilidad. Vale la pena indicar su esquema porque las dos se cruzan con posiciones previas y posteriores a la dictación del seminario.

A.- La primera concierne a la asignación de la “palabra” como “promesa” (*Geschlecht III* 132). A este reparto transferencial, indecible por el mismo movimiento de la “traducción”, debería su sentido ejemplarmente polisémico la marca “*Geschlecht*”. Los márgenes de la indecidibilidad no solo asignan el sentido plural, la polisemia (*nación, raza, sexo, humanidad*), sino la diseminación de la propiedad del sentido antes de estabilizar incluso el paso entre la palabra y su referente, tránsito que Derrida complica desde el prefacio de la serie (Derrida, *Geschlecht II* 473, nota 1). Siendo esta *posible* asignación un afianzamiento aporético que ya se induce en escritos previos –con un enfoque temático recursivo la *traducción* entre “promesa” y “palabra” es observada desde *Memorias para Paul de Man*–, el análisis de

la marca “*Geschlecht*” aparece injertado en los exámenes sobre la “estructura de la promesa” y la problemática de los *speech acts*. La “provocación” de Paul de Man, quien sustituye irónicamente uno de los términos de la “célebre fórmula” heideggeriana escrita en el primer ensayo sobre Trakl de *De camino al habla* —la frase *Die Sprache spricht* (“el habla habla”), es golpeada y transformada en *Die Sprache verspricht* (“el habla promete”)—, incidió ciertamente en que el motivo de la promesa se inscribiera en la escena teórica de los actos de habla o de palabra *en general* (De Man 314). De forma similar a la frase “el golpe golpea” (*Der Schlag schlägt*), usada en la última sección de “El habla en el poema” (Heidegger, *De camino* 72-3; Derrida, *Geschlecht III* 150) aludiendo al golpe de promesa que impacta a(l) “*Geschlecht*”, la variación demaniana podría llegar a derivar, si se sigue esta lógica de sustituciones, en “la promesa promete” (*Die versprechen verspricht*).

Como intentaremos sugerir en adelante, el vínculo que Derrida entabla entre *palabra* y *promesa* no habría surgido solo de la “provocación” por la que De Man hace variar la frase del ensayo titulado “El habla” (Heidegger, *De camino* 11-31). La posibilidad de esta transferencia se insinúa con anterioridad al gesto provocador. Incluso antes de la parodia, cierta función del “juego” en el habla alemana (Derrida, *Del espíritu* 150), no extraña a Hölderlin y a Heidegger⁶, operaría en la lengua manteniendo en suspenso el *sentido* que pretendería la incitación de *Alegorías de la lectura* (De Man 314). Concediendo que ninguna de las frases circularía en la abstracción sin un mínimo de “contenido”, en ambas versiones la diversión del sentido no se limitaría a reiterar una tautología metalingüística acerca del lenguaje (*Sprache*) (*Geschlecht III* 150). El movimiento de nominación que Heidegger asigna a la esencia de la lengua, solicita una autorreferencia —aquí la deixis de la palabra *por* la palabra— que resista concretamente la universalidad abstracta de la generalización conceptual. De ahí que él mismo llegue a

⁶ La referencia al “juego”, en *Del espíritu* (150), parece estar insinuando el pasaje de *Los himnos de Hölderlin*, “*Germania*” y “*El Rin*”, donde al aclarar el verso “¡Cuán distinto es! / y justo que brille y hable”, se dirá: “en lugar de ‘hable’ [*spricht*], otros leen ‘juegue’ [*spielt*]: un problema de lectura, es decir, de comprensión de la totalidad. No conozco los manuscritos del poema, pero concuerdo con la lectura de v. Hellingrath. El ‘juegue’ parece más cercano al alegremente (*erfreulich*)” (Heidegger 38).

decir, en un sentido muy concreto y no sin antes de dar una inspección precursora a los textos poéticos (*Dichtungen*), que el Retraimiento *es* el Lugar del *Gedicht*. Ya que este retiro gira en torno a la reunión (*Versammlung*), mientras se nombra la situación puntual (la escucha heideggeriana retrotrae la reunión al término *Ort*, “punta de la lanza”, *die Spitze des Speers*), el Lugar y la Palabra se debaten –como hemos anunciado– en el movimiento de retorno. La promesa de la nación (“*Geschlecht*”), no ajena a la del nombre, seguiría el ritmo giratorio de este dinamismo sedicente. Lo precursor y la recursividad se moverían de manera orbital, repetirían un circuito orbicular, muy parecido, según Derrida, al que traza el círculo hermenéutico. A pesar de que Heidegger no habría puesto la firma a la posibilidad que De Man encuentra en la lengua alemana, nunca habría firmado que una “palabra” *sea* o *fuese* una “promesa” (Derrida, *Memorias* 148), lo cierto es que para confiarse al enunciado *la palabra promete* (*Die Sprache verspricht*) sería antes necesario “jurar”, “prometer”, “donar” – “[e]l don es solo una promesa y una memoria prometida” (148)–, en otros términos, *dar la palabra*.

B.- La segunda dirección se orienta a un motivo no menos previo y que repercutirá con insistencia más tarde. Atañe al “mesianismo” que podría corresponder, esta vez incluso a pesar suyo, al pensamiento heideggeriano de la nacionalidad y lo nacional si se sigue el movimiento de la promesa. Es una de las razones para que el rastreo del uso raro haya sido exhaustivo. Pero si la palabra *promesa* es tardía –*heißen* se emplea recién, al menos con este uso connotado, en *¿Qué significa pensar?* y luego se encuentran las “variaciones” de *Versprechen* en el texto sobre Trakl (Heidegger, *¿Qué significa pensar?* 120; Derrida, *Memorias* 148)–, si de algún modo el término ralea en su forma literal al compararse con otros del mismo registro semántico, la “dimensión mesiánica” que podría acompañar a su uso, en la red, no habría sido solo retrasada sino denegada (*déníée*, *Geschlecht III* 160). La denegación no sería impedimento para que el pensar heideggeriano, “de alguna manera mesiánico, si no escatológico”, dice Derrida, fuese apropiado fácilmente por seguidores y discípulos, en particular por teólogos y pensadores “cristianos o judeocristianos” (136). Puede presumirse entonces que la posición ante

la nacionalidad haya sido confrontada interrogando la supuesta resistencia frente a la dimensión “mesiánica” e incluso “escatológica” que trasuntaría el escrito sobre Trakl (el ejemplo de mayor envergadura aquí sería el uso de la semántica “del espíritu”); una postura que podría explicarse incluso, en un cierto nivel, por la resistencia heideggeriana no solo frente al cristianismo sino al judaísmo. En cuanto a la perspectiva adoptada exclusivamente por Heidegger frente al judaísmo y los “judíos”, de la que recientemente se ha tomado conocimiento por los *Cuadernos negros* (Heidegger, 2015; 2017), esta actitud, que implica lo nacional y lo racial, podría estar en la línea de un “antisemitismo radicado en la historia del ser” (Trawny 14). De cualquier modo, si existieran rastros de mesianismo e incluso de escatología en Heidegger, es presumible que participarían de una rareza similar a la que se encuentra según Derrida no solo en el cuño “judío” y la matriz “cristiana”, sino en cierta raigambre “filosófica” del pensamiento de la promesa (*Geschlecht III* 136). *Geschlecht III* indaga de qué manera la interpretación heideggeriana del Poema de Trakl continúa siendo, en algunos puntos, platónico-cristiana (147); en algo aún cruzada por determinados bordes de la “filosofía”, es decir, todavía inscrita en la misma clausura que Heidegger habría esbozado. Se insinúa así que el pensar (*Denken*) se tornaría *filosófico*, en estos márgenes, en la medida precisa en que él mismo contrata este raro nexo entre “promesa” y “nación”. Más allá de la protesta de Heidegger, de su virtual respuesta a la objeción que acusara a su pensamiento de “nacionalismo”, aduciendo que la “reivindicación nacionalista” del “concepto de nación” sería dependiente de una “metafísica en la que el tema de *Geschlecht* no es pensado de una manera suficientemente original” (152), esta misma respuesta es considerada, en su propia “denegación” (*dénégation*) y “altivez” (*hauteur*), “típicamente nacionalista”; esta posición típica o tipificada daría, “al menos” (*du moins*), a todo “nacionalismo su fundamento último” (152). “El esquema del retorno es el tema a partir del cual se determina típicamente no diré, arguye Derrida, el nacionalismo, todo nacionalismo, todo el nacionalismo, pero es una palabra [... –se refiere a *Heimkunft* (regreso a casa)–], sin la cual es difícil imaginar (*imaginer*) un nacionalismo” (152).

2. PROMESA Y RAREZA DEL *GESCHLECHT*: APROXIMACIONES AL FETICHISMO

Los términos “*Land*”, “*Abendland*” y “*Heimat*”, además de otros que integran la malla semántica de la nacionalidad y de lo nacional, no deberían entenderse primariamente en referencia a determinaciones espaciotemporales que apuntan a la actualidad de un lugar, presente *hic et nunc*, en el sentido “empírico”; la cadena terminológica no podría ligarse demasiado al sentido “empírico-nacional” del que Heidegger toma una distancia, cuando menos filosófica. El Lugar localizado en el Poema de Trakl, excedería los bordes topológicos de la presencia en general. De ahí que junto a las cuestiones que desde el sitial (*Erörterung*) del Poema comunican con las interrogantes del idioma, del hábitat y de la nacionalidad (*Geschlecht III* 43), se manifieste, ya respecto del primer párrafo del escrito, un fuerte interés por el motivo de la promisión. La moción es rastreada en las más sutiles marcas de la *letra*. Sin que la palabra se emplee estrictamente hasta el apartado II, en el comentario del poema *Serena primavera* —“Los blancos párpados que protegen su visión brillante en el adorno nupcial que promete [*verspricht*] la más apacible Duplicidad de la estirpe” (*Zwiefalt des Geschlechtes*) (Heidegger, *De camino* 51)—, y se repita de nuevo después en la misma sección, sobre unos versos de *En Hellbrunn* —“Piensa [el poeta] en el alba del largamente fallecido que promete [*verspricht*] la *Primavera del Alma*” (55)—, una cierta destinación *promisoria* del Lugar ya sería posiblemente indicada, mucho antes, en la palabra “*nach*” (“hacia”, “después”). Este último término es el que Heidegger también utiliza en la expresión compuesta “*nach-sagen*”, equivalente a poesía (*dichten*) como “decir-después” (65), redecir, quizás recitar.

Aunque la palabra promesa (*Versprechen*) se retarda en “El habla en el poema”, lo mismo que se pospone la expresión “país de la promesa” (*pays de la promesse*, 142) en *Geschlecht III* (giro lingüístico que Derrida formaliza e insinúa en determinada resonancia “mesiánica” sin que se encuentre *literalmente* en el texto de Heidegger), el término tiene un antecedente preliminar en la fórmula sintáctica discreta “hacia”, “acerca” (“*nach*”), ocupada sí ya desde el

primer párrafo (Heidegger, *De camino* 35). En la paráfrasis que más tarde se efectúa de un pasaje del segundo apartado, en el que se sitúa un verso del poema *Serena primavera*, se dirá: “[t]odo esto es una meditación sobre la promesa” (Derrida, *Geschlecht III* 91). Por algunas de las razones señaladas previamente —la promesa *de(l)* “*Geschlecht*”, la promesa *como* palabra, la promesa *y* los actos de habla *o* de palabra, la promesa *en tanto* mesianismo o escatología—, el giro aquilata una capacidad trópica notable sobre todo en el último gran segmento. Su inscripción en el texto de Heidegger, además, sería un indicio de que la meditación sobre la nacionalidad, aclarada y precisada después de la guerra, no habría seguido las vías del “nacionalismo empírico”, o de lo que podría denominarse, sin que Derrida use que sepamos la expresión, nacional-empirismo. Por discreto que sea con anterioridad a la escritura de la serie, el interés por delimitar el “nacionalismo” *empírico* de Heidegger, se advierte ya en pasajes de textos tempranos: puede que después esta preocupación que se anticipa no varíe sino solo se ahonde, agudice y complique de manera exponencial. Los numerosos pasajes del seminario consagrados a la promesa (*Versprechen*) y su incidencia relativamente tardía en el escrito sobre Trakl, especialmente aquellos que remiten al tercer apartado, emplazan premisas de cierta defensa del “nacionalismo” *de* Heidegger ante Lévinas que, muy anteriores, se remontan por lo menos a veinte años. Desde este punto de vista, puede decirse que *Geschlecht III* perfila y profundiza argumentos cuyo esbozo esquemático se había enunciado mucho antes. Como quiera que se interpreten las variaciones posteriores a estos primeros esbozos, según la hipótesis que insinuamos aquí, las mismas girarían siempre en torno al vínculo entre “nación”, una cierta acepción de “*Geschlecht*”, y “promisión”, sin la cual “*Geschlecht*” deviene un sentido “empírico-nacional”. Esta es la razón por la cual el motivo de la promesa, incluso más allá de la dimensión trópica y económica que podría asignársele en el texto de Heidegger, bosqueja un relieve tan destacado.

La extrañeza del carácter vincular entre el pensamiento del ser y el “nacionalismo” empírico se hacía notar ya, en efecto, en la discusión con la requisitoria levinasiana. En un pasaje que tiene el mérito de trazar una relación de *simetría* entre una determinada “promesa” y un

cierto “nacionalismo” (término, este último, puesto entre comillas por las razones que se insinúan), se inscribe una de las primeras resistencias a la interpretación del supuesto nacional-empirismo de Heidegger. Al discutir la alergia (*allergie*) dirigida contra el “requerimiento del Lugar y de la Tierra” –revitalizador, según Lévinas, de un “nuevo paganismo” en el sentido de un “culto complaciente de lo sedentario”–, Derrida introduce un paralelo entre “la nostalgia hebrea de la Tierra” y el afecto, la afección, que Heidegger habría experimentado por el Territorio y lo Local. La rara simetría se articula ya (1964) en torno a un movimiento promisorio. Pretendía dar a entender la distancia evidente y precavida que la meditación de la nacionalidad habría tomado respecto de la pasión empírica (*passion empirique*). No solo el pensamiento heideggeriano, sino, además, el levinasiano (Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas* 91), deberían ser, según este paralelo, *casi* por entero ajenos al “patriotismo”; lejanos desde ya a un determinado “barresismo” con el que aquí, al indicar una tendencia política francesa, se alude al “nacionalismo” de corte empirista. La “errancia” (*errance*) del ser, su irreductible simulación original (*dissimulation originelle*), daría una prueba suficiente que descartaría que el propósito de Heidegger hubiese sido fundar una idolatría del sedentarismo, promover la ideología del afincamiento en las raíces telúricas. En más de un sentido, el párrafo contiene ya, como veremos, el tema de “*Geschlecht*”:

A la simulación original del ser bajo el ente, que es anterior al error del juicio, y a la que nada precede en el orden óntico, le llama Heidegger, es sabido, errancia... Si el ser es tiempo e historia, es que la errancia y la esencia epocal del ser son irreductibles. ¿Cómo entonces, acusar a este pensamiento de la errancia interminable, de ser un nuevo paganismo del Lugar, un culto complaciente de lo Sedentario...? [...] El requerimiento (*requête*) del Lugar y de la Tierra –hay que subrayarlo– no tiene aquí nada del apego apasionado al territorio, a la localidad, no tiene nada de provincialismo o de particularismo. Está al menos tan escasamente ligado al “nacionalismo” empírico [*Elle est au moins aussi peu liée au “nationalisme” empirique*] como [cursiva nuestra, la traducción española coloca este “como” comparativo que no se encuentra en

el original francés, RB] lo está o debería estar la nostalgia hebrea de la Tierra, nostalgia *provocada* [*provoquée*, cursiva de Derrida] no por una pasión empírica sino por la irrupción de una palabra y de una promesa... Interpretar el tema heideggeriano de la Tierra o de la Habitación como el tema de un nacionalismo o de un barresismo ¿no es de entrada expresar una alergia –esta palabra, esta acusación que tan frecuentemente emplea Lévinas– al “clima” de la filosofía de Heidegger? (Derrida, *La escritura* 196-7)

No cabe aquí el desglose pormenorizado de este complejo y rico pasaje. Por su complejidad, riqueza e inscripción relativamente temprana quizás sea el párrafo al que haya que retrotraer la discusión sobre la promesa y, en los términos que hemos venido indicando, el mesianismo y la escatología en el contexto equívoco en que Derrida sitúa el pensamiento heideggeriano. Los siguientes incisos permiten insistir en esta equivocidad asignada a(l) “*Geschlecht*”:

1.- El fragmento es ya suficientemente maduro, y por lo tanto anticipatorio, como para que en él se advierta a Lévinas, primero, que la “solicitud del Lugar y de la Tierra” no se restringe en absoluto a un “apego apasionado” (*attachement passionnel*) por lo territorial, provincial, local y particular; la sollicitación heideggeriana “no tiene nada aquí” (*n’a rien ici*) de aferramiento al “territorio” ni a ninguno de los otros sentidos referenciales que se mencionan en la cadena léxica; en segundo lugar –hay que notar el paso aquí del “territorio” a lo “nacional”, y del “nada” a la rareza–, se supone que la demanda (*requête*) se ligaría solo muy “escasamente” al “‘nacionalismo’ empírico”; de manera similar que escasísima sería o tendría que ser la ligadura que conecta la “nostalgia hebrea” a la “Tierra” de promisión. Esta nostalgia (*nostalgie*) no se habría *excitado* solo o meramente como se excita una “pasión empírica”, sino que sería *provocada* (*provoquée*)⁷, llamada a venir *al menos*

⁷ En el epílogo de *Memorias para Paul de Man*, luego de una serie de preguntas, se dirá: “Estas son preguntas que tendré que dejar sin respuesta, como la de una responsabilidad que jamás sería cancelada, sino, por el contrario, provocada (*provoquée*) por la experiencia de la prosopopeya, tal como parece entenderla De Man” (Derrida 167).

con cierta provocación (anácrisis), “por la irrupción de una palabra y de una promesa”. Única en todo el fragmento citado, la cursiva introduce un suspenso que tensiona justamente el sentido de esta palabra –“*provocada*”–. El término es golpeado por un doble registro que se marca o connota desde entonces por la *posibilidad* tanto de una acentuación como de una atenuación trópica. La atenuación acentuada, este acento atenuado, ya audible en la frase “al menos tan escasamente” (*au moins aussi peu*), no dista de la doble potencia que Derrida asigna aquí al “nacionalismo” (“*nationalisme*”). Este es raro, escaso, aunque presto a transformarse en un exceso.

2.- Por algunos pasajes que se encuentran en *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire* (1964), seminario contemporáneo del texto consagrado a Lévinas, puede reconocerse que esta escasez es correlativa a la reducción al mínimo (*aussi peu*) del poder negativo que orienta a la *Destruktion* heideggeriana de la metafísica (Derrida, *Heidegger: la question* 35). Tamaña rareza de la negatividad no dejaría de relacionarse con la potencia deconstructiva asignada al “sexo”, a(l) “*Geschlecht*” del cual se habría hablado “tan poco” (*aussi peu*) en el pensamiento de Heidegger (Derrida, *Psyché* 473). De aquí, además, la extraña apertura de expectativas que se anuncia o promete respecto del “silencio” y las sorpresas que podría deparar la lectura de “El habla en el poema” –e incluso ya, de otro modo, el curso de Marburgo (1928)–, auspicios que a la vez Derrida parece instalar y abandonar desde el inicio de la serie (475).

Al notar rápidamente aquí lo que podría denominarse *economía de la rareza* de lo negativo en la problemática de(l) “*Geschlecht*”, sería necesario recordar primero que esta “negatividad” –calificada hiperbólicamente de “tan negativa” en otros ensayos tempranos (Derrida, *La escritura* 51, nota 4)–, está correlacionada también con el sentido heideggeriano de verdad. La denominada “simulación original del ser bajo el ente”, a la que el pasaje se refiere, “no sería más negativa”, sin embargo, que la asexualidad (*Geschlechtlosigkeit*) del *Dasein*, es decir, igual de poco negativa que una cierta “positividad” sexual que podría *subyacer* (hipótesis rastreada en *Geschlecht I*) a la neutralización del sexo, en cuanto diferencia sexual, en la potencia (*Mächtigkeit*) del “ser-ahí”; carácter positivo que, de otro modo, habría que

atribuir a la “verdad” si esta lleva consigo, al menos en griego, el “olvido del ser”. Así como la “neutralidad a-sexual no desexualiza, al contrario—; no despliega su negatividad *ontológica* respecto *de la sexualidad misma* (a la que más bien libera) sino rasgos de la diferencia, más precisamente de la *dualidad sexual*” (Derrida, *Psyché* 480), la ἀ-λήθεια no supone la neutralización del ser mismo en el “olvido” sino *recién*, como *paso* a los trazos de la diferencia del devenir entidad del ente. Resta decir, como Derrida lo explicita en la parte tardía de su análisis de “El habla en el poema”, que con “*Geschlecht*” no se nombra a un ente *Vorhanden*, a un “objeto al alcance (*portée*) de la mano”. Lo que Heidegger denominaría “*Geschlecht*”, sería “más originario (*plus originaire*) que esta objetividad” (*Geschlecht III* 148). Como veremos luego respecto de la duplicidad de la diferencia sexual, en “*Geschlecht*”, uno y dos, *ambos* sexos no se opondrían del modo en que se oponen las categorías aritméticas (148). O bien, hay que decir, que solo se oponen muy escasa, raramente (*aussi peu*).

3.- Los temas inscritos en el fragmento pertenecen a una confrontación parcial, contenida e inacabada: el pie de página llamado por una nota colocada inmediatamente después de la palabra “promesa”, previene que la lectura no podrá hacerse cargo de “desarrollar aquí este debate” (Derrida, *La escritura* 196-7, nota 68). Ninguna de las referencias dadas en el pie de página, orientadas a los “textos más claros” (*Ser y tiempo*, *Carta sobre el humanismo*, el comentario sobre la poesía de Hölderlin, *Ensayos y conferencias*, y “Construir, habitar, pensar”), menciona positivamente a “El habla en el poema”. Pero el estado de la indagación, tanto de los conceptos como de la semántica de Heidegger, es lo suficientemente refinado y complicado como para descartar que ya no esté avizorada aquí la cuestión del “nacionalismo filosófico”: los términos Lugar (*Lieu*), Tierra (*Terre*), Habitación (*Habitation*), escritos con iniciales mayúsculas, connotan los mismos sentidos que serán analizados en *Geschlecht III*. Si bien los dos niveles de “nacionalismo” (“empírico” y “filosófico”) pueden extraerse del párrafo (el primero es explícito, el segundo colegido por la marca de la mayúscula en toda la serie léxica), si cabe notar aquí un anticipo del motivo nacional de(l) “*Geschlecht*” en el sentido equívoco que se llevará a cabo casi dos décadas más tarde, hay que atender, además,

a *otro* significado que esta vez indica a la sexualidad. A pesar de que el uso del concepto parece mantenerse en un dominio estrictamente contextual, de la misma forma en que estaría delimitado el empleo de la palabra “sexo” (*Geschlecht*) en el escrito heideggeriano de 1928, el resumen en el que Derrida concentra los motivos alérgicos levinasianos contra Heidegger insinúa una perceptible alusión al motivo sexual. Como ya sucede con el “nacionalismo”, este sentido también derivaría de la experiencia del apego a la tierra. En un *solo* alegato dirigido a rebatir este supuesto aferramiento a lo telúrico, se defendería a Heidegger, al menos, frente a dos acusaciones. Tenemos razones para extraer la segunda, de las expresiones “nuevo paganismo del Lugar” (*nouveau paganisme du Lieu*) y “culto complaciente de lo Sedentario” (*culte complaisant du Sédentaire*). Ambas connotan una dimensión orgiástica relacionada con un sentido “sacral” –término que no aparece en el párrafo citado, pero del que Lévinas haría denuncia según la paráfrasis (Lévinas, *Totalidad e infinito* 70-1)–; una esfera de la sacralidad concomitante con la experiencia del éxtasis, del rapto, de la efusión y del entusiasmo. El orgasmo así entendido sería correspondiente con la “dimensión de lo demoníaco y de la pasión”, órbita pasional y demoníaca que se vincula “casi siempre a un aspecto sexual” (Patočka, *Ensayos heréticos* 120-3; Derrida, *Dar la muerte* 14)⁸. El pasaje implica así la posibilidad de interpretar el afecto a la Tierra desde un punto de vista “erótico-sexual”; al depender de lo telúrico, esta afección coincide con la que haría surgir el “nacionalismo” empírico. Si fuese de esta manera (lo erótico-sexual está insinuado, pero no exactamente discutido aquí), el debate con Lévinas versaría también sobre el carácter fetiche de ambas motivaciones.

Más de una década después, “Restituciones” (1978) advertía que hay “diversas direcciones” en las que podría verse ejecutado un proceso de

⁸ En el mito de la caverna de Platón, estos misterios de la sexualidad tendrían sede en el “seno de la tierra madre” (Patočka 120-3). La sacralidad de lo telúrico, en esta versión orgiástica, pondría en obra lo sexual como medio de adoración “fetichista”. Aunada a la expresión del sexo en el orgasmo, la veneración de la tierra que Lévinas denuncia, con tanta aversión, apunta al fetichismo de las fuerzas naturales. En los actos devotos dedicados a la tierra *sacralizada*, se cruzan tanto un telurismo de orientación sexual como uno de orientación nacional (*Geschlecht*).

fetichización (*processus de fétichisation*) bajo el entendido de la “inutilidad de la obra y del producto”, aquí los zapatos del “célebre cuadro” de Van Gogh a los que alude *El origen de la obra de arte* que Derrida observa levitar *un tanto* por encima de la *tierra*; “inutilidad del producto obrando en la obra” que él mismo Heidegger habría *descrito* “como un extraño movimiento de la ἀλήθεια” (*étrange mouvement de l’ἀλήθεια*, sic) (Derrida, *La verdad en pintura* 348; Farrel Krell 29). Hay que notar que si el movimiento es similar tanto en la ἀ-λήθεια como en la *a-sexualidad* (*Geschlechtlosigkeit*), en ambos casos la negatividad rayaría prácticamente en lo inútil. La in-utilidad embarga a la verdad sobre todo en el lugar en que “la verdad se llama no-verdad” (*Die Wahrheit ist Un-wahrheit*) (Derrida, *La deconstrucción en las fronteras* 72; Heidegger, *Caminos de bosque* 46). Sería necesario tomar en cuenta, entonces, el modo antepuesto de la negación, particularmente la “denegación” con la que Heidegger esclarece que su pensamiento de la nacionalidad, en la proximidad del ser (*Sein*) y de la verdad (ἀ-λήθεια), es “no-patriótico”, “no-nacionalista”. Al atender al análisis de la “Duplicidad de la estirpe” (*Zwiefalt des Geschlechtes*), como determinación de la diferencia sexual, nacional y humana, es preciso considerar que “[a]l menos el par inhíbe, si no prohíbe directamente, la moción ‘fetichizante’” (Derrida, *La verdad en pintura* 346). Esta forma de inhibir o prohibir lo impar, no sería sino una manera de permanecer a resguardo del fetichismo. De aquí la necesidad de no separar demasiado las *dos versiones* que Derrida propone sobre la escritura de Heidegger: el movimiento de la ἀ-λήθεια describiría, por un lado, una “moción ‘fetichizante’”, pero el proceso de fetichización sería inhibido o prohibido, por otro, con la paridad.

Debido a que esta posibilidad de fetichizar en una medida tan rara tiene cabida en la propia Localidad del lugar (*Ortschaft des Ortes*) ya bajo la connotación fálica del nombre que Heidegger le otorga al sitio (“punta de la lanza”, *die Spitze des Speers*), no habría que descartar el proceso de fetichización del que habla “Restituciones”, cada vez que en la tercera parte del escrito heideggeriano se indica la situación, la localidad, el lugar, el origen, la fuente o el inicio. Es lo que ocurriría con el movimiento asignado al Poema (ínsito e inexpresso) en relación con los poemas (expresados o

manifiestos) que conformarían la *letra de la obra* de Trakl. La borradura de este pasaje, franqueado por la retirada del *Gedicht* respecto de los *Dichtungen*, se debería, como queda indicado en la introducción del texto heideggeriano, al repliegue de la ola u onda (*Woge*) que *desierta, deshabita, o deja* “tan escasamente” (*verläßt so wenig*) “el Lugar del poema” (Heidegger, *De camino* 36). Se trata de una cierta economía del abandono del *Gedicht* al que sería necesario reaplicar la posibilidad de la “moción ‘fetichizante’” cada vez que se franquean pasos entre términos duales que suponen vínculos de paridad. Por ejemplo, en la entrada del tercer apartado, al tránsito entre “país” (*Land*) y “Occidente” (*Abendland*). En este contexto, más que en otros, se extraerá un enorme rendimiento a las pocas veces (dos en rigor, *Geschlecht III* 141) que Heidegger usa algunas variantes lexicales de la palabra “promesa” (*versprechen*): *verspricht* (“promete”) y *versprechender* (“prometedor”).

Respecto de la posibilidad de la inscripción del fetichismo, hay que considerar, en efecto, la paridad de este pasaje entre *Land* y *Abendland*. En la recapitulación del inicio de la tercera parte, el paso es antelado por el verso “La tarde cambia imagen y sentido” (*Abend wechselt Sinn und Bild*), término de la tercera estrofa de *Alma de otoño* con el cual ya se ha introducido en el primer apartado la indicación del significado de la palabra “*Geschlecht*” (Heidegger, *De camino* 46). Ahora que se *repite* este significado con la introducción del mismo verso (71), empieza a cifrarse el patrón paritario que marca la secuencia de esta parte final: Derrida sigue la concatenación advirtiéndolo que *Land* es “primero” y, “después”, segundo, *Abendland*, ya que “Occidente” no debería borrar –ni siquiera con una dimensión tan escasamente negativa del trazo– pura y simplemente el “país”. La borradura de la huella entre los pasajes seguiría el movimiento de promisión, cuyas sucesiones traslaticias (“transiciones metonímicas” les llama aquí Derrida, *Geschlecht III* 72) se encadenan al ritmo del recogimiento del oleaje, de la extraña retirada de la que brota el reflujo de “todo el movimiento del Decir (*Sage*) hacia el origen cada vez más velado” (Heidegger, *De camino* 36). Este flujo y reflujo del oleaje movedizo (*bewegenden Woge*), ondulante, rítmico, se cobija en la reunión (*versammlung*) del Poema, recogimiento que se le

atribuye a(l) *Geschlecht* según la interpretación de la cuarta estrofa de *Canto del país de la tarde* (*Abendlandisches Lied*), donde “*Abendland*” ya no se identifica con el Occidente platónico-cristiano. Seguiremos brevemente este movimiento, para concluir, poniendo énfasis en las determinaciones duales.

El primer verso de este poema (*Oh nocturno latido de ala del alma*; traducción de la versión española de las Ediciones del Serbal-Guitard), concluye con “dos puntos” que, de acuerdo con la escucha heideggeriana, anuncian el sintagma “*Ein’ Geschlecht*” (“*Una’* estirpe”). En la palabra “[u]na” (*Ein*) se contendría el tono fundamental (*Grundton*) de toda la obra poética de Trakl (Heidegger, *De camino* 72). La congregación recogería entonces lo que Derrida llama la “polisemia” y Heidegger la “plena y múltiple significación” de “*Geschlecht*”. En “*Ein’ Geschlecht*”, “[u]na’ estirpe”, no habría necesidad de decidir, apelando a un contexto demarcador, entre “especie”, “género”, “raigambre” (*humanidad*); “linajes, tribus, clanes y familias” (*naciones*), y “sexos” (*diferencia sexual*), ya que esta única palabra “destacada” o “espaciada” (*gesperrt*) en la poesía trakeliana, nombraría al mismo tiempo por doquier (*nennt zugleich überall*) “la duplicidad de los sexos” (*die Zwielfalt der Geschlechter*) y no solo una posibilidad de significado contextual que excluya los otros sentidos. La expresión “*Ein’ Geschlecht*” habría llegado a inscribirse en el cuarto verso de la cuarta estrofa por la fuerza de un vocativo y por medio de un golpe (golpe de llamada silenciado en parte por las traducciones); un azote inspirado desde el verso primero de la estrofa inicial que concluye, en efecto, con dos puntos⁹. El “latido de ala”, insuficiente traducción todavía de “*Flügel Schlag*”, el aleteo que golpea la inspiración del alma en la noche espiritual incluiría, en tanto transición del descenso al ascenso de(l) “*Geschlecht*”, según la interpretación heideggeriana, desde los primeros dos puntos hasta otros segundos dos puntos: iría así desde el segundo verso (luego de *Oh nocturno latido de ala del alma: / o der Seele*

⁹ Nótese que Heidegger ya había llamado la atención sobre otros “dos puntos”, en la segunda parte de su escrito, a propósito de “[l]a última sesión de un poema” de Trakl que termina con colon (“Y suavemente te roza una antigua piedra:” / *Und leise rührt dich an ein alter Stein:*). “Los dos puntos después de la palabra ‘piedra’ al final del verso indican que aquí habla la piedra (*der Stein spricht*)” (Heidegger, *De camino* 58-9).

nächtlicher Flügelschlag:”) hasta el vigésimo primer verso del poema (“Pero radiantes levantan los argénteos párpados los amantes:” / *Aber strahlend heben die silbernen Lider die Liebenden:*). En este envío de los dos puntos, la expresión “Ein’ *Geschlecht*” (“Una’ estirpe”) indicaría el ascenso frente a la decadencia del Occidente platónico-cristiano, anunciado ya por el verso citado de *Alma de otoño*. La transición se mueve metonímicamente, así, no solo entre ambos pares de dos puntos (*Doppelpunkt*), sino entre dos pares de “*Geschlecht*”, dualidad duplicada que ya no entrañaría, debido al paso a la simplicidad, el pliegue en el pliegue (*Geschlecht III* 150) que, según Heidegger, introduce la guerra de los sexos, la disensión (*Zwietracht*) de las naciones, y el antagonismo, la relación agonística de las especies; la simplicidad resguarda, reduciendo ese pliegue, la tierna *diferencia* de la reunión. Al comentar la paradoja de esta congregación (*versammlung*), de este extraño recogerse en la “simplicidad de una duplicidad” que mantiene “tierna” la diferencia –sobre el “doble golpe” al que se refiere el primer apartado ya se aludía al “pliegue de un doble pliegue”, haciendo notar “el sin pliegue del pliegue” (76)–, Derrida esboza la escritura de lo que hemos denominado economía de la escasez. Emplea una retórica de la *suma rareza* –ya sugerida por Heidegger– para “describir” la situación (*Erörterung*) paradójica de la reunión que, *sin* negatividad dialéctica (la del círculo hegeliano), reúne y separa, divide y mantiene indivisa la Localidad del lugar; y aquí, al mismo tiempo, conserva la unidad de la propia polisemia de la palabra “*Geschlecht*” (sexo, raza, nación, humanidad). Ejemplo de división e indivisión circular que seguiría la “carta robada” en el seminario de Lacan, la *lettre* que no puede llegar sino a su destino, o que su envío, incluso en estado de “detención” postal (*Souffrance*), estaría asegurado (Derrida, *La carta postal* 410 y 434, nota 14). Entre *paréntesis*, luego de decir “hay promesa y espera” (*promesse et attente*), promisión y expectativa, se dirá que esto, la nula negatividad, “nada negativo” (*rien de négatif*), es “poco cristiano” (*si peu chrétien*), aunque sea, asimismo, “poco filosófico” (*peu philosophique*), es decir, hay que extraer la conclusión aquí, escasamente “platónico” y “hegeliano” (*Geschlecht III* 136).

Surcado por la semántica del golpe (*Schlag*), el pasaje comparece, en efecto, más o menos silenciado no solo en la traducción francesa que coteja

Derrida, sino también en la española: “*latido de ala*” es débil, repetimos, para traducir “*Flügelschlag*”. Pero la traducción es imprecisa e inoportuna, además, debido a que borra la asociación, cara a Heidegger, entre “*Schlag*” y “*Geschlecht*” (142). Se entendería poco en toda esta parte final si no se comprende que el *Geschlecht* (si no el término “*Geschlecht*”), es golpeado, azotado, por una suerte de tiro de gracia acuñador. Este golpe de acuñación, de impronta o marca en el término compuesto “*Flügelschlag*”, golpea a(l) “*Geschlecht*” desde el primer colon del poema, y arrastra, como movimiento de transición, todos los versos hasta los segundos dos puntos: el golpe (*Schlag*) sería estrictamente la impresión de la palabra “*Ein*”. Este golpe de impronta por el cual se subraya la palabra “*Ein*”, supone la paradoja: no pretendería enfatizar, según Heidegger, “ni un hecho biológico [racial, aparentemente, RB] ni a la ‘unisexualidad’ ni a la ‘indiferenciación de los sexos’, ya que “[*u*]na” “no significa ‘uno’ en lugar de dos” (142). Esta unidad de(l) “*Geschlecht*” brota, precisamente, del golpe de impresión (*Die Einheit des einen Geschlechtes entquillt dem Schlag*): el golpe entonces golpea, moldea, conforma un dechado y encauza al alma por “el camino de la primavera azul”, signo de la ternura y de la más serena infancia” (73). El propio golpe que mantendría “plena y múltiple la significación” de la palabra “*Geschlecht*”, sería además un salto metonímico entre la primera y la cuarta estrofa del poema, secuencia que recorre lo que pragmáticamente Derrida denomina, interpretando la comprensión que Heidegger tendría del *acto de habla o de palabra*, “el anuncio” (*l’annonce*), o bien la llamada, la promesa de “[*u*]na’ estirpe”. Atento a la borradura de todo el intervalo que Heidegger se exime de elucidar y aun de citar (por lo menos veinte versos, desde el primer al segundo colon, del “amanecer al ocaso, el curso de sol y las estaciones, del año de este a oeste”, 144), precisamente en el momento de la denominada “promesa revolucionaria” (*promesse révolutionnaire*, sic), aquí entendida en el sentido del transcurso solar, “del día o del año” (141), Derrida nota que en parte de lo suspendido, pues el primer colon tendría que poner en suspenso lo que sigue hasta el segundo (143), se inscribe la frase “descanso vespertino” (*repos du soir*, *Ruh des Abends*). Escrita en el cuarto verso de la tercera estrofa, encabalgada al primero de la cuarta (“Oh,

la amarga hora del ocaso” / *O, die bittere Stunde des Untergangs*) (144), estaría asociada, en la sucesión que conforman los deslices metonímicos, al tercer verso (“Pero radiantes levantan los argénteos párpados los amantes:” / *Aber strahlend heben die silbernen Lider die Liebenden:*) de esta misma estrofa final, cuyos dos puntos de apertura, como hemos dicho, abren camino (*frayage*) al sintagma: “Ein’ *Geschlecht*”. Explicitando el sentido silenciado entre los dos márgenes, se diagrama una isotopía del salto metonímico, un camino de lectura coherente del movimiento que transita el envío entre los pares de dos puntos (“Oh, el golpe de ala nocturno del alma:” ...: “Ein’ *Geschlecht*...”). No solo a la duplicidad unitaria de(l) *Geschlecht*, sino al doble colon, entre la partida y la llegada, el esquema de Heidegger les habría presupuesto, programado e incluso prometido un destino (–“...: ...: ...”–). Este análisis micrológico, rayano en las marcas de la letra tipográfica (*un tanto* a contracorriente de la supuesta meditación sobre la *unidad de la palabra* en Heidegger), se observa, además, a nivel gramatical: en ritmos, pasos o saltos de la metonimia. Ahora, por ejemplo, entre dos párrafos:

Debemos insistir en la singularidad del gesto y de este *Ein*. Es que la unión que depende de la singularidad de este golpe (*coup*, *Schlag*), o de esta impresión (*frappe*), esta unión da lugar a una simplicidad que no es otra cosa que duplicidad, o a una simple duplicidad. No hay más, o, mejor dicho, no hubo ni habrá, no habrá habido ninguna oposición entre el *Zwiefalt* y el *Einfalt* cuando el movimiento haya llegado al final de su curso, al final de la noche espiritual. En el párrafo anterior, *einfaltig* (simplemente, según un pliegue) era un adverbio. En el siguiente párrafo es un nombre. En el párrafo precedente, “el golpe reúne [dijo Heidegger] la disensión (*Zwietracht*) de los sexos simplemente (*einfaltig*) en la dualidad (*Zwiefalt*: el doble pliegue) más suave, más serena...”. En el párrafo siguiente, “el golpe [dice Heidegger, *der Schlag*] que se imprime (*der sie prägt*) ... en la simplicidad de ‘Einen *Geschlechts*’ (*in die Einfalt des ‘Einen Geschlechts’*) [...]”. (150)

Por la frecuencia rítmica entre ambos párrafos, pasa entonces el golpe (*coup*) de la borradura entre *Zwiefalt* (“duplicidad”) y *Einfalt* (“simplicidad”).

Lo que aquí pudiera llamarse la catástrofe de la metonimia, haciendo juego a la de la metáfora, insinúa el paso en torno a la singular unidad del “*Ein*”: tal unidad singular, que no excluye la duplicidad, ha sido posible debido al pliegue en la simplicidad (“el pliegue de un doble pliegue o el sin pliegue del pliegue”), de acuerdo con determinada estabilización gramatical del nombre (“*Einfalt*”) que, en el párrafo previo, se inscribía en la misma raíz léxica, bajo la categoría adverbial (“simplemente”, *einfaltig*), “según un pliegue” cuando menos. La variación entre las categorías de la gramática que Derrida formaliza económicamente entre dos párrafos seguidos de la tercera sección de “El habla en el poema”, se encuentra, aunque de manera mucho más intrincada, en una serie de párrafos entre el primer y segundo apartado. El tercero, suerte de recapitulación de los anteriores, compila el recorrido de la transformación que nominaliza el resultado del paso metonímico. Es esencial para Heidegger que esta última aventura, gestora “filosófica” y “gramatical” del sentido múltiple pero unitario de(l) “*Geschlecht*”, se cifre en un nombre. Más extensa y de mayor intrincación, es la variación *gramatical* operada entre los dos primeros apartados: ahora por ejemplo sobre el pasaje que habla de la “dualidad simple (*einfaltigen Zwiefalt*)” y el que nombra a la “simplicidad esencial del dolor (*Wesenseinfalt des Schmerzes*)” (Heidegger, *De camino* 47 y 59).

BIBLIOGRAFIA

- BOURDIEU, PIERRE. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1991.
- DE MAN, PAUL. *Alegorías de la lectura*. Barcelona: Editorial Lumen, 1990.
- DERRIDA, JACQUES. *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: EditorialTrotta, 1998
- . *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
 - . *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1989.
 - . *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-Textos, 1989.
 - . *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 1989.
 - . *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
 - . *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
 - . *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000.
 - . *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós, 2001.
 - . *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.
 - . *Psyché. Invenciones del otro*. Buenos Aires: La Cebra, 2017.
 - . *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*. París: Éditions du Seuil, 2018.
 - . “Diferencia sexual, diferencia ontológica”. *Geschlecht I*. Buenos Aires: La Cebra, 2017, 473-494.
 - . “La mano de Heidegger”. *Geschlecht II*. Buenos Aires: La Cebra, 2017, 495-534,
 - . “El oído de Heidegger. Filopolemología”. *Geschlecht IV*. Madrid: Trotta, 1998, 339-413.
 - . *Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire. Cours de l’ENS-Ulm 1964-1965*. París: Éditions Galilée, 2013.
- FAYE, EMMANUEL. *La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. : Akal, 2009.

- FARREL KRELL, DAVID. *Phantoms of the Other: Four Generations of Derrida's Geschlecht*. Albany: State University of New York, 2015.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB. *Discurso a la nación alemana*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.
- HEIDEGGER, MARTIN. *De camino al habla*. España: Ediciones del Serbal-Guitard, 1990.
- . “*Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*”. *Unterwegs zur Sprache*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Hermann. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1985.
 - . “*La parole dans l'élément du poème, Situation du Dict de Georg Trakl*”. *Acheminement vers la parole*. Traducido por J. Beaufret, W. Brokmeier y F. Fédier. París: Gallimard, 1976.
 - . *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*. Santiago: Universidad de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico – Culturales, Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos, s. f.
 - . *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Universidad, 1997.
 - . *Holzwege*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977.
 - . *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2008.
 - . *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*. Buenos Aires: Biblos, 2010.
 - . *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Madrid: Trotta, 2015.
 - . *Cuadernos negros (1938-1939. Reflexiones VII-XI*. Madrid: Trotta, 2017.
- LÉVINAS, EMMANUEL. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- PATOČKA, JAN. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: Península, 1988.
- TRAKL, GEORG. *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1994.
- . *Poems and prose*. Illinois: Northwestern University Press Evanston, 1992.
- TRAWNY, PETER. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona: Herder, 2015.

