

Jacques Derrida

Del Espíritu. Heidegger y la Cuestión



Traducción

Alejandro Madrid Zan

Corrección y Notas a la traducción de

Víctor Berríos y Jean-Paul Grasset

Edición de

Alvaro García San Martín



NOTICIA

En la presente traducción se han considerado como referencias dos hitos importantes en la publicación del texto en francés. El primero es el texto de la conferencia que dictara Jacques Derrida en el Coloquio “Heidegger”, organizado por el *Collège International de Philosophie* en París el 12, 13 y 14 de marzo de 1987. La conferencia fue publicada en un número especial del *Cahier del Collège*, con el título general *Heidegger. Questions ouvertes*, con esta advertencia:

“Questions ouvertes”: es decir que este Cahier no desea cerrar el debate que se abrió hace poco, después de la publicación de la obra de M. Victor Farías: “Heidegger y el nazismo” (Verdier, 1987). Según los modos de trabajo propios del Collège International de Philosophie, se abrió una confrontación colegial, tomando distancia frente a la urgencia y dando tiempo a la reflexión.

Días después de haber escuchado esa conferencia, y en las semanas que siguieron esa memorable jornada de cierre del coloquio, le solicitamos a Jacques Derrida su autorización para traducirla y publicarla en Chile. Sin embargo, él mismo nos comunicó que la conferencia se había convertido en un libro, próximo a publicarse en ediciones Galilée y nos propuso entonces traducir ese texto, que integraba cinco nuevos capítulos y numerosas notas. Iniciamos por entonces la traducción del texto integral: el propio Jacques Derrida aceptó discutir algunos de los problemas que presentaba la versión al castellano. Las sesiones de trabajo tuvieron

lugar en el café del Hotel Lutetia, próximo a la EHESS. Lugar emblemático, pues albergó a los servicios de inteligencia nazis durante la ocupación y luego a los deportados sobrevivientes de los campos de concentración. El trabajo en estas sesiones fue fundamental para resolver problemas respecto de ciertos conceptos clave. La edición de Galilée ha sido finalmente considerada como referencia para esta traducción.

Una versión de la traducción del libro fue publicada antes en la página web de Filosofía de la Universidad ARCIS.

En Chile, la editorial Metales Pesados publicó una traducción de tres de las conferencias del coloquio sobre Heidegger. En esa publicación se reunían los textos de Jacques Derrida, Emmanuel Levinas y Miguel Abensour.

Jacques Derrida

Del Espíritu. Heidegger y la Cuestión

I

Hablaré de la reaparición*, de la llama y las cenizas.

Y de lo que quiere decir *evitar* para Heidegger.

¿Qué es evitar? Heidegger utiliza frecuentemente el término corriente, *vermeiden*: evitar, huir, esquivar. ¿Qué es lo que habrá querido decir con este evitar cuando trata del “espíritu” o de lo “espiritual”? Preciso inmediatamente: no se trata del espíritu, ni de lo espiritual, sino de *Geist*, *geistig*, *geistlich*, ya que la cuestión será aquí, de parte a parte, la cuestión de la lengua. ¿Se dejan traducir esos términos alemanes? O, en otro sentido ¿son evitables esos términos?

* Derrida emplea la palabra “revenant” en francés, palabra rica en connotaciones que, justamente indican, por su polisemia, lo que será el tema de este libro. Ciertamente, “revenant” puede traducirse por “aparecido” - en cuanto fantasma, espectro. Un espíritu es también eso. El *Geist* no está muy lejos del *Ghost*; sin embargo, no sería adecuado llamarle “fantasma” o “espectro”: el peso etimológico de ese término en filosofía lo impide. En realidad, el término “revenant” es un término coloquial en francés, que no posee la solemnidad que entrañan tanto espíritu como el fantasma y el espectro. El mismo Jacques Derrida lo confirmaba cuando, con posterioridad al coloquio sobre Heidegger, discutíamos la posibilidad de esta traducción. Es justamente lo que ocurre con la palabra “espíritu” (pero, habría que decir *Geist*) en la obra de Heidegger: aparece, desaparece, y...reaparece. Y eso es esta obra, entre otras cosas: el relato de las condiciones de esa emergencia y desaparición. Es difícil, entonces, encontrar un término equivalente. (“Aparecido”, en español, no indica, necesariamente, la reaparición) Valga entonces esta advertencia, indicación de esos “problemas de traducción” - que serán también una cuestión central en este libro. (N. del T.)

Sein und Zeit (1927): ¿Qué dice entonces Heidegger? Anuncia y prescribe. *Advierte*: debemos evitar (*vermeiden*) cierto número de términos. Entre ellos, el espíritu (*Geist*). Veinticinco años mas tarde, en 1953, después de un cuarto de siglo que no fue uno cualquiera, Heidegger hace notar en el gran texto consagrado a Trakl que éste siempre se cuidó de evitar (*vermeiden*, una vez más) la palabra *geistig*. Y visiblemente Heidegger lo aprueba, piensa con él. Pero esta vez no se trata de evitar *Geist*, ni *geistlich*, sino *geistig*.

¿Cómo delimitar la diferencia y qué habrá pasado? ¿Qué hay de este intertanto? ¿Cómo explicar que en veinticinco años, entre esas dos señales de *advertencia* (“evitar”, “evitar servirse de”), Heidegger haya hecho un uso frecuente, regular, eminente, si no preeminente, de ese mismo vocabulario, incluyendo el adjetivo *geistig*? ¿Y que haya hablado con frecuencia no solamente de la palabra “espíritu” sino, cediendo a veces al énfasis, en nombre del espíritu?

¿Habrá quizá errado en evitar lo que el sabía que debía evitar? ¿Lo que él se había prometido, en cierta manera evitar? ¿Habrá olvidado evitar? ¿O bien, como uno puede suponer, las cosas se han retrocado y enlazado de otro modo?

Uno podría iniciar en este punto la escritura de un capítulo destinado a otro libro. Imagino el título: *Cómo no hablar*.¹ ¿Qué es lo que “evitar” quiere decir, en particular en Heidegger? Y no es necesariamente la evasión o la denegación. Esas últimas categorías son insuficientes en cuanto el discurso que las utiliza habitualmente, el del psicoanálisis por ejemplo, no toma en cuenta la economía del *vermeiden* en aquellos lugares en que ésta se expone a la cuestión del ser. Advirtamos inmediatamente que también nosotros estamos muy lejos de ese tomar en cuenta. Y lo que

¹ Es el título del capítulo de un libro publicado simultáneamente en las ediciones Galilée: *Psyché. Invention de l'autre*. Cf. también “*Désistance*” (*ibid.*).

intentaré hoy en día es, simplemente, acercarme a esto. Pienso especialmente en todas esas modalidades del “evitar” que equivalen a un decir sin decir, a escribir sin escribir, a utilizar palabras sin utilizarlas; entrecorriéndolas, por ejemplo, tachándolas con una tachadura no-negativa en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*), o incluso en proposiciones del tipo “si yo debiera escribir una teología, tentación que me asalta algunas veces, no debería aparecer en ella la palabra ‘ser’”,² etc. Ahora, como sabemos, en la fecha en que dice esto Heidegger ya había hecho desaparecer esa palabra, aunque dejándola aparecer bajo una tachadura, lo que quizás de esa manera le había comprometido, hacía largo tiempo, en la senda de esa teología que él declara solamente querer escribir y que, sin embargo, no deja de escribir aquí mismo, diciendo que no, que de ningún modo lo está haciendo y que en el momento en que la fe lo llamase cerraría su “atelier” de pensador.³ ¿No querrá decir con esto que puede hacerlo? ¿Y que, incluso, podría ser el único capaz de hacerlo?

El título que se impuso a mí con motivo de esta conferencia ha podido sorprender o chocar a algunos de ustedes, hayan o no reconocido la referencia — esta vez sin parodia — a un libro escandaloso, anónimo en un comienzo, y condenado al fuego.⁴

² Respuesta a los estudiantes de la universidad de Zurich (1951). Seminario traducido y presentado por F. Fédiér y D. Saadjian en la revista *Poésie*, 13, en 1980. El pasaje que cito y sobre el cual vuelvo en *Comment ne pas parler* (o.c.) fue igualmente traducido en el mismo año por J. Greisch en *Heidegger y la cuestión de Dios*, Grasset, 1980, p. 334.

³ “Al interior del pensar nada podría realizarse que pudiera preparar o contribuir a determinar lo que acontece en la fe y la gracia. Si la fe me llamase de esta manera, cerraría mi taller. Ciertamente, al interior de la dimensión de la fe se continúa aún a pensar; pero el pensar como tal ya no tiene cometido.” Informe de una sesión de la Academia evangélica de Hofgeismar, diciembre 1953, Trad. fran. J. Greisch, en *Heidegger y la cuestión de Dios*, p. 335.

⁴ Puesto que la totalidad de este discurso será asediado por el fuego, evocaré en dos palabras que el libro de Helvetius, *De l'esprit*, fue quemado al pie de la escalera del Palacio de Justicia el 10 de Febrero 1759 por decreto del Parlamento de París, después que el rey le retiró su privilegio y el papa Clemente XIII ha prohibido su lectura en cualquier lengua. Conocemos la segunda retractación, más o menos sincera, del autor. Citaré algu

El título parece anacrónico hoy en día por su gramática y su léxico, como si nos recondujese a la época en que se escribían aún tratados sistemáticos, siguiendo el modelo de las composiciones latinas de estilo ciceroniano: *De spiritu*, época en la cual eso que se suele llamar el materialismo francés del siglo XVIII, o el espiritualismo francés de los siglos posteriores, fundaron los más bellos cánones de nuestra retórica escolar. La forma anacrónica o el “retro” provocador de este *De l'esprit* parece todavía más insólito en el ámbito de este coloquio, tanto por razones de estilo (nada recuerda aquí el modo heideggeriano) como de semántica, si puedo decirlo así; el espíritu, por lo menos en apariencia, no es un término importante en Heidegger, no es su tema. Este habría sabido, justamente, evitarlo ¿Y quién osaría encontrar en él esa metafísica — materialista o espiritualista — que dio fama y lustre a cierta tradición francesa, esa misma que ha dejado una marca duradera en nuestras instituciones filosóficas?

nos pasajes, pues tienen alguna relación, aunque indirectamente, con lo que nos ocupa en este lugar: “...No he querido atentar ni a la naturaleza del alma, ni a su origen, ni a su espiritualidad, como creí haberlo hecho notar en distintos lugares de la obra; no he querido atacar ninguna de las verdades del cristianismo, que profeso sinceramente en todo el rigor de sus dogmas y de su moral y al cual tengo la gloria de someter todos mis pensamientos, todas mis opiniones y todas las facultades de mi ser, seguro de que todo aquello que no sea conforme a su espíritu no es conforme a la verdad”.

Como también sabemos, Rousseau no estuvo de acuerdo ni con Helvetius ni con sus acusadores. Una vez más, el fuego: “Hace algunos años, con ocasión de la aparición de un libro célebre, (*De l'esprit*), el que resolví atacar en sus principios, que me parecían peligrosos. Me dedicaba a ello, cuando supe que el autor se encontraba perseguido. Inmediatamente arrojé esas hojas al fuego, juzgando que ningún deber podía autorizar la bajeza de unirse a la muchedumbre para aplastar a un hombre de honor coartado. Una vez que todo pasó, tuve la ocasión de dar a conocer mi sentir sobre ese tema en otros escritos; pero sin nombrar el libro ni el autor” (*Lettres de la Montagne*, 1764).

Del espíritu — al fuego: éste podría ser el subtítulo de esta nota. Dedicuemos un pensamiento a los herejes de Libre Espíritu. La autora de *Mirouer des simples âmes*, Marguerite de Porette, fue castigada con la hoguera en 1310. Fueron quemados también los escritos de los *Ranters* (Harengadores), contra los cuales, en el siglo XVII, en Inglaterra, se dirigía las mismas acusaciones que contra el Libre Espíritu algunos siglos antes. Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. Payot, 1983, p. 158.

Porque esa sospecha parece absurda, porque hay algo en ella que parece intolerable, y quizá también porque conduce a los parajes más inquietantes del trayecto, el discurso y la historia de Heidegger, se evita, asimismo, hablar *del espíritu* en una obra que, sin embargo, se deja imantar por éste desde la primera hasta la última línea.

¿Acaso no es notable que ese tema, el espíritu, que, como querría demostrar más adelante, ocupa un lugar fundamental y obvio en ese sendero del pensar, haya sido forcluido de su herencia? Rechazado por la familia de los heideggerianos, entre ortodoxos o heréticos, neo-heideggerianos o para-heideggerianos, discípulos y expertos. Nadie habla jamás del espíritu en Heidegger. Más aún, incluso los anti heideggerianos especializados no se interesan en la temática del espíritu, ni siquiera para denunciarla. ¿Por qué? ¿Qué ocurre? ¿Qué se evita de esta manera? ¿Por qué ese filtro de la herencia y esa discriminación? ¿Por qué, incluso en el rechazo del legado, el *Geist* no ocupa el lugar que le corresponde, junto a los grandes temas y los términos importantes, el ser, el *Dasein*, el tiempo, el mundo, la historia, la diferencia ontológica, la *Ereignis*, etc.?

Quizás habría sido necesario correr el riesgo de abandonarse al academicismo clásico para aludir a la dimensión francesa, que no tengo la intención de tratar, o bien los anales franco alemanes en que *situamos* a Heidegger en ese coloquio, que fue también una *Erörterung*, manteniendo, como en éste, las “preguntas abiertas”.* *De l'esprit* es un título bien francés, demasiado francés para que nos permita captar el *geistige* o el *geistliche* del *Geist*. Pero, justamente por ello, lo comprenderemos mejor en alemán. En todo caso, puede que seamos más sensibles a su germanidad si lo dejamos resonar en una lengua extranjera, poniéndolo a prueba en la traducción, o más bien poniendo a prueba su resistencia a la traducción y si sometemos nuestra lengua a la misma prueba.

* “Questions ouvertes”, aludiendo al título de ese coloquio: *Heidegger, questions ouvertes*.

Necesidad que es, sin embargo, secundaria. No abandonaré la justificación esencial de mi propósito a una introducción o a un prefacio. Quiero presentar, sin embargo, tres argumentos previos.

Encontramos, en primer lugar, la necesidad de una *explicación* esencial, el altercado entre las lenguas; el alemán y Roma, el alemán y el latín, el *Übersetzung* en tanto que *Auseinandersetzung* entre *pneuma*, *spiritus* y *Geist*. Este último término no se deja traducir, a partir de cierto punto, por los dos primeros. “Dime lo que piensas de la traducción y te diré quién eres”, recuerda Heidegger refiriéndose a la *Antígona* de Sófocles.⁵ En ese título, *De l'esprit*, el de franco-latino anuncia al mismo tiempo que, asumiendo la forma clásica de la investigación, o, digamos, de la disertación, es mi intención comenzar a tratar de *l'esprit*, del concepto y de la palabra, de los términos *Geist*, *geistig*, *geistlich* en Heidegger. Comenzaré por seguir modestamente pasos y funciones, conformaciones y transformaciones ordenadas, presupuestos y destinaciones. Un trabajo preliminar que no ha sido nunca abordado sistemáticamente y quizá incluso, según creo, ni siquiera sugerido. Tal silencio no puede estar desprovisto de significación; no obedece solamente al hecho de que el léxico del espíritu, siendo más abundante de lo que uno cree en Heidegger, no haya figurado nunca en el título, ni en una investigación de largo aliento, ni en un libro, ni en un seminario, ni siquiera en una conferencia. Y sin embargo, como trataré de mostrar, lo que así permanece incuestionado, en la invocación del *Geist* por parte de Heidegger es, más que un golpe forzado, la fuerza misma en su manifestación más extra-ordinaria; una extra-ordinaria autoridad

546

⁵ “*Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir wer du bist*”. Se tratará, inmediatamente después, de la traducción, que es ella misma “*deinon*”, de *deinon*: “*furchtbar*”, “*gewaltig*”, “*ungewöhnlich*”, y, de modo menos “correcto”, pero más “verdadero”, dice Heidegger, “*unheimlich*” (*Die Bedeutung des deinon*, Gesamtausgabe, Bd. 53 p. 74 y sig.). Evoco ese pasaje porque el enigma del *deinon* deja su marca en todos los textos que debemos mencionar.

se trasluce en el tema del espíritu o de lo espiritual *en su lengua alemana*. Precisamente en la medida en que no aparece al frente de la escena, parece escapar a toda destrucción o desconstrucción, como si no perteneciera a la historia de la ontología— y ese sería precisamente el problema.

Por otro lado, y este es un segundo argumento, ese motivo se inscribe regularmente en contextos de alta significación política, en los momentos en que el pensamiento se deja como nunca de preocupar por lo que se ha dado en llamar la historia, la lengua, la nación, el *Geschlecht*, el griego o el alemán. Ese léxico, que no tenemos derecho de llamar espiritualista, ni siquiera espiritual — ¿osaríamos decir espiritual? *— es generosamente explotado por Heidegger en los años 1933-35, sobre todo en el *Discurso rectoral* y en la *Introducción a la Metafísica*, y posteriormente y de otra manera, en *Nietzsche*. Sin embargo, en el curso de los veinte años que siguen, aparte una excepción que intentaré analizar, el mismo léxico impregna, por ejemplo, los seminarios y escritos sobre Schelling, Hölderlin y, sobre todo Trakl, recibiendo incluso un valor temático bastante novedoso.

Veamos, finalmente, mi tercer argumento preliminar: el pensamiento del *Geist* y de la diferencia entre *geistig* y *geistlich* no es un pensamiento ni temático ni aтемático, y su modalidad requiere otra categoría, y no sólo se inscribe en contextos altamente políticos, como acabo de decir de manera rápida y algo convencional, sino que, probablemente, decide el sentido mismo de lo político en cuanto tal. En cualquier caso, situaría el lugar de esa decisión, si ésta fuera posible. De allí procede su privilegio, aún no suficientemente evidente, respecto de lo que se ha llamado cuestiones de lo político o de la política, que animan tantos debates en torno a Heidegger, hoy en día, de manera sin duda renovada en Francia, en especial por Lacoue-Labarthe, allí donde se enlazan con las grandes

* Derrida usa primero “spirituel”, y luego “spiritual”. En el texto en español se repite “espiritual” para ambas.

preguntas por el ser y la verdad, la historia, la *Ereignis*, el pensamiento o lo impensado, o, prefiero expresarlo en plural, los pensamientos o impensados de Heidegger.

II

Preguntas abiertas, recuerdo el subtítulo propuesto para este coloquio. Antes de comenzar verdaderamente, me es necesario decir algunas palabras acerca de lo que significan para mí hoy en día los *problemas abiertos*: por Heidegger y en relación a Heidegger. Eso me permitirá describir la economía o la estrategia que me ha impuesto la elección de este tema hoy, en determinado momento de mis lecturas; para mí, sin duda el momento de la más importante vacilación y de la perplejidad más grave. Las observaciones que siguen, aún cuando todavía preliminares, contribuirán quizás a iluminar el trayecto que emprendemos a continuación.

Este prestar atención al *Geist*, que me orientara en el pasado en ciertas lecturas de Hegel,⁶ nos interpela en la actualidad en una investigación que prosigo ya por varios años en un seminario sobre la nacionalidad y el nacionalismo filosóficos. Ciertos textos de Heidegger constituyen por sí mismos una dura prueba, y son a su vez ellos mismos puestos a prueba, particularmente cuando se trata de la cuestión de la lengua y el lugar. Al mismo tiempo que proseguía un trabajo, del que publiqué un breve prefacio bajo el título de *Geschlecht, difference sexuelle, difference ontologique*,⁷ he tratado de seguir la pista y las implicaciones de *Geschlecht*, término

⁶ “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en *Marges de la philosophie* (Minuit, 1972). *Glas* (Galilée, 1974) trata la palabra y el concepto de *Geist* en Hegel como tema explícito.

⁷ *Heidegger*, Cahiers de l’Herne, 45, 1983. Reeditado en *Psyché...*

terriblemente polisémico y casi intraducible (raza, linaje, tronco, generación, sexo) en el texto de *Unterwegs zur Sprache* sobre Trakl. Encontramos allí una distinción que Heidegger planteaba como decisiva entre *geistig* y *geistlich*, al interior de la cual se sigue una subdivisión de la palabra *geistlicht*. Espero volver sobre esta primera distinción y posterior subdivisión que organizan el pensar sobre el *Geschlecht* en esta etapa del camino heideggeriano.

Al mismo tiempo, y siempre en el contexto de ese seminario, una lectura detenida del *Timeo*, centrada especialmente en lo que concierne la *khora*, me pareció que hacía por lo menos problemática la interpretación propuesta por Heidegger en la *Introducción a la Metafísica*. Un ejemplo sobre el cual podrían articularse y construirse otras preguntas, las que conciernen la interpretación general de la historia de la ontoteología, o aquello que llamaría, con una palabra que Heidegger hubiese rechazado y que no utilizo sino por provisoria comodidad, la *axiomática* de la *Destruktion* y del esquema epocal en general. Pero el uso de esa palabra *axiomática* es sospechoso sólo desde el punto de vista de ese mismo esquema epocal. Por lo tanto, no estamos obligados a prohibirnos sin más esa palabra que Heidegger prescribe proscribir. ¿Por qué no cuestionar, sin vacilar, dicha prescripción y proscripción?

Hace un año, con motivo de la preparación de otro coloquio sobre Heidegger en la universidad de Essex (David Krell, que se encuentra hoy día entre nosotros, fue el organizador y algunos de Uds. participaron), dirigí en Yale una especie de seminario privado con algunos amigos norteamericanos.⁸ En respuesta a sus preguntas o sugerencias traté de definir entonces lo que *me* parecía suspendido, incierto, todavía en movimiento

⁸ Thomas Keenan, Thomas Levin, Thomas Pepper, Andrzej Warminski. Dirijo a ellos mi reconocimiento, y les dedico este libro, así como a Alexander García Düttmann como recuerdo de "Schelling".

y, en consecuencia — por lo menos para mí — *a venir* en el texto de Heidegger. Distinguía yo cuatro hilos conductores, y al finalizar ese encuentro, que entonces nutrió mi intervención de Essex, fui conducido a preguntarme: ¿qué es lo que mantiene unidos esos cuatro hilos? ¿Qué los entrelaza? ¿Cuál es el nudo de ese *Geflecht*? Si existe al menos uno, un único y simple nudo, lo que nunca es seguro — y esta es, incluso, la última o siempre la penúltima pregunta.

He aquí la hipótesis que yo quería poner a prueba hoy día al someterla a ustedes. Seguir la traza de lo espiritual heideggeriano quizá sea aproximarse no desde un punto central de ese nudo, que yo creo no existe, sino de aquello que reúne una resistencia nodal en su torsión mas económica. Explicaré a guisa de conclusión por qué eso que presento discretamente como una hipótesis debe necesariamente confirmarse. Yo sé, como por adelantado, que esta hipótesis es cierta. Su verificación me parece tan paradójal como fatal. Se juega aquí la cuestión de la verdad de la verdad en Heidegger, una verdad cuya tautología no necesita ser descubierta o inventada, en cuanto pertenece al más allá y a la posibilidad de toda pregunta, a lo incuestionable mismo en toda cuestión. El *Geist* no puede más que reunir ese entrelazamiento en la medida en que es, para Heidegger, y como lo verificaremos, el otro nombre de lo Uno y de la *Versammlung*, uno de los nombres del acoger y del juntar.

El *primero* de esos cuatro hilos conductores conduce justamente a la *cuestión*, a la cuestión de la cuestión, al privilegio aparentemente absoluto, y por mucho tiempo no cuestionado, del *Fragen*, de la forma, de la esencia y de la dignidad esencialmente cuestionante, en última instancia, del pensar o del camino del pensar. En muchas oportunidades, como veremos, Heidegger distingue los modos de *cuestionar*, *preguntar* o de *interrogar*, analizando incluso la repetición reflexiva de tal o cual cuestión: “¿por qué el por qué?” Sin que él haya *casi* nunca dejado, según me parece, de identificar lo más alto y mejor del pensamiento con el cuestionar, con la deci-

sión, el llamado o la guardia de la pregunta, esa “piedad” del pensamiento.⁹ Esta decisión, esta llamada o esta guardia, ¿son ya el preguntar? ¿Se trata aún de la cuestión? ¿De qué se trata esa “piedad”? ¿Y porqué *casí* nunca? Debemos tener paciencia en este punto. Habría querido comprender hasta que punto ese privilegio del cuestionar quedaría él mismo al abrigo. No al abrigo, justamente, de una pregunta ni de un pensamiento de lo impensado que remita aún a la determinación heideggeriana de lo im-pensado (un solo y gran pensar por cada gran pensador, y por lo tanto *un* solo impensado, idénticamente *simple*, y que sólo es *un-gedacht* en la medida en que, de modo no negativo, es *un-gedacht*;¹⁰ y por lo tanto, aún un pensamiento, como lo indica la entonación, la acentuación, el subrayado, esos modos del evitar o del inevitarse del que hablaba anteriormente). No al abrigo de una pregunta, entonces, sino de otra cosa. Ahora bien, como intentaré demostrar, *Geist* es quizá el nombre que da Heidegger, antes que cualquier otro nombre, a esta posibilidad incuestionada de la pregunta.

Un *segundo hilo* conduce, especialmente en el inmenso cuestionar sobre la técnica, a este enunciado típico y ejemplar: la esencia de la técnica no es técnica. Este enunciado matricial permanece siendo, por lo menos en uno de sus aspectos, tradicionalmente filosófico. Mantiene la posibilidad de un pensar cuestionador, que es siempre pensar la esencia, al

⁹ “Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens”: “Porque el preguntar es la piedad del pensar.” Esa es la última frase de *Die Frage nach der Technik*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*. Algo más arriba, Heidegger acababa de determinar, de algún modo, lo que entiende por la palabra “piadoso” (*fromm*). Escribe por entonces, a propósito del arte, cuando éste no portaba otro nombre que el de *tekhné*: “Era un descubrimiento único y múltiple al mismo tiempo (*einziges, vielfältiges Entbergen*). Piadoso (*fromm*), *promos* [lo que viene en primera línea, en la punta], es decir, dócil al poder y guardia de la verdad (*fögsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit*)” (p. 38).

¹⁰ “Lo in-pensado en un pensar no es una falta que pertenece al pensar. Lo *In-pensado* no es, cada vez, tal, sino en tanto *In-pensado*.” *¿Qué es lo que llamamos pensar?* (1954), trad. A. Becker y Granel, PUF, 1959, p. 118. Cf. en este punto, “Désistance”, in *Psyché...*, p. 615 y sig.

abrigo de toda contaminación originaria y esencial por la técnica. Se trataba entonces de analizar ese deseo de no-contaminación rigurosa y de allí, posiblemente, considerar la necesidad, podría decirse la fatalidad, de una *contaminación* por la técnica, y la palabra me importaba, de un contacto que impurifica originariamente al pensamiento o la palabra. Contaminación, entonces, del pensamiento de la esencia por la técnica y, por tanto, de la esencia pensable de la técnica por la técnica — e incluso de una pregunta de la técnica por la técnica, donde ya el privilegio de la cuestión tendría algo que ver, desde siempre, con esta irreductibilidad de la técnica. Podemos imaginar fácilmente que no es posible limitar las consecuencias de esta necesidad. Ahora bien, como intentaré sugerir, el *Geist* designa también aquello que Heidegger quiere salvar de toda destitución (*Entmachtung*). Es, quizás, más allá de aquello que hay que salvar, aquello mismo que salva (*rettet*). Ahora bien, lo que salva no se dejaría salvar de esta contaminación. El asunto se jugará aquí en la diferencia entre la *Geistigkeit* y una cierta *Geistlichkeit* (no cristiana) del *Geist* de la cual Heidegger quiere salvar la pureza, una pureza interior del espíritu, aún cuando reconoce que el Mal (das Böse) es espiritual (*geistlich*).

El *tercer hilo* nos reconduce a algo que es para mí una antigua preocupación, una sospecha siempre viva, trátese de Heidegger u otros. Se trata del discurso sobre la animalidad y de la axiomática, expresa o implícita, que la domina. He aludido, en diferentes lugares y desde hace largo tiempo, a ese sujeto.¹¹ Hace tres años, en el curso de ese trabajo sobre *Geschlecht*, y en una conferencia que algunos de ustedes conocen,¹² había pro-

¹¹ Sin duda antes de *Glas*, del que constituye uno de los temas. Cf. p. 35, 163 *et passim*. Cf. también, *La carte postale...*, p. 502, y *Psyché...*, p. 411.

¹² Seminario realizado en París y conferencia publicada con ocasión de un coloquio en la Universidad de Loyola (Chicago), publicado después en inglés: *Geschlecht II: Heidegger's Hand*, in *Deconstruction and Philosophy*, ed. John Sallis, University of Chicago Press, 1987. La versión francesa de esta conferencia aparece, simultáneamente, en *Psyché...*

puesto un largo análisis del discurso heideggeriano sobre la mano, donde sea que éste se organice; ya se trate, temáticamente, de tal pasaje de *Was heisst Denken?* (el simio posee todos los órganos de prensión, pero sólo el hombre “tiene” mano; aún más: la mano — y no *las* manos — dispone de la esencia del hombre) o bien, diez años antes, del seminario sobre Parménides que retoma la meditación sobre *pragma, praxis, pragmata*. Estos se presentan como *vorhandene* o *zuhandene*, del dominio de la mano (*im Bereich der Hand*).¹³ Ese problema concierne aún las relaciones entre el animal y la técnica. Esto pasa especialmente a través de una oposición tan problemática como la que hay entre *dar* y *tomar*. La misma que organiza un pasaje de *Was heisst Denken?*, dictando la relación entre la prensión y la razón (*vernehmen Vernunft*), las relaciones entre la palabra y la mano, la esencia de la escritura como escritura manuscrita (*Handschrift*), independientemente de toda mecanización técnica y toda máquina de escribir. La interpretación de la mano, como también la oposición entre el *Dasein* humano y el animal, domina de manera temática o no temática el discurso más continuo de Heidegger, desde la repetición de la pregunta por el sentido del ser, a la destrucción de la onto-teología, o anteriormente, la analítica existencial que redistribuye los límites entre *Dasein*, *Vorhandensein* y *Zuhandensein*. Cada vez que se trata de la mano o del animal, y esos temas no se dejan circunscribir, el discurso de Heidegger da la impresión de ceder a una retórica tanto más perentoria y autoritaria en cuanto debe disimular un contratiempo. Se deja allí intactos, abrigados por la obscuridad, los axiomas del humanismo metafísico más profundo, y digo bien el más profundo. Esto se hace particularmente manifiesto en los *Conceptos fundamentales de la Metafísica*¹⁴ circunscribiendo sus tesis rectoras, a las

¹³ *Parmenides*, Gesamtausgabe, Bd. 54, p. 118 y sig.

¹⁴ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, §§ 44 y sig.

cuales volveré más tarde: la piedra es sin mundo (*weltlos*), el animal es pobre en mundo (*weltarm*), el hombre es formador de mundo (*welbildend*). He intentado descubrir las implicaciones de esas tesis, su dificultad aporética e indisimulada o su carácter interminablemente preparatorio. ¿Por qué Heidegger presenta tales proposiciones como “tesis”, lo que no hace prácticamente jamás en otros lugares, y por razones esenciales? ¿Acaso esas “tesis” no afectan a su vez a todos los conceptos que se encontraban comprendidos en ellas, comenzando por los de vida y mundo? Percibimos aquí que esas dificultades tienen que ver con aquellas del *Fragen* (el animal no es verdaderamente capaz), con las de la técnica y, finalmente, a su vez con las del espíritu: ¿qué hay de la relación entre espíritu y humanidad, espíritu y vida, espíritu y animalidad?

El *cuarto hilo*, finalmente, nos conduce a través del pensamiento de la *epocalidad*, considerado en sí mismo y en su puesta en juego, hacia lo que yo llamaría de manera un tanto provocativa la teleología escondida o el orden narrativo. Yo había insistido en los ejemplos de la *khora*, de la forclusión de ciertos pensamientos, como el de Spinoza a propósito del Principio de razón, etc. Pero, una vez más, veremos que la discriminación epocal puede ordenarse en torno a la diferencia — llamémosla intra-espiritual — entre la determinación platónico-cristiana, metafísica u onto-teológica de lo espiritual (*geistig*) y otro pensamiento de lo espiritual tal como el que incluye por ejemplo el *Gespräch* con Trakl: se trata del *geistliche*, esta vez desposeído, como lo *querría* Heidegger, de su significación cristiana o eclesial.

554

Esta es más o menos la situación en que yo me encontraba cuando decidí hablar sobre el espíritu. Lo hago provisto de una certidumbre negativa y de una hipótesis: la certidumbre de no comprender bien lo que regula finalmente el idioma *espiritual* de Heidegger; la hipótesis de que más claridad, quizás la claridad ambigua de la llama, nos acercaría del nudo de algunos impensados, al nudo de esos cuatro hilos.

Va de suyo el que esos impensados corren el riesgo de ser los míos y solamente los míos. Y, lo que sería más grave, más rudamente grave, de no dar nada. “Cuanto más original es el pensar, dirá Heidegger, más rico deviene su Im-pensado. Lo impensado es el don (*Geschenk*) más alto que un pensar puede ofrecer”.¹⁵

III

Hasta donde sabemos, Heidegger no se preguntó nunca “¿Qué es el espíritu?”. Al menos jamás del mismo modo, forma y desarrollo que acuerda a preguntas tales como “¿Por qué es el ente y no mas bien la nada?”, “¿Qué es el ser?”, “¿Qué es lo que significa pensar?”, etc.. Tampoco ha hecho del espíritu uno de esos grandes polos que la metafísica habría opuesto al ser, como una suerte de limitación (*Beschränkung*) a éste, como lo menciona la *Introducción a la metafísica*: ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber o ser y valor. Como tampoco ha opuesto el espíritu a la naturaleza, ni siquiera dialécticamente, a la manera de la más poderosa y permanente de las investigaciones metafísicas.

¿Qué es lo que se llama espíritu? ¿Qué llama el espíritu? *Was heisst der Geist?* He allí un libro que Heidegger no ha escrito. Cuando se refieren al espíritu, los enunciados heideggerianos tienen *raramente* la forma de una definición de la esencia. Raramente, es decir, excepcionalmente, y nosotros nos interesaremos en estas excepciones, por lo demás muy diferentes, u opuestas entre ellas. La mayor parte de las veces Heidegger ha *inscrito* el nombre (*Geist*) o el adjetivo (*geistig, geistlich*): se trate de un en-cadenamiento de conceptos o filosofemas que pertenecen a una teología deconstruible, y frecuentemente en una secuencia que va de Descartes a

¹⁵ *Qu'appelle-t-on penser?* tr. p. 118.

Hegel, bien en el caso de proposiciones que yo me atrevería a llamar axiomáticas, axiológicas o axiopoéticas; en esos casos lo espiritual pertenece al orden de esas significaciones metafísicas u onto-teológicas. Más que un valor, el espíritu parece designar, más allá de una desconstrucción, la fuente misma de toda desconstrucción y la posibilidad de toda evaluación.

¿Qué es, entonces, lo que él llama espíritu, *Geist*?

En *Sein und Zeit* se trata antes que nada de una palabra cuya significación permanece oculta por una especie de oscuridad ontológica. Heidegger lo advierte, reclamando al respecto una extrema vigilancia. El término reenvía a una serie de significaciones que tienen un rasgo en común: oponerse a la cosa, a la determinación metafísica de la coseidad, y ante todo a la cosificación del sujeto, de la subjetividad del sujeto en su acepción cartesiana. Es la serie del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona. El espíritu no es la cosa, el espíritu no es el cuerpo. Va de suyo que, a partir de esta determinación *subjetiva* del espíritu, cierta delimitación (*Abgrenzung*) permitirá desbrozar, podríamos decir liberar, la analítica existencial del *Dasein*. A ésta se le asigna la tarea de preparar un tratamiento filosófico de la cuestión “¿Qué es el hombre?”. Esa pregunta, es necesario recordarlo, *precede* (*liegt vor*, Heidegger lo subraya) toda biología, antropología, psicología. Podríamos decir que precede toda *pneumatología*, que es el otro nombre que Hegel asigna a la *psicología racional*, y que critica, además, en tanto “metafísica abstracta del entendimiento”.¹⁶

¹⁶ *Introduction à la Philosophie de l'esprit*, en la *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 378, tr. M. de Gandillac, Gallimard, p. 349. En esa misma introducción, Hegel define la esencia del espíritu como libertad y como capacidad, en su determinación formal, de soportar el sufrimiento infinito. Me parece necesario citar ese párrafo en relación a lo que se dirá más adelante sobre el espíritu, la libertad y el mal en Heidegger: “Por ello, la esencia del espíritu es formalmente la libertad, la negatividad absoluta del concepto en cuanto identidad consigo mismo. Según esta determinación formal, puede hacer abstracción de todo lo que es exterior y de su propia exterioridad, de su misma presencia; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el sufrimiento infinito, es decir, conservarse afirmativo en esa negación y ser idéntico para sí mismo. Esta

La analítica existencial debe marcar su distancia, especialmente, frente a dos tentativas, que son también dos tentaciones, ya que se podría correr el riesgo de descubrir una genealogía allí donde habría más bien un salto, una ruptura o, en todo caso, una problematización radical.

Nos perderíamos, por una parte, — lo que sería *irreführend* — si se considerara al *cogito* cartesiano como el buen ejemplo histórico, como el precedente ejemplar que abre el camino a la analítica existencial. Ésta plantea la cuestión ontológica del *sum* que Descartes *habría* dejado totalmente sin cuestionar o fuera de lugar (*völlig unerörtet*¹⁷). Habría sido preciso determinar el ser del *sum* para definir enseguida el modo de ser de sus *cogitaciones*. Si partimos, como lo habría hecho Descartes, de un *ego* y de un sujeto inmediatamente dados se nos escapa la fenomenalidad del *Dasein*.¹⁸ La acusación apunta, al mismo tiempo, a la fenomenología del espíritu y, en silencio, a la fenomenología trascendental y el *cogito* husserliano. Mientras no sea sometida a un esclarecimiento ontológico, la idea de sujeto continúa participando de la *posición* (*Ansatz*) de un *subjectum* o de un *hypokeimenon*, por tanto, de una substancia o sustrato, incluso si, sobre el plano puramente óntico, nos oponemos a aquello que podemos llamar “*Seelensubstanz*”, al substancialismo psíquico y a toda reificación de la conciencia (*Verdinglichung des Bewusstseins*¹⁹). Pues para eliminar la cosificación o la substancialización, gesto corriente en la época de *Sein und Zeit*, es necesario esclarecer la procedencia ontológica de aquello que entendemos por “cosa”, realidad o coseidad (*Dinglichkeit*). A falta de haber esclarecido la proveniencia ontológica de la coseidad *a fortiori* de la substancialidad, todo aquello que uno entiende “positivamente” (*positiv*)

posibilidad es, en sí misma, la universalidad abstracta del espíritu, universalidad que-es-por-ella-misma” (§ 382, trad. , p. 352).

¹⁷ § 10, p. 46.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

cuando se habla del ser no cosificado (*dem nichtverdinglichten Sein*) del sujeto, del alma, la conciencia, el espíritu, la persona, etc, seguirá siendo ontológicamente problemático. A esta serie, Heidegger ya había agregado el *je* y la razón. Va de suyo que el inconsciente pertenece al mismo conjunto, como puede verse más arriba, en el párrafo 6, titulado “La tarea de una deconstrucción (*Destruktion*) de la historia de la ontología”.²⁰

Así, *Geist* forma parte de la serie de las no-cosas, de aquello que en general se pretende oponer a la cosa. Es eso que de ninguna manera se deja cosificar. No obstante, mientras el ser de aquello que se entiende como cosa no sea ontológicamente esclarecido — y no lo estaría ni por Descartes ni por Husserl, ni para ninguno de los que han recomendado no cosificar el sujeto, el alma, la conciencia, el espíritu, la persona — esos conceptos siguen siendo problemáticos o dogmáticos. O siguen siéndolo por lo menos desde el punto de vista de una analítica existencial del *Dasein*. Todos esos términos, por tanto el de espíritu, pueden seguramente designar dominios de fenomenalidad que una fenomenología podría explorar. Pero no se puede utilizarlos así, a menos de permanecer indiferente a toda pregunta sobre el ser de cada uno de esos entes.

Esos términos y esos conceptos no tienen entonces ningún derecho en una analítica del *Dasein* que busca determinar el ente que somos nosotros mismos. Heidegger anunciará entonces que va a evitarlos (*vermeiden*). Para decir lo que somos, quién somos, parece inevitable evitar todos los conceptos de la serie *subjetiva* o *subjetal*, en particular el de espíritu (p. 46).

Ahora bien ¿quién somos nosotros? En este punto, no lo olvidemos, somos antes que nada y solamente determinados por la apertura a la cuestión del ser. Incluso si por esto el ser debe sernos dado, nosotros no somos

²⁰ Especialmente p. 22.

en este punto y no conocemos de “nosotros” más que eso, el poder o más bien la posibilidad de cuestionar, la experiencia del cuestionamiento.

Hablábamos hace un momento de la pregunta. Ahora bien, precisamente ese ente que somos, ese “nosotros” que al comienzo de la analítica existencial no debe tener otro nombre que *Da-sein*, ha sido escogido para plantearse la cuestión del ser solamente a partir de la *experiencia de la pregunta*, de la posibilidad del *Fragen*, tal como ella se encuentra inscrita en la red del *Gefragte*, el ser, de la *Erfragte*, el sentido del ser; del *Befragte der Seinsfrage*, a saber, del ente que somos y que deviene así el ente ejemplar o privilegiado para una *lectura* — es la palabra que utiliza Heidegger — del sentido del ser. El punto de partida de la analítica existencial se legitima antes que nada y solamente a partir de la posibilidad, la experiencia, la estructura y las modificaciones reguladas del *Fragen*. Tal es la ejemplaridad del ente que *nosotros* somos, del *nosotros mismos* en esta situación discursiva del *Mitsein* en la que podemos decir *nosotros* a nosotros mismos y a otros. Esa ejemplaridad puede devenir, o constituirse, en problemática. Pero esto no debe disimular una problematicidad aún más inaparente, que quizá no sea ya ni siquiera una *problematicidad*. Pues incluso no podría ser determinada como cuestión o como problema. Puesto que se refiere a ese punto de partida en una reflexión de la cuestión (sería mejor decir del *Fragen*) y de sus elementos estructurales. ¿Cómo, sin confirmarla *a priori* y circularmente, *cuestionar* esta inscripción en la estructura del *Fragen* de la que el *Dasein* ha recibido, al mismo tiempo que su privilegio (*Vorrang*), su primera, mínima y más segura determinación? Suponiendo incluso que dicha estructura sea bien descrita por Heidegger (lo que no es seguro, pero dejo esto de lado por el momento), toda inquietud en cuanto a la legitimidad o a la necesidad axiomática de un tal punto de partida en una reflexión sobre el poder cuestionar, no dejaría intactos ni el principio, ni el orden, ni, finalmente, el interés de la analítica existencial y, en pocas palabras, de *Sein und Zeit*. Y se volvería contra él lo que ha dicho Heide-

gger mismo: por muy provisorio que sea un análisis, siempre y desde ya exige la seguridad de un punto de partida justo.²¹

Si insisto sobre ese punto de partida en la posibilidad del *Fragen* no es solamente por las razones que indiqué al comienzo. Algunos años más tarde, cuando las referencias al espíritu no serán ya tomadas en cuenta en el discurso de la *Destruktion* y la analítica del *Dasein*, cuando las palabras *Geist* y *geistig* no serán ya evitadas, sino más bien *celebradas*, el espíritu mismo será definido por esa manifestación y esa fuerza del preguntar. Es decir, por ese preguntar *en nombre del cual* las mismas palabras son evitadas en *Sein und Zeit*. Heidegger tiene razón en subrayar que no se trata de un capricho, tozudez o preocupación por la originalidad terminológica.²² Los términos de esta serie, el espíritu, como también el alma, la conciencia, el *ego*, la razón, el sujeto — y Heidegger agrega además la vida y el hombre — obstaculizan toda interrogación sobre el ser del *Dasein*. Todos ellos están relacionados, como también el inconsciente, a la posición cartesiana del *subjectum*. E incluso cuando inspiran a la modernidad discursos elocuentes sobre la no-cosificación o la no reificación del sujeto, no dejan de marcar, especialmente aquellos sobre la vida o el hombre, un desinterés, una indiferencia o una increíble “falta de necesidad” (*Bedürfnislosigkeit*) frente a la pregunta por el ser del ente que nosotros somos.

Cada vez que uno encuentra la palabra “espíritu” en ese contexto y en esa serie debería reconocerse, según Heidegger, esa misma indiferencia: no solamente por la cuestión del ser en general sino también por el ente que somos; más precisamente, por ese *Jemeinigkeit*, ese ser-siempre-mío del *Dasein* que no alude desde el comienzo a un *mí* o a un *ego* y que justificaba esa primera referencia — prudente y finalmente negativa — a Descartes. El ser-mío hace del *Dasein* algo completamente distinto que

²¹ § 9, p. 43.

²² §10, p.46.

un simple caso o ejemplo del tipo del ser en tanto que *Vorhandene*. ¿Qué es lo que caracteriza, en efecto, al *Vorhandensein*? Pues bien, justamente el hecho de ser indiferente a su propio ser, a lo que él es propiamente. Esta indiferencia lo distingue del *Dasein* que, en cuanto a él, se preocupa por su ser. En realidad, al ente en cuanto *Vorhandene* su ser no le es ni siquiera indiferente (*gleichgültig*). No se puede decir, sin caer en el antropomorfismo, que la piedra es indiferente a su ser. Ésta no es ni indiferente ni no indiferente (*weder gleichgültig noch ungleichgültig*). Heidegger no se pregunta hasta ese punto (§ 9) ni según las categorías lo que es el animal. Sin duda, tendría ciertas dificultades para hacerlo, pero ya volveremos sobre ese punto. Por el contrario, tiene sentido decir del *Dasein* que puede ser indiferente a la pregunta por el ser, precisamente porque él no lo es, porque el *puede* también *no* serlo. Su indiferencia no es más que una modalidad de su no-indiferencia. Para el *Dasein*, cuyo ser-mío no puede expresarse en el discurso sino recurriendo a pronombres personales (*yo soy, tú eres*) la indiferencia (*Indifferenz* esta vez, y no *Gleichgültigkeit*) es aún una manera de relacionarse, de interesarse en su ser propio, de no ser indiferente a él. Esta última indiferencia (*Indifferenz*) hacia su propio ser no es para nada la misma que la de la piedra o de la mesa. Ella caracteriza la cotidianidad del *Dasein*, aquella cotidianidad de término medio, esa *Durchschnittlichkeit* que Heidegger no quiere denunciar como un fenómeno negativo. La indiferencia, en ese caso, “no es una nada”, sino un “carácter fenomenal positivo”.

He allí, entonces, *tres tipos de indiferencia*. *Primero*, la indiferencia absoluta del ente *vorhandene*: la piedra permanece en un mas acá de la diferencia entre la indiferencia y su contrario. *Enseguida* se encuentra la indiferencia [*Indifferenz*] en cuanto fenómeno positivo del *Dasein*. Existe también, y en *tercer lugar*, esa indiferencia que se manifiesta en la historia de la metafísica, por ejemplo, desde Descartes, expresada en ese notable *Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein... zu fragen*, esa falta de necesidad de pre-

guntarse por el ser y en primer lugar por su propio ser, por el ser del ente que somos. Esta última indiferencia paraliza tanto frente al pensamiento de la coseidad de la cosa (*res, substantia*) como frente al pensamiento del sujeto (*hypokeimenon*). En esta indiferencia nos aferramos a conceptos como espíritu, alma, conciencia, persona. Pero en estas dos últimas manifestaciones de indiferencia existe una analogía, o una condición de posibilidad común: conducen ambas de manera necesaria a limitar la pregunta por el ser, a interpretar el “quién” del *Dasein* como algo que perdura en una identidad substancial, como la del *Vorhandensein* o del sujeto como *Vorhandensein*. A partir de lo cual, por mucho que se proteste contra la substancialidad del alma, la cosificación de la conciencia o la objetividad de la persona, continuaremos determinando ontológicamente el “quién” como sujeto que subsiste en la manera de la *Vorhandenheit*. El “espíritu” que entonces se le reconoce es el mismo afectado por esta subjetividad substancial y esa *Vorhandenheit*. Ahora bien, ¿cuál es la raíz de esta interpretación que hace del “quién” una subsistencia perdurante? Es un concepto vulgar de tiempo. El concepto de espíritu debe entonces ser evitado en tanto que él mismo se funda sobre esa interpretación del tiempo. Heidegger lo somete a la *Destruktion* en el curso de esta delimitación (*Umgrenzung*) de la analítica del ser-ahí: decir que la esencia de éste es “existencia”, en el sentido que entonces le da Heidegger, implica también decir que “la ‘*substantia*’ del hombre no es el espíritu en cuanto síntesis del alma y el cuerpo sino la *existencia*”.²³

562

Notemos al pasar que ese concepto de indiferencia no suministra ningún recurso para situar al animal. Este, como lo reconoce el mismo Heidegger en otra parte, ciertamente no es un *Vorhandene*. No se trata, ciertamente, de la absoluta indiferencia de la piedra, mas no comparte,

²³ § 25, p. 117.

no obstante, el “nosotros” cuestionante, punto de partida de la analítica del *Dasein*. No es *Dasein*. ¿Indiferente o no-indiferente, y en qué sentido? Volveremos sobre ello.

Así, Descartes no ha desplazado a la ontología medieval; ésta, deteniéndose en la distinción entre *ens creatum* y *ens infinitum* o *increatedum*, no habría interrogado el ser de este *ens*. Aquello que ha pasado por ser el renacimiento o la modernidad del pensamiento filosófico no es más que “la inserción de un prejuicio funesto”, que no ha hecho sino retardar una analítica ontológica y temática del *Gemüt*.²⁴ En el fondo, o acaso en el programa mismo de esta deconstrucción (*Destruktion*) del espíritu, una tarea parece asignada, a la que habría que seguir los pasos o su devenir ulterior en la obra de Heidegger: me refiero a la “analítica ontológica temática del *Gemüt*”. ¿Existe un equivalente francés para este último término? ¿Idéntica palabra por palabra? No lo encuentro. Si algún día *Sein und Zeit* debiera ser traducido no sé qué término sería el menos inadecuado. Bohem y de Waelhens han comprendido con certeza la necesidad de evitar todas las palabras francesas que podían bien tentar, pero también perder, al traductor: espíritu, alma, corazón. Imaginaron, entonces, una extraña estrategia, un recurso extranjero: recuperar la palabra latina y cartesiana *mens*, con lo cual no solamente no se lo *traducía*, sino que se reintroduce en el programa lo mismo que se intentaba evitar. Pero, por lo menos, el desvío artificial por *mens* señala una dificultad, escapa a la confusión peor. ¿Cuál sería la peor confusión? Pues bien, justamente la traducción de *Gemüt* por “espíritu”, en el momento justo en que Heidegger prescribe, precisamente en ese contexto, evitar (*vermeiden*) esa palabra. Ahora bien, ese es precisamente el término hacia el que se precipita, como para embrollarlo todo, la traducción Martineau-Vezin.

²⁴ § 6, p. 25.

La misma de-limitación concierne a la vez a las “ciencias del espíritu”, a la historia como ciencia del espíritu, o a la psicología como ciencia del espíritu (*Geisteswissenschaftliche Psychologie*), y todo el aparato conceptual que se organiza en torno a la *psyché* y la vida en Dilthey, Bergson, así como en los personalismos o antropologías filosóficas. Heidegger tiene en cuenta las diferencias. Sin embargo, incluirá en un mismo grupo a todos los que hacen referencia a la vida y a la estructura intencional. Que se trate de Husserl o de Scheler, se constata la misma incapacidad de interrogar el ser de la persona. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* encontramos un desarrollo análogo (§ 15). Así, pues, el concepto de espíritu, ese concepto de espíritu, debe ser deconstruido. Lo que a éste falta, aparte de todo cuestionar ontológico sobre aquello que une al hombre (alma, conciencia, espíritu y cuerpo) es, sin duda, una analítica del *Gemüt*.

IV

¿Debemos cerrar aquí *Sein und Zeit*? ¿No agregarán nada a esas premisas los numerosos desarrollos consagrados a la herencia de la raigambre cartesiana? ¿Es ésta la última palabra de ese libro sobre el tema del espíritu?

Sí y no.

Sí, en la medida en que las premisas y la deconstrucción no serán *jamás* puestas en cuestión. Ni en *Sein und Zeit* ni más tarde.

564

No, en cuanto la estrategia retórica se desplaza cuando se avanza un paso en dirección de esta analítica del *Gemüt*. Desde *Sein und Zeit*, Heidegger vuelve a hacerse cargo del valor y la palabra “espíritu”, sólo que *entre comillas*. Lo asume así sin asumirlo, lo evita al no evitarlo más. Este in-evitar supone, ciertamente, que de ahora en adelante se mantiene y se supone la delimitación anterior. No contradice, confirma y reanuda, cada vez, la necesidad de evitar [*vermeiden*]. Empero, con esta palabra,

incluso así encerrada entre comillas, hay algo del espíritu que se deja sustraer a la metafísica cartesiano-hegeliana de la subjetividad, sin duda lo mismo que señala hacia el *Gemüt*. Algo que la palabra “espíritu” nombra aún así, entre comillas. El espíritu regresa. La palabra espíritu comienza a volverse nuevamente aceptable. La catarsis de las comillas lo libera de sus marcas vulgares, *uneigentlich*, en una palabra, latino-cartesianas. Comenzará entonces, en el otro extremo del mismo libro, un lento trabajo de reapropiación que se confundirá, y es lo que quiero demostrar, con una re-germanización.

Se trata esta vez del espacio y el tiempo.

En cuanto al espacio, comienza Heidegger, antes que nada, *es solamente un primer tiempo*, para evitar, pura y simplemente, el concepto tradicional de espíritu. El *Dasein* no es una interioridad *espiritual* de la que habría que derivar la secundariedad de un devenir-espacial, el *Dasein* tiene su propio ser-en-el-espacio (*ein eigenes “im-Raum-sein”*). Pero esto es posible solamente a partir del fundamento que constituye su ser-en-el-mundo en general. No debemos decir que el ser-en-un-mundo (*das In-Sein in einer Welt*) es una propiedad espiritual (*eine geistige Eigenschaft*). No debe decirse que la espacialidad del hombre caracteriza solamente su cuerpo. Si lo dijésemos, reaparecería el problema oscuro de un ser-con, en la forma del *Vorhandensein*, de la cosa corporal (*Körperding*) y la cosa espiritual (*Geistding*). La obscuridad de la cosa permanecería intacta. Cederíamos a la opinión ingenua (*naïve Meinung*) según la cual un hombre, cosa espiritual, se vería solamente a la postre (*nachträglich*) transpuesto, transferido, deportado [*versetzt*] en un espacio.²⁵

Sin embargo, en un *segundo tiempo* la misma lógica impone el recurso a las comillas. La palabra “espíritu” reaparece, no se encuentra ya

²⁵ § 12, p. 56.

ni excluida ni evitada, sino utilizada en su sentido deconstruido para designar algo otro que se le parece y en relación al cual es algo así como el fantasma metafísico, el espíritu de otro espíritu. Entre las comillas, a través de su enrejado, vemos anunciarse un doble del espíritu. Para decirlo con más precisión, el espíritu visible en su letra, apenas legible, deviene como una silueta, espectral, pero ya legible, de otra. La espectralidad sería tanto un accidente del espíritu como del *Geist*, de la cosa y la palabra. A través de la palabra de la metafísica cartesiana o de la raigambre subjetiva, atravesándola como un índice que muestra más allá de sí mismo, Heidegger va a nombrar entre comillas, es decir, va a *escribir* — negativamente, indirectamente, silenciosamente — algo que ciertamente no es aquello que el antiguo discurso llamaba el “espíritu”, pero que *en cualquier caso no es para nada* aquello que él hubiera considerado como *contrario del espíritu*: la cosa espacial, lo externo, el cuerpo, lo inanimado, etc. Se trata, en consecuencia, de señalar que la espacialidad no *sobreviene* a un *Dasein* espiritual que a causa del cuerpo caería a posteriori en el espacio. Al contrario: el *Dasein* es espacial porque no es una cosa *vorhandene*, pero su espacialidad es completamente distinta de aquella de las cosas físicas y extensas. Así, *porque es* “espiritual” (esta vez entre comillas) es espacial y su espacialidad permanece original. Y es a causa de esta “espiritualidad” que el *Dasein* es un ser de espacio y, como Heidegger lo hace notar, *solamente en razón* de esta “espiritualidad”. Debemos estar atentos, en primer lugar, a esos signos mudos, las comillas, y al subrayado:

566

La espacialidad del *Dasein* tampoco puede interpretarse como una imperfección, inherente a la existencia, en razón de la fatal “unión entre cuerpo y espíritu”. El *Dasein* puede, por el contrario, porque es “espiritual” (“*geistig*”) y *solamente en razón de ello (und nur deshalb)* ser espacial en un modo que sería esencialmente imposible para una cosa corporal extensa.²⁶

²⁶ § 70, p. 368.

Más adelante en el libro, en este mismo texto, las comillas asegurarán idéntica vigilancia en torno a la palabra “espíritu”, cuando se trata, esta vez, ya no del espacio, sino del tiempo. Sin embargo, a pesar de la analogía en el movimiento lógico o retórico, no hay verdadera simetría en cuanto a lo que se pone en juego. Ese desarrollo pertenece a una verdadera temática del espíritu o, más precisamente, de la interpretación hegeliana de la relación entre espíritu y tiempo (§ 82). Si, como dice Hegel, “la historia, que es esencialmente historia del espíritu, se desarrolla ‘en el tiempo’”, si por lo mismo “el desarrollo de la historia cae (fällt) en el tiempo”, ¿cómo el espíritu puede caer de este modo en el tiempo, en ese sensible puro, ese “sensible insensible” (*das unsinnliche Sinnliche*)? Para que esta caída sea posible, la esencia del tiempo y la esencia del espíritu deben haber sido interpretadas de cierta manera por Hegel. Heidegger declara no querer criticar (*kritisieren*) esta doble interpretación tratándola como si simplemente no fuera de su gusto. En este punto la argumentación se hace retorcida y merecería un largo análisis. ¿Qué es lo que hay que hacer aparecer? Que la idea de una caída del espíritu en el tiempo supone un concepto vulgar del tiempo. “Contra” (*gegen*) ese concepto hegeliano de tiempo, contra ese concepto vulgar, y *sobre su fondo*, se levanta la auténtica temporalidad, la propia y no vulgar que forma el horizonte trascendental de la pregunta por el ser en *Sein und Zeit*. Pues el concepto hegeliano de tiempo representa, o presenta (*darstellt*), como se olvida demasiado a menudo dirá Heidegger, “la elaboración conceptual más radical de la comprensión vulgar del tiempo”.²⁷

Si el espíritu “cae” en un tiempo, él mismo determinado como negación de la negación, debe también presentarse él mismo como negación de la negación. Su esencia es el concepto, es decir la forma del pensamiento en cuanto ella se piensa a sí misma, un concebir-se (*das sich*

²⁷ § 82, p. 428.

Begreifen) como *aprehensión* del no-yo (*als Erfassen des Nicht-Ich*), es decir como *aprehensión* de esta diferencia. Hay entonces, en el concepto puro, *esencia* del espíritu, una *diferencia* de la *diferencia* [*ein Unterscheiden des Unterschieds*]. Esto es lo que proporciona a la *esencia* del espíritu la *determinación* formal apofántica requerida, la de una *negación* de la *negación*. Lo que es justamente una *formalización* lógica del *cogito* cartesiano, es decir de la *conciencia* en tanto que *cogito me cogitare rem*, *aprehensión* de sí como *aprehensión* del no yo. La *determinación* hegeliana del espíritu sigue estando *ordenada*, *prescrita* y *regulada* por la época del *cogito* cartesiano. Exige, por tanto, la misma *deconstrucción*. ¿Acaso Hegel no ha alabado a Descartes como el Cristóbal Colón de la modernidad filosófica?

Si hay una *identidad* de estructura formal entre el espíritu y el tiempo, en la *negación* de la *negación*, queda por explicar por qué el uno parece “caer” en el otro. En su *abstracción* formal, espíritu y tiempo están *afuera*, *exteriorizados*, *extrañados* (*entäussert*), y de allí su *parentesco* (*Verwandtschaft*). Pero Hegel concibe siempre el tiempo de modo vulgar, como “*tiempo-del-mundo-nivelado*” cuyo origen queda escondido. Interpreta aún el tiempo como un *Vorhandenes*, un ente que se mantiene ahí adelante, frente al espíritu mismo, entendido en el sentido de la *subjetividad*. El tiempo, el *ser-allí* del concepto, y por lo tanto el *ser ahí* de la *esencia* del espíritu, estaría *allí adelante*, frente al espíritu, fuera de él, como su *adverso* (*steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber*). Es necesario aceptar esta *interpretación* vulgar para decir, pues, del espíritu, que éste “cae en el tiempo”, *en* un tiempo que está allí *delante* de él, como si le fuese *exterior*, opuesto (*gegenüber*), presente a la manera de un *objeto*. ¿Pero que significan esta *caída* y este *efectuarse* (*effectuation*) (*Verwirklichung*) del espíritu en un tiempo que permanece *exterior* o *extranjero* a él, al mismo tiempo que tiene poder sobre él? Hegel no diría nada, dejaría todo esto en la *oscuridad*. Tampoco se plantearía la *cuestión* de saber si la *constitución* esencial del espíritu *como* *negación* de

la negación no posible, justamente, sobre la base de una temporalización originaria y no vulgar.

Ahora bien; es precisamente cuando intenta explicitar esta temporalidad originaria, que Heidegger retoma finalmente la palabra “espíritu” dos veces, pero *ambas veces entre comillas*. Dijimos hace un momento que esas comillas, aún cuando similares, no eran completamente simétricas de aquellas que rodeaban la palabra “*geistig*” en el análisis de la espacialidad del *Dasein*. Lo que muestra el privilegio evidente del tiempo. Según el proyecto declarado de *Sein und Zeit*, sabemos que el tiempo forma el horizonte trascendental de la analítica existencial, de la cuestión del sentido del ser y de toda cuestión que se relacione con ello en ese contexto.

Dos frases, decíamos, y dos veces “*Der ‘Geist’*” entre comillas. Esta es la primera frase, al finalizar el mismo párrafo 82:

El “espíritu” no cae de antemano en el tiempo, sino que *existe* (*existiert*, subrayado) como *temporalización* (*Zeitigung*, subrayado) originaria de la temporalidad. Esta temporaliza el tiempo del mundo en el horizonte del cual la “historia” (también entre comillas, yo subrayo, J. D.) como advenir intratemporal puede aparecer.

Ahora, y siempre jugando con las comillas, Heidegger va a desplazar la caída. El *Fallen* no será más el *Fallen* del espíritu en el tiempo sino el abatimiento, el descenso o la degradación de una temporalización originaria en una temporalidad nivelada, inauténtica, impropia, tal como es presentada por la interpretación vulgar del cartesiano-hegelianismo: como un *Vorhandenes*. Hay, ciertamente, entre comillas, un “espíritu”, pero éste no cae en el tiempo. Es cierto que hay una “caída”, entre comillas, pero ésta hace caer de un tiempo al otro, no oso decir de tiempo en tiempo o de un tiempo al otro. Esta no hace caer *del espíritu* en el tiempo. Sino tiempo en tiempo, un tiempo en otro. Y si el “espíritu”, entre comillas, deviene la temporalización misma, debería también hablar de la caída

de un espíritu en otro. En la frase que voy a leer, el “*Fallen*”, entre comillas (citado por Hegel) reenvía al *Verfallen*, sin comillas, tal como se escribe en la analítica del *Dasein*:

El “espíritu” (*Der “Geist”*) no cae *en* el tiempo sino: la existencia facticia (*die faktische Existenz*) “cae” (“*fällt*”) en tanto ella decae (*als verfallende*) desde (o fuera de, *aus*: subrayado) la temporalidad originaria, propia, (auténtica: *ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit*). Pero ese mismo “caer” tiene su posibilidad existencial en un modo de su temporalización que pertenece a la temporalidad.²⁸

En una palabra, en dos palabras, en una o dos palabras: el espíritu no cae en el tiempo, como lo dice Hegel. En otro sentido y con las comillas de rigor, el espíritu es esencialmente temporalización. Si caída hay, como lo piensa también Heidegger, es por razones esenciales, aquellas que forman para *Sein und Zeit* el horizonte mismo de la cuestión del ser: hay caída de un tiempo en el otro. No se trata del mal ni de un accidente; no es un mal accidental. Pero nosotros percibimos ya, detrás o entre las comillas, ese espíritu que no es otra cosa que el tiempo. Retorna, en suma, al tiempo, al movimiento de la temporalización; se deja afectar en sí mismo, y no de un modo accidental y exterior, por algo como la caída o el *Verfallen*. Debemos recordarlo más adelante, en el momento en que Heidegger insiste sobre la esencia espiritual del mal. Pero en esa ocasión se tratará más bien de la *Geistlichkeit* y ya no de la *Geistigkeit*. Esta espiritualidad determinará un valor semántico de la palabra *geistlich* que Heidegger querrá incluso descristianizar, aún cuando ella pertenece habitualmente al código eclesial. Queda, entonces, un inmenso camino por recorrer.

Estamos todavía en 1926-1927. La palabra “espíritu”, a pesar de su discreta turbulencia, a pesar de ese desdoblamiento que parece afectarla como un espectro obsesivo, no es asumida por Heidegger como suya, que

²⁸ § 82, p. 436.

apenas la recoge. La hospitalidad ofrecida no está, en todo caso, exenta de reserva. Incluso cuando se la acoge, la palabra es retenida en el umbral de la puerta o en la frontera, flanqueada de signos discriminatorios, mantenida a distancia por el procedimiento de las comillas. A través de esos artificios de la escritura, es la misma palabra, ciertamente, pero al mismo tiempo otra. Para describir esta situación recurramos por un instante y por comodidad, provisoriamente, a la distinción propuesta por la *speech and theory* entre *uso* y *mención*, lo que no habría gustado a Heidegger, pero quizá así se pueda también poner a prueba los límites de tal distinción. Heidegger ha comenzado por *utilizar* la palabra “espíritu”. O más exactamente, comenzó por *utilizarla negativamente*. La ha mencionado como aquella palabra que no había que utilizar. Ha *mencionado* su *uso* posible como aquello que había que excluir. Luego, en un segundo tiempo, se ha servido de ella por su propia cuenta, pero entre comillas, como si todavía mencionara el discurso del otro, como si citara o tomara prestada una palabra a la que quisiera dar otro uso. Lo que cuenta ante nada es la frase en que se opera ese entrelazamiento sutil, inextricable, en verdad, de “uso” y “mención”. La frase transforma y desplaza el concepto. Desde sus comillas, como desde el contexto discursivo que las determina, interpela a otra palabra, a otra apelación; a menos que altere la misma palabra, la misma apelación, recordando a otra bajo la misma.

V

Es la ley de las comillas. Montando guardia de a dos en dos, en la frontera o delante la puerta; precediendo siempre los umbrales, esos parajes siempre dramáticos. Dispositivo que se presta a la teatralización, y también a la alucinación de una escena y su maquinaria: dos pares de pinzas mantienen suspendido una especie de lienzo, velo o cortina no cerrado, sino

ligeramente entreabierto. Hay un tiempo para este suspenso, seis años: suspenso del espectador, tensión que sigue al reparto. Luego, de un solo golpe — y no en tres — se levantan las comillas, acompañando al telón que se alza. Impacto teatral desde la obertura: entra en escena el espíritu mismo; a no ser que se trate todavía de su espectro, o sea, de su *Geist*.

1933. Seis años después: el *Discurso de Rectorado*. Se levanta el telón; es el espectáculo, también, de la solemnidad académica, el brillo de la puesta en escena que celebra la desaparición de las comillas. Entre bambalinas, el espíritu esperaba su hora; he aquí que se muestra y se presenta: el espíritu *mismo*, el espíritu en espíritu y letra; el *Geist* se afirma sin comillas, se afirma a través de la autoafirmación de la universidad alemana. La afirmación del espíritu se inflama. Digo, justamente, que se *inflama*: no solamente para evocar el *pathos* del *Discurso de Rectorado* en esta celebración del espíritu, no solamente porque la referencia a la flama puede esclarecer el terrible momento que está desplegando sus espectros en torno a ese teatro, sino porque veinte años más tarde, exactamente veinte, Heidegger dirá del *Geist*, sin el cual no podría pensarse el Mal, que éste no es, en principio, ni *pneuma* ni *Spiritus*, dejándonos concluir así que el *Geist* no se entiende mejor en la Grecia de los filósofos que en aquella de los Evangelios, sin mencionar la sordera romana: el *Geist* es llama. Ahora bien, eso no se diría y por ende no se pensaría más que en alemán.

572

¿Cómo explicar esa inflamación y esa inflación repentina del *Geist*? *Sein und Zeit* era la prudencia retorcida, la severa economía de una escritura que retenía la declaración mediante una marcación muy estricta. ¿Cómo llega entonces Heidegger al fervor elocuente, a la proclamación, edificante algunas veces, que dedica a la autoafirmación de la universidad alemana? ¿Qué salto hay de una a la otra? ¿Qué es lo que, a pesar de ello, se confirma y continúa de una a la otra?

Cada palabra del título, *die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, es atravesada, transida, esclarecida, determinada (*bestimmt*), es decir

a la vez definida y destinada, invocada por el espíritu. La autoafirmación, en primer lugar, sería imposible, no se percibiría, no sería lo que es, si no fuese del orden del espíritu, la orden misma del espíritu. La palabra francesa “ordre” [orden — N. de T.] asumiría, al mismo tiempo, el valor de mando, de ducción o de conducción, la *Führung*, y el valor de misión: el envío, la orden dada. La auto-afirmación quiere ser (es necesario subrayar ese querer) la afirmación del espíritu a través de la *Führung*. Se trata, sin dudas, de una conducción espiritual; pero el *Führer*, el guía — en este caso el Rector — declara no poder conducir sino en cuanto sea él mismo conducido por la inflexibilidad de un orden, por el rigor y la rigidez *directiva* de una misión (*Auftrag*) que es también y desde ya una misión espiritual. En consecuencia, conducida de guía en guía, la autoafirmación de la universidad alemana no sería posible más que a través de aquellos que conducen siendo ellos mismos conducidos, esos dirigentes dirigidos por la afirmación de esta misión espiritual. Más adelante podremos reconocer el vínculo entre esta *afirmación* y cierto pensamiento del consentimiento, del compromiso como respuesta; obediencia responsable, de acuerdo o confianza (*Zusage*); una suerte de palabra ofrecida en canje. Anterior a todo preguntar y para hacer posible al preguntar mismo.

El carácter *alemán* de esta universidad no es un predicado secundario o contingente, no se disocia de esta afirmación del espíritu. La más alta instancia de esta institución, de esta “alta escuela” (*hohe Schule*) así erigida, dirigida hacia lo alto desde la altura, el espíritu no puede sino afirmarse a sí mismo. Es lo que podemos percibir atendiendo al movimiento de cierta autentificación o identificación que *querrían ser propiamente alemanes*.

Desde el comienzo del *Discurso*, Heidegger mismo subraya el adjetivo “espiritual” (*geistig*), introduciendo de ese modo el primer acento. Yo lo subrayaré a mi vez leyendo la traducción de Gérard Granel: no solamente porque es la primera palabra acentuada por Heidegger, sino también porque ese adjetivo, *geistig*, es la palabra que será opuesta veinte años más

tarde a *geistlich*. Esta última no tendría nada ya de platónico-metafísica, mientras que *geistig*, dirá por entonces Heidegger, hablando por su cuenta y no en nombre de Trakl, continúa ligada a las oposiciones metafísico-cristiano-platónicas del aquí abajo y del más allá, de lo bajo y de lo alto, de lo sensible y lo inteligible. Y, sin embargo, en el *Discurso de Rectorado* la *Geistigkeit* que invoca Heidegger se oponía ya a “la interpretación cristo-teológica del mundo que sobrevino después” (*Die nachkommende christlich-teologische Weltdeutung*²⁹). Pero aún no es cuestión de la *Geistlichkeit*. ¿Se trata de una simple incoherencia terminológica, un ajuste verbal que toma un cierto tiempo? Sin duda, en cierta medida, se trata de eso, pero no creo que las cosas se reduzcan a ello.

Volvamos, ahora, al primer párrafo del *Discurso de Rectorado*; las comillas son retiradas, se levanta el telón del primer acto, la celebración inaugural del espíritu: cortejo, procesión académica, el espíritu va adelante, en lo más alto, conduciendo incluso a aquellos que conducen, precediendo, previendo y mostrando la dirección a seguir — tanto al *Spiritus rector* (cuyas directivas conocemos mejor hoy) como a aquellos que le siguen:

Hacerse cargo del rectorado es obligarse a guiar espiritualmente esta alta escuela (*die Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule*). Aquellos que siguen, profesores y alumnos, deben su existencia y fuerza sólo a la verdadera comunidad de raíces que proviene de la esencia de la universidad alemana. Pero esta esencia sólo consigue la claridad, el rango y la potencia que le son propios si primera, y permanentemente, los guías (*Führer*) (yo prefiero “guía” a “conductor”, palabra bastante rara, y quizás neológica, que puede hacer olvidar que *Führer* es por entonces muy común en Alemania) son guiados ellos mismos — guiados por la inflexibilidad de esta misión espiritual (*jenes geistigen Auftrags*) cuya compulsión imprime su carácter histórico propio al destino del pueblo alemán.³⁰

²⁹ *L'auto-affirmation de l'université allemande*, tr. G. Granel, T.E.R., bilingüe, p. 10.

³⁰ P. 5.

Esta última frase nos habla pues de la huella (*Gepräge*) inscrita en el destino del pueblo alemán. Motivo tipológico, o onto-tipológico, como diría Lacoue-Labarthe. Su recurrencia en el *Discurso de Rectorado* debe ser investigada, retrospectivamente, a la luz de la carta a Jünger (*Zur Seinsfrage*) y de todo lo que dice relación con la consumación moderna de la subjetividad. Sin que pueda entrar ahora en ese problema, señalaré que la figura de la huella está asociada aquí de un modo regular y esencial a la fuerza. Heidegger dice a veces *Prägekraft*³¹ o *prägende Kraft*.³² Y la fuerza será asociada con la misma regularidad y el mismo carácter esencial al espíritu, tal como aparece ahora, celebrado sin las comillas.

En el centro del *Discurso*, y según sé, por vez primera, (lo que no se repetirá sino dos veces más, en textos sobre Schelling y Trakl), Heidegger propone una definición del espíritu, que es presentada en la forma proposicional S es P. Y, sin que quepa la menor duda, Heidegger la asume como suya. Sin mencionar ya más el discurso de otro, no habla ya del espíritu según Descartes, Hegel o más tarde Schelling o Hölderlin, relacionará esta determinación predicativa con una serie de títulos cuya importancia me parece inútil subrayar. Nombraré *cuatro* de ellos para preparar la lectura de esta definición.

1.- Lo primero es el *preguntar* [*questionnement*], el *Fragen*, que *se* manifiesta aquí — y *se* manifiesta *a sí mismo* — como voluntad, voluntad de saber y voluntad de esencia. Incluso antes de asentar la definición del espíritu, que la confirma, esta voluntad fue afirmada anteriormente en el *Discurso*:

Querer la esencia de la universidad alemana es querer la ciencia, en el sentido de querer la misión espiritual historial del pueblo alemán (*Wille zum geschi-*

³¹ P. 5.

³² P. 20.

chlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes) en cuanto pueblo que se sabe a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán deben, en esta voluntad de esencia, llegar *al mismo tiempo* a la potencia (*Macht*) (p. 7).

2.- Enseguida está el *mundo*, tema central de *Sein und Zeit*. Tal como la indagación por el *Fragen*, ésta marcará la continuidad profunda entre *Sein und Zeit* y el *Discurso*.

3.- Sigue a continuación, siempre ligado a la fuerza, el tema de tierra y sangre: “*erd- und bluthaften Kräfte als Macht*” ...

4.- Para finalizar, preeminentemente, en continuidad esencial e interior con *Sein un Zeit*, encontramos la *Entschlossenheit*: la *resolución*, la determinación, la decisión que permite la posibilidad de apertura a la *Eigentlichkeit*, la propiedad auténtica del *Dasein*.

Veamos ahora ese párrafo capital, con sus *cuatro determinaciones del espíritu*:

Si aspiramos a la esencia de la ciencia, en el sentido de *esta manera de aguantar, preguntando (fragenden) y a descubierto, en medio de la incertidumbre de lo ente en su totalidad*, entonces esta voluntad de esencia creará para nuestro pueblo un mundo del peligro más íntimo y extremo, es decir, un verdadero mundo espiritual (*seine wahrhaft geistige Welt*: *geistige* está subrayado). Porque el “espíritu” (entre comillas, pero esta vez para recordar en una definición todavía negativa al espíritu mencionado por los otros) no es ni sagacidad vacía, ni el gratuito juego de la broma (*Spiel des Witzes*: esta distinción entre el espíritu y la palabra espíritu, entre *Geist* y *Witz*, nos recuerda al Kant de la *Antropología*, que hacía notar, como una característica del espíritu francés, que la lengua francesa no tiene sino una palabra, la palabra “esprit” para designar *Witz* y *Geist*), ni el ilimitado trabajo de análisis del entendimiento, ni tampoco la razón del mundo, (probablemente una alusión a Hegel), pues el espíritu es el ser-resuelto a la esencia del ser (*ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins*), resolución que corresponde al tono de origen, que es un saber. Y el mun-

do espiritual (*geistige Welt*, subrayado) no es la superestructura de una cultura, ni tampoco un arsenal de conocimientos y de valores utilizables, sino que es la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre, en cuanto potencia de la más íntima emoción (*Macht der innersten Erregung*), de la conmoción más vasta de su existencia (*Dasein*). Sólo un mundo espiritual (*Eine geistige Welt allein*) garantiza al pueblo la grandeza. Porque constriñe a que la constante decisión entre la voluntad de grandeza, por un lado, y el *laisser-faire* de la decadencia (*des Verfalls*), por el otro, proporcione el ritmo a la marcha que nuestro pueblo ha comenzado hacia su historia futura.³³

La celebración corresponde propia, literalmente, a una *exaltación* de lo espiritual. Es una elevación. No solamente por el tono kerygmático de la proclamación o de la declamación. Es una exaltación en la que se declara y se erige lo más alto. Como siempre, lo profundo y lo altivo se confunden en lo más alto: lo más alto de aquello que guía a los guías espirituales de *die hohe Schule* y de la profundidad de las fuerzas de tierra y de sangre. Pues en ellas reside, justamente, el mundo espiritual. Porque es claro que en esta exaltación el espíritu no tiene ya el sentido de la subjetividad metafísica. No hay allí ninguna contradicción con *Sein und Zeit* al respecto. El espíritu no pertenece a la subjetividad, *por lo menos* bajo su forma psíquica o egológica, ya que no es seguro que el macizo voluntarismo de ese *Discurso* no permanezca comprometido en la mencionada época de la subjetividad.

Otro aspecto parece quedar en claro: en un sentido que *querría* ser seguramente no hegeliano, la historicidad es inmediata y esencialmente determinada como espiritual. Y lo que es válido para la historia es también válido para el mundo. En repetidas oportunidades, Heidegger asocia con un guión los adjetivos *geistig* y *geschichtlich*: *geistig-geschichtlich* es el

³³ P. 13-14.

Dasein,³⁴ *geschichtlich-geistig* el mundo.³⁵ Esta asociación será constante dos años más tarde, en la *Introducción a la Metafísica*. Pero para seguir con el *Discurso*, y siempre siguiendo la traza del preguntar y su privilegio, insistiré sobre un punto: la unión, el trazo de unión entre espíritu e historia juega un rol especialmente significativo en un pasaje que hace del *Fragen* la asignación misma del espíritu. La pregunta es del *espíritu* o simplemente no es:

Tal concepto original de ciencia obliga no solamente a la “objetividad” (“*Sachlichkeit*”), sino también, y sobretodo a la esencialidad y a la simplicidad de la interrogación (*des Fragens*) al centro del mundo espiritual que, historialmente, es el del pueblo (*inmitten der geschichtlich-geistigen Welt des Volkes*). E, incluso, solamente de allí la objetividad puede recibir fundamento verdadero, es decir encontrar su género y sus límites (ibíd.).

La *auto-afirmación de la universidad alemana*: como decíamos, cada palabra del título está transida por la celebración y exaltación de este espíritu. Acabamos de ver cómo la fuerza de su huella marca la autoafirmación, señalando *al mismo tiempo* el ser alemán del pueblo y de su mundo, es decir, a su universidad como voluntad de saber y voluntad de esencia. Restaría por confirmar si la misma impronta espiritual se inscribe en la organización académica, en la legislación de las facultades y departamentos, en la comunidad (*Gemeinschaft*) de profesores y alumnos:

578

La facultad sólo es una facultad si despliega una capacidad de legislación espiritual (*geistiger Gesetzgebung*), enraizada en la esencia de la ciencia, con el fin de dar a las potencias de la existencia (*Mächte des Daseins*), que constituyen lo urgente para ella, la forma del único mundo espiritual del pueblo (*die eine geistige Welt des Volkes*) (ibíd.)

³⁴ P. 17.

³⁵ P. 18.

En cuanto a lo que se manda y recomienda en nombre *del espíritu*, el *Discurso*, permite *a lo menos* tres lecturas, tres evaluaciones o tres protocolos de interpretación.

1.- En la medida en que con-firma la asignación del espíritu, el autor de este discurso en tanto tal no puede sustraerse a ninguna responsabilidad.

Su discurso es antes que nada un discurso de respuesta y responsabilidad. Responsabilidad propiamente asumida, reivindicada ante diferentes instancias. Estas se encuentran todas asociadas entre sí en cuanto se unen al espíritu. El espíritu escribe su trazo de unión, el trazo de unión entre el mundo, la historia, el pueblo, la voluntad de esencia, la voluntad de saber, la existencia del *Dasein* en la experiencia de la pregunta.

2.- Esta responsabilidad se ejerce, sin embargo, según una estrategia. Retorcida, y por lo menos doble, la estrategia siempre puede reservar una sorpresa más a quien cree controlarla.

Por un lado, Heidegger confiere así la más tranquilizadora y elevada legitimidad *espiritual* a todo aquello en que y a todos aquellos delante de los que se compromete; a todo lo que respalda y consagra a una altura tal. Podríamos decir que espiritualiza el nacionalsocialismo. Y podría reprochársele, como él reprochará más tarde a Nietzsche, el haber exaltado el espíritu de venganza en tanto “espíritu de venganza espiritualizado al más alto grado” (*ein höchst vergeistiger Geist der Rache*³⁶).

³⁶ “¿Qui est le Zarathustra de Nietzsche?” (p. 117, trad. A. Préau in *Essais et Conférences*, Gallimard, p. 140). Evidentemente, esto no es un “reproche” ni tampoco una refutación. Siempre Heidegger se defiende; no critica ni refuta jamás, eso sería propio a la “pequeñez de espíritu” (*Kleingeisterei*). Es lo que afirma, y la cuestión que plantea, precisamente a continuación del pasaje que acabo de citar (p. 117, trad. fr. p. 141). En un comienzo había exaltado a Nietzsche por haber pensado “metafísicamente” la venganza — cuya di

Pero, por otra parte, asumiendo el riesgo de espiritualizar el nazismo, puede haber querido rescatarlo o salvarlo rotulándolo con esta afirmación (la espiritualidad, la ciencia, el preguntar, etc.). Lo que al mismo tiempo delimita el compromiso de Heidegger e interrumpe una pertenencia. Ese discurso *parece* no corresponder ya al campo “ideológico” en el cual se invocan fuerzas oscuras, fuerzas que no serían espirituales, sino naturales, biológicas, raciales, según una interpretación precisamente no espiritual de “tierra y sangre”.

3.- La fuerza que Heidegger invoca, y aquí también a modo de conclusión, cuando habla del destino de Occidente, es así una “fuerza espiritual” (*geistige Kraft*). Encontramos, por lo demás, aunque desplazada, esta temática del espíritu y el Occidente en el texto sobre Trakl.

¿Cuál es el precio de esta estrategia? ¿Por qué ésta se vuelve contra su “sujeto”, si podemos decirlo así, y como es el caso decirlo, justamente? Ya que es imposible distanciarse del biologismo, del naturalismo, del racismo en su forma genética, no queda más que *oponerse* reinscribiendo el espíritu en una determinación oposicional; y reconstruyendo nuevamente una unilateralidad interior de la *subjetividad*, aunque sea bajo la forma del voluntarismo. El atractivo de ese programa persiste con fuerza, reinando en la mayor parte de los discursos que, hoy en día y por largo tiempo, se oponen al racismo, al totalitarismo, al nazismo, al fascismo, etc., y que lo hacen en nombre del espíritu, léase de la libertad del espíri-

mención no es inicialmente “moral” o “psicológica” (p. 118, trad., p. 130). Luego esboza un movimiento que conduce al límite del pensar nitzscheano como a la consumación de la metafísica, en ese lugar precisamente donde algo aparece, en el pensamiento de Nietzsche, que éste no puede ya pensar. Y se trata, justamente, del espíritu de venganza. (*Geist der Rache*), que posiblemente no sería superado (solamente “espiritualizado al más alto grado”) por este discurso sobre la impronta (*Aufprägen*) del que habla Nietzsche: “*Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht*”.

tu;³⁷ en nombre de una axiomática — por ejemplo aquella de la democracia o de los “derechos del hombre” — que, directamente o no, remiten a esa metafísica de la subjetividad. Todas las trampas de la estrategia demarcadora pertenecen a este mismo programa, sea cual sea el lugar que ocupe. Sólo se puede elegir entre las aterradoras contaminaciones que éste asigna. Incluso si todas las complicidades no son equivalentes, todas son *irreducibles*. La cuestión de saber cuál es la menos grave de esas complicidades se plantea siempre; no sabríamos exagerar su importancia y seriedad. Sin embargo, esto no resolverá jamás la irreducibilidad de ese hecho. “Hecho” que, ciertamente, no es un simple hecho. Antes que nada, y por lo menos, porque no se trata todavía de un *hecho*, no integralmente. Se trata de algo que invoca, ahora más que nunca, y por lo que queda por venir después de los desastres acontecidos, a una responsabilidad del “pensamiento” y de la “acción” absolutamente inéditos. Es lo que deberíamos tratar de designar, sino de nombrar, y de comenzar a analizar aquí.

En el *Discurso de Rectorado* no solamente se corre ese riesgo. Si su programa parece diabólico es porque, *sin que haya nada de fortuito*, capitaliza lo peor; a saber, los dos males a la vez: el respaldo al nazismo y el gesto todavía metafísico. Equívoco que procede también de que, tras la astucia de las comillas que nos impiden una apreciación correcta (son siempre demasiadas o muy pocas), el *Geist* se encuentra siempre acosado por su *Geist*: un espíritu, en otras palabras, tanto en francés como en alemán, un fantasma, un reaparecido que sorprende cada vez, siempre haciendo de ventrilocuo de otro. La metafísica reaparece siempre (en el sentido del reaparecido), y el *Geist* es la figura más fatal de esta reaparición. Un doble que no se puede jamás separar del simple.

³⁷ Libertad de espíritu que siempre corre el riesgo, rigurosamente determinado en el texto de Hegel que hemos citado anteriormente en una nota (cap. III) el de una libertad solamente formal y de una universalidad abstracta.

Es lo que Heidegger no podrá evitar (*vermeiden*) nunca, lo inevitable mismo ¿no es acaso ese doble del espíritu, el *Geist* como *Geist* del *Geist*, el espíritu como espíritu del espíritu, que viene siempre con su doble? El espíritu es su doble.

Cualquiera sea la manera en que se interprete esta temible equivocidad, ésta queda inscrita, para Heidegger, *en el espíritu*. Esta es *del espíritu*. Así lo dirá hablando del mal en el texto sobre Trakl. Aunque lo nota ya, de otra manera, al comienzo de la *Introducción a la Metafísica*, dos años después del *Discurso de Rectorado*.

De la misma manera en que, a pesar del efecto teatral, el levantarse del telón o la desaparición de las comillas, el *Discurso* reedita y confirma lo esencial de *Sein und Zeit*, asimismo la *Einführung* (1935) repite la invocación del espíritu lanzada en el *Discurso*. La reedita e, incluso, la explica, la justifica, la precisa, la rodea de precauciones inéditas.

La retórica, es cierto, no es ya la de un tratado, como en *Sein und Zeit*, ni la de un discurso inaugural y enfático, como en la *Rektorats Rede*. Se trata de la palabra académica que participa de los dos géneros a la vez. Como en 1933, no se rehabilita el concepto de espíritu deconstruido en *Sein und Zeit*. Pero, una vez más, es en nombre del espíritu, aquel que guía en la resolución hacia el preguntar, a la voluntad de saber y a la voluntad de esencia, que el otro espíritu, su doble maligno, el fantasma de la subjetividad, se encuentra conjurado por medio de la *Destruktion*.

¿Se confundirá esta duplicidad con la equivocidad o ambigüedad que evoca Heidegger al comenzar la *Introducción*, cuando se refiere a la *Zweideutigkeit* en la que se encuentra “toda forma esencial del espíritu”?³⁸ Mientras más singular es una figura del espíritu, más nos encontramos inclinados a equivocarnos en relación a ella, por comparación y por con-

³⁸ “*Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit*” (p. 7, trad. Gilbert Kahn, Gallimard, p. 16).

fusión. Ahora bien, la filosofía es una de las formas esenciales del espíritu: independiente, creativa, rara entre las posibilidades y necesidades del *Da-sein* humano en su historicidad. A causa de su misma esencial rareza, la singularidad atrae siempre una mala interpretación, como la *Zweideutigkeit* invoca la *Missdeutung*. La primera interpretación errada, conocemos bien ese programa hoy en día, consiste en exigir inmediatamente que la filosofía procure al *Dasein* y a la época de un pueblo los fundamentos de una cultura; para denigrar a continuación a la filosofía en tanto no sirve de nada desde ese punto de vista y no sirve de nada a esta cultura. Segunda esperanza y segundo desprecio: la filosofía, esa figura del espíritu, debe procurar por lo menos sistema, sinopsis, mapa del mundo (*Weltbild*), carta del mundo (*Weltkarte*), una suerte de compás para la orientación universal. Si la filosofía no puede fundar la cultura, que por lo menos aligere y facilite el funcionamiento técnico-práctico de las actividades culturales; que alivie también a la ciencia evitándole una reflexión epistemológica sobre sus presupuestos, sus conceptos y principios fundamentales (*Grundbegriffe*, *Grundsätze*). ¿Qué se espera del filósofo? que sea el funcionario de lo fundamental. Con más fuerza que nunca, recuerda Heidegger (¿y quién lo pondría en duda?), esos malentendidos son alimentados por los profesores de filosofía.

Autoafirmación o autopresentación del espíritu: todo lo que era así anunciado en el *Discurso de Rectorado* se encuentra mencionado nuevamente en la *Einführung*... Podríamos decir que desde el título mismo de *Einführung*... La asignación de la pregunta es inmediatamente asociada a aquella de la *Führung*, llamada *espiritual*. La *Einführung*... comienza por una meditación de la cuestión, más precisamente, sobre una *introducción a la cuestión*, sobre aquello que introduce, induce y conduce al interior de la cuestión, el *Hineinführen in das Fragen der Grundfrage*.³⁹

³⁹ P. 15; trad., p. 27.

No hay otro preguntar que en la experiencia del preguntar. Las preguntas no son cosas, como el agua, la piedra, los zapatos, la vestimenta o los libros. El *Hineinführen* en la pregunta no conduce, — no induce *algo*, sino guía, conduce hacia la experiencia, el despertar o la producción de la pregunta. Pero como nada debe dictar la pregunta, ni precederla en su *libertad*, el *Führen* es *ya* cuestionante. Previene, es un prevenir ya cuestionante de la pregunta (*ein fragendes Vorangehen*), un pre-cuestionamiento, (*ein Vor-Fragen*). Así, si nada precede el preguntar en su libertad, ni siquiera la introducción al preguntar, entonces el espíritu de conducción espiritual (*geistige Führung*) del que hablan tanto el *Discurso de Rectorado* como la *Introducción a la Metafísica* permiten ser interpretados, integralmente, como posibilidad de preguntar. Responde y corresponde a esta posibilidad. A menos que ya ésta no le responda o corresponda, en cuanto a los lazos y obligaciones, o las alianzas de una correspondencia así, como en el ejercicio de esta co-responsabilidad. Este discurso sobre el espíritu es también un discurso sobre la libertad de espíritu.

Puesto que nada la precede, la ducción espiritual misma queda sin conducción, rompiendo así el círculo de la reflexión vacía que amenazaba la pregunta por el ser en su forma fundamental: “¿Porqué es el ente y no mas bien la nada?”. Esa era la primera frase del libro. La maquinaria reflexiva corría el riesgo de hacer mover en círculos hasta el infinito la pregunta de la pregunta: ¿por qué el por qué?, etc. Heidegger hablará más bien de un salto (*Sprung*) de la cuestión. El salto hace surgir, libera el surgimiento originario (*Ursprung*) sin que haya que introducir a la pregunta desde otra cosa que desde la conducción *ya* cuestionante: ésta *es el espíritu mismo*. El mismo que despierta, se despierta, más bien, desde el *Vor-fragen de la Führung*. Nada precede este poder de despertar, en su libertad y resolución (*Entschlossenheit*). Aquello que está *antes* y *delante*, aquello que previene y cuestiona ante todo (*vor*) es el espíritu, la libertad del espíritu. En cuanto *Führer*, éste va o viene en camino, delante, adelante, antes de

toda política, toda psicopedagogía, toda pedagogía.

Porque hay que precisarlo honestamente: en el momento en que arriesga poner esta temática de la *Führung* al servicio de una política determinada, Heidegger deja entender que desecha de partida tal sumisión.

En su esencia espiritual, esta libre conducción no debe dar lugar a ningún séquito, no debe reconocérsele ningún seguimiento, ningún seguidor, ninguna *Gefolgschaft*, ninguna congregación de discípulos o partidarios. Naturalmente, se puede hacer extensivo al Partido lo que Heidegger dice, para excluirlos, de la Escuela como escolástica, enseñanza técnica o formación profesional. Sin duda tendremos dificultades para comprender lo que pueda significar una *Führung* que manda, demanda o comanda sin séquito, obediencia o escucha de ningún tipo. Aún siendo tan espiritual, se dirá, debe igualmente guiar. Ciertamente, nos diría en este punto Heidegger; pero si se tiene dificultad para entenderlo, es que se continuamos estando prisioneros de una cierta lógica del entendimiento, sin acceder a esta libertad de escucha, a esta fidelidad o a esta modalidad del seguir que no tendría ninguna relación con la *Gefolgschaft*. Puede ser. No es menos cierto que, por otra parte, si no se lo reduce tampoco a sus modalidades discursivas o a enunciados interrogativos, ese preguntar pertenece por entero — es decir, esencialmente — a la voluntad y a la voluntad como voluntad de saber. “*Fragen ist Wissen-wollen*”.⁴⁰

Todo esto nos devuelve a la *Einführung...* al *Discurso de Rectorado*, y, también aquí, a la temática de la resolución (*Entschlossenheit*). Esta juega un rol decisivo, en realidad, el de la decisión misma en *Sein und Zeit*. El párrafo que define el preguntar como voluntad de saber indica también que el querer mismo es un ser-resuelto (*Entschlossensein*).

Si, por lo menos en apariencia, por la apariencia de un tono menos enfático, la *Einführung...* comienza a marcar un retiro político con respec-

⁴⁰ P. 16; t. p. 29.

to al *Discurso de Rectorado*, en ella se propone, en realidad, una suerte de diagnóstico *geopolítico*, en el que todos los recursos y referencias revienen al espíritu, a la historicidad espiritual, y a su conceptos ya probados: *espirituales* son la caída o la decadencia (*Verfall*); *espiritual* también es la fuerza.

Se trata, entonces, de geopolítica: Europa, Rusia y América son nombradas, lo que sin duda quiere decir todavía sólo Europa. Pero la dimensión continúa siendo propiamente geopolítica. El pensamiento del mundo se determina como pensamiento de la tierra o del planeta.

Heidegger denuncia entonces una cierta “decadencia espiritual” (*geistige Verfall*). Los pueblos están perdiendo sus últimas “fuerzas espirituales”. Expresión esta última que se repite frecuentemente. La *Verfall* del espíritu no puede dejarse pensar sino en su relación al destino del ser. Si la experiencia del espíritu parece, en el preguntar, proporcional al “peligro”, el pueblo alemán, “nuestro pueblo”, ese “pueblo metafísico” (*das metaphysische Volk*) por excelencia, es al mismo tiempo, el más espiritual (lo que Heidegger precisará claramente más adelante al hablar de la lengua), así como el más expuesto al peligro. Pues se encuentra atrapado entre las tenazas,⁴¹ en medio de [*in der Mitte*] sus vecinos europeos, Rusia y América.⁴² En él recae la “gran decisión” (*die grosse Entscheidung*), que comprometerá el destino de Europa y el despliegue de “nuevas fuerzas espirituales a partir de ese medio” (*neuer geschichtlich geistiger Kräfte aus der Mitte*). Énfasis, *emphasis*, la palabra “espiritual” es una vez más *subrayada*, tanto para señalar que allí se encuentra la determinación fundamental de la relación al ser como para conjurar cierta política que no sería del *espíritu*. Se invoca un nuevo comienzo. Se lo invoca a través de la pregunta

⁴¹ P. 29, t. p. 47.

⁴² La acusación contra América, su “seudo-filosofía” y “psicología patentada”, durará largo tiempo. Alcanzando su clímax en 1941. Cf. *Concepts Fondamentaux*, Trad. P. David, Gallimard, p. 111, 120.

“¿*Wie steht es um das Sein?*”, ¿Qué sucede con el ser? Y este comenzar, que es antes que nada un recomenzar, consiste en repetir (*wiederholen*) nuestra existencia históricamente espiritual [*Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins*]. El “nosotros” de este “nuestro”..., es el pueblo alemán. He hablado, rápidamente, de un *diagnóstico* geopolítico, aún si el discurso no es ni el del conocimiento, o el de la clínica o de el la terapéutica. Pero la geopolítica nos reconduce aún desde la tierra y desde el planeta al mundo, y al mundo como mundo del espíritu. La geopolítica no es más que una *Weltpolitik* del espíritu. El mundo no es la tierra. Sobre la tierra adviene el oscurecerse del mundo (*Weltverdüsterung*):⁴³ es la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación de los hombres, la preeminencia de lo mediocre.

VI

¿Qué es lo que llamamos mundo? ¿Qué es el mundo si se oscurece de esta manera? Respuesta: “El mundo es siempre mundo *espiritual*” (ibíd.).

Una vez más, el término *geistig* es subrayado. Antes excluido, “evitado”; más tarde, sometido a estrecha vigilancia, acorralado, comprimido, constreñido a las comillas, ahora se agranda, reclamado, aclamado, magnificado, a la cabeza, sin ninguna duda, de todas las palabras subrayadas.

Luego Heidegger agrega, inmediatamente, en la frase siguiente: “*Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt*”, el animal no tiene mundo, ni siquiera un mundo circundante. Inevitable consecuencia: el animal no tiene espíritu, ya que, como acabamos de leerlo, todo mundo es mundo espiritual. La animalidad no es cosa *del espíritu*. Y de esta proposición de-

⁴³ P. 34; trad., p. 54.

bieran sacarse todas las consecuencias que se imponen en lo que concierne la determinación del hombre como *animal racional*, lo que no podremos hacer aquí. No tenemos tiempo, tampoco, para desarrollar el análisis que necesitaría esta interpretación de la animalidad: me limitaré solamente al análisis más indispensable. Antes de precipitarnos sobre lo que pueda esta proposición tener de dogmático por su forma, o de tradicional — o de cartesiano en su contenido, estaríamos casi tentados de decir, aunque equivocadamente — podemos notar la siguiente paradoja: ésta parece contradecir, expresamente y de partida, tres tesis largamente elaboradas o problematizadas, aunque no refutadas, que Heidegger había presentado en las conferencias del semestre de invierno 1920-1930 en Friburgo, como respuesta a la pregunta “¿Qué es el mundo?”.

Recordemos esas tres tesis. 1. — La piedra no tiene mundo (*weltlos*). 2. — El animal es pobre en mundo (*weltarm*). 3. — El hombre es formador de mundo, si es que puede traducirse así *weltbildend*.

Tesis que no sólo preparan la pregunta “¿qué es el mundo?”, sino que deben aún responder una pregunta sobre la vida: ¿cómo puede la esencia de la vida ser accesible y determinable? La ciencia biológica y la zoológica presuponen, no abren, el acceso a la esencia de lo vivo animal. Eso es por lo menos lo que afirma Heidegger, con un gesto clásico, al subordinar los saberes regionales a ontologías regionales, y estas a una ontología fundamental, descalificando en este punto toda lógica del círculo vicioso y de la dialéctica a este propósito.⁴⁴ Esas tesis se presentan entonces como tesis “metafísicas” y no científicas.⁴⁵ El acceso a esta dimensión *metafísica*, en el sentido positivo en que lo entendía Heidegger por entonces, se encuentra cerrado tanto para las ciencias como para las antropologías filosóficas, como por ejemplo la de Scheler. Ciencias y antropologías de-

⁴⁴ *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, p. 276.

⁴⁵ P. 277.

ben, en tanto tales, presuponer, sin que poder exhibirlo, el mundo animal o humano que constituye su objeto.

¿Qué quiere decir “*weltarm*”? ¿Qué quiere decir esa pobreza de mundo? No podremos en este punto hacer justicia al análisis paciente, laborioso, complicado y a veces aporético de Heidegger. La palabra pobreza (*Armut*) podría encerrar, pero no es más que una primera apariencia, dos presupuestos o dos hipótesis. Por una parte, la de una *diferencia de grado*, que separaría la indigencia de la riqueza (*Reichtum*). El animal sería pobre, el hombre sería rico en mundo y, en consecuencia, en espíritu, ya que el mundo es espiritual: menos espíritu para el animal, más espíritu para el hombre. Por otra parte, si bien es pobre en mundo, el animal debe también participar *del mundo*, y, en consecuencia, *del espíritu*, a diferencia de la piedra que es sin mundo: *weltlos*. Heidegger desecha, pura y simplemente, la primera hipótesis, por muchas dificultades que esto suponga al querer mantener esa palabra que aquí es extraña, la “pobreza”. La diferencia mencionada entre pobreza y riqueza no es de grado. Pues justamente en razón de una diferencia de esencia el mundo del animal — y si el animal es pobre en mundo, y por tanto, en espíritu, bien debe poderse hablar de un mundo del animal y, en consecuencia, de un mundo espiritual — no es una especie o grado del mundo humano.⁴⁶ Esa pobreza no es una indigencia, una poquedad de mundo, sino que tiene, sin lugar a dudas, el sentido de una privación (*Entbehrung*), de una falta: ciertamente, el animal no tiene bastante mundo. Pero esa falta no se evalúa como una relación cuantitativa en los entes del mundo. El animal no tiene menos relación o un acceso limitado a lo ente, tiene *otra* relación. La calificaremos en un momento. Sin embargo, se acumulan ya las dificultades entre esos dos valores incompatibles en su “lógica”, aquel de la falta y el de la alteridad. Para el animal la falta de mundo no es una pura nada, pero no

⁴⁶ P. 294.

debe ser referida, al interior de una escala de gradación homogénea, a una plenitud o no-falta proveniente de un orden heterogéneo, por ejemplo, el del hombre. ¿Qué es lo que justifica, entonces, ese concepto de falta o de privación de momento que el animal no es más una especie del mundo humano? Pues si el animal es privado de mundo, si, en consecuencia, “no tiene mundo”, según la fórmula brutal de la *Introducción...*, es necesario que su ser-privado, su no-tener mundo sea absolutamente diferente, por un lado, de aquel de la piedra — que no tiene mundo, pero que no está privada de él — y por otra parte, del tener-un-mundo del hombre.

Ese análisis presenta, ciertamente, el interés de romper con las diferencias de grado. Se respeta una diferencia de estructura evitando el antropocentrismo. Pero sigue estando condenada a reintroducir al hombre como medida por la misma vía que se pretendía soslayar, es decir, a través de la significación de falta o la privación, que es antropocéntrica o que por lo menos refiere al *nosotros* cuestionante del *Dasein*, ya que no puede aparecer como tal y cobrar sentido sino desde un mundo no animal y desde *nuestro* punto de vista. Además ¿no puede acaso decirse con la misma legitimidad que el tener-un-mundo tiene también para el hombre la significación de una *unheimliche* privación de mundo, y que esos dos valores no se oponen?

Recapitulemos. Si el animal no tiene mundo — en consecuencia, mundo espiritual — si no es algo del espíritu, su no-tener-mundo (*Nichthaben von Welt*) posee un sentido radicalmente diferente que el de la piedra, la que sí es sin mundo (*weltlos*), pero que no podría estar privada de él. El animal tampoco tiene mundo, puesto que está privado de él, pero su privación significa que su no tener mundo es un modo del tener, e incluso cierta relación con el tener-un-mundo. El *sin* del *sin-mundo* no posee el mismo sentido, no denota la misma negatividad en el caso del animal y en el de la piedra. Privación en un caso, pura y simple ausencia en el otro. El animal tiene un mundo en el modo del no-tener o, inversa-

mente, está privado de mundo porque *puede* tener un mundo. Heidegger habla de una “pobreza” (o privación) como de una forma del *no-tener* en el *poder-tener* (*Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen*).⁴⁷ Sin lugar a dudas, ese poder, potencia o potencialidad, no poseen el sentido de la *dynamis* aristotélica. No es una virtualidad orientada por un *telos*. Sin embargo ¿cómo se puede evitar volver a ese esquema?

El animal *tiene* y *no tiene* mundo. La proposición parece contradictoria y lógicamente imposible, reconoce Heidegger.⁴⁸ Pero “la metafísica y la esencialidad, agrega, poseen una lógica distinta que el entendimiento sano del hombre”. Por las razones que hemos reconocido, en realidad, por desconfianza en la Razón hegeliana, Heidegger no se apura en resolver esas contradicciones del entendimiento a partir de una potencia especulativa y dialéctica de la racionalidad absoluta. (Sería necesario en este punto, precisamente en torno al problema de la animalidad, reelaborar la cuestión de la relación de Heidegger con Hegel. Una vez reconocidas y destacadas las diferencias podrían descubrirse nuevamente inquietantes afinidades). La contradicción lógica entre las dos proposiciones (el animal tiene y no tiene mundo) significaría tan sólo que no hemos dilucidado suficientemente el concepto de mundo — del que hemos seguido su hilo conductor, puesto que es el mismo que el *del espíritu*. La espiritualidad, insiste Heidegger, es el nombre de aquello sin lo cual no hay mundo. Así, se hace necesario llegar a pensar ese nudo que entrelaza las dos proposiciones: el animal no tiene mundo, el animal tiene mundo. Por lo tanto, el animal tiene y no tiene espíritu.

Decíamos, hace un instante, que la pobreza debería marcar una diferencia cualitativa, estructural, y no cuantitativa. Respecto a la piedra, la diferencia es clara. La piedra no tiene acceso a lo ente, no tiene experien-

⁴⁷ § 50, p. 307.

⁴⁸ P. 293.

cia. El animal, en cuanto a él, accede a lo ente mas, he allí lo que le distingue del hombre, no accede a lo ente *como tal*. Esa privación (*Entbehrung*) no es la (*Privation*) que Heidegger sitúa en *Sein und Zeit* ⁴⁹ al interior de la estructura del “en tanto que”, de “una cosa en tanto que una cosa” (*die Struktur des Etwas als Etwas*). Esa estructura de la “comprensión del mundo” (*Weltverstehen*) puede o permite dar lugar a una explicitación (*Auslegung*) anti-predicativa y pre verbal. Ésta no se confunde con el “en tanto que” del enunciado. La experiencia de la privación que describe Heidegger en ese contexto no es más original que la del “ver comprensivo”. Al contrario, lo supone y deriva de él. Lo que en este punto es válido para el *Dasein* no es válido para el animal, pero la analogía desfasada de esas dos “privaciones” no deja de ser inquietante. El animal puede tener un mundo, ya que accede a lo ente, pero se encuentra privado de mundo porque no accede a lo ente *como tal* y en su ser. La abeja obrera, dirá Heidegger, conoce la flor, su olor y perfume, pero no conoce el estambre de la flor *como* estambre, no conoce las raíces, el número de estambres, etc. El lagarto, del que Heidegger describe larga y laboriosamente el reposo sobre la roca, al sol (y aquí suspiramos con Ponge), no se relaciona con la roca o el sol *como tales*, como sujeto sobre el cual puede uno justamente plantearse cuestiones y dar respuestas. Y, sin embargo, por poco que podamos identificarnos al lagarto, sabemos que éste tiene relación con el sol, y con la piedra, la cual, a su vez, no tiene ninguna, ni con el sol ni con el lagarto.

592

Notemos, en este punto, un rasgo que no es tan sólo divertido. Me parece significativo, y deberíamos detenernos en él si se nos otorgase el tiempo necesario. En *Zur Seinsfrage*, unos veinticinco años más tarde, como se sabe, Heidegger propone escribir la palabra “ser” bajo una tachadura en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*). Esa cruz no representaba un signo negativo, ni siquiera un simple signo, sino que debía

⁴⁹ § 32, p. 149.

recordar el Geviert, el quadripartí, precisamente como “juego del mundo” reunido en su lugar (*Ort*), en el entrecruzarse de la cruz. El lugar es siempre, para Heidegger, lugar de reunión (*Versammlung*). La conferencia sobre *La Cosa* (1950) descifra el devenir-mundo del mundo, *das Welten von Welt*, en ese juego del mundo evocado así mediante una tachadura del “ser”, *das Welten von Welt*, ese mundo que es en tanto que (se) mundializa o se mundaniza [*Die Welt ist, indem sie weltet*]*. Se conoce el tipo, y la necesidad, de esta formulación, que significa en ese caso que no puede derivarse o pensarse el mundo a partir de otra cosa que el mundo mismo. Ahora bien, veinticinco años antes encontramos otra sugerencia de tachadura (*Durchstreichung*). Esta concierne ya al mundo y a una cierta relación con el ser del ente. Escribe Heidegger:

Cuando decimos que el lagarto está recostado en la roca deberíamos tachar (*durchstreichen*) la palabra “roca”, sin duda para indicar que aquello sobre lo cual éste reposa le está, ciertamente, de *algún modo* (*irgendwie*, subrayado) dado, pero no es conocido [o reconocido] *como* (*als*, subrayado) roca. La tachadura no quiere solamente decir: algo otro es aprehendido y como algo otro, sino: no es de ninguna manera accesible *como ente* (*überhaupt nicht als Seiendes zugänglich*).⁵⁰

Tachadura del nombre, entonces; aquí, del nombre de la roca, que designaría la posibilidad de nombrar la roca en sí misma, *como tal* y acce-

* En el original Derrida escribe “Die Welt ist, indem sie weitert”. Dejando de lado que no he encontrado esa frase literal en la conferencia que él cita (a mi juicio está parafraseando en alemán), lo importante es que no me cuadra “weitert” para ‘mundializar, mundaniza’. Creo que la frase se refiere al conocido ‘mundeare’, y ahí se trataría de “weltert”.

En efecto, Heidegger usa en la conferencia “La cosa” expresiones como *Welt weltet, indem sie weltet* (el mundo esencia [se despliega] en tanto que mundeare [se despliega como mundo]; GA 7, p. 181). Por lo tanto, pese a que tanto en la traducción como en el original francés dice “*weitert*”, lo he corregido, pues evidentemente Derrida hace alusión al ‘mundeare’ (*weltet*). (N. de T.)

⁵⁰ Pp. 291-292.

sible en su ser de roca. La tachadura marcaría en *nuestra* lengua, al evitar una palabra, la incapacidad de nombrar del animal. Pero esto es, antes que nada, la incapacidad a abrirse al *como tal* de la cosa. El lagarto no tiene la experiencia de la roca *como tal*. Por eso el nombre de la roca debe ser tachado cuando se quiere designar aquello sobre lo cual reposa el lagarto. En otro lugar, más tarde, en un texto citado por Michel Haar:⁵¹ “El salto desde el animal viviente al hombre que habla es tan grande, si no es todavía más grande, que el de la piedra sin vida al ser vivo”. Esa incapacidad para nombrar no es primera o simplemente lingüística, sino que reside en la imposibilidad propiamente *fenomenológica* de decir el fenómeno, de la fenomenología como tal, donde el *como tal* mismo no aparece al animal y no devela el ser de lo ente. Según el lenguaje de *Sein und Zeit* (§31), podemos decir que se trata de una privación de *Weltverstehen* y no en el *Weltverstehen*. Aquí, la tachadura del nombre significaría el no-acceso a lo ente como tal. En este escribir o no escribir (porque al tachar Heidegger permite leer lo que tacha, dice incluso que se “debería” tachar, pero no lo hace, como si tachara la tachadura, evitara evitar, o evitara sin evitar) pareciera que, para el animal al que falta el acceso a lo ente como tal el ser de lo ente estuviese tachado desde la partida, pero con una tachadura absoluta, la de la privación. Y puede evocarse una tachadura, ya que hay privación de lo que entonces debería o podría ser accesible. No hablamos de privación o de tachadura en relación a la piedra. Sin embargo, y lo repito para subrayar al mismo tiempo la sutileza del análisis y la dificultad que señala este equívoco en la terminología, es sin duda necesario distinguir la privación (*Entbehrung*) del animal de la privación (*Privation*) en la comprensión del mundo por parte del *Dasein*. Por otra parte, y en razón de una inversión enigmática que tacha la tachadura, la *Durchstreichung* de

⁵¹ *Le chant de la terre*, Cahiers de l'Herne, 1987, p. 70.

que estamos hablando posee un sentido radicalmente diferente del que cubre la palabra “ser” en *Zur Seinsfrage*. ¿Qué es lo que señala esa, si puede decirse así, tachadura animal? ¿Qué es lo que señala, más bien, la palabra “tachadura” que descubrimos a propósito del “mundo” animal y que debería, en su lógica, comprender todas las palabras desde el momento en que dicen algo sobre el mundo? La tachadura evoca el embotamiento (*Benommenheit*) del animal. Heidegger propondrá una paciente, pero, a lo que parece, embarazosa descripción. El embotamiento parece cerrar el acceso a lo ente como tal. A decir verdad, ni siquiera lo cierra, ya que el cierre supone una apertura o aperturidad, una *Offenbarkeit* a la que el animal no tiene ni siquiera acceso. Habría que tachar también la palabra cierre. No puede decirse que el animal esté cerrado a lo ente: está cerrado a la apertura misma de lo ente,⁵² no accede a la diferencia entre lo abierto y lo cerrado.

Por muy problemáticas, por muy aporéticas, incluso, que permanezcan estas tesis, tanto para nosotros como para Heidegger, que parece reconocerlo — por ejemplo, hacia el final del §63 — su estrategia y axiomática serán de una notable constancia. Se trata, en todos los casos, de marcar un límite absoluto entre lo vivo y el *Dasein* humano, de tomar distancia no solamente ante cualquier biologismo y toda filosofía de la vida (y, con ello, respecto a toda ideología política que pueda también inspirarse más o menos directamente de allí), sino también, como lo recordará con justeza Michel Haar, respecto de una temática rilkiana que liga lo abierto y la animalidad. Sin mencionar a Nietzsche — pero volveremos sobre ello en un momento.

Sin duda hay que reconocer, hasta en el detalle, la fuerza y la necesidad principal de esos análisis que rompen con el antropomorfismo, con el biologismo y con sus efectos políticos, al mismo tiempo que erigen la

⁵² P. 361, por ejemplo.

estructura fenomenal, sutil pero decisiva, del “como tal”. Aunque flaqueen, según creo, frente a dificultades esenciales. Podríamos mostrar que una vez más todo reside en lo que quiere decir la palabra “espíritu”, a la semántica que regula el uso de ese término. Si el mundo es siempre mundo espiritual, como Heidegger no cesa de repetir en la *Introducción...*; si, como Heidegger reconoce también hacia el final de esos análisis, las tres tesis, pero sobre todo la intermedia, continúan siendo problemáticas en tanto el concepto de mundo no sea esclarecido, es ciertamente porque el carácter espiritual del mundo permanece en sí mismo oscuro. Ahora bien, no olvidemos que es en conexión con el análisis del mundo, y como predicado esencial del mundo, que la palabra “espíritu” se libera de sus comillas, si puede decirse de esta manera, y que debería conducir más allá de la época de la subjetividad cartesiano-hegeliana. Tanto así que debería ahora decirse del espíritu lo que se dice del mundo respecto al animal: el animal es pobre en espíritu, tiene espíritu pero no tiene espíritu y ese no tener es una modalidad de su poder-tener espíritu. Por otra parte, ciertamente, si la pobreza privativa marca la cesura o heterogeneidad entre lo no-vivo y lo vivo, por un lado, y entre el animal y el *Dasein* humano por otro lado, la misma negatividad, cuyo residuo leemos en ese discurso sobre la privación, no puede evitar cierta teleología antropocéntrica, incluso humanista. Se trata de un esquema que la determinación de la humanidad del hombre a partir del *Dasein* puede sin duda modificar, desplazar, desfasar, pero no destruir.

596

Al hablar de teleología no atribuyo a Heidegger un concepto de progreso, concebido de modo evolucionista, larga marcha que hubiese orientado la vida humana hacia el mundo humano en la escala de los seres. No obstante, las palabras pobreza y privación implican, quiérase o no evitarlo, jerarquización y evaluación. La expresión “pobre en mundo” o “sin mundo”, así como la fenomenología que la sostiene, encierra una axiología no solamente regulada sobre una ontología, sino sobre la posibilidad de la *onto-lógica* en cuanto tal, sobre la diferencia ontológica,

sobre el acceso al ser de lo ente, de la tachadura de la tachadura, o sea la apertura al juego del mundo y, antes que nada, al mundo del hombre en tanto *weltbildend*. No pretendo criticar esta teleología humanista. Es sin duda más urgente recordar que ésta continúa *hasta ahora*, a pesar de todas las denegaciones o de todos los evites que se quieran (desde la época y en la situación de Heidegger, pero eso no ha cambiado completamente hoy) siendo el precio a pagar por la denuncia ético política del biologismo, del racismo, del naturalismo, etc. Si analizo esa “lógica”, las aporías o los límites, los presupuestos o decisiones axiomáticas, las inversiones y contaminaciones, sobre todo, en las que la vemos embarazarse, es más bien para exhibir, y enseguida formalizar, los terribles mecanismos de ese programa, la totalidad de dobles coacciones que la estructuran. ¿Será esto una fatalidad? ¿Se puede escapar a ello? Ningún signo permite pensarlo, ni en los discursos “heideggerianos” ni en los “anti heideggerianos”. ¿Puede ser transformado ese programa? No lo sé. En todo caso, no se lo evitará de golpe y antes de conocerlo hasta en sus astucias más retorcidas y en sus más sutiles resortes.

¿Cuáles son los síntomas que hoy deja leer esa situación en el texto de Heidegger? Si el análisis propuesto deja suficientemente en claro que el animal no pertenece al mundo humano en el modo de la *Vorbundenheit*,⁵³ y que tampoco lo ente es para el animal en el modo de la *Vorhandenheit*, no sabemos, entonces, qué modalidad reservar al animal — para éste mismo y para nosotros, para el *Dasein* humano. No hay un *Dasein* animal, puesto que el *Dasein* se caracteriza por el acceso a lo “como tal” de lo ente y la correlativa posibilidad del cuestionamiento. Está claro que el animal puede estar en búsqueda de una presa, puede calcular, vacilar, seguir o probar una pista, pero que no sabría propiamente cuestionar. Asimismo, puede servirse de cosas, incluso instrumentalizarlas, pero no podría ac-

⁵³ P. 402.

ceder a una *tekhné*. Permítanme notar, de pasada, que tres de mis hilos conductores se enlazan en ese nudo: la *cuestión*, el *animal*, la *técnica*.⁵⁴

Sin embargo como, por otra parte, el animal, que no es un *Dasein*, tampoco es para nosotros *Vorhandensein* ni *Zuhandensein*; como la posibilidad original de un *Mitsein* con él no puede ser seriamente concebida, no se le puede pensar o hablar de él ni en términos de existencial ni en términos de *categorial*, para retomar los dos conceptos que estructuran la analítica existencial de *Sein und Zeit*. ¿No podría decirse, entonces, que la totalidad de la destrucción de la ontología, tal como se anuncia en *Sein und Zeit*, y en tanto desaloja, de algún modo, el *spiritus* cartesiano-hegeliano en la analítica existencial, se encuentra amenazado en este lugar en su orden, en su ejecución y en su dispositivo conceptual por eso que llamamos, de modo tan oscuro, el animal? Comprometida, más bien, por una *tesis* sobre la animalidad que supone, esa es la hipótesis irreductible y a mi parecer, dogmática de la tesis, que hay una cosa, un dominio, un tipo de ente homogéneo que llamamos animalidad *en general* para la cual cualquier ejemplo serviría. He aquí una tesis que, en su carácter *mediano*, como lo subraya explícitamente Heidegger (el animal, *entre* la piedra y el

⁵⁴ Si bien el animal no puede propiamente cuestionar más allá de sus intereses vitales, ¿puede hacerlo el *Dasein*, *propia y rigurosamente*? ¿Acaso no podemos demostrar que la cuestión no hace más que *diferir*, ciertamente en los modos más sobredeterminados (en la diferencia y la diferencia de la diferencia), la búsqueda y la encuesta, sin hacer sino *desviar* el interés de lo vivo, la alteración, con lo que la más discontinua mutación no sería más que un rodeo? Sólo el ser-para-la-muerte *como tal* puede parecer suspender y liberar la cuestión en su raigambre de vida. Y eso es sin duda lo que diría Heidegger. Observará más tarde que el animal no podría tener la experiencia (*erfahren*) de “la muerte como muerte”. Y por ello no podría hablar (*Unterwegs zur Sprache*, p. 215). Pero el *Dasein* ¿tiene experiencia de la muerte como tal, aunque no fuera sino como anticipación? ¿Qué querría decir esto? ¿En qué consiste el ser-para-la-muerte? ¿Qué es la muerte para un *Dasein* que no es definido jamás de manera *esencial* como ser vivo? No se trata de oponer aquí la muerte a la vida, sino de preguntarse por el contenido semántico que puede otorgarse a la muerte en un discurso en que la relación con la muerte, la experiencia de la muerte, quedan fuera de relación respecto a la vida de lo viviente. (El problema de la vida fue abordado por Didier Franck en el curso de ese coloquio. Cf. también *Geschlecht...*, in *Psyché...* p. 411.)

hombre), permanece siendo fundamentalmente teleológica y tradicional, por no decir dialéctica.

Esas dificultades, y esta es por lo menos la proposición que someto a discusión, no desaparecen nunca en el discurso de Heidegger, haciendo pesar sobre el conjunto de su pensamiento las consecuencias de una grave hipoteca. Que ciertamente se concentra en la oscuridad de aquello que Heidegger llama espíritu.

VII

¿Será posible, sin embargo, distinguir, en aquello que guía o inspira a Heidegger, entre la oscuridad del concepto o la palabra *Geist* y la oscuridad del espíritu mismo? Y, correlativamente ¿es posible distinguir entre la oscuridad del concepto de mundo y la oscuridad, o aún, el ensombrecimiento del mundo mismo (*Weltverdüsterung*), si el mundo es siempre “mundo del espíritu”? Probablemente es mejor hablar en este punto de *ensombrecimiento* antes que de *oscurecimiento*. Esta última palabra, escogida por Gilbert Kahn para la traducción francesa, corre el riesgo de ser demasiado intelectual, haciendo signo, en el estilo cartesiano o valeriano, hacia aquello que puede afectar la claridad de la idea. Precisamente porque se trata del mundo (*Weltverdüsterung*) y no de la idea, y ni siquiera de la razón; y porque, en la profundidad de un pathos más romántico, en su invocación de los fundamentos (*Grunden*) y “profundidades” (*Tiefe*), sin embargo, ese discurso sobre la *Führung* espiritual no proporciona “reglas para la dirección del espíritu” (*ad directionem ingenii*), puede que la palabra ensombrecimiento le convenga más.

La cuestión parece inevitable, y precisamente en esta forma. Porque en el pasaje de la *Einführung*... de que nos ocupábamos hace un momento Heidegger meditaba, antes que nada, sobre el ensombrecimiento del

mundo mismo, y en consecuencia, sobre el espíritu. Si el concepto de mundo, y el de espíritu, que le es indisociable, siguen estando oscuros ¿no es acaso porque el mundo y el espíritu mismos están — históricamente — ensombrecidos? ¿Ensombrecidos para el hombre y no para el animal? Hay una *Entmachtung* del espíritu, que corresponde a este ensombrecimiento del mundo, que destituye el espíritu privándolo de su poder o de su fuerza (*Macht*), de su dinastía. De aquí en adelante traduciré *Entmachtung* como destitución, ya que el espíritu pierde un *poder* que no es “natural”. Pérdida que no tiene nada que ver con un retorno al embotamiento animal. Justamente en el instante en que Heidegger comienza a elucidar esta destitución del espíritu Heidegger declara — en el pasaje citado anteriormente — que “el animal no tiene mundo”:

¿Que significa “mundo”, cuando hablamos de ensombrecimiento del mundo? El mundo es siempre mundo *del espíritu* (*geistige Welt*). El animal no tiene mundo, ni tampoco mundo circundante. El ensombrecimiento del mundo implica esta *destitución* (*Entmachtung*) *del espíritu*, su disolución, su consunción, su represión y su errada interpretación (*Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Missdeutung*). Tratamos en este momento de elucidar (*verdeutlichen*) esa destitución del espíritu desde *una sola* perspectiva, precisamente *aquella* de la mala interpretación del espíritu. Hemos dicho: Europa se encuentra atenzada entre Rusia y América, que son metafísicamente lo mismo en lo que concierne su pertenencia al mundo (al carácter de su mundo, o más bien a su carácter-de-mundo, *Weltcharakter*) y su relación con el espíritu (*Verhältnis zum Geist*). La situación de Europa es de tanto más fatal puesto que la destitución del espíritu proviene de éste mismo y — incluso si ha sido preparada por algo anterior — ha sido determinada definitivamente, a partir de su propia situación espiritual (*aus seiner eigenen geistigen Lage*) en la primera mitad del siglo XIX. Se produce en esta época entre nosotros lo que se ha dado en llamar “el derrumbe (*Zusammenbruch*) del idealismo alemán”. Fórmula que es, por decirlo así, el escudo detrás del cual se encubre la ya iniciada vacancia del espíritu (*die schon anbrechende Geistlosigkeit*), la disolución de las fuerzas espirituales [*die Auflösung der geistigen Mächte*], el rechazo de todo cuestionamiento originario (*alles ursprünglichen Fragens*) hacia las fundaciones (*Gründen*) y, finalmente, nuestra adherencia a todo ello. Porque

no es el idealismo alemán que se ha derrumbado, es la época (*Zeitalter*) que no era ya suficientemente fuerte (*stark*) para mantenerse a la altura de la grandeza, amplitud y autenticidad original [*Ursprünglichkeit*] de ese mundo espiritual; es decir, para realizarlo (*verwirklichen*) verdaderamente, lo que significa algo completamente distinto que aplicar simplemente sentencias e ideas (“puntos de vista”: *Einsichten*). El *Dasein* ha comenzado a deslizarse en un mundo que no tenía la profundidad (*Tiefe*) a partir de la cual, cada vez de un modo nuevo, lo esencial viene al hombre y reviene a él, forzándolo así a una superioridad que le permite actuar distinguiéndose. Todas las cosas han caído al mismo nivel (...) La dimensión predominante ha devenido la de la extensión y el número...⁵⁵

Este discurso sobre la destitución del espíritu demanda algunas observaciones importantes.

1. No es un discurso sobre la *crisis*. Sin duda, Heidegger invoca una *decisión* histórica que supone la experiencia de un *krinein*. Sin duda, para él se trata también de despertar a Europa y a la filosofía en su responsabilidad ante la tarea del preguntar y de la pregunta originaria por los fundamentos. Sin duda sospecha, en primer lugar, de cierta objetividad tecnocientífica por reprimir u olvidar la pregunta. Sin duda, también Husserl se ha preguntado: “¿Cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa (*die geistige Gestalt Europas*)?”⁵⁶ Y, sin embargo, el discurso heideggeriano

⁵⁵ Pp. 34-35; trad. ligeramente modificada, pp. 54-55.

⁵⁶ *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Husserliana Bd. VI, p. 318 y sig., trad. Gérard Granel, p. 352. Esta figura de Europa es justamente “espiritual” en la medida en que se no se le asigna una dimensión geográfica o territorial. Se trata de una “unidad de vida, de acción, de creación espiritual”. Esta determinación “espiritual” de la humanidad europea ¿puede acaso conciliarse con la exclusión de los “Esquimales, de los Indios de las exhibiciones de circo, o de los Gitanos que vagabundean permanentemente en toda Europa”? Inmediatamente después de haber planteado la pregunta “¿Cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa?”, Husserl agrega efectivamente: “*Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmärktenmagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren.*” La aceptación de los dominios ingleses en la Europa “espiritual” sería el testimonio bastante irrisorio, dentro del sesgo cómico que grava este siniestro

deggeriano sobre la destitución del espíritu y sobre la responsabilidad de Europa sigue siendo, a pesar de tantas analogías no fortuitas, a pesar de la simultaneidad (1935), radicalmente heterogéneo respecto a la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente* o a la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Podríamos incluso ir más lejos: por la invocación que hace Husserl a una subjetividad trascendental que

pasaje, de una inconsecuencia filosófica cuya gravedad asume dos dimensiones distintas:

1. Sería necesario, en consecuencia, y para salvar los dominios ingleses, el poder y cultura que éstos representan, distinguir, por ejemplo, entre buenos y malos Indios. Lo que no es muy “lógico”, ni en la lógica “espiritualista” ni en la lógica “racista”. 2. ¡Este texto fue pronunciado en 1935 en Viena!

¿Por qué es necesario recordar hoy ese pasaje, y citarlo en este momento? Hay múltiples razones. 1. Tomando como ejemplo un discurso que, en general, no se ha hecho sospechoso de lo peor, es bueno recordar que la referencia al *espíritu*, a la *libertad* de espíritu y al espíritu como espíritu *europeo* ha podido y puede siempre aliarse a las políticas que se le querría oponer. Y esta referencia al espíritu, y a Europa, no es un ornamento exterior o accidental ni para el pensamiento de Husserl ni para el de Heidegger. Esta juega un rol mayor y organizador en la teleología trascendental de la razón entendida como humanismo europeocéntrico. La cuestión del animal no está en ningún caso muy lejos: “...así como el hombre, e *incluso el Papú* [subrayado por mí, J.D.], representa un nuevo estadio en la animalidad por oposición a la bestia, así también la razón filosófica representa un nuevo estadio en la humanidad y en su razón” [*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, citado en mi *Introduction à l'origine de la géométrie* (p. 162) a la que me permito hacer referencia en este lugar]. Ese “nuevo estadio” es, evidentemente, el de la humanidad europea, que debería estar atravesada por el telos de la fenomenología trascendental tal como para Heidegger por la responsabilidad del cuestionamiento originario sobre el ser, más allá incluso de la subjetividad trascendental y del *animal rationale*.

2. Se ha opuesto muchas veces, a justo título, Husserl a Heidegger, y no solamente por su pensamiento, sino por su historia política. Aún cuando él niega los hechos y los relatos, se acusa frecuentemente Heidegger de haber participado a las persecuciones de las que Husserl fue una víctima. Un hecho que permanece, por lo menos, y más allá de toda posible contestación: Heidegger borra (no tacha esta vez, sino que borra) la dedicatoria a Husserl en *Sein und Zeit* para que el libro fuera reeditado, en un gesto que constituye el borrar de lo imborrable, tachadura mediocre y odiosa. No es este el lugar para tratar en toda su amplitud esos problemas y esos hechos, pero es bueno que *no haya demasiadas* lagunas o injusticias en ese proceso interminable constantemente alimentado por nuevos testimonios. No hay que olvidar lo que ciertas “víctimas” han escrito o pensado en nombre del espíritu y de Europa, puesto que éste es nuestro propósito. Y siempre en nombre del espíritu. ¿Habría suscrito Heidegger lo que Husserl dijo de los Gitanos? Y si la respuesta es “no”, al parecer “no”, ¿es acaso seguro que sea por otras razones que aquellas que lo alejaron del idealismo trascendental? Lo que él mismo ha hecho o escrito, ¿es peor? ¿Dónde está lo peor? He aquí, quizá, la cuestión del *espíritu*.

permanece dentro de la tradición cartesiana, incluso si a veces trata de levantarla contra Descartes, ese discurso sobre la crisis constituiría justamente uno de los síntomas de la destitución. Y si hay una “debilidad” de la época para explicar el pretendido “derrumbe del idealismo alemán” de que hablábamos hace un momento, ésta provendría, por una parte, de la herencia cartesiana tal como fue interpretada en *Sein und Zeit*, de ese no-cuestionar el ser que supone la metafísica de la subjetividad, especialmente en Hegel aunque también en Husserl.

Sin duda, Heidegger habría denunciado esta misma herencia cartesiana en *La crisis del espíritu* (1919), ese otro discurso de entre guerra en el que Valéry, en otro estilo, se pregunta si acaso puede hablarse de una “degradación” histórica del “genio” europeo o de la “Psyché europea”. También en este caso no se puede ignorar la matriz común en torno a la cual, entre 1919 y 1939, se encuentran o se precipitan todos, en torno a las mismas palabras (Europa, el Espíritu), si no es en el mismo lenguaje. Sin embargo, falsearíamos la perspectiva y pasaríamos por alto la más aguda de las diferencias si seleccionásemos algunas de entre esas analogías — inquietantes y significativas, aunque locales — entre todos esos discursos, con el pretexto, por ejemplo, de que Heidegger habría podido suscribir a tal o cual afirmación. Así, Valéry se pregunta: “El fenómeno de la puesta en explotación del globo, el fenómeno de la uniformización de las técnicas y el fenómeno democrático, que permiten prever una *deminutio capitis* en Europa ¿deben ser entendidos como decisiones absolutas del destino? ¿O bien tenemos alguna libertad *contra* esta amenazante conjuración de las cosas?”⁵⁷

⁵⁷ *Variété*, p. 32. El análisis comparativo de esos tres discursos — de Valéry, Husserl y Heidegger — sobre la crisis o la destitución del espíritu en cuanto espíritu de Europa, haría aparecer una configuración singular, de rasgos paradigmáticos intercambiables según ciertas reglas. Valéry parece a veces más cerca de Husserl, o más cerca de Heidegger y a veces lejos de ambos. Declara “la ilusión perdida de una cultura europea” (p. 16); co-

mienza por la evocación de la ceniza y de los reaparecidos. “Sabemos bien que toda la tierra aparente está hecha de cenizas, que la ceniza significa algo. Percibimos a través del espesor de la historia los fantasmas de inmensos navíos que estuvieron cargados de riqueza y de espíritu” (pp. 11-12). Encontramos luego el célebre pasaje sobre “la inmensa terraza de Elsinore, que se extiende de Basilea hasta Colonia; que toca las arenas de Nieuport, los pantanos de la Somme, los calcáreos de Champagne, los granitos de Alsacia”, todos esos lugares desde los cuales “el Hamlet europeo contempla millones de espectros” (y esto ya en 1919). Luego Valéry distinguirá entre el Hamlet europeo y su doble, “un Hamlet intelectual” que “medita sobre la vida y la muerte de las verdades. Sus fantasmas son todos los objetos de nuestras controversias”, y “no sabe muy bien qué hacer con todos esos cráneos” (Leonardo, Kant, Hegel, Marx): “¡Adiós, fantasmas! El mundo ya no tiene necesidad de ustedes. Ni de mí. El mundo, que bautiza con el nombre de progreso cierta precisión fatal, intenta conciliar los bienes de la vida a las ventajas de la muerte. Cierta confusión reina aún, un poco de tiempo más, sin embargo, todo será claro; veremos finalmente aparecer el milagro de una sociedad animal, perfecto y definitivo hormiguero” (pp. 20-22). Más tarde, en 1932, en *La politique de l'esprit-nôtre souverain bien*, Valéry propone una definición, en resumidas cuentas, bastante clásica, incluso neo-hegeliana, negativo-dialéctica, del espíritu, entendido como aquello que, en fin de cuentas “dice siempre no”, y antes que nada a sí mismo. Valéry dirá que esta definición no es “metafísica”, y por ello entiende, muy metafísicamente, potencia física, económica, energética de transformación y oposición: “Pero es necesario en este momento que complete este cuadro de desorden y esta composición de caos, presentando a ustedes aquel que lo constata y alimenta, que no puede ni soportarlo ni renegarlo, al que no cesa, por esencia, de dividirse contra sí mismo. Se trata del *esprit*. Por espíritu no entiendo de ningún modo una entidad metafísica (y éstas son las comillas invisibles de Valéry); entiendo simplemente una *potencia de transformación* que podemos aislar [...] considerando [...] ciertas modificaciones [...] que no podemos atribuir sino a una acción muy diferente de aquella de las energías de la naturaleza; puesto que ésta consiste, por el contrario, en oponer unas a otras las energías que nos son dadas, o en conjugarlas. Esta oposición o coerción es de un tipo que ofrece o bien una economía de tiempo, o de nuestras fuerzas, o un aumento de poder, o de precisión, o de libertad, o de duración para nuestra vida” (*Variété III*, pp. 216-217). La economía negativa del espíritu, que no es otra cosa que el origen de su libertad, opone el espíritu a la vida y hace de la conciencia un “espíritu del espíritu”. Espíritu, sin embargo, que sigue siendo siempre *aquel del hombre*. Este “actúa así *contra natura*, y su acción es de aquellas que oponen el *esprit* a la vida [...]. Ha adquirido diferentes grados de *conciencia de sí*, conciencia que permite que, apartándose por momentos de *todo aquello que es*, pueda incluso apartarse de su propia personalidad; el *yo* puede algunas veces considerar a su propia persona como un objeto casi extranjero. El hombre puede observarse (o cree poder hacerlo); puede criticarse, constreñirse; lo que es una creación original, una tentativa por crear algo que me atrevería a calificar de *espíritu del espíritu*” (pp. 220-221). Es cierto que esta oposición del espíritu a la vida es muchas veces aprehendida como un simple fenómeno, incluso una apariencia: “Así, el espíritu parece aborrecer e huir el proceso mismo de la vida orgánica profunda [...]. En esto el espíritu se opone, pues, netamente, al aspecto de la máquina de vivir...desarrolla [...] la ley fundamental [...] de la sensibilidad” (pp. 222-223).

Bajo la brillante singularidad del aforismo o del trazo de espíritu valeriano se reconocen esas profundas regularidades, esas repeticiones que justamente opone su autor entre la na

2. Si la *Entmachtung* condena al espíritu a la impotencia o a al impoder, si lo priva de su fuerza y del nervio de su autoridad (la traducción de Gilbert Kahn dice “enervación” del espíritu) ¿qué implica ello respecto de la fuerza? que el espíritu *es* una fuerza y *no es* una fuerza, que tiene y no poder. Si éste fuese una fuerza en sí mismo, si fuera la fuerza misma, no la perdería, no habría *Entmachtung*. Pero si él no fuese esta fuerza o este poder, la *Entmachtung* no lo afectaría esencialmente, y ésta no sería *del espíritu*. No puede entonces decirse ni lo uno ni lo otro, debe decirse lo uno y lo otro, lo que duplica cada uno de estos conceptos: el mundo, la fuerza, el espíritu. La estructura de cada uno de esos conceptos está marcada por la relación a su doble: una relación espectral. Una espectralidad que no se deja analizar, ni descomponer, ni disolver en la simplicidad de una percepción. Y sólo porque hay un doble la *Entmachtung* es posible; ésta es posible solamente debido a que un fantasma no existe y no se ofrece a

turalidad y el espíritu. Filosofemas que dan cuenta del mismo programa que el de aquellos de Hegel, de Husserl y Heidegger. Simple disociación o permutación de rasgos. Por ejemplo: 1. Oponiendo la naturaleza a la vida, el espíritu es historia, y “en general *los pueblos felices no tienen espíritu*. No tienen mucha necesidad de él” (p. 237). 2. Europa no se define por la geografía o la historia empírica: “Ustedes me perdonarán por dar a estas palabras de Europa y Europeo una significación algo más que geográfica, algo más que histórica, pero que es de alguna manera *funcional*” (*Variété*, p. 41) Por ella sola, esta última palabra habría provocado, en este gran y fabuloso coloquio europeo, las protestas de los demás participantes, sobretudo de los Alemanes: demasiado naturalista, demasiado tecnicista al mismo tiempo, ese funcionalismo, demasiado “objetivista”, “mecanicista”, “cartesiano”, etc. 3. La crisis como destrucción del espíritu: “¿Qué es, entonces, este espíritu? ¿Cómo puede éste ser tocado, golpeado, disminuido, humillado por el estado actual del mundo? ¿De donde proviene esa gran piedad por las cosas del espíritu, esa inquietud, esa angustia de los hombres de espíritu? (*Variété*, p. 34. Cf. también *La liberté de l'esprit*, 1939) Es justamente lo que se preguntan todos, en ese simposio imaginario, en esa universidad invisible donde se encuentran durante más de veinte años los más grandes espíritus europeos. Se hacen eco, discuten o traduce la misma angustia llena de admiración: ¿que es lo que nos pasa *entonces*? ¿que le pasa *entonces* a Europa? ¿Qué le pasa *entonces* al espíritu? ¿De dónde proviene aquello que nos acontece? ¿Acaso también *del espíritu*? Y, para terminar con la ceniza: “Dado que el conocimiento ha devorado todo, sin saber qué hacer, contempla este pequeño montón de cenizas y ese hilo de humo que éste hiciera del Cosmos y de un cigarrillo” (*Cahiers*, t. XXVI, p. 26).

ninguna percepción. Mas esta posibilidad es suficiente para que la destitución del espíritu devenga *a priori* fatal. Cuando se dice que el espíritu o el mundo espiritual tiene y no tiene fuerza — y de allí el espectro y el doble — ¿se trata solamente de enunciados contradictorios? ¿De esa contradicción del entendimiento en la que el pensar no debe detenerse, como lo decía Heidegger a propósito del animal que tiene y no tiene el mundo, el espíritu, el preguntar? ¿Acaso el fantasma se desvanecería delante del pensar como un espejismo del entendimiento, en definitiva, de la razón?

3. Heidegger dice: la destitución es un movimiento *propio* al espíritu, procede de su interior. Es preciso, sin embargo, que ese interior comprenda también la duplicidad espectral, un afuera inmanente o una exterioridad intestina, una suerte de genio maligno que se introduce en el monólogo del espíritu para burlarle. Lo ventrilocua y lo condena así a una especie de desidentificación auto-persecutora. Heidegger hace mención, por lo demás, más adelante en ese mismo pasaje, a lo demoníaco. Evidentemente, no se trata aquí del Genio Maligno de Descartes (que sin embargo en alemán es *böse Geist*). La hipótesis hiperbólica del Genio Maligno, *por el contrario*, cede justamente ante aquello mismo que para Heidegger figura el mal, aquello que atormenta al espíritu en todas las formas de su destitución: la certeza del *cogito* en la posición del *subjectum* y por ello la ausencia de un cuestionamiento originario; el metodologismo científico, el nivelamiento, la preponderancia de lo cuantitativo, de la extensión y del número, otros tantos motivos “cartesianos” en su tipo. Todo esto, que se compone de mentira y destrucción, es el mal, lo extranjero: extranjero al espíritu *en* el espíritu.

Cuando Heidegger nombre lo demoníaco,⁵⁸ anota en un breve paréntesis: en el sentido de la maldad destructora (*im Sinne des zerstörerisch*

⁵⁸ *Einführung...*, p. 35; trad., p. 56.

Bösartigen). Esencia espiritual del mal. Algunas de las fórmulas de Heidegger en este punto son literalmente schellinguianas, y las encontraremos en el texto sobre Trakl, que incluye en su centro un pensar sobre el mal como tormento del espíritu. La “noche espiritual” o “crepúsculo espiritual” (*geistliche*) (expresiones de Trakl que Heidegger quisiera sustraer tanto a la metafísica de la *Geistigkeit* como al valor cristiano de *Geistlichkeit* — palabra que se va a encontrar ella misma desdoblada) se encuentran profundamente relacionadas con aquello que él mismo dijera, veinte años antes, sobre el ensombrecimiento del mundo y del espíritu. Asimismo, la *Entmachtung* del espíritu no deja de estar relacionada, en la *Introducción...*, con la descomposición del hombre, o más bien, y ya volveremos sobre esto, con el “*verwesende Geschlecht*”, el *O des Menschen verweste Gestalt* de Trakl tal como Heidegger lo interpretará en *Unterwegs zur Sprache*.

La destitución del espíritu es, así, una destitución *de sí*, una demisión. Mas se precisa que algo otro que el espíritu, que sin embargo es él mismo, lo afecte y divida. Esto Heidegger no lo dice, por lo menos de esa forma, incluso si debe, me parece, implicar la reaparición de ese doble cuando habla de lo demoníaco.

4. La demisión del espíritu produce y se produce como *Umdeutung* y *Missdeutung*: al mismo tiempo como diferencia o mutación interpretativa y como interpretación errónea del sentido del espíritu, del espíritu mismo. No podemos seguir en este punto esas pocas páginas que analizan los cuatro grandes tipos de *Um-* y de *Missdeutungen*. Aún si cada palabra lo ameritaría.

a) En primer lugar encontramos la demisión del espíritu en la inteligencia (*Intelligenz*), en el entendimiento (*Verständigkeit*), el cálculo (*Berechnung*), la vulgarización masiva (*massenhafte Verteilung*), el reino de los literatos y estetas, de todo aquello que es “*solamente espiritual*” (*das*

Nur-*Geistreiche*, en el sentido de *bel esprit*, del “*avoir-de-l’esprit*”)*. Así, esta pretendida cultura intelectual del espíritu no manifiesta más que un simulacro y la falta de espíritu. Es evidente que la forma de las proposiciones que enunciaba hace un momento (paradojas, contradicciones discursivas y, por lo tanto, toda una estructura de la espectralidad) traduciría, para Heidegger, la misma demisión del espíritu delante de la autoridad calculadora del entendimiento. ¿Acaso debo precisar que no comparto ese diagnóstico? Sin proponer otro alternativo, todo lo que hago o me propongo hacer aquí es comenzar a pensar, no quisiera decir a cuestionar, la axiomática de este diagnóstico y el estatuto que ésta asigna, de manera todavía muy hegeliana, al entendimiento, hasta el imperativo, o la “piedad” del preguntar. Volveremos a esto más adelante.

b) Más adelante se trata de la instrumentalización del espíritu. Como en Bergson, por lo menos en este punto (sabemos hoy que Heidegger lo leía mucho más de lo que dejan entender sus textos), Heidegger asocia en ese lugar la inteligencia (*Intelligenz*), esa falsificación del espíritu, al instrumento (*Werkzeug*) y a la instrumentalización. El marxismo es nombrado dos veces en este párrafo: la transformación del espíritu en intelecto superestructural e impotente o, si podemos decirlo así, simétricamente, la organización del pueblo como masa viviente o como raza. Sigamos por lo menos algunas líneas más para dejar en claro el tono de estas enseñanzas. A lo que se apunta es al culto del cuerpo tanto en Rusia como en Alemania. Creo que fue un año antes de los memorables juegos olímpicos de Berlín (una vez más el eje greco-alemán y la elevación hacia los “dioses del estadio”, en el curso de los cuales un *Führer* se negó estrechar la mano de Jesse Owen, el atleta negro:

* *Bel esprit, avoir-de-l’esprit*, expresiones francesas que no tienen una traducción literal, y aluden, aproximadamente, a un espíritu o mente brillante, en el primer caso, y al ingenio, en el segundo. (N. de T.)

...toda verdadera fuerza y toda verdadera belleza del cuerpo, toda seguridad y audacia de la espada (*Künheit des Schwertes*), pero también toda autenticidad (*Echttheit*) y toda ingeniosidad del entendimiento se fundan en el espíritu, y no encuentran su elevación (*Erböhung*) y su decadencia (*Verfall*) sino en la potencia o impotencia del espíritu (*Macht und Ohnmacht des Geistes*).⁵⁹

c) Cuando el mundo espiritual demisiona delante el instrumento, deviene cultura o civilización (*Kultur*). Para explicar esto, Heidegger cita su conferencia inaugural de 1929 (*¿Qué es la metafísica?*), refiriéndose a ese pasaje en que distingue entre una mala unidad de la universidad, unidad técnica o administrativa que no tiene más que el nombre de unidad, y la unidad *verdaderamente* espiritual. Sólo esta última es verdadera *unidad* en cuanto lo *propio* del espíritu es, justamente, unir. Indagando qué es lo que falta en la universidad, Heidegger ofrece una definición del espíritu que, según me parece, mantendrá en su obra: “*eine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht*”, la potencia espiritual que originariamente une y compromete, que asigna y obliga.

d) Cuarta forma de la demisión: la referencia al espíritu puede devenir tema de propaganda cultural o de maniobra política, como cuando el comunismo ruso cambia de táctica y se dice del espíritu después de haber militado contra él. El argumento de Heidegger en este punto parece terriblemente equívoco: *mutatis mutandis*, ¿qué puede decirse de su propia táctica — que también es una táctica política — cuando cambia y pasa desde una deconstrucción a una celebración del espíritu?

Después de haber hecho la denuncia de esta cuarta interpretación errónea, Heidegger define una vez más el espíritu, esta vez citando el *Discurso de Rectorado*. Pero ¿qué hace de esta citación algo espectacular? ¿Y

⁵⁹ P. 36; trad. ligeramente modificada, p. 57.

muy discretamente espectacular, pues nunca ha llamado la atención?⁶⁰ El mudo juego de las comillas. Pues nosotros tomamos en serio aquello que se juega en ese juego. Nos interesará siempre esa dramaturgia — que es también una pragmática — de las señales de lectura, la puesta en juego de esas marionetas tipográficas, ese pase de magia, esa escritura manual artesanal tan ágil. La mano calcula muy rápido. En silencio maquina, presuntamente sin máquina, la alternancia instantánea de un *fort/da*, la aparición repentina, luego la desaparición de esas pequeñas formas afonas que dicen o lo cambian todo según que se la muestre o esconda. Y cuando se las guarda, después de haberlas exhibido, se puede hablar de represión, de supresión — denegación, dirían otros; o, digamos, de una *mise au pas*.^{*} La operación es *conducida* limpiamente, con mano maestra. Recordemos que en alemán “comillas” se dice *Anführungsstriche* o *Anführungszeichen*. *Anführen*, conducir, ir a la cabeza, pero también engañar, burlarse, o conducir al error a alguien.

¿Qué es lo que hay de espectacular en esto? Sin duda, esto: sólo en esta ocasión la supresión — no nos atreveríamos a decir la censura — de las comillas se aplica en la citación de un texto *ya* publicado. En un texto del mismo autor en el que la única versión publicada incluye las comillas, esas mismas que en la cita, del mismo autor y por el mismo autor, hace saltar. En la definición del espíritu propuesta por el *Discurso de Rectorado* aún subsistían las comillas, residuo ya enteramente excepcional. Para desaparecer en la cita que éste incluirá en la *Introducción...* dos años después.

610

⁶⁰ Beda Alleman escribe, por ejemplo: “*Espíritu* es una de esas palabras que, desde *Ser y Tiempo*, Heidegger emplea sólo entre comillas. Es una de las palabras fundamentales de la Metafísica absoluta” (*Hölderlin y Heidegger*, trad. F. Fédier, PUF, 1959, p. 212). Lo que pasa es justamente lo contrario, y de manera generalizada, como lo constatamos sin cesar. Justamente, después de *Sein und Zeit*, Heidegger no escribe más *espíritu* entre comillas. Y llegará incluso, como lo veremos en un momento más, a *borrar* a posteriori las comillas aún presentes en una publicación anterior, el *Discurso de Rectorado*.

^{*} *Mise au pas*, encuadre militar o dictatorial, marchar al paso que se dicta. (N. de T.)

Es la única modificación, y Heidegger no la señala. Indica, sin embargo, incluso la página del *Discurso de Rectorado* que acaba de citar. Se necesita entonces ser muy curioso para advertir una revisión pasada por alto de esta manera. La que se aplica, quizá con la lucidez propia a la inadvertencia, como la supresión de un remordimiento por otro: tachadura invisible, tachadura apenas perceptible de lo que ya, como pasa cada vez con las comillas, esboza el movimiento delicado de la tachadura. He aquí la definición del espíritu (introducir las comillas en el caso de la citación, suprimir las comillas que encuadran al *Geist* en la citación “actualizada”).

El espíritu (entre comillas en el *Discurso*) no es ni la vacía sagacidad, ni el gratuito juego de la broma, ni el ilimitado trabajo de análisis del entendimiento, ni, inclusive, la razón del mundo; el espíritu [las comillas habían desaparecido aquí ya en el discurso] es el estar-resuelto [o la apertura determinada: *Entschlossenheit*] a la esencia del ser, resolución que está de acuerdo al tono del origen y que es saber.⁶¹

¿Cómo despertar al espíritu? ¿Cómo conducirlo desde la *demisión* a la responsabilidad? Llamándolo a la preocupación por la cuestión del ser, y, al mismo tiempo, a asumir el envío (*Sendung*) de una *misión*, misión historial de *nuestro pueblo*, en tanto centro de Occidente:

El espíritu es el poder pleno otorgado a las potencialidades de lo ente en cuanto tal y en su totalidad (*die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen*). Allí donde el espíritu reina (*herrscht*), lo ente en cuanto tal deviene, siempre y en toda ocasión, más ente (*seiender*). Es por ello que el preguntar por el ente en cuanto tal en su totalidad, el preguntar de la cuestión del ser, es una de las cosas fundamentales en el despertar del espíritu (*Erweckung des Geistes*), y

⁶¹ Pp. 37-38. Cito la traducción de Gérard Granel (p. 13) como ya lo había hecho anteriormente para ese mismo pasaje. Es bastante diferente de la de Gilbert Kahn en la *Introducción...* (p. 59). Pero la diferencia no concierne, evidentemente, al juego de las comillas.

en consecuencia, del mundo originario de un ser-ahí historial, conteniendo así el peligro de un ensombrecimiento del mundo, y por ello un hacerse cargo de la misión historial [*geschichtliche Sendung*] de nuestro pueblo en tanto centro de Occidente.⁶²

El despertar del espíritu, la reapropiación de su poder, suponen entonces, una vez más, la responsabilidad del preguntar, tal como éste ha sido confiado, asignado, a “nuestro pueblo”. El mismo capítulo se abre, al concluir, sobre el destino de la lengua (*Schicksal der Sprache*), en el que se funda la relación (*Bezug*) de un pueblo al ser, y esto muestra claramente que todas esas responsabilidades están entrelazadas; aquella de nuestro pueblo, aquella de la cuestión del ser, la de la cuestión del ser y aquella de nuestra lengua. Ahora bien, al comienzo del capítulo sobre la gramática de la palabra “ser”, una vez más, es su calidad *espiritual* lo que define el privilegio absoluto de la lengua alemana.

¿Por qué ese inconmensurable privilegio de una lengua? Y ¿por qué ese privilegio se determina en función del espíritu? ¿Cuál sería la “lógica”, si puede todavía hablar de lógica en esa región en que se decide la originalidad del lenguaje y de la lengua?

La “lógica” que justifica este privilegio es insólita, naturalmente única, pero también irrefutable y confiada a una suerte de paradoja cuya formalidad merecería un largo desarrollo. Se invoca en ella, según el humor, desde las consideraciones más serias a las más divertidas. (Es lo que prefiero de Heidegger. Cuando pienso en él, cuando lo leo, me siento afectado por esas dos vibraciones al mismo tiempo. Siempre es terriblemente peligroso y locamente divertido, siempre grave y un poco cómico). En el conocido pasaje que voy a citar, yo subrayaría dos trazos a los que quizá no se ha prestado toda la atención necesaria:

⁶² P. 38; trad. ligeramente modificada, pp. 59-60.

El que la formación (*Ausbildung*) de la gramática occidental la debamos a la reflexión (*Besinnung*) griega sobre la lengua *griega* confiere a ese proceso toda su significación. Porque esa lengua es, junto a la alemana, (*neben der deutschen*) (desde el punto de vista de las posibilidades del pensar), al mismo tiempo la más poderosa de todas (*die mächtigste*) y la más espiritual (*geistigste*).⁶³

Podemos señalar aquí dos trazos y dos *disimetrías* bastante singulares.

1. La primera disimetría desequilibra la relación entre el griego y el alemán, por un lado, y todas las lenguas del mundo desde el otro. Heidegger no pretende solamente recordarnos que se piensa siempre en una lengua y que cualquiera que lo afirme debe también hacerlo en su lengua, sin que pueda ni deba instalarse en una especie de neutralidad meta-lingüística. Y, efectivamente, uno debe firmar ese teorema en su lengua. Tal subscripción nunca será individual. Compromete, por la lengua, a un pueblo o una comunidad. No, este tipo de proposición, que correspondería a una especie de relativismo lingüístico-cultural y antropológico — todas las comunidades piensan y piensan igualmente en su lengua — no corresponde al pensamiento de Heidegger. No corresponde, diría él, al *pensar*, en tanto que éste *corresponde* solamente con el ser, y sólo puede corresponder según el acontecimiento singular de una lengua capaz de nombrar, de invocar al ser, o de sentirse, más bien, llamada por el ser.

Que el privilegio conjunto del griego y el alemán sea absoluto respecto del pensar, de la cuestión del ser, y en consecuencia del espíritu, es algo que Heidegger sostiene en todos lados. Sin embargo, en la entrevista a *Spiegel* lo dice de manera tranquilamente arrogante, quizás un poco ingenua, al mismo tiempo armada y desarmada y, yo agregaría en “nuestra” lengua, sin mucho espíritu. Ante tales sentencias, dan ganas de poner un

⁶³ P. 43; trad. ligeramente modificada, p. 67.

signo de exclamación bien latino a nuestro título: *¡de l'esprit, que diable!** (Retorno del diablo en unos momentos, como del doble en el corazón del *Geist*).

Escuchemos, entonces, a un cierto Heidegger en el momento de coger el micrófono de *Spiegel*.

Pienso en el particular parentesco que se establece, al interior de la lengua alemana, con la lengua de los Griegos y su pensamiento. Es algo que hoy los franceses me confirman constantemente. Cuando comienzan a pensar, hablan alemán: aseguran que no lograrían hacerlo en su lengua.⁶⁴

Podemos imaginar el escenario de estas confidencias o, mejor, de esta “confirmación”. Ciertamente, no es algo inventado por Heidegger: “ellos” van a quejarse de su lengua ante su maestro y, podemos suponerlo, en la lengua de su maestro. En su fondo abismante, esta declaración no está necesariamente desprovista de verdad, y se convierte incluso en un truismo si se acepta la axiomática fundamental según la cual el sentido de *Geist*, *Denken*, *Sein* y de algunas otras palabras no se deja traducir, y no se piensan, por ello, sino en alemán, incluso cuando se es francés. ¿Qué otra cosa se puede decir y pensar en alemán? No obstante, esta dogmática seguridad, agravada por el tono descortés de una declaración ciertamente desmesurada tanto por lo que dice como por lo que muestra, bastaría por sí misma para hacernos dudar de la corrección de su fundamento. La insolencia no es ni siquiera provocación, pues colinda con la tautología. Fichte había dicho cosas análogas, en nombre de esta misma “lógica”, en el *Discurso a la nación alemana*: aquél que piensa y quiere la “espiritualidad” en su “libertad” y en su “progreso eterno” es alemán, es uno de los

614

* “*De l'esprit, que diable!*”, una vez más alusión a ese otro sentido de la palabra espíritu en francés, en tanto genio o ingenio, pero también en tanto sentido del humor. (N. de T.)

⁶⁴ *Martin Heidegger interrogé par “Der Spiegel”. Réponses et questions sur l'histoire et la politique.* trad. Jean Launay, Mercure de France, 1976, pp. 66-67.

nuestros [*ist unsers Geschlechts*], sea cual sea su lugar de nacimiento y la lengua que hable. Por el contrario, aquel que ni piensa ni quiere esa espiritualidad, incluso si es alemán de nacimiento y parece hablar alemán, incluso si posee lo que llamamos competencia lingüística del alemán, es “no alemán y extranjero para nosotros” [*undeutsch und fremd für uns*], y desearíamos que se separe de nosotros completamente.⁶⁵

2. Esta ruptura con el relativismo no es, sin embargo, un europeocentrismo. Habría muchos modos de demostrarlo. Uno de ellos consistiría en recordar que no puede tratarse de un europeocentrismo a causa de una sobredeterminación anterior: se trata de un *centro-europeo-centrismo*. Porque hay otra disimetría que romperá un día, y justamente a propósito el *Geist*, el eje greco alemán. Veinte años más tarde, Heidegger deberá sugerir, en suma, que la lengua griega no posee una palabra para decir, esto es, para traducir *Geist*. Se trata de la lengua griega, es decir tanto la lengua de la filosofía como la de los Evangelios. Pues si bien en una lectura de Schelling, y desde el punto de vista de Schelling, Heidegger parece aceptar que el *Geist* — que de todas maneras nunca fue el *spiritus* — nombra por lo menos la misma cosa que *pneuma*,⁶⁶ en su *Gespräch* con Trakl afirmará que *Geist* y *geistlich* designan, para Trakl, *antes que nada*, la llama, y no el soplo o la inspiración neumática. El adjetivo *geistlich* perdería así incluso su connotación de espiritualidad cristiana, que habitualmente lo oponía a lo secular o a la *Gestigkeit* metafísica. El *Geist* de esta *Gestlichkeit* sólo sería pensable en *nuestra lengua*.

Así, entre estas dos lenguas asociadas, griego y alemán, que comparan la más grandiosa riqueza espiritual, solamente una de ellas es capaz de nombrar aquello que les es común por excelencia, el espíritu. Y nombrar

⁶⁵ Septième discours, p. 121. trad. modificada ligeramente, p. 164.

⁶⁶ *Schellings Abhandlung*, p. 154; trad J.-F. Courtine, Gallimard, 1977, p. 221.

es dar que pensar. El alemán es, así, la única lengua — a fin de cuentas, y en esta carrera — que puede nombrar esa excelencia máxima o superlativa (*geistigste*), que no comparte *sino hasta cierto punto* con el griego. En última instancia, es la única lengua en la que el espíritu llega a nombrarse a sí mismo. En última instancia, en último lugar, ya que esta distancia entre *Geist* y *pneuma* es establecida solamente en 1953, en la misma época en que se marca la diferencia entre *geistig* y *geistlich*; y después, al interior de *geistlich*, la diferencia entre el sentido tradicionalmente cristiano y un sentido más originario. Sin embargo, en 1935, para la *Introducción a la metafísica*, lo que el griego y el alemán tienen en común es todavía la más grande *Geistigkeit*, que será definida — en realidad, denunciada, en 1953, como una herencia platónica.

También allí, la violencia de la disimetría no debe sorprendernos. Raya en la tautología o el truísmo. Decir, como aún lo hace Heidegger en la *Introducción...*, que el privilegio *compartido* por el griego y el alemán es el del *Geist*, era *desde ya* interrumpir ese compartir y acentuar por segunda vez la disimetría. Es imposible solicitar su aprobación al *griego*. Si éste la hubiese otorgado, lo habría hecho por lo menos en su lengua. Habría dicho: sí, *pneuma*, en efecto; nuestras dos lenguas son, en lo que concierne la posibilidad de pensar (*¿noein?*), las más pneumáticas o pneumatológicas. Posiblemente habría usado además otras palabras, pero no habría dejado de reivindicar la prerrogativa del griego, el único capaz de decir y pensar al respecto. Más probable aún, según la lógica de este truísmo fabuloso,⁶⁷ es que uno podría apostar que un griego no habría soñado ni

⁶⁷ Como lo sugerimos anteriormente, todo esto parece “un tanto cómico”, a pesar de la gravedad de lo que se pone en juego. Permitir esa comicidad, saber reír también delante tal o cual maniobra, podría convertirse en un deber (ético o político, si se quiere) y una suerte [chance, N. de T.], a pesar de la sospecha que tantos filósofos alemanes, de Kant a Heidegger, han hecho recaer, explícitamente, sobre el *Witz*, el *wit* o l’*esprit* (“français”), la posibilidad [*la chance*, N. de T.] *de l’esprit*. En el concierto de lenguas europeas, entendemos ya griego, alemán, latín, francés. Sin embargo, liberemos en ese punto lo que

permanece quizá demasiado cerca del *centro* europeo, constreñido, comprimido en el “torno”, oprimido, entendamos, reprimido en el “medio”. Si queremos recuperar aliento y respirar un poco ¿acaso no se impone la *excentricidad*? Me gustaría recordarles aquí, en ese sentido, y en su lengua, el espíritu inglés de Matthew Arnold. Aquellos que han leído *Friendship's Garland* recordarán esa “...the great doctrine of ‘Geist’”, y cómo, en la carta 1, “I introduce Arminius and ‘Geist’ to the British public”. He aquí algunos fragmentos para invitar a leer o releer a quien, ya en el siglo pasado, no fuera por completo indiferente a cierta intraductibilidad del *Geist*, y que fue capaz de conservar intacto el *Geist* en su lengua: “¡‘Liberalism and despotism!’ cried the Prussian; ‘let us go beyond these forms and words. What unites and separates peoples now is *Geist* (...) There you will find that in Berlin we oppose “Geist” — *intelligence*, as you or the French might say, — to “Ungeist”. The victory of “Geist” over “Ungeist” we think the great matter in the world. (...) We North-Germans have worked for “Geist” in our way (...) in your middle class “Ungeist” is rampant; and as for your aristocracy, you know “Geist” is forbidden by nature to flourish in an aristocracy (...) What has won this Austrian battle for Prussia is “Geist” (...) ... I will give you this piece of advice, which which I take my leave: “*Get Geist*.” “Thank God, this d-- professor (to speak as Lord Palmerston) is now gone back to his own *Intelligenz-Staat*. I half hope there may next come a smashing defeat of the Prussians before Vienna, and make my ghostly friend laugh on the wrong side of his mouth.” Estrechamente ligadas a *Culture and Anarchy*, esas doce cartas ficticias fueron publicadas bajo la forma de un libro en 1871. Arnold se divirtió mucho jugando el rol de *editor* y escribiendo las notas: “I think it is more self-important and *bête* if I put Ed. after every note. It is rather fun making the notes”. Era una carta a su editor: *bête* se encuentra en cursivas, ya que se encuentra en francés en el texto, como *esprit*, por la misma razón (ver en este mismo texto), en la *Antropología* de Kant. Por mi parte esto es lo que quería hacer notar. Como también que esta fábula del *Geist* pasa por boca de un espíritu, de un “amigo fantasma”, ese “ghostly friend” al que se querría hacer reír, espíritu ambiguo (“half hope”), “on the wrong side of his mouth”.

By the way, *Get Geist* es casi intraducible, y no solamente a causa del *Geist*, sino a causa del *Get*. *Profundamente* intraducible, la profundidad insospechada de ese *Get* que mienta al mismo tiempo *el tener, el devenir y el ser*. *Get Geist*: 1. tened, sepa adquirir, obtener, ganar o aprehender (del o el) *Geist*. 2. Sea o hágase, aprenda a devenir *usted-mismo Geist*. Y *Geist* funciona en ese caso como atributo (hágase “espíritu”, tal como diríamos “get mad”, “get drunk”, “get married”, “get lost”, “get sick”, “get well” o “get better”) y como nombre (“get religion”: conviértase usted), o sea, *convírtase en o tenga usted mismo el espíritu mismo*. La resistencia de esta intraducibilidad, la mismidad en la relación a sí, en sí, de un *Geist* que es aquello que tiene, deviene aquello que tiene o que habrá tenido que ser, ¿no la vemos aquí transferida, por un movimiento del espíritu bajo la manga ((*manche*), juego de palabras entre *manche*, la manga, y La Manche, el canal de La Mancha, que separa Inglaterra y Francia, N. de T.)), al otro lado, a la izquierda, hacia la *primera palabra*, es decir hacia el *verbo* de la sentencia babeliana: *Get Geist*? El espíritu reside en la fuerza performativa y primigenia de esas dos palabras: conminación, petición, ruego, deseo, consejo, orden, prescripción. Ninguna constatación previene la marca del espíritu, ninguna historia habrá podido anticipar esa notable traza de ingeniosidad (*trait d'esprit*, N. de T.). Cultura y anarquía. Al comienzo — no hay comienzo. El espíritu se apostrofa en *ese verbo*, se dirige a él y *se dice*, se lo dice, que se lo diga y que sea bien comprendido: en el comienzo, habrá habido, fantasma del futuro anterior, *Get Geist: de l'esprit*.

por un instante, y en conocimiento de causa, en asociar el alemán a esta reivindicación. Ni siquiera un instante, ni siquiera de modo provisorio, como lo hace Heidegger en 1935.

VIII

En el curso de esos años, como es sabido, la estrategia de la interpretación concierne también a Nietzsche. Ella debía sustraerlo de toda interpretación biológica, zoológica o vitalista. Esta estrategia de la interpretación es también una política. La extrema ambigüedad del gesto consiste en perder un pensamiento para salvarlo. Se descubre una metafísica, la última, y se ordenan todas las significaciones del texto nitzscheano. Como en Hegel, se trataría también aquí de una metafísica de la absoluta subjetividad. Mas esta subjetividad incondicionada no es aquí la del querer que *se sabe a sí mismo*, es decir, la del espíritu, sino la subjetividad absoluta del cuerpo, los impulsos y los afectos: la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder. La historia de la metafísica moderna, que determina la esencia del hombre como *animal rationale*, se encuentra así dividida. Dos corrientes simétricas de la subjetividad incondicionada: la racionalidad como espíritu, por un lado, la animalidad como cuerpo por la otra:

618

La esencia incondicionada de la subjetividad de ese hecho se desarrolla necesariamente como *brutalitas* de la *bestialitas*. [...] *Homo est brutum bestiale*.⁶⁸

Pero aquello que Nietzsche llama “la bestia rubia”, deberíamos pensarlo metafísicamente sin precipitarnos en una filosofía de la vida, hacia

⁶⁸ Nietzsche, t. II, p. 200, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971, p. 160.

un vitalismo o un biologismo, sin conferir la significación “vital” o “biológico” a la totalidad de lo ente. Deberíamos hacer lo contrario, que es al mismo tiempo algo completamente distinto: reinterpretar lo vital a partir de la voluntad de poder. Ésta “no es nada de ‘vital ni de espiritual’; por el contrario, lo ‘vital’ (lo ‘vivo’) y lo ‘espiritual’ son, en tanto que del ente, determinados por el ser en el sentido de la Voluntad de poder”.⁶⁹

Del mismo modo, el pensamiento de la raza (*Rassengedanke*) se interpreta de modo metafísico y no biológico.⁷⁰ Al invertir así el sentido de la determinación ¿aligera o agrava Heidegger ese “pensamiento de la raza”? Una metafísica de la raza ¿es más grave o menos grave que un naturalismo o un biologismo de la raza? Dejemos en suspenso la cuestión de esta estrategia, una vez más, equívoca.

Así, lo que Nietzsche propone no sería una filosofía de la vida o una explicación darwinista de la racionalidad, y en consecuencia del espíritu en el sentido hegeliano, esa otra parte del animal racional. Sin embargo, Heidegger se volverá contra aquellos que sostienen que, según Nietzsche, el espíritu sería “‘el adversario del alma’ y, en consecuencia, de la vida” (*“Geist als Widersacher der Seele”, d. h. des Lebens*).⁷¹ No, Nietzsche no descalifica, no reniega, no evita el espíritu. El espíritu no es el adversario (*Widersacher*), sino el esclarecedor (*Schrittmacher*), porta y, una vez más, *conduce* el alma, a la que abre camino. Cuando se opone al alma, es decir, a la vida, cuando lo hace duramente, es en favor, y no en detrimento, de la vida.

Espíritu / alma / vida, pneuma / psyché / zoè o bios, spiritus / anima / vita / Geist / Seele / Leben, he ahí los triángulos y las cuadrantes en los cuales fingimos imprudentemente reconocer determinaciones semánticas

⁶⁹ T. II, p. 300, trad., p. 241.

⁷⁰ T. II, p. 309, trad., p. 247.

⁷¹ T. I, p. 581, trad., p. 451.

estables, y luego circunscribir o contornar los abismos de aquello que llamamos ingenuamente la traducción. Nos preguntaremos más adelante por lo que podría significar la apertura de esos ángulos. Y en primer lugar lo que pasa entre el espíritu y la *psyché*.

La relación espíritu alma situaría el centro, si podemos llamarlo así, de esas *Lecciones* de 1942, reunidas bajo el título “La esencia del poeta como semi-dios”, especialmente en el capítulo consagrado a “el espíritu que funda historialmente” (*Der geschichtlich gründende Geist*).⁷² Se trata allí de elucidar ciertos versos de Hölderlin publicados en 1933 por Beissner:

*nemlich zu Hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.*

No me arriesgaré a traducir estos pocos versos, sobre todo que en los dos primeros la sintaxis, la ubicación y entonación del “*nicht*” son desde hace mucho sujeto de un debate en el cual no parece indispensable entrar en este lugar.

“¿Quién es el ‘espíritu?’”, pregunta Heidegger.⁷³ ¿Quién es el espíritu que “*zu Hauss ist... / nicht im Anfang, nicht and der Quell...*”?

En esta época, nos explicará, la palabra “espíritu” tiene una significación unívoca, aún si no es desarrollada en su plenitud. Esta significación esencial llega a Hölderlin desde el pensar de Hegel y Schelling. Nos perderíamos, sin embargo, concluyendo que Hölderlin ha *tomado prestado*

⁷² *Gesamtausgabe*, Bd. 53 p. 156 y sig..

⁷³ P. 157.

el concepto metafísico de espíritu para emplearlo aquí o en la poesía. En primer lugar porque una poeta, y un poeta del rango de Hölderlin, no *toma prestado*, no *asume* algo así como un “concepto”. Al mismo tiempo su *Auseinandersetzung* poético con el pensamiento metafísico lo llevará a despachar este pensar, a “sobrepasarlo” en la relación misma. Si bien su palabra *Geist* se deja determinar por la metafísica alemana, no hay, sin embargo, identidad con ésta; no se reduce a lo pensado por ésta, de modo sistémico, en los conceptos de espíritu subjetivo u objetivo.⁷⁴ Para esos sistemas metafísicos, el *Geist* es lo incondicionado absoluto que determina y reúne todo ente. Es, así, en tanto espíritu, el “*gemeinsame Geist*”, el espíritu de reunión (más que espíritu común). En su concepto metafísico, en tanto que reúne, el espíritu es por excelencia el pensar, el pensar mismo (*Denken*). Es propiamente (*eigentlich*), verdaderamente el espíritu, en tanto que, pensando lo esencial, reúne — lo que hace *al pensarse a sí mismo* — reencontrándose así en sí mismo, *junto a sí (zu Hauss)*. Sus pensamientos no solamente le pertenecen; son — y esto es el verso de Hölderlin — pensamientos de espíritu que reúne en la comunidad:

des gemeinsamen Geistes Gedanken sind.

No hay que leer esto como una proposición metafísica “extraviada” en un poema. El himno medita poéticamente al espíritu como aquello que es; y lo que es asigna a todo ente el envío o el destino de su ser. Asignación o misión mencionado a todo lo largo de la cadena de *Geschick*, *Schickliche*, *Schicksal*, *Geschichte*, cuya intraductibilidad no es ajena al hecho de que la lengua en la cual se despliega esta cadena es ella misma

⁷⁴ “El trabajo del espíritu, según la doctrina del idealismo moderno, es el acto de plantear (*das Setzen*). precisamente porque el espíritu es concebido como sujeto y por lo tanto representado (*vorgestellt*) al interior del esquema sujeto-objeto, el acto de plantear (*Thesis*) debe ser la síntesis entre el sujeto y sus objetos” (*Unterwegs zur Sprache*, p. 248).

el *lugar propio*, entiéndase el idioma irremplazable, de esta misión asignadora, de este envío de la historia misma. En cuanto el hombre tiene una relación privilegiada al ente en cuanto tal, su apertura frente a aquello que le es enviado — ofrecido, destinado — le confiere una *Geschichtlichkeit* esencial. Ésta le permite ser y tener una historia.

Supongamos que esta interpretación del espíritu — aquello que *re-úne*, o aquello en lo que lo reunidor se reúne — no sea, en efecto, una proposición metafísica *extraviada* en un poema. Es necesario, entonces, considerar seriamente dos evidencias más. Por una parte, la formulación heideggeriana es la misma, ya sea, como diez años más tarde, del espíritu en la obra de Trakl, al que quiere sustraer a la pneumatología o a la espiritualidad metafísica y cristiana, o bien, algunos años antes de sus lecciones sobre Hölderlin, de su curso sobre Schelling (*Tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana*). Ese curso pone el acento sobre la esencia “unificante” del espíritu, que es “unidad originariamente unificante” (*ursprünglich einigende Einheit*).⁷⁵

De esta unidad decía Heidegger en ese entonces: “En tanto que unidad el espíritu es πνευμα” (Als solche Einheit ist der Geist πνευμα).

Lo que él llamará entonces *das Wehen* (palabra que indica el soplo, pero que está lejos del sufrimiento o del suspiro, de la “spiration” insuflada o insuflante del espíritu) no es más que el soplo (*Hauch*) o la aspiración de lo que propiamente une de la manera más originaria: el amor. Pero para Schelling el espíritu es menos alto que el amor, del que es solamente el soplo. El espíritu manifiesta el soplo del amor, el amor en su respiración. Lo que es más fácil de nombrar — y, por lo demás, él profiere el Verbo — que el amor, pues éste “estaba presente” (*da war*), si puede decirse así, antes que el fondo y lo existente se separasen. ¿Cómo designar el amor? ¿Cómo nombrar lo Más-Alto, que está por sobre el espíritu y que en consecuencia

⁷⁵ P. 154, trad. J.-F. Courtine, ligeramente modificada, p. 221.

mueve al espíritu, lo inspira o lo exhala? ¿Cómo designarlo (*bezeichnen*)?, se pregunta Schelling:

Porque incluso el espíritu no es todavía lo Más-Alto; no es sino el espíritu, es decir el soplo del amor.

Pero el amor es lo Más-Alto. Es aquello que estaba presente antes que el fondo y antes que la existencia fuesen (en tanto separados); sin embargo no estaba presente en tanto que amor; entonces... entonces, ¿cómo designarlo? (p. 405-406).⁷⁶

“Aquí, el ‘verbo’ (*das Wort*) abandona también al pensador”, nota entonces Heidegger. “Aquí”: en ese lugar donde de lo que se trata es de decir el amor, lo Más-Alto, el origen único y unificador del lenguaje, en otras palabras, del soplo. “También” al pensador, porque el verbo, la palabra [*das Wort*], es así el momento del soplo, o del espíritu, que en cierto punto está falto de palabra. Puesto que, en cuanto lenguaje, no puede volver o elevarse para nombrar lo que, antes de él o más alto que él, lo pone en movimiento: su origen, el amor. Lo que allí dice Schelling, y que por entonces comenta Heidegger — del deseo infinito en Dios, de la separación, de la nostalgia (*Sehnsucht*), del mal que se hace posible por la divisibilidad del *Geist* en el hombre (y no en Dios)⁷⁷— todo eso dejará trazas inteligibles en las lecturas de Trakl. Y, previamente, en las de Hölderlin, al que me referiré aquí brevemente.

El espíritu funda la historia, el envío continúa a ser para el hombre un porvenir, el venir de un porvenir o el a-venir de un venir; esto es lo que piensa Hölderlin en tanto poeta. Al imponerle la palabra en lengua francesa, he hablado repetidamente del espíritu como de una *reaparición*; Heidegger habría dicho a propósito de esto, con otro lenguaje, que es

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ P. 169, trad., p. 243.

necesario pensar la reaparición a partir de un pensamiento siempre a venir del venir. La reaparición misma resta por venir desde el pensar en ella del viniente, del viniente en su venir mismo. Es lo que Hölderlin piensa, lo que experimenta y custodia en tanto poeta. En ese sentido, ser poeta [*dichten*] es vocación por esta experiencia y custodia. En tanto funda historialmente, el espíritu encuentra su lugar, tiene lugar primeramente en el poeta, en el alma (*Seele*) del poeta. Aquí el alma es sinónimo, “otra palabra” para “*Mut*” o “*Gemüt*”. El *Gemüt* no es el espíritu; el *Gemüt* del poeta acoge, alberga al espíritu, da lugar en él a la bienvenida del espíritu, del *Geist* — viniendo o reapareciendo en él.

Das Kommende in seinem Kommen wird erfahren und bewahrt im Dichten. Der geschichtlich gründende Geist muss daher zuerst seine Stätte finden im “Mut” des Dichters. Das andere Wort für das “Gemüt” ist “Seele” (p. 160).

Lo que falta a la metafísica de la subjetividad, se nos decía en *Sein und Zeit*, es una interpretación correcta del *Gemüt*. Sin duda, Heidegger espera encontrarla aquí, a la escucha de Hölderlin.⁷⁸ El alma no es el principio de la vida para los animales y las plantas, sino la esencia del *Gemüt* que acoge en él los pensamientos del espíritu:

*Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind
Still endend in der Seele des Dichters*

624

⁷⁸ Y quizás también en la lectura constante de Maître Eckart. Que escribe, por ejemplo: “Ahora bien, Agustín dice que, en la parte superior del alma, que se llama *mens* o *gemüte*, Dios ha creado, al mismo tiempo que el ser del alma, una potencia (*craft*) que los doctos llaman el receptáculo (*sloz*) o estuche (*schrin*) de las formas espirituales o de las imágenes (“ideas”) formales”. *Renovamini... spiritus mentis vestrae*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, in *Sermons, Le Seuil*, 1979, t. III, p. 151. Cf. también *Psyché...*, p. 583 y sig.

Los pensamientos del espíritu habitan el alma del poeta, donde están en lo suyo, indígenas, *heimisch*. El poeta da más bien el alma que la vida. Es el *Beseeler*, no el animador o el conductor de la partida, sino el que insufla el alma. Otorga su espacio al espíritu, haciéndolo reinar en aquello que es. Diciendo lo que es, lo deja aparecer en su *Begeisterung*. La *Begeisterung* del poeta, su pasión, su entusiasmo — no me atrevo a decir “inspiración” (y como para “animador”, es siempre la palabra latina la que parece traicionarnos) — abre ese decir del espíritu: “*Dichten*” *ist das Sagen der Gedanken des Geistes: Dichten ist dichtender Geist*.

El tiempo que requiere una conferencia no me permite analizar la lectura que propone Heidegger de estos versos:

*nemlich zu Hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.*

Habría que escuchar a Adorno y Beda Alleman, que han rechazado esta lectura. También parece necesario tomar en cuenta la sutil atención que presta Heidegger a la *Betonung* (como en *Der Satz vom Grund*), a las diferentes posibilidades de aplicar el acento tonal, por ejemplo, aquel de *nicht* en los versos que acabo de citar.⁷⁹ Debo contentarme con aislar en esta lectura las palabras o los motivos que nos podrían guiar en el reconocimiento de un trayecto. Movimiento que sigue una especie de límite. De allí, toca los dos bordes del límite volviendo la partición casi imposible. Límite entre un pensamiento metafísico del espíritu, del que dependen los filosofemas sistemáticos de Hegel y de Schelling, pero también, en cierta dimensión de su decir, de Hölderlin, y, por otra parte, en la otra parte de la partición, esos *Dichter* que son Hölderlin mismo; él mismo pero también otro, y Trakl.

⁷⁹ P. 161.

Las palabras o los motivos que podrían guiarnos en este trayecto son, en primer lugar, justamente aquellos que dicen el *motivo*, el *movimiento*, el *trayecto*. Se trata siempre de un pensar no del círculo, sino del retorno, de una vuelta de la *Rückkehr* hacia su domicilio (*Heimat, heimisch, "nemlich zu Hauss"*). Pertenece a la esencia del espíritu que el no sea propiamente (*eigentlich*) sino en la proximidad de sí mismo. Solamente así *der gemeinsame Geist* se reúne. Ese deseo de reunión o de concentración instala en él la nostalgia, esa *Sehnsucht* que en los cursos sobre Schelling nos recuerda que el término *Sucht* no guarda etimológicamente ninguna relación con el *suchen* del investigar, sino con el mal, *siech*, la enfermedad, la epidemia. Ese mal se inscribe en el deseo, y, como el deseo mismo, porta en sí una moción, "movilidad *ad-versa*" (*gegenwendige Bewegtheit*): salir de sí y retornar a sí.⁸⁰ El mal de esta *Sehnsucht*, que compele a salir de sí para retornar a sí o a retornar a sí para salir de sí, es la esencia del espíritu de que habla Hölderlin en cuanto poeta. "En el espíritu, dice Heidegger, reina la nostalgia de su propia esencia".⁸¹

Desde entonces, al comienzo de esta expropiación-reapropiación, en esta *ex-apropiación*, el espíritu no está jamás en su morada. Es desde esta especie de des-apropiación originaria que Heidegger interpreta

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

Ama la colonia, y el valiente olvido, el Espíritu ⁸²

626

Sería necesario aquí analizar otro motivo. No podré aquí sino situarlo en esa misma vía. Se trata del fuego. Motivo que se cruza con aquél

⁸⁰ Schelling..., p. 150, trad., p. 216.

⁸¹ *Gesamtausgabe*, Bd. 53, p. 163.

⁸² Trad. F. Fédier, in Beda Allemann, *o.c.*, p. 219.

del retorno, y que Heidegger interpreta a través de la experiencia de los Alemanes, entre el primer verso de *Der Ister*, que dice al fuego “ven”, “¡ven ahora!”; invocación que sitúa al fuego en aquello que viene, en la venida o el avenir de lo que viene, viene ella misma, la invocación, del fuego que ésta invoca y que, en realidad, revolviéndose, la provoca, la habrá siempre provocado, haciendo hablar como fuego al poeta:

¡Jetzt komme, Feuer!

¡Ahora ven, oh fuego!

Y esta carta a Böllendorf (4 XII, 1801) que habla de un “fuego del cielo” originariamente tan natural para los Griegos como para nosotros la claridad de la *Darstellung*.

Hölderling es aquél que ha sido golpeado por el Dios de la luz. “*Está*, dirá Heidegger, en el camino del retorno (*auf der Rückkehr*) desde su marcha hacia el fuego” (*von der Wanderung zum “Feuer”*).¹⁵

Y en el proyecto de estrofa final para *Pan y vino*, el último de los cinco versos que ocupan allí a Heidegger, se nombra el consumirse, la quemadura, el incendio, incluso la cremación o incineración del *Beseeler*, de aquello que anima, de aquel que porta el alma, es decir el don del espíritu. Hölderlin, el *Beseeler*, es consumido por el fuego, casi hasta las cenizas:

*Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.*⁸³

*Nuestras flores encantan y las sombras de nuestros bosques
Aquello que se consume. Estaría casi en las cenizas, animándose.*

¹⁵ 15 *Gesamtausgabe*, Bd. 53, p. 170.

⁸³ P. 166.

¿Por qué he filtrado de este modo esas lecturas de Nietzsche, Schelling y Hölderlin? ¿Por qué haber dejado de ese pasaje sólo el fuego del espíritu? Porque podemos comenzar a reconocer allí, tal es mi hipótesis, en su equívoco⁸⁴ o en su misma indecisión, el camino liminar, o de partición, que debería pasar, según Heidegger, entre la determinación griega o cristiana, incluso onto-teológica, del *pneuma* o del *Spiritus*, y un pensar el *Geist* que sería distinto y más originario. En el idioma alemán, *Geist* haría pensar antes que nada, en la llama.

IX

¿Qué es el espíritu?

Pareciera que, desde 1933, fecha en la que, levantando finalmente las comillas, comienza a hablar *del espíritu* y en nombre *del espíritu*, Heidegger no hubiera cesado de interrogar el ser del *Geist*.

¿Qué es el espíritu? Postrera respuesta, en 1953: el fuego, la llama, la incandescencia, la conflagración.

Esto es, pues, *veinte años más tarde* ¡y qué años!

Pero vamos a hablar del “año” (*Jahr*), precisamente, para acercarnos a la significación que puede tener algunas veces ese “más tarde”. Lo que adviene muy tardíamente, lo más tardío, puede igualmente acercarnos a un origen, para *reaparecer* más bien en un origen anterior al origen, anterior al comienzo, más temprano aún que el comienzo.

El *Gespräch* con Trakl,⁸⁵ alocución del *Denker* y el *Dichter*, acuña

⁸⁴ Verdad de las comillas: ese equívoco se concentra en la interpretación de las comillas con que Nietzsche rodea la palabra “verdad” (cf. *Nietzsche*, t. I, p. 511 y sig. p. 397 y sig.).

⁸⁵ *Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, 1953, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, p. 35 y sig., trad. in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, p. 39 y sig..

la respuesta. Entre pensador y poeta, el *Gespräch* no significa una entrevista, como se ha traducido a veces, ni un diálogo, ni un intercambio, ni una discusión, y aún menos, comunicación. La palabra de esos dos que hablan, la lengua que habla *entre* ellos, se divide y se reúne según una ley, un modo, un régimen, un género, que no pueden recibir sino de *lo mismo* que se dice ahí, mediante la lengua o la palabra de ese *Gespräch*. La lengua habla en la palabra. Habla allí por ella misma, se remite a sí misma, difiriéndose. Allí no es un *Gespräch* entre Heidegger y Trakl *a propósito del espíritu* lo que leeremos. El *Gespräch* sólo podrá ser definido como un modo determinado de la palabra a partir de lo que se dice del espíritu, de la esencia del *Geist* tal como éste se divide y reúne en la conflagración.

¿Qué es el espíritu?

La respuesta se encuentra en las sentencias que traducen ciertos enunciados poéticos de Trakl, asumiendo una forma que podríamos llamar ontológica si la ontología fuese aún el régimen dominante en esos textos.

“*Doch was ist der Geist?*” se pregunta, en efecto, Heidegger. ¿Qué es el espíritu? Respuesta: “*Der Geist ist das Flammende...*” (p. 59). Más adelante, “*Der Geist ist Flamme*” (p. 62).

¿Como traducir? ¿El espíritu es aquello que inflama? ¿O, mejor, aquello que se inflama, incendiando, incendiándose *a sí mismo*? El espíritu es llama. Una llama que inflama o que se inflama: ambas al mismo tiempo, el uno y el otro, lo uno y lo otro. *Conflagración* de ambos en la *conflagración* misma.

Tratemos de acercar nuestra lengua de esta incandescencia. Incandescencia *del* espíritu, de ese doble genitivo por el que el espíritu afecta, se afecta y *se encuentra* afectado por el fuego. El espíritu *prende* fuego y *da* fuego, digamos el espíritu *in-flama*, en una o dos palabras, verbo y nombre a la vez. Lo que se toma y se da a la vez, es el fuego. El fuego del espíritu. No olvidemos lo que decíamos anteriormente y que vamos a releer una vez más: el espíritu da el alma (*Psyché*), no sólo la entrega en la muerte.

El espíritu *in-flama* ¿cómo *entender* esto? No se trata de un ¿qué quiere decir eso? Sino de un ¿cómo suena, cómo resuena esto? ¿Qué hay de la consonancia, del canto, de la alabanza y del himno en ese *Gespräch* con un poeta? Y para abrir esa pregunta quizá sea necesario pensar eso mismo, a esos mismos de los que Heidegger dirá: “su canto es el decir poético” (*Ihr Singen ist das Dichten*). A lo que responde, relanzando la pregunta: ¿cómo? ¿Cuánto? ¿Qué quiere decir eso, el decir poético? ¿Qué es lo que llamamos así? ¿Que es lo que (se) llama así? “¿*Inwiefern? Was heisst Dichten?*”.⁸⁶

En ese *Gespräch* no se decide si el pensador habla en su nombre o en correspondencia con Trakl. Delante de parecidos enunciados, no se

⁸⁶ P. 70, trad., p. 72. La vía necesaria conduciría en este punto de la palabra al decir (*Sagen*), del decir al decir poético (*Dichten*), desde éste al canto (*Singen, Gesang*), al acuerdo de la consonancia (*Einklang*), de ésta al *himno*, y, en consecuencia, a la *alabanza*. No me refiero aquí a un orden de consecuencia, ni a la necesidad de *remontar* de una significación a otra. Se trata solamente de señalar una problemática en la que no puedo entrar aquí (trato de hacerlo en otra parte, cf. “Comment ne pas parler”, in *Psyché. Invention de l'autre*, p. 570 y sig.) y en la cual estas significaciones parecen indisolubles para Heidegger. El himno excede el enunciado onto-lógico, teórico o constataivo; llama a la alabanza, canta a la alabanza más allá de aquello que es, incluso quizás, volveremos sobre esto, más allá de esa forma de “piedad” del pensar que Heidegger llamara alguna vez la pregunta, el preguntar (*Fragen*). En este texto, Heidegger confía toda su interpretación, en momentos decisivos, al lugar y a la escucha de un tono, de una palabra que lleve el *Grundton*, y esa es la palabra subrayada (*betont*): “uno”, *Ein*, en “*Ein Geschlecht...*” (*Dies betonte “Ein geschlecht” birgt den Grundton...*) (p. 78). Llamará sin cesar a escuchar lo que dice el poema en tanto el canta en un *Gesang*. Se traduce a veces esa palabra por himno, pero Heidegger insiste también en su carácter reunidor. El *Gesang* es al mismo tiempo (*in einem*), dirá, “*Lied*, tragedia, y *epos*” (p. 65). Algunos años más tarde, Heidegger precisa todavía ese vínculo entre el canto (*Lied*) y el himno (el acto de honrar, de alabar, *laudare*, de cantar la alabanza). Una alabanza debe siempre ser cantada. Refiriéndose a *Das Lied* de Stefan George: “Pensando - reuniendo - amando, tal es el decir: inclinarse apaciblemente en la felicidad de la alegría, venerar con júbilo (*ein jubelndes Verehren*), celebrar (*ein Preisen*), cantar la alabanza (*ein Loben*): *laudare*. *Laudes* es el nombre latino para los cantos (*Laudes autet der lateinische Name für die Lieder*). Decir de los cantos significa cantar (*Lieder sagen heisst: singen*). El canto-plano (*der Gesang*) es la recopilación en que se reúne el canto (*die Versammlung des Sagens in das Lied*). (*Das Wort*, 1958, in *Unterwegs...*, p. 229; trad., p. 214. Cf. también *Der Weg zur Sprache*, 1959, esta vez a propósito de Hölderlin, de *Gespräch* y de *Gesang*, p. 266, trad., p. 255).

decide si unas comillas, visibles o invisibles, incluso marcas aún más sutiles, deben suspender la asignación de una *simple* responsabilidad. Para hacerlo, sería necesario anteponer a esta asignación una larga meditación sobre lo que Heidegger dice al comienzo sobre la palabra doble y la doble invocación, la *Gespräch* y la *Zwiesprache* entre el pensador y el poeta. Sería necesario también meditar la diferencia, pero también la reciprocidad (*Wechselbezug*) entre la *Erörterung* (la situación, el pensar el sitio, *Ort*), y la *Erläuterung* (la lectura elucidante, la “explicación”) de un *Gedicht*, la diferencia entre el *Gedicht* y los *Dichtungen*, etc. Al mismo tiempo, como no puedo traducir esas palabras sin largos protocolos debería, a falta de tiempo, limitarme a la siguiente afirmación, que me parece difícilmente refutable: enunciados como estos que acabo de citar y traducir, como el *espíritu in-flama*, son, evidentemente, enunciados de Heidegger. No los suyos, las producciones del sujeto Martin Heidegger, sino enunciados a los que éste suscribe sin la menor reticencia aparente. Por una parte, los opone a todo a lo que está oponiéndose, y que forma un contexto suficientemente determinante. Por otra parte, los sostiene mediante un discurso del cual lo menos que se puede decir es que no manifiesta reserva alguna. No sería, entonces, para nada pertinente reducir esos enunciados de forma ontológica a “comentarios”. No hay nada más opuesto a Heidegger que el comentario en su sentido corriente, suponiendo, en todo caso, que esa palabra tenga un sentido cuyo concepto fuese susceptible de algún rigor. Sin duda los enunciados heideggerianos se dejan allí *portar, conducir, iniciar*, por los versos de Trakl, a los que, sin embargo, parecen a la vez *preceder, atraer o guiar*. Incluso *influir*. Sin duda de lo que habla el *Gespräch* es de esta ida y venida, según ese doble movimiento (*ducerelagere*), de esta doble orientación El año, el espíritu, el fuego, serían eso mismo, un retornar del ir y venir. Sin embargo quisiéramos tratar de discernir, *hasta cierto punto, y a título provisorio*, lo que pertenece a Heidegger. Lo que éste dice de la llama y del espíritu se deja, ciertamente, iniciar, por

los versos de Trakl. Versos que Heidegger aísla y escoge, de una manera discreta, pero no menos activa. El espíritu y la llama, por ejemplo, serán asociados en el último poema, *Grodek*, que habla de “*Die heisse Flamme des Geistes*”, “la llama ardiente del espíritu”, o en el comienzo del poema *An Luzifer*: “*Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut*”. “Al espíritu cede tu llama, ferviente melancolía”.

Lo que cuenta, en ese sentido, no es saber quién dice “el espíritu-inflama” — lo dicen los dos a su manera — sino el reconocer lo que Heidegger dice *del espíritu* para *situar* dicha palabra, explicándola y al mismo tiempo reconduciéndola a su lugar — si es que ella tiene un lugar que le sea absolutamente propio.

Heidegger no piensa en deconstruir el sentido del *Geist*, esta vez, aquel de que habla Trakl, y del cual habla como poeta, o en reinscribirlo en la metafísica, esto es, en la teología cristiana. Por el contrario, pretende mostrar que el *Gedicht* de Trakl (su obra poética, no necesariamente sus poemas) no solamente ha traspasado los límites de la onto-teología: nos permite pensar ese liberar que es también una liberación. Todavía equivoco en Hölderlin, como lo acabamos de ver, este franquear liberador es *unívoco* en Trakl. En realidad, en ninguna otra parte Heidegger a tratado de salvar la unicidad poética como lo hace en cierto pasaje del texto que aquí debo contentarme con citar: “Único en su género, el rigor del lenguaje de Trakl es, en el sentido más alto, tan unívoco (*eindeutig*) que es incluso infinitamente superior que cualquier exactitud técnica de un concepto de univocidad simplemente científica”.⁸⁷

Esta *Erörterung* del *Gedicht* de Trakl es, según creo, uno de los textos más ricos de Heidegger: sutil, sobredeterminado, más intraducible que nunca. Y, evidentemente, uno de los más problemáticos. Con una violencia que no puedo ni disimular ni asumir, debería extraer el espectro que

⁸⁷ P. 75.

responde a los nombres y atributos del espíritu *Geist, geistig, geistlich*]. Como, por otra parte, yo continúo estudiando ese texto con una paciencia más decente, espero podré algún día, yendo más allá de lo que la conferencia me permite aquí, hacerle justicia analizando su gesto, su modo o estatuto (si tiene alguno); su relación con el discurso filosófico, con la hermenéutica o la poética, pero también lo que nos dice del *Geschlecht*, de la palabra *Geschlecht*, del lugar (*Ort*) y de la animalidad. Por el momento, seguiré sólo el pasaje del espíritu.

Heidegger parece fiarse al término *geistlich* tal como lo descubre en *Verklärter Herbst, Otoño transfigurado*. En el momento de este reencuentro nada fortuito y desde las primeras páginas, se han tomado decisiones determinantes, que se autorizaban ya desde el idioma alto alemán. Todo parece abrirse, en ese *Gespräch*, y dejarse guiar por la interpretación de un verso de *Frühling der Seele (Primavera del alma)*:

Est ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Sí, el alma es sobre la tierra cosa extranjera

Heidegger descalificará inmediatamente toda escucha “platónica”. Que el alma sea una “cosa extranjera” no significa que deba pensársela prisionera, exilada, caída en el aquí abajo terrestre, abandonada en un cuerpo destinado a la corrupción (*Verwesen*) ya que está falto de ser y verdaderamente no es. Heidegger nos propone evidentemente un cambio del sentido de la interpretación. Este cambio de sentido se dirige contra el platonismo; equivale a invertir, justamente, el *sentido mismo*, la dirección o la orientación del movimiento del alma. Inversión de sentido - y del sentido del sentido — pasa primeramente por la escucha de la lengua. De la lengua alemana, en primer término, Heidegger habrá repatriado la palabra *fremd*, reconduciéndola hasta su origen “*althochdeutsch*”, *fram*, la

que, dice él “significa propiamente” (*bedeutet eigentlich*): estar en camino hacia (*unterwegs nach*) otro lugar y hacia adelante [*anderswohin vorwärts*], en el sentido de la destinación (*Bestimmung*) antes que en el de la errancia. Y concluye que, lejos de estar exilada sobre la tierra como un extranjero desposeído, el alma se encuentra en camino *hacia la tierra*: *Die Seele sucht die Erde erst, flieht sie nicht*, el alma *busca* solamente la tierra, ella no la huye.⁸⁸ El alma es extranjera porque no habita aún la tierra — un poco como la palabra “*fremd*” es extranjera, porque su significación no habita aún, porque no habita ya su lugar propio “*althochdeutsch*”.

Desde ahí, y por medio de una de esas metonimias que operan todos los milagros en este trayecto, Heidegger asigna al alma (*ein Fremdes* de otro poema, *Sebastian im Traum*) el declinar que anuncia el zorzal. Luego distingue esa decadencia (*Untergang*) de cualquier catástrofe u obscurecimiento en el *Verfall*. Ahora bien, la palabra “espiritual” (*geistlich*) pertenece a la misma estrofa que el verso “Sí, el alma es una cosa extranjera sobre la tierra”:

.....*Geistlichdämmert*
Bläue über dem verhauenen Wald...

Es, entonces *geistlich*, espiritualmente, que el azul-azulado del cielo deviene crepuscular (*dämmert*). Esa palabra, *geistlich*, reaparece a menudo en la obra de Trakl. Heidegger anuncia entonces que es necesario meditar en ella. Y, en efecto, este será uno de los principales hilos conductores en esta trama. El azul deviene crepuscular “espiritualmente”, *geistlich*. Ahora bien, ese devenir crepuscular, esa *Dämmerung*, que no significa declinar (*Untergang*) ni occidentalización, es de naturaleza esencial (*wesentlichen Wesens*).⁸⁹ ¿Cuál sería la prueba, según Heidegger? Pues bien, la prueba es

⁸⁸ P. 41.

⁸⁹ P. 47.

otro poema de Trakl, titulado, justamente, *Geistliche Dämmerung*, que en el primer verso canta la “noche espiritual” (*die geistliche Nacht*). A partir de ese crepúsculo o de esa noche espiritual se determina la espiritualidad del año [*das Geistliche der Jahre*] de que habla otro poema, *Unterwegs*. ¿Qué es el año? El año, *das Jahr*, es una palabra de origen indoeuropeo que recordaría la marcha (*ier, ienai, gehen*), en tanto traduce la trayectoria o el curso del sol. Es, entonces, ese *Gehen*, ese transitar del sol o del año, mañana y tarde, elevándose o poniéndose (*Gehen, Aufgang, Untergang*) lo que Trakl determina aquí con el nombre de *das Geistliche*. El crepúsculo, o la noche, en cuanto *geistlich*, no significa la negatividad de un declinar, sino lo que cobija al año o acompaña ese curso del sol.⁹⁰ Espiritual es el paso del año, la ida y venida revolucionaria de aquello mismo que va (*geht*).

Ese recorrido espiritual permitiría interpretar la descomposición o la corrupción (*Verwesen*) de la forma humana que menciona *Siebengesang des Todes* (*O des Menschen verweste Gestalt*). Pero también guía, por lo mismo, la interpretación de ese segundo golpe (*Schlag*) que golpea al *Geschlecht*, o sea, a la vez, a la especie humana y a la diferencia sexual. Ese segundo golpe transforma la dualidad simple de la diferencia [*Zwiefache*], imprimiendo la disensión agonística (*Zwietracht*). No se trata con ello de una historia del espíritu, en el sentido hegeliano o neo-hegeliano, sino de una espiritualidad del año: aquello que *va* (*geht, gehen, ienai, Jahr*), pero que más bien *va retornando* hacia la mañana, hacia lo más temprano. Precipitando de manera indebida cierta formalización, digamos que el propósito de Heidegger, en fin de cuentas, sería mostrar que la mañana y la noche de *esta* espiritualidad son más originarias, en el *Gedicht* de Trakl así entendido, que el elevarse y ponerse del sol, que el Oriente y el Occidente, el origen y la decadencia de que habla la interpretación dominante, es decir, la metafísico cristiana. Esta mañana y esta noche serían más originarias

⁹⁰ *Ibid.*

que toda historia onto-teológica, que toda historia y espiritualidad aprehendidas en un mundo metafísico-platónico o cristiano.

¿Que significará entonces ese suplemento de originareidad? ¿Poseerá siquiera algún contenido determinable? Esta podría ser una de las formas para la pregunta hacia la cual nos conducimos. Pero también un primer signo en dirección de lo que precede o excede el cuestionar mismo.

El *Geschlecht* está caído (*verfallene*), caída que no sería ni platónica ni cristiana. Está caído porque ha perdido su justa acuñadura (*den rechten Schlag*). Y se encontraría, así, en camino hacia el justa acuñadura de esta diferencia simple, hacia el dulzor de una dualidad simple (*die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt*) para liberar así la dualidad (*Zwiefache*) de la disensión (*Zwietracht*). Es en este encaminarse, encaminarse del retorno hacia esta justa impronta, que el alma sigue una cosa extranjera (*ein Fremdes*), a un extranjero (*Fremdling*).

¿Quién es este extranjero? Heidegger le sigue los pasos en el poema de Trakl. El extranjero, el otro (*ener* “en la antigua lengua”⁹¹), ese de ahí (*Jener*), allá, el de la otra orilla, es ese que se sumerge en la noche del crepúsculo espiritual. Por eso es que parte, se separa, dice adiós, se retira, de-cede. Es el *der Abgeschiedene*. Palabra que designa generalmente al solitario o el muerto (el difunto, el occiso). Pero, sin que sea aquí exento de la muerte, se encuentra antes que nada marcado por la separación del que se aleja hacia otro levante (*Aufgang*). Está muerto, ciertamente, y es el muerto que se separa en cuanto es también el demente: *der Wahnsinnige*, otra palabra que Heidegger quiere devolver a su significación corriente. Nos recuerda, en efecto, que *wana* “quiere decir” *ohne*, “sin”, y que *Sinnan* “significa originariamente” (*bedeutet ursprünglich*): viajar, tender a un lugar, tomar una dirección. El sentido es siempre sentido de un camino (*sent* y *set* en indoeuropeo): el extranjero, el que de-cede, no es simplemente

⁹¹ P. 50 y sig..

un muerto, ni loco, es el que está en camino hacia otra parte. Es lo que habría que entender cuando Trakl escribe: *Der Wahnsinnige ist gestorben* (El demente está muerto) o *Man begräbt den Fremden* (Se entierra al Extranjero).

Este extranjero, dirá la traducción común, está muerto, loco y enterrado. Su paso lo conduce en la noche, como un *reaparecido*, hacia el alba más matinal, de aquello que no ha nacido aún, hacia lo in-generado (*das Ungeborene*); Artaud quizás diría lo *in-nato*.

“Reaparecido” no es una palabra de Heidegger; y sin duda éste no estaría de acuerdo en que se lo impongamos en razón de las connotaciones negativas, metafísicas o parapsíquicas que no tardaría en denunciar. A pesar de ello no lo borraré, a causa del espíritu, de todos los desdoblamientos del espíritu que nos esperan aún, y sobre todo por lo que en el texto de Trakl parece exigirlo, por lo menos del modo en que me sentiría inclinado a leerlo. Y más aún en consideración de la fidelidad que debo a aquello que en el texto mismo de Heidegger entiende el ir y venir del muerto como un *re-venir* de la noche al alba, finalmente, el reaparecer de un espíritu. Para comprender este re-venir, que se dirige hacia el amanecer más joven; para entender que el fin del “*verwesenden Geschlechtes*”, de la especie en descomposición, *precede al comienzo*, que la muerte viene antes que el nacimiento, y lo “más tarde” antes que el “más temprano”, es necesario, precisamente, acceder a una esencia más *originaria* del tiempo. “Antes” de esa interpretación del tiempo que rige nuestra representación por lo menos desde Aristóteles. En cuanto fin del *verwesenden Geschlechtes*, el fin parece preceder al comienzo (*Anbeginn*) de la especie ingenerada (*des ungeborenen Geschlechtes*). Mas ese comienzo, esa mañana más matinal (*die frühere Frühe*), ya ha relevado, sobrepasado, y en realidad, adelantado (*überholt*) al fin. Y la esencia originaria del tiempo (*das ursprüngliche Wesen der Zeit*) habrá sido guardada, precisamente, en este archi-origen. Si no podemos comprender cómo el fin parece preceder el comienzo es

porque esta esencia originaria está protegida por un velo. Estamos todavía prisioneros de la *representación* aristotélica del tiempo: sucesión, dimensión, *cálculo* cuantitativo de la duración. Esta dimensión puede ser representada ya sea de manera mecánica, ya sea dinámica, o incluso en su relación con la desintegración del átomo.⁹²

Una vez más, después de un inmenso recorrido, es un pensar más originario del tiempo lo que nos permite abrirnos a un pensar más apropiado del espíritu. Pues hay una pregunta que se impone a Heidegger, anterior a todas las significaciones que acabamos de reconocer y desplazar y que determinaban el *Abgeschiedenheit* del Extranjero: si el poeta dice que el crepúsculo, la noche, el año, el extranjero, su recorrer, su partida, en suma, su de-ceso (*Abgeschiedenheit*), son *espirituales* ¿que querrá decir, entonces, ese término, *geistlich*?

Para una escucha superficial, dirá Heidegger, Trakl pareciera limitarse al sentido corriente del término, a su sentido cristiano, e incluso al de cierta sacralidad eclesial. Algunos versos de Trakl parecerían, incluso, propiciar esta interpretación. No obstante otros versos manifiestan claramente, según Heidegger, que el sentido clerical no es dominante. El sentido dominante tenderá más bien hacia ese “más temprano” de quien, hace largo tiempo, está muerto. Movimiento hacia esa *Frühe* más matinal, esa inicialidad más que primaveral, aquella que viene incluso antes que el primer tiempo de primavera (*Frühling*), antes del principio del *primum tempus*, el antes de ayer. Esa *Frühe* vela, en cierto modo, lo primaveral mismo, y es la que nos promete ya el poema *Frühling der Seele* (*Primavera del alma*).

Es necesario insistir sobre la promesa. El término *versprechen* (*prometre*) mienta esta singular *Frühe* que promete (*verspricht*) un poema intitolado *Frühling der Seele*. Pero que también encontramos después de

⁹² P. 57.

la conclusión, veinte páginas más adelante, cuando Heidegger habla del Occidente (*Abendland* y *Abendländisches Lied* son los títulos de otros dos poemas). Refiriéndose a un poema titulado *Herbstseele* (*Alma de Otoño*), hará la distinción entre el Occidente que da a pensar Trakl y el de la Europa platónico-cristiana. De este Occidente dirá algo que también es válido para la *Frühe* archi — o pre oriental —, subrayando también allí la promesa: “Ese Occidente es más antiguo, *früher*, más precoz (más inicial, pero ningún término parece convenir aquí) prometiendo, en ese sentido, más (*versprechender*) que el Occidente platónico-cristiano o, simplemente, que aquel que se nos representa a la europea”.⁹³

Versprechender: prometiendo más, no porque sea lo más prometedor, porque prometería más, más cosas, sino prometiendo mejor, en una promesa más propia a la promesa, más próxima de la esencia de una auténtica promesa.

Esta promesa no plantea nada, no pro-mete, no anticipa, sino que habla. Una *Sprache verspricht*, podríamos decir (Heidegger no lo dice así); en la obertura de este *Sprache* se cruza la palabra del *Dichter* y aquella del *Denker* en su *Gesprach* o *Zwiesprache*. Naturalmente, la promesa de este *Versprechen* puede corromperse, disimularse, o perderse. Este es, incluso, el mal de la promesa que medita Heidegger cuando habla del Occidente europeo platónico-cristiano y del *Verwesen* de la humanidad — o más bien, del *Geschlecht*. Ese *Verwesen* es también una corrupción del *Versprechen*, corrupción fatal que no sobreviene como un simple accidente a la *Sprache*.

En otro contexto⁹⁴ fingiendo jugar sin jugar con la célebre fórmu-

⁹³ Pp. 59-77. Cf. “Tierra y cielo en Hölderlin”, sobre “la crisis del espíritu” de Valéry (1919), en *Approches de Hölderlin*, Gallimard, 1973, trad. F. Fédier, p. 231. En relación a lo que debatimos aquí, cf., en esa primera obra, pp. 55-58, 66, 73-78, 83-87, 107-120, 154-157, 211, 229 y passim.

⁹⁴ Paul de Man, *Allegories of reading*, Yale University Press, 1979, cap. 11, Promises (Social Contract), in fine, p. 277. Traducción francesa por aparecer próximamente en ed. Galilée. He abordado esos problemas y citado ciertas referencias de Heidegger a la promesa

la de Heidegger (*Die Sprache spricht*), Paul de Man escribía *Die Sprache verspricht*. No estaba jugando, el juego trabaja en la lengua misma. Esta fórmula la ha precisado un día en *Die Sprache verspricht sich*: la lengua, o la palabra, promete, se promete, pero también se desdice, se deshace o se descompone, corrompiéndose al momento, y con la misma esencialidad. Ella no puede no prometer desde que habla, ella es promesa, pero ella no puede no faltar a ella — y eso responde a la estructura de la promesa, así como al acontecimiento que ella instituye no obstante. El *Verwesen* es un *Versprechen*. Diciendo esto quizá (o incluso, sin duda alguna ¿cómo estar seguro?) me haya salido del orden del comentario, si es que existe algo por el estilo. ¿Suscribiría Heidegger una interpretación que hiciera de ese *Verschprachen* algo bien diferente de una modalidad o modificación de la *Sprache*? Es mucho más probable que viera en esto, antes que otra cosa, el acontecimiento mismo, en la promesa, para mejor y peor, de la *palabra dada*. Nos queda por saber si ese *Versprechen* no sea, acaso, la promesa que, abriendo toda palabra, hace posible el preguntar mismo y, en consecuencia, le precede sin pertenecerle: la disimetría de una afirmación, de un *sí* anterior a toda oposición del *sí* y del *no*. Toda cuestión responde ya al llamado del ser, la promesa ya ha tenido lugar donde sea que advenga el lenguaje. Siempre éste, *antes que toda pregunta*,⁹⁵ y en la pregunta misma, se retroca en la promesa. Que sería también una promesa *del espíritu*.

(p. ex. cfr. Qu'appelle-t-on penser?, p. 83 trad. fr. A. Becker, G. Granel, PUF, 1959, p.133) en *Mémoires — for Paul de Man*, Columbia University Press, 1986, cap. 3, *Acts, The meaning of a given word*. Versión francesa por aparecer próximamente en ed. Galilée.

⁹⁵ Ante toda pregunta, entonces. Precisamente en ese punto vacila la “cuestión de la cuestión”, que nos asedia desde el inicio de este trayecto. Y que vacila al instante mismo en que ya no es más una cuestión. No porque se sustraiga a la legitimidad infinita del cuestionamiento, sino porque ésta vierte en la memoria del lenguaje, de una experiencia del lenguaje que es más “vieja” que ella, siempre anterior y presupuesta, suficientemente vieja como para no haber estado jamás presente en una “experiencia”, o en un “acto de lenguaje” — en el sentido corriente de esas palabras —. Ese momento — que no es un momento — está *marcado* en el texto de Heidegger. Cuando éste habla de la promesa y del “*es gibt*”, ciertamente, por lo menos de modo implícito; pero literal y explícitamente

en “*Das Wesen der Sprache*”, en *Unterwegs zur Sprache*, especialmente p. 174 y sig. (trad., p. 158 y sig.). Todo se inicia en el punto de interrogación (*Fragezeichen*) cuando se interroga la esencia de la palabra. ¿Qué es la esencia de la palabra? ¿La esencia (*das Wesen*)? ¿De la palabra (*der Sprache*)? Esquematicemos. Al momento de plantear la última pregunta, es decir, cuando interrogamos (*Anfragen*) la posibilidad de toda cuestión, es decir, a la palabra, es necesario que estemos ya en el elemento de la palabra. Es necesario que la palabra hable ya por nosotros — que nos sea de alguna manera dirigida y hablada (*muss uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein*). *Anfrage* y *Nachfrage* presuponen este avance, esta dirección precursora (*Zuspruch*) de la palabra. Esta está ya ahí, por adelantado (*im voraus*) en el momento en que alguna cuestión surge a su propósito. Por ello, ésta excede la cuestión. Ese avance es, antes que cualquier contrato, una especie de promesa o de alianza originaria con la que debemos haber de algún modo ya adherido, ya dado el sí, dado prenda, sea cual sea la negatividad o la problematicidad del discurso que puede seguirle. Esa promesa, esa respuesta que se produce *a priori* bajo la forma de consentimiento, ese compromiso de la palabra con la palabra, esa palabra dada por la palabra y a la palabra, es lo que Heidegger llama frecuentemente *Zusage*. Y es en nombre de ese *Zusage* que vuelve a poner en cuestión, si podemos aún expresarnos así, la última autoridad, la pretendida última instancia de la actitud cuestionante. No traduciré el término *Zusage* porque este comprende significaciones que en general disociamos, las de la promesa y el asentimiento o consentimiento, del abandono originario a lo que se ofrece en la promesa misma. “¿Qué experimentamos (*Was erfahren wir*) cuando meditamos (*bedenken*) suficientemente en esto mismo? Que el cuestionamiento (*Fragen*) no es el gesto propio del pensamiento (*die eigentliche Gebärde des Denkens*) ((la palabra *Gebärde*, gesto y gestación, es objeto de meditación en otro lugar, p. 22)), sino — la escucha de la *Zusage* de aquello que debe venir hacia la cuestión.” (P. 175, trad., p. 159).

La cuestión no es, así, la última palabra en el lenguaje. Antes que nada, porque no es la primera palabra. En todo caso, antes que la palabra está esa palabra, a veces sin palabras, que llamamos el “sí”. Suerte de prenda pre-originaria que precede todo otro compromiso [*Engagement*, podríamos decir todo com-prender, para guardar el juego con la prenda, N. de T.] en el lenguaje o la acción. Que preceda el lenguaje no quiere decir, sin embargo, que sea extranjero a éste. La prenda prende en la lengua — y, entonces, siempre en una lengua. La cuestión misma se encuentra así en prenda, lo que no significa ni ligada ni compelida, reducida a silencio, todo lo contrario, por la prenda de la *Zusage*. Esta responde anticipadamente, y haga lo que haga, a esa prenda y de esa prenda. A causa de ésta se encuentra comprometida (comprendida) en una responsabilidad que no ha escogido y que le asigna incluso su libertad. La prenda habrá sido entregada antes que cualquier otro evento. Y, sin embargo, es en su mismo prevenir, un *evento*, pero un evento en el que la memoria antecede todo recuerdo y al que nos liga una fe que desafía todo discurso. Ningún borrón es posible para esa prenda. No hay vuelta atrás.

Luego de recordarnos que, en la historia de nuestro pensar, el preguntar ha sido el trazo (*Zug*) que proporciona su medida al pensar porque esta fue antes que nada fundadora, siempre en búsqueda de lo fundamental y radical, Heidegger retoma uno de sus enunciados precedentes. No para ponerlos en cuestión, precisamente, todavía menos para contradecirlos, sino para reinscribirlos en un movimiento que los desborda: “Al finalizar una conferencia titulada *La cuestión de la técnica*, se dijo, hace algún tiempo: “Ya que el preguntar (*das Fragen*) es la piedad (*Frömmigkeit*) del pensar”. Piadoso (*fromm*) es entendido en este punto en el sentido antiguo de “dócil” (*fügsam*), es decir, dócil a lo que

el pensar tiene que pensar. Pertenece a las experiencias provocadoras del pensar el que a veces éste no tome suficientemente en cuenta los atisbos que acaba de alcanzar, no sea que para tomarles el peso para poder llegar a término. Es el caso con la frase citada: “el preguntar es la piedad del pensar” (pp. 175-176).

A partir de ahí, la totalidad de la conferencia *Das Wesen der Sprache* será ordenada por este pensar de la *Zusage*. Se comprende que Heidegger se prohíbe proceder allí a un “reversión” (*Umkehrung*) artificial y formal, “vacío”. Pero hay que reconocerlo, el pensamiento de una afirmación anterior a todo preguntar y más propio al pensar que todo preguntar debe tener una incidencia ilimitada — no localizable, sin circunscripción posible — sobre la casi-totalidad de su camino de pensamiento anterior. No es una *Umkehrung*, sino otra cosa que un vuelco (*Kehre*). El vuelco pertenece aún a la pregunta. Heidegger lo dice explícitamente. Ese paso transforma o deforma, como uno quiera, todo el paisaje, en la medida en que éste se había constituido *delante de la ley* inflexible del preguntar más radical. Para limitarme a algunas indicaciones entre otras, recordaré que el punto de partida en la analítica del *Dasein* — en consecuencia de *Sein und Zeit* mismo — estaba asignado por la apertura del *Dasein* a la pregunta; y que el conjunto de la *Destruktion* de la ontología apuntaba, sobretudo en la postmodernidad postcartesiana, a un cuestionamiento insuficiente del ser del sujeto, etc. Esa transformación retrospectiva puede aparecer como dictando un nuevo *orden*. Diríase, por ejemplo: ahora hay que recomenzarlo todo, tomando como punto de partida el en-prenda [*en-gage*] de la *Zusage*, a fin de construir un discurso completamente diferente, abrir un camino completamente diferente para el pensar, proceder a una nueva *Kehre* sino a una nueva *Umkehrung* y portar, gesto bien ambiguo, ese resto de *Aufklärung* que dormía aún en el privilegio de la pregunta [*question*]. De hecho, sin creer que sea de ahora en adelante posible no tomar en cuenta esa profunda transformación, no se puede tomar en serio el imperativo de un tal re-comenzar. Por varias razones.

1. Primero, equivaldría a no entender nada de la irreversibilidad de un camino que, desde el estrecho y peligroso pasaje hacia el cual conduce un pensar, permite, tardíamente, ver de otro modo a un momento dado, su único pasado (desbrozamiento, camino de la lengua y la escritura) que inscribe en él todo el resto, comprendido el pasaje en cuestión, el pasaje más allá de la cuestión. Incluso si no se puede entonces volver sobre sus pasos, y justamente gracias a ese pasaje descubierto, el retorno no significa un nuevo punto de partida desde un nuevo principio o grado cero.

2. Un nuevo punto de partida no solamente sería imposible; no tendría sentido ninguno para un pensar que nunca se ha sometido a la ley del sistema y que incluso ha hecho de lo sistémico en filosofía uno de sus temas y cuestiones más explícitas.

3. El orden al que se fía el camino del pensar de Heidegger no ha sido jamás un “orden de razones”. Lo que sostiene un tal orden en Descartes, por ejemplo, solicita las cuestiones a las que hemos hecho referencia.

Son éstas otras tantas razones para no re-comenzar cuando es demasiado tarde, siempre demasiado tarde. Y la estructura de esa prenda puede traducirse así: “Es ya demasiado tarde, siempre demasiado tarde”. Una vez comprendidas esas razones, la retrospectión puede, en verdad *debe*, conducir, en lugar de recomenzar todo y descalificarlo todo, a otra estrategia y a otra stratigrafía. El recorrido de Heidegger atraviesa, constituye o deja ciertos estratos hasta ahora poco visibles, menos macizos, a veces casi imperceptibles, incluso para él, Martin Heidegger. En su rareza, precariedad o en su misma discreción, esos estratos parecen ulteriormente marcantes, en la medida que reestructuran un espacio.

Pero si lo hacen es asignando otras tantas nuevas tareas tanto para el pensar como para la lectura. Más aún si se considera que en el ejemplo que nos ocupa se trata precisamente del origen mismo de la responsabilidad. Mucho más y otra cosa que de un ejemplo. Partiendo de esto puede buscarse, en el conjunto de la obra de Heidegger, *antes* que sea cuestión de la prenda de la *Zusage* en la palabra, *antes* que sea cuestión del *tomar-en prenda*, *antes* que el privilegio de la cuestión sea puesto en cuestión, *antes*, si se quiere, de una fecha, 1958, las referencias y signos que permiten situar por adelantado y en su necesidad el pasaje así descubierto. Esos signos y referencias existen, y nos encontramos ahora mejor preparados para reconocerlos, interpretarlos, reinscribirlos. Lo que no solamente es útil para leer a Heidegger y servir alguna suerte de piedad hermenéutica o filológica. Más allá de una siempre impensable exégesis, esa relectura esboza otra topología, para nuevas tareas, para aquello que queda por situar entre las relaciones entre el pensar de Heidegger y otros lugares del pensar — o del tomar-en-prenda [*en-gage*] —, lugares que son representados como regiones, pero que no lo son (la ética o la política, pero también, una vez más, la filosofía, la ciencia, todas las ciencias, y de manera inmediata, esos discursos inestables e insituables que son la lingüística, la poética, la pragmática, el psicoanálisis, etc.).

¿Cuáles podrían ser, retrospectivamente, esos signos y referencias? No puedo indicar en una nota como ésta más que algunos de éstos, y de la manera más escueta.

A. Todo aquello que en *Sein und Zeit* (& 58, 59, 60) concierne el sentido del “llamado” (*Ruf Sinn*) y la imputabilidad (antes que la responsabilidad o la culpabilidad), el “*Schuldigsein*” anterior a toda “conciencia moral”.

B. Todo cuanto concierne, en esa obra y en la *Introducción a la Metafísica*, al *Entschlossenheit* y a la posibilidad de asumir (*Übernehmen*) la misión (*Sendung*) (*Introducción...*, p. 38, trad., p. 59) y, en consecuencia, la cuestión originaria que ella asigna. La apertura a la asignación de la cuestión, la responsabilidad, la resolución respecto a la cuestión, son necesariamente presupuestos por el cuestionar mismo. No se confunden con éste. La cuestión no esta suspendida, sino sostenida *por* esta otra piedad, tenida y suspendida a ella.

C. Todo lo que concierne la *Verlässlichkeit*, una cierta “fiabilidad” originaria en *El Origen de la Obra de Arte* (me permito remitirlos, a propósito de esto, a *La verdad en pintura*, Flammarion, 1979, p. 398 y siguientes).

D. Todo lo que concierne al “sí” y al “no”, en el que el decir (*Sagen*) no es desde la partida un enunciado (*Aussagen*) lógico o proposicional — en ese pasaje de *Schelling* que trata, por lo demás, simétricamente la afirmación y la negación (p. 143, trad. J. -F. Courtine, p. 248).

E. Todo lo que concierne la promesa (*Versprechen* o *Verheissen*), en *¿Qué es lo que llamamos pensar?*, por ejemplo. (ver mas arriba, p. 146, n° 1).

Pero ya que mi intención me conducía a privilegiar las modalidades del “evitar” (*vermeiden*) — y en especial la dramaturgia silenciosa de los signos pragmáticos (comillas o tachaduras, por ejemplo), llegaré a ese otro, tercer ejemplo de tachadura: Heidegger había sugerido en un comienzo que el punto de interrogación que sigue el *Das Wesen?* o *Der Sprache?* atenuaba lo que un discurso sobre la esencia de la palabra podía tener de pretencioso o también de familiar en su título. Ahora bien, después de habernos recordado que esta escucha confiante de la *Zusage* era el gesto mismo del pensar, su alcance o comportamiento (*Gebärde*) más propio, concluye en la necesidad (que no hay que confundir con la certidumbre dogmática), cierta necesidad de tachar aún los puntos

de interrogación (*die Fragezeichen wieder streichen*) (p. 180). ((Pausa, un instante: para sonar con la figura del corpus heideggeriano el día en que habríamos efectivamente aplicado a él, con toda la aplicación y la consecuencia requeridas, a las operaciones prescritas por él en uno u otro momento: "evitar" la palabra "espíritu", ponerle por lo menos entre comillas, después tachar todos los nombres que se relacionan al mundo cada vez que se dice algo que, como el animal, no es *Dasein*, y en consecuencia no tiene o tiene escaso mundo, luego tachar en todas partes la palabra "ser" con una cruz, finalmente tachar sin cruces todos los puntos de interrogación cuando se trata del lenguaje, es decir, indirectamente, de todo, etc. Imaginemos la superficie del texto entregado a la voracidad roedora, rumiante y silenciosa de esa especie de animal-máquina, a su implacable "lógica". La que no solamente sería "sin espíritu", sino una figura del mal. La lectura perversa de Heidegger. Fin de la pausa.)).

En la medida en que, en esa situación singular que la refiere a esa prenda, el pensar es un "escuchar" (*Hören*) y un dejarse-decir (*Sichsagenlassen*), y no un cuestionamiento (*kein Fragen*), "debemos, dice Heidegger, tachar también los puntos de interrogación". Lo que no significa, agrega, revenir a la forma habitual de título. No es posible. El "dejarse decir" que conduce a tachar los puntos de interrogación no es de una docilidad pasiva, menos aún un rumor. Pero tampoco es una actividad negativa que se ocupe de someterlo todo a la denegación tachadora. Ella confirma. Antes que nosotros, antes que nada, o después de todo, inscribe la cuestión, la negación o la denegación, las com-prende sin mesura en la correspondencia con la lengua o la palabra (*Sprache*). La cual debe *antes que nada* rogar, dirigirse, fiarse, confiarse, remitirse a nosotros, e, incluso, haberlo *desde ya* hecho (*muss sich die Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben*). El *desde ya*, es esencial en este punto, nos dice algo de la esencia de esta palabra y de lo que com-prende en ella. En el momento en que, al instante, ella se fía o se dirige a nosotros, *ya* lo ha hecho y ese pasado no vuelve jamás, no se vuelve nunca presente, reenviando siempre a un acontecimiento más antiguo, que nos habrá comprometido desde la partida en esta subscripción de ese com-prender. En dirección de ese dirigir precursor (*Zuspruch*). Dos veces escribe Heidegger esto, que parece, justamente, desafiar la traducción; *Die Sprache west als dieser Zuspruch* (p. 180-181). Con algunas líneas de intervalo, el traductor francés propone dos formulaciones diferentes: 1. "La parole se déploie en tant que cette parole adressée" 2. "La parole se déploie en tant que cette adresse" (p. 165). Las dos traducciones son correctas, incluso si destinadas a ser incompletas y a tratar, en vano, de completarse. La dirección (*adresse*) es, en este punto, al mismo tiempo la dirección, la relación, casi el apóstrofe de la relación a (*zu*) y el contenido de lo que es dirigido con *previsión* (uno de los sentidos habituales de *Zuspruch*: asistencia, consolación, exhortación), en la prevención siempre anterior de este llamado que se dirige a nosotros. No solamente en la palabra (*Sprache*) sino en la lengua (*Sprache*), el com-prender compromete en una lengua tanto como en la palabra. La palabra es comprometida en la lengua. Y lo que se "despliega" aquí (*west*) es la esencia de la *Sprache*. Todo lenguaje sobre el *Wesen* debe redesplegarse diferentemente a partir de lo que se escribe de este modo: "*Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*" (p.181). Los dos puntos borran una cópula y hacen las veces de tachadura. Tachadura del ser, de *Sein* y de *ist*, no de *Wesen*. En el lugar de esta tachadura o de los dos puntos, la copula "es" reintroduciría la confusión en ese lugar y relanzaría la cuestión allí donde se deja desbordar.

El pensar de la *Ereignis* se mide por este asentimiento que responde — com-prende — a la dirección. Y lo propio al hombre no adviene sino en esta respuesta o responsabilidad.

Prometiendo mejor, acordándose a lo que más esencialmente es promesa en la mejor de las promesas, lo que es *versprechender* anuncia, entonces, el ante-ayer: lo que ya tuvo lugar, de algún modo, incluso antes de lo que llamamos, en nuestra Europa, el origen o primer tiempo de la primavera. Que una promesa anuncie o salude lo que tuvo lugar “antes”, lo *anterior*, es el estilo de la temporalidad o la historialidad, aquel del acontecimiento, *Ereignis* o *Geschehen*, que hay que pensar para aproximar lo espiritual, el *Geistliche* disimulado bajo la representación cristiana o platónica. El “es preciso” de ese “hay que pensar” acuerda en verdad su modalidad con la de la promesa. El pensar es la fidelidad a esta promesa. Lo que quiere decir que ésta es lo que debe ser solamente si escucha — si al mismo tiempo entiende y obedece.

Acabamos de ver por qué ese uso de la palabra *geistlich* no debía ser cristiano. Y por qué, a pesar de tantas apariencias, Trakl, o por lo menos el *Gedicht* de Trakl no *debía* ser esencialmente cristiano. Heidegger inscribe aquí comillas invisibles en el uso de la *misma* palabra. La que se encuentra así dividida por una diferencia interior. El adjetivo *geistig*, que él había, sin embargo, como lo hemos visto, utilizado generosamente sin las comillas, admitido y tomado por su cuenta, continuamente, desde 1933, es dejado a un lado aquí brutalmente, sin otra forma de proceso. En lo que podría parecer una inconsecuencia flagrante, hace como si no hubiese celebrado la *Geistigkeit* del *Geist* durante veinte años. Esa palabra, en nombre de la

Lo hace por lo menos, y solamente, cuando el hombre consiente, asiente, se dirige a la dirección que le es dirigida, es decir, a *su* dirección, la que no deviene propiamente suya sino en esta respuesta. Después de haber nombrado la *Ereignis* en este contexto, Heidegger nos recuerda que la *Zusage* no vaga en el vacío. “Ella ya ha tocado (*Sie hat schon getroffen*). ¿A quién otro que al hombre? *Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist.*” (p. 196, trad., p. 181).

En el coloquio de Essex al que aludía anteriormente, Françoise Dastur me recordó ese pasaje de *Unterwegs zur Sprache* que justamente elude la cuestión. Le dedico esta nota a modo de reconocimiento.

cual, y desde su altura, había denunciado todas las formas de “destitución del espíritu”, ahora la inscribe en la forma maciza y groseramente recalca de la tradición metafísico-platónica, la misma que sería responsable o sintomática de ese *Verwesen del Geschlecht*: la corrupción de la especie humana en su diferencia sexual. He aquí que *reconoce* en esa palabra a todo el platonismo. Es mejor citar en este punto el pasaje en que reaparece el *vermeiden*, el gesto de *evitar* que yo había mencionado al comienzo. Resuena como un eco retardado de la misma palabra en *Sein und Zeit*, un cuarto de siglo antes. Pero un abismo amplifica ahora la resonancia. Heidegger acaba de notar que *geistlich* no posee el sentido cristiano. Finge entonces preguntarse por qué Trakl ha dicho *geistliche* y no *geistige Dämmerung* o *geistige Nacht*. Así:

¿Por qué entonces evita (*vermeidet er*) la palabra “*geistig*”? Porque el “*Geistige*” nombra lo contrario opuesto a lo material (*Stofflichen*). Ese contrario representa (*stellt... vor*) la diferencia entre dos dominios y nombra, en un lenguaje platónico-occidental, el abismo (*Kluft*) entre lo suprasensible (*noeton*) y lo sensible (*aistheton*).

Lo espiritual comprendido así (*Das so verstandene Geistige*) que ha devenido en el inter-tanto lo racional, lo intelectual y lo ideológico, pertenecen con sus oposiciones a la aprehensión del mundo (*Weltansicht*) del “— *verwesenden Geschlecht*”, del *Geschlecht* en descomposición.⁹⁶

La degradación de lo espiritual en “racional”, “intelectual”, “ideológico”, es precisamente lo que Heidegger condenaba en 1935. Desde ese punto de vista la continuidad de propósito parece irrefutable. Pero, en 1935, hablaba en nombre de la *Geistigkeit* y no de la *Geistlichkeit*, sobre todo y no de la *Geistlichkeit* (no cristiana). Hablaba en nombre de lo que acaba hace un instante de definir como el origen platónico de la mala interpretación y degradación del espíritu. Hablaba por lo menos *literalmen-*

⁹⁶ P. 59.

te, ya que se servía todo el tiempo de la palabra “*geistig*”, pero la distinción entre la letra y otra cosa (por ejemplo, el espíritu) no tiene precisamente otra pertinencia aquí que la platónico-cristiana.

He ahí, pues, los acercamientos *negativos* de la esencia del espíritu. En su esencia más propia, tal que el poeta y el pensador permiten aproximarse, el *Geist* no es ni la *Geistlichkeit* cristiana ni la *Gestigkeit* platónico-metafísica.

¿Qué es entonces? ¿Qué es el *Geist*? Para responder a esta cuestión de modo afirmativo, y siempre a la escucha de Trakl, Heidegger invoca la llama.

El espíritu *in-flama*, ¿cómo entenderlo?

No es una figura, ni una metáfora. Heidegger, en todo caso, rechazaría toda lectura retorizante.⁹⁷ No podría tratarse aquí de ajustar los conceptos de la retórica sino después de haberse asegurado de algún sentido propio de una u otra de esas palabras, el espíritu, la llama, en tal o cual lengua determinada, tal o cual texto, tal o cual frase. Estamos lejos de ello y todo remite a esta dificultad.

A falta de poder seguir aquí a Heidegger paso a paso, marcaré solamente con algunos *trazos* la lectura que me gustaría proponer. ¿Por qué con trazos, precisamente? Porque el motivo del trazo va a incisar, si puede decirse así, el interior de la llama. Y se tratará de algo bien distinto de aquello que llamamos, en francés, “*un trait d'esprit*”*.

1. *Primer trazo*. Heidegger no rechaza simplemente la determinación del espíritu como *Spiritus* y *neuma* en el pasaje que acabo de citar,

⁹⁷ Me permito reenviar sobre este punto a “La Mitología blanca”, in *Marges - de la philosophie*, Minuit, 1972 y a “Le retrait de la métaphore”, in *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, 1987.

* Un rasgo de ingenio, diríamos en castellano: el “*esprit*” francés es también el genio o el ingenio. (N. de T.)

mas bien lo deriva, afirmando su dependencia del soplo, del viento, de la respiración, de la inspiración, de la expiración, y del suspiro en relación a la llama. Porque el *Geist* es llama posee *neuma* y *Spiritus*. Pero el espíritu no es primero, no es originariamente *pneuma* o *Spiritus*.

2. *Segundo trazo*. En ese movimiento, el recurso a la lengua alemana parece irreductible. Parece hacer depender la semántica del *Geist* de una “significación originaria” (*ursprüngliche Bedeutung*) confiada al idioma alemán *gheis*.

3. *Tercer trazo*. En la determinación afirmativa del espíritu — *el espíritu in-flama* — se aloja ya la posibilidad interna de lo peor. El mal encuentra su proveniencia en el espíritu mismo. Nace del espíritu pero justamente de un espíritu que no es la *Geistigkeit* metafísico-platónica. El mal no se encuentra del lado de la materia o de lo sensible material que se opone generalmente al espíritu. El mal es espiritual, es también el *Geist*, de allí esa otra duplicidad interna que hace de un espíritu el fantasma maligno del otro. Esta duplicidad afecta, en el pasaje que voy a leer, hasta el pensamiento de la ceniza, esa blancura de la ceniza que pertenece al destino consumado, consumante, a la conflagración de la llama que se consume ella misma. La ceniza ¿es el Bien o el Mal de la llama?

Traduciré primeramente algunas líneas antes de aislar otros trazos:

¿Pero qué es el espíritu? En su primer poema, *Grodek*, Trakl habla de la “llama escaldante del espíritu” (*beissen Flamme des Geistes*) (201). El espíritu es lo que flambea (*das Flammende*: el espíritu en llama) y quizá solamente en tanto es soplo (que es un soplo, *ein Wehendes*). Trakl no entiende de partida al espíritu como *pneuma*, espiritualmente (*nicht spirituell*: rarísima ocurrencia de esa palabra en Heidegger), sino como llama que inflama [o se inflama: *entflammt*: lo propio del espíritu es esta espontaneidad auto-afectiva que no necesita de ninguna exterioridad para prender fuego o hacer fuego, para pasar extáticamente fuera de sí; se da ser fuera de sí, como veremos: el espíritu en llama — da y prende fuego por sí solo, para mejor y peor, ya que es afectado también por el mal y que él es el pasaje fuera de sí], se levanta [o desata, *aufjagt*], desplaza

[o deposita o espanta, transporta o transpone, deporta: *entsetzt*, una palabra, toda una semántica que juega un rol importante en ese texto y que reaparecerá enseguida en la derivación etimológica de “*Geist*”), hace inaprehensible [*ausser Fassung bringt*]. El abrasar es la irisación de un brillo rojizo. Lo que se abrasa es el ser-fuera-de-sí [*das Ausser-sich*] que aclara y hace brillar, aquello que, sin embargo, también (*indessen auch*) puede devorar sin descanso y consumirlo todo hasta la blancura de las cenizas (*in das Weisse der Asche verzehren kann*).

“La llama es hermana del más pálido”, se lee en el poema *Verwandlung des Bösen* (129) (*Transmutación del Maligno*). Trakl considera al “espíritu” a partir de esa esencia que es nombrada en la significación originaria (*in der ursprünglichen Bedeutung*) de la palabra “*Geist*”; porque *gheis* quiere decir: ser lanzado (*aufgebracht*), transportado (o traspuesto, deportado: *entsetzt*, una vez más — y este es, creo, el predicado más determinante), fuera de sí (*ausser sich*).⁹⁸

X

No es éste ni el lugar ni el momento, es demasiado tarde, para despertar guerras de etimología o — lo que sería frecuentemente mi tentación — todos los fantasmas que se agitan entre las bambalinas de ese “teatro alquímico”, como diría Artaud. Y uno de los fantasmas más obsesionantes entre los filósofos de esta alquimia podría ser una vez más Hegel, quien, como traté de demostrarlo en otra parte,⁹⁹ situaba el pasaje de la filosofía

⁹⁸ Pp. 59-60.

⁹⁹ *Glas*, Galilée, 1974, especialmente pp. 14, 20, 22, 31, 70, 106, 262, 263. Tratándose de la continuidad de una tradición en ese terreno en que se cruzan las temáticas del fuego, del hogar, de la guardia y de la nación, conviene citar una vez más a Hegel: “Veremos en la *historia de la filosofía* que en *los otros países de Europa*, en los que las ciencias y la formación de la inteligencia han sido cultivados con celo y consideración, la filosofía, a la excepción de su nombre, *ha desaparecido y perecido incluso en su recuerdo e idea misma*,

de la naturaleza a la filosofía del espíritu en esa combustión desde la que el *Geist* — el gas —, como effluvio sublime de una fermentación, se levanta o se vuelve a levantar por encima de los muertos en descomposición para interiorizarse en la *Aufhebung*.

Dejemos, entonces, la etimología y los fantasmas — mas ¿no es acaso la misma cosa? — y atengámonos provisoriamente a la lógica interna de ese discurso; precisamente, a la manera en que se constituye esta interioridad, más bien esa interiorización *familiar*, esa domesticación, en un lugar en que el pensar del espíritu parece el más idiomático, cuando la llama del *Geist* sólo abrasa, para lo mejor o para lo peor, al interior del hogar de una sola lengua. Algo de esto he dicho hace un momento, al subrayar la doble disimetría que determinaba la dupla griego-alemán. ¿Qué es lo que llega a precisarse en relación a ello? Nos encontramos en apariencia frente a un triángulo de lenguas, el griego (*pneuma*), el latín (*spiritus*), el alemán (*Geist*). Heidegger no descalifica la inmensa semántica del soplo, de la respiración o la inspiración, expresada en el griego o el latín. Dice solamente que son menos originarias.¹⁰⁰ Pero ese suplemento

*pero se ha conservado como propiedad particular (Eigentümlichkeit) en la nación alemana. Hemos recibido de la naturaleza la misión superior (den höheren Beruf) como guardianes del fuego sagrado (die Bewahrer dieses heiligen Feuers), como la familia de los Eumolpidas en Atenas tenía la guardia de los misterios de Eleusis y los insulares de Samotracia la carga de la conservación y cuidado de un culto superior, como en el pasado el Espíritu del Universo (der Weltgeist) había reservado la nación judía para la consciencia suprema afin de elevarse en medio de ella como espíritu nuevo.” Lecciones sobre la historia de la filosofía, trad. J. Gibelin ligeramente modificada, Gallimard, 1954, p. 14). El discurso había comenzado por evocar, también él, “todas las fuerzas del espíritu”, el “espíritu del mundo” y la “espiritualidad pura”. En ese punto, al margen de esta invocación inaugural de la universalidad, Hegel hacía alusión al “pálido fantasma” (*schale Gespenst*) que se opone a la seriedad y la necesidad superior de la inteligencia prusiana. Sobre la interpretación del judaísmo por Hegel, cf. también *Glas*, pp. 43-105 y *passim*. Y sobre aquello que “ata el fantasma de Heidegger”, o lo que puede pasar, por ejemplo, en una conversación telefónica, “con el ghost o el Geist de Martin”, cf. *La carta postale...*, pp. 25-26.*

¹⁰⁰ Por una parte, eso podría añadirse, hasta cierto punto y de modo tradicional, a las reservas formuladas por Hegel a propósito de una *pneumatología*. Pero, por otra parte, podría también contestarse la distinción entre el *pneuma* y la llama y el gas de un fuego en el que

de originareidad que asigna al alemán sólo tiene sentido y puede ser declarado al interior de un triángulo o de una tríada lingüístico- historial. Y eso solamente si se otorga crédito a algo así como a una *historia del sentido* de la “cosa” *pneuma-spiritus-Geist*; la que al mismo tiempo es europea y conduce, a través del *Geist* interpretado de ese modo, más allá o más acá de la representación habitual de la Europa Occidental.

¿Qué hubiese respondido Heidegger a quien le reprochara por no preocuparse de otras lenguas? Antes que nada, quizá lo siguiente: el que piensa en su lengua — y no se piensa fuera de una lengua — se mantiene en ese triángulo intra-traduccional. El *Geist* poseería un sentido más originario que *pneuma* y *Spiritus*, pero se habría mantenido historialmente en una relación de traducción tal como para que el pensador alemán habite *este* espacio y solamente en ese lugar triangular *fuera del cual* puede encontrarse, ciertamente, toda suerte de significaciones, por lo menos de igual importancia y que aluden por ellas mismas a analogías tentadoras, pero en

la significación no estaría subrayada sino en la palabra *Geist*. Las cosas son ciertamente más intrincadas. Debe recordarse, primeramente, que Aristóteles habla, en *De la respiración* (XV, 478 a 15), de un “fuego psíquico”. Es cierto, sin embargo, que *psyché* no es *pneuma*; y Aristóteles asocia más bien el *pneuma* al fuego y al calor solar, al vapor y al gas que son los efectos naturales de estos. Pero, aparte el inmenso problema abierto en este mismo punto por la determinación de la *physis*, es difícil disociar absolutamente el *pneuma* del calor y el fuego, incluso si la fuente sigue siendo tan “natural” que el sol mismo. Remito en este punto al rico análisis de Hélène Ionnidi, “Qu’est-ce que le psychique?”, in *Philosophia*, n° 15-16, Atenas, 1985-1986, p. 286 y sig. Leemos allí esto, por ejemplo, a propósito de la relación entre el esperma y el alma: “El calor animal no es fuego sino *pneuma*, aire caliente, gas. La naturaleza del *pneuma* es equivalente al elemento astral, ‘... el fuego no engendra ningún animal, y es algo manifiesto que ningún ser se forma desde la materia incandescente, sea esta húmeda o seca. Por el contrario, el calor solar tiene el poder de engendrar como el calor animal, y no solamente por aquella que se manifiesta por medio del esperma, pero si se produce algún otro residuo natural, no posee menos, el también, un principio vital.’ Emitido por el macho, el principio psíquico está contenido en el cuerpo seminal que emite el macho. El principio psíquico comprende, al mismo tiempo, lo que es inseparable del cuerpo y ese algo divino, el intelecto, que es independiente.” (P.294, el autor agrega al pie de página: “bajo ese término ((*pneuma*)), dice una nota de P. Louis, Aristóteles entiende naturalmente vapor, gas, aire, fluido.”)

las que la traducción por *pneuma*, *spiritus* o *Geist* significarían una ligereza abusiva y violenta, después de todo, para las lenguas así asimiladas.

Yo no discutiría la fuerte “lógica” de esa respuesta si el triángulo historial pudiera legítimamente cerrarse así. Ahora bien, éste no se cierra, al parecer, sino a través del acto de una brutal forclusión. “Forclusión” figura aquí como una palabra recibida en diferentes códigos (jurídico o psicoanalítico) para decir, demasiado rápido y con demasiada firmeza, algo sobre ese *evitamiento* que tratamos prudentemente de pensar en este lugar. Esa “forclusión”, entonces, parece sin lugar a dudas significativa en sí misma, en su contenido, pero en este momento no me interesa sino por su valor, digamos, de síntoma, y para sostener una cuestión de derecho: ¿qué es lo que justifica “historialmente” la clausura de ese triángulo? ¿No queda éste abierto desde el origen y por su estructura misma sobre aquello que el griego, y luego el latín de las Escrituras, han *debido* traducir por *pneuma* y *spiritus*, es decir, la *ruah* hebrea?

Una precisión, antes que nada, en cuanto a las dimensiones últimas de esta cuestión: ésta concierne menos un *evitamiento historial*, como acabo de sugerirlo rápidamente, que la determinación misma de una historialidad en general desde los límites que ese *evitamiento* vendría a sancionar. Lo que Heidegger llama *Geschichte*, y todas las significaciones que le asocia, se desplegaría en el advenimiento y como la institución misma de ese triángulo.

652

Sin que pueda invocar aquí el enorme corpus de textos proféticos y su traducción, sin hacer otra cosa que recordar lo que me permite leer la totalidad de cierto pensar judío como un inagotable pensar del *fuego*,¹⁰¹ ni citar en los Evangelios los indicios de una pneumatología que mantiene

¹⁰¹ Las referencias serían aquí demasiado numerosas. Una de las más singulares, en ese contexto, remitiría a Franz Rosenzweig, a lo que éste ha dicho del fuego, del espíritu, de la sangre y la promesa en *L'Etoile de la rédemption*, Le Seuil, coll. “Esprit”, 1982, trad. A. Dezcanski y J.-L. Schlegel, p. 352 y sig.

una indeleble relación de traducción con la *ruah*, me referiré sólo a la distinción paulina — primera Epístola a los Corintios (II, 14) — entre *pneuma* y *psyché* que, correspondiendo a la distinción entre *ruah* y *nêphêch*, pertenece, si es que no la abre, a la tradición teológico-filosófica al interior de la cual Heidegger interpreta aún las relaciones de *Geist* y *Seele*.¹⁰²

Una vez señalado este inmenso problema, ¿acaso no podríamos preguntarnos por la legitimidad de la clausura historial de la palabra con que Heidegger repite y pretende agotar la carrera de Oriente a Occidente? Sin tomar en consideración que, entre otros rasgos, por ejemplo los que hacen de ella, algunas veces, un “espíritu santo” (*ruah haqqodech*, *ruah godech*) — la *ruah* puede también, como el *Geist*, portar el mal en ella. Puede devenir *ruah raa*, espíritu maligno. Heidegger no sólo delimita tal o cual interpretación errónea de la *Geistigkeit* en nombre de una auténtica *Geistigkeit*, como lo hiciera en 1933-1935, sino también la totalidad del discurso europeo y cristiano-metafísico, el que se atiene a la palabra *geistig*

¹⁰² También en este punto las referencias serían demasiado numerosas y sin duda inútiles. Precisemos, sin embargo, que Pablo distingue entre el “hombre psíquico” (*psychikos anthropos*) — traducido también como “*animalis homo*” o “hombre natural” — y el “hombre espiritual” (*pneumatikos*) (*spiritualis*). El primero no acoge aquello que procede del espíritu de Dios (*ta tou pneumatou tou theou*). Espíritu santo que puede también ser, en tanto *pneuma*, una palabra insuflada. Mateo: “...porque no sois vosotros los que hablaréis; es el Espíritu de vuestro padre (*to pneuma tou patros*) el que hablará en vosotros” ((10, 20, trad. J. Grosjean y M. Léturmy, Gallimard, 1971, p. 33) El *pneuma* (*spiritus*) puede ser santo (*agion, sanctus*) o impuro (*akatharton, immundus*) (cf. por ejemplo, Mateo, XII, 43, Marcos, I, 26; III, 11, etc.).

Hasta donde sé, Heidegger no hace alusión al espíritu santo (*pneuma agion*) sino una sola vez, en un contexto diferente. Pero el fuego no se encuentra muy lejos. Se trata de *glossa, lingua, langue, language*, familia de palabras que hace, por otra parte, tan difícil, como es sabido, la traducción de *Sprache*, al mismo tiempo palabra, lenguaje y lengua. Heidegger hace notar que, desde ese punto de vista, “*Die Sprache ist die Zunge*”, la palabra — la lengua — es la lengua; y cita la traducción de la *Vulgata* por Lutero: “...Y les aparecieron lenguas (*Zungen*), dispersas (*zerteilt*) como de fuego (*wie von Feuer*)... y comenzaron a predicar en otras lenguas (*mit anderen Zungen*)”. Sin embargo, esta nueva capacidad de discurrir (*Reden*) no es comprendida como simple facundia (*Zungenfertigkeit* “lengua bien colgada”) sino plena de *pneuma agion*, soplo santo (*von heiligen Hauch*)” (*Unterwegs zur Sprache*, p. 203, trad. ligeramente modificada, p. 189).

en lugar de pensar el *geistliche* en el sentido que le daría Trakl. A partir de allí su propia estrategia de 1935, completamente comandada por un uso todavía limitado de la palabra *geistig*, se encontrará igualmente aludida, comprendida, comprometida, entiéndase, deconstruida, por esta nueva delimitación.

Ahora bien, es en ese momento que Heidegger cierra o encierra violentamente lo Europeo en idiomas que no obstante habían *incorporado* la traducción de una lengua por lo menos y una historicidad que en este punto no es nunca nombrada, pensada, y que quizá, en efecto, no se sometería más a la epocalidad histórica y a la historia del ser. ¿Cuál sería, entonces, el terreno más indicado para las cuestiones que indicamos aquí? Quizá el que Heidegger mismo sitúa más allá de la historia o de la epocalidad del ser: cierto pensar de la *Ereignis*.

La alusión a la *ruah raa*, al espíritu maligno, me conduce hacia otro de los trazos que es necesario subrayar. El espíritu — *in-flama* — despliega su esencia (*west*), dice Heidegger, según la posibilidad de la suavidad (*des Sanften*) y de la destrucción (*des Zerstörerischen*). Podríamos decir que la blancura de la ceniza mienta aquí esa destrucción según el mal radical. El mal y la maldad son espirituales (*geistlich*) y no solamente sensibles y materiales, por simple oposición metafísica a lo que es *geistig*. Heidegger insistirá en ello con fórmulas a veces literalmente schellingianas, en la huella del *Tratado de 1809 sobre la esencia de la libertad humana* y del *Curso* que le consagra en 1936. ¿Por qué esa continuidad puede parecer, al mismo tiempo, natural y perturbadora? Porque las fórmulas “schellinguianas” que sostienen esta interpretación de Trakl parecen pertenecer, si se sigue el *Curso* del mismo Heidegger, a esa metafísica del mal y de la voluntad que se trataba por entonces más de delimitar que de asumir. Además, Heidegger intentará, en 1936, arrancar a ese pensar schellinguiano del mal, por muy metafísico que fuera, o bien porque poseía la autenticidad de una gran metafísica, a un espacio exclusivamente

cristiano.¹⁰³ Mas las distinciones no pueden nunca ser tan simples en la intrincada topología de esos desplazamientos. Algunas fórmulas del ensayo sobre Trakl recuerdan el *Curso* sobre Schelling, precisamente en ese gesto de ir, si puede decirse así, más allá del cristianismo. Pero las mismas fórmulas confirman una metafísica del mal, una metafísica de la voluntad, es decir, también, esa metafísica de la *humanitas* y de la *animalitas* que hemos reconocido en las enseñanzas de esos mismos años (*Introducción...*, 1935) y sobre la cual, me parece, Heidegger nunca volverá.¹⁰⁴ Un solo ejemplo, entre tantos otros posibles, y que escojo por razones de *proximidad*. Heidegger escribe, a propósito de la *Métamorphose du Malin*, justo después de haber evocado la “significación original” de la palabra *Geist*:

¹⁰³ Después de haber reconocido que es “tan imposible en filosofía volver de golpe a la filosofía griega como abolir por decreto el cristianismo tal como entró en la historia occidental y en consecuencia en la filosofía”, después de haber precisado que el comienzo de la filosofía fué “grandioso” y ha tenido que “superar su más potente antagonista, el mito en general, el asiático en particular”, Heidegger agrega: “Es cierto que Schelling, a partir del tratado sobre la libertad, acentúa cada vez más la positividad del cristianismo; pero cuando se dice eso, nada se ha decidido aún sobre lo que se relaciona con la esencia y significación de su pensamiento metafísico, que en ese sentido aún no ha sido comprendida, y que incluso permanece incomprendible [...] con esta interpretación [del mal como pecado] la esencia del mal surge de manera más clara, incluso si en una dirección completamente determinada. Pero el mal no se reduce al pecado y no se deja aprehender únicamente en tanto pecado. En la medida en que nuestra interpretación se encuentra ligada a la verdadera cuestión metafísica fundamental, a la cuestión del ser, no es sobre la forma del pecado que interrogamos al mal, sino que buscamos situarlo en la perspectiva de la esencia y la verdad del ser. Asimismo aparece, de manera inmediata, que el horizonte ético no es suficiente para concebir el mal, y que, más aún, la ética y la moral no apuntan, al contrario, mas que a legislar en vistas de fijar una actitud a adoptar frente al mal, en el sentido de la victoria a ganar sobre él, del rechazo o la disminución del mal” (Schelling, p. 175, trad. J.-F. Courtine, pp. 251-252).

¹⁰⁴ Incluso cuando, en la *Carta sobre el humanismo*, por ejemplo, esas mismas tesis se refuerzan para oponerse a “la metafísica”, a la metafísica de la voluntad o aquella que “piensa al hombre a partir de la animalitas” y no “en dirección de su humanitas”. “El cuerpo del hombre es una cosa esencialmente diferente a un organismo animal. El error del biologismo no se supera con el hecho de agregar un alma a la realidad corporal (*dem Leiblichen*) del hombre, a esta alma un espíritu, y al espíritu el carácter existencial, y que se proclame, más fuerte que nunca, el alto valor del espíritu...” (trad. de R. Munier, Aubier, p. 59).

Entendido de esta manera, el espíritu despliega su esencia (*wesit*) en la posibilidad de la suavidad y de la destrucción. La suavidad no somete a cierta represión (*schlägt keineswegs nieder*) al ser-fuera-de-sí de la conflagración (*des Entflammenden*), sino que la mantiene reunida (*versamlet*) en la paz de la amistad. La destrucción proviene del desenfreno que se consume (*verzehrt*) en su propia insurrección presionando así al maligno (*das Bösartige betreibt*). El mal es siempre mal de un espíritu. El mal y su malignidad no están en lo sensible, en lo material. Tampoco es de naturaleza simplemente “espiritual” (“*geistiger*” *Natur*). El mal es espiritual (*geistlich*) [...].¹⁰⁵

Ahora bien, en su *Schelling* escribe:

...un animal no puede ser “malo” jamás, incluso si a veces nos expresamos así. En efecto, es al espíritu que pertenece la maldad (*Denn zur Bosheit gehört Geist*). El animal no puede salir nunca de la unidad propia al grado determinado que es el suyo en la naturaleza. Incluso cuando un animal es “astuto”, “malicioso”, su malicia permanece limitada a un campo completamente determinado, y cuando ésta se manifiesta, es siempre en circunstancias igualmente determinadas; entonces, entra en juego de manera automática. El hombre es, por el contrario, ese ser que puede revertir los elementos que componen su esencia, que puede revertir la juntura ontológica (*die Seynsfuge*) de su *Dasein* y desquiciarla (*ins Ungefüge*). [...] Así; es al hombre que se reserva el privilegio dudoso de poder caer más bajo que el animal, en cambio el animal no es capaz de esta me-versión (*Verkehrung*) de los principios. [...] El fundamento del mal reside así en la manifestación de la voluntad primordial (*Urwillen*) del fondo primero.¹⁰⁶

656

Situemos, finalmente, un *último trazo*, al *trazo mismo*, *Riss*. Esa palabra traza también la diferencia. Vuelve a menudo para decir el retiro por el cual el espíritu se relaciona consigo mismo y se divide en esta suerte de adversidad interna que da lugar al mal, inscribiéndole de algún modo en la llama misma. Diríase una escritura de fuego. Que no es accidental,

¹⁰⁵ P. 60.

¹⁰⁶ Pp. 172-174; trad J.-F. Courtine, p. 249.

que no acontece después de y como añadido a la llama y la luz. La llama escribe, se escribe ella misma, en la misma llama. Trazo de conflagración, el espíritu in-flama — traza la ruta, abre el camino:

En la medida en que la esencia del espíritu reside en la conflagración (*in Entflammen*), abre el camino (*bricht er Bahn*), le da claridad y pone en camino. Llama, el espíritu es la tempestad (*Sturm*) que “monta al asalto del cielo” (“*den Himmel stürmt*”) y se libra “a la caza de Dios” (“*Gott erjagt*”). El espíritu persigue (*jagt*) al alma en camino (*in das Unterwegs*)... (*Unterwegs...*, p. 60).

La apertura de ese trazo (traza, atracción, contracción) relaciona así, y de la partida, el espíritu con el alma. El espíritu tira y persigue el alma en camino, en el camino abierto por su fuego, y es el ser-en-camino (*Unterwegs*) de la migración pero también el del adelantar, de la precipitación o de la anticipación (*wo sich ein Vorauswandern begibt*) según esa temporalidad que hace aparecer el fin antes que el comienzo. Es así que el espíritu transpone, deposita y deporta en lo extranjero (*versetzt in das Fremde*), transporta el alma. Así, nuevamente, “*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*”. Esta deportación es un don. “El espíritu es lo que hace don del alma” (*Der Geist ist es, der mit Seele beschenkt*). Por lo cual es también, formula todavía holderliniana, el “*Beseeler*”. Inversamente, el alma guarda (*hütet*) el espíritu, lo “nutre”, y de manera tan esencial que, puede presumirse, agregará Heidegger, no habría espíritu sin alma. *Guardia y nutrición* acen-tuarían aún, en el sentido de cierta tradición, la femineidad del alma. Ésta se encuentra aquí indisociablemente acoplada, e invocaremos la gramática de los géneros, a un espíritu masculino que conduce, caza, persigue, pone en camino y marca con su trazo — que además es trazo de llama.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Véase lo que se ha dicho anteriormente (p.) de la altura, la dirección y la erección. Para evitar una vez más toda asignación simple y unilateral, podría citarse también a Levinas: “El problema en cada uno de los apartados que comentamos en este momento, consiste en conciliar la humanidad de hombres y mujeres con la hipótesis de una espiri

Solitaria y viajera, el alma debe asumir el peso de su destino (*Geschick*). Necesita reunirse en lo Uno, llevar y llevarse hacia la esencia que le es asignada, la migración — pero no la errancia. Debe llevarse *a-delante*, *al encuentro* del espíritu (*dem Geist entgegen*). Fervor del *Gemüt*, llama o ardiente melancolía, debe consentir, o prestarse, al espíritu:

Dem Geist leib deine Flamme, glühende Schwermut

El alma es grande en la misma medida que esta llama y su dolor:

*O Schmerz, du flammendes Anschauen
Der grossen Seele! (Das Gewitter (183))*

Ahora bien, este es el *trazo*, la línea divisoria o la adversidad misma, al interior del dolor, porque el dolor contiene en sí, en lo propio, una esencia de adversidad (*Dem Schmerz eignet ein in sich gegenwärtiges Wesen*). En ese trazo (*Riss*) de la llama el dolor porta, desgarrar o arranca el alma:

“*Flammend’ reisst der Schmerz fort*”, dice Heidegger al comentar *Das Gewitter*, “La tormenta”. *Sein Fortriss zeichnet die wandernde Seele in die Fuge des Stürmern und Jagens ein...* Traducirlo es difícil. Como ha menudo lo hago, más bien parafraseo - y la palabra *Fuge* resiste más que otras: el trazo que se impone inscribe al alma viajera en el ajuste, en el acuerdo justo de la tempestad y la persecución que, montando al asalto del cielo (*den Himmel stürmend*), querría librarse a la caza de Dios (*Gott*

tualidad de lo masculino, en la que lo femenino no sería su correlativo, sino su corolario, sin que la especificidad femenina o la diferencia de sexos se sitúe a la altura de las oposiciones constitutivas del Espíritu. Audaz pregunta: ¿cómo puede provenir la igualdad de sexos de la prioridad de lo masculino? (“Y Dios crea a la mujer”, in *Du sacré au saint*, Minuit, 1977, p. 141). He citado e interpretado ese pasaje en “En este momento mismo en esta obra heme aquí”, in *Psyché. Invention de l'autre*. P. 195. Esta interpretación concierne también la cuestión de las comillas (p. 191 y passim), de la ceniza (pp. 184-202), y del psiquismo (p. 166) en Levinas.

erjagen möchte). A través de todas sus modificaciones (*Riss*, *Fortriss*, *Rückriss*, pero también *Zug*, *Bezug*, *Grundzug*, *ziehen*), el trazo o el retiro de aquello que *a-trae* inscribe el mal. El trazo incisa el dolor en la esencia de la *relación a sí del espíritu* que así se junta y se divide. Es en el dolor que el espíritu da el alma. Que lo porta a su vez. En el alma reina, de este modo, el trazo fundamental (*Grundzug*) del dolor. Es su esencia. Y es la esencia del Bien. Según el mismo trazo fundamental, el Bien es el Bien solamente en el dolor. Este porta (*fortreißt*), porta propiamente (*eigentlich*) en el retiro de su trazo desgarrador (*als zurückreißender Riss*).

Trazo doblemente remarcable. Redoblado, él mismo marca doble, y en el espíritu mismo, él es el espíritu en que se inscribe, en que se traza, se retira o se retracta. Pertenece a la llama que comparte. Y hay en ello una afinidad esencial con el golpe, con la acuñadura, la impronta (*Schlag*) desde las cuales Heidegger interpreta, en su lengua, el *Geschlecht*, en su justo cuño y luego en su mala acuñadura, que la deposita o la corrompe en *verwesende Geschlecht*, en el que la dualidad está destinada a la disensión (*Zwietracht*). El golpe, el golpe justo pero también el mal golpe, el golpe segundo, la plaga, la maldición (son las palabras de Heidegger) que golpean el *Geschlecht* humano, son golpes del espíritu. El léxico parece frecuentemente todavía schellingiano.¹⁰⁸ Una sola citación: “¿Pero quién tiene la guardia de este poderoso dolor a fin que éste nutra la llama quemante del espíritu? Lo que porta el cuño de ese espíritu (*Was vom Schlages dieses Geistes ist*) pertenece a aquello que pone en camino. Lo que porta el cuño de este espíritu se llama ‘*geistlich*’” (p. 66).

Por otra parte, la diferencia o la dualidad inscrita por el trazo — entendiéndose el cuño — no lo piensa Heidegger como una *división*. Es la rela-

¹⁰⁸ Véase, por ejemplo, lo que se dice del desacuerdo (*Zwietracht*), de la “‘distinción’ en cuanto golpe (*caractère*)” y del cambio brusco en cuanto “Umschlag”, Schelling..., pp. 215-217, trad., pp. 305-307.

ción a sí del espíritu mismo en cuanto *reunidor*. El trazo reúne. La palabra *Versammlung* (reunión) atraviesa, domina y sobredetermina la totalidad de esta mediación. Reúne todo aquello que es reunión: el lugar (*Ort*), el de-ceso (Abgeschiedenheit), el alma que la soledad porta hacia lo “único”, y reúne en lo Uno (*in das Eine*¹⁰⁹), el *Gemüt* y, finalmente, al uno mismo (*Ein*) de *Ein Geschlecht*, ese Uno que sería la única palabra subrayada en la obra de Trakl. Ese Uno no es, dirá Heidegger, la identidad, la indiferencia o la uniformidad sexual, sino la mañana más matinal a la que su marcha destina al Extranjero. Ahora bien, la *Versammlung*, esa reunión en lo Uno, es también llamado *Geist* para Heidegger, con fórmulas que, también aquí, recuerdan frecuentemente a Schelling. La separación de quien parte en el de-ceso no es otra cosa, en su mismo abrasar, que el espíritu, “*der Geist und als dieser das Versammelnde*”: el espíritu es, en cuanto tal, lo que reúne.¹¹⁰

Es demasiado tarde y no os retendré hasta la mañana.

Esquematisando al extremo quizá apercibamos aquí *dos caminos* del pensar que se cruzarían bajo el paso de Heidegger. Y, sin criticar — incluso sin plantear preguntas para aparentar una conclusión — retendré solamente, en la muy escueta descripción de esos dos caminos, lo que pueda decirnos todavía, por lo menos así lo imagino, algo de *nuestros* pasos, así como de cierto cruce de *nuestros* caminos. De un *nosotros* que quizá no es *dado*.

660

Uno de esos caminos, y podemos seguirle la pista en la lectura de Trakl, reconduciría a la espiritualidad de una promesa que, sin oponérsele, sería extranjera respecto al cristianismo, incluso respecto al origen del cristianismo (a lo que podemos dar algunos nombres), extranjera de un modo más radical aún respecto a la metafísica platónica y a su ente-

¹⁰⁹ P. 61.

¹¹⁰ P. 66.

ra consecuencia, extranjera respecto a cierta determinación europea del curso oriente-occidental. Lo más matinal de la *Frühe*, en la mejor de sus promesas, procedería, en realidad, de *otro* nacimiento y *otra* esencia, *heterogénea* al *origen* de todos los testamentos, de todas las promesas, de todos los acontecimientos, de todas las leyes y asignaciones que constituyen la memoria misma. *Heterogénea al origen*: esto se entiende al mismo tiempo, a la vez, en tres sentidos: 1. heterogénea desde el origen, originariamente heterogénea; 2. heterogénea en relación a lo que se llama el origen, otra que el origen e irreductible a éste; 3. Heterogénea y o *en tanto que* al origen, heterogénea al origen (1 y 2) en cuanto al origen del origen. Heterogénea *porque es y aunque* esté al origen. “*Porque*” y “*aunque*” a la vez, esta es la forma lógica de la tensión que hace vibrar la totalidad de ese pensar. El círculo que, a través de la muerte, del declinar, del Occidente, reviene hacia lo más originario, ese mismo hacia el que nos llama el *Gespräch* entre Heidegger y Trakl, sería bien diferente de esos círculos o revoluciones análogas de las que hemos heredado el pensar, desde lo que llamamos los Testamentos hasta Hegel o Marx y algunos otros modernos. Desde entonces esas palabras, el “círculo”, la “muerte”, el “declinar”, el “Occidente”, serían paleónimas, y no merecerían más que las comillas necesarias para suspenderlas en una escritura o en una lectura que debe llevarnos más allá. Me sentiría inclinado a decir, a propósito de esa pista, que, por una parte, parece prometer, saludar o salvar *más* o *mejor*, ya que llama a algo bien diferente. Anuncio más provocante, conmocionante, irruptor. Pero, por otra parte, y por lo menos en aquello que la pone a prueba en la lectura de Trakl, esa pista parece poco practicable, aún fuese lo impracticable mismo. Incluso en los detalles de eso que yo osaría llamar la explicación de texto — o en todo caso, elucidación (*Erläuterung*, eso que Heidegger distingue de la *Erörterung*) — los gestos por arrancar a Trakl del pensamiento cristiano del *Geist* me parecen laboriosos, violentos, a veces simplemente caricaturescos, y en suma, poco convincentes. Intentaremos abordarlo en

otro lugar. Heidegger puede pretender descristianizar el *Gedicht* de Trakl refiriéndolo a una figura demasiado convencional del cristianismo. Lo que es *heterogéneo en el origen* no sería otra cosa, entonces, — lo que no es nada, sin embargo — que el origen del cristianismo: el espíritu del cristianismo o la esencia del cristianismo.

Podemos imaginar así una escena entre Heidegger y ciertos teólogos cristianos, los más exigentes quizá, más o menos impacientes. En su programa, o en su tipo, ese encuentro no dejó de producirse. En todo caso, su “lógica” parece prescrita. Se trataría, en realidad, de un singular *intercambio*. Queremos decir con ello que los lugares pueden intercambiarse a veces de manera inquietante. Y como no hemos hecho sino hablar, desde el principio de esta conferencia, de la “traducción”, de esos pensamientos y esos discursos en lo que se llama habitualmente los “acontecimientos” de la “historia” y de la “política” (pongo comillas a esa pluralidad de nombres oscuros), sería necesario también “traducir” lo que puede implicar tal cambio de puestos en su posibilidad más radical. Dicha “traducción” parece, a la vez, indispensable y, por el momento, imposible. Requiere bien distintos protocolos, esos mismos en vista de los cuales he propuesto esta lectura. A lo que apuntamos allí es, evidentemente, nada menos que abstracto. Se trata de “acontecimientos” pasados, presentes y por venir, de una composición de fuerzas y de discursos que parecen enfrentarse en una guerra sin tregua (por ejemplo desde 1933 hasta nuestros días). Se trata de un programa y de una combinatoria cuyo poder continúa siendo abismante. Que no hace inocente, en rigor, a ninguno de los discursos que pueden así medir su poder. Que no deja lugar neto para ninguna instancia arbitral. El nazismo no nació en el desierto. Lo sabemos bien, pero es necesario recordarlo siempre. E incluso si, lejos de todo desierto, hubiese crecido como un hongo en el silencio de un bosque europeo, hubiese sido a la sombra de grandes árboles, abrigado por su silencio o su indiferencia, pero en ese mismo suelo. No haré el inventario de esos árboles que en

Europa pueblan una inmensa selva negra, no contaré las especies. Por razones esenciales, su presentación desafía el espacio de este cuadro. En su taxonomía hirsuta, portarían el nombre de religiones, de filosofías, de regímenes políticos, de estructuras económicas, de instituciones religiosas o académicas. En resumen, de aquello que se llama, tan confusamente, la cultura o el mundo del espíritu.

Los primeros, entonces, aquellos que yo llamaría los teólogos y todos aquellos que éstos podrían representar, dirían a Heidegger: “Pero aquello que usted llama espíritu archioriginario y que usted pretende es extranjero al cristianismo es justamente lo esencial del cristianismo. Como usted, es aquello que nosotros querríamos despertar bajo los teologemas, filosofemas o representaciones corrientes. Le agradecemos por lo que usted dice, usted tiene derecho a nuestro entero reconocimiento por aquello que nos da a entender y a pensar — y que reconocemos en efecto. Es, justamente, lo que buscamos desde siempre. Y cuando usted habla de la promesa, de ese *Versprechen*, del alba más que matinal más allá del comienzo y de un fin de la historia, más acá tanto del Oriente como del Occidente, ¿sabe usted hasta que punto está cerca de nosotros? Y, más aún, cuando usted habla de caída (*Verfall*) y maldición (*Fluch*). Más aún cuando habla del mal espiritual. Y todavía más cuando, siguiendo la traza de los versos de Trakl,

*Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:
O Mensch!*

Usted nombra esa palabra de Dios, su *Sprechen* — que nosotros estaríamos tentados de aproximar al *Versprechen* del que se trataba hace un momento —, cuando usted lo acuerda a un *Zusprechen* o a un *Zuspruch* (mandamiento, consolación, exhortación¹¹¹), que nos llama a la *Entspre-*

¹¹¹ P. 79.

chung, a la correspondencia. Y todavía cuando usted habla de la resurrección por venir del *Menschenschlag* desde el alba (*in ein kommendes Aufstehen des Menschenschlages aus der Frühe*)¹¹² o de la salvación y de el golpe que salva (*rettet*); y cuando, precisando sobre todo que esta misión o este envío del golpe acuñado (*das Geschick des Schlages*) imprime una diferencia (especifica separando: *verschlägt*) el *Menschengeschlecht*, es decir, lo salva (*d. h. rettet*),¹¹³ usted dice que ese “es decir”, ese juntarse del golpe y la salvación en un acontecimiento archi-originario y aún por venir, es un himno — digamos, una alabanza — que el poeta canta y no esas historias que los historiadores cuentan. Cuando usted dice todo eso, nosotros, que querríamos ser cristianos auténticos, pensamos que usted va a lo esencial de lo que queremos pensar, despertar, restaurar, en nuestra fe, incluso si debemos hacerlo contra esas representaciones corrientes con las que usted quiere a todo precio confundir el cristianismo (que, por otro lado, usted conoce tan bien), contra ciertos teologemas o filosofemas onto-teológicos. Usted dice lo más radical que puede decirse cuando se es cristiano hoy en día. Al punto en que, sobre todo cuando usted habla de Dios, de retiro, de la llama y de escritura de fuego en la promesa, de acuerdo con la promesa de retorno hacia la región de la pre-archi-originareidad, no es seguro que no reciba una respuesta análoga de parte de mi amigo y correligionario, el judío mesiánico. No estoy seguro de que el musulmán y algunos otros no se unieran al concierto o al himno. A lo menos todos aquellos que en las religiones y filosofías han hablado de *ruah*, de *pneuma*, de *Spiritus* y, porqué no, de *Geist*”.

664

Ya que soy quien formula aquí las preguntas y las respuestas, imagino la réplica de Heidegger. Podemos reconstruirla a partir del programa de estrategias típicas que nos ha, en resumidas cuentas, legado: “Al afirmar

¹¹² P. 67.

¹¹³ P. 80.

que el *Gedicht* de Trakl — y todo lo que digo con él — no es ni metafísico ni cristiano, no me opongo a nada, menos que nada al cristianismo, ni a todos los discursos sobre la caída, la maldición, la promesa, la salvación, la resurrección, ni a los discursos sobre *pneuma* y *Spiritus*, ni, incluso, lo había olvidado, sobre la *ruah*. Trato solamente, modestamente, discretamente, de pensar aquello *a partir de lo cual* todo eso es posible. Eso (ese a partir de lo cual...), por haber estado velado desde siempre, *no es aún aquello que él hace posible*. Ese “a partir de lo cual”, esa *Frühe* más originaria, no es aún pensable, está aún por venir. Un círculo arrastra esta *Frühe* del antes de ayer hacia el mañana que no ha llegado aún, y ese círculo no es — no lo es todavía o no es ya más — el círculo de los metafísicos europeos, de las escatologías, de los mesianismos o de los apocalipsis de toda suerte. Yo no he dicho que la llama era *otra cosa* que el sopro pneumatológico o espiritual, he dicho que es a partir de la llama que se piensa *pneuma* y *spiritus*, o, ya que usted insiste, *ruah*, etc. He dicho, simplemente: el *Geist* no es *desde la partida* esto, aquello, o incluso, esto otro.”

Esa retirada de Heidegger, de la que tenemos signos regulares, típicos y recurrentes en su texto, es uno de los dos caminos, en el cruce del que yo hablaba hace un momento y que podría — cruce no es una palabra neutra — recordarnos la tachadura en forma de cruz bajo la cual se deja sufrir al ser o a Dios.¹¹⁴ El retiro de Heidegger, en ese cruce, sería uno de los dos pasos, más bien el paso hacia el “más temprano”. Conduce a hacer de esta potente repetición pensante un retiro o una avanzada hacia lo más originario, lo pre-archi-originario que no piensa *más* — y en consecuencia mejor — que *no tiene nada más* que pensar, ninguna otra cosa, en todo caso, ningún otro contenido que lo que está allí, aunque sea como promesa de avenir, en el legado de la metafísica o las tradiciones —digamos, de

¹¹⁴ Cf. “Comment ne pas parler”, in *Psyché...*

la religión—, más ampliamente en ese mundo del que Heidegger decía en 1935 que es siempre mundo espiritual. Pero si se le hiciese una objeción o reproche a Heidegger, si se le dijera que esta repetición no agrega, no inventa o descubre nada, que no hace sino redoblar en el vacío, por parte de una experiencia que es en suma la de la verdad como memoria y de la memoria como promesa, el acontecimiento de una promesa que ha ya tenido lugar, Heidegger respondería, imagino:

— En eso que usted llama camino de la repetición que no agrega nada (pero ¿por qué pretende usted agregar? ¿Cree usted que eso no es suficiente, lo que tenemos en la memoria, en el abismo de la memoria?), el pensamiento de esta *Friihe* por venir, al mismo tiempo que se avanza hacia la posibilidad de lo que usted cree reconocer, va hacia aquello que es completamente diferente de lo que usted cree reconocer. En efecto, no es un nuevo contenido. Pero el acceso al pensar, el acceso pensante a la *posibilidad* de las metafísicas o de las religiones pneumato-espiritualistas, abre sobre algo bien diferente de aquello que la posibilidad vuelve posible. Abriendo sobre lo que permanece *heterogéneo en el origen*. Lo que usted representa como una simple réplica ontológica y trascendental es otra cosa. Por lo cual, sin oponerme a lo que trato de pensar en su posibilidad más matinal, incluso sin servirme de otras palabras sino aquellas de la tradición, sigo el camino de una repetición que cruza el camino de lo absolutamente otro. Lo completamente otro se anuncia en la más rigurosa repetición. Que es también la más vertiginosa y la más abisal.

666

— Sí, justamente, replicarían entonces sus interlocutores, es justamente lo que nosotros decimos, en el mismo cruce de caminos, y esos caminos serían igualmente, aunque diferentemente, circulares: nosotros apelamos a eso completamente otro en la memoria de una promesa o en una promesa de memoria. Esa es la verdad de lo que nosotros hemos siempre dicho, escuchado decir, tratado de dar a entender. El malentendido está en que usted nos entiende mejor de lo que cree o afecta creer.

En todo caso, no hay malentendido de nuestra parte, desde ahora, basta con continuar hablando, con no interrumpir esta *Zwiesprache* entre usted y el poeta, es decir, también, entre usted y nosotros. Es suficiente no interrumpir el coloquio, incluso si ya es muy tarde. El espíritu que vela reapareciendo hará siempre el resto. A través de la llama o las cenizas, pero como lo completamente otro, inevitablemente.