

La mano de Heidegger¹ (Geschlecht II)

Jacques Derrida

...pensar es obrar en lo que tiene de más propio, si obrar (*handeln*) significa brindar la *mano* (*Hand*) a la esencia del ser, esto es: preparar (construir) para la esencia del ser en medio de lo ente el dominio donde el ser se presenta y presenta su esencia al *lenguaje*. Sólo el *lenguaje* ofrece senda y pasaje a toda voluntad de pensar.

Heidegger, *Questions IV*, p. 146 (La cursiva es mía [J.D.])².

Lo que hay de más bello, de máspreciado en esta tela, es la *mano*. Una mano sin deformaciones, de estructura particular, tal que parece hablar, como una *lengua de fuego*. Verde, como la parte oscura de una llama, y que alberga en sí todas las agitaciones de la vida. Una mano para acariciar, y para hacer gestos hermosos. Y que habita como una cosa clara en la sombra escarlata de la tela.

Artaud, *Mensajes revolucionarios. La pintura de María Izquierdo*, VIII, p. 254
(La cursiva es mía [J.D.]).

I

Debo comenzar por algunas precauciones. Todas ellas concurrirán para solicitar a ustedes excusas e indulgencias por lo que toca a la forma y al

¹ Conferencia pronunciada en marzo de 1985 en la ciudad de Chicago (Universidad de Loyola), con ocasión de un coloquio organizado por John Sallis, cuyas actas fueron posteriormente publicadas por University of Chicago Press, bajo el título *Deconstruction and Philosophy* (ed. John Sallis, 1987). La presente traducción ha sido realizada a partir de la versión francesa del texto, publicado primero en 1987 por Éditions Galilée (en *Psyché. Invention de l'autre*) y luego en 1990 por editorial Flammarion, que la incluyó en un volumen titulado *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, junto a *De l'esprit* (1987) y *Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)* (1983).

² Este pasaje, perteneciente a *Die Kehre (La vuelta)*, ha sido traducido aquí, como el resto de las obras referidas por Derrida, desde su versión francesa. En este caso, el lector puede confrontar la traducción al español de Francisco Soler, en *Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1993, pp.146-147 [N. de la T.].

estatuto de esta “lectura”, por todas las presuposiciones con las que les pido contar. Yo presupongo en efecto la lectura de un breve y modesto ensayo publicado bajo el título *Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica*. Este ensayo, publicado y traducido hace más de un año, delineaba un trabajo que he retomado tan sólo este año en el curso de un seminario que doy en París bajo el título *Nacionalidad y nacionalismo filosóficos*. Por falta de tiempo, no puedo reconstituir ni el artículo introductorio titulado *Geschlecht*, que trataba del motivo de la diferencia sexual en un *Curso* más o menos contemporáneo de *Ser y Tiempo*, ni todos los desarrollos que, en mi seminario sobre *Nacionalidad y nacionalismo filosóficos*, forman el paisaje de las reflexiones que les presentaré en este momento. Me esforzaré, sin embargo, por restituir la presentación de algunas de esas reflexiones, todavía preliminares, del modo más inteligible y lo más independiente que sea posible de esos contextos invisibles. Otra precaución, otra llamada a su indulgencia: por falta de tiempo, no presentaré más que una parte o más bien múltiples fragmentos, a veces un poco discontinuos, del trabajo que emprendo este año al ritmo lento de un seminario embarcado en una lectura difícil y que quisiera tan minuciosa y prudente como sea posible de ciertos textos de Heidegger, principalmente de *Was heisst Denken?* [¿Qué significa pensar?], y sobre todo de la conferencia sobre Trakl en *Unterwegs zur Sprache* [De camino al habla].

Vamos entonces a hablar de Heidegger.

Vamos a hablar también de la monstruosidad.

Vamos a hablar de la palabra “*Geschlecht*”. No la traduzco por el instante. Sin duda, no la traduciré en ningún momento. Pero según los contextos que vienen a determinarla, esta palabra puede dejarse traducir por sexo, raza, especie, género, linaje, familia, generación o genealogía, comunidad. En el seminario sobre *Nacionalidad y nacionalismo filosóficos*, antes de estudiar ciertos textos de Marx, Quinet, Michelet, Tocqueville, Wittgenstein, Adorno, Hannah Arendt, encontramos la palabra *Geschlecht* en un primer ensayo de lectura de Fichte: “...was an *Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt, und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sey und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich*

zu uns thun” (*Reden an die Deutsche Nation* [Séptimo de los *Discursos a la nación alemana*]). La traducción francesa omite traducir la palabra *Geschlecht*, sin duda porque fue hecha en un momento, durante o poco tiempo después de la guerra, me parece, por S. Jankélévitch, y en unas condiciones que volvían a la palabra raza particularmente peligrosa y por lo demás no pertinente para traducir a Fichte. Pero, ¿qué quiere decir Fichte cuando expone aquello que llama entonces su principio fundamental (*Grundsatz*), a saber aquel de un círculo (*Kreis*) o de una alianza (*Bund*), de un compromiso (del cual habíamos hablado bastante en las sesiones precedentes del seminario) que constituye justamente la pertenencia a “nuestra *Geschlecht*”? “Todo lo que cree en la espiritualidad y en la libertad de este espíritu, todo lo que desea la eterna y progresiva formación de esta espiritualidad a través de la libertad [*die ewige Fortbildung*: y si Fichte es «nacionalista» en un sentido demasiado enigmático para que hablemos demasiado rápido de ello aquí, él lo es en tanto que *progressiste*, como republicano y como cosmopolita; uno de los temas del seminario en el que trabajo en este momento concierne justamente a la asociación paradójal pero regular del nacionalismo a un cosmopolitismo y a un humanismo] es de nuestra *Geschlecht*, forma parte de nosotros y tiene relación con nosotros, cualquiera sea el lugar donde haya nacido y la lengua que hable”. Esta *Geschlecht* no está entonces determinada por el nacimiento, el suelo natal o la raza, no hay nada de natural ni tampoco de lingüístico, al menos en el sentido corriente de este término, pues nosotros habíamos podido reconocer en Fichte una suerte de reivindicación del idioma, del idioma del idioma alemán. Frente a este idioma del idioma, ciertos ciudadanos alemanes de nacimiento permanecen extranjeros, mas ciertos no-alemanes pueden acceder a él desde que, comprometiéndose en este círculo o esta alianza de la libertad espiritual y de su progreso infinito, ellos pertenecerían a “nuestra *Geschlecht*”. La única determinación analítica e irrecusable del *Geschlecht* en este contexto, es el “nosotros”, la pertenencia al “nosotros” al que nos dirigimos en este momento, en el momento en que Fichte se dirige a esta comunidad presunta pero también por constituir, comunidad que no es *stricto sensu* ni política, ni racial, ni lingüística, pero que puede recibir su alocución, su llamada o su apóstrofe (*Rede an...*) y pensar con él, decir

“nosotros” en cualquier lengua y a partir del lugar de nacimiento que sea. La *Geschlecht* es un conjunto, una congregación (se podría decir *Ver-sammlung*), una comunidad orgánica, en un sentido no natural sino espiritual, que cree en el progreso infinito del espíritu por la libertad. Es entonces un “nosotros” infinito, que se anuncia a sí mismo desde el infinito de un *telos* de libertad y de espiritualidad, y se promete, se compromete o se alía según el círculo (*Kreis, Bund*) de esta voluntad infinita. ¿Cómo traducir “*Geschlecht*” en estas condiciones? Fichte se sirve de una palabra que tiene ya en su lengua una gran riqueza de determinaciones semánticas, y él habla alemán. Por más que él diga a quienquiera, en cualquier lengua que hable, “*ist unsers Geschlechts*”, lo dice en alemán y esta *Geschlecht* es una *Deutschheit* esencial. Incluso si no tiene un contenido riguroso más que a partir del “nosotros” instituido por la llamada misma, la palabra “*Geschlecht*” comporta también connotaciones indispensables para la inteligibilidad mínima del discurso y esas connotaciones pertenecen irreductiblemente al alemán, a un alemán más esencial que todos los fenómenos de la germanidad empírica, pero no obstante al alemán. Todos esos sentidos connotados permanecen co-presentes al uso de la palabra “*Geschlecht*”, ellos comparecen virtualmente pero ninguno lo satisface plenamente. ¿Cómo traducir? Se puede echar pie atrás ante el riesgo y omitir la palabra, como lo hace el traductor francés. Se puede también juzgar la palabra a tal punto abierta e indeterminada por el concepto que ella designa, a saber un “nosotros” como libertad espiritual comprometida hacia el infinito de su progreso, que su omisión no priva de gran cosa. El “nosotros” vuelve finalmente a la humanidad del hombre, a la esencia teleológica de una humanidad que se anuncia por excelencia en la *Deutschheit*. Se dice a menudo “*Menschengeschlecht*” para “género humano”, “especie humana”, “raza humana”. En el texto de Heidegger en el que nos interesaremos inmediatamente, los traductores franceses hablan a veces de género humano por *Geschlecht* y a veces simplemente de especie.

Pues no se trata aquí de nada menos, si se puede decir, que del problema del hombre, de la humanidad del hombre y del humanismo. Pero en un lugar donde la lengua no se deja borrar más. Ya para Fichte, no es la misma cosa decir “humanidad” del hombre y *Menschlichkeit*. Cuando él

dice “*ist unsers Geschlechts*”, piensa en la *Menschlichkeit* y no en la *Humanität* de ascendencia latina. El cuarto de los *Discursos...* concuerda de lejos con algunos textos venideros de Heidegger sobre la latinidad. Él distingue la lengua muerta “cortada de sus raíces vivientes” y la lengua viviente animada por un soplo, la lengua espiritual. Cuando una lengua, desde sus primeros fonemas, nace de la vida común e ininterrumpida de un pueblo en el que ella enlaza todas las instituciones, la invasión de un pueblo extranjero no altera nada. Los intrusos no pueden elevarse hasta esta lengua originaria, a menos que un día ellos se asimilen a las intuiciones del *Stammvolkes*, del pueblo-linaje para el cual esas intuiciones son inseparables de la lengua: “...und so bilden nicht sie die Sprache, sondern die Sprache bildet sie”, ellos no forman la lengua, es la lengua quien los forma. Inversamente, cuando un pueblo adopta otra lengua desarrollada para la designación de cosas supra-sensibles, sin no obstante librarse totalmente a la influencia de esta lengua extranjera, el lenguaje sensible no se ve alterado por este acontecimiento. En todos los pueblos, nota Fichte, los infantes aprenden esta parte de la lengua volcada hacia las cosas sensibles como si los signos fuesen arbitrarios (*willkürlich*). Ellos deben reconstituir el desarrollo anterior de la lengua nacional. Pero en esta esfera sensible (*in diesem sinnlichen Umkreise*), cada signo (*Zeichen*) puede devenir completamente claro gracias a la visión o al contacto inmediato de la cosa designada o significada (*bezeichnete*). Insisto aquí sobre el signo (*Zeichen*), pues nosotros volveremos en un instante al signo en tanto que monstruosidad. En ese pasaje, Fichte se sirve de la palabra *Geschlecht* en el sentido estricto de generación: “Ello se daría como mucho para la primera generación (*das erste Geschlecht*) de un pueblo que hubiese transformado su lengua en un retorno forzado de la edad madura [la edad del hombre: *Männer*] a los años de infancia”.

He aquí que Fichte se ocupa de distinguir *Humanität* y *Menschlichkeit*. Para un alemán, esas palabras de origen latino (*Humanität, Popularität, Liberalität*) resuenan como si estuviesen vacías de sentido, incluso aunque parezcan sublimes y ofrezcan curiosidades de etimología. Sucede, por otra parte, lo mismo en el caso de los latinos o neo-latinos que ignoran la etimología y creen que esas palabras pertenecen a su lengua materna

(*Muttersprache*). Pero al decir *Menschlichkeit* a un alemán, él comprenderá sin otra explicación histórica (*ohne weitere historische Erklärung*). Es por lo demás inútil enunciar que un hombre es un hombre y hablar de la *Menschlichkeit* de un hombre del que se sabe bien que no es un mono o una bestia salvaje. Un latino no habría respondido de ese modo, cree Fichte, porque si para el alemán la *Menschheit* o la *Menschlichkeit* permanece siempre un concepto sensible (*ein sinnlicher Begriff*), para el romano la *humanitas* habrá devenido el símbolo (*Sinnbild*) de una idea suprasensible (*übersinnliche*). Desde los orígenes, los alemanes han, ellos también, reunido las intuiciones concretas en un concepto intelectual de la humanidad, siempre opuesto a la animalidad; y se habría errado ciertamente al ver en la relación intuitiva que ellos guardan con la *Menschheit* un signo de inferioridad por relación a los latinos. Sin embargo, la introducción artificial de palabras de origen extranjero, singularmente romano, en la lengua alemana arriesga rebajar el nivel moral de su manera de pensar (*ihre sittliche Denkart [...] herunterstimmen*). Pero hay, tratándose del lenguaje, de imagen y de símbolo (*Sinnbild*), una naturaleza indestructible de la “imaginación nacional” (*Nationaleinbildungskraft*).

Esta mención esquemática me ha parecido necesaria por dos razones. Por una parte, para subrayar la dificultad de traducir esta palabra sensible, crítica y neurálgica de *Geschlecht*, por otra parte, para indicar con ello el vínculo irreductible con la cuestión de la humanidad (versus la animalidad), y de una humanidad cuyo nombre, como el vínculo del nombre a la “cosa”, si se puede decir, permanece tan problemático como aquel de la lengua en que se inscribe. ¿Qué se dice cuando se dice *Menschheit*, *humanitas*, *Humanität*, *mankind* etc., o cuando se dice *Geschlecht* o *Menschengeschlecht*? ¿Se dice la misma cosa? Yo invoco además como de paso la crítica que Marx dirigía en *La ideología alemana* al socialista Grün cuyo nacionalismo se reclamaba, según la expresión irónica de Marx, propio de una “nacionalidad humana”, mejor representada por los alemanes (socialistas) que por los otros socialistas (franceses, americanos o belgas).

En la carta dirigida en noviembre de 1945 al rectorado académico de la Universidad Albert-Ludwig, Heidegger se explica sobre su actitud

durante el período del nazismo. Él habría creído poder, nos dice, distinguir entre lo nacional y el nacionalismo, es decir, entre lo nacional y una ideología biologicista y racista:

Yo creía que Hitler, después de haber tomado en 1933 la responsabilidad del conjunto del pueblo, tendría el valor de separarse del Partido y de su doctrina, y que todo se rearticularía sobre el terreno de una renovación y de una reagrupación en vistas de una responsabilidad de Occidente. Esta convicción fue un error que se me hizo patente a partir de los acontecimientos de junio de 1934. Yo había intervenido de buen grado en 1933 para decir sí a lo nacional y a lo social (y no al nacionalismo) y no a los fundamentos intelectuales y metafísicos sobre los que se sostenía el biologicismo de la doctrina del Partido, porque lo social y lo nacional, tal y como yo los entendía, no estaban esencialmente ligados a una ideología biologicista y racista.

La condena del biologicismo y del racismo, como de todo el discurso ideológico de Rosenberg, inspira numerosos textos de Heidegger, ya se trate del *Discurso del rectorado* o de los *Cursos* sobre Hölderlin y Nietzsche, ya se trate también de la pregunta por la técnica, siempre puesta en perspectiva contra la utilización del saber con fines técnicos y utilitarios, contra la profesionalización y la rentabilización del saber universitario por los nazis. No reabriré hoy el dossier de la “política” de Heidegger. Lo he hecho en otros seminarios y nosotros disponemos hoy de un gran número de textos para descifrar las dimensiones clásicas y sin embargo algo demasiado academizadas de este problema. Pero todo lo que intentaré ahora guardará una relación indirecta con otra dimensión, quizás menos visible, del mismo drama. Hoy comenzaré, pues, por hablar de esta monstruosidad que anunciaba hace un momento. Éste será otro desvío por la cuestión del hombre (*Mensch* u *homo*) y del “nosotros” que da su contenido enigmático a un *Geschlecht*.

¿Por qué “monstruo” [*monstre*]? Esto no es para volver la cosa patética, ni porque estemos siempre cerca de alguna monstruosidad *Unheimlichkeit* cuando rondamos alrededor de la cosa nacionalista y de la cosa

nombrada *Geschlecht*. ¿Qué es un monstruo? Ustedes conocen la gama polisémica de esta palabra, los usos que se pueden hacer de ella, por ejemplo con respecto a las normas y las formas, a la especie y el género: así pues del *Geschlecht*. Es otra dimensión la que comenzaré a privilegiar aquí. Ella va en la dirección de un sentido menos común, puesto que en francés la “monstre” (cambio de género, de sexo o de *Geschlecht*) tiene el sentido poético-musical de un diagrama que *muestra* en un fragmento de música el número de versos y el número de sílabas asignadas al poeta. *Monstrer*, es mostrar, y una *monstre* es una muestra [*montre*].³ Yo estoy ya instalado en el idioma intraducible de mi lengua pues es sobre todo de traducción que pretendo hablarles. La *monstre*, pues, prescribe los cortes de versos para una melodía. El monstruo o la *monstre*, es aquello que muestra para advertir o para poner en guardia. En otro tiempo, la *montre* [el reloj], en francés, se escribía la *monstre*.

¿Por qué este ejemplo mélo-poético? Porque el monstruo del que les hablaré viene de un poema bien conocido de Hölderlin, *Mnemosynè*, que Heidegger medita, interroga e interpreta a menudo. En la segunda de sus tres versiones, aquella que Heidegger cita en *Was heisst Denken?*, se lee la famosa estrofa:

*Ein Zeichen sind wir, deutungslos
Schmerzlos sind wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde verloren*

Entre las tres traducciones francesas de este poema, está aquella de los traductores de *Was heisst Denken?*, Aloys Becker y Gérard Granel. Traduciendo a Hölderlin en Heidegger, utiliza la palabra *monstre* (para *Zeichen*), en un estilo que me había parecido en primera instancia un poco rebuscado y galicista, pero que, mirado con más detención, me pareció en todo caso dar a pensar.

³ El sustantivo femenino *montre* remite, por una parte, a la acción de exhibir, de mostrar en una vitrina o en un espectáculo (sirva como ejemplo la expresión *faire montre de*, que significa hacer alarde de, o dar muestras de), y por otra, al reloj que se porta consigo, en el bolsillo o en la muñeca [N. de la T.].

Nous sommes un monstre privé de sens
Nous sommes hors douleur
Et nous avons perdu
Presque la langue à l'étranger
[Nosotros somos un monstruo privado de sentido
Estamos fuera del dolor
Y casi hemos perdido
La lengua en el extranjero]

Dejando de lado la alusión a la lengua perdida en el extranjero, que me conduciría demasiado rápido al seminario sobre la nacionalidad, insisto primero sobre el “nous...monstre”. Nosotros somos un monstruo, y singular, un signo que muestra y advierte, pero tanto más singular puesto que, mostrando, significando, designando, está privado de sentido (*deutungslos*). *Él se dice* privado de sentido, simplemente y doblemente monstruoso, ese “nosotros”: nosotros somos signo –mostrando, advirtiendo, haciendo signo hacia, pero en verdad hacia la nada, signo al margen [*à l'écart*], apartado [*en écart*] por relación al signo, monstruo que se separa de la muestra o de la mostración [*monstration*], monstruo que no muestra nada. Tal distancia del signo con respecto a sí mismo y de su función llamada normal, ¿no es ya una monstruosidad de la monstruosidad, una monstruosidad de la mostración? Y eso, somos nosotros, nosotros en tanto que casi hemos perdido la lengua en el extranjero, quizás en una traducción. Pero, ¿ese “nosotros”, el monstruo, es el hombre?

La traducción de *Zeichen* por *monstre* tiene una triple virtud. Ella evoca un motivo que trabaja desde *Sein und Zeit*: el vínculo entre *Zeichen* y *zeigen* o *Aufzeigung*, entre el signo y la mostración. El parágrafo 17 (*Verweisung und Zeichen*) analiza el *Zeigen eines Zeichens*, el mostrar del signo, y roza de paso la cuestión del fetiche. En *Unterwegs zur Sprache*, *Zeichen* y *Zeigen* son puestos en cadena con *Sagen*, más precisamente con el idioma alto alemán *Sagan*: “*Sagan heisst: zeigen, erscheinen —, sehen, und hören-lassen.*” (p. 252). Más lejos: “Empleamos para nombrar el decir (*die Sage*) una vieja palabra, bien atestiguada pero suprimida: *la monstre, die Zeige*”. (p. 253, palabra subrayada por Heidegger que viene por lo demás

de citar a Trakl, cerca del cual nos mantendremos en un momento). La segunda virtud de la traducción francesa por “monstruo” no tiene valor más que en el idioma latino puesto que ella insiste sobre esta separación por relación a la normalidad del signo, de un signo que por una vez no es lo que debería ser, no muestra o no significa nada, muestra el (*no*) *paso de sentido* [*pas de sens*] y anuncia la pérdida de la lengua. Tercera virtud de esta traducción, ella plantea la cuestión del hombre. Me salto aquí un largo desarrollo que me había parecido necesario sobre aquello que liga en profundidad un cierto humanismo, un cierto nacionalismo y un cierto universalismo europeo-céntrico y me precipito hacia la interpretación de *Mnemosynè* por Heidegger. El “nosotros” de “*Ein Zeichen sind wir*”, ¿es bien un “nosotros los hombres”? Numerosos indicios darían a pensar que la respuesta del poema permanece bastante ambigua. Si “nosotros” fuese “nosotros los hombres”, esta humanidad estaría determinada de manera bastante monstruosa, al margen de la norma, y principalmente de la norma humanista. Pero la interpretación heideggeriana que prepara y comanda esta cita de Hölderlin dice alguna cosa del hombre, y entonces también de *Geschlecht*, del *Geschlecht* y de la palabra “*Geschlecht*” que nos espera todavía en el texto sobre Trakl, en *Unterwegs zur Sprache*.

En una palabra, para ganar tiempo, yo diría que se trata de la mano, de la mano del hombre, de la relación de la mano con la palabra y el pensamiento. E incluso si el contexto está lejos de ser clásico, se trata de una oposición muy clásicamente trazada, muy dogmáticamente y metafísicamente establecida (incluso si el contexto está lejos de ser dogmático y metafísico) entre la mano del hombre y la mano del mono. Se trata asimismo de un discurso que dice todo de la mano, en tanto que ella dona y se dona, salvo, aparentemente al menos, de la mano o del don como lugar del deseo sexual, como se dice, del *Geschlecht* en la diferencia sexual.

La mano: lo propio del hombre en tanto que monstruo (*Zeichen*). “La mano ofrece y recibe, y no solamente cosas, pues ella misma se ofrece y se recibe en el otro. La mano guarda, la mano porta. La mano traza signos, ella muestra, probablemente porque el hombre es un monstruo” (*Die Hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein Zeichen ist*) (p. 51; tr., p.

90).⁴ ¿La *Fenomenología del Espíritu* dice otra cosa de la mano (I, tr., p. 261)?

Este seminario de 1951-1952 es posterior a la *Carta sobre el Humanismo*, que sustraía la cuestión del ser al horizonte metafísico u onto-teológico del humanismo clásico: el *Dasein* no es el *homo* de este humanismo. Nosotros no vamos pues a acusar a Heidegger de recaer simplemente en este humanismo. Por otra parte, la fecha y la temática de este pasaje lo ponen en concordancia con ese pensamiento del don, del donar y del *es gift* que desborda sin deshacer la anterior elaboración de la cuestión del sentido del ser.

Para situar más precisamente aquello que se podría llamar aquí el pensamiento de la mano, pero también la mano del pensamiento, de un pensamiento que se dice no metafísico del *Geschlecht* humano, remarquemos que se desarrolla en un momento del Seminario (“Reprises et transitions de la première à la deuxième heure”, p. 48ss. [“El hilo conductor de la primera a la segunda hora”, p. 75ss]) que repite la cuestión de la enseñanza del pensamiento, en particular en la Universidad, como lugar de las ciencias y de las técnicas. Es de este pasaje que extraigo, si se puede decir, la forma y el pasaje de la mano: la mano de Heidegger. El número de *L’Hérne* donde yo había publicado “*Geschlecht I*” llevaba sobre la cubierta una fotografía de Heidegger que le mostraba, elección estudiada y significativa, sosteniendo su pluma con las dos manos por encima de un manuscrito. Incluso si él no se ha servido jamás de ello, Nietzsche fue el primer pensador de Occidente en tener una máquina de escribir del que conocíamos la fotografía. Heidegger, él, no podía escribir más que con pluma, con una mano de artesano y no de mecánico, como lo prescribe el texto en el que vamos a interesarnos. Más tarde, me dediqué a estudiar todas las fotografías publicadas de Heidegger, principalmente en un álbum comprado en Friburgo cuando di una conferencia sobre él en 1979. El juego y el teatro de las manos merecerían un seminario completo. Si bien no he renun-

⁴ Cf., Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2008, p.78: “La mano entrega y recibe, y no se reduce a hacerlo con cosas, sino que se da a sí misma a otros y se recibe de otros. La mano sostiene. La mano lleva. La mano diseña, y diseña seguramente porque el hombre es un signo”.

ciado a ello, insistiré ahora sobre la puesta en escena deliberadamente artesanal [*artisanaliste*] del juego de manos, de la mostración y de la demostración que se exhibe allí, en lo que respecta al sostenimiento [*maintenance*] de la pluma, de la maniobra [*manœuvre*] del bastón que muestra antes que sostiene, o del cubo de agua cerca de la fontana. El despliegue de las manos resulta, por lo demás, cautivante en el acompañamiento del discurso. Sobre la cubierta del catálogo, la única cosa que sobrepasa el cuadro, aquel de la ventana pero también el de la foto, es la mano de Heidegger.

La mano, eso sería la monstruosidad [*monstrosité*], lo propio del hombre como ser de mostración. Ella lo distinguiría de toda otra *Geschlecht*, y en primer lugar de la del mono.

No se puede hablar de la mano sin hablar de la técnica.

Heidegger viene de recordar que el problema de la enseñanza universitaria concierne al hecho de que las ciencias pertenecen a la esencia de la técnica: no a la técnica sino a la esencia de la técnica. Eso se adentra en una niebla de la que nadie es responsable, ni la ciencia, ni los sabios, ni el hombre en general. Simplemente aquello que da más que pensar (*das Bedenklichste*), es que *nosotros* todavía no pensamos. ¿Quiénes, nosotros? Nosotros todos, precisa Heidegger, comprendido aquel que habla aquí e incluso él primero antes que todos (*der Sprecher mit einbegriffen, er sogar zuerst*). Ser el primero entre aquellos que no piensan todavía, ¿es pensar menos o más el “no todavía” de aquello que da más que pensar, a saber que nosotros todavía no pensamos? El primero, aquí, aquel que habla y *se muestra* hablando así, designándose en la tercera persona, *Sprecher*; ¿es el primero porque él piensa ya (eso) que nosotros todavía no pensamos y primeramente lo dice? ¿O bien es el primero en no pensar todavía, entonces el último en pensar ya (eso) que nosotros no pensamos todavía, lo que no le impediría sin embargo hablar para ser el primero en decirlo? Estas interrogantes merecerían largos desarrollos sobre la auto-situación, la monstración-de-sí de una palabra que pretende enseñar hablando de la enseñanza [*enseignement*] y pensar aquello que es aprender y ante todo aprender a pensar. “Es por eso que, prosigue Heidegger, nosotros intentamos aquí aprender a pensar (*Darum versuchen wir hier, das Denken zu lernen*)”.

¿Pero qué es aprender? La respuesta es intraducible en su literalidad, ella pasa por un trabajo artesanal muy sutil, un trabajo de mano y de pluma entre las palabras *entsprechen, Entsprechung, zusprechen, Zuspruch*. En lugar de traducir, parafraseamos: aprender, es remitir aquello que nosotros hacemos a una correspondencia (*Entsprechung*) en nosotros con lo esencial (*wesenhaft*). Para ilustrar este acuerdo con la esencia, he aquí el ejemplo tradicional de la didáctica filosófica, aquel del carpintero, del aprendiz-carpintero. Heidegger escoge la palabra *Schreiner* más bien que la de *Tischler*, pues él entiende que habla de un aprendiz-carpintero (*Schreinerlehrling*) que trabaja en un armario (*Schrein*). Ahora bien, él mismo dirá después que “pensar es quizás simplemente del mismo orden que trabajar en un armario (*wie das Bauen an einem Schrein*)”. El aprendiz-carpintero no aprende solamente a utilizar unos útiles, a familiarizarse con su uso, la utilidad, la utensibilidad [*l’outilité*] de las cosas para el hacer. Si es un “auténtico carpintero” (*ein echter Schreiner*), él se compone o se relaciona con las diferentes maneras de la madera misma, él se corresponde con las formas que duermen en la madera tal como ella penetra en el habitar del hombre (*in das Wohnen des Menschen*). El carpintero auténtico se pliega a la plenitud oculta de la esencia de la madera y no al útil y al valor de uso. Por tanto a la plenitud oculta en tanto que ella penetra el lugar habitado (insisto aquí sobre este valor de *lugar* por razones que aparecerán más tarde), y habitado por *el hombre*. No habría oficio de carpintero sin esta correspondencia entre la esencia de la madera y la esencia del hombre en tanto que ser consagrado a la habitación. “Oficio” se dice en alemán *Handwerk*, trabajo de la mano, obra de mano, sino maniobra. Cada vez que el francés [o el español, n.de.t.] debe traducir *Handwerk* por oficio, es quizás legítimo e inevitable, pero es una maniobra arriesgada, en el artesanado de la traducción, porque se pierde allí la mano. Y se reintroduce con esto aquello que Heidegger quiere evitar, el servicio rendido, la utilidad, la puesta en disposición, el *ministerium*, del que viene quizás la palabra “métier” [oficio]. *Handwerk*, el oficio noble, es un oficio manual que no es ordenado, como cualquier otra profesión, a la utilidad pública o a la búsqueda de un provecho. Ese oficio noble, como *Handwerk*, será también aquel del pensador o del enseñante [*enseigneur*] que enseña el pensamien-

to (el enseñante no es necesariamente el docente [*enseignant*], el profesor de filosofía). Sin este acuerdo con la esencia de la madera, ella misma dispuesta al habitar del hombre, la actividad sería vacía. Ella sería tan sólo una actividad (*Beschäftigung*) orientada por el negocio (*Geschäft*), el comercio y el gusto del provecho. Implícitas, la jerarquización y la evaluación no son por ello menos claras: de un lado, pero también por encima, del lado de lo mejor, el trabajo de la mano (*Handwerk*) guiado por la esencia del habitar humano, por la madera de la cabaña más bien que por el metal o los cristales de los centros urbanos; del otro, pero también por debajo, la actividad que separa a la mano de lo esencial, la actividad útil, el utilitarismo guiado por el capital. Ciertamente, reconoce Heidegger, lo inauténtico puede siempre contaminar lo auténtico, el carpintero auténtico puede devenir un vendedor de muebles para “grandes superficies” (supermercados), el artesanado del habitar puede transformarse en el consorcio internacional llamado, me parece, “Habitat”. La mano está en peligro. Siempre: “Todo trabajo de la mano (*Handwerk*), todo actuar (*Handeln*) del hombre, está expuesto siempre a ese peligro. El escribir poético (*Das Dichten*) está tan poco exento como el pensamiento (*Das Denken*)” (p. 88, tr. ligeramente modificada).⁵ La analogía es doble: entre *Dichten* y *Denken* de una parte, pero también, de otra parte, entre estos dos, poesía y pensamiento, y el auténtico trabajo de la mano (*Handwerk*). Pensar, es un trabajo de la mano, dice expresamente Heidegger. Él lo dice sin rodeos y sin incluso ese “quizás” que habría moderado la analogía del pensamiento con la manufactura del armario que es “quizás” como el pensamiento. Aquí, sin analogía y sin “quizás”, Heidegger declara: “Es en todo caso (el pensar, *das Denken*) un trabajo manual (*Es ist jedenfalls ein Hand-Werk*, una obra de mano, en dos palabras, pp. 89-90)”.

Ello no quiere decir que se piense *con* las manos, como se dice en francés que alguien habla con *sus* manos cuando acompaña su discurso con gestos locuaces o que alguno piensa *con* sus pies cuando es, dice

⁵ Cf., Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p.77: “Toda obra de un artesano, toda acción humana corre siempre ese peligro. Y tampoco se exceptúa el poetizar, lo mismo que no se exceptúa el pensar”.

todavía el francés, tonto como sus pies. ¿Qué quiere entonces decir Heidegger y por qué elige aquí la mano mientras que en otro lado él mismo vincula más de buen grado el pensamiento a la luz o la *lichtung*, se diría al ojo, o todavía a la escucha o la voz ?

Tres observaciones para preparar aquí una respuesta.

1. He escogido este texto para introducir a una lectura de *Geschlecht*. Heidegger liga aquí en efecto el pensar, y no solamente la filosofía, a un pensamiento o a una situación de cuerpo (*Leib*), del cuerpo del hombre y del ser humano (*Menschen*). Ello nos permitirá entrever una dimensión de *Geschlecht* como sexo o diferencia sexual a propósito de aquello que es dicho o callado de la mano. El pensar no es cerebral o desencarnado, la relación a la esencia del ser es una cierta *manera* del *Dasein* como *Leib* (Me permito reenviar a aquello que digo a este respecto en el primer artículo sobre *Geschlecht*).

2. Heidegger privilegia la mano en el momento en que, hablando de las relaciones entre el pensamiento y el oficio del enseñante, distingue entre la profesión corriente (actividad, *Beschäftigung*, orientada por el servicio útil y la búsqueda de provecho, *Geschäft*), y, de otra parte, el *Hand-Werk* auténtico. Ahora bien, para definir el *Hand-Werk*, que no es una profesión, es preciso pensar *Werk*, la obra, pero también *Hand* y *handeln*, que no se sabría traducir simplemente por “actuar”. Es preciso pensar la mano. Pero uno no puede pensarla como una cosa, un ente, todavía menos como un objeto. La mano piensa antes de ser pensada, *ella es pensamiento*, un pensamiento, el pensamiento.

3. Mi tercera observación estaría más estrictamente ligada a un tratamiento clásico de la “política” de Heidegger en el contexto nacional-socialista. En todas sus auto-justificaciones luego de la guerra, Heidegger presenta su discurso sobre la esencia de la técnica como una protesta, un acto de *resistencia* apenas disfrazado contra: 1) la profesionalización de los estudios universitarios a la que se libraban los nazis y sus ideólogos oficiales. Heidegger lo recuerda a propósito de su *Discurso de rectorado*, que se levanta en efecto contra la profesionalización, que es también una tecnologización, de los estudios; 2) la sumisión de la filosofía nacional-socialista al imperio y a los imperativos de la productividad técnica. La medita-

ción sobre el *Hand-Werk* auténtico tiene también el sentido de una protesta artesanalista [*artisanaliste*] contra la borradura o la contracción de la mano en la automatización industrial del maquinismo moderno. Esta estrategia tiene efectos equívocos, como se presiente: ella abre a una reacción arcaizante hacia el artesanado rústico y denuncia el negocio o el capital del que se sabe bien a quién estas nociones estaban entonces asociadas. Además, con la división del trabajo, es implícitamente aquello que se llama el “trabajo intelectual” lo que se encuentra de este modo desacreditado.

Hechas estas observaciones, yo subrayaría siempre la idiomática en lo que Heidegger nos dice de la mano: “*Mit der Hand hat es eine eigene Bewandtnis*”. Con la mano, se tiene relación a una cosa completamente particular, propia, singular. *Une chose á part* [una cosa aparte], como dice la traducción francesa corriendo el riesgo de dejar pensar en una cosa separada, en una sustancia separada, como Descartes decía de la mano que ella era una parte del cuerpo, cierto, pero dotada de una independencia tal que se podía también considerarla como una sustancia aparte entera y casi separable. No es en ese sentido que Heidegger dice de la mano que ella es una cosa aparte. En eso que tiene de propio o de particular (*eigene*), ella no es una parte del cuerpo orgánico, como lo pretende la representación corriente (*gewöhnliche Vorstellung*) contra la que Heidegger nos invita a pensar.

El ser de la mano (*das Wesen der Hand*) no se deja determinar como un órgano corporal de prensión (*als ein leibliches Greiforgan*). Ella no es una parte orgánica del cuerpo destinada a tomar, asir, e incluso agarrar; añadimos también a tomar, comprender, concebir, si se pasa de *Greif* a *begreifen* y a *Begriff*. Heidegger no ha podido sino dejar a la cosa decirse y se puede seguir aquí, yo había intentado hacerlo en otra parte, toda una problemática de la “metáfora” filosófica, en particular en Hegel que presenta el *Begriff* como la estructura intelectual o inteligible que “releva” (*aufhebend*) el acto sensible de asir (*begreifen*), de comprender tomando, adueñándose, dominando y manipulando. Si hay un pensamiento de la mano o una mano del pensamiento, como Heidegger da a pensar, no es del orden de la captura conceptual. Pertenece más bien a la esencia del *don*, de una donación que daría, si es posible, sin tomar nada. Si la mano es

también, nadie lo puede negar, un órgano de prensión (*Greiforgan*), aquello no es su esencia, ésta no es la esencia de la mano en el ser humano. Esta crítica del organicismo y del biologismo tiene todavía la destinación política de la que hablaba hace un instante. Mas ¿eso basta para justificarla?

Aquí sobreviene en efecto una frase que me parece a la vez sintomática y dogmática. Dogmática, es decir también metafísica, que arrastra consigo una de esas “representaciones corrientes” que arriesgan comprometer la fuerza y la necesidad del discurso en ese lugar. Esta frase viene en suma a distinguir la *Geschlecht* humana, nuestra *Geschlecht*, y la *Geschlecht* animal, llamada “animal”. Creo, y he creído a menudo deber subrayar que la manera, lateral o central, en la que un pensador o un hombre de ciencias hablaba de la susodicha “animalidad” constituía un síntoma decisivo en cuanto a la axiomática esencial del discurso sostenido. No más que otros, clásicos o modernos, Heidegger no me parece escapar aquí a la regla cuando escribe: “El mono, *por ejemplo* (yo subrayo, J.D.), posee órganos de prensión, pero él no posee mano (*Greiforgane besitzt z.B. der Affe, aber er hat keine Hand*)” (p. 90).

Dogmático en su forma, este enunciado tradicional presupone un saber empírico o positivo cuyos títulos, pruebas y signos aquí no son mostrados. Como la mayor parte de aquellos que hablan de la animalidad como filósofos o como personas de buen sentido, Heidegger no tiene en cuenta un cierto “saber zoológico” que se acumula, se diferencia y se afina al respecto de aquello que se reagrupa bajo esta palabra tan general y confusa de animalidad. Él no lo critica ni lo examina aquí en lo que puede también encubrir presuposiciones de todos los tipos, metafísicas u otras. Ese no-saber erigido en saber tranquilo, luego expuesto como proposición esencial respecto de la esencia de los órganos prensiles del mono que no tendría mano, eso no es solamente, en la forma, una suerte de hápax empírico-dogmático desviado o desviante en medio de un discurso que se quiere a la altura del pensamiento más exigente, más allá de la filosofía y de la ciencia. En su contenido mismo, es una proposición que marca la escena esencial del texto. Ella lo marca de un humanismo que se quiere por cierto no metafísico, Heidegger lo subraya en el párrafo siguiente, pero

todavía de un humanismo que, entre un *Geschlecht* humano que se quiere sustraer a la determinación biológica (por las razones expuestas hace un rato) y una animalidad que se encierra en sus programas orgánico-biológicos, inscribe no ya *unas* diferencias sino un límite oposicional absoluto del que intento mostrar en otro lugar que, como lo hace siempre la oposición, borra las diferencias y reconduce a lo homogéneo, siguiendo la más resistente tradición metafísico-dialéctica. Lo que Heidegger dice del mono privado de mano –y entonces, se va a ver, privado de pensamiento, de lengua, de don- no es solamente dogmático en la forma, puesto que Heidegger no sabe nada de ello y no quiere saber nada en este punto.⁶ Es grave en tanto que esto traza un sistema de límites en los cuales todo aquello que dice de la mano del hombre toma sentido y valor. Desde el momento en que una delimitación tal es problemática, el nombre del hombre, su *Geschlecht*, deviene en sí mismo problemático. Pues él nombra a aquel que tiene la mano, y entonces el pensamiento, el habla o la lengua, y la apertura al don.

⁶ Estudiaré en otra parte, tan detenidamente como sea posible, los desarrollos que Heidegger consagra a la animalidad en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930, *Gesamtausgabe* 29/30, 2ª parte, cap. 4). Sin discontinuidad esencial, esos desarrollos me parecen constituir los cimientos de lo que interrogo aquí, ya se trate: 1. del gesto clásico que consiste en considerar la zoología como una ciencia regional debiendo presuponer la esencia de la animalidad en general, aquella que Heidegger se propone luego describir sin el socorro de este saber científico; 2. de la tesis según la que «*Das Tier ist weltarm* [el animal es pobre el mundo]”, tesis mediana entre otras dos (*der Stein ist weltlos* [la piedra es carente de mundo] y *der Mensch ist weltbildend* [el hombre es configurador de mundo]) – análisis fuertemente confuso en el curso del cual Heidegger tiene bastante dificultad, me parece, para determinar una pobreza, un ser pobre (*Armsein*) y una falta (*Entbehren*) como rasgos esenciales, extrajeros a las determinaciones empíricas de diferencias de grados (p. 287) y para esclarecer el modo original de este tener-sin-tener del animal que tiene y no tiene mundo (*Das Haben und Nichthaben von Welt* [§ 50]); 3. de la modalidad fenómeno-ontológica del *como tal*, y del animal que no tiene acceso al ente *como (als)* ente (p. 290ss.). Esta última distinción empujaría a precisar que la diferencia entre el hombre y el animal corresponde menos a la oposición entre poder-dar y poder-tomar que a la oposición entre *dos maneras* de tomar o de dar: la una, aquella del hombre, es esa del dar y tomar *como tales*, del ente o del presente *como tales*, el otro, aquel del animal, no sería ni dar ni tomar *como tales*. Ver más arriba en este texto, y en *De l'esprit. Heidegger et la question*, p. 58ss.

La mano del hombre sería entonces una cosa aparte no en tanto que órgano separable sino porque diferente, desemejante (*verschieden*) de todos los órganos de prensión (patas, garras, colmillos); ella está alejada de ellos de manera infinita (*unendlich*) por el abismo de su ser (*durch einen Abgrund des Wesens*).

Ese abismo, es la palabra y el pensamiento. “Sólo un ser que habla, es decir, piensa, puede tener la mano y realizar en su manejo (*in der Handhabung*) unas obras de la mano [*des oeuvres de la main*]” (*Nur ein Wesen, das spricht, d.h. denkt, kann die Hand haben und in der Handhabung Werke der Hand vollbringen*)” (p. 90, tr. ligeramente modificada⁷). La mano del hombre es pensada desde el pensamiento, pero éste es pensado desde la palabra o el lenguaje. He aquí el orden que Heidegger opone a la metafísica: “Él hombre sólo piensa en tanto que habla, y no a la inversa, contra lo que todavía supone la metafísica” (*Doch nur insofern der Mensch spricht, denkt er; nicht umgekehrt, wie die Metaphysik es noch meint*).

El momento esencial de esta meditación da acceso a aquello que llamaría la *doble vocación* de la mano. Me sirvo de la palabra vocación para recordar que en su destinación (*Bestimmung*), esta mano dispone (de) la palabra. Vocación doble pero reunida o cruzada en la misma mano: vocación para mostrar o hacer signo (*zeigen, Zeichen*) y para dar o donarse, en una palabra la *monstruosidad del don o de aquello que se dona*.

Pero la obra de la mano (*das Werk der Hand*) es más rica de lo que habitualmente nos parece [*meinen*: creemos, tenemos la opinión]. La mano no sólo captura y atrapa (*greift und fängt nicht nur*), no sólo presiona y empuja. La mano ofrece y recibe [*reicht und empfängt*– es preciso atender a las consonancias alemanas: *greift, fängt/reicht, empfängt*], y no solamente las cosas, pues ella misma se ofrece y se recibe en el otro. La mano guarda (*hält*). La mano porta (*trägt*). (*Ibid.*)

⁷ Una vez más, traducimos de la versión francesa entregada por Derrida. Cf. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 78: “Sólo un ser que habla, es decir, piensa, puede tener manos y en su manejo producir mano de obra”.

Este pasaje del don transitivo si se puede decir, al don de lo que *se* dona, que se da a sí mismo en tanto que poder-dar, que da el don, ese paso de la mano que dona alguna cosa a la mano que *se* dona es evidentemente decisivo. Encontramos un pasaje del mismo tipo o de la misma estructura en la frase siguiente: no solamente la mano del hombre hace signos y muestra, sino que el hombre mismo es un signo o un monstruo, aquello que abre la citación y la interpretación de *Mnemosynè*, en la página siguiente.

La mano traza signos, ella muestra (*zeichnet*), probablemente porque el hombre es un monstruo (*ein Zeichen ist*). Las manos se juntan (*fallen sich*: se repliegan de igual forma) cuando ese gesto debe conducir al hombre a la más grande simplicidad [*Einfalt*; no estoy seguro de comprender esta frase que juega sobre el *sich fallen* y el *Einfalt*; ya se trate del ruego –las manos de Durero– o de los gestos corrientes, parece importante que las manos puedan tocarse la una a la otra como tales, auto-afectarse, incluso al contacto de la mano del otro en el don de la mano. Y que ellas puedan igualmente *mostrarse*]. Todo eso es la mano, es el trabajo propio de la mano (*das eigentliche Hand-Werk*). En esto reposa todo aquello que nosotros acostumbramos a llamar trabajo artesanal (*Handwerk*), y en el que nosotros nos detenemos habitualmente. Pero los gestos [*Gebärden*: palabra bastante utilizada por Heidegger en otros de sus textos] de la mano transparecen por doquier en el lenguaje [o en la lengua], y ello con la mayor pureza cuando el hombre habla precisamente callando. Sin embargo es sólo en tanto que el hombre habla que él piensa y no a la inversa, contra lo que todavía supone la Metafísica. Cada movimiento de la mano en cada una de sus obras es conducido [se conduce a sí mismo: *trägt sich*] a través del elemento, se conforma (*gebärdet sich*) al elemento del pensamiento. Toda obra de la mano reposa en el pensar. De ahí que el pensar (*das Denken*) mismo sea para el hombre el más simple y por tanto el más difícil trabajo de la mano (*Hand-Werk*), cuando llega la hora *en el que él* debe ser expresamente [*eigens*, propiamente] cumplido (Ibíd.).

El nervio de la argumentación me parece reducible, *en primer lugar y a primera vista*, a la oposición asegurada de *dar* y *tomar*: la mano del hombre *da* y *se da*, como el pensamiento o como aquello que se da a pensar y que nosotros no pensamos todavía, mientras que el órgano del mono o del hombre como simple animal, incluso como *animal racional*, puede solamente *tomar, asir, adueñarse de la cosa*. A falta de tiempo, debo referir a un seminario ya antiguo (*Dar el Tiempo*, 1977) donde habíamos podido problematizar esta oposición. Nada es menos seguro que la distinción entre *dar* y *tomar*, tanto en las lenguas indo-europeas que hablamos (reenvío aquí a un texto célebre de Benveniste, “Don e intercambio en el vocabulario indo-europeo”, en *Problemas de lingüística general*, 1951-1966) como en la experiencia de una *economía* –simbólica o imaginaria, consciente o inconsciente, todos estos valores permanecen justamente por reelaborar dada la precariedad de esta oposición del don y de la captura, del don que hace un presente y de aquel que coge, guarda o retira, del don que hace el bien y del don que hace mal, del regalo y del veneno (*gift/Gift* o *pharmakon*, etc.).

Pero, en último lugar, esta oposición remitiría, en Heidegger, a aquella del dar/tomar-la-cosa *como tal* y del dar/tomar la cosa sin ese *como tal*, y finalmente sin la cosa misma. Se podría decir también que el animal no puede más que tomar o manipular la cosa en la medida en que no tiene relación a la cosa *como tal*. Él no la deja ser aquello que ella es en su esencia. Él no tiene acceso a la esencia del ente *como tal* (*Gesamtausgabe*, 29/ 30, p. 290). Más o menos directamente, de manera más o menos visible, la mano o la palabra *Hand* juega un rol inmenso en toda la conceptualización heideggeriana desde *Ser y tiempo*, principalmente en la determinación de la presencia sobre el modo de la *Vorhandenheit* o de la *Zuhandenheit*. Se ha traducido la primera, más o menos bien en francés por “*étant subsistant*” y mejor en inglés por “*presence-at-hand*”, la segunda por “*être disponible*”, como útil y utensilio y de manera más satisfactoria, puesto que el inglés puede guardar la mano, por “*ready-to-hand, readiness-to-hand*”.⁸ El *Dasein*

⁸ *Vorhandenheit* ha sido traducido al español como “ser-ante-los-ojos” (Gaos, FCE, 1951) y “estar-ahí”, “estar-ahí-delante” (Rivera, Ed. Universitaria, 1995). Respecto de la traducción de *Zuhandenheit*, Gaos y Rivera coinciden: “el estar a la mano”, “lo que es o está a la mano” [N. de la. T.].

no es ni *vorhanden* ni *zuhanden*. Su modo de presencia es otro pero es preciso que él tenga la mano para relacionarse con otros modos de presencia.

La cuestión planteada por *Ser y Tiempo* (§ 15) reúne la mayor fuerza de su economía en el idioma alemán, y dentro de él, en el idioma heideggeriano: ¿La *vorhandenheit* es o no fundada (*fundiert*) sobre la *zuhandenheit*? Literalmente: ¿cuál es, de estas dos relaciones a la mano, la que funda a la otra? ¿Cómo describir esta fundación *según la mano* en aquello que relaciona al Dasein con el ser del ente que él no es (*Vorhandensein* y *Zuhandensein*)? ¿Qué mano funda a la otra? ¿La mano que tiene relación a la cosa como útil maniobrible o la mano como relación a la cosa como objeto subsistente e independiente? Esta cuestión es decisiva para toda la estrategia de *Ser y Tiempo*. Su apuesta: nada menos que la andadura original de Heidegger para deconstruir el orden clásico de la fundación (fin del § 15). Todo ese pasaje es también un análisis del *Handeln*, de la acción y de la práctica como gesto de la mano en su relación a la vista, y entonces una nueva puesta en perspectiva de aquello que se llama la oposición *praxis/teoría*. Recordemos que para Heidegger el “comportamiento “práctico” no es «ateórico»” (p. 69). Citaré solamente algunas líneas para extraer de ellas dos hilos conductores:

Los griegos tenían, para hablar de las “cosas” (*Dinge*), un término apropiado: los *pragmata*, es decir, aquello con lo que uno tiene que habérselas (*zu tun*) en el trato de la ocupación (*im besorgenden Umgang*), (*Praxis*). Pero, al mismo tiempo, en el plano ontológico, ellos dejaron en la sombra (*im Dunkeln*) el carácter específicamente “pragmático” de los *pragmata* [al fin y al cabo, los griegos comenzaron a dejar en la sombra la *Zuhandenheit* del útil en provecho de la *Vorhandenheit* del objeto subsistente: se podría decir que ellos inauguraron toda la ontología clásica dejando una mano en la sombra, dejando que una mano hiciera sombra a la otra, substituyendo, en una violenta jerarquización, una experiencia de la mano por otra experiencia de la mano], que ellos determinaron “por lo pronto” como “puras cosas” (*blosse Dinge*). Nosotros llamamos *útil* (*Zeug*) al ente que comparece en la ocupación (*im Besorgen*). Nuestro uso [en la vida corriente, *im Umgang*, en el

entorno cotidiano y social] nos descubre unos útiles que permiten escribir, coser, desplazarnos, medir, efectuar cualquier trabajo manual [cito una traducción francesa bastante insuficiente para *Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Messzeug*]. Se trata de poner en evidencia el modo de ser del útil (*Zeug*). Esto habrá de tener lugar a la luz de una descripción [*Umgrenzung*: delimitación] provisoria de lo que hace del útil un útil, de la pragmaticidad (*Zeughaftigkeit*) (p. 68; tr., p. 92).⁹

Ese modo de ser será justamente la *Zuhandenheit* (*readiness-to-hand*). Y Heidegger comienza, para hablar de ello en el párrafo siguiente, por tomar los ejemplos que tiene en alguna medida más a la mano: el escritorio (*Schreibzeug*), la pluma (*Feder*), la tinta (*Tinte*), el papel (*Papier*), eso que se llama felizmente en francés el *sous-main*¹⁰ (*Unterlage*), la mesa, la lámpara, los muebles, y luego, sus ojos se levantan un poco sobre las manos en vías de escribir, hacia las ventanas, las puertas, la habitación.

He aquí ahora los dos hilos que quisiera tirar con la mano, para hacer de ellos hilos conductores o para coser y escribir también un poco a mi manera.

A. El primero concierne a la *praxis* y los *prágmata*. Yo había escrito todo esto cuando John Sallis, al que agradezco por ello, atrajo mi atención sobre un pasaje mucho más tardío de Heidegger. Él subraya de manera penetrante esta larga maniobra que hace del *camino del pensamiento* y de la cuestión del sentido del ser una larga y continua meditación *de* la mano. Heidegger dice siempre del pensamiento que él es un camino, que está en camino (*Unterwegs*); de modo que en el camino, marchando, el pensador está sin cesar ocupado por un pensamiento de la mano. Largo tiempo después de *Ser y Tiempo*, que no habla *temáticamente* de la mano analizando *Vorhanden-* y *Zuhandenheit*, antes de *¿Qué significa pensar?*, que hace de ella un tema, hay un seminario sobre *Parménides* (*Parmenides, Gesam-*

⁹ Traducción de la versión francesa entregada por Derrida. Todos los comentarios entre corchetes pertenecen al autor [N. de la T.].

¹⁰ El *sous-main* es un accesorio de escritorio, hecho de una superficie rígida rectangular (de cartón, de cuero, de plástico), y que sirve de soporte a la hoja de papel sobre la que se escribe [N. de la T.].

taufgabe, vol. 54) que, en 1942-1943, retoma la meditación de *pragma* y *praxis*. A pesar de que la palabra alemana *Handlung* no sea la traducción literal de *pragma*, ella toca de modo justo, si se la comprende bien, ella reencuentra “el ser originariamente esencial de *pragma*” (*das ursprünglich wesentliche Wesen von pragma*), puesto que esos *pragmata* se presentan, como “*Vorhandene*” et “*Zuhandenen*”, en el dominio de la mano (*im Bereich der “Hand”*) (p. 118). Todos los motivos de *¿Qué significa pensar?* se ponen ya en juego. Sólo el ente que, como el hombre, “tiene” la palabra (*Wort, mythos, logos*), puede y debe tener la mano gracias a la cual puede advenir el ruego pero también la muerte, el saludo y el agradecimiento, el juramento y el signo (*Wink*), el *Handwerk* en general. Yo subrayo, por razones que aparecerán más tarde, la alusión al *Handschlag* (la empuñadura de la mano o eso que se llama “*tope*” *dans la main* [apretón de manos]) que “funda”, dice Heidegger, la alianza, el acuerdo, el compromiso (*Bund*). La mano no adviene a su esencia (*west*) más que en el movimiento de la verdad, en el doble movimiento de aquello que oculta y hace salir de su reserva (*Verbergung/Entbergung*). Todo el seminario está por lo demás consagrado a la historia de la verdad (*aletheia, lethè, lathon, lathès*). Cuando él dice ya, en el mismo pasaje, que el animal no tiene la mano, que una mano no puede surgir de una pata o unas garras, sino solamente de la palabra, Heidegger precisa que “el hombre no “tiene” manos, sino que *la* mano ocupa, para disponer de ella, la esencia del hombre (“*Der Mensch “bat” nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne*”).

B. El segundo hilo reconduce a la escritura. Si la mano del hombre es lo que es desde el habla o la palabra (*das Wort*), la manifestación más inmediata, la más originaria de este origen, será el gesto de la mano para rendir la palabra manifiesta, a saber la escritura manual, la manuscrita (*Handschrift*) que muestra –e inscribe la palabra para la mirada. “La palabra que traza signos (o inscribe : *eingezeichnete*), y tal que ella se muestra de este modo a la mirada (*und so dem Blick sich zeigende*), es la palabra escrita, es decir, la escritura (*d.h. die Schrift*). Pero la palabra como escritura es la escritura manual” (p. 119.) En lugar de la escritura manual, decimos más bien manuscrita, pues no hay que olvidar, como se ha hecho

a menudo, que la escritura de la máquina de escribir contra la que Heidegger va a elevar una requisitoria implacable es también una escritura manual. En la breve “«historia» del arte de escribir” (“*Geschichte der Art des Schreibens*”) que bosqueja en un párrafo, Heidegger cree discernir el motivo fundamental de una “destrucción de la palabra” o del habla (*Zerstörung des Wortes*). La mecanización tipográfica destruye esta unidad de la palabra, esta identidad integral, esta integridad que caracteriza tanto a la palabra hablada como a la manuscrita, a la vez porque ella parece más próxima de la voz o del cuerpo propio y en razón de que ella liga las letras, preserva y reúne. Insisto sobre este motivo de reunión por razones que aparecerán en un rato. La máquina de escribir tiende a destruir la palabra: ella “arranca (*entreisst*) la escritura del dominio esencial de la mano, es decir, de la palabra, del habla” (p. 119). La palabra “impresa” por la máquina no es más que una copia (*Abschrift*) y Heidegger recuerda esos primeros momentos de la máquina de escribir donde una carta dactilografiada ofendía a las reglas del decoro. Hoy, es la carta manuscrita la que parece culpable: ella enlentece la lectura y parece pasada de moda. Ella obstaculiza respecto de lo que Heidegger considera como una verdadera degradación de la palabra por la máquina. La máquina “degrada” (*degradiert*) la palabra o el habla que ella reduce a un simple medio de transporte (*Verkehrsmittel*), a instrumento de comercio y de comunicación. Por lo demás, ella ofrece a aquellos que desean esta degradación la ventaja de disimular la escritura manuscrita y el “carácter”. “En la escritura a máquina, todos los hombres parecen iguales”, concluye Heidegger (p. 119).

Sería preciso seguir de cerca las vías según las cuales se agrava y se precisa la denuncia a la máquina de escribir (p. 124ss.). Finalmente, ella disimularía la esencia misma del gesto de escribir y de la escritura. (“*Die Schreibmaschine verhüllt das Wesen des Schreibens und der Schrift*”, p. 126). Esta disimulación es también un movimiento de retirada o de sustracción (las palabras *entziehen, Entzug* aparecen a menudo en este pasaje). Y si, en esta retirada, la máquina de escribir deviene “*zeichenlos*”, sin signo, insignificante, a-significante (*ibid.*), es que ella pierde la mano. Ella amenaza en todo caso aquello que, en la mano, guarda la palabra o guar-

da, por la palabra, la relación del ser al hombre y del hombre a los entes. “La mano maneja”, *die Hand handelt*. La co-pertenencia esencial (*Wesenszusammengehörigkeit*) de la mano y de la palabra, distinción esencial del hombre, se manifiesta en el hecho de que la mano manifiesta, justamente, lo que está oculto (*die Hand Verborgenes entbirgt*). Y ella lo hace precisamente, en su relación a la palabra, mostrando y escribiendo, haciendo signo, unos signos que muestran, o más bien dando a esos signos o a esos “monstruos” unas formas que se llaman escritura (“...*sie zeigt und zeigend zeichnet und zeichnend die zeigenden Zeichen zu Gebilden bildet. Diese Gebilde heissen nach dem “Verbum” graphem die gram-mata*”). Ello implica, Heidegger lo dice expresamente, que la escritura sea, en su proveniencia esencial, manuscrita (*Die Schrift ist in ihrer Wesensherkunft die Hand-schrift*). Y yo adjuntaría, eso que Heidegger no dice pero que me parece todavía más decisivo, manuscrita inmediatamente ligada a la palabra, es decir más verdaderamente sistema de escritura fonética, a menos que aquello que reúne *Wort, zeigen* et *Zeichen* no pase siempre necesariamente por la voz y que la palabra de la que habla aquí Heidegger sea esencialmente distinta a toda *phonè*. La distinción sería bastante insólita para merecer ser subrayada. Ahora bien, Heidegger no apunta sobre esto ninguna palabra. Insiste al contrario sobre la co-pertenencia esencial y originaria de *Sein, Wort, legein, logos, Lese, Schrift* como *Hand-schrift*. Esta co-pertenencia que las reúne tiende por lo demás al movimiento de reunión mismo que Heidegger lee siempre, aquí como en otros lugares, en el *legein* y en el *Lesen* (“...*das Lesen d.h. Sammeln...*”). Este motivo de reunión (*Versammlung*) comanda la meditación del *Geschlecht* en el texto sobre Trakl que evocaré brevemente enseguida. Aquí, la protesta contra la máquina de escribir pertenece también, eso va de suyo, a una interpretación de la técnica y a una interpretación de la política a partir de la técnica. Del mismo modo que *¿Qué significa pensar?* nombrará a Marx algunas páginas después de haber tratado sobre la mano, igualmente ese seminario de 1942-1943 refiere a Lenin y al “leninismo” (nombre que Stalin da a esta “metafísica”). Heidegger recuerda la sentencia de Lenin: “El bolchevismo es el poder de los Sóviets + la electrificación”. En el momento en que él escribía esto, Alemania acababa de

entrar en guerra con Rusia y con los Estados Unidos, los que no serán considerados en este Seminario, mas no había aún en ellos máquina de escribir eléctrica.

Esta evaluación aparentemente positiva del manuscrito no excluye, al contrario, una desvalorización de la escritura en general. Ella toma sentido al interior de esta interpretación general del arte de escribir como destrucción creciente de la palabra o del habla. La máquina de escribir no es más que una agravación moderna del mal. Aquel no viene solamente por la escritura sino también por la literatura. Justo antes de la cita de *Mnemosynè, Was heisst Denken?* arriesga dos afirmaciones tajantes: 1. Sócrates es “el más puro pensador de Occidente” (*der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben*). “Y esa es la razón de que no escribiera nada”. Él ha sabido mantenerse en el viento y en el movimiento de retirada de lo que se da a pensar (*in den Zugwind dieses Zuges*). En otro pasaje, que trata también de esta retirada (*Zug des Entziehens*), Heidegger distingue todavía al hombre del animal, esta vez del ave migratoria. En las primeras páginas de *Was heisst Denken?* (p. 5; tr. p. 27), antes de citar por primera vez *Mnemosynè*, escribe: “Cuando nos adentramos en ese movimiento de repliegue (*Zug des Entziehens*), nos ponemos —pero de modo muy distinto al de las aves migratorias- en camino hacia lo que nos atrae, y nos atrae escapándonos”. La elección del ejemplo sólo se entiende en el idioma alemán: “ave migratoria” se dice *Zugvogel* en alemán. Nosotros, los hombres, estamos en la huella (*Zug*) de esta retirada, *nur ganz anders alt die Zugvögel*. 2. Segunda afirmación tajante: el pensamiento declina en el momento en que se comienza a escribir, al salir del pensamiento, saliendo del pensamiento para protegerse en ella, como del viento. Es el momento en el que el pensamiento ha entrado en la literatura (*Das Denken ging in die Literatur ein*, p. 52; tr. p. 91). Puesta al abrigo del pensamiento, esta entrada en la escritura y en la literatura (en el sentido lato de la palabra) habría decidido el destino de la ciencia occidental ya en tanto *doctrina* del Medioevo (enseñanza, disciplina, *Lehre*) como en cuanto ciencia de los tiempos modernos. Se trata aquí naturalmente de lo que construye el concepto dominante de disciplina, de enseñanza y universidad. Vemos así organizarse alrededor de la mano y de la palabra, con una fuertísima cohe-

rencia, todos los rasgos de lo que en otros lugares, recordando su recurrencia incesante, yo había llamado bajo los nombres de logocentrismo y de fonocentrismo. Cualesquiera sean los motivos laterales o marginales que lo trabajan simultáneamente, logocentrismo y fonocentrismo dominan un cierto discurso bastante sostenido de Heidegger, y eso desde la repetición de la pregunta por el sentido del ser, la destrucción de la ontología clásica, y la analítica existencial que redistribuye las relaciones (esenciales y categoriales) entre *Dasein*, *Vorhandensein* y *Zuhandensein*.

La economía que se me ha impuesto para este discurso me prohíbe ir más allá de esta primera delimitación de la interpretación heideggeriana de la mano. Para vincular mejor, en una coherencia más diferenciada, lo que digo aquí con lo que digo en otras partes sobre Heidegger, principalmente en *Ousia y Grammè*, es preciso releer una cierta página de *La sentencia de Anaximandro* (Holzwege, 1946, p. 337), es decir de un texto que nombra también *Mnemosynè* y con el que se confronta *Ousia y Grammè*. Esta página recuerda que en *chréôn*, que se traduce en general por necesidad, habla *è cheir*, la main: "*Chraô* quiere decir: yo manejo, conduzco la mano hacia alguna cosa (*ich be-handle etwas*)". La continuación del párrafo, demasiado difícil de traducir puesto que maneja de cerca el idioma alemán (*in die Hand geben, einhändigen, aushändigen*: poner en manos propias, luego entregar, abandonar, *überlassen*), despoja el participio *chréôn* de los valores de constricción y de obligación (*Zwang, Müssen*). Con el mismo movimiento, él aparta la palabra *Brauch* por la que Heidegger propone traducir *to chréôn* y que quiere decir en el alemán corriente la necesidad. No es entonces necesario pensar la mano a partir de la "necesidad". En francés, se ha traducido *der Brauch* por "*le maintien*" [la manera], lo que, al lado de varios inconvenientes o falsos sentidos, explota la posibilidad de una doble alusión: a la mano y al manejo que ocupan el cuidado propio de este texto. Si *Brauchen* traduce bien, como lo dice Heidegger, el *chréôn* que permite pensar el presente en su presencia (*das Anwesende in seinein Anwesen*, p. 340), si nombra una huella (*Spur*) que desaparece en la historia del ser en tanto que se despliega como metafísica occidental, si *der Brauch* es bien "la reunión (*Versammlung*): o logos", entonces, antes de toda técnica de la mano, de toda quirurgia, la mano no estaba allí para nada.

II

La mano del hombre: ustedes lo han sin duda constatado, Heidegger no piensa solamente la mano como una cosa muy singular, y que no pertenece propiamente más que al hombre. Él la piensa siempre *en singular*, como si el hombre no tuviese dos manos sino, ese monstruo, una sola mano. No un solo órgano en medio del cuerpo, como el cíclope tenía un solo ojo en medio de la frente, aunque esta representación, que deja bastante que desear, da también que pensar. Pero no, *la* mano del hombre, eso significa que no se trata más aquí de esos órganos prensiles o de esos miembros instrumentalizables que son *unas* manos. Los monos tienen órganos prensiles que se asemejan a unas manos, el hombre de la máquina de escribir y de la técnica en general se sirven de dos manos. Pero el hombre que habla y el hombre que escribe con la mano, como se dice, ¿no es el monstruo de una sola mano? Así, cuando Heidegger escribe: "*Der Mensch "hat" nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne*" ("El hombre no «tiene» manos, sino que la mano dispone de la esencia del hombre"), esta precisión suplementaria no concierne, solamente, como se ve en primer lugar, a la estructura del "tener", palabra que Heidegger pone entre comillas y en relación a la cual propone invertir la relación (el hombre no *tiene* manos, es la mano la que *tiene* al hombre). La precisión concierne a la diferencia entre el plural y el singular: *nicht Hände, sondern die Hand*. Eso que llega al hombre por el *logos* o por la palabra (*das Wort*), ello no puede ser más que una sola mano. Las manos representan ya y siempre la dispersión orgánica o técnica. Uno no se sorprenderá entonces ante la ausencia de toda alusión, por ejemplo en el estilo kantiano, al juego de la diferencia entre la derecha y la izquierda, en el espejo o en el par de guantes. Esta diferencia no puede ser más que *sensible*. Por mi parte, habiendo ya tratado a mi manera del par de zapatos, del pie izquierdo y el pie derecho en Heidegger¹¹, no avanzaré más lejos hoy en esta vía. Me contentaré con dos observaciones. De una parte, *on the one hand*, como ustedes dicen, la única frase donde Heidegger, según sé,

¹¹ Cf. *La Vérité en peinture*, Flammarion, Paris, 1978, p. 291ss.

nombra las manos del hombre en plural parece justamente concernir al momento del ruego o en todo caso al gesto por el que dos manos se juntan (*sich falten*) para no hacerse más que una en la simplicidad (*Einfalt*). Es siempre la reunión (*Versammlung*) lo que privilegia Heidegger. De otra parte, *on the other hand*, nada se dice jamás de la caricia o el deseo. ¿Se hace el amor, el hombre hace el amor con la mano o con las manos? ¿Y qué de la diferencia sexual a este respecto? Uno imagina la protesta de Heidegger: esta cuestión es derivada, lo que usted llama el deseo o el amor supone el advenimiento de *la* mano desde la palabra, y desde el momento en que he hecho alusión a la mano que da, se da, promete, se abandona, entrega, libera y compromete en la alianza o el juramento, usted dispone de todo lo que es necesario para pensar aquello que usted vulgarmente llama hacer el amor, acariciar o incluso desear. Quizás, pero ¿por qué no decirlo?¹²

[Esta última observación debería servirme de transición hacia esa palabra, esta marca, “*Geschlecht*”, que deberíamos rastrear ahora en otro texto. No pronunciaré esta parte de mi conferencia, que habría de titularse “*Geschlecht III*” y cuyo manuscrito (dactilografiado) ha sido fotocopiado y distribuido a algunos de ustedes para que la discusión sobre ello sea posible. Me limitaré entonces a un esquema bastante sumario].

Acabo de decir “la palabra “*Geschlecht*””: pero no estoy seguro de que ella posea un referente determinable y unificable. No estoy seguro de que

¹² Si el pensamiento e incluso la pregunta (esa “piedad del pensamiento”) son un trabajo de *la* mano, si las manos juntas por el ruego o el juramento reúnen todavía la mano en ella misma, en su esencia y con el pensamiento, en revancha Heidegger denuncia el «asir con ambas manos»: celeridad, solicitud de la violencia utilitaria, aceleración de la técnica que dispersa la mano en el número y la separa del pensamiento cuestionante. Como si tomar a dos manos perdiese o violase una cuestión pensante que sólo *una* mano, *la* mano, podría abrir o guardar: manteniéndola abierta. Es el fin de la *Introducción a la metafísica*: “Saber preguntar significa: saber esperar, aunque fuese toda una vida. Pero una época (*Zeitalter*) para la cual sólo es real (*wirklich*) lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos (*sich mit beiden Händen greifen lässt*), estimará que preguntar es “ajeno a la realidad” (*wirklichkeitsfremd*), algo “que no vale la pena” (*was sich nicht bezahlt macht*). Mas lo esencial no es el número (*Zahl*), sino el tiempo justo (*die rechte Zeit*)” (p. 157; tr. ligeramente modificada, pp. 221-222). Agradezco a Werner Hamacher el haberme recordado este pasaje. Sobre ese otro “giro” que intento describir o situar alrededor de la pregunta, y de la pregunta por la pregunta, cf. *De l’esprit. Heidegger et la question*, principalmente p. 147ss.

se pueda hablar de *Geschlecht* más allá de la palabra “*Geschlecht*” -que se encuentra, por consiguiente, necesariamente citada, entrecomillada, mencionada más que utilizada. Enseguida, la dejo en alemán. Ninguna palabra, ninguna palabra bastará para traducir aquello, que reúna en su valor idiomático el linaje, la raza, la familia, la especie, el género, la generación, el sexo. Así, luego de haber dicho la palabra “*Geschlecht*”, he vuelto sobre mis pasos, me he corregido: la “marca «*Geschlecht*»”, he precisado. Pues el tema de mi análisis recuperaría una suerte de composición o de descomposición que afecta, justamente, la unidad de esa palabra. Quizás ella no es más una palabra. Tal vez sea preciso comenzar por acceder a ella desde su desarticulación o descomposición, dicho de otro modo, su formación, su información, sus deformaciones o transformaciones, sus traducciones, la genealogía de su cuerpo unificado a partir o según el reparto de los fragmentos de palabras. Vamos a interesarnos, por tanto, en el *Geschlecht* del *Geschlecht*, su genealogía o su generación. Pero esta composición genealógica de “*Geschlecht*” será inseparable, en el texto de Heidegger que nosotros deberíamos interrogar en este momento, de la descomposición de la *Geschlecht* humana, de la descomposición del hombre.

Un año después de *Was heisst Denken?*, en 1953, Heidegger publica “*Die Sprache im Gedicht*” (*El habla en el poema*) en la revista *Merkur*, bajo el título “*Georg Trakl*”, con un subtítulo que no cambiará por decirlo de algún modo en el momento en que el texto sea retomado en 1959 en *Unterwegs zur Sprache: Eine Erörterung seines Gedichtes* (*De camino al habla: una dilucidación de sus poemas*). Todos estos títulos son de antemano prácticamente intraducibles. Yo había sin embargo recurrido, bastante a menudo, a la admirable traducción publicada por Jean Beaufret y Wolfgang Brokmeier en la NRF (enero-febrero 1958), hoy compilada en *Acheminement vers la parole* (p.39ss).¹³ A cada paso el riesgo del pensa-

¹³ Más de uno quizás se sorprenderá de verme citar una traducción francesa de Heidegger en una conferencia pronunciada en inglés. Lo hago por dos motivos. De una parte, para no borrar las constricciones o las posibilidades del idioma en el que yo mismo trabajo, enseño, leo, escribo. Lo que ustedes escuchan en este momento, es la traducción de un texto que he escrito primero en francés. Por otra parte, considero que el texto de Heidegger podía tomarse así un poco más accesible, ganar cierta legibilidad suplementaria para

miento permanece íntimamente comprometido con la lengua, el idioma y la traducción. Saludo la audaz aventura que habrá constituido, en su discreción misma, una traducción como esa. Nuestra deuda se dirige aquí hacia un don que dona mucho más que aquello que se llama una versión francesa. Cada vez que yo haya debido tomar distancia de ella, esto será sin la menor intención de evaluar, todavía menos de enmendar. Será preciso más bien que nosotros multipliquemos los esbozos, que fustiguemos la palabra alemana y la analicemos según múltiples oleadas de roces, caricias o golpes. Una traducción, en el sentido corriente de lo que se publica bajo ese nombre, no puede permitirse algo como esto. Pero nosotros tenemos, al contrario, el deber de hacerlo cada vez que el cálculo del “palabra a palabra”, o de una palabra por otra, esto es, el ideal convencional de la traducción, sea puesto en entredicho. Será por otra parte legítimo, aparentemente trivial aunque en verdad esencial retener este texto sobre Trakl como una situación (*Erörterung*) de eso que nosotros llamamos “traducir”. En el corazón de esta situación, de este lugar (*Ort*), *Geschlecht*, la palabra o la marca. Pues es la composición o la descomposición de esta marca, el trabajo de Heidegger en su lengua, su escritura manual o artesanal, su *Hand-Werk*, lo que las traducciones existentes (francés y, me sospecho, también en inglés) tienden fatalmente a borrar.

Antes de cualquier otro preámbulo, salto de un golpe al medio del texto, para esclarecer como a través de un primer flash el lugar que me interesa. En dos arremetidas, en la primera y en la tercera parte, Heidegger declara que la palabra “*Geschlecht*” tiene, en alemán, “en nuestra lengua” (se trata siempre de la cuestión del “nosotros”), una multitud de significaciones. Pero esta multiplicidad singular debe ser reagrupada de algu-

llegar hasta ustedes como a través de un tercer oído. La explicación (*Aureinandersetzung*) con una lengua de más puede volver más atenta nuestra traducción (*Übersetzung*) del texto que se dice «original». Recién hablé del oído del otro como de una tercera oreja. Esto no fue para multiplicar hasta el hartazgo los ejemplos alusivos a pares (los pies, las manos, las orejas, los ojos, los senos) y todos los problemas que ellos deberían plantear a Heidegger. Es también para subrayar que uno puede escribir a máquina, como lo he hecho, con tres manos entre tres lenguas. Sabía que tendría que pronunciar en inglés el texto que escribía en francés a propósito de aquel otro que yo leía en alemán.

na manera. En *Was heisst Denken?*, poco después del pasaje de la mano, Heidegger protesta más de una vez contra el pensamiento o el camino en sentido único. Pero recordando aquí constantemente que “*Geschlecht*” está abierto a una suerte de polisemia, él se conduce, antes y después de todo, hacia una cierta unidad que reúne esta multiplicidad. Esta unidad no es una identidad, pero ella guarda la simplicidad de lo mismo, hasta en la forma del pliegue. Esta simplicidad originaria, Heidegger quiere darla a pensar más allá de toda derivación etimológica, al menos según el sentido estrictamente filológico de etimología.

1. El primer pasaje (p. 49 ; tr., p. 53) cita la penúltima estrofa del poema *Ame d'Automne (Herbstseele [Alma de otoño])*. Lo leo en su traducción que nos planteará más tarde algunos problemas:

Bientôt furent poisson et gibier
Âme bleue, obscur voyage
Départ de l'autre, de l'aimé
Le soir change sens et image
(*Sinn und Bild*)
[Pronto se deslizan pez y fiera.
Alma azul, oscuro viaje
Que nos separa del otro, del amado.
La tarde cambia sentido e imagen.]

Heidegger prosigue: “Los viajeros que siguen al extraño se hallan pronto separados de los “Amados” (*von Lieben*) que para ellos son los “Otros” (*die für sie “Ändere” sind*). Los “Otros”, entendamos la estirpe descompuesta del hombre”.

Lo que se encuentra de este modo traducido, es “*der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen*”. Ese “*Schlag*” quiere decir en alemán varias cosas. En sentido propio, como diría el diccionario, es el *golpe*, con todas las significaciones que es posible asociar a ello. Pero en sentido figurado, señala el diccionario, es la raza o la especie, la estirpe ([*souche*] palabra aquí escogida por los traductores franceses). La meditación de Heidegger se dejará guiar por esa relación entre *Schlag* (a la vez como

golpe y como estirpe) y *Geschlecht*. *Der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen*, esto implica un *Verwesen* en el sentido de aquello que está “descompuesto”, si se lo entiende literalmente según el código usual de la putrefacción de los cuerpos, pero también, en otro sentido, aquel de la corrupción del ser o de la esencia (*wesen*), que Heidegger no cesará de evocar. Él abre aquí un párrafo que comienza por “*Unsere Sprache*”: “Nuestra lengua llama [*nennt*: nombra] a la humanidad (*Menschenwesen*) que ha recibido la impronta de una marca y en esta marca ha sido grabada de especificación [*und in diesen Schlag verschlagene*: y en efecto *verschlagen* quiere decir corrientemente especificar, separar, compartimentar, distinguir, diferenciar], nuestra lengua llama a la humanidad [...] “*Geschlecht*””. La palabra está entre comillas. Me encamino hacia el final de este párrafo del que sería preciso más tarde reconstituir el contexto: “La palabra [*Geschlecht*, entonces] significa tanto la especie humana (*Menschengeschlecht*) en el sentido de la humanidad (*Menschheit*) como también las especies en el sentido de troncos, estirpes y familias, todo eso marcado a su vez [*dies alles wiederum geprägt*: marcado en el sentido de aquello que ha recibido la impronta, el *tipo*, la marca típica] por la dualidad genérica de los sexos (*in dus Zwiefache der Geschlechter*)”. Dualidad genérica de los sexos, es en francés una traducción arriesgada. Es verdad que Heidegger habla en este caso de la diferencia *sexual* que viene de nuevo, en un segundo golpe (*wiederum geprägt*), a marcar, acuñar (como se dice también en francés acuñar moneda) la *Geschlecht* en todos los sentidos que veníamos de enumerar. Es sobre este segundo golpe que se concentrarán más tarde mis preguntas. Pero Heidegger no dice “dualidad genérica”. Y en cuanto a la palabra *das Zwiefache*, el doble, lo dual, lo dúplice, ello soporta todo el enigma del texto que se juega entre *das Zwiefache*, una cierta duplicidad, un cierto pliegue de la diferencia sexual o *Geschlecht* y, de otra parte, *die Zwietracht der Geschlechter*; la dualidad de los sexos como disensión, guerra, disentiimiento, oposición, lo dual de la violencia y de las hostilidades declaradas.

2. El segundo pasaje será extraído de la tercera parte (p. 78; tr. p. 80) en el curso de un trayecto que habrá desplazado bastante las cosas: “*Una*” [entre comillas y en itálica en el texto alemán: *das “Ein”*] en la expresión

“*Una raza*” [im Wort “*Ein Geschlecht*”]: cita de un verso de Trakl; esta vez los traductores franceses han escogido, sin justificación aparente o satisfactoria, traducir *Geschlecht* por “raza”] no quiere decir “una en lugar de dos” (*meint nicht “einst” statt “zwei”*). *Una* no significa en ningún caso la indiferencia de una insípida uniformidad [*das Einerlei einer faden Gleichheit*: me permito sobre este punto reenviar a la primera parte de mi ensayo titulado “*Geschlecht I*”]. La expresión “*una raza*” (*das Wort “Ein Geschlecht”*) no nombra aquí ningún estado de cosas biológicamente determinable (*nennt hier... keinen biologischen Tatbestand*), ni “la unisexualidad” (*weder die “Eingeschlechtlichkeit”*) ni “la indiferenciación de los sexos” (*noch die “Gleichgeschlechtlichkeit”*). En este *una* subrayado [por Trakl] (*In dem betonten “Ein Geschlecht”*) se aloja la unidad que, a partir del azur recogedor (*l’azur appareillant*) [aquello resulta incomprendible mientras uno no ha reconocido, como intento hacerlo en el resto de la exposición que no pronunciaré, la lectura sinfónica o sincromática de los azules o del azul del cielo azulado en los poemas de Trakl y mientras no se ha atendido al hecho de que los traductores franceses traducen por “*appareillant*” la palabra *versammelnd*: lo que reúne, recogiendo en lo mismo o en el “parecido” de lo que no es idéntico] de la noche espiritual, se unifica (*einigt*). La palabra [se subentiende, la palabra *Ein* en “*Ein Geschlecht*”] habla a partir del canto (*Das Wort spricht aus dem Lied*) en el que se canta el país del ocaso [o el Occidente: *worin das Land des Abends gesungen wird*]. Por consiguiente, la palabra “*raza*” (*Geschlecht*) conserva aquí la múltiple plenitud de significación (*mehrfaltige Bedeutung*) que ya habíamos mencionado. Nombra primero la raza historial, el hombre, la humanidad (*das geschichtliche Geschlecht des Menschen, die Menschheit*) en la diferencia que lo separa del resto vital (planta o animal) (*im Unterschied zum übrigen Lebendigen (Pflanze und Tier)*). La palabra “*raza*” (*Geschlecht*) nombra seguidamente también las generaciones [*Geschlechter*; en plural: la palabra *Geschlecht* nombra las *Geschlechter!*], troncos, estirpes, familias de ese género humano (*Stämme, Sippen, Familien dieses Menschengeschlechtes*). La palabra “*raza*” (“*Geschlecht*”) nombra al mismo tiempo, a través de todas estas distinciones [*überall*: en todas partes. Heidegger no puntualiza “todas estas distinciones”

que la traducción francesa introduce por analogía con la primera definición, pero poco importa], el desdoblamiento genérico [*die Zwiefalt der Geschlechter*: la traducción francesa no menciona aquí la sexualidad no obstante evidente, mientras que más arriba ella traduce *Zwiefache der Geschlechter* por “dualidad genérica de los sexos”].

Heidegger acaba entonces de recordar que “*Geschlecht*” nombra *al mismo tiempo (zugleich)*, designa la diferencia sexual, suplementando todos los otros sentidos. Y abre el párrafo siguiente con la palabra *Schlag*, que la traducción francesa vierte como “*frappe*” [marca, impresión], lo que presenta un doble inconveniente. Por una parte, ella omite la evocación del verso de Trakl donde la palabra *Flügel Schlag* es justamente traducida por “*coup d’aile*” [“golpe de ala”]. Por otra parte, sirviéndose de dos palabras diferentes, “*coup*” [golpe] y “*frappe*” [marca] para traducir la misma palabra *Schlag*, ella borra aquello que autoriza a Heidegger a recordar la afinidad entre *Schlag* y *Geschlecht* en los dos versos que él está en vías de leer. Tal afinidad sostiene toda la demostración. Estos versos son extraídos de un poema llamado *Canción de Occidente (Abendländisches Lied)*. Otro se titula *Occidente (Abendland)*; y el ocaso de Occidente, como Occidente, está en el centro de esta meditación.

O der Seele nächtlicher Flügelschlag
Oh, del alma nocturna golpe de ala.

Después de esos dos versos, dos puntos y dos palabras del todo simples: “*Ein Geschlecht*”. “*Ein*”: la única palabra, en toda su obra, advierte Heidegger, que Trakl habrá subrayado de ese modo. Subrayar, es *betonen*. La palabra así subrayada (*Ein*) daría en consecuencia el tono fundamental, la nota fundamental (*Grundton*). Pero es la *Grundton* del *Gedicht* [poema] y no de la *Dichtung* [poesía], pues Heidegger distingue habitualmente el *Gedicht*, que permanece siempre impronunciado (*ungesprochene*), silencioso, de las poesías (*Dichtungen*) que, en tanto tales, dicen y hablan procediendo del *Gedicht*. La *Gedicht* es la fuente silenciosa de las poesías (*Dichtungen*) escritas y pronunciadas de las que es preciso por cierto partir para situar (*erörtern*) el lugar (*Ort*), la fuente, a saber el

Gedicht. Es la razón de que Heidegger diga del “*Ein Geschlecht*” que éste alberga la *Grundton* desde la que el *Gedicht* de este poeta calla (*schweigt*) el secreto (*Geheimnis*). El párrafo que comienza por *Der Schlag* puede por consiguiente no solamente autorizarse por medio de una descomposición filológica, sino además por aquello que arriba en el verso, en la *Dichtung* de Trakl: “El golpe acuñador [*frappe*] (*Der Schlag*) cuya impronta reúne un tal desdoblamiento en la simplicidad de “una raza” [*race une*] (*der sie in die Einfalt des “Einen Geschlechts” prägt*), restaurando así las raíces del género (*die Sippen des Menschengeschlechtes*) y con ello incluso el dulzor de la infancia más serena, golpea (*einschlagen lässt*) en el alma abriendo el camino a la “primavera azul” [cita de Trakl consignada por unas comillas que omite la traducción francesa]”.

Tales son por tanto los dos pasajes, todavía abstraídos de su contexto, en los que Heidegger tematiza a la vez la polisemia y la simplicidad focal de “*Geschlecht*” en “nuestra lengua”. Esta lengua, que es la nuestra, la alemana, es también aquella de “nuestra *Geschlecht*”, como diría Fichte, si *Geschlecht* quiere decir también familia, generación, estirpe. Ahora bien, lo que se escribe y se juega con la escritura de esta palabra, *Geschlecht*, en nuestra *Geschlecht* y en nuestra lengua (*unsere Sprache*) es a tal punto idiomático en sus posibilidades que debe mantenerse poco más o menos intraducible. La afinidad entre *Schlag* y *Geschlecht* no tiene lugar y no es pensable más que desde esta “*Sprache*”. No solamente desde el idioma alemán que yo vacilo aquí en llamar idioma “nacional”, sino desde el idioma sobredeterminado de un *Gedicht* y de un *Dichten* singulares, aquí aquel o aquellos de Trakl, subsecuentemente en suma sobredeterminados por el idioma de un *Denken*, aquel que pasa por la escritura de Heidegger. Bien digo *Dichten* y *Denken*, poesía y pensamiento. Uno recuerda que, para Heidegger, *Dichten* y *Denken* son una obra de la mano expuesta a los mismos peligros que el artesanado (*Hand-Werk*) del carpintero. Se sabe asimismo que Heidegger no pone jamás a la filosofía y a la ciencia a la altura del pensamiento y de la poesía. Estos, aunque radicalmente diferentes, permanecen emparentados y paralelos, unas paralelas que se cortan y se encantan, se entallan en un lugar que es también una suerte de signatura (*Zeichnung*), la incisión de un trazo (*Riss*) (*Unterwegs zur Sprache*,

p. 196).¹⁴ De este paralelismo, la filosofía, la ciencia y la técnica son por así decirlo excluidos.

¿Qué pensar de este texto? ¿Cómo leerlo?

Pero ¿se tratará todavía de una “lectura”, en el sentido francés o inglés de la palabra? No, al menos por dos razones. *De una parte*, es demasiado tarde y en lugar de continuar leyendo las casi cien páginas que he dedicado a este texto sobre Trakl, y que en una primera versión francesa, inacabada y provisoria, fue entregada a algunos de entre ustedes, me contentaré con indicar en algunos minutos la inquietud principal, tal como ella puede traducirse en una serie de interrogantes suspendidas o suspensivas. Las he reagrupado, más o menos artificialmente, alrededor de *cinco* focos. Ahora bien, *por otra parte*, uno de estos focos concierne al concepto de *lectura* que no me parece adecuado, salvo que sea profundamente reelaborado, ni para nombrar aquello que hace Heidegger en su *Gespräch* con Trakl, o en eso que él llama la *Gespräch* o la *Zwiesprache* (la palabra de a dos) auténtica de un poeta con un poeta o de un pensador con un poeta, ni para designar lo que intento o lo que me interesa en esta *explicación con (Auseinandersetzung)* este texto de Heidegger.

Mi inquietud más constante concierne evidentemente a la marca “*Geschlecht*” y a lo que ella *remarca la marca* [*marque*], la impronta [*frappe*], la impresión, una cierta escritura como *Schlag, Prägung*, etc. Esta *remarca* me parece mantener una relación esencial con eso que, un poco arbitrariamente, coloco en primer lugar entre estos cinco focos de cuestionamiento:

1. *Del hombre y de la animalidad*. El texto sobre Trakl propone también un pensamiento de la diferencia entre la animalidad y la humanidad. Se tratará aquí de la diferencia entre dos diferencias sexuales, de la diferencia, de la relación entre el 1 y el 2, y de la divisibilidad en general. En el centro de este foco, la marca *Geschlecht* en su polisemia (especie o sexo) y en su diseminación.

2. Otro foco de cuestionamiento concierne justamente a lo que Heidegger dice de la polisemia y que yo distinguiría de la diseminación.

Desde múltiples perspectivas, Heidegger se muestra proclive a lo que se podría llamar una “buena” polisemia, aquella de la lengua poética y del “gran poeta”. Esta polisemia debe dejarse *reunir* en una univocidad “superior” y en la unicidad de una armonía (*Einklang*). Heidegger viene así a valorizar *por una vez* una “*Sicherheit*” del rigor poético, de este modo habilitada por la fuerza de la reunión. Y él opone esta “seguridad” (*Sicherheit*) tanto a la errancia de los poetas mediocres que se entregan a la mala polisemia (aquello que no se deja reunir en un *Gedicht* o en un lugar [*Ort*] único) como a la univocidad de la exactitud (*Exaktheit*) al interior de la tecno-ciencia. Este motivo me parece a la vez tradicional (propiamente aristotélico), dogmático en su forma y sintomáticamente contradictorio con otros motivos heideggerianos. Pues yo no “crítico” jamás a Heidegger sin recordar que se puede hacerlo desde otros lugares de su texto. Éste no sabría ser homogéneo y él está escrito a dos manos, al menos.

3. Esta cuestión, que título entonces *polisemia y diseminación*, comunica con otro foco donde se cruzan varias *cuestiones de método*. ¿Qué hace Heidegger? ¿Cómo “opera” y según que vías, *odoi* que no son todavía o ya no son más unos *métodos*? ¿Cuál es el paso de Heidegger sobre este camino? ¿Cuál es su ritmo en este texto que se pronuncia explícitamente sobre la esencia del *rythmos* y cuál es también su *manera*, su *Hand-Werk* de escritura? Estas cuestiones de ultra-método son también las de la relación que mantienen este texto de Heidegger (y aquel que yo escribo a su vez) con eso que se llama hermenéutica, interpretación o exégesis, crítica literaria, retórica o poética, pero también con todos los saberes de las ciencias humanas o sociales (historia, psicoanálisis, sociología, politología, etc.). Dos oposiciones o distinciones, dos parejas de conceptos sostienen la argumentación heideggeriana –y yo las cuestiono a su vez. Se trata, *de una parte*, de la distinción entre *Gedicht* y *Dichtung*. El *Gedicht* (palabra intraducible, una vez más) es, en su lugar, eso que reúne todas las *Dichtungen* (las poesías) de un poeta. Esa reunión no se refiere a aquella del corpus completo, de las obras completas, es una fuente única que no se presenta en ninguna parte en ningún poema. Es el lugar de origen, de donde vienen y hacia el que remontan los poemas según un “ritmo”. Aquello no está en otro sitio, no es otra cosa, y sin embargo no

¹⁴ Cf. “Le retrait de la métaphore”, en *Psyché*, t. 1, Galilée, Paris, 1998.

se confunde con las poesías en tanto que ellas dicen (*sagen*) alguna cosa. El *Gedicht* queda “impronunciado” (*ungesprochene*). Eso que Heidegger quiere indicar, anunciar más que mostrar, es el Lugar único (*Ort*) de ese *Gedicht*. Es por ello que Heidegger presenta su texto como una *Erörterung*, es decir, según la literalidad reavivada de esta palabra, una *situación* que localiza el sitio único o el lugar propio del *Gedicht* desde el que cantan los poemas de Trakl. De lo que se sigue, *por otra parte*, una segunda distinción entre la *Erörterung* del *Gedicht* y una *Erläuterung* (esclarecimiento, elucidación, explicación) de las poesías (*Dichtungen*) mismas de la cual es preciso ante todo partir. Me mantengo cerca, por tanto, de todas las dificultades que atañen a este doble punto de partida y a eso que Heidegger llama “*Wechselbezug*”, relación de reciprocidad o de intercambio entre situación (*Erörterung*) y elucidación (*Erläuterung*). ¿Ese *Wechselbezug* coincide con eso que se llama círculo hermenéutico? ¿Y cómo Heidegger practica o juega, a su manera, esa *Wechselbezug*?

4. Esta última formulación, que cada vez dirige su mirada a la *manera* [*manière*] de Heidegger o, como uno puede decirlo en francés, con otra connotación, sus maneras [*ses manières*], no se deja ya separar, no más que la mano según Heidegger, de la puesta en obra de la lengua. Consecuentemente, aquí, de una cierta maniobra de la escritura. Ella recurre siempre en unos momentos decisivos a un recurso idiomático, es decir intraducible si uno se confía al concepto corriente de traducción. Este recurso, sobreterminado por el idioma de Trakl y por el de Heidegger, no es solamente aquel del alemán, sino de forma recurrente aquel de un idioma del idioma alto o antiguo alemán. A mi manera, es decir siguiendo las inyunciones y la economía de los otros idiomas, yo repaso y remarco todas estas remisiones de Heidegger al antiguo alemán, cada vez que él comienza diciendo: en nuestra lengua (*in unsere Sprache*), tal palabra significa originariamente (*bedeutet ursprünglich*). Yo no puedo aquí, en este sobrevuelo, más que dar la lista de las palabras, los fragmentos de palabras o enunciados, luego de los cuales puntualizaré una parada un poco más extensa.

a) Está en primer lugar naturalmente la palabra “*Geschlecht*” y todo su *Geschlecht*, toda su familia, sus raíces, sus retoños, legítimos o no. Heidegger los convoca a todos y da a cada uno su papel. Están *Schlag*, *einsch-*

lagen, *verschlagen* (separar, compartimentar), *zerschlagen* (destruir, romper, desmantelar), *auseinanderschlagen* (separar golpeándose uno con otro), etc. En lugar de desplegar aquí toda la maniobra heideggeriana y aquella a la que ésta nos obliga, citaré, en signo de agradecimiento, un párrafo que David Krell consagra en inglés a esa palabra en el capítulo 14 de su libro en preparación¹⁵ - cuyas pruebas de imprenta tuvo el afortunado deseo de enviarme, después de la publicación de mi primer artículo sobre *Geschlecht*. El capítulo se titula *Strokes of love and death: Heidegger and Trakl*” y yo extraigo de él lo siguiente:

“Golpes de amor y muerte”: *Schlag der Liebe, Schlag des Todes*. ¿Qué significan las palabras *Schlag*, *schlagen*? El *Deutsches Wörterbuch* [diccionario alemán] de Hermann Paul enumera seis principales áreas de significado para *der Schlag*; para el verbo *schlagen* él cita seis sentidos “propios” y diez sentidos “figurados”. Pasando por el alto alemán antiguo y el gótico *slahan* del que la palabra inglesa “*slay*” también deriva, y conectada con la palabra del alemán moderno *schlachten*, “to slaughter” [matanza], *schlagen* significa asestar un golpe, golpear o pegar. Un *Schlag* puede ser el golpe de una mano, de una campanada, o un accidente cerebral [*brain stroke*]; el batirse de las alas o del corazón. *Schlagen* puede ser hecho con un martillo o con el puño. Dios lo hace por medio de sus ángeles y sus pestes; un ruiseñor lo hace a través de sus cantos. Uno de los sentidos más prevalentes de *schlagen* es acuñar o estampar una moneda. *Der Schlag* puede significar en efecto un particular cuño, marca o tipo: un vendedor de caballos puede referirse a *einem guten Schlag Pferde* [la buena impresión de los caballos]. Es en virtud de este sentido que *Schlag* forma la raíz de una palabra muy importante para Trakl, *das Geschlecht*. Paul enumera tres principales significados para *Geschlecht* (alto alemán antiguo *gislahti*). Primero, ella traduce la palabra latina *genus*, que es equivalente a *Gattung* [linaje]: *das Geschlecht* es un grupo de personas que comparten ancestros comunes, especialmente si ellos forman parte de una nobleza hereditaria. Por supuesto, si se sigue el rastro de la ascendencia suficientemente atrás noso-

¹⁵ Publicado luego bajo el título *Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, The Pennsylvania State University Press, 1986, p. 165.

tros podemos hablar de *menschliche Geschlecht*, “especie humana”. En segundo lugar, *das Geschlecht* puede significar una generación de hombres y mujeres que mueren para dejar paso a las generaciones siguientes. En tercer lugar, hay masculino y femenino *Geschlechter*, y *Geschlecht* conforma la raíz de numerosas palabras que remiten a cosas masculinas y femeninas e introduce por este principio dos significados: *Geschlechtsglied* o *-teil*, los genitales; *-trieb*, impulso sexual; *-verkehr*; acto sexual; etc.

b) Está enseguida el vocablo *Ort*. Cuando él señala, desde la primera página, que esta palabra “significa originariamente” (*ursprünglich bedeutet*) la punta de la espada (*die Spitze des Speers*), es ante todo (y hay mucho que decir al respecto de este “ante todo”) para insistir sobre su valor de reunión. Todo *concorre* y converge hacia la punta (*in ihr läuft alles zusammen*). El lugar es siempre el lugar de reunión, aquel que aglutina, *das Versammelnde*. Esta definición del lugar, además de que ella implica el recurso a una “significación originaria” en una lengua determinada, comanda todo el curso de la *Erörterung*, el privilegio acordado a la unicidad y a la indivisibilidad en la escena del *Gedicht* y de eso que Heidegger llama un “gran poeta”, que es grande en la medida en que él se relaciona con esta unicidad de la reunión, y resiste las fuerzas de diseminación o de dislocación. Naturalmente, yo multiplicaría los cuestionamientos alrededor de este valor de reunión.

c) Nos encontramos luego con la oposición idiomática e intraducible entre *geistig* y *geistlich* que juega un papel determinante.¹⁶ Ella autoriza a sustraer el *Gedicht* o el “lugar” de Trakl tanto a aquello que es agrupado por Heidegger bajo el título de la “metafísica occidental” y de su tradición platónica que distingue entre la materia “sensible” y el espíritu “inteligible” (*aistheton/noeton*) como también a la oposición cristiana entre lo espiritual y lo temporal. Heidegger reenvía todavía a la “significación original” (*ursprüngliche Bedeutung*) de la palabra *Geist* (*gheis*): ser arrastrado, transportado fuera de sí, como una llama (*aufgebracht, entsetzt, ausser sich sein*). Se trata de la ambivalencia del fuego del espíritu, donde la llama puede ser a la vez el Bien y el Mal.

¹⁶ Cf., *De l'esprit. Heidegger et la question*, op. cit.

d) Está además la palabra *fremd*, que no significa lo extraño, en el sentido latino de eso que está fuera de, *extra, extraneus*, sino, propiamente (*eigentlich*) según el alto alemán *fram*: hacia otro lugar, yendo a, en tren de hacer su camino... al encuentro de eso que se encuentra de antemano puesto en reserva (*anderswohin vorwärts, unterwegs nach... dem Vorauf-behaltenen entgegen*). Aquello permite afirmar que el extranjero no yerra sino hacia una destinación (*es irrt nicht, bar jeder Bestimmung, ratlos umher*), él no está sin destinación.

e) Hallamos asimismo la palabra *Wahnsinn* que no significa, como se cree, el sueño del insensato. Desde el momento en que *Wahn* es remitido al alto alemán *wana* que significa *ohne, sans* [sin], le “*Wahnsinnige*”, el demente es aquel que queda *sin* el sentido de los Otros. Él pertenece a otro sentido y *Sinnan* “*bedeutet ursprünglich*” significa originariamente “*reisen, streben nach..., eine Richtung einschlagen*”, viajar, tender hacia, abrir de un golpe una dirección. Heidegger invoca la raíz indo-europea *sent, set* que significaría *Weg*, camino. Aquí las cosas se agravan puesto que es el sentido mismo de la palabra *sens* el que se muestra intraducible, ligado a un idioma; y es entontes este valor de sentido que, comandando sin embargo el concepto tradicional de la traducción, se ve de un solo golpe enraizado en una sola lengua, familia o *Geschlecht* de lenguas, fuera de los cuales pierde su sentido originario.

Si la “situación” (*Erörterung*) del *Gedicht* parece de este modo depender en sus momentos decisivos del recurso al idioma del *Geschlecht* y al *Geschlecht* del idioma, ¿cómo pensar la relación entre lo impronunciado del *Gedicht* y su pertenencia, la apropiación de su silencio mismo en una lengua y en una *Geschlecht*? Esta cuestión no concierne solamente al *Geschlecht* alemán y a la lengua alemana, sino también a aquellos que parecen identificados con el Occidente, el hombre occidental, puesto que toda esta “situación” se halla pre-ocupada por el cuidado del lugar, del camino y de la destinación de Occidente. Esto me conduce al quinto foco. Yo multiplico los focos para “desconcertar/desarraigar” [*dépayser*] en parte una atmósfera quizás un tanto “arraigante” [*paysante*], yo no digo paisana [*paysanne*], aunque fuese por Trakl...

5. Lo que arriba al *Geschlecht* como su descomposición (*Verwesung*),

su corrupción, es un *segundo embate* que viene a marcar la diferencia sexual y a transformarla en disensión, en guerra, en oposición salvaje. La diferencia sexual originaria es delicada, dulce, apacible. Cuando ella es afectada de “maldición” (*Fluch*, palabra de Trakl retomada e interpretada por Heidegger), la dualidad o la duplicidad de los dos deviene oposición desencadenada, incluso bestial. Ese esquema, que reduzco aquí a su más sumaria expresión, Heidegger pretende, a pesar de todas las apariencias y de todos los signos de los que él es bastante consciente, que no sea ni platónico ni cristiano. Él no relevaría ni de la teología metafísica ni de la teología eclesial. Pero la originariedad (pre-platónica, pre-metafísica o pre-cristiana) a la que nos conduce Heidegger, y en la que él sitúa el lugar propio de Trakl, *no tiene ningún contenido e incluso ningún otro lenguaje* que no sea aquel del platonismo y del cristianismo. Ella es simplemente eso a partir de lo que alguna cosa como la metafísica y el cristianismo son posibles y pensables. Pero eso que constituye el origen archi-matinal y el horizonte ultra-occidental no es otra cosa que el bajo-fondo de una repetición, en el sentido más fuerte y más insólito del término. Y la forma o la “lógica” de esta repetición no resulta solamente legible en ese texto sobre Trakl sino en todo lo que, desde *Sein und Zeit*, analiza las estructuras del *Dasein*, la caída (*Verfall*), la llamada (*Ruf*), el cuidado (*Sorge*) y dispone esta relación de lo “más originario” con aquello que lo sería menos, principalmente el cristianismo. En este texto, la argumentación (principalmente para demostrar que Trakl no es un poeta cristiano) toma formas particularmente laboriosas y algunas veces bastante simplistas —que yo no puedo reconstruir en ese esquema. Del mismo modo que Heidegger requiere un lugar único y aglutinador para la *Gedicht* de Trakl, él debe presuponer que hay un solo lugar, único y unívoco para LA metafísica y EL cristianismo. Mas, ¿esta reunión tiene lugar? ¿Tiene un lugar, una unidad de lugar? Esta es la pregunta que yo dejaría de tal modo suspendida, justo antes de que (esto) caiga. En francés se dice algunas veces “*chute*” (caída) al final de un texto. Se dice también, en lugar de caída, el envío.

Traducción: Marcela Rivera Hutinel