

## DERRIDA Y LA EPOKHÉ HEIDEGGERIANA. ESQUEMAS DE APERTURA

Derrida and the Heideggerian Epokhé. Opening Schemes

René Fernando Baeza\*

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

### Resumen

*El artículo sugiere el carácter esquemático de dos ensayos de J. Derrida sobre la epokhé heideggeriana. A partir del cruce de los esquemas relativos a la presencia en general y los fines del humanismo, el análisis se concentra en la referencia a la epokhé en ambos prolegómenos de 1968. Al insistir en la esquematización preliminar, el comentario insinúa el programa de lectura implicado en el seguimiento mimético de las mallas semánticas.*

*Palabras clave:* Esquemas, prolegómenos, mallas, léxico, epokhé, Derrida, Heidegger.

### Abstract

*The article suggests the schematic character of two essays by J. Derrida on the heideggerian epokhé. From the crossing of the schemes relating to the presence in general and the ends of humanism, the analysis focuses on the reference to the epokhé in both prolegomena of 1968. By insisting on the preliminary schematization, the commentary insinuates the reading program involved in the mimetic monitoring of semantic meshes.*

*Keywords:* Schemes, prolegomena, meshes, lexicon, epokhé, Derrida, Heidegger.

---

\*Contacto: renebaeza234405@yahoo.com Profesor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Educación de la UMCE. Ha publicado los libros: *Resistencias: economía de la inscripción* en Jacques Derrida (editorial Arcis-Cuarto Propio, 2001), y *Firmar/Marchant* (editorial Doble Ciencia, 2016). Además de una serie de artículos especializados sobre Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-Paul Sartre y Nietzsche.

## 1. RESISTENCIAS METAFÍSICAS: LA PRESENCIA EN GENERAL Y CLAUSURA DEL HUMANISMO

El rodeo que circunscribe la deixis entre la nota 2 y el último apartado de “Ousia y gramme” (nota sobre una nota de *Sein und Zeit*), indicará un movimiento elíptico que volverá a encontrarse en los escritos posteriores sobre Heidegger. La reiteración se hace parte de una “regla formal” de lectura. En su doble generalidad, y en atención a uno de sus grandes rasgos, el boceto esquemático queda sugerido por el depósito del pie de página sobre un pasaje de *La sentencia de Anaximandro* (1946, en adelante *La sentencia*). El punto de partida de esta nota parece simular el modelo perifrástico detectado en la propia trayectoria interna de *Sein und Zeit*. (Heidegger: 1997: 445-446, nota 5; Löwith, 2006: 175). El examen de la aporía del tiempo, que conduce todo este ensayo preliminar, será orientado desde entonces a través de diversos espaciamentos miméticos. La representación de la mimesis que sigue el recorrido emula, en efecto, la perífrasis que Heidegger dibuja al dejar “a la vez planteada y provisionalmente abandonada” la cadena de términos “solidarios” de la *presencia* –*ousia*, *parousia*, *Anwesenheit*, *Gegenwart*, *gegenwärtigen*, *Vorhandenheit*– (Derrida, 19891: 66).

Exhibiendo suficientemente la serie terminológica sin llegar todavía a tratarla, en la nota se inaugura un extenso alcance que delimita los márgenes no sólo de la paráfrasis de la aporía del concepto de tiempo en Aristóteles, sino la repetición de la misma aporética por parte de Hegel. El retorno al fragmento destacado de *La sentencia*, luego de cerca de cuarenta páginas, retomará el motivo de la aparente cesura léxica. El interés especulativo del efecto de circuito, recargado de continuo más allá de la variación sinonímica de los conceptos, se vería atenuado por la tramposición interlingüística. A diferencia de la zona categorial, el ámbito del léxico indicaría una mayor resistencia a la tarea de traslado.

De acuerdo a esto, si se traducen por el vocablo “presencia” (*présence*) los dos términos clave de la malla semántica alemana (*Gegenwärtigkeit* y *Anwesenheit*), se dejaría reducir ambos valores de la *lexis*. Este valor semántico es el que se descubre, entre 1927-1929 y 1946, en el *Weg* heideggeriano. Insistiremos de manera paulatina en estos procesos eventuales de disimetría. Deberán ser considerados cuando se intente traducir la frase alemana de Heidegger –*etwas ist aus den Fugen*– (Heidegger, 1995: 318-320) a la frase inglesa de Shakespeare –*The time is out of joint*– (Derrida, 1995: 37).

La distinción entre los dos tipos de “presencia” (*Gegenwärtigkeit* y *Anwesenheit*), imposible de reproducir en la lengua latina, anuncia la deshicencia de los rasgos semánticos. La introducción del término *différance*, el mismo inaudible en el francés latino al que pretende importarse la aporía del sentido, intentaría economizar mejor, en otro ensayo del mismo año 1968, los efectos de desgaste especulativo. Junto con hacer notar el perjuicio que supone el rodeo que desvía la idiomática alemana hacia la semántica francesa, que mantiene invariante los términos allí donde Heidegger pretende diferenciarlos, se dejará consignado el escrito bajo un cierto expediente retórico preambular. Luego de indicar, en efecto, que los “tímidos prolegómenos a un problema de traducción” siguen de cierta forma la enseñanza de Heidegger, de señalar seguidamente que la cuestión de la traducción tiene que ver con la pregunta sobre lo “qué ha pasado cuando hacemos pasar en la sola palabra latina (*le seul mot latin*) de presencia todo el sistema diferenciado de palabras griegas y alemanas, todo el sistema de traducción, ya, en el que se produce (*déja, dans lequel se produit*) la lengua heideggeriana (*ousia, parousia, Gegenwärtigkeit, Anwesen*,

*Anwesenheit, Vorhandenheit, etc. . .*”); tras sumar a lo anterior “que las dos palabras griegas y las que le son asociadas, tienen ya en francés traducciones cargadas de historia (esencia, sustancia, etc.)”, Derrida inicia este primer movimiento de la deixis colocando un cierto énfasis sobre el ejemplo de *La sentencia*:

Sobre todo, ¿cómo hacer pasar en esta sola palabra “presencia”, a la vez demasiado rica y demasiado pobre (*à la fois trop riche et trop pauvre*), la historia del texto heideggeriano que asocia o desune estos conceptos de manera sutil y regulada, a lo largo de un itinerario que cubre cerca de cuarenta años (*près quarante années*)? ¿Cómo traducir en francés en el juego de estos desplazamientos? (*Comment traduire en français ou traduire le français dans le jeu de ces déplacements?*). Para no considerar más que un ejemplo... “La palabra de Anaximandro” (1946) disocia rigurosamente conceptos que significan todos la presencia y que, en el texto de *Sein und Zeit* que acabamos de citar (de la pág. 26 del original alemán) estaban alineados como sinónimos, o en todo caso, sin que ningún rasgo pertinente de diferencia (*sans qu’aucun trait pertinent de différence*) fuera entonces destacado (*relevé*). (Derrida, 1989: 67).

Luego del rodeo, Derrida volverá a insistir en lo que ya queda señalado en la nota 2. Al aproximar estos dos momentos, ponemos interés en la transposición de la semántica. La puesta en espera suspensiva no sólo se recarga con todo el bagaje conceptual incluido en la paráfrasis de la aporía; además parece bosquejar un cierto orden de composición organizado en el carácter plural de los “prolegómenos”. Luego de advertir entonces que después de *Ser y tiempo* todos los motivos del tratado “serán reconstituidos a partir del tema de la epocalidad del ser”, Derrida volverá a interrogar, en párrafo aparte, en qué consiste la dificultad de emprender la *Übertragung*:

¿Qué será entonces de la presencia? No podemos pensar fácilmente en la palabra latina (*le mot latin*) de presencia (*présence*) los movimientos de diferenciación que se producen en el texto heideggeriano. La tarea (*tâche*) es aquí inmensa y difícil (*immense et difficile*). No tomamos más que un punto de referencia. En *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica*, era difícil, estaríamos tentados de decir imposible (*il était difficile, nous serions tenté de dire impossible*), distinguir rigurosamente entre presencia como *Anwesenheit* y la presencia como *Gegenwärtigkeit* (presencia en el sentido temporal del mantenerse, *maintenance*). Los textos que hemos citado (en el *intermezzo* de la repetición, R. B.) las asimilan expresamente. La metafísica entonces significaba la determinación del sentido del ser como presencia en estos dos sentidos, y simultáneamente (*en ces deux sens, et simultanément*) (Ibíd., 99).

La transformación atañe, en consecuencia, a cierto relevo de la nomenclatura. Sin rasgos diferenciales destacados en 1927, pero tampoco dos años después en el *Kantbuch* (Heidegger, 1954: 11-207), la distinción léxica entre *Anwesenheit* y *Gegenwärtigkeit* se hará explícita, veinte años más tarde, en *La sentencia* (1946). La tarea de traducción se torna

compleja bajo la propia exigencia de la aporía, debido a que supondría traicionar –via rupta de la *praesentia* latina que unifica lo que el alemán desune– el uso diferenciado en el que Heidegger se compromete al menos durante dos décadas. Del compromiso (*engage*) con el uso de la palabra “presencia”, Derrida volverá a servirse veinte años después, en varias ocasiones: referiremos el alcance sólo hasta la referencia a la introducción de la *Zusage* –compromiso, consentimiento, asentimiento, adhesión, entre otros sentidos– (Derrida, 19894, p. 57).

El compromiso se habría dispuesto, entre este hito de fechas, en primer lugar, sobre este empleo original de la lengua. Habrá convenido un aparente desuso y, a la vez, contratado una presunta *puesta en uso* de la *Sprache*. En este período comprendido, luego de la época de *Ser y tiempo*, la lengua heideggeriana transforma abiertamente sus posibilidades nominativas. Dos décadas después, en el contexto abierto por la interrogación del brete político, otra serie de traslados se indicarán sobre las variaciones de la semántica del *Geist* (Ibíd., 11-12). A este reiterado movimiento de transformación de la *lexis*, que provoca transformaciones de sentido de manera versátil, sutil y regulada en la terminología decisiva, a estos extraños vuelcos y trastornos en el recorrido digresivo del *Weg*, denominaremos *epokhé*. El pasaje a diferencias semánticas de este estilo, cuyo caso privilegiado se ejemplariza inicialmente en la distinción entre *Anwesenheit* y *Gegenwärtigkeit*, supone una mutación en la propia manera de asumir por entonces la epocalidad del ser. Implica la denominada estrechez de la presencia en torno a un *Wesen* que ya ni siquiera cabría convertir en *Anwesen* (Derrida, 19891: 100).

Si se considera que el avatar terminológico se demora –a ritmo paciente y meditador de un pensamiento que se dilata de acuerdo a un cálculo que conduce y reorienta el camino (Derrida, 2000: 12)–, debemos indicar que las transposiciones radicales presuntamente efectuadas no tendrán nunca una explicación completa en el movimiento de la *Kehre* como giro auto-comprensivo. No se trata de discutir con esto, sólo la labor de *Selbstinterpretation* y de *Selbstbehauptung* que Heidegger lleva a cabo luego de la dimisión del período rectoral. El sendero heideggeriano recomienza, a una frecuencia que se toca con los “accidentes” históricos sin dejarse explicar sólo por estos, a través de los desvíos que toman los propios giros léxicos. De estos mismos se intentará insinuar, hasta cierto punto, su presunto sentido tropológico (Derrida, 19893: 40-41). La lectura trópica deberá seguirse más tarde en un movimiento de radicalización de la función metafórica.

En efecto, si los trazos semánticos se exponen a la *usura* de la representación, cuando con éstos se pretende traducir (no sólo en torno al valor de la *Kehre* sino en relación a un esquivo que se disgrega en una vuelta todavía más especulativa o especuladora), será necesario insinuar el modo en que la dislocación del sentido atañe a cierta perversión de la *lexis*. Por el momento, queda de manifiesto que el trabajo de significación, la producción variable de sentido del *texto* heideggeriano, sólo podría analizarse en la dimensión de las cadenas semánticas. Estas desbordan el marco estatutario de los pretendidos giros (*tours*) intencionales, y trascienden, de esta misma manera, cualquier pertenencia de los trazos a un puro orden de conducción que simplemente los unifique. Pese a que el propio Heidegger insiste constantemente en el motivo de la reunión, en la *Versammlung* que en última instancia conduce o reconduce los trazos, el tenor reiterado del análisis es no dar nunca por efectuada esta pretendida congregación (Ibíd., 65-66).

Los supuestos sobre la doble aproximación al léxico, quedarán insinuados desde la serie de ensayos de apertura. Una vez que se subordina la interpretación que resuelve

el sentido de las variaciones acudiendo al expediente de la denegación tradicional, no se dejará de insistir en un determinado magnetismo que atrae los diversos rasgos de la puesta en semántica. Esta imantación supone, desde la obertura de los prolegómenos, que el “pensamiento de lo propio del hombre” es “inseparable de la verdad del ser” (Derrida, 19891: 161). Tomando en cuenta el recurso que imanta los dos pensamientos aparentemente unificados, ahora en la malla léxica de la *humanitas*, cadena tributaria de la *paideia* griega, se dirá que la “distinción entre tal o cual período del pensamiento heideggeriano, entre textos anteriores y los textos posteriores a la llamada *Kehre*, tiene menos pertinencia que nunca (*a moins de pertinence que jamais*)”. (ibíd.).

Es necesario atender a esta no-pertinencia entre los períodos que cifra el giro. Esta no-propiedad de las variaciones restringe ya el carácter de distinción por el que se rige la crítica sociológica de la obra de Heidegger bajo el concepto de campo (Bourdieu, 2002: 506-507; Derrida, 200: 320). El no-dominio sobre determinada epocalización del sentido, disuelve un cierto concepto de época. De esta manera, impide reconocer, en propiedad, la secuencia histórica en la que preliminarmente pudieran inscribirse la serie de trazos. Requiere disleír, en efecto, los vínculos generados entre los diversos contextos de producción del léxico. La apelación a esta ausencia de marco referencial entre las etapas, que tiene por objeto desorientar las lecturas de las interpretaciones canónicas, estriba en el complejo desalajo que “Ousia y gramme” (1968) intenta del concepto de *pertenencia en general*. Indicar la resistencia de este y otros conceptos que atañen a la generalidad, es la tarea a la que están dedicados, en parte, ambos prolegómenos. La referencia a la *aporía del tiempo* y a los *finés del hombre*, ha puesto acento, desde esta apertura plural, en el duplicado de la generalidad del esquema.

Esta es la razón que lleva a examinar los encadenamientos terminológicos, en los dos ensayos preambulares, a contracorriente de las transformaciones cursivas: las que permiten seguir prosecutivamente los despliegues programados, luego que se ponen en escena las variaciones disimétricas; de ahí además que las marcas semánticas sean abordadas en dinámicas recursivas o regresivas, analizadas en segmentos de obra, e incluso en obras estrictas (por ejemplo entre *Kant y el problema de la metafísica* y *Ser y tiempo*), que sugieren la envoltura categorial o lexical (Derrida, 19891, 65-66, nota 1). Pero además en las propias constelaciones que sigue el orden en forma de haz (Ibíd., 39-40).

No sólo porque está demasiado connotada por los efectos que suscita la repercusión previsible, no solamente porque habrán motivos de mayor alcance para señalar la acontecimentalidad del pensamiento heideggeriano en el cual la *Kehre* deberá encontrar su lugar *adecuado* –la irrupción de la *Zusage* trastornará el recorrido del *Denken* sin recurso a la *Vuelta* orientada por la pregunta hermenéutica que ordena el cuestionar–, la lectura deberá insistir en la irrelevancia de un solo dispositivo de ensamble unitario. Por complejo que este fuese, ni siquiera podrá darse por hecho los dos ordenamientos frecuentemente coimplicados en el *Denken*. La referencia al uso, desuso y fuera-de-uso, proseguirá insistiendo luego, particularmente en torno al tema del desvío, en el complicado análisis sobre el “proceso de fetichismo” del trazado (Derrida, 2017: 503).

No obstante lo anterior, se puede comprender que la *Kehre* transforma una disposición axial entre el “pensamiento de lo propio del hombre” y el “pensamiento del ser”. Ambos están, por entonces, en proceso de reacomodo. Una vez que se agrega a este último el “pensamiento de la verdad”, los dos se verán exigidos a convenir una difícil estructura de ajuste. El tránsito entre estos dos modos de cuestionamiento, el pasaje entre estos dos

correlatos de la pregunta, sería una forma de corresponder a la misma dificultad: la de abordar, por segunda vez, la deconstrucción del humanismo. La introducción del haz de motivos de *Geschlecht*, que será extendida y complicada en la década del ochenta, explorará la eventual perversión especuladora, indagará la usura del interés del sentido en cuanto desvío de la ruta (*Umweg*). La misma no está desacoplada de las reticencias manifiestas sobre la posibilidad de traducir su diversidad genérica, de cifrar en Heidegger la *composición* de al menos dos géneros de escritura.

Si bien la deconstrucción del humanismo habría delimitado la postura del “nosotros” en el discurso fenomenológico, si a esa doble posición de lo humano se le ha puesto márgenes a través de la plataforma del nombre del hombre; si este nombre de la humanidad había sido construido, desde *Ser y tiempo*, a partir de la neutralidad del *Dasein*, los restos del *anthropos* permanecerán, con todo, indesarraigables tras la primera introducción de la *Destruktion*. Estos no se borran, al contrario, incluso luego de la “retirada” de mediados de los años treinta. De ahí que en referencia a la *Carta sobre el humanismo* (1945), primer texto publicado que testimonia la *Variación* estatutaria, se dirá que la “imantación de lo ‘propio del hombre’ no dejará de dirigir todos los caminos del pensamiento” (Derrida, 1989a: 161). De ese humanismo en vías de desarme, que remonta la historia del concepto por lo menos desde la *humanitas* latina hasta la *paideia* griega, Heidegger podrá servirse, no obstante, para tomar *distancia* del “biologismo” que domina el paisaje del pensamiento nazi en el que mismo habría buscado, en un momento de *torpeza* sedicente (Lacoue-Labarthe, 2002: 25), una aclimatación compleja (Derrida, 1989a: 65).

La agrupación en la cual serán conglomerados los indicios de la imantación del “pensamiento de la verdad” –ya antes se debió dejar señalado en qué el “pensamiento de lo propio del hombre” y el “pensamiento del ser” quedarían diferidos por el empleo necesario de la metáfora óptica–, atañe al concepto general de *proximidad* (Derrida, 1989a: 164). Esta indicación a lo próximo, que rearma el *Denken* con el propósito de enfrentarlo a los humanismos de acuñación metafísica y antropológica, prosigue ciertas rutas que todavía no estarían perimidas. Es lo suficientemente general para no haber caducado, y resistir a las aperturas precipitadas que todavía se advertirán en Francia en la década del sesenta:

En el juego de una cierta proximidad, proximidad así (del *Dasein*) y proximidad del ser, vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reempaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros (la escena de la filosofía francesa, en 1968, R. B.), de las que salimos apenas –quizás– y que siguen estando ahí (*qui restent*) para ser interrogadas. (Ibíd., 161).

El humanismo metafísico, en sus dos versiones extremas, sería sustituido en Heidegger por una nueva insistencia en el hombre. La renovación de la dignidad del *anthropos*, que sobrevive a la *Destruktion*, debería generar, consecuentemente, otra terminología. Exigiría el desfase de la nomenclatura léxica y categorial. Demanda otra acusación categórica de los términos empleados. Este cambio de rumbo en el *paradigma* nominal, que requerirá esta vez saltar la reducción de la cadena semántica, poner aparte, al menos, la malla del nombre del hombre tejida en el léxico de la *humanitas*, pero que sigue insistiendo no obstante en la distinción con la animalidad en general –la elevación de la investidura de lo

humano ni siquiera concordaría con la de *zoon logon*–, indicará paulatinamente el desvío del peculiar alcance semántico. A pesar de que no es demasiado evidente y se mantiene en cierto compás de espera, sobre todo si consideramos los *dos* ensayos de apertura, la reducción de la red del *anthropos* se complicará –como adelantamos– en dirección de los rasgos léxicos de *Geschlecht* (Derrida, 2019: 498).

En cuanto a la relación entre los dos humanismos, ambas maneras de la *humanitas*, no debería causar sorpresa que esta se inscriba en ciertas vías “dialécticas”. En determinadas formas de oposición que toman frecuentemente los giros de los rasgos puntuales. Como sucede con la lectura dedicada a Nietzsche (Derrida: 1981: 23-47), *parecida* en este y otros motivos a la consagrada por Heidegger a los virajes nietzscheanos (Heidegger, 2000: 189-198), las alusiones a la relación con dialéctica, tampoco serán simplemente levantadas. En escritos posteriores, se seguirá insinuando este manejo oposicional. Este carácter adversativo será señalado en los contratos que la hermenéutica heideggeriana entabla con la dialéctica de Hegel. La referencia a cierta oposicionalidad, ya sugerida sobre el tránsito hacia la mayor valoración de la esencia de lo humano, aparece contenida en el propio movimiento de explicitación observado en el no cambio de terreno que todavía mantiene operatorio, incluso si el propósito es trastornar el rumbo o la ruta, uno de los estilos de la reducción o *epokhé*. (Derrida, 1989a: 164).

De aquí que una mera perífrasis, la simple digresión de la representación en la que se pone en escena la transformación de la semántica (insinuamos al empezar su *mimesis* presunta), no tenga todavía la competencia requerida. No sea suficiente –sobre todo si trabaja sólo explicitando lo implícito a la vuelta del paso de los sentidos *al sentido*, sin ruptura de plataforma discursiva– para el logro de la suspensión. Un rodeo semejante no basta para que tenga éxito la “extraña *epokhé* del ser que se esconde (*se cachant*) en el movimiento mismo de su *presentación*” (Ibíd., 68). Debido a que se interrogará la condición que debe cumplir su aptitud eficiente, será necesario analizar, al menos de forma general, el ejercicio implicativo que expone en el léxico, de manera progresiva, el despliegue de las categorías, los conceptos, y los términos nominales. En rigor, toda la idiomática contextualizada en el cruce de redes. Es una precaución que debe tenerse en cuenta, sobre todo si el discurso heideggeriano no se agotara solamente en la desimplicación de significaciones no bien manifiestas pero que se suponen latentes, para mantener un análisis prudente sobre los yerros o los aciertos que pueden encontrarse en las mismas transposiciones lexicales. Ya que podría creerse –pero sería demasiado cómodo todavía– que lo que acontece estrictamente, por ejemplo entre *Anwesenheit* y *Gegenwärtigkeit*, en veinte años transcurridos, es sólo un relevo de rasgos semánticos, una suplencia simple de lo que se destruye: sólo un nuevo motivo, en última instancia, para destacar trazos pendientes, aún no desenvueltos o dejados en espera, de una *época precedente*. De este modo se podría comprender, si fuese así, casi todo el tiempo en el tejido semántico de la redacción heideggeriana, más allá de la intención convenida por la autointerpretación, la dialectización de la *epokhé*.

No cabría descartar, si fuese de este modo, que los suspensos epocales se prestaran a la lectura de una representación que sería sólo la instancia propicia para refinar la diferencia lingüística, la distinción que encuba la variación de la *lexis*. Una forma de tornar más sutil y regulada una distinción conceptual o categorial a partir de la que se introduce un remozado desvío que desoculta la disimulación, operando el acomodo de una precisión convencional. No más que la retirada de la metáfora y la restitución reajustada de la nueva significación, ella misma metafórica, en el marco parergonal de

un cierto intercambio de la donación del sentido, cuya inscripción no desbordaría la llamada *economía restringida* (Derrida, 1989b: 371). En términos de la aporía, esta interpretación es siempre posible, como sucede con la parafrástica de Aristóteles y Hegel, en base a las categorías de potencia y acto (Derrida, 1989a: 88). Esta es la razón por la que habrá que detenerse después en la referencia a la denomina *epokhé* de *Ser y tiempo*, atender a su dispositivo de epocalización que, si se atiende a ciertas mallas que tejen otros alcances léxicos, permanece todavía pertinente, en redes sin transformación semántica o conceptual, luego de la propia *Kehre*.

Es preciso observar por ahora, sin dejar de notar que hay una restricción económica que supone estilos complejos y géneros de escritura plurales en la forma de representación de los derroteros, que algo parecido ocurre, *mutatis mutandis*, con los fines del humanismo y su deconstrucción en forma de elipsis. Algo análogo sucede con la digresión deíctica que pretende bordear los márgenes metafísicos del *anthropos*. Será necesario suponerlo, además, de la paráfrasis que intenta seguir, *more mimesis*, los desvíos del rumbo del *Weg*. Si es así, el *concepto general de proximidad* debería valer, en consecuencia, para los dos trasvasijos léxicos. De hecho, como puede apreciarse en ambos casos, es la *presencia en general* el mecanismo de función que permite el movimiento de reparto semántico, de prorrateo conceptual y de distribución categorial.

De cierto modo, en tanto que Heidegger difiere esta misma *función* radical en un determinado momento histórico, la noción de *presencia en general* es reducible pero desborda la clausura de un puro registro de época. De acuerdo a la misma no-pertenencia de los contextos de producción al dispositivo de la *Kehre*, ninguna de las tramas léxicas se satura sin resto en una sola delimitación epocal que se consume en el acabamiento de una sola *epokhé*. Es esta mutua implicancia desfasada, por lo demás, la que permite dibujar un cierto boceto de conjunto entre los ensayos preambulares, entre los dos prolegómenos fechados coincidentemente en 1968. Ambos pretenden trabajar una doble ruptura en la ruta del derrotero, los dos prestan interés a *un* problema de traducción que abre la brecha a *una* clausura inacabada. Cada uno de ellos atiende a la abertura que se proyecta en un programa de transformación de una gran madeja semántica.

La coincidencia señalada no debe bastar para considerar que la *Übertragung* entre *Gegenwärtigkeit Anwesenheit* sólo modula el mismo juego de transferencia metafórica supuesto en paralelo entre los dos fines del hombre que se debaten a través de relaciones de oposición. Pero tampoco cabe excluir que en el remontaje de la *presencia*, no está en tela de juicio el doble valor de humanidad por el que transita la *Destruktion*. Entre ambas axiologías –términos valóricos que no atañen sólo a la de-finición del hombre sino además a la de-función del pensamiento que medita la muerte propia de la humanidad– cobra interés la atracción entre los dos despuntares de la metáfora. De ahí el dividendo de usura que adquiere el estatuto de proximidad, y el propio valor especulativo que toma la imantación.

Si esta introducción de la *cercanía* supone la transformación de los signos anteriores, en particular la reconsideración necesaria de la metáfora óptica, ¿de qué manera su extraña situación metafórica trabaja la anexión del pensamiento de la verdad? Si Heidegger ha delimitado el régimen metafórico, colocando el concepto de metáfora en los márgenes del pensamiento metafísico y, consecuentemente, en cierta finitud del hombre, en determinada puntualidad mortal del *anthropos* –condición de todos los desvíos antropológicos, por ejemplo los que se refieren a las interpretaciones francesas–, si esta rara *epokhé* del

humanismo parece entonces haber dado muerte a la metáfora, pero para continuar relevando la dignidad, ¿de qué modo seguiría sirviéndose de ella sutilmente?

Al interrogar en esta dirección debemos poner en alerta que las preguntas no se distraen de las disquisiciones que, bajo sesgo, atañen al género discursivo. El expediente retórico preambular en el que hemos venido insistiendo, repite el mismo problema relativo a la presencia, la pertenencia, la proximidad y la propiedad en general. Esta es la razón para asignar un lugar de *preferencia* a estos dos iniciales motivos de red. Su dimensión *genérica* doble entraña movimientos de marco cuya transformación tiene una envergadura de extenso alcance. A la mutación sobre el léxico del humanismo y la variación acerca de la semántica de la presencia, cabe atribuir una disposición sobresaliente en un mismo excurso prologomenal. De ahí los dispositivos de encaje, la mayoría de las veces en notas saturadas, que anuncian la serie de ensambles en la que se multiplica y se torna diversa la mutación de la *lexis*. Si no es errado hablar de esquema –el yerro estaría justificado en la medida en que se apelara a la extrema diferenciación y singularidad de los descorrimientos–, es necesario indicar que se trata de al menos dos formulaciones regladas. Dos esbozos sinópticos o cuadros sintéticos inacabados, con saturación prescrita, que precaven por anticipado todo el haz de lecturas por venir. El esquematismo en repulgo presume, en efecto, dos definiciones o defunciones de lo propio, no menos que una doble muerte sacrificial de la metáfora. Lo indicaremos a través del movimiento de dos citas en las que huelga decir el resto.

## 2. RESTOS DE METÁFORA: PARÁFRASIS, PARÁLISIS Y EXPLICITACIÓN DE LA APORÍA

La primera sobre lo que permanece del pensamiento del hombre, del resto que no sería desplazado por la *Destruction* preliminar del *anthropos*. Tras indicar que en Heidegger permanece (*rest*) “históricamente regional, periférica, jurídicamente secundaria y dependiente”, apartada, marginada o delimitada, en cualquier caso, “toda posición meta-humanista que no se mantenga en la apertura de estas preguntas” sobre la “génesis del concepto y del valor del hombre (la recuperación de la *paideia* griega en la cultura romana, cristianización de la *humanitas* latina, renacimiento del helenismo en el siglo xiv y en el xviii, etc.)”, Derrida dirá luego en párrafo aparte:

Resta decir (*Il reste*) que el pensamiento del ser, el pensamiento de la verdad del ser en el nombre de la cual Heidegger de-limita el humanismo y la metafísica, sigue siendo (*reste*) un pensamiento del hombre. En la cuestión del ser, tal como está planteada a la metafísica, el hombre y el nombre del hombre no están desplazados. (no estarían desplazados en apariencia todavía, R. B.). Todavía menos desaparecen. Se trata, por el contrario, de una especie de reevaluación o de revaloración de la esencia y de la dignidad del hombre. Lo que se amenaza en la extensión de la metafísica y de la técnica –se sabe según qué necesidad esencial Heidegger las asocia una a la otra– es la esencia del hombre (Derrida, 1989a: 166).

Con el propósito de establecer alcances con esquemas posteriores, esbozados con cierta

claridad ya en una nota de “Los fines del hombre”, se puede subrayar dos indicios.

En *primer término*, la relación entre ambos pensamientos anexados (la coma de la aposición parece modularla sintácticamente), deja un resto: el pensamiento de la verdad sigue siendo (*rest*) un pensamiento del hombre. Un resto del *anthropos* sobrevive a la *Destruktion*, si bien como metáfora del hombre y de su fin teleológicamente previsible, a este resquicio del querer-decir, puede asignársele un doble valor. Dicha valoración ambivalente de la interpretación no está sólo programada en la aporía del sentido, sino además en el propio pensamiento del ser, en el mismo *Denken* que pretende su destrucción. Este mantiene presuntamente su unidad al agregarse un *segundo pensamiento*. En *Dar (el) tiempo* (1977-1978), se advertía que en Heidegger “no se tratará de supeditar la cuestión del ser” al pensamiento de la verdad. Esta vez enfocado a partir del *Ereignis*, cuya semántica “normalmente significa el acontecimiento [que], hace guiños hacia el pensamiento de la apropiación o de la desapropiación que no puede carecer de relación con el pensamiento del don”. En “Los fines del hombre”, el párrafo final de la nota 16, ya anticipaba que esta semántica del *Ereignis* “domina tan temáticamente (*domine si thématiquement*) la cuestión de la verdad del ser en *Zeit und Sein*” (Derrida: 1989a: 167; Heidegger, 2009: 24).

Debido al servicio de excedencia que prestan, hay que estar atentos a los depósitos de notas. Varios de estos sedimentos mimetizan las transformaciones del pensamiento heideggeriano: no hacen más que orientar la puesta en alcance del resto a la que Heidegger mismo apuntaría con el recorrido zigzagueante. En los comentarios que les dedicaremos, tienen el interés de representar ciertas posturas anticipadas que se colocan en compás de espera; que se mantienen, *bajo título*, en un período de fechas comprendido. Tales previsiones, sobre las que se ralentiza el trato temático si bien su esquema de comprensión aparece ya formalizado, no están desconectadas de la posibilidad del don. El don tiene *algo ver*, aunque no fuese más que a través de la condición de imposibilidad que anula su ocurrencia, con la anticipación precautoria.

La génesis del pensamiento del *es gibt*, había tenido una “discreta aparición” (una “introducción discreta”), ya en *Sein und Zeit* (Derrida, 1995a: 21; 28). El acontecimiento que promete la interpretación del don, del que Derrida corteja pacientemente el retardo en la nota 16, será retomado a la vuelta de una década. Pero ya se hace parte, al menos en el margen notarial, del análisis sobre las dos maneras de dar muerte a la remanencia metafórica. Lo que queda por decir de la metáfora, de la que el *Weg* no se habría desprendido con facilidad, es que imanta o adhiere los rasgos léxicos del *Denken*. La atracción que provoca la adherencia, atañe menos a un efecto de mimetología que de *mimesis* (Derrida, 2001: 391).

En *segundo término*, lo que la cita denomina “resto” de humanismo en el pensamiento de la verdad del ser, supone una suerte de reevaluación o revaloración de la dignidad esencial del *anthropos*. No sería sino una nueva apreciación, un nuevo aprecio axiológico concedido. Incluso otro precio asignado a la investidura de la esencia humana. Implica, por así decir, otro contrato de *economía*, ya sea en términos evaluativos, valorativos o valóricos: supone otro compromiso *axio-económico*, en el sentido en que más tarde se hablará de ciertas proposiciones “axiomáticas, axiológicas o axio-poéticas” (Derrida, 1989a: 32). La propia acuñación del término “ontología”, que surge en el contexto de los análisis de *Espectros de Marx*, en el que aparecen importantes inserciones sobre *La sentencia*, en particular sobre la noción de *justicia*, se definirá como “una axiomática que

vincula indisociablemente el valor ontológico del ser-presente (*on*) a su situación ...”. (Derrida, 1995b: 96).

La semántica del valor, que Heidegger recusa no sólo por indicar cierta antropologización en un discurso que estaría lejos de articularse a través de la diferencia entre la existencia y el ser (es la prevención sobre la inversión existencialista de Sartre, pero de algún modo la suspicacia con el léxico de la *Umdrehung* de Nietzsche), valdría para cierto estatuto que toman los desvíos metafóricos. Atendiendo a esta supuesta reevaluación o revalorización del *metaphorein*, por medio del reajuste del modelo del *phaneisthai* fenomenológico, podrá decirse que el discurso del pensamiento de la verdad habrá asociado “a la proximidad del ser los valores (*valeurs*) de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha” (Derrida, 19891: 168). El bosquejo que prefigura la metaforización –la serie de ejemplos anterior lo indica– se sigue manteniendo luego que se reconsidera que el servicio metafórico sólo correspondería al lenguaje óntico, zona del empleo de la *lexis* que recubre *casi todo* el espacio lingüístico en el que se desplaza el pensamiento de Heidegger. Si la idiomática heideggeriana no pudiera en última instancia reducir el resto metafórico, si a la *epokhé* por la cual se desinscribe el uso corriente de los términos, en pos de categorías, conceptos y nombres, le fuese imposible impedir la imantación entre lo óntico y lo ontológico, sería también el impedimento para sortear la trama axiológica que suponen la metáforas. De aquí que la expresión “metáfora espacial”, empleada en contextos anteriores por Derrida, particularmente en el caso de la primera interpretación dedicada a Levinas, sea casi un pleonasma (Derrida, 1989b: 151).

La segunda cita en la que huelga decir el resto, viene precedida de una aglomeración de extractos escogidos de la *Carta sobre el humanismo*. La elección, incluso colección o recolección de estos pasajes extraídos, sobre los que Derrida se contenta la mayor parte de las veces con dejar el depósito, manifestar su extrañeza e invitar a la interrogación paciente, se caracterizan por su economía esquemática. Su carácter *antológico*, está lejos de servirse de un resumen que agote, sature o inacabe la referencia de un mero conjunto. El compendio selectivo anticipa, no obstante, las direcciones retorcidas de las mallas, las contorsiones que orientan las respectivas cadenas. Sigue una pauta de lectura plural que atraviesa el *Giro* normativo. Aunque no se le atribuya a la *Kehre* pertinencia decisiva (en el propio pasaje que citaremos de inmediato se dirá que “el pensamiento de esta presencia no hace sino metaforizar, por una necesidad profunda y a la que no escapa una simple decisión, el lenguaje que deconstruye”), Derrida escolta de todos modos el primer texto publicado en el que se atestigua declaradamente la *Vuelta*:

Esta proximidad (indicada y reiterada en diversos pasajes de la *Carta*, R. B.) no es la proximidad óntica y es preciso (*il faut*) tener en cuenta la repetición propiamente ontológica de este pensamiento de lo próximo y lo lejano... Resta decir (*Il reste*) que el ser que no es nada, que no es un existente (*qui n'est pas un étant*), no puede ser dicho, no puede decirse más que en la metáfora óntica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser. Y si Heidegger ha deconstruido radicalmente la autoridad del presente sobre la metafísica es para conducirnos a pensar la presencia de lo presente. Pero el pensamiento de esta presencia no hace sino metaforizar, por una necesidad profunda y a la que no escapa una simple decisión, el lenguaje que deconstruye. (Derrida, 1989a: 169).

De este pasaje retendremos dos indicios. Extendiéndonos un poco a otros alcances paralelos, indicaremos en su comentario algunos correlatos de análisis que pueden hacerse entre los dos prolegómenos de introducción. En *primer término*, el que insinúa el significado necesario de las metáforas. Estas no son accidentales, y están lejos de emplearse en la forma de ornamento. En “Restituciones” (1978), el análisis diferencial dedicado a *El origen de la obra de arte*, sugerirá la dificultad de desprenderse de un mínimo resquicio estetizable en cierta pincelada descriptiva interpretada en la lectura del cuadro de Van Gogh. (Derrida, 2001: 375).

La “necesidad” de la metáfora advertida aquí, por una parte, sobre su incidencia y repercusión en el discurso heideggeriano, por otra, tiene relación, en términos de la lectura sobre la aporética, con una de las situaciones asignadas al “ahora” (*nun*) en cuanto accidente, externalidad y extrañeza a la presencia (*ousia*). No es simplemente curioso, de esta manera, que sea esta “condición de extraño”, esta determinación inesencial del *nun*, la que permitiría desplazar “acaso el texto de Aristóteles a la delimitación heideggeriana” (Derrida, 1989: 96). Si, por un lado, la metáfora debe ser “necesaria”, incluso a despecho de lo que Heidegger mismo haya dicho de ella, por otro lado, tal necesidad supone un *silencio* que huelga decir: el *nun* no invalidaría, de traducirse por “ahora”, la situación “accidental” con la aquí cabe señalar el recurso a la metafórica. En esta complicada traducción, lo propio que entre *Gegenwärtigkeit Anwesenheit*, está implicada la cuasi metafóricidad del concepto de tiempo.

De cualquier forma, el uso metafórico sería abisal. Tan abismal y profundo, que en la inmersión de lo infundado, en el abismo insondable del *abgrund*, todavía resta por decir la metáfora. Su pretexto aún continuaría ocupándose, *de manera operatoria*, por decirlo de algún modo, tras su primera delimitación. En tanto que no cabe decir el ser sino en la metáfora óptica –diez años después se advertirá que como “el ser no es nada, no es un ente, no podrá decirse *more metaphorico*– (Derrida, 1989c: 249), esta interpretación sobre la metafórica coincide con el sentido irreductible que cabe concluir de la *vulgaridad* de la presencia en general. El esquema no deja de indicar el valor general o genérico que sigue manteniendo el uso de la onticidad. De este valor de generalidad, considerada “vulgar”, en efecto, en el contexto de la interpretación de la aporía, Heidegger habría intentado desprenderse, en el lapso de por lo menos dos décadas, precisamente con la variación llevada a cabo entre los dos sentidos de presencia.

La labor metafórica, no reducible al mero empleo retórico-metafísico (calificado de raro en otros ensayos), tendrá nuevos desarrollos una década después. Estando aquí ya formalmente esbozado, se repetirá, diez años más tarde, al tratar la noción de *retirada* (*Entziehung*). La traducción por *desgaste y usura* (Derrida, 1989a: 249), dará cuenta entonces de una cierta *anakhoresis* que dejaría el ser, por una de sus caras, en suspensión epocal, *bajo epokhé*. No siendo el ser un existente, una entidad del mundo, no siendo una cosa (*Ding*), y aunque quede la posibilidad de que sea *otra cosa* (*Sache*) (Heidegger, 2009: 23), un recinto metafórico –que esta vez no haría compendio de las figuras que desplazan el sentido propio o literal– endeudaría por entero el discurso heideggeriano. Al menos por una de sus aristas, el discurso de la verdad del ser (es lo que ya le ocurría al pensamiento del ser *tout court*) no domina la metáfora. Esta no resta sólo por decir, sino que abre camino a la variación de la *lexis*.

En *segundo término*, algo parecido a lo anterior podría decirse sobre la “repetición propiamente ontológica de este pensamiento de lo próximo y lo lejano”. Hay que tener en cuenta en este sentido que la asociación entre ontología y propiedad parece comprometer una no menor dificultad de desarraigo en el recorrido del *Denken*. Esta es la razón de que sea necesario escoltarla, y volver en todos los *tours* a la relación entre lo propio y lo ontológico. De manera similar a la desagregación entre los humanismos, el discurso de la ontología habrá mantenido determinada persistencia incluso una vez puesto en desuso. Si se observa el tratamiento del término en el primer ensayo dedicado a Levinas, en el que se advierte que por “comodidad” se empleará con comillas aun sabiendo que Heidegger indica haberlo cesado en *Introducción a la metafísica* (1935), Curso que elabora otra serie de retiradas de la terminología, se pueden encontrar razones para suponer la asignación de cierta sobrevivencia más allá de la *Kehre*. (Derrida, 1989a: 10 ss). La prótesis que señala cierto régimen de suspensión, puede leerse como uno de esos términos –entre los que cabe contar el de “libertad”– (Nancy, 1996: 43-52) a los que Heidegger *debió* haber reivindicado el uso.

La “repetición propiamente ontológica”, que pretendería resistir la repetición de la aporía “para conducirnos a pensar la presencia de lo presente” (Derrida, 1989a: 169), supone que Heidegger haya delimitado la comprensión hegeliana del tiempo “ontológico” tradicional. Exigiría que hubiese repetido no sólo a Aristóteles sino la propia reflexión de Hegel sin que, en rigor, el efecto de repetición se reitera a través de una paráfrasis. La iteración parafrástica repetiría la metafórica. Careciendo de la significación que se le atribuye en *Sein und Zeit*, no se debería asignar a la aporética, con la que se confunde de cierta manera la dialéctica hegeliana, tampoco la valoración del “sentido particular y retórico de paráfrasis”: la nota 8 de “Ousia y gramme” se preguntaba, más allá de la comprensión que Heidegger otorga a la parafrástica de Hegel y del mismo Aristóteles, “qué es una paráfrasis en filosofía”, qué quiere decir un discurso parafrástico en general. Se puede notar que la “reducción del sentido” en la forma de la explicitación, asociada a la explicación parafrástica y a la *presuposición* de la “problemática ontológica” (Derrida, 1998: 55), Heidegger ya la afirmaba de la repetición que Hegel hace de la exotérica aristotélica

Lo mismo que sucedería con la interpretación de las “paradojas” de los Eléatas, Hegel entendería la vulgaridad de la aporía “bajo una categoría totalmente diferente (*tout autre*) de la ‘paráfrasis’ de la que habla Heidegger” (Derrida, 1989a: 77). El discurso hegeliano no habría dejado de pensar, por lo menos, las condiciones que hacen posible la paráfrasis “a partir de conceptos que incluyen (*engagent*) la esencia misma del logos” (Ibíd). El discurso parafrástico que Hegel repite de la aporía vulgar de Aristóteles, en la *Ciencia de la lógica* (Hegel: 2011), se juega doblemente en la clavija de la aporía y, por consiguiente, en la parálisis a través de la cual la definición del tiempo supone su conformación en partes y, a la vez, por la inversión de la definición del ser temporal en la que éste no tiene a las partes por composición.

El mismo Kant, que establece una ruptura (*rupture*) por la que se interna el propio *Kantbuch*, no habría rechazado el alojamiento de las categorías aristotélicas. Al hacer del tiempo una forma pura de la sensibilidad, introduciendo el concepto de *sensible insensible*, la fidelidad al aristotelismo se indicaría aún en la “Explicación trascendental del tiempo”, de la *Crítica de la razón pura* (Ibid.: 83; Kant: 2005). Menos alérgico a la dialéctica, Kant se habría servido todavía de la aporética aristotélica (Aristóteles: 1995). Y, correlativamente, habría usado la parafrástica. Reacio a tratar de este modo las contradicciones, el discurso

heideggeriano, al menos el de la época de *Sein und Zeit*, permanecería por esta misma causa, interno a la clausura. Por negar un valor generoso a la repetición que lleva a cabo Aristóteles, generosidad que está relacionada con pensar la pretendida “accidentalidad” de *nun* y la presunta “necesidad” de la metáfora en el discurso heideggeriano, la *Destruktion* seguiría siendo, por una parte, interior al circuito de la tradición que ella misma bordea:

Esa profunda fidelidad metafísica (aquí de Kant con la aporía parafrástica de Aristóteles, R. B.), se organiza, se arregla (*s'arrange*) con (*avec*, cursiva en el original que no reproduce la traducción española) la ruptura que reconoce el tiempo como condición de posibilidad del aparecer de los seres en la experiencia (finita), *es decir, también con lo que será repetido por Heidegger de Kant* (cursiva de Derrida). Podremos, pues, siempre someter por principio el texto de Aristóteles a lo que se podría llamar la “repetición generosa” (“*répétition généreuse*”): aquella de la que se beneficia Kant y que es negada a Aristóteles y a Hegel, al menos en la época de *Sein und Zeit*. Por un cierto punto, la destrucción de la metafísica sigue siendo (*rest*) interior a la metafísica, no hace más que explicitar su motivo (*ne fait qu'expliciter son motif*). Es ésta una necesidad que sería preciso interrogar sobre este ejemplo y cuya *regla sería preciso formalizar* (*faudrait formaliser la règle*, cursiva en el original que la traducción no reproduce). Aquí la ruptura kantiana estaba preparada por la *Física IV*; y se podría decir lo mismo de la “recuperación” heideggerina del gesto kantiano en *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica*. (Derrida, 1989a: 82).

Otros dos temas puntuales cabe extraer de este pasaje: *por un lado*, el que dice relación al motivo metafísico que Heidegger, en la *epokhé* de *Ser y tiempo*, no haría más que explicitar. El modo explicitativo de la reducción, ya advertido en “Los fines del hombre”, aquí se expone de manera sistemática y formal sobre la recusación de la repetición parafrástica aristotélica y hegeliana. Extrayendo beneficio de cierto modo interpuesto, entre las paráfrasis de Hegel y Aristóteles, a través de Kant, Heidegger explicita el motivo, la predeterminación del ser del tiempo, pero *evitando* parafrasear la aporía exotérica. Esta situación es extraña en un discurso que se jugaría la mayor parte del tiempo en la *explicitación* de la *lexis* del *logos*. La destrucción de la aporética, en cualquier modo, deja el resto comprometido, no sólo de la ruptura kantiana sino además de la reanudación (*reprise*) que *Sein und Zeit*, y luego el *Kantbuch*, recuperará de la cesura de Kant.

Debe notarse que Heidegger sigue la ruptura que abre Kant, sin que por esto repita la parafrástica de la aporía de la que el “gesto kantiano” se beneficia. Esta reespedición de la parálisis de la aporética –las categorías que conforman los aporemas no se habrían movido desde la *Física IV* de Aristóteles incluso hasta la “Explicación trascendental del tiempo” de la primera *Crítica* de Kant– se relaciona con cierta detención que Heidegger ha debido necesariamente adoptar acerca de los textos de Aristóteles y Hegel. Antes de citar el pasaje sobre *parada* heideggeriana que no habría estado distante de la posibilidad de la abertura del claro (*Lichtung*), ya aparentemente preparada por Aristóteles, de la que Heidegger extrae provecho por medio de Kant, cabe atender a la formalización de la “regla”.

La denominada “regla formal”, que servirá de norma aporética para la lectura no sólo de los escritos de Heidegger sino de la “historia de los textos de la metafísica”, será propuesta en el último párrafo del apartado “La gramme y el número”, justo antes de que se recupere en el apartado final (“El cierre de la ‘gramme’ y la marca de la ‘Différance’”), la referencia a los extractos de *La sentencia*, anunciada desde la nota 2. La formalidad de la pauta de interpretación contiene las posibilidades de la aporía, las de la “repetición generosa”, e incorpora, además, sobre este escrito de Heidegger, los pasajes sobre la “marca matinal” (Derrida, 1989a: 58-59). Cabe recordar que el ensayo se mantiene en suspenso sobre la posibilidad de que la nota de *Ser y tiempo*—, haya abierto en rigor el problema de la *gramme*, particularmente el que compete a la marca en general: la timidez que manifiestan los prolegómenos sobre este punto, dice relación con “el paso disimulado que hace comunicar (*fait communiquer*) el problema de la presencia y el problema de la marca escrita. Por este paso a la vez ocultado y necesario (*dérobé et nécessaire*), los dos problemas se dan, se abren uno sobre otro (*donnent, ouvrent l’un sur l’autre*)”. (Ibíd.: 68).

Debemos tomarlo en cuenta para el comentario que haremos del siguiente pasaje. Este implica determinada repartición de la generosidad que asume la repetición:

El juego de la sumisión y de la sustracción debe pensarse en su regla formal (*règle formelle*) si queremos leer (*lire*) la historia de los textos de la metafísica. Leerlos en la apertura (*l’ouverture*) del claro (*percée*) heideggeriano, ciertamente, como solo exceso pensado de la metafísica como tal, pero también a veces, fielmente, más allá de ciertas proposiciones o conclusiones en las cuales ha debido detenerse este claro (*cette percée*), tomar impulso o apoyo (*prendre appel ou appui*). Por ejemplo, en la lectura de Aristóteles y de Hegel en la época de *Sein und Zeit*. Y esta regla formal (*règle formelle*) debe poder guiarnos (*doit pouvoir nous guider*) en la lectura. . . del conjunto del texto heideggeriano mismo. Debe permitirnos plantear la cuestión de la inscripción en él de la época (*l’époque*) de *Sein und Zeit*. (Ibíd.: 97).

La repetición generosa exigida por la lectura de la *Física IV*, adquiere valor para el propio Heidegger. La generosidad de la repetición aparece desfasada sobre toda la serie de géneros, conduce la orientación de todos los esquemas generales. Menos interrogado entonces acerca de la pertenencia que sobre la inscripción que el “conjunto del texto heideggeriano” entabla en la propia *epokhé* de *Ser y tiempo*, la regla permitirá leer, en “la apertura del claro” (*l’ouverture de la parcée*), no sólo la “historia de los textos de la metafísica”; sino además la parada en la que “ha debido detenerse” (*a bien dû s’arrêter*) la abertura de la *lichtung* (Ibíd.)

Se puede advertir que no será la última vez que se hable de la detención heideggeriana, de esta especie de arresto o petrificación de su discurso: en el esquema del análisis está incluida, para hacer notar la necesidad de “tomar impulso o apoyo”, no sólo ésta sino otras referencias a la pausa. Por ejemplo, cada vez que se aborda el tema del sujeto en Heidegger (Derrida, 2001: 302). La parálisis es necesaria en cualquier compromiso que toma o sigue la digresión. Es propia de la puesta en época en general. Lleve o no comillas, la *epokhé* no daría un paso sin esta parálisis.

Uno de los últimos motivos de esquema que recuperamos de la parálisis de la aporía, se refiere a la formalización de la clausura problemática. Las posiciones sobre el cierre de la cuestión, que se tocan asimismo con los modos de explicitación del sentido del ser –transgresión del recinto en forma de *escudo* que Derrida incita a entender “como solo exceso pensado de la metafísica como tal”–, aparecen contenidas en el segundo apartado de “Ousia y gramme” (“El eludido de la cuestión”). Entonces ya queda de manifiesto que el tratamiento aporético del problema del tiempo en la *Física IV* deja (*laisse*) algo en suspenso. Lo que “en adelante se interrogará” como “aquello cuya pertenencia al ser es todavía (*rest encore*) indecidible”. (Derrida: 1989a: 81). Parecido a lo que sucede con el deíctico que traza *Ser y tiempo*, y en adelante las mallas léxicas, de este problema metafísico sobre la *physis* del *nun*, en Aristóteles, se habría hecho planteo neto (*nettement posé*) pero habría quedado eludido (*éludé*). (Ibíd., 92). Al hacer notar que en la economía de la acotación, lo “metafísico”, “es acaso menos la *cuestión* eludida que la *cuestión eludida*”, y que la “metafísica entonces se plantearía por esta omisión”, la puesta aparte por parte de Heidegger (no por la integralidad de su texto que por esto mismo carecería de integridad) anuncia una necesaria afirmación que, “más allá” de la clausura problemática, ya indicaría hacia el motivo de la *Zusage*: asentimiento, promesa, contrato originario (Heidegger, 1990: 158).

### 3. BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles: *Aristóteles. Física. Libros III-IV* (traducción, introducción y comentario, Alejandro Vigo), Editorial Biblos, Bs. Aires, 2005.

Bourdieu, Pierre: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 2002.

Derrida, Jacques: *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

Derrida, Jacques: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Pre-Textos, España, 1981.

Derrida, Jacques: *De la gramatología*, Siglo XXI, España, 1986.

Derrida, Jacques. *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, México, Siglo XXI, 1986.

Derrida, Jacques: *Cómo no hablar. Denegaciones*, 1989a, Anthropos, Suplementos.

Derrida, Jacques: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989b.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989c.

Derrida, Jacques: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Paidós, Madrid, 1989d.

Derrida, Jacques: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Pre-Textos, Valencia, 1989e.

Derrida, Jacques: *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona, 1995a.

Derrida, Jacques: *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid, Segunda edición, 1995b.

Derrida, Jacques: *Aporías*, Paidós, Barcelona, 1998

Derrida, Jacques: *Políticas de la amistad*, España, Trotta, 1998.

Derrida, Jacques: *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

Derrida, Jacques: *La verdad en pintura*, Paidós, Barcelona, 2001.

Derrida, Jacques: *Papel máquina*, España, Trotta, 2003

Derrida, Jacques: *L’animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006

Derrida, Jacques. *La bestia y el soberano*, Bs. Aires, Manantial, 2010.

Derrida, Jacques: *Psyque. Invenciones del otro*, La Cebra (editores Javier Pavez y Cristóbal Thayer), Argentina, 2017.

Hegel, Georg: *Ciencia de la lógica*, Abada Editores, Madrid, 2011.

Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E, México, 1954.

Heidegger, Martin: *De camino al habla*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1990

Heidegger, Martin: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1994.

Heidegger, Martin: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1995. (primera edición, 1987).

Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

Heidegger, Martin: *Nietzsche*, Primer tomo, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

Heidegger, Martin: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2009.

Heidegger, Martin: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1994.

Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2005.

Lacoue-Labarthe, Philippe: *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid, 2002.

Löwith, Karl: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, F. C. E., México, 2006.

Richardson, William J.: Heidegger: *Through Phenomenology to Thought*, Third Edition, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1974.