



*«Since we Have Been a Dialogue». Eulogy
of the Indomitable, the Remainder and the Excess*

*«Desde que somos diálogo». Elogio
de lo indomeñable, el resto y el exceso*

NURIA SÁNCHEZ MADRID

Universidad Complutense de Madrid

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.001>

Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 23-42



Recibido: 08/01/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

El artículo se propone dibujar una historia de los fracasos de la metaforología del diálogo como una categoría triunfante del pensamiento desde la modernidad a la actualidad, con especial atención a autores como Hölderlin y Celan. Se toman como hilo conductor del planteamiento diversos trabajos publicados desde los años 80 por el pensador español, Félix Duque, que delimitan una concepción del lenguaje y del acuerdo que se muestra siempre sensible a la presencia de otro, que funciona como elemento indomeñable, como resto y exceso con respecto a las razones del sujeto forjado en la modernidad.

Palabras clave: Diálogo, resto, el otro, Hegel, Hölderlin, Celan, Bernhard, Duque.

Abstract

This paper aims at outlining a history of the failures experienced by the metaforology of dialogue as a triumphant theoretical category from Modernity to the present, specially focusing on authors as Hölderlin and Celan. I base most of my arguments in the thesis that the Spanish thinker, Félix Duque, claimed in different papers he published since the '80, which argue for a conception of language and agreement always committed to the presence and reasons of the other one, who fulfils the role of an unconquerable element that acts as remainder and excess with regard to the reasons of a subject stemming from Modernity.

Keywords: Dialogue, remainder, the Other, Hegel, Hölderlin, Celan, Bernhard, Duque.

A Félix Duque, *mastro di color che sanno, sabio jovial*

«Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander»

(F. Hölderlin, «Friedensfeier. Dritte Fassung»,
StA, Band 2.1, Seite 136-137).

«Seit ein Gespräch wir sind,
an dem wir würgen,
an dem ich
würge,
das mich aus mir hinausstießt,
dreimal, viermal»

(P. Celan, «Vorfassung von Todtnauberg»,
Bd. 9: *Lichtzwang*, Frankfurt a.M., 1997, p. 107).

Esta propuesta de lectura de la implantación histórica de una potente metaforología como la procedente del diálogo partirá del análisis de la asentada tendencia de Occidente a caracterizar este fenómeno discursivo y su relato como realidades sostenidas por el propio equilibrio que aspiran a construir. En efecto, cualquiera que se atreva a detenerse en la genealogía del *tópos* dialógico encontrará que lo compartido entre los participantes de este hecho discursivo tiene mucho de fricción y desajuste, también de huida frente a un diferendo originario que no tiene remedio, lo que otorga a este acontecimiento el aspecto *final* de una cuidadosa cosmética de las condiciones de lo tolerable y preferible. Si tomamos como referencia provisional el informe *Raza y Cultura* de Lévi-Strauss, la concepción de la comunica-

NOTA PRELIMINAR: Este trabajo procede de una investigación resultante de los Proyectos *Naturaleza humana y comunidad* (III). *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013- 46815-P) y *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), concedidos ambos por el MINECO del Gobierno de España. El origen del artículo fue la gentil invitación cursada por mis colegas de la UAM responsables del máster *Filosofía de la historia: democracia y orden mundial* para dictar la conferencia inaugural del curso 2016/17. Las observaciones recibidas tras la exposición de la conferencia por parte de Félix Duque, Valerio Rocco, Jorge Pérez de Tudela, Alba Jiménez y José María Zamora me resultaron enormemente sugerentes y me ayudaron a dejar el escrito en su versión actual.

ción entre culturas como dos vagones que se desplazan a la misma velocidad cuenta como reverso con el reconocimiento de una vibración enigmática, producida por aquellos pueblos que, por avanzar a una velocidad superior o menor, se convierten en una otredad que no se puede percibir ni evaluar, pero que emite a su paso un halo siniestro, indicio suficiente para sospechar que están *ahí* y nunca dejarán de estarlo, *malgré* los esfuerzos de borrado de las diferencias culturales presuntamente civilizatorias. Más allá del «kantismo sin sujeto trascendental» de Lévi-Strauss, en una línea que va de Montaigne a Žižek encontramos sopesados elogios del Otro irreductible a la yoidad, que estaremos en condiciones de reconocer en nosotros mismos, siempre que lleguemos a contemplar lo que nuestras propias costumbres tienen de arbitrario y coyuntural, esto es, la distancia que las separa de la delgada línea de *lo normal*. Solo así sacaremos de su *Verdrängnis* al *caníbal* que hay en nosotros, poniéndonos en camino hacia una universalidad fundada en la «dimensión *inhumana* del Prójimo»¹, que haga precisamente de lo confuso y de lo extraño la condición del reencuentro con el otro. Žižek considera modélica la lectura del *western* —y especialmente de *Centauros del desierto*— propuesta por Robert Pippin² con vistas a construir una inteligibilidad social que no quepa reducir al principio populista de operatividad de demandas singulares, pero tampoco someter a un Yo mayestático y abstracto, solapador de diferencias irreductibles. Por el contrario, toda sociedad entraña una «universalidad de “extraños”»³, a la que la autoconciencia moderna ha solido condenar al rincón de lo indeseable, de modo que no sorprende que el aprendizaje de la madurez coincida con una extrañeza ganada con respecto a uno mismo y asimismo recibida del contacto con el psiquismo ajeno. Con ello se habrá dado con un auténtico absoluto, a pesar de su condición finita y contingente. Es cierto que el desarrollo histórico de la *ipseidad* no tomó estos derroteros, optando más bien por el blindaje de la autoconciencia, empezando solo a revisar grandes decisiones cuando la acumulación de destrucciones perpetradas en nombre de la humanidad amenazó con romper toda ley de la balanza histórica. Como bien apunta el pasado mítico de las culturas, la historia como sistema —como idea, como narración, como hilo conductor de la humanidad cosmopolita— procede del relato del encuentro de los hombres con los dioses —o con la Providencia— que los protegen y tutelan. Solo hará falta dirigir la vista a la refutación aristotélica de los negadores de la validez del principio de no contradicción para atender a la potencia del diálogo como signo que sella la autoridad reconocida a cierta estructura y condiciones de producción de

¹ Žižek, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016, p. 88.

² En «What is Western? Politics and Self-Knowledge in j. Ford's *The Searchers*», *Critical Inquiry* 35/2 (2009), especialmente pp. 240-241.

³ Žižek (2016, p. 91).

sentido. Partimos, pues, de la convicción de que el diálogo no es un acontecimiento natural, a pesar del elogio recibido de Rousseau, que lo convierte en expresión del encuentro más puro con la naturaleza, sino una acción tutelada y cuidadosamente dirigida, una suerte de *gadget* configurado por nuestra vieja técnica, una peculiar *radix-matrix*, cuya verdadera faz Celan puso al descubierto:

«Como se le habla a la piedra, como
tú,
venida a mí desde el abismo, hermanada
desde una patria,
lanzada hasta aquí, tú,
tú que de lo antaño,
tú en la nada de una noche,
tú que en la ni-noche me sales al encuentro,
tú,
ni-tú».⁴

El poema tiene la virtud y la osadía de desplazarse a la última escena, apocalíptica necesariamente, de toda teleología dialógica, cuyo vaporoso cendal lanzado sobre la historia apenas logra ya ocultar la maltrecha y deforme materialidad que aspira a cubrir y ordenar. El acontecimiento del diálogo funda la historia, pues posee una intensa conciencia del paso del tiempo y del orden que quepa aplicar a sus desde entonces plurales y divergentes *tempi*. Como sostiene Heidegger, «[d]esde que surgió el Tiempo, y se lo detuvo, *somos* nosotros, desde ese momento, históricos»⁵, cuya materialización sería el dar nombre a los dioses y acompañar la emergencia del mundo. Ahora bien, el camino hendido por el símbolo que busca la paz, comporta asimismo la *stásis*, el signo *schibboleth*, el río que dibuja la figura de los rivales. Y la negación de esta última vertiente conduce inexorablemente a la petrificación del interlocutor, a su entrega a un abismo que desfigura los rostros y los pierde en el desencuentro absoluto. La elevación casi sublime de las escenas dialógicas a la posición propia de una juntura estructural reviste a sus portavoces de una llamativa seriedad, rayana empero con una suerte de sospecha del alcance por medir que posee la *gebrechliche Einrichtung der Welt*, por decirlo à la Kleist, poderosa archi-tectónica que amenaza con manifestarse a cada momento en lo que parece haber, por muy firmes que sean los lazos de lo que llamamos sentido. Y quién no conoce esos instantes en los que un movimiento de ceja o una secreta palpitación del ánimo anuncia la entrega de una realidad nueva, en que advertimos que el pensamiento se trama mientras se habla. Como nos ha recordado

⁴ *Obra completa*, trad. J.L. Reina Palazón, Trotta, 1999.

⁵ Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 60.

en varias ocasiones Félix Duque, siempre tan atento a las estrías que arroja a su paso todo destino —personal y colectivo—, este está atravesado siempre por una fuerza centrípeta-escatológica (donde éschata remite a las cosas últimas que nos atienden al final de los tiempos) y por otra centrífuga-escatológica (donde el “escato-“ procede esta vez de *skór / skátos*, a saber, el excremento, la escoria y el desecho en general)⁶, dióscuros que lo sostienen y desgarran simultáneamente. De la adecuada comprensión de este *Grundbegriff* ambivalente depende el poder habérselas o no con la violencia connatural al evento y con el lastre existencial que entendemos por historia.

Qué duda cabe que la escena dialógica está profundamente arraigada en el íncipit de la filosofía como práctica consciente. Basta remontarse a la genealogía ofrecida por *El nacimiento de tragedia* de Nietzsche, donde se atribuye al diálogo platónico una capacidad de subsunción de anteriores géneros poéticos comparable a la previamente puesta en marcha por la tragedia. Como escenario discursivo, el diálogo nace de la mano de una de-cisión que troquela lo que puede decirse y lo que no, reservando en el caso platónico un lugar específico a una suerte de afasia gramaticalizada, que se acciona cuando el decir pretende apuntar a determinaciones supremas como la Idea de Bien, siendo esta una operación clave para el desarrollo del razonamiento. Cualquiera que haya leído un diálogo platónico percibe que la letra está en constante combate con un fondo indomeñable que inspira gigantomaquias y da mucho que pensar y hablar, sin poder comparecer más que de soslayo, por el hueco que deja el espíritu cuando el cuerpo no puede evitar la salida de la risa. Pero la escenografía moderna del diálogo remite más bien como imagen fundacional al contemplador solitario en medio de la naturaleza y su encuentro con el pájaro igualmente solitario, del que Kant levanta cuidadosa acta en el § 42 de la *Crítica del Juicio*, en una variante en realidad del solaz que las ensoñaciones propiciadas por la herborización despiertan en el paseante rousseauiano. Llama la atención en este ejemplo de discursividad pura, sumamente atenta a la economía más libre e inmanente de los signos, un respecto del que paradójicamente se habla raramente. En efecto, en la escena dibujada, en el fondo siniestra, se supone que hablan entre sí quienes no pueden hacerlo —el ser humano y la bestia, transfigurada esta vez como delicado ave—. Creo que no sería un completo desacierto considerar esta pieza kantiano-rousseauiana como un resto, si bien es cierto que un resto profundamente moderno, donde el sujeto reflexionante siempre tiene la razón, del legado de las *Metamorfosis* de Ovidio, toda vez que en el deseo comunicativo aguarda una tendencia ambivalente e irresistible a encontrarse con lo que se encuentra más allá (o más acá) de uno que desembocará en el *King Kong*

⁶ Duque, «El destino de la filosofía», en I. de los Ríos (ed.), *El sacro desorden de nuestras vidas*, Madrid, Abada/A. Bello Ediciones, 2014, pp. 26-27.

de Delos Lovelace. La inviabilidad pesa sobre este reconocimiento, pues el lenguaje del sujeto y del ave sencillamente carecen de instrumentos para encontrarse y traducirse mutuamente, lo que en puridad debería suscitar asombro y consternación, no placer puro, en el espectador. A pesar de estas dificultades, ambos se encuentran en una suerte de grado cero lingüístico y, no contentos con la hazaña, los autores interesados en el *topos* harán de él la clave de la antropogénesis y del surgimiento de toda convivencia política. Con ello, un resto inabordable se adueña del origen del hombre, abriendo una atalaya de la que no siempre nos llegarán parabienes y certezas.

Como recuerda Starobinski⁷, Rousseau plantea la correspondencia entre la solidaridad recíproca de los participantes en un almuerzo campestre —donde «cada uno sería servido por todos»— y la entrega conjunta de todos por medio de la fórmula representada por el contrato como uno de los principios básicos de toda antropología política. La metáfora del diálogo es central para su despliegue. Así, el sometimiento generalizado y recíproco de todos los agentes y la consiguiente emergencia de un lenguaje universal desempeñaría la función de una suerte de significante flotante del vocabulario político. Pero como ocurría con la imagen de la convivencia armoniosa coyuntural del paseante y el pájaro salvaje, la imagen y la lógica del don recíproco incondicionado son portadoras de su peculiar exceso. Si en el primer caso dibujábamos en realidad una proto-figura del Frankenstein de Shelley, sustanciada en el aparentemente inocuo espectador hastiado del amor propio de la civilización, en este último destaca algo parecido al fantasma de *Las bacantes* de Eurípides, que con su desenfreno báquico llevan a su extremo el proyecto de una comunidad perfecta y declaran una comunión tan intensa como destructiva entre sus miembros, cuya proximidad con la comunión cristiana tan bien supo localizar André-Jean Festugière. La vertiente destructiva de la facultad para el diálogo tan cara a los seres humanos la enfoca con despiadada claridad la *Vorfassung* del célebre poema *Todtnauberg* de Paul Celan, donde el diálogo —*Gespräch*— aparece como instrumento de tortura y exhaustión del individuo sometido a la influencia de fuerzas poco interesadas en granjearle satisfacción:

«Desde que somos un diálogo,
en el que nos asfixiamos [an dem wir würgen],
en el que me asfixio [an dem ich wüрге],
que me expulsa de mí mismo
por tercera vez, por cuarta vez»

(P. Celan, «Vorfassung von Todtnauberg»,
Bd. 9: *Lichtzwang*, Frankfurt a.M., 1997, p. 107).

⁷ Starobinski, *El almuerzo campestre y el pacto social*, Madrid, Abada, 2010.

Como todo *Génesis* exige su *Apocalipsis*, las palabras de Celan parecen compararse con una suerte de contrafigura del alborozo ilustrado por la comprensión sin fronteras, que rompe finalmente las barreras entre la bestia y el ser humano. La instalación mayestática del tiempo desemboca para el poeta del abismo en la experiencia de ser expulsado por lo pretendidamente más propio, de ser víctima de una radical *akrasía*, donde —como sostiene la Ética Nicomáquea (VII, 2)— lo que debería desatragantarnos sin embargo lo hace irremediablemente. La insensibilidad hacia los cuerpos sufrientes produce ese cortocircuito de la búsqueda del otro mediante la palabra. Por ello el *kósmos* dialógico debe reconciliarse con la sentencia apuntada en el fragmento 124 de Heráclito, que recogemos en traducción de Félix Duque: «El mundo más bello es como la carne de lo esparcido al azar» [*sárma eike kechyménon kállistos [...] ho kósmos*], pues sin reconocimiento del dolor ajeno como carne de nuestra carne no habrá verdadera comunicación ni verdadero Espíritu.⁸ El esbozo del poema *Todtnauberg* deja traslucir la asfixia —el atragantamiento, en realidad— que el poeta siente frente al imperativo de diálogo depurado de las esquirlas de la sarcosis, un episodio que tiendo a asociar con el sufrido por uno de los hermanos Worringer-Wittgenstein en la obra *Ritter, Dene, Voss* de Thomas Bernhard, cuando Dene le trae su postre favorito, unos profiteroles, con toda su promesa de placer, a su hermano Ludwig:

«devoramos [fressen] el profiterol
 que nuestra hermana ha cocido al fuego, abrimos bien la boca
 y metemos el profiterol dentro
 y lo metemos hasta el fondo de la garganta [würgen ihn hinunter]
 tu profiterol ves como lo trago [hinunterwürge]
 un profiterol desagradable
 un profiterol repugnante
 mi postre preferido lo ves».⁹

La proximidad semántica de los textos es evidente, pero esta también concierne al objeto en juego en ambos contextos, ya se trate del anhelado diálogo como ajuste de cuentas con la historia o del dulce transubstanciado en la boca de quienes deberían poder degustarlo. En ambos casos se describe el hartazgo experimentado cuando el bien —imaginado, simbólico— se concreta históricamente, lo que nos recuerda que quizás el mejor desenlace para la voluntad que busca la virtud no sea otro que el desencuentro entre los interlocutores, la aparición de un obstáculo que impida el progreso epistemológico o, mejor dicho, que invierta el curso habitual de

⁸ Vd. Duque, *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Madrid, Abada, 2015, pp. 116-117.

⁹ Bernhard, *Ritter, Dene, Voss*, en *Stücke*, vol. IV, Suhrkamp, 1988, p. 191.

este, forzando a la lengua a hacerse cargo de la dureza de ese *no*. Tal revolución de los signos se inspira para Celan en la punta acerada del Infinito y en «un germinante Jamás» [*ein keimendes Niemals*]¹⁰, que el poeta (À la pointe acérée,) toma de un dibujo de Baudelaire citado en los diarios de Hofmannstahl.¹¹

«Deja al desnudo los minerales, los cristales,
las drusas,
lo inescrito, empedernido
en lengua, libera un cielo»

(Celan, GW I, 251-252).

Los paisajes lunares evocados por el poema, lo que queda en el fondo de los celestes, similares a los que comparecen en *Todtnauberg*, son vástagos del *meridiano cero* buscado (GW, III, 202), en el que la palabra y la carne se dan la mano, cristalizando en la lengua y condensando el *blanc* que origina el poema. Lo no-escrito, el vacío, la *hiancia* dirigen al lenguaje un nuevo imperativo, que sueña con contribuir a la aparición de otro *nomos* de la tierra, al liberar una nueva medida y suministrar nuevos criterios de acción. Se trata del in-mundo de las «(dis)funciones transitivas», de que nos ha hablado con tanto provecho Félix Duque, nativamente u-tópicas, fuera de lugar¹², donde los sujetos profieren discurso para situarse fuera de lo normal, hundiéndose así en el *pathos* llamado a fundar un renovado simbolismo, que se haga cargo esta vez de que el dolor no es tanto «la fuga del rasgo [*Die Fuge des Risses*]» ni el «umbral» [*Schwelle*] que conduce al acontecimiento empropiador, sino un acontecimiento de petrificación¹³, del que el lenguaje ha de rendir también, si es que no *sobre todo*, sus cuentas. La sospecha de que el diálogo estaba preñado de su propio obstáculo endógeno nos acompaña, como decíamos, desde la siempre lozana lontananza platónica, tan pródiga en reticencias, elipsis e hipérbolés. Pero tales obstáculos rinden un excesivo culto a la abstracción, que les impide atender al exceso de los cuerpos. Una vieja conversación con Hegel relatada por un maduro Heine siempre me ha parecido representativa de aquello en lo que consiste un verdadero aguafiestas del diálogo y su aspiración a reconciliar la dimensión de lo pensable y lo intuible, cuyo pretendido *happy end* rousseauiano parece sacar tanto de quicio al primero como el «triste silencio» de un *Wallenstein*, con el que la muerte se enseñorea de la vida. En la anécdota subrayada por Heine al recordar aquel

¹⁰ Celan, «Die Silbe Schmerz», en *Die Niemandrose*, I, 280; 194.

¹¹ Vd. Hamacher, *Entferntes Verstehen*, Suhrkamp, 1997, pp. 364-365.

¹² F. Duque, «El tránsito y la escoria. Las escatologías de Heidegger y Celan», en Id., *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, 1997, p. 186-187.

¹³ Véase sobre el *Schmerz* como umbral las consideraciones de Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, V. Klostermann, 1959, p. 27s. y de Lacan, *La ética del psicoanálisis* (1959/60).

encuentro su entusiasmo mítico, propio del joven, es rápidamente refrenado por una sobriedad que obliga al interlocutor a medirse consigo mismo, con las consecuencias no-dichas de lo formulado:

Un bello atardecer estrellado estábamos sentados, Hegel y yo, juntos al lado de una ventana, y yo, un joven de veintidós años entonces, había precisamente comido bien y bebido café y comencé a hablar con entusiasmo de las estrellas, llamándolas la residencia de los bienaventurados. Pero el maestro musitó para sí: „¡Las estrellas, hum! ¡Las estrellas son solo una mancha brillante en el cielo! – „Válgame Dios, repliqué, ¿no hay entonces allí arriba ningún lugar feliz, para galardonar allí a la virtud tras la muerte? Pero aquel, mirándome torvo con sus ojos claros, dijo incisivo: „¿Así que usted quiere aún una propina de Dios por haber cuidado de su madre enferma y no haber envenenado a su hermano?“.¹⁴

Como en las páginas de la historia, Hegel recuerda a Heine que en los recodos de los diálogos tampoco hay espacios reservados a la felicidad, pues en ellos no suele haber finales redondos, orondos como todo sujeto satisfecho. Con ello evidencia una sensibilidad notable hacia una de sus coordenadas de pensamiento, a saber, la certeza de que el placer no está ligado primordialmente a la vida, sino que nos devuelve el único rostro visible de la muerte. Esto parece sumamente paradójico, pues la poética del diálogo comparte con la latina *consolatio* el esfuerzo por reconciliar los polos opuestos, como en el esbozo del poema escatológico¹⁵ inacabado *Friedensfeier* con que Hölderlin conmemorara la paz franco-austríaca de Lunéville, en el que los *Hölderlinkenner* ven el sólido vínculo establecido entre el tiempo, la memoria y la Palabra-Diálogo, como sostendrá Heidegger en su personal interpretación. Debemos a Félix Duque una lectura del «decorado» del himno aludido que nos devuelve al clima de la conversación mantenida por Hegel y Heine, toda vez que el escenario natural que rodea el nuevo periodo que marca la paz, caracterizado por «los días del bello humanitarismo, los días de bienes seguros, sin miedo», de los que Hölderlin habla en una carta a su hermana, datada el 23 de febrero de 1801, es un don del mundo más que fruto de la abstracción. He aquí la interpretación a la que aludo del poema:

«Hölderlin, que escribe desde Hauptwil (cerca de St. Gallen), se muestra arrobado «ante esas espléndidas cordilleras eternas [...] y si el dios del poder tiene un trono en la tierra, habrá de estar en esas cumbres soberbias». Así que ya sabemos de dónde ha tomado el poeta el grandioso «decorado» de la primera estrofa de *Friedensfeier*. No se trata en este caso de ninguna ensoñación (y menos, griega), sino de la descripción de una cadena suiza de montañas. Bastaba con que el poeta avistara desde Hauptwil los no demasiado cercanos

¹⁴ Heine, *Briefe über Deutschland*, vol. 5, p. 197.

¹⁵ Tan provechosamente analizados por J. Schmidt, *Hölderlins geschichtsphilosophischen Hymnen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1990.

Alpes berneses para que pudiera escribir luego: «lejanamente esplendente se alza, / [...] bien ordenada, una magnífica línea, / al lado, elevándose por doquier sobre / el elevado suelo, las mesas». [...] Hölderlin bien pudo ser un ingenuo (la paz duró poco, y las guerras siguieron —ellas sí, *crecientes*— hasta Waterloo, diez años después de que el poeta se hundiera en su locura), pero sus meditaciones son bien poco «metafísicas» si entendemos por tal las especulaciones aéreas y sin base en la realidad más cercana».¹⁶

La contemplación más directa y la meditación más empírica sobrepujan en este caso la interpretación metafísica, pero adoptar esta óptica con respecto al poema tiene la ventaja de enfocar la clausura de la divinidad y la palabra que esta entrega en una suerte de bucle de las *Übertragungen* —de Zeus a Dioniso, de Dioniso a Cristo—, de las que la pretendida comunidad humana no puede salir, con cuya secuencia puede llegar a atragantarse y asfixiarse. Si ello es así, la sentencia inicial e iniciática para los occisos en cuerpo y alma del *Abendland* —desde que somos diálogo— traicionaría su propia teleología para salirse de su horma, dejando entrar así en escena la aberración, la estridencia y el asco. Sabemos cuál es la apuesta de Hölderlin, desesperada y preludio de la *Umnachtung*, a saber, embridar el ciclo ilimitado de las traslaciones de la salvación por medio de un instrumento propio del paciente sembrador, a saber, el trasplante [*Verplanzung*], el arte de los esquejes, que sepa inocular en la sociedad civil cristiana y germánica la savia aliena del dios procedente del Oriente.¹⁷ La segunda versión de la elegía nupcial *Brod und Wein* convierte la venida anunciada del *kommende Gott* en un dios que «ríe, trasplantado [*verplanzet*]» (v. 54, SWB, I, p. 375). Con ello apenas se conseguirá que la fiesta nupcial entre hombres y dioses dure un lapso de tiempo [*Weile*], como leemos en *Der Rhein* (SWB, I, p. 347, vv. 180-183), que nos devuelve al final § 12 de la *Crítica del Juicio* y su elogio de la dilatada demora [*Verweilung*] propia del placer estético puro, cuyo proceso de auto-fortalecimiento y reproducción es análogo al mecanismo del estímulo vital (KU, AA 05: 222). La consumación de esta *Umkehrung* precisaba por de pronto apropiarse de la mirada del agricultor, que el lingüista Eduardo Gil Bera ha opuesto con acierto a la del cazador y pastor nómadas. El primero se instala en una mirada paciente, cuyo alejamiento de la acción conduce al encuentro con el mundo ideal de la siempre presunta objetividad, un acontecimiento que se produce desde las coordenadas culturales del *tao* a las de la *sophia*.¹⁸ Sin embargo, la humilde aceptación de lo propio, del burgo cristiano-germano en busca de salvación, entraña el riesgo de sustituir el asombro ante la circularidad

¹⁶ Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología. Heidegger/Levinas — Hölderlin/Celan*, Madrid, Abada, 2010, p. 103, nota 54.

¹⁷ Duque, *Residuos de lo sagrado, op. cit.*, pp. 122ss.

¹⁸ Vd. E. Gil Bera, *A este lado*, Pamplona, Pamiela, 1993, pp. 96-98.

de los mensajes redentores de la Hélade y el Cristianismo por la entrega a una voz pasiva de la que en vano cabría esperar decisión alguna capaz de abrir las costuras necesarias para que el diálogo no avergüence a las dos partes. El precio de esa dejación bien podría ser la caída sin retorno bajo el dominio del instinto. Pues lo que está en juego es justamente la adhesión a otras condiciones de manifestación de lo que hay, que esta vez no cercenen la presencia de lo que nos resulta insoportable. No encuentro mejor formulación de la necia patología que entraña cierto ejercicio de la paciencia y su connatural des-encuentro con lo que nos es más común que la lectura que Félix Duque dedicara allá por 1991 al *Vor dem Gesetz* de Kafka, y cuyo tono tanto gusto de emparentar con *La cuádruple raíz del principio de razón insuficiente* que Fernando Rampérez antepuso a su traducción, al alimón con Jordi Massó, de *Prejuzgados* de Derrida:

«A fuerza de ser temporal, [el campesino] no ha madurado su propio tiempo, sino que se ha ido encogiendo al paso de este, como un animal apaleado. No ha vivido como *mortal*. Ni siquiera sabe que muere, sino que se dobla y flexiona *naturalmente*, como si regresara al claustro materno. Tampoco el guardián ha estado a la guarda de la verdad. Tras él, la puerta. Ante él, el campesino. Entre la eternidad congelada en pura luz y el inerte fluir del tiempo, él no era *instante* sino puro, vacuo «ahora»: presente siempre puntual. Ni él ni el campesino eran hombres, mortales (*Sterbliche*). Por eso, su relación nunca fue comunitaria, *política*. Por eso también, el fenecer del campesino es también el final de este indolente, rígido Ángel de la guarda: el Ángel de la mala suerte. Él ya no tiene nada que hacer».¹⁹

La situación del campesino ante la ley está poseída por una radical pereza, fundamentalmente una tardanza que rehúye el llegar a ser, que convierte a los agentes en innombrables sujetos de las novelas de Beckett, para los que el signo dejó de tejer significados comunes y que perdieron sin vueltas atrás el lenguaje en el extranjero. Hablamos, pues, de seres desmemoriados para los que la poesía ha dejado de soñar con un paraíso originario en el que refugiarnos.²⁰ A este no-encuentro entre el campesino y el ángel custodio le sobra presente y monumentalidad y le falta atención al abismo, desde el que se aprecia una Nada que no deja de recordar un Todo, archipiélago conglomerado de ruinas, esquirlas y demás astillamientos de un *kósmos* disperso, cuya articulación siempre falta, impidiendo clausurar el símbolo. La falta de atención a tal geografía *real* prolifera las falsas comunidades y la comunión pre-

¹⁹ Duque, «La guarda del espíritu. Acerca del «nacional-socialismo» de Heidegger», en VV.AA., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 122.

²⁰ Es de interés para el paso, gigantesco si se quiere, mostrenco como el que más, que media entre Hölderlin y la versión del lenguaje en Beckett, el comentario de F. de Azúa de una estrofa del poema *Mnemosyne* en «La torre de los mundos incomprensibles», en *Cortocircuitos*, Madrid, Abada, 2004, pp. 15ss.

tendidamente inmediata, que las redes sociales consolidan con su innegable *pathos* sociofóbico. En tales circunstancias la reconstrucción de lo comunitario rehúye enfrentarse a lo que en verdad ocurre, fiando sus mentes a las «visiones oscilantes» que acuden en tropel a estremecer y turbar el pecho de Fausto²¹, actualizadas al modo de una galería de malos espíritus, profundamente estetizados, el resto con el que nuestra sociedad no sabe literalmente qué hacer. Comparto asimismo con Félix Duque el diagnóstico del recorrido y alcance que nos ha deparado la modulación asociativa de una comunidad acostumbrada a poner en circulación pública el consuelo que encuentra cabe sus fantasmas privados, lo que como quiera que sea genera efectos sobre la acción política:

«[L]a conciencia social no sería sino la autoconciencia generalizada de la mala conciencia individual, o al revés: la mala conciencia generalizada de la autoconciencia individual. He aquí nuestra reconciliación: entre todos hemos creado un mundo en el que todos sueñan lo que son, aunque ninguno lo entiende. Y no lo entiende porque no quiere (porque no quiero). Porque ninguno, en el fondo, quiere saber de verdad lo que se dice y lo que se es».²²

El malestar de la autoconciencia individual y su reflejo general reconcilia —o, mejor dicho, hace *como si* reconciliara— en un *pathos* que no quiere saber que lo es. Sería necio obviar que en un terreno magmático, en el que resulta difícil distinguir los bordes entre poesía y filosofía, han crecido sobresalientes ejemplos de resistencia frente a esta perversión del espíritu colectivo, pero también lo sería pretender que tal ejemplaridad puede salvarnos de una tendencia narcotizante que envuelve todos los espacios donde se combate por el sentido. Es menester y de justicia nombrar tales muestras de oposición, reunidas en torno a una visión nada simbólica de los signos, sino receptiva, sensible a las interrupciones, fallas y descoyuntamientos, como la poesía de Hölderlin lo había estado a una parataxis displicente con las materializaciones disyuntas del *Ur-theil* y anhelante de un *Sein* por venir. Esa deriva descende a la *contravoz* [*Gegenwort*] o insistente *despalabro* [*unword*] de vocales que rechazan la coyunda consonántica, pues solo aspiran a *estar por* lo que falta, que ningún destino podrá saldar.²³ A pesar de todo, la belleza sobrevive, pero se traslada de la duración del *Weile* a la del *segundo* iluminador de una culpa compartida y de una deuda insalvable: «Luego, / línea de boyas, / boyas de aflicción, / con reflejos de aliento, a saltos, bellos por un segundo», leemos en *Anábasis* de Celan.²⁴ El genio de Kafka coincide con él en hacer del desfondamiento, del volver *Abgrund* al *Grund*,

²¹ J.W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil (Zueignung)*; vv. 1-8), Reclam, Stuttgart 1971.

²² Duque, «Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo», *Eikasia* 15 (2007), p. 16.

²³ Duque, *Residuos de lo sagrado*, op. cit., pp. 179ss.

²⁴ Celan, *Anábasis*, I, 256, p. 182.

la huella más radical del fondo que sostiene la historia. Y para llevar la antorcha de esta verdad de los hombres no será ya preciso permanecer en las caceras de la elegía o del himno nacional, sino que bastará con emplear una prosa llana y sencilla, tendente a la reticencia y a la sigética, conscientemente desprovista de estilo, cuya principal tarea sea trazar los planos de un mundo en el que estamos encerrados, pero del que solo conocemos la fachada y el decorado, como los infantes el mero aspecto de lo que comen. Arendt captó esta peculiaridad del no-estilo de la lengua de Kafka con una perspicacia notable:

Mientras que el surrealista trata de mostrarnos el mayor número posible de aspectos y puntos de vista contradictorios de la realidad, Kafka crea libremente tales aspectos y nunca se conforma con la realidad, pues lo que a él le interesa no es la realidad, sino la verdad. Si el fotomontaje es la técnica preferida de los surrealistas, la técnica de Kafka podría definirse como la construcción de modelos. Así como el que quiere construir una casa o asegurarse de su solidez ha de proporcionarse unos planos del edificio, del mismo modo podríamos decir que Kafka elabora los planos de un mundo existente. [...] Para comprenderlos, el lector necesita hacer uso de la misma imaginación que se requirió para su elaboración, y si pueden comprenderlos de esta forma es porque tales modelos no son fruto de la libre fantasía del autor, sino resultados del pensamiento mismo, de los que Kafka se sirve para sus construcciones. Por primera vez en la historia de la literatura, un escritor exige a sus lectores la misma actividad que muestran él y su obra.²⁵

La pauta impuesta por este nuevo diálogo, tan apegado a las catástrofes del siglo XX y las que nos quedan por ver como si nos hubieran cortado los párpados²⁶, contiene una clara alusión a la acción compartida del poeta y un pueblo desnortado, que solo puede esperar ser galvanizado por el sofista populista. Kafka no es este sofista, pero habla a un pueblo que comienza a reflejarse en la atomización de las demandas. La misión del diálogo, tan urgente como los hinchidos abscesos de los males de los tiempos, adquiere visos de condensarse en la búsqueda de un ritmo compartido, para cuya consecución no será de menor importancia el reconocimiento universal de la Nada como abertura que fenomenaliza y destruye a partes iguales. Hay algo en ello de la «vieja confusión originaria» [*uralte Vewirrung*] del final de *Der Rhein* (SWB, I, 348) y también de recuperación de la antigua secuencia circular de las traslaciones del mensaje salvífico, débilmente orientadas ahora por un «significante flotante», operador teológico que no quiere serlo, pero que gana cuerpo gracias a su constante *kénosis*. Las nuevas recetas de la comunidad política recuerdan demasiado a antiguas sendas horadadas por el reverso nihilista que las acosaba,

²⁵ H. Arendt, «Franz Kafka», en Id., *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 101-102.

²⁶ Vd. H. von Kleist, «Impresiones ante una marina de Friedrich», en: T. Marí (ed.), *El entusiasmo y la quietud*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 217.

de cuyo espíritu y dinamicidad orgánica solo podemos arrancar las exangües figuras de una retórica a la que nos aferramos como el único motor fenomenológico que resta, la fábrica de la *Übertragung*. Pero lo temible aquí sería que la retórica, expresión originaria del desajuste originario de todo lenguaje, se convirtiera de manera prevalente en fábrica de cadenas equivalenciales de las demandas, preparadas para encubrir arraigadas inequidades en nombre de la construcción de un velo de Maya lo suficiente denso para experimentar su *momentum*. En un clima omnímodamente neoliberal como el nuestro la principal batalla que le cabe al individuo es la que concierne a su propio capital simbólico, lo que atañe al tipo de comunidades a las que desea pertenecer. Žižek ha insistido recientemente en la urgencia de que nuestra frecuentemente ingenua concepción de la *philia* y de la *simpatía* asuman el irreductible fondo oscuro de la otredad que como obstáculo salvífico nos separa del otro, pero sin ir más lejos, de nosotros mismos.

Al adoptar esta perspectiva no se trata de disminuir el estallido de la indignación ni de abogar por ninguna partitocracia sistémica, sino por el contrario de reconocer la apertura de nuevos espacios en lo público que debemos a las asambleas y movimientos de la calle acreditados por Judith Butler.²⁷ Pero la escena dialógica de la que precisamos requiere de una solidaridad ni meliflua ni confiada en que el vínculo comunitario crece de la buena *phúsis*, al modo de un Píndaro o un Teognis a la medida de la plaza Taksim. Por el contrario, debe reivindicarse, más aún cuando los tiempos se han olvidado de ello, que el deseo dialógico que comporta nuestra condición dilapida su potencial cuando pretende sepultar la percepción del obstáculo y del resto que impide que ningún yo en concreto tome el centro de la escena. La hipótesis populista genera, conscientemente, hay que reconocerle esta virtud epistémica, una proyección de lo comunitario profundamente unilateral, excesivamente obsesionada con una mismidad enfrentada a un enemigo social y económico con el que, sin embargo, llegado el caso, podrían encontrarse también lazos de fraternidad en el eje de las demandas, a las que como es sabido carga el diablo de la mistificación fetichista. Reconociendo que la contingencia y no la teología es el único destino de la política, ese nuevo estado, propio de lo fragmentado, desordenado y diseminado, no nos ahorra la trabajosa elaboración de una otredad constituyente, que vuelve el diálogo la tarea más arriesgada y más difícil, aunque solo sea porque hasta en su versión más limpia asoma ese exceso que soy yo mismo, «los extravagantes hijos de mi fantasía», por decirlo con Bécquer. El aparente y banal diálogo que el populismo de Laclau pide a la sociedad es, como

²⁷ Sobre la movilización de grupos y plataformas ligados a la llamada democracia radical puede acudirse con provecho a Duque, «Otro modo de utopía», F. Duque/L. Cadahia (eds.), *Indignación y rebeldía*, Madrid, Abada, 2013, pp. 99-125.

sabemos, un expediente pragmático de supervivencia, pero, aparte de la coyuntura contingente, la historia nos devuelve largos espacios de un tiempo que no se deja rellenar con una comunicación rayana con la línea de flotación del instinto. El populismo como metáfora y proyecto político pertenece a la creencia en el *reissende Zeit*. Pero una imagen del mundo populista es incapaz de fundar ningún escenario social estable, pues su vocación es la volatilidad de la superficie y su advocación depende de una sofística que puede resultar de manera puntual tremendamente exitosa. La principal cuenta pendiente de este diálogo, que en el fondo sabe que no lo es (pero funciona), gozoso de su propio síntoma como solo un cliente del psicoanálisis podría hacerlo, delata un desconocimiento antropológico que ninguna empresa política se puede permitir. Este consiste principalmente en un desconocimiento de la fuerza de lo negativo y de lo insuperable del obstáculo, de cuya presencia deberíamos antes solazarnos que dolernos, pues de lo contrario el tedio nos sumergiría en una nada en que solo cabe reconocer los dominios del tedio. No conozco en este sentido mejor antídoto de la visión populista del mundo que las siguientes palabras recogidas en el artículo de Félix Duque del que antes citaba un pasaje poco anterior:

«Y es que, según mi parecer, lo que se dice, lo que hay es que “yo” no soy sin el otro y sin embargo no es cierto que los dos seamos un “nosotros”; lo que hay es que el otro bien puede ser para sí un “yo”, pero para mí seguirá siendo el otro en cuanto tal: inasimilable para mí, inaccesible para nosotros, indisoluble en fin en una Idea común, comunitaria; y sé que esa constatación se revuelve contra mí y me hace también otro, pero un otro absolutamente sin solución y sin absolución, un otro condenado sin emisión porque él —ese otro que me constituye— es ya la remisión, el reenvío a lo que está de más: el reenvío, en la obra, *actu*, a lo que sobra: impotente, irreductible. Tal sería un saber mortalmente absoluto: saber que el otro nunca podrá ser de veras mi otro, mi otro “yo” que va conmigo; saber que menos aún podrá ser —ni él, ni yo— el otro del Concepto, sino más bien el resto, el residuo de toda palabra y de todo concepto. Saber, también, que sin ese resto incancelable, la vida sería un absurdo».²⁸

Semejante *atrezzo* dialéctico trae al recuerdo en un primer momento el caleidoscopio del sobrino de Rameau, al que Hegel dedicará memorables páginas en el cap. VI de su *Fenomenología*, con su radical huida de la monotonía, que le lleva a recorrer toda la escala de sentimientos, desde los más abyectos a los más sublimes, ofreciendo un espectáculo que la conciencia aquietada no puede sino identificar con «un compuesto de altura y bajeza, de sabiduría y demencia», enunciado en «una endiablada jerga que es medio mundana y letrada, medio grosera y propia de

²⁸ Duque, «Hegel. Alabanza del saber, desprecio del individuo» (2007), pp. 16-17.

carreteros». ²⁹ El sobrino es quien declara: «[q]ue me parta un rayo si sé lo que soy en el fondo» ³⁰, pero también se trata de un sujeto del siglo XVIII, confiado en poder visibilizar con su proteico discurso la totalidad de su contradictoria sociedad, un sujeto pues que aún vive en la abundancia ontológica, que piensa que el *yo* puede volverse efectivamente *otros*, poco conocedor de la mutilación y la falta endógenas del ser. La complejidad a la que se está aludiendo ahora es distinta. Pues no hay bufón que pueda volver transparente y límpido el resto incancelable que la actividad del concepto deja tras de sí. A la luz de lo dicho quizás la remisión sin tasa, descreída en relación con su posible clausura, deba convertirse en la apuesta por la interdependencia que necesitamos, en la que nadie está de más, ni nadie sobra o todos lo hacen en una desbordante equidad. Solo desde esa presuposición ganaremos una cierta autoconsciencia de la producción de *skór* que lleva asociada toda construcción de sentido, y que por tanto también transporta el dispositivo dialógico, ya sin ilusiones mirantes a un futuro henchido de gracia. Por poner otro ejemplo, la sustitución barroca del diálogo por la situación alegórica experimentada por la pareja protagonista de *El Criticón*, Critilo y Andrenio, apuntaba a un itinerario semejante, pero como siempre en el Barroco, no en vano el estilo del Imperio ibérico, lo negativo se purifica y conserva estetizado, el delito se vuelve ornato —*pace* Adolf Loos— y el detrito fachada de gloria. Esa lógica en espiral tampoco podía iluminar el camino. Hablamos de una conciencia desgraciada, pero no melancólica ni hipócrita, sino por primera vez a la altura de la destrucción que genera a su paso, de su experiencia y su pobreza. Hay algo en ello de transvaloración del tiempo que vivimos, pero sobre todo una recuperación de la *theoria* que necesitamos, como bien dejó dicho el sabio Hegel en el «Prefacio» a la *Fenomenología del Espíritu* con las que me gustaría cerrar, en falso necesariamente, esta escatología del diálogo, ambivalente como solo pueden serlo los signos de toda lengua, tanto más cuando es la nuestra:

«[E]n cuanto ese sentido común apela al sentimiento, es decir, apela a su oráculo interior, ha liquidado ya de antemano a todo aquel que no comulgue con él; pues tiene que declarar que no puede decir ya nada a quien no encuentre en sí lo mismo y no sienta lo mismo, con otras palabras: ese sentido común está pisoteando las raíces mismas de la humanidad. Pues la naturaleza de esta humanidad consiste en empujar hasta el acuerdo, y la existencia de esta humanidad solo se funda en la comunidad de las conciencias que efectivamente se haya producido. Y lo antihumano, es decir, lo animal, consiste precisamente en quedarse en los sentimientos y en solo poder comunicarse por estos» (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, «Prefacio», trad. de F. Jiménez Moreno, Valencia, Pre-textos, 2004, p. 171).

²⁹ Diderot, *El sobrino de Rameau*, trad. de F. de Azúa, Madrid, Alfaguara, 1979, p. 236.

³⁰ Diderot, *El sobrino de Rameau*, ed. cit., p. 207.

No llegar al otro desde el sentimiento, sino desde una teoría del concepto, aunque lo que más nos interese remita a lo que de él sobra escapando a su control, nos parece el saldo arrojado por un arqueo en el que la esencia dialógica ha manifestado que su blindaje estético es la principal razón de su vulnerabilidad empírica. Cobrar conciencia de esto solicita llegar al otro con conciencia de que pretender convertirlo en el amigo que conmigo va —el *heterón autón* de la *philia* aristotélica— lo reducirá antes o después —*sic transit gloria mundi*— al repugnante profiterol de los hermanos Wittgenstein de Bernhard o al pasajero goce de una escucha *online*, mero paripé del espíritu, pacato effluvio del malestar de las conciencias. Lo que no quiere uno para sí, no lo quiera para el otro, es decir, no queramos hacer del otro alimento dialógico del sí mismo. Valga esta tan humilde como excesiva sentencia para intentar poner coto al mal que no podemos evitar por existir como solemos hacerlo, atraídos por la especie de que en soledad podemos solaparnos con la efigie del concepto. *Wahr spricht, wer Schatten spricht*³¹, y esas sombras que rodean como pesada aureola a toda verdadera apofansis son la condición para contemplar, como el umbral de los jardines sin aurora, un cielo cuya eternidad aumenta con cada viruela, cada pústula y cada incendio de la historia.³² Sin embargo, he ahí la humanidad transfigurada al contraluz del matadero de la historia, aquella con la que nunca deberíamos dejar de encontrarnos en diálogo.

³¹ Verso procedente del poema de Celan, *Sprich auch Du*, recogido en *Von Schwelle zu Schwelle*, traducido al castellano por J. Munárriz (1997). Vd. la interpretación de estos versos de Duque (2010: 162ss.) y V. Vitiello, *Non dividere il sì dal no*, Roma/Bari, Laterza, 1996.

³² Vd. el poema de Celan, *Wir sehen Dich*, recogido igualmente en *Von Schwelle zu Schwelle*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDETT, H., *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.
- AZÚA, F. de, *Cortocircuitos*, Madrid, Abada, 2004.
- BERNHARD, T., *Stücke*, vol. IV, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.
- CELAN, P., *Gesammelte Werke in sieben Bänden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- *Obra completa*, trad. J.L. Reina Palazón, Trotta, 1999.
- *De umbral en umbral*, trad. por J. Munárriz, Madrid, Hiperión, 1997.
- DIDEROT, D., *El sobrino de Rameau*, trad. de F. de Azúa, Madrid, Alfaguara, 1979.
- DUQUE, F., *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Madrid, Abada, 2015.
- *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología. Heidegger/Levinas — Hölderlin/Celan*, Madrid, Abada, 2010.
- «Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo», *Eikasía* 15 (2007), pp. 4-17.
- *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, 1997.
- DUQUE, F./L. Cadahia (eds.), *Indignación y rebeldía*, Madrid, Abada, 2013.
- GIL BERA, E., *A este lado*, Pamplona, Pamiela, 1993.
- GOETHE, J.W., *Faust. Der Tragödie erster Teil*, Reclam, Stuttgart 1971.
- HAMACHER, W., *Entferntes Verstehen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1959.
- HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke und Briefe*, Deutscher Klassischer Verlag, 1992.
- MARÍ, T. (ed.), *El entusiasmo y la quietud*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- PIPPIN, R., «What is Western? Politics and Self-Knowledge in j. Ford's *The Searchers*», *Critical Inquiry* 35/2 (2009), pp. 223-246.
- RÍOS, I. de los (ed.), *El sacro desorden de nuestras vidas*, Madrid, Abada/A. Bello Ediciones, 2014.

SCHMIDT, J., *Hölderlins geschichtsphilosophischen Hymnen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1990.

STAROBINSKI, J., *El almuerzo campestre y el pacto social*, Madrid, Abada, 2010.

VITIELLO, V., *Non dividere il sì dal no*, Roma/Bari, Laterza, 1996.

VV.AA., *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.

ŽIŽEK, S., *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Anagrama, 2016.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.001>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 23-42