

La distancia imposible entre el «cap» derridiano y la «polis» heideggeriana*

The Impossible Distance between Derrida's «Cap» and Heidegger's «Polis»

PABLO B. SÁNCHEZ GÓMEZ**

UNED

RESUMEN. En este texto se desarrolla un estudio de la noción «cap» en Derrida en confrontación con el modo en que Heidegger presenta la «polis» en sus textos elaborados entre 1935 y 1943. De este modo, a través del término «khôra», compartido por Heidegger y Derrida, se afronta la topología del habitar de los hombres como dimensión necesariamente abierta hacia lo otro. Se comprueba así, a través de la «hospitalidad» que presentan Heidegger y Derrida, la diferencia existente entre ambos en torno a la posibilidad o imposibilidad de ese espacio «aporético» para el habitar humano.

Palabras clave: aporía; habitar; deconstrucción; imposibilidad; khôra; topología.

1. El lugar de lo otro: la diferencia y el espaciamento

En su curso del año 1942 en torno al himno de Hölderlin «El Ister» aporta Heidegger

ABSTRACT. In this text is carried out a study of the Derrida's concept «cap» in comparison with the way in which Heidegger sets out the «polis» in his texts developed throughout 1935 and 1943. In this way, through the word «khôra», shared this by Heidegger and Derrida, the topology of human dwelling is tackled as dimension necessarily opened towards the other. Thus, it is realized, through the «hospitality» showed by Heidegger and Derrida, the difference between the two regarding the possibility or impossibility of this aporetic place for human dwelling.

Key words: Aporia; Deconstruction; Dwelling Impossibility; Khôra; Topology.

una precisa descripción: «la πόλις es πόλος, es decir, el polo, la clavija (*Wirbel*) en el que y en torno al cual todo gira»¹. Con esta definición quiere Heidegger señalar que la «πόλις» comprendida «griegamente» no es

* Esta publicación se integra en el marco del Proyecto de investigación, «Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias» (FFI2016-77574-P).

** pbsanchezgomez@gmail.com. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2880-9704>.

simplemente, o no lo es esencialmente, el espacio o el resultado de y para la expresión política del pueblo griego² sino el «polo» y el «lugar» de la verdad del ser, pues «la misma palabra que πόλις es, según la raíz, la antigua palabra griega para “ser” πέλειν, “emerger, surgir de lo desoculto”»³, no siendo así algo esencialmente distinto de la «φύσις», sino su puesta en obra por los hombres⁴. Desde esta perspectiva afirma entonces Heidegger que «πόλις» «quiere decir el lugar (*Stätte*), el allí (*Da*), dentro del cual y en el cual es el ser-ahí (*Da-sein*) en cuanto histórico»⁵, es decir, «destinado». La «πόλις», por tanto, es el «lugar-instantáneo» (*Augenblicks-stätte*)⁶ como y para la verdad del ser, el «sitio» (*Stätte*) histórico del ser y no la mera ciudad (*Stadt*) o Estado (*Staat*). Heidegger apunta de este modo a la necesidad de ampliar nuestra comprensión de la «πόλις», intentando con ello liberar la noción de «lugar» de la interpretación meramente «espacial», esto es, metafísica⁷. Es en esta dirección donde Heidegger desarrollará extensamente sus reflexiones posteriores, en lo que llama «topología del ser», señalando en su texto dedicado a Trakl:

En su origen, “lugar” (*Ort*) significa la punta de la lanza. En ella, todo converge hacia la punta. El lugar reúne (*versammelt*) hacia sí a lo supremo y a lo extremo. Lo que reúne así penetra y atraviesa todo con su esencia. El lugar, lo reunidor (*das Versammelnde*), recoge hacia sí y resguarda lo recogido, pero no como una envoltura encerradora, sino de modo que transluce y translumina lo reunido, liberándolo así a su ser propio⁸.

El lugar, por tanto, reúne (*versammelt*) y penetra, atraviesa, recoge y libera «todo». En este sentido, en cuanto la «πόλις» es «lugar», puede señalar Heidegger que «la πόλις es el paraje recogido en sí del desocultamiento del ente»⁹: es, por tanto, (en) la «πόλις» el lugar acontecimental de la verdad del ser¹⁰ y la morada histórica del hombre. Solo así puede Heidegger comprender el «ζῶον πολιτικόν» aristotélico no desde una perspectiva «vulgar» que establece al ser humano como necesariamente abocado a la acción y a la vida política o común sino, por el contrario, como la destinación histórica (*Geschichte*) del hombre en cuanto «ζῶον λόγον ἔχον»¹¹. El hombre es así esencialmente político, no siendo «lo político», sin embargo, «la política», pues la «πόλις» que enuncia aquí Heidegger se constituye como el lugar del ser, como el reunir (*Versammlung*) en el ajuste (*Fug*) en cuyo pensamiento se esencia (*west*) y encuentra su morar propio el hombre.

En *L'autre cap* desarrolla Derrida una lectura de la cuestión del «cap» (cabeza, punta, rumbo, cabo) y de la autocomprensión de Europa en cuanto ese mismo «cap», es decir, como punta avanzada o proa que rotura tierra y mar señalando y dirigiendo a la humanidad desde Asia hacia Occidente, como el río Ister en la poesía de Hölderlin. Este «cap» que es Europa, por tanto, «capitanearía» a los hombres hacia el horizonte de la civilización mundial, autoafirmándose (*Selbstbehauptung*) y poniéndose a sí misma como principio y fin de la historia en un movimiento arque-teleológico. Así, señala Derrida, toda autoafirmación «tiene siempre una forma capital, la figura de proa de la punta avanzada y de la reserva capitalizadora»¹², de la concentración hermé-

tica o autista en sí que se supone y se quiere autónoma de cualquier alteridad. Y es precisamente esta «capitalización» la que se manifestaría, afirma Derrida citando el texto sobre Trakl, en el «lugar» heideggeriano¹³: desde el momento en que Heidegger comprende la «πόλις» como lugar (*Ort, Stätte*) y este como concentración (*Versammlung*), «polo» y «punta» en torno al cual «todo» orbita, gira y se delimita, por más que intente disociar esta «πόλις» de la comprensión «estatalista» o meramente «política» no dejaría de resultar, sin embargo, un pensamiento eminentemente «capitalístico» y «logocéntrico»¹⁴.

Sin embargo, en el curso inmediatamente posterior al dedicado a «El Ister», Heidegger retoma y desarrolla su reflexión en torno a la «πόλις». Allí afirma que se piensa siempre «la πόλις griega y lo “político” de una forma completamente no-griega. Pensamos lo “político” como romanos, esto es, imperialmente»¹⁵. Esta pérdida de lo griego en lo romano se debería, siendo la «πόλις» el lugar de y para la verdad del ser, a una transformación en la esencia de la verdad iniciada en Platón y consumada en la traducción latina de «Ψευδος» por «falsum», «caer», siendo así lo verdadero (*verum*) lo no-falso, aquello que permanecería o se constituiría de forma permanente y, por tanto, algo completamente distinto de la esencia griega de la verdad en cuanto «ἀλήθεια». Para Heidegger, el término «verum» surgiría desde la raíz indogermánica «-ver-», la cual señala el «estar firme, mantenerse en posición, es decir, no-caer (ningún *falsum*), permanecer arriba, sostenerse, ser la cabeza, mandar; lo que se sostiene y lo que se mantiene en pie -erguido-»¹⁶, lo encerrado y protegido en una armadura y,

por tanto, todo lo contrario al abrirse y dar lugar como aclarante-ocultación de la «ἀλήθεια». Se comprende así cómo a través de la transformación de la verdad griega en «verum» y sus términos solidarios (*rectum, regere, iustum*) la «πόλις» se determina como «imperium», como dominación, mandato, im-posición¹⁷. De este modo, aun cuando Heidegger afirma la «πόλις» como lugar (*Ort*) donde emerge la verdad del ser, esta reunión (*Versammlung*) del pliegue no debe comprenderse desde el movimiento de la verdad como auto-posición, es decir, desde la lógica «imperial» y del «cap». Por el contrario, Heidegger quiere pensar una localidad anterior a la «posición»: la apertura como «πόλις» que posibilita la posterior auto-afirmación y auto-posición del «imperium».

En este sentido, tanto Heidegger como Derrida vendrían a señalar la «secundariedad» del «cap», del auto-posicionamiento imperial con respecto a un movimiento anterior. Sin embargo, Derrida no comprende que la lógica del «cap» resulte de una degradación o de una pérdida de la esencia original de la verdad griega reconvertida ahora en «auto-certeza», «auto-posición» y «maquinación» estatal en cuanto ejercicio del poder y de la fuerza (*Macht*)¹⁸. En este sentido, señala Derrida que la auto-afirmación del «cap» solo es posible desde una relación anterior y constitutiva con la alteridad, pues «lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. No el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir “yo” o “nosotros”, no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o, si ustedes lo prefieren, en la diferencia consigo»¹⁹. El «cap» en cuanto movimiento reflexivo de auto-posición supone siempre la relación

con lo otro y, por tanto, la «contaminación originaria», el «afuera» en el «adentro»:

El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien yo soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi “estar en casa”, más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia *ipseidad*.²⁰

Este es, por lo demás, un pensamiento presente ya en las primeras obras de Derrida: desde el momento en el que la «presencia de lo presente» se constituye desde una protensión y una retención no puede hablarse ya de un presente perfectamente idéntico a sí mismo, estanco, estable y homogéneo, sino de un presente constituido por otro y desde otro, por otro que no es presente, esto es, por la «huella» (*trace*)²¹. El origen de lo presente es así un «no-origen» en cuanto relación con lo otro no susceptible de «presentarse» como algo o alguien «presente». De este modo, la constitución de la individualidad en su «auto-afirmación», la posibilidad del «cap», no puede realizarse si no es a través del proceso que Derrida denomina, ya en sus últimos textos y en un tono explícitamente «político», «autoinmunidad»²². Esta reducción de las defensas higienizantes que distanciarían de lo extraño y externo impiden la inmediata y plena reflexividad e igualdad consigo del «cap»: «la igualdad no es igual a sí misma»²³ desde el momento en el que la autoinmunidad su-

pone, precisamente como posibilidad del «autos», la pulsión de muerte del «sí mismo»²⁴, la relación con lo otro y externo anterior a cualquier propiedad e interioridad. De este modo, como señala Delmiro Rocha, «introducir al otro en nuestra identidad es introducir la alteridad en lo idéntico a sí, es poner a lo Otro en el núcleo de lo Mismo, es hacer imposible la identidad de cualquier sujeto (un yo individual o colectivo) consigo mismo, es renunciar a la identidad de sí para pasar a la diferencia consigo»²⁵. Así, no es tanto que el «cap», comprendido como «imperium» de la auto-certeza y auto-afirmación, suponga la degradación y la pérdida de una esencia originaria, sino que esta misma auto-posición «imperialista» no puede darse, «esencial» y «necesariamente», si no es a través de la afirmación originaria de lo que ella no es, es decir, de lo otro. Hay, por tanto, una afirmación anterior a toda positividad, lo que «solicita» la noción de un «cap» perfectamente hermético: el cráneo está siempre compuesto por otras tantas cabezas. Y así, aun cuando el «cap» no resulta originario, primero o «fundamental» no hay, propiamente, «algo» anterior a él desde el que tomaría cuerpo. La apertura que piensa Derrida como constitutiva de la punta que es el «cap», como veremos, no lo es a «un» otro y, por tanto, a una alteridad ya constituida e identificable como «arkhé».

Sin embargo, Heidegger tampoco afirma *sencillamente* que el «imperium» consista en la *simple* degradación de la «πόλις»: la pérdida del pliegue inicial del ser no es sino el necesario despliegue de su epocalidad y, por tanto, no debe considerarse como un mero «accidente». La lógica del «cap», cierto «imperium», por tanto, no es evitable.

En este sentido, el tono heideggeriano en su regreso al pensamiento inicial de la «πόλις» no es melancólico: como señalaba en *Sein und Zeit*, la «Wiederholung» no es el mero «wiederbringen». Por el contrario, precisamente desde esta pérdida puede Heidegger plantear, a través de Hölderlin, el destino hacia ese otro territorio en el que debe habitar el pueblo alemán²⁶. Como señala Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*, «Hegel mira hacia atrás y concluye, mientras que Hölderlin mira hacia adelante e inaugura»²⁷. Y lo hace, precisamente, señalando que la constitución y fundación del hogar «propio» no puede realizarse sino en la experiencia de lo «otro». A través del verso «Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist»²⁸ despliega Heidegger la idea de que la apropiación de la patria (*Mutterland*) y de la tierra natal (*Heimat*), la «auto-afirmación» y la realización del «destino» no es posible sino en y a través del trayecto hacia lo extraño y extranjero (*das Fremdes*). El pueblo alemán, al que Heidegger comprende progresivamente como la totalidad de Europa occidental situada entre el americanismo y el bolchevismo, debe, como el río Ister, tomar el camino hacia *su* otro, hacia el «primer inicio» del pensar griego y recorrer todo su curso hasta el ocaso, el olvido y la muerte en el mar, pues «el espíritu del río lleva la fuente al mar y lleva a este de vuelta a la fuente, la cual solo ahora, en el río que remonta su curso, se manifiesta como fuente»²⁹. Solo desde la experiencia de lo otro se revela lo propio como el destino del «otro inicio»³⁰, como lo todavía por venir y solo anticipable por el pensamiento (*Vordenken*).

Por tanto, cuando Heidegger apela al «lugar» (*Ort*) y al «sitio» (*Stätte*) en cuanto

«reunión» (*Versammlung*) no lo hace intentando una reapropiación de algo pasado (*Erinnerung*), de la «πόλις» perdida; tampoco entiende este lugar como algo alcanzable de forma inmediata y autónoma, y aun siquiera «posible». Por el contrario, Heidegger comprende este encaminarse hacia lo propio como el ejercicio de una memoria (*Andenken*) que piensa en (*denken an*) el porvenir precisamente como apropiación de la esencia impensada de la «πόλις» por los griegos. El habitar «propiamente» de Europa es así el asumir la necesidad de la pérdida de la «πόλις», de la esencia de la verdad en el desplegarse de la historia de la metafísica y en su consumación técnica como estado moderno. Por tanto, la ley del encontrarse en casa (*das Gesetz des Heimeseins*) es el encaminarse al hogar (*Heimischwerden*) en cuanto paso y morada en el no encontrarse en casa (*das Unheimischsein*)³¹, es decir, en la experiencia de la «Zeit des Weltbildes» y de la «dürftige Zeit». La «Heimat» a la que debe dirigirse el pueblo alemán-europeo no es el «cap» autónomo e inmediatamente auto-afirmado que se da a sí y por sí su posición, «imperium» permanente y sólido, sino el «concentrarse» en lo porvenir que reúne lo sido en su propiedad solo experienciable desde el «otro inicio».

No obstante, y aun cuando Derrida señala que el «cap» europeo es la memoria y constitución de sí como apertura a lo otro³², no comprende esta «hospitalidad» a la manera heideggeriana de la relación con un «primer inicio» hacia el «otro inicio», por lo que no podrían situarse como trayectorias paralelas³³. En primer lugar, porque la posible apropiación de «un» otro supone la previa determinación de su propiedad «como

tal» otro y, por tanto, la anulación de su alteridad «absoluta»: «un» otro determinado como «otro» y, por tanto, anticipable no es en modo alguno «otro», sino «mi» otro. En este caso, «Grecia»³⁴. Así, y esto es algo que Derrida destaca nítidamente con la «imposible afirmación del duelo»³⁵, si el otro es tal «otro», otro como tal, es un otro sin «como tal» y, por tanto, inapropiable, no digerible o biodegradable para una memoria. La posibilidad de una apropiación «originaria» del otro (Grecia) supone la identificación del otro («Grecia»), es decir, su estabilización como «cap». Por tanto, la relación con la alteridad que presenta Heidegger como «camino» para el encontrarse en casa (*Heimischsein*) alemán-europeo no supondría una ruptura con la lógica del «cap», pues seguiría alimentando la relación «otro cap» o «cap del otro» con el «cap propio». Y así, cuando Heidegger señala la tarea del pensar como la «apropiación» de lo griego impensado por los griegos, como el pensar más «griegamente» que los griegos³⁶, supone la «sacralidad» de una esencia griega «intocada», en esa cadena (*heil, heilen, heilig*)³⁷ que Derrida asocia con la higiene, la salud y la propiedad (*propre*), es decir, con la «inmunidad». La cuestión sería, por tanto, hasta qué punto el pensamiento de Heidegger con respecto a la vinculación de «lo propio» con «lo otro» podría comprender la «relación» de la diferencia «anterior» a la constitución de las individualidades, es decir, del «cap».

Pensar «lo otro del cap» es pensar la diferencia sin «como tal», la apertura y el espaciamiento que no le sucede a una identidad sino que la constituye. Y esta es la cuestión que Derrida plantea de forma explícita en «L'oreille de Heidegger», citando al propio Heidegger en *Einführung in die*

Metaphysik. Allí afirmaría Heidegger que «el debate con el otro [*Auseinandersetzung*, el “batir-se, combatir o debatir el uno con el otro”], será la traducción consagrada por Heidegger para *Pólemos*, ndA] ni separa ni destruye la unidad. La constituye, es la reunión (*Sammlung*) (λόγος). Πόλεμος y λόγος son lo mismo»³⁸. Así, aun cuando la diferencia o el «pólemos» es «primera», esta reúne (*versammelt*) en la co-pertenencia del «λόγος», en una suerte de cabeza (*cap*) de Jano³⁹. Por el contrario, como señala Derrida en *Spectres de Marx*, la abertura a lo otro supone la «singular topología» de una presencia no presente, de una cierta «nada» espectral que nos concierne sin poder ser identificada en su propiedad: es lo que Derrida denomina el «efecto visera»⁴⁰. Así, solo la «fantología» constituye la (a)lógica capaz de situarse no solo en el «cap del otro», sino en el desierto de lo «otro del cap», es decir, en la espera sin horizonte en cuanto mesianismo no mesiánico⁴¹. La topología heideggeriana en cuanto pensamiento esencial de la «πόλις» resultaría así «capitalístico», «economía restringida» que imposibilitaría la irrupción de lo absolutamente otro sin «propiedad» al señalar que «lo que le corresponde como propio (*eignet*) a un presente, aunque sea al presente del otro, al presente como otro, es la conjunción de su estancia, de su tiempo, de su momento (*die Fuge seiner Weile*)»⁴², primando así, «como siempre» y aunque solo sea por una cuestión de tono⁴³, la propiedad y la reunión (*Versammlung*).

Por el contrario, Derrida señala que la relación y apertura a lo otro no puede reunirse en «lo mismo» sino que supone el «out of joint» en y del presente, es decir, la disyunción anacrónica e insalvable, insupera-

ble, de la *Un-Fuge*. Así, el «cap» propio no se encuentra abierto a «otro cap» sino que se constituye desde y hacia la hospitalidad a la singularidad absoluta e inanticipable de lo «arribante» (*l'arrivant*)⁴⁴, del espectro que no es en modo alguno «cap» sino «lo otro del cap». Y así, en cuanto apertura a la diferencia y anacronía que supone «lo otro del cap» se constituye «retroactivamente» el «cap»: «el huésped (*guest*) deviene el anfitrión (*host*) del anfitrión (*host*)»⁴⁵. Se comprende de este modo que el encadenamiento que Derrida plantea desde sus primeros textos mediante los términos «huella», «ceniza», «espectro», «herencia» o «memoria» no apunta sino a ese «dar lugar» anterior como posterior a todo lugar que es el espaciamiento, es decir, a «lo otro del cap» en el «cap».

Desde esta hospitalidad, no de lo extraño o extranjero (*das Fremde*), sino «absoluta»⁴⁶, desde esta «apertura» como «dar espacio» a lo otro Derrida presenta la «ciudad refugio» (*ville-refuge*). Esta no sería, por lo demás, una simple ampliación o dilatación del concepto «clásico» de ciudad, es decir, una «πόλις» como «cap» ligeramente más «abierto» a lo otro, algo más hospitalaria sino, por el contrario, el espacio para el «porvenir»⁴⁷, para el otro por venir y como porvenir al que, siguiendo a Damai, se lo podría denominar «ciudad mesiánica»⁴⁸. Una ciudad que ya no puede pensarse más desde la «πόλις»⁴⁹, que quizá no deba denominarse más «ciudad»⁵⁰; un lugar, en definitiva, cuya única «esencia» es recibir, esto es, acoger a lo otro, constituirse desde esa misma recepción: una ciudad sin esencia «propia», una «πόλις» en deconstrucción. En este sentido, podría decirse que la «ciudad» que piensa Derrida es «ruinosa» en cuanto im-

posibilidad de clausura o acabamiento⁵¹, de cierre y, por tanto, supone el «fracaso» originario⁵². Así, Derrida piensa en un espacio que (se) promete en la hospitalidad y fidelidad a lo otro, un lugar que (se) construye en esa misma recepción y, por consiguiente, piensa en una ciudad de la «khôra».

2. Aporía y utopía: habitar en la χώρα

Derrida duda de la posibilidad de inscribir esta apertura a «lo otro del cap» como promesa en el pensamiento de Heidegger⁵³. No obstante, es el propio Heidegger el que parecería apuntar precisamente en esta dirección en *Einführung in die Metaphysik*. Aquí señala Heidegger que, aun siendo la «πόλις» el lugar de y para el emerger del ser, los griegos no disponían de una palabra para «espacio» (*Raum*), pues comprendían la «espacialidad» (*Räumliche*) no desde la extensión (*extensio*) sino desde el lugar (*Ort*) como «τόπος», es decir, «en cuanto χώρα, que no significa ni lugar (*Ort*) ni espacio (*Raum*), pero que es tomado y ocupado por lo que está allí»⁵⁴. El lugar originario que es la «πόλις», por tanto, no es un «lugar» (*Ort*) sino el dar lugar que no tiene, propiamente, lugar, el «espacio tópico» (*örtlichen Raum*) sobre el que se sitúa «todo». Así, este «punto» es, precisamente, la ausencia de «lugar» como «localidad», la «χώρα» que en cuanto «aquello en lo que se ubican las cosas que devienen no debe ofrecer precisamente un aspecto propio y una semejanza propia»⁵⁵.

Heidegger apuntaría así, en definitiva, a la «πόλις» como espaciarse, como el dar(se) espacio de la «χώρα» y, por tanto, a un «punto» indisponible, a un «lugar» que

no es sino lo otro «en» el «cap» y únicamente sobre el cual puede establecerse cualquier «cap». Años después Heidegger repite que «el lugar reúne (*der Ort versammelt*). La reunión (*Versammlung*) alberga a lo recogido en su esencia»⁵⁶, señalando ahora que este «lugar» reclama una topología de la reunión (*Versammlung*) de ser y nada⁵⁷, es decir, de la necesaria ocultación y olvido del ser en su retirada en favor de lo presentado. La topología es, por tanto, el pensamiento del «ahí» (*Da*) en cuanto «cruce» de ser y nada, aclaración y «desistir» (*nichten*). Este «ahí», este «τόπος» sería así lo abierto (*Offene*) y libre (*Freie*) como claro (*Lichtung*) para la venida o retirada de lo presente, para el atravesar de la luz que ilumina: es el fondo de ocultación como «espacio-de-juego» (*Zeit-Spiel-Raum*)⁵⁸. Y puesto que «la luz solo puede aclarar lo presente si lo presente ha brotado ya a algo abierto y libre y si puede extenderse en ello»⁵⁹, esta «apertura» antecede a todo lo puesto y aclarado y, por tanto, es lo máximamente ocultado: *Α-λήθεια*. Así, como señala Jeff Malpas, el pensamiento de la verdad es indisoluble de un pensamiento del «lugar» (*place*) indisponible y, por tanto, de una «topología»⁶⁰.

Con esto Heidegger no hace sino manifestar la esencial vinculación entre la «πόλις», la «χώρα» y la «Α-λήθεια» como «espaciarse» indisponible «en» lo puesto en el espacio. Y dado que «el ser y la nada no se dan el uno junto al otro; el uno se emplea en el otro y para el otro»⁶¹, el «ahí» (*Da*) es el «lugar» (*Ort*) del cruce de ser y nada y, por tanto, el espaciarse (*Räumen*) mismo⁶²: el «Da» del «Sein» es el espaciarse como lugar. En este sentido, si la «πόλις» constituía el «Da» del «Da-Sein», y si ahora Hei-

degger comprende este «Da-Sein» como el espaciarse desocultante-ocultante, la «πόλις» y los hombres que en ella habitan no pueden ser sino «lugartenientes de la nada (*Platzhalter des Nichts*)»⁶³ en cuanto sostenedores de la apertura, «guardianes» y «custodios» del claro⁶⁴. Es en este sentido que Heidegger, en «Bauen Wohnen Denken», señala el morar de los hombres como el cuidar (*Sorge*) la apertura⁶⁵. De este modo, se pregunta Heidegger, «¿no podría *χώρα* significar la separación de todo lo singular, lo que se aparta y que precisamente de este modo admite lo otro y le “pone (el) lugar” (*Platz macht*)?»⁶⁶. Y puesto que Heidegger comprende el destino de Europa como el pensar aquello que los griegos no pudieron pensar y sin embargo en lo cual se encontraban, «lo abierto» y «lo sagrado»⁶⁷, es decir, el lugar indisponible que da lugar, Europa no puede ser sino la «πόλις» en cuanto «χώρα», un lugar incapaz de «autoafirmación», lugar para cualquier afirmación y lugar que afirma (*Zusage*). En este sentido, Heidegger comprendería la constitución de Europa como la puesta en obra de la verdad del ser, su dar lugar y, por tanto, como señala Lacoue-Labarthe, como un cierto nacional-esteticismo⁶⁸ o, como afirma Miguel de Beistegui, en cuanto «onto-urbanismo»⁶⁹. Así, parecería que Heidegger apunta a la noción de «ciudad» que Derrida establece como «lugar» de la hospitalidad, de la «χώρα» que

daría *lugar* -sin *dar* nunca nada- a lo que se denomina la venida del acontecimiento. Antes que dar, *khôra* recibe [...]. A pesar de que viene “antes de todo”, no existe por sí misma. Sin pertenecer a nada, prepara el sitio sin *for-*

mar parte, sin ser de ello, ni ser algo distinto o alguien distinto⁷⁰.

La «Χώρα» da lugar a todo poder decir sobre la «χώρα» en un decir(se) necesariamente «oblicuo» y «secreto». Así, señala Derrida, el decir(se) de la «χώρα», sea este como «lugar», «sitio», «emplazamiento», «región» o «comarca»⁷¹ no alcanza nunca a enunciar, «propiamente», su impropio esenciar(se) en el espaciamiento que acoge. El nombrar (de) la «χώρα» se encuentra, por tanto, necesariamente abocado al fracaso, en esa «falta de nombres sagrados» que Heidegger afirma desde Hölderlin. Porque la «χώρα» siempre está(ba) en toda investidura, en toda «afirmación» del «cap» como una necesidad que no se constituye en «causa». Así, la «χώρα» se empareja con lo que es «en» ella sin encontrarse, no obstante, a su lado, «fuera» o «más allá»: como señala Derrida en *Sauf le nom*, «ese lugar no tiene nada de objetivo ni de terrestre. No corresponde a ninguna geografía, geometría o geofísica»⁷². Por tanto, del mismo modo que en *Le monolinguisme de l'autre* apela Derrida a la constitución de la lengua «propia», de «mi» lengua, como lengua «del» otro y, por tanto, a la necesidad de comprender la lengua como la memoria de una «pre-primera» lengua por venir, es decir, como una lengua crecida desde y hacia lo otro («oui, je n'ai qu'une langue, or ce n'est pas la mienne»⁷³), se comprende también que Derrida señale el «pre-origen», el comienzo sin origen que constituye la «χώρα»⁷⁴: «el espaciamiento es un archi-espacio»⁷⁵. Y, por tanto, eso «otro del cap» es el lugar en el que nacemos y habitamos ya, es decir, una ciudad que no «existe», un espacio que no tiene, propiamente, «lugar», que es porvenir: «una

ciudad debe permanecer abierta hacia aquello que ella sabe que no sabe todavía que ella será»⁷⁶. Este «espaciarse» sería, por tanto, aquello que Derrida expresa como «ciudad refugio» o como «point de folie», esto es, una ciudad que «da lugar, un lugar para el pensamiento, y así al asilo o la hospitalidad»⁷⁷, una ciudad que más que tomar (*capere*) es un dar. Así, solo porque esta ciudad y esta lengua lo es «del» otro, de ese otro que es(tá) por-venir, este «lugar» no puede cerrarse, blindarse o hermetizarse en un «oírse-hablar» que se auto-afirma; no puede, por tanto, constituirse en «cap» sin más.

No obstante, puesto que la «χώρα», la hospitalidad absoluta e incondicional, solo recibe en cuanto es «instituida» y no «es» más allá de este acoger o recibir, su espaciar(se) reclama, precisamente, la realización o ejecución en la hospitalidad restringida, es decir, en leyes positivas. Así, la hospitalidad absoluta y la justicia, aun heterogéneas al «cap» y al «derecho» no resultan, sin embargo, opuestas: la justicia reclama «urgentemente» la aplicación y la constitución en prácticas «legislativas». De este modo, la «χώρα» como hospitalidad absoluta no es absoluta sino con respecto a la hospitalidad relativa del derecho: «para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes»⁷⁸ que necesariamente y siempre se encuentran orientadas por la fidelidad al imperativo de la hospitalidad sobre y hacia la que se realizan. Así, afirma Derrida:

La urbe, la metrópolis, la *pólis*, la ciudad no son ya más las unidades estables

y últimas, la unidad topológica del hábitat, de la acción, de la comunicación, de la estrategia, del comercio, en una palabra, de la sociabilidad y de la política humana, de una *política* que deberá cambiar de nombre desde que la ciudad como *pólis* o *acrópolis* no da la medida de la *res publica*. Pero que la “*Post-City Age*” haya comenzado no significa que nos debamos olvidar de la ciudad.⁷⁹

Lo «otro del cap» no se encuentra fuera o más allá del «cap» como «otro cap», sino en el «cap» mismo en cuanto irresoluble aporía. Esta experiencia se mantiene en la imposible tensión entre el salto afuera, amnesia de la identidad que deja atrás cualquier positividad de lo propio hacia un «cap del otro» u «otro cap» (lo que Derrida denomina «decapitación»⁸⁰), y la simple «anamnesis» de un Thamus que se quiere autosuficiente como «cap»: es la «antinomía» entre la ley de la hospitalidad y la hospitalidad condicionada⁸¹. Sin embargo, Derrida no comprende esta(s) «aporía(s)» como el momento negativo o paralizante y meramente transitorio que debe resolverse o disolverse en una respuesta definitiva: «no es simplemente una “contradicción” susceptible de ser resuelta, relevada por alguna síntesis dialéctica»⁸². Por el contrario, la aporía obliga a la afirmación interminable de su experiencia, al «evitar a toda costa la buena conciencia»⁸³ que consideraría realizado «de una vez» el lugar de y para la hospitalidad a lo absolutamente otro. Del mismo modo en que Derrida comprendía la «imposible afirmación del duelo» como el imperativo para la «afirmación de la imposibilidad del duelo» que se sabe irresoluble, la aporía del lugar para lo otro abre el espacio a la interminable «ne-

gociación», al continuo ejercicio por la apertura para su realización relativa y su materialización finita y transitoria. La ciudad es el desierto de la aporía⁸⁴. Y precisamente porque esta negociación, este mantenerse en la aporía no puede llegar a finalizar en una culminación; porque no hay una «Aufhebung» al final de este laberinto que es nuestra casa, esa «χώρα» que nunca es ocupada «como tal», la ciudad «intempestiva»⁸⁵ es de este modo el lugar de la infinita responsabilidad, de la respuesta infinita. El «cap», por más que quiera abrirse a «lo otro del cap», por más que su «amor» resulte infinito, nunca se encontrará a la altura, por finito, de la infinitud de eso otro que quiere acoger, teniendo que hospedar cada vez a «un» otro frente a «ese» otro⁸⁶.

Sin embargo, Heidegger no resultaría extraño a esta imposibilidad del habitar «propio» en la «πόλις», al morar en la «aporía». Como señala Rodolphe Gasché, esta constituye un motivo explícito del pensamiento de Heidegger ya antes incluso de *Sein und Zeit*⁸⁷. No obstante, el lugar donde se expone con mayor claridad la imposibilidad y la aporética existencia de la «πόλις» es en su curso sobre «El Ister». Allí señala Heidegger que «quizás la πόλις sea el lugar (*Ort*) y la región (*Bereich*) donde lo más digno de ser cuestionado (*Freg-würdige*) y lo más espantoso (*Unheimliche*) orbita en un sentido excepcional»⁸⁸. La cuestión de lo propio en cuanto lo espantoso, por otra parte, ya había sido tratada extensamente en su curso *Einführung in die Metaphysik*, y en ambos lugares lo hace a través de la oda coral de la *Antígona* de Sófocles. Allí se enunciaría que lo propio del hombre, en cuanto morar y fundar la verdad del ser, no puede ser sino un enfrentarse a lo absolutamente

indisponible, a aquello que dispone y como tal se rehúsa: como afirma Beardsworth, concibe así Heidegger que «la impasse del sendero es el sendero de la impasse»⁸⁹. Y así, en cuanto poner en leyes (νόμος) la ley de la «πόλις» (o, como diría Heidegger a través de Hölderlin, nombrar [*Nennen*] la ley [*Gesetz*]), es decir, en el querer residir en y como la verdad del ser, los hombres se verían situados por «encima» de esta (ὐψίπολις) y, por tanto, en la ausencia completa de lugar (ἄπολις). Sin embargo, en cuanto los hombres pertenecen histórica y esencialmente a la «πόλις», no son precisamente sino «aquellos cuya esencia consiste en ascender por encima del lugar de su esencia al mismo tiempo que son sin lugar»⁹⁰. La «πόλις», el lugar de la historia de los hombres, en última instancia, es el abismo (*Abgrund*) que acoge y sobre el que se construye su morada, pero que en su esencia (rse) resulta inasible, sin fondo (*Ab-Grund*): «la πόλις es en medio de los entes el lugar abierto para todo ente (*die offene Stätte alles Seienden*) en el cual este es reunido (*sammelt*) en su unidad, porque la πόλις es el suelo (*Grund*) de tal unidad y en este suelo retrocede (*zurückreicht*)»⁹¹. Así los hombres, en cuanto que se ven obligados a habitar en este abismo y ponerlo en obra, son «lo más espantoso» (*unheimlichste Seiende*), lo que Hölderlin, y con él Heidegger, comprende a través de Antígona como lo «demoníaco» (δεινόν) que les conduce a su expulsión de la «πόλις» precisamente en su resolución a enfrentarse con la verdad del ser⁹². En definitiva, como señala Miguel de Beistegui, «el sitio del morar del hombre, su morada histórica es tal que también y al mismo tiempo puede ser el lugar de su apatricidad. El hombre mora históri-

camente al morar sin hogar (...) Si la *polis* designa un hogar, es solo el hogar de la apatricidad esencial del hombre»⁹³.

La fidelidad a la «πόλις» supone, por tanto, la infidelidad a «este» lugar constituido con vistas a la relación con ese otro lugar de la «χώρα» que en su ponerse en obra está siempre por-venir y que, por tanto, debe guardarse como el lugar más cuestionable y más indisponible⁹⁴. En este sentido, afirma Heidegger, la «πολιτεία» platónica nunca ha existido y, por tanto, no constituye sino una «utopía» (*Utopie*), «algo que no tiene lugar» (*etwas, was keinen Ort hat*)⁹⁵. Así, el ser, en cuanto que no «está» en el ente como «algo», sería también una «utopía». Sin embargo, afirma Heidegger, «el ser, y solo este, es precisamente *el τόπος* para todo ente; y la *Politeia* de Platón no es ninguna “utopía”, sino exactamente lo contrario, a saber, el *τόπος de la esencia de la πόλις* determinado metafísicamente»⁹⁶. La «πόλις» es, de esta manera, el lugar utópico del ser. Y, por tanto, en cuanto que el hombre piensa metafísicamente y no puede «salir» de este pensamiento, sino preparar el camino para el «otro comienzo» en el que se apropiaría de este primer inicio sin salida, se ve este abocado, dice Heidegger, a vivir por largo tiempo, quizá por siempre, en la experiencia de la aporía, en el intentar decir el esenciarse in-esencial o desesenciante (*Unwesen*) de la «πόλις» como necesario fracaso del decir. Así, el hombre no puede sino estar a la escucha (*hören*) de los envíos del ser a, como y desde la «χώρα», a la escucha de estos envíos que guarda en la memoria (*Andenken*), en la hospitalidad receptiva y abierta hacia lo abierto de la serenidad (*Gelassenheit*) y desde allí pensar (*Denken*) y agradecer (*Danken*) lo dado como el presentimiento

(*Ahnen*) de lo por venir que se encuentra en continua y permanente venida. De este modo, la hospitalidad es la espera que deja y recibe en cuanto que se abre a la continua venida en retirada de la apertura, en un «*ich Will das Nicht-Wollen*»⁹⁷ que no impone ni se cierra en la forma del «cap», que renuncia a toda actividad y a toda pasividad: una espera sin objeto. Por tanto, la hospitalidad que plantea Heidegger a través de la serenidad es el «llegar a la proximidad de lo lejano»⁹⁸, el encontrarse en el camino como promesa, la promesa como camino: «*Ἀγγίβασις*»⁹⁹.

Si bien Derrida señala cierta afinidad entre su habitar en el desierto como hospitalidad y responsabilidad absoluta y la «*Gelassenheit*» heideggeriana¹⁰⁰, es en la experiencia de la aporía donde se manifiesta la discreta distancia entre ambos. Así, en *Aporias* desarrolla Derrida una lectura del quizá más explícito enunciado aporético en la obra de Heidegger, aquel que afirma la «posibilidad de lo imposible» (*die Möglichkeit der Unmöglichkeit*), es decir, la muerte como posibilidad extrema y propia del *Dasein*. De este modo, señala Derrida, Heidegger comprende esta «posibilidad de lo imposible» como «la posibilidad más propia del *Dasein*, a saber, la muerte, la posibilidad de un poder-no-estar-ya-ahí o de un ya-no-poder-estar ahí como *Dasein*»¹⁰¹, experiencia esta que, como señala Derrida, no es sino la verdad del ser como desvelamiento-ocultante¹⁰². Sin embargo, como ya se ha señalado, Heidegger apela insistentemente a la necesidad de la aparición de esta «imposibilidad» «como tal», es decir, «en cuanto imposibilidad»: la experiencia de la aporía, del lugar imposible, debe manifestarse «como» imposible, debe ser la aporía

«como tal» y resistirse y vivenciarse «como tal». Ahora bien, destaca Derrida que si una «imposibilidad» o una «aporía» se manifiesta «en cuanto aporía», es decir, «como tal», se la inscribe en el «venir a presencia» (*Anwesenheit*), en una comparecencia «en cuanto» imposible. De este modo, afirma Derrida:

si hay que resistir la aporía, si esta es la ley de todas las decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber para todos los problemas de frontera que puedan presentarse alguna vez, *no se puede simplemente resistir la aporía como tal*. La aporía última es la imposibilidad de la aporía *como tal*¹⁰³.

Como señalan Iván Trujillo¹⁰⁴ y Rodolphe Gasché¹⁰⁵, la cuestión deviene, en definitiva, una problemática del «como tal»: de la diferencia «como tal», de la aporía «como tal», del pensamiento «como tal». Así, desde el momento en que Heidegger plantea la necesidad de nombrar el «Claro» (*Lichtung*) o la «Comarca» (*Gegend*), el lugar mismo como dar(se) lugar; y por más que inscriba esta posibilidad en la radical indisponibilidad de lo inasible, de aquello a lo que solo se lo puede esperar en cuanto que se transita por su camino, no dejaría de insertar esta «aporía» del no-lugar en el lugar «como tal» de su no-lugar: le daría «un» lugar. De este modo, la insistencia heideggeriana en la «*Versammlung*» llegaría al punto de dar lugar «como tal», lugar imposible «como tal», a la imposibilidad del lugar y, por tanto, continuaría pensando «lo otro del cap» desde la lógica del «cap» en cuanto «cap imposible», «lo otro *del cap*».

Pero, como señala Derrida, «χώρα» «es tan radicalmente otra que no es la otra *de*»¹⁰⁶. Así, considera Heidegger que si la propiedad del hombre en cuanto habitante de la «πόλις» es su (no) encontrarse en ella «como tal» (pues solo el hombre es capaz de mundo, lenguaje y muerte como tales), esto es, en su imposibilidad y en su utópica ubicuidad en retirada, la imposibilidad se debe experimentar, se debe manifestar como tal falta de lugar. Y es quizá para marcar su distancia de este «como tal» de la aporía por lo que Derrida, refiriéndose a este habitar en la apertura, en la hospitalidad hacia el acontecimiento que es lo otro del «cap», señala que se trata no de la utopía, del «no-lugar», sino de lo «im-posible» o «(im)posible», algo que no es sencillamente «imposible» como «no-posible» y que, por tanto, no es susceptible de aparecer «como tal» imposibilidad. No parece, por consiguiente, que pueda subsumirse la cuestión del «cap» en Derrida a la topología del ser y de la «πόλις» heideggeriana. Por el contrario, como señala Derrida, debería pensarse esta «topología» en cuanto «tropología»¹⁰⁷ sin fin, «catástrofia» de Babel que se da tiempo y espacio¹⁰⁸. Sin embargo, que hasta cierto punto Heidegger continúe pensando la «πόλις» como el trazado urbano clásico, estrictamente arquitectónico en cuanto reunión (*Versammlung*) de los paseos y sendas, no por ello debe concluirse que Derrida «supere» o vaya «más allá» de este territorio. Por el contrario, Derrida habita la ciudad heideggeriana en cuanto «πόλις», en cuanto «cap», abriéndola así a lo absolutamente otro, desertificando sus paisajes y multiplicando sus laberintos¹⁰⁹.

Bibliografía

- Backman, J. «Logocentrism and the Gathering Λόγος: Heidegger, Derrida, and the Contextual Centers of Meaning». *Research in Phenomenology*. núm. 42. 2012. p. 67-91.
- Beardsworth, R. *Derrida y lo político*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.
- Damai, P. «Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida». *Discourse*. vol. 27. núm. 2-3. 2005. p. 68-94.
- De Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013.
- Derrida, J. *De la grammatologie*. Les éditions de Minuit, Paris, 1967.
- Derrida, J. *La voix et le phénomène*. PUF, Paris, 1967.
- Derrida, J. *Positions*. Les éditions de Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée, Paris, 1987.
- Derrida, J. *Mémoires pour Paul de Man*. Éditions Galilée, Paris, 1988.
- Derrida, J. *Mémoires d'aveugle*. Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1990.
- Derrida, J. *L'autre cap*. Les éditions de Minuit, Paris, 1991.
- Derrida, J. *Sauf le nom*. Éditions Galilée, Paris, 1993.
- Derrida, J. *Spectres de Marx*. Éditions Galilée, Paris, 1993.
- Derrida, J. *Khôra*. Éditions Galilée, Paris, 1993.
- Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*. Éditions Galilée, Paris, 1996.
- Derrida, J. «Foi et savoir» en: Marchaisse, T. *La religion*. Éditions du Seuil, Paris, 1996. p. 9-86.

- Derrida, J. *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*. Éditions Galilée, Paris, 1996.
- Derrida, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Éditions Galilée, Paris, 1997.
- Derrida, J. *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1997.
- Derrida, J. *Donner la mort*. Galilée, Paris, 1999.
- Derrida, J. *Sur Parole. Instantanés philosophiques*. Éditions de l'Aube, Paris, 1999.
- Derrida, J. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Éditions Galilée, Paris, 2003.
- Derrida, J. «Entretien», en: Janicaud, D. *Heidegger en France II. Entretiens*. Hachette, Paris, 2005. p. 89-127.
- Derrida, J. *Les arts de l'espace*. Éditions de la Différence, Paris, 2015.
- Elden, S. «Rethinking the *Polis*. Implications of Heidegger's questioning the political». *Political Geography*. núm. 19. 2000. p. 407-422.
- Gasché, R. «L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida». *Études françaises*. núm. 38. 2002. p. 103-121.
- Heidegger, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1975.
- Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1983.
- Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.
- Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- Heidegger, M. *Parmenides*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 2000.
- Lacoue-Labarthe, P. *La ficción de lo político*. Arena Libros, Madrid, 2002.
- Lacoue-Labarthe, P. *La imitación de los modernos. (Tipografías 2)*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2010.
- Mallet, M.-L. «Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l'aporie». *Sens Public*. 2008. Artículo publicado en línea: www.sens-public.org/article.php3?id_article=291.
- Malpas, J. *Heidegger's Topology*. MIT Press, Massachusetts, 2006.
- Martínez Matías, P. «De la *pólis* al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. vol. 32. núm. 2. 2015. p. 451-475.
- Rocha, D. «Europa o la cuestión del *cap* (cabo)», en: Nájera Pérez, E; Pérez Herranz, F. M. (eds.). *La filosofía y la identidad europea*. Pre-Textos, Valencia, 2010.
- Trujillo, I. «Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger». *Pensamiento*. vol. 72. núm. 270. 2016. p. 5-25.
- Winkler, R. «Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin». *Research in Phenomenology*. núm. 47. 2017. p. 366-387.

NOTAS

¹ Heidegger, M. Hölderlin Hymne »Der Ister«. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984. p. 100. En su curso posterior Heidegger señala algo prácticamente idéntico: «πόλις es πόλος, el polo, el lugar, en torno al cual gira de una manera propia todo lo que aparece para los griegos como un ente. El polo es el lugar (*Ort*) alrededor del cual gira todo ente y, en realidad, de tal modo que en el dominio de este lugar el ente muestra su giro y su condición». Heidegger, M. *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992. p. 132-133. (Traducción española: *Parménides*. Ediciones Akal, Madrid, 2005. p. 116).

² Esto ya lo había planteado Heidegger en su *Einführung in die Metaphysik*: «Πόλις se traduce por Estado (*Staat*) y ciudad; pero estas acepciones no aciertan con su pleno sentido». Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. p. 160 (traducción española: *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2001. p. 140) Por otra parte, afirma en el curso sobre «El Ister»: «la πόλις no se puede determinar “políticamente”». Heidegger, M. *Hölderlin Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 99.

³ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 133 (traducción española, p. 116-117).

⁴ Cfr. de Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013. p. 212.

⁵ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 100.

⁶ Cfr. *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. p. 29. (Traducción española: *Aportes a la filosofía*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. p. 41).

⁷ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlin Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 47-50.

⁸ Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. p. 33 (traducción española: *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987. p. 35).

⁹ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. 133 (traducción española, p. 117).

¹⁰ «La esencia de la πόλις griega se funda en la esencia de la ἀλήθεια». Heidegger, M. *op. cit.* p. 132 (traducción española, p. 116).

¹¹ «El ser humano es ζῶον πολιτικόν porque él y sólo él es ζῶον λόγον ἔχον -un ser vivo (*Lebewesen*) que tiene la palabra (*das Wort*), lo que significa: ese ente que puede dirigirse al ente en cuanto tal con respecto a su ser». Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 102.

¹² Derrida, J. *L'autre cap*. Les éditions de Minuit, Paris, 1991. p. 31 (traducción española: *El otro cabo*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992. p. 29).

¹³ Cfr. Derrida, J. *op. cit.* p. 29 (traducción española, 28).

¹⁴ Como señala Derrida, «el logocentrismo quizá no sea tanto el gesto que consiste en poner el *lógos* en el centro, como la interpretación del *lógos* como *Versammlung*, es decir, de la reunión que precisamente concentra aquello que ella configura». Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Galilée, Paris, 1994. p. 378 (traducción española: *Políticas de la amistad*. Editorial Trotta, Madrid, 1998. p. 374).

¹⁵ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 50 (traducción española, p. 58).

¹⁶ Heidegger, M. *op. cit.* p. 69 (traducción española, p. 63). El subrayado es mío.

¹⁷ Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 58-59 (traducción española, p. 54).

¹⁸ Para una lectura de un posible pensamiento «político» en Heidegger desde la perspectiva de la historia del ser como historia de la verdad. Cfr. Martínez Matías, P. «De la *pólis* al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. vol. 32. Núm. 2. 2015. p. 451-475.

¹⁹ Derrida, J. *L'autre cap*. ed. cit. p. 16 (traducción española, p. 17).

²⁰ Derrida, J. *Sur Parole. Instantanés philosophiques*. Éditions de l'Aube, Paris, 1999, p. 66 (traducción española: *¡Palabra! Instant-*

táneas filosóficas. Editorial Trotta, Madrid, 2001. p. 51).

²¹ Cfr. Derrida, J. *La voix et le phénomène*. PUF, Paris, 1967. p. 74-76 (traducción española: *La voz y el fenómeno*. Pre-Textos, Valencia, 1985. p. 121-122). Cfr. Derrida. *De la grammatologie*. Les éditions de Minuit, Paris, 1967. p. 68-69 (traducción española: *De la grammatología*. Siglo XXI, Madrid, 1971. p. 61).

²² Dice Derrida a este respecto, en una nota a pie de página en *Foi et savoir*: «En cuanto al proceso de autoinmunización que nos interesa muy especialmente aquí, este consiste, para un organismo vivo, como se sabe, en protegerse, en resumidas cuentas, contra su propia autoprotección destruyendo sus propias defensas inmunitarias. Puesto que el fenómeno de esos anticuerpos se extiende a una zona mucho más extensa de la patología y puesto que se recurre cada vez más a unas virtudes *positivas* de los inmuno-depresores destinadas a limitar los mecanismos de rechazo y a facilitar la tolerancia de determinados injertos de órganos, nos escudaremos en la autoridad de esa ampliación y hablaremos de una especie de lógica general de la *autoinmunización*». Derrida, J. «Foi et savoir» en Derrida, J; Vattimo, G. *La religion*. Éditions du Seuil, Paris, 1996. p. 59 (traducción española: «Fe y saber» en Derrida, J; Vattimo, G. *La religión*. Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1997. p. 70).

²³ Derrida, J. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Galilée, Paris, 2003, p. 80 (traducción española: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta, Madrid, 2005, p. 72).

²⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 173 (traducción española, p. 150).

²⁵ Rocha, D. «Europa o la cuestión del *cap* (cabo)», en: Nájera Pérez, E; Pérez Herranz, F. M. *La filosofía y la identidad europea*. Pre-Textos, Valencia, 2010. p. 173.

²⁶ No debe obviarse el contexto histórico en el que Heidegger lleva a cabo estas reflexiones explícitas en torno a la «*πόλις*» y al habitar de los hombres como «pueblo» (*Volk*) en cuanto auto-afirmación de la identidad histórico-espiritual alemana, tal y como puede le-

erse en los *Schwarze Hefte*, así como su posterior desarrollo, tras la guerra, en una idea de «Occidente» o «Europa occidental», algo que por lo demás plantea Derrida en *De l'esprit* y Lacoue-Labarthe en *La ficción de lo político*. No obstante, siendo la limitación temática del presente texto el estudio de la comprensión de las nociones espaciales «*πόλις*» y «*χώρα*» y sus implicaciones ético-políticas en el pensamiento de Heidegger y Derrida, así como la distancia entre ambos autores que de este modo se comprueba, no puede desarrollarse aquí con el detenimiento que merecería la significancia «histórica» del pensamiento explícitamente político de Heidegger en torno al «pueblo alemán» y su posterior deslizamiento hacia «Occidente» ni las observaciones y reservas de Derrida al respecto.

²⁷ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982. p. 135 (traducción española, p. 119).

²⁸ Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte como «Ama la colonia y el valiente olvido, el espíritu». Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial, Madrid, 2005. p. 99.

²⁹ Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. p. 150 (traducción española, p. 166).

³⁰ Señala Heidegger en *Beiträge zur Philosophie*: «El otro inicio del pensar (*der andere Anfang des Denkens*) es llamado así, no por ser sólo de otra forma que cualquier otra filosofía vigente, sino porque tiene que ser el único otro a partir de la referencia *al* único y primer inicio (*einen und ersten Anfang*). Desde esta asignación recíproca del uno y otro inicio está también ya determinado el tipo de meditación pensante (*denkerischen Besinnung*) en tránsito (...) En el saber del pensar transitorio queda el primer inicio decididamente como primero y sin embargo ha sido superado (*überwunden*) como inicio. Para este pensar tiene que ir el más claro respeto por el primer inicio, que abre así su singularidad, junto con la descon-

sideración del apartamiento de otro preguntar y decir (*anderen Fragens und Sagens*)). Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. p. 5-6 (traducción española: *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. p. 23. Traducción modificada).

³¹ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 202.

³² En *L'autre cap*, con respecto a la memoria, pregunta Derrida: «¿se es más fiel a la herencia de una cultura cultivando la diferencia-de-sí (*consigo*) que constituye la identidad, o bien ateniéndose a la identidad en la que esa diferencia se mantiene concentrada?». Derrida, J. *L'autre cap*. ed. cit. p. 17 (traducción española, p. 18). Por otra parte, con respecto a la apertura de Europa a lo otro en cuanto fidelidad a Europa misma: «hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, pero de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella, hacia el otro “cap” o el “cap” del otro. Incluso, y esto es quizás algo completamente distinto, hacia lo otro *del* “cap” que sería el más allá de esta tradición moderna: otra estructura de borde, otra orilla». Derrida, J. *op. cit.* p. 33 (traducción española, p. 30).

³³ Esto parece proponer Winkler al presentar la cuestión de la hospitalidad en Heidegger y en Derrida sin destacar la enorme y sutil distancia que los diferencia. Cfr. Winkler, R. «Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin». *Research in Phenomenology*. núm. 47. 2017. p. 366-387.

³⁴ Derrida plantea en «*Nous autres Grecs*» sus dudas respecto a la posibilidad de afirmar algo así como «Grecia» y «pensamiento griego» de una forma determinante. Cfr. Derrida J. «*Nous autres Grecs*» en Cassin, B. *Nos Grecs et leurs modernes – Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. Éditions du Seuil. Paris, 1992. p. 251-278 (traducción española: «Nos-otros griegos», en Cassin, B. *Nuestros griegos y sus modernos*.

Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad. Manantial, Buenos Aires, 1994. p. 183-203).

³⁵ Cfr. Derrida, J. *Mémoires pour Paul de Man*. Éditions Galilée, Paris, 1988. p. 49-54 (traducción española: *Memorias para Paul de Man*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2008. p. 39-45).

³⁶ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 100.

³⁷ Cfr. Derrida, J. «Foi et savoir». ed. cit. p. 61 (traducción española, p. 78).

³⁸ Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. ed. cit. p. 66 (traducción española, p. 63), citado en Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. ed. cit. p. 394 (traducción española, p. 390). Traducción modificada.

³⁹ En este sentido señala Derrida: «la diferencia o la dualidad inscrita por el trazo, incluso por la impresión, Heidegger no la piensa como una *división*. Es la relación a sí del espíritu mismo en cuanto *reunión*. El trazo retine. La palabra *Versammlung* (reunión) atraviesa, domina y determina toda esta meditación». Derrida, J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée, Paris, 1987. p. 175.

⁴⁰ Cfr. Derrida, J. *Spectres de Marx*. Éditions Galilée, Paris, 1993. p. 26-27 (traducción española: *Espectros de Marx*. Editorial Trotta, Madrid, 1995. p. 21).

⁴¹ Cfr. Derrida, J. *op. cit.* p. 31-32 (traducción española, p. 24). Cfr. Derrida, J. *Foi et savoir*. ed. cit. p. 27-28 (traducción española, p. 29-30).

⁴² Derrida, J. *Spectres de Marx*. ed. cit. p. 54 (traducción española, p. 40).

⁴³ Derrida plantea sus dudas con respecto al tono heideggeriano. Así, señala: «Yo estoy del lado de la dislocación, de la dispersión, de la diseminación. Sería injusto y simplificador decir que Heidegger violenta la diferencia, la dislocación, la diseminación: se podría realizar una lectura de Heidegger que mostrara que hay en él todo un pensamiento de la dislocación. Pero hay una fuerza allí que permanece del lado de la reunión, del ser junto o próximo

a sí». Janicaud, D. *Heidegger en France II. Entretien*. Hachette, Paris, 2005. p. 116.

⁴⁴ Cfr. Derrida. *Spectres de Marx*. ed. cit. p. 56-57 (traducción española, p. 42).

⁴⁵ Derrida, J. *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1997. p. 111 (traducción española: *La hospitalidad*. Ediciones de la flor, Buenos Aires, 2008. p. 125).

⁴⁶ «La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.) sino al otro absoluto, desconocido, anónimo, y que le *dé lugar*, lo deje venir, lo deje llegar». Derrida, J. *op. cit.* p. 29 (traducción española, p. 31).

⁴⁷ Cfr. Derrida, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Éditions Galilée, Paris, 1997. p. 57 (traducción española: *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* Cuatro Ediciones, Valladolid, 1996. p. 56-57).

⁴⁸ Cfr. Damai, P. «Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida». *Discourse*. vol. 27. núm. 2-3. p. 74.

⁴⁹ Cfr. Derrida, J. *Les arts de l'espace*. Éditions de la Différence, Paris, 2015. p. 50.

⁵⁰ Derrida, J. *op. cit.* p. 54.

⁵¹ Cfr. Derrida, J. *op. cit.* p. 129.

⁵² En este sentido señala Derrida: «es como una ruina que no viene *después* de la obra sino que se produce, *desde el origen*, debido al acontecimiento y a la estructura de la obra. En el origen había la ruina. En el origen llega la ruina, ella es lo que llega primero, el comienzo. Sin promesa de restauración». Derrida, J. *Mémoires d'aveugle*. Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1990. p. 69.

⁵³ Cfr. Derrida, J. *Mémoires pour Paul de Man*. ed. cit. p. 139-144 (traducción española, p. 146-150).

⁵⁴ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. ed. cit. p. 70 (traducción española, p. 66).

⁵⁵ Heidegger, M. *op. cit.* p. 71 (traducción española, p. 67).

⁵⁶ Heidegger, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. p. 386 (traducción española: *Hitos*. Alianza Editorial, Alianza Editorial, 2000. p. 314).

⁵⁷ Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 412 (traducción española, p. 334).

⁵⁸ Cfr. Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*. ed. cit. p. 239-240 (traducción española, p. 198-199).

⁵⁹ Heidegger, M. *Experiencias del pensar*. Abada Editores, Madrid, 2014. p. 166.

⁶⁰ Cfr. Malpas, J. *Heidegger's Topology*. MIT Press, Massachusetts, 2006. p. 194.

⁶¹ Heidegger, M. *Wegmarken*. ed. cit. 419 (traducción española, p. 339).

⁶² «¿Qué se dice en la palabra espacio (*Raum*)? Ahí habla el espaciar (*Räumen*). Esto significa: talar, arar la selva. El espaciar aporta lo libre (*Freie*), lo abierto (*Offene*) para un asentarse y un morar (*Wohnen*) de los hombres (...) Espaciar es la puesta en libertad (*Freigabe*) de lugares (*Orten*)». Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. p. 206-207.

⁶³ Heidegger, M. *Wegmarken*. ed. cit. p. 118 (traducción española, p. 105).

⁶⁴ Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 419 (traducción española, p. 339).

⁶⁵ Cfr. Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. p. 151-153 (traducción española: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. p. 131-133).

⁶⁶ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. ed. cit. p. 71 (traducción española, p. 67).

⁶⁷ Cfr. Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 129-130 (traducción española, p. 113).

⁶⁸ Lacoue-Labarthe, P. *La ficción de lo político*. Arena Libros, Madrid, 2012. p. 92.

⁶⁹ De Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. ed. cit. p. 196.

⁷⁰ Derrida, J. *Voyous*, ed. cit., p. 14 (traducción española, p. 14).

⁷¹ Que Derrida destaque estos términos no resulta en absoluto inocente, pues son precisamente los términos que emplea Heidegger: «lugar» (*Ort*), «sitio» (*Stätte*), «emplazamiento» (*Stelle*) «región» (*Bereich*) y «comarca» (*Gegend*).

⁷² Derrida, J. *Sauf le nom*. Éditions Galilée, Paris, 1993. p. 59 (traducción española: *Salvo el nombre*. Amorrortu Editores, Madrid, 2011. p. 49).

⁷³ Derrida, J. *Le monolingüisme de l'autre*. Éditions Galilée, Paris, 1996. p. 15 (traducción española: *El monolingüismo del otro*. Manantial, Buenos Aires, 1997. p. 14).

⁷⁴ Cfr. Derrida, J. *Khôra*, Éditions Galilée, Paris, 1993. p. 95

⁷⁵ Derrida, J. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 45.

⁷⁶ Derrida, J. *op. cit.* p. 129.

⁷⁷ Derrida, J. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. ed. cit. p. 58 (traducción española, p. 57. Traducción modificada).

⁷⁸ Derrida, J. *Sur parole*, ed. cit., p. 71 (traducción española, p. 54).

⁷⁹ Derrida, J. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 130-131.

⁸⁰ «Más allá de nuestro cap, no hay sólo que acordarse del otro cap, y sobre todo del cap del otro, sino quizás de lo otro del cap, es decir, de una relación de la identidad con lo otro que no obedezca ya a la forma, al signo o a la lógica del «cap», ni siquiera del anti-cap o de la decapitación». Derrida, J. *L'autre cap*. ed. cit. p. 21 (traducción española, p. 21).

⁸¹ Derrida, J. *De l'hospitalité*. ed. cit. p. 75 (traducción española, p. 85).

⁸² Mallet, M.-L. «Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l'aporie». *Sens public*. http://www.sens-public.org/article.php?id_article=291.

⁸³ Derrida, J. *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*. Galilée, Paris, 1996, p. 42 (traducción española: *Aporías. Morir – esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Paidós, Barcelona, 1998, p. 40).

⁸⁴ Afirma Derrida en *Sauf le nom*: «¿El desierto no es una figura paradójica de la aporía? Ningún paso trazado o seguro, ninguna ruta en todo caso, a lo sumo pistas que no son sendas confiables, y caminos aún no abiertos, a menos que la arena ya los haya cubierto. Pero, ¿no es también el camino no abierto la condición de la decisión o del acontecimiento consistentes en abrir el camino, en pasar, por lo tanto en ir más allá, en sobrepasar la aporía?». Derrida, J. *Sauf le nom*. ed. cit. p. 52 (traducción española, p. 43).

⁸⁵ Derrida, J. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 60.

⁸⁶ En *Dar la muerte*, afirma Derrida: «soy responsable ante el otro en cuanto que otro, le respondo y respondo ante él. Pero, por supuesto, lo que me vincula así, en mi singularidad, con la singularidad absoluta del otro me arroja inmediatamente al espacio o al riesgo del sacrificio absoluto. Hay también otros en número infinito, la generalidad innumerable de los otros, con los cuales me debería vincular la misma responsabilidad, una responsabilidad general y universal (lo que Kierkegaard llama el orden ético). No puedo responder a la llamada, a la petición, a la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle otro otro, otros otros. *Cualquier/radicalmente otro es cualquier/radicalmente otro*». Derrida, J. *Donner la mort*. Galilée, Paris, 1999, p. 97-98 (traducción española: *Dar la muerte*. Paidós, Barcelona, 2000, p. 70).

⁸⁷ Gasché, R. «L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida». *Études françaises*. núm. 38. 2002. p. 112.

⁸⁸ Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 100.

⁸⁹ Beardsworth, R. *Derrida y lo político*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008. p. 162.

⁹⁰ Cfr. Heidegger, M. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. ed. cit. p. 107.

⁹¹ Heidegger, M. *op. cit.* p. 117.

⁹² Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 147-148.

⁹³ De Beistegui, M. *Heidegger y lo político*. ed. cit. p. 195.

⁹⁴ Cfr. Malpas, J. *Heidegger's Topology*. ed. cit. p. 270.

⁹⁵ Heidegger, M. *Parmenides*. ed. cit. p. 141 (traducción española, p. 123).

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Heidegger, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. ed. cit. p. 38.

⁹⁸ Heidegger, M. *op. cit.* p. 49.

⁹⁹ Hacia el final del diálogo Heidegger presenta este término de Heráclito como «palabra» (*Wort*) que recogería el «tono» de la entera conversación. Heidegger lo traduce por «Nahgehen», «ir aproximándose», «ir a la proximidad». Cfr. Heidegger, M. *op. cit.* p. 73.

¹⁰⁰ Derrida, J. *Sauf le nom*. ed. cit. p. 91 (traducción española, p. 74).

¹⁰¹ Derrida, J. *Apories*, ed. cit., p. 122 (traducción española, p. 112).

¹⁰² Derrida, J. *op. cit.*, p. 124 (traducción española, p. 114).

¹¹⁰ Derrida, J. *op. cit.*, p. 136-137 (traducción española, p. 126).

¹⁰⁴ Cfr. Trujillo, I. «Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger». *Pensamiento*. vol. 72. núm. 210. 2016. p. 5-25.

¹⁰⁵ Cfr. Gasché, R. «L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida». ed. cit. p. 120-121.

¹⁰⁶ Derrida, J. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 186.

¹⁰⁷ Cfr. Derrida, J. *op. cit.* p. 266.

¹⁰⁸ Cfr. Derrida. *Les arts de l'espace*. ed. cit. p. 133.

¹⁰⁹ Sobre la relación entre desierto y laberinto, Cfr. Derrida. *op. cit.* p. 32.