

El gesto se gesta en el gasto. Natalidad, etimología y aliteración en “El nacimiento del habla” de Heidegger

**The Holy of the Hold is the Healing.
Natality, Etymology and Alliteration in Heidegger’s “The Birth of Language”**

*ÁNGEL ALVARADO CABELLOS
(Bergische Universität Wuppertal)*

Resumen: El presente texto describe, en primer lugar, en qué medida la fenomenología del gesto en Heidegger implica un primer momento que consiste en el “silencio” como rechazo de toda aproximación temática a la corporalidad y un segundo momento que radica en una aproximación performativa, en la cual el gesto no es solo un movimiento corporal, sino la auto-realización del pensar mismo como gestación de sentido. En segundo lugar, a través de un manuscrito titulado “El nacimiento del habla”, se muestra hasta qué punto la fenomenología del gesto como gestación en Heidegger entraña un doble peligro, a saber, la subsunción de su transposición aliterativa bajo una inscripción etimológica, y un acercamiento edípico a la natalidad de la diferencia ontológica.

Palabras clave: Heidegger, gestación, gesto, etimología, aliteración

Abstract: This paper first describes how Heidegger’s phenomenology of gesture implies a first moment that lies in “silence” as the refusal of any thematic approach towards corporality and a second moment that consists in a performative approach, in which the gesture is not only a bodily movement but the self-realization of thinking as the gestation of sense itself. Secondly, by focusing on a manuscript entitled “The birth of language”, it shows that Heidegger’s phenomenology of gesture as gestation entails a double risk, namely, the subsumption of its alliterative transposition to an etymological inscription, and an oedipal approach to the natality of the ontological disclosure.

Key-words: Heidegger, gestation, gesture, etymology, alliteration

*Weia! Waga! Woge, du Welle
Walle zur Wiege! Wagalaweia!
Wallala, weiala weia!
Richard Wagner, *El oro del Rin* (1852)*

1. Introducción

El presente texto describe, en primer lugar, en qué medida la fenomenología del “gesto” [*Gebärde*] en Heidegger consiste en el rechazo de su interpretación en tanto la

exteriorización de un contenido interno, la cual está basada en un dualismo entre alma y cuerpo. Por el contrario, el gesto es entendido bajo una comprensión del cuerpo como la estructura existencial del “corporar” [*leiben*] del Dasein. Más aún, el tan criticado “silencio” de Heidegger con respecto a la corporalidad consistiría en su negativa a todo abordaje temático al fenómeno del gesto. En este sentido, Heidegger lleva a cabo una aproximación performativa al gesto como la corporalidad del lenguaje mismo. Por otro lado, si es por medio de dicha aproximación performativa que la fenomenología del gesto en Heidegger se despliega como la “gestación” [*Gebären*] del sentido mismo, ella entraña a su vez un doble peligro, a saber, la subsunción de su transposición aliterativa bajo una inscripción etimológica, así como un acercamiento edípico a la natalidad de la diferencia ontológica. A través de un manuscrito titulado “El nacimiento del habla”, se muestra hasta qué punto es el contexto vital del manuscrito – el regalo de cumpleaños del amante – es decir, su entrelazamiento erótico e intersubjetivo, aquello que libera a su dispersión aliterativa de toda reinscripción etimológica. En este sentido, el énfasis es puesto en el carácter intersubjetivo del gesto, el cual llevaría a rechazar su interpretación como auto-gestación y a entenderlo más bien como un “gasto”, en el sentido de una pérdida de sí mismo en su exposición frente al otro.

2. Del gesto [*Gebärde*] a la gestación [*Gebären*]

Es sabido que Heidegger se aproxima al fenómeno del “gesto” [*Gebärde*] en los Seminarios de Zollikon, en el contexto del “corporar” [*leiben*], es decir, de la corporalidad como estructura existencial del Dasein a través de la cual el mundo puede desplegarse ante nosotros. El “cuerpo propio” [*Leib*] no puede ser explicado en términos del dualismo alma/cuerpo [*Seele/Körper*], sino a partir del “ser-en-el-mundo” [*In-der-Welt-sein*]. El gesto en el sentido del “portar” [*bären*] no es un movimiento que exprese un estado interno, sino como Heidegger aclara: «debemos caracterizar todo comportamiento del ser humano en cuanto un ser-en-el-mundo determinado por el corporar del cuerpo [...] en una región determinada que está abierta por la cosa con la que estoy relacionado», y en la cual se revela el “sentido extático” de la corporalidad (1987, p. 118). El cuerpo se revela como co-determinante del ser-en-el-mundo del Dasein en tanto se manifiesta como la apertura misma: «el corporar está co-determinado por mi ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despejado» (1987, p. 113). Sin embargo, si bien Heidegger descubre la dimensión ontológica del cuerpo, esto no significa que el ser tenga un carácter corporal. Como dice Jocelyn Benoist, en tanto el cuerpo tiene un carácter ontológico, solo puede descubrirse por medio de una “des-corporeización del ser”, es decir, como una ruptura con la metafísica como presencia corporal (1994, p. 115). En efecto, afirma Heidegger: «El corporar pertenece como tal al ser-en-el-mundo. Pero el ser-en-el-mundo no se agota en el corporar» (1987, p. 244). Si bien el corporar se manifiesta como ser-en-el-mundo, presupone la comprensión-de-ser como «el comprender que yo estoy en el claro del ser y la respectiva comprensión de ser, de cómo el ser está determinado en la comprensión» (1987, p. 244). Este estar en el claro del ser se da como corporar, pero el estar en el claro del ser remite a algo más allá del corporar, al ser mismo. Si Heidegger puede decir que no es porque tengamos ojos que vemos, sino porque nos es propio el poder-ver que tenemos ojos, así también nuestro ser-en-el-mundo no obedece a nuestro corporar, sino que tenemos un cuerpo debido a aquél. Así, afirma Heidegger: «Lo corporal está fundado en el corresponder. No es que lo corporal esté ahí primero por sí y luego sea enviada una

corriente de referencia a través de él, por ejemplo, a través de la mano. El cuerpo es la condición necesaria, pero no suficiente, para la referencia» (1987, p. 232). Como señala Benoist, dicha afirmación es bastante ambigua, dado que el carácter “insuficiente” del cuerpo solo puede ser aprehendido bajo la estructura del “ser-en-el-mundo”, de la cual es co-determinante. Fuera de dicha estructura, no habría corporalidad, como en el caso del animal (1994, p. 116). Por el contrario, su insuficiencia es el síntoma de que su ser es irreductible tanto con respecto a su ser-a-la-mano como a su corporar en términos de ser-en-el-mundo. Así, concluye Benoist: «Mi cuerpo se externa de mi existencia como el resto de la diferencia ontológica, accesorio a ella y, en tanto tal, a la vez indiferente a ella y co-determinante de ella» (1994, p. 121).

A pesar de que Heidegger empiece afirmando con respecto al pensar que, «en cualquier caso, es una manualidad», no es porque tengamos órganos prensiles que tenemos manos, sino que «solo un ente que puede hablar, es decir, pensar, puede tener manos y ser mañoso en llevar a cabo manualidades» (GA 8, p. 18). Y como sabemos a partir del ejemplo del ebanista, no hay manualidad sin una correspondencia entre la esencia de la cosa y la esencia del habitar (GA 8, p. 17). En este sentido, puede afirmarse que la fenomenología del gesto en Heidegger entiende el cuerpo como “corporar”, pero el riesgo de dicho *gesto* es el de espiritualizar el cuerpo a través de su transposición ontológica. Ello es ejemplificado, por ejemplo, por el gesto de las manos al que Heidegger dota de mayor importancia, a saber, el rezo: «Dos manos se pliegan en una, un gesto llamado a portar al hombre a la gran unidad» (GA 8, p. 19). Y es que para Heidegger «el hombre no “tiene” manos, sino que la mano porta la esencia del hombre» (GA 54, p. 118)¹. Lo que se excluye en dicho gesto no es solo la corporalidad en tanto “objeto”, sino, como Benoist añade, en tanto “prótesis” (1994, p. 119). Como veremos, a pesar de que el rechazo de Heidegger de la máquina de escribir en favor de la escritura a mano está basado en la “destrucción de la palabra” [*Zerstörung des Wortes*], en su dispersión en las letras individuales, en su degradación en simple medio de transporte [*Verkehrsmittel*] – y habrá que volver quizás sobre el *Verkehr* – será la transposición de la letra lo que funcione como condición de posibilidad de la etimología de la palabra (GA54, p. 119). Como afirma Artur Boelderl, es la “d” de la *diferencia*, de Derrida, la que yace en la intimidad de la distinción entre “*gebären*” y “*gebärden*” (2009, p. 33).

Si, como afirma Heidegger, «quizás pensar no es otra cosa que construir un armario» (GA 8, p. 18), no es ninguna sorpresa que, en consonancia con la *Kehre*, desde la cual la pregunta por el sentido del ser a partir del *Dasein* da paso a la esenciación historial del ser mismo, Heidegger intente dejar al habla hablar por sí misma en tanto el tener lugar de la apertura del ser. Precisamente, el intento por deconstruir toda forma de dualismo alma/cuerpo implica asimismo el rechazo de toda aproximación temática a una fenomenología del cuerpo: «No hay, en realidad, fenomenología del cuerpo. Con

¹ Como afirma Derrida: «La mano del hombre: lo habrán sin duda remarcado, Heidegger no piensa solamente la mano como algo singular, que no pertenecería sino al hombre. La piensa siempre *en singular*, como si el hombre no tuviera dos manos, sino, monstruoso, una sola mano» (p. 437). Más aún, la monstruosidad de la mano no se reduce solamente a expresar la esencia humana, a saber, el ser un signo sin significación [*deutungloses Zeichen*], sino asimismo el “espíritu”, en el sentido del *Geist* en Heidegger que ilumina y hace arder a la vez, no solo lo diestro, sino lo siniestro, lo que Jeremy Biles llama «lo sagrado de la mano izquierda» (2007, pp. 124-163). En contraste con el gesto de las manos que se pliegan en la unicidad de lo uno, del rezo de las manos de Dürer, pensamos en las manos torturadas del Cristo crucificado del altar de Isenheim de Grünewald, las manos de la cueva de Lascaux, de Bellmer y de Bataille, las cuales no se pliegan en el rezo, sino que se desarticulan en el “sacrificio”: «Tomé mi pluma y cogiéndola en mi contraída mano derecha como un cuchillo, sepulté repetidamente la punta de acero en el dorso de mi mano izquierda. *Tan solo para ver*» (1971b, p. 454).

dicha aproximación temática, se ha perdido de vista el quid de la cuestión» (1987, p. 231). Como Patrick Baur ha mostrado, la fenomenología del gesto en Heidegger implica dos momentos. Un primer momento que radica en el “silencio” en tanto la negación de toda aproximación temática al cuerpo: «Pero los gestos de la mano atraviesan el lenguaje por todas partes, en su más perfecta pureza precisamente cuando el hombre habla estando en silencio» (GA 8, p. 19). Y un segundo momento que consiste en el pensar mismo como la “realización” [*Vollzug*] del gesto. El gesto en tanto la estructura existencial que precede dicho dualismo deviene no solo un movimiento corporal, sino un movimiento de sentido y de lenguaje. El gesto del pensar consiste en su auto-realización². Dicha auto-realización se corresponde con una aproximación performativa³,

² Como afirma Patrick Baur: «El gesto así descrito y entendido es visto por Heidegger no solo como parte de una performance corporal, sino asimismo como un elemento de una realización lingüística, la cual es al mismo tiempo una realización del pensamiento» (2013, p. 20).

³ Como es sabido, el concepto de performatividad refiere a la distinción elaborada por J. L. Austin entre enunciados constataivos, los cuales describen un estado de cosas y pueden ser caracterizados como verdaderos o falsos, y los enunciados performativos, los cuales producen o transforman una situación a través de su propio decir. No obstante, como ha señalado Derrida, si bien Austin parece romper con una concepción representacional, dado que el enunciado performativo no describiría algo que existe “fuera” del lenguaje, no es menos cierto que, a fin de garantizar su “éxito”, debe ocuparse de las formas de la primera persona, del presente indicativo y de la voz activa. Así, el enunciado performativo está amparado en el “yo” como “fuente de su enunciación” y en el presente que garantizaría la intención y el contexto de tal aserción, con lo cual reinstituye el presupuesto metafísico por antonomasia del sujeto como presencia a sí mismo y, por lo cual, debe desautorizar toda posibilidad de “citacionalidad” como un uso “parasitario” del lenguaje. Más aún, si Derrida se ocupa del enunciado performativo en Austin, es debido a la prioridad con que este último dota a la “fuerza”, con lo cual no se quiere expresar solamente que el lenguaje opera más allá de una gramaticalidad, sino que dicha gramaticalidad atraviesa todo el ámbito de la praxis. Si es que todo concepto presupone una jerarquía, su valor de fuerza consistiría en el mantenimiento de dicha jerarquía, pero al mismo tiempo, como señala Derrida, el descubrimiento de que no hay un “afuera” del lenguaje, sino que es el lenguaje quien articula dicho afuera, permitiría no solo invertir dicha jerarquía, sino asimismo desplazarla (1979, pp. 367-393). Podríamos decir que este último es el sentido de lo performativo que se manifiesta tanto en la deconstrucción, así como en la obra de Butler o de Foucault. Por poner un ejemplo inspirado en el Derrida tardío, si Austin puede dar ejemplos de enunciados performativos tales como “te perdono” o “te prometo”, cuyo valor de fuerza dependería de la intención del emisor, de la aceptación del receptor y, en general, del contexto en que tienen lugar, podríamos preguntar: ¿quién es el sujeto del perdón o de la promesa? ¿No se da acaso que el yo que pronuncia la promesa o el perdón no es mi yo, ni puede arrogarse no digamos ya tal intención, sino ni siquiera tal poder? ¿No se revela que incluso el yo mismo es una especie de “marca” o de “citación” de un ego trascendental que perdona o promete a través de él o, mejor dicho, no se revela a la promesa y al perdón como algo que no puede ser patrimonio de un sujeto, sino que despliega su esencia en la imposibilidad de ser pronunciado? Así, el que alguien se arrogue la facultad de prometer o de perdonar tendría una serie de implicaciones socio-políticas, en la medida en que dicha subjetividad sería aquella de una determinada institución o poder del Estado. Y, precisamente, a partir de dicha imposibilidad de la enunciación del perdón y de la promesa es que su valor de fuerza podría consistir en una “trans-posibilidad”, es decir, en desplazar los regímenes de saber y de poder que posibilitan tal enunciación. ¿Qué quiere decir este excursus para la fenomenología heideggeriana? Como ha mostrado Lucilla Guidi, es posible destacar un carácter performativo en Heidegger desde su obra temprana, particularmente en el método de la “indicación formal” [*formale Anzeige*]. La “indicación formal” es la manera en la cual el joven Heidegger busca poder dar cuenta de la facticidad humana. De manera análoga a Austin, Heidegger distingue entre el carácter de “relación” [*Bezugssinn*] y el carácter de “realización” [*Vollzugssinn*] de nuestra vida fáctica. Dicha “realización” es propiamente fenomenológica, en tanto reconduce el “ser”, en su uso copulativo propio de la actitud teórica que opera a través de conceptos, al “yo soy”, es decir, a la manera en que dicho ser es experimentado en su situacionalidad. La aporía que se plantea, como afirma Guidi, consiste en saber cómo es que la filosofía está en capacidad de “decir” esta realización de nuestra facticidad, sin haber de ella nuevamente un “contenido” del lenguaje. El proceder heideggeriano consistirá precisamente en no entender a la fenomenología como una actitud teórica sino como instalada en la vida fáctica misma. Así, si, como señala

en la cual el lenguaje es su propia carne. A través de dicha aproximación performativa, la fenomenología del gesto en Heidegger se despliega como la “gestación” del sentido mismo.

Como es asimismo sabido, el pasaje más señalado en el que dicha transición del gesto a la gestación tiene lugar se encuentra en “El habla”, en el contexto de la lectura de Heidegger del poema de Trakl (GA 12, pp. 7-31). El *gesto* de Heidegger consiste en rechazar toda interpretación metafísica del lenguaje y dejarlo desplegar a sí mismo: «El habla habla» (GA 12, p. 12). En consonancia con su fenomenología del gesto, es a través del carácter tautológico de dicha sentencia que Heidegger, por un lado, deconstruye la tesis según la cual hablar consiste en expresar algo. Por otro lado, a través de su carácter aliterativo, deja al lenguaje devenir su propia carne de sentido, algo que el Dasein solo puede “escuchar”. Si hablar no debe ser entendido como una capacidad humana, el poema puede implicar la negación de la persona y el nombre del poeta⁴. Si hablar no consiste en ser una expresión, tiene lugar a través del decir del poema como una evocación, es decir, como un decir que trae a presencia lo que es dicho pero al mismo tiempo guardando su ausencia, llama al fenómeno a una cercanía al mismo tiempo que mantiene su lejanía. Hablar es, así, la apertura y el portar de una distancia. Como afirmamos con respecto a la manualidad, esta invocación llama a las cosas de tal manera que se despliega un mundo, es decir, en su relación con nuestro habitar. La apertura de la distancia entre mundo y cosas nos trae a nosotros mismos al lugar de su esenciar, es decir, «al reunir del acontecer» (GA 12, p. 10). Es en este momento que Heidegger escribe:

Las cosas, al cosear, gestan mundo. Nuestro idioma alemán antiguo denomina la gestación: *bern, bären*, de donde vienen las palabras *gebären* (estar en gestación, parir) y *Gebärde* (gesto, ademán). Coseando las cosas son cosas. Coseando gestan mundo (GA 12, p. 19).

Como ha señalado S. Montgomery Ewegen, por un lado, la relación entre el gesto y la gestación en “El habla” forma parte de una serie de motivos femeninos que «sugieren que el lenguaje viene a presencia en términos de preñez, de dar a luz, de amamantar y, en última instancia, de la vagina [*Scheide*]» (2016, p. 487). Por otro lado, muestra que dicha transición de una prioridad dada a la muerte y a lo masculino hacia la natalidad y lo femenino está guiada no por Heidegger sino por el habla misma (p. 488).

Guidi, la vida fáctica está compuesta de este doble aspecto de realización y relacionalidad, el cual será analogado a la distinción entre autenticidad e inautenticidad, Heidegger buscará dotar a la “indicación formal” de un carácter negativo [*Abwehr*] en tanto una transformación de actitud, a través de la cual buscará hacer abstracción de la inautenticidad de la ocupación de la vida fáctica por su relacionalidad con respecto a un contenido, para desplegar su carácter auténtico no en tanto ocupada como actitud teórica por un contenido más general o superior, sino por la negatividad misma de su realización. Y es en este sentido que, a pesar de que Heidegger ha reconducido todo uso copulativo del ser al “yo soy”, el Dasein, entendido en tanto “indicación formal”, expresará dicha negatividad de la realización en tanto negación de todo concepto de subjetividad. El Dasein es realización [*Vollzug*] y no actualización [*Verwirklichung*] de una posibilidad, realización de la imposibilidad de la actualización, con lo cual evitaría el peligro de la presuposición de un yo como presencia a sí mismo del enunciado performativo en Austin, y pondría el énfasis en su “privación” [*Entzogenheit*] y su “no-estar-en casa” [*Un-Zuhause-Sein*] (2017, pp. 99-116).

⁴ A pesar de que para que el habla hable por sí misma, una epojé del contenido del poema y de la intención del poeta debe ser realizada, ello no quiere decir silenciar la vida del poeta, especialmente en el caso de Trakl. Solo por poner un ejemplo de lo que dicho silenciamiento implica, posibilita a Heidegger el callar con respecto a todo el imaginario cristiano del poema de Trakl. Cf. Rémy Colombat (2013, pp. 395-420).

Con respecto al segundo punto, ciertamente se trata de un gesto performativo dado que no es Heidegger quien afirma que la diferencia ontológica debe ser pensada en términos de nacimiento, sino que deja que el concepto con el que está lidiando hable por sí mismo, al referir a su historicidad semántica en *nuestro idioma antiguo*. Sin embargo, como Derrida ha mostrado en *Geschlecht III* con respecto a la aproximación de Heidegger a la poesía de Trakl en “El habla en el poema” (2018), dicho gesto implica dos procesos. Hay un proceso “hermenéutico”, el cual es entendido como el reunir del decir poético en lo impronunciado del poema que tiene lugar como gesto “etimológico”, es decir, como la reconducción de un término alemán a su sentido originario y para nosotros en el alto alemán antiguo, gesto que no está libre de una implicancia política, dado que es a la vez origen y destino de un “pueblo”⁵. Desplegar etimológicamente a partir del “gesto” [*Gebärde*] lo impronunciado de su decir en tanto “gestación” [*Gebären*] es al mismo tiempo llevar a cabo un acto en el cual el habla misma es engendrada, no en tanto capacidad humana, sino precisamente en tanto el medio, a través del cual dicho acto y dicho decir tienen lugar como esencia y morada del pensar. Sin embargo, hay asimismo un proceso “operativo”⁶ que tiene lugar como lo que Derrida llama una “transposición metonímica” (p. 65), la cual es la condición de posibilidad del proceso hermenéutico y no puede ser explicada a través del gesto etimológico. Ello puede ser ilustrado a partir de la transposición “tipográfica” y “homofónica” que Montgomery Ewegen lleva a cabo desde la “división” [*Schied*] de la diferencia [*Unterschied*] que sostiene mundo y cosas al mismo tiempo que las diferencia y la “vagina” [*Scheide*]. Como afirma: «El habla habla aquí, a través de los procesos de homofonía y etimología, de la íntima diferencia entre *Schied* y *Scheide*, división y vagina» (p. 492). En este caso, el proceso operativo tiene lugar como la transposición homofónica de “*Schied*” a “*Scheide*”, mientras que el proceso hermenéutico busca subsumirla bajo una figura de la intimidad de la diferencia que porta consigo la inter-penetración entre mundo y cosas. Este proceso hermenéutico transforma, así, el carácter arbitrario

⁵ Como afirma Pierre Bourdieu con respecto al lenguaje en Heidegger: «Muy frecuentemente en los dichos y los proverbios, el juego de palabras que presentan un “aire de familia” por el hecho de su parentesco etimológico o morfológico no es sino una de las herramientas, y sin duda la más efectiva, para producir el sentimiento de la relación necesaria entre dos significados. La asociación por aliteración o por asonancia que instaura relaciones casi materiales de semejanza de forma y de sonido pueden traer a la luz relaciones escondidas entre los significados e, incluso, inventarlas por el solo juego de las formas» (1988, p. 87). Más aún, es a través del lenguaje aliterativo de Heidegger que Eric Voegelin provee un caso de la desorientación espiritual de Alemania que condujo al nacionalsocialismo. Cuando Heidegger habla en *Ser y tiempo* del “signo designante de la señal de indicación” [*zeitenden Zeichen des Zeigzeugs*], el texto cobraría una “vida aliterativa propia” y así se ausentaría de la realidad dando lugar a un “delirio lingüístico”. Este “éxtasis aliterativo” en el que el extrañamiento del ser pasaría por la verdad descubierta de la existencia conduciría del “*Wigala-Wagala-Weia*” de Wagner a miles de voces gritando “*Heil Hitler!*” (1985, pp. 11-12).

⁶ Evidentemente, tomamos el concepto de “operatividad” de la diferencia que Eugen Fink establece entre conceptos temáticos y conceptos operativos: «El pensar se mueve dentro del elemento del concepto. La formación de conceptos de la filosofía apunta intencionalmente a tales conceptos, en los cuales el pensar fija y asegura lo pensado. A estos los llamamos “conceptos temáticos”. [...] En la formación de los conceptos temáticos, no obstante, los pensadores creadores hacen uso de otros conceptos y modelos de pensar, operan con esquemas conceptuales que no conllevan a una fijación objetual. Piensan a través de determinadas representaciones de pensamiento para poder llegar a los conceptos fundamentales temáticos y esenciales para ellos. Su comprensión conceptual se mueve en un campo conceptual, en un medio conceptual que ellos mismos no son capaces de tener a la vista. Derrochan, atravesándolas, vías de pensamiento para poder colocar ante sí lo pensado de su pensar. Lo así derrochado, atravesado en el pensar, pero nunca propiamente pensado, lo llamamos conceptos operativos. Son – dicho metafóricamente – las sombras de una filosofía» (1957, pp. 324-325).

y contingente de la homofonía en la necesidad historial de la etimología: “división” [*Schied*] y “vagina” [*Scheide*] provienen ambas del “dividir” [*scheiden*].

Con respecto al primer punto, en consonancia con Montgomery Ewegen, Artur R. Boelderl destaca asimismo que, por un lado, Heidegger abandona la exclusividad dada en *Ser y tiempo* a la temporalidad para progresivamente dar prioridad a una metafórica de la espacialidad con conceptos como lugar, casa, camino, etc. Por otro lado, dicha prioridad de la temporalidad es paralela a una orientación hacia la finitud del ser-en-el-mundo como ser-para-la-muerte, con detrimento de la finitud del ser-en-el-mundo como nacimiento del Dasein. Así, de manera análoga al giro hacia la espacialidad, hay una progresiva orientación a la natalidad. Más aún, es para dar cuenta de la *Kehre* heideggeriana, a partir de la cual ya no se pregunta por el sentido del ser a partir del Dasein, sino que el Dasein es pensado a partir del ser, que el lenguaje debe dejar de lado el privilegio de una metafórica de la temporalidad y de la mortalidad a favor de la espacialidad y de la natalidad. Y, no obstante, Boelderl provee dos ejemplos para señalar hasta qué punto Heidegger recula frente a dicho “giro”. En primer lugar, la etimología que consigna Heidegger en “Construir, habitar, pensar”, a saber, que “construir” [*bauen*] viene del alto germánico antiguo *buan*, el cual quiere decir “habitar” [*wohnen*], y que “habitar” quiere decir “permanecer”, “demorarse”, a partir de la cual concluye: «Ser hombre quiere decir: ser en tanto mortal en la tierra: habitar» (GA 7, p. 151) A pesar de que Heidegger ha dado aparente prioridad a la espacialidad, en última instancia esta es subsumida a la temporalidad y mortalidad del “ser-arrojado”. Si bien “construir” [*bauen*] proviene de *buan* y este quiere decir “habitar” [*wohnen*], asimismo quiere decir “cultivar” [*bebauen*] y “sembrar” [*pflanzen*], lo cual hubiera podido llevarnos por el contrario a su natalidad: “construir” [*bauen*] quiere decir “habitar”, es decir, ser en tanto naciente en la tierra (2009, pp. 29-31). En segundo lugar, afirma que no son las cosas las que gestan mundo, sino el Dasein, más precisamente el Dasein femenino. Más aún, si es a partir de una “cuaternidad” que el mundo es el dejar morar reuniendo, es “doblemente desde dos hombres” [*zweimal zwischen zwei Menschen*], a saber, desde la cuaternidad del deviniente padre y la deviniente madre, así como desde la mujer gestante y el niño en gestación (2009, p. 37).

A pesar de que, como señala Montgomery Ewegen, el lenguaje de Heidegger está preñado de ecos de erotismo y natalidad, el problema es que no hace una distinción entre la diferencia entre cosas y mundo y la diferencia intersubjetiva. El problema no es que Heidegger no reconozca que la diferencia en tanto el gestar de la intimidad concierne a la relación intersubjetiva y, más aún, inter-erótica. El problema es que entiende a la relación inter-erótica como una participación de ambos Dasein en el gestar de sus respectivas diferencias con respecto al ser, es decir, reduce el eros al ágape. Como ha mostrado Nick Land, ello se traduce en el intento de Heidegger en “El habla en el poema” por silenciar las connotaciones incestuosas de la poesía de Trakl en favor de la figura de la hermana como el asexual y andrógino “extraño”⁷. En este sentido, podemos preguntarnos, ¿por qué lo femenino debe estar ligado a los motivos del dar a luz, del amamantar y del tener una vagina? Parece haber una interpretación edípica de la natalidad, a partir de la cual lo femenino es reducido a la maternidad. Ciertamente todos esos motivos conciernen a lo femenino, pero tienen una función “metafórica” en tanto figuras de la diferencia ontológica. Por el contrario, aspiramos a poner el énfasis en su función “metonímica” en tanto diseminación trascendental que yace antes que el reunir de la diferencia, es decir, en tanto una natalidad sin alumbramiento, una apertura

⁷ Cf. Nick Land (2012, pp. 81-122) y Slavoj Žižek (2006, p. 71).

que no esté necesariamente ligada a la penetración como en el caso de la vagina, sino, como muestra Catherine Malabou, al clítoris, es decir, a un expendio de sí⁸. Y dicho expendio no tiene lugar a través de la estructura solipsista de la diferencia ontológica que gesta mundo, sino a través de la exposición al otro.

3. La diseminación de la aliteración

Como señala el editor Thomas Regehly, la importancia del manuscrito “El nacimiento del habla” (GA 74, pp. 43-53) radica en ofrecer una mirada a la fenomenología del lenguaje de Heidegger de finales de los años 30, es decir, luego de los *Beiträge* y antes de las lecciones de los años 50 que compondrán *De camino al habla*. Más aún, sostenemos que Heidegger va más lejos que nunca tanto en su aproximación a la apertura del ser como natalidad, así como a su dispersión aliterativa como gestación del sentido mismo. A pesar de que encontramos la misma interpretación edípica de la natalidad bajo las figuras de la cuna, del seno, del amamantar y de la vagina como desgarrador salvífico, hay momentos en los cuales la diseminación de la aliteración se vuelve imposible de ser reunida bajo un gesto etimológico. Ello se debe a que el propio manuscrito constituye un gesto en tanto exposición frente al otro, en el cual la natalidad se revela como encuentro erótico. Como asimismo señala el editor, “El nacimiento del habla” forma parte de un manuscrito dado como regalo [*Geschenk*] para el cumpleaños [*Geburstag*] de su amante [*Geliebte*] la princesa Margot von Sachsen-Meiningen⁹. Si uno tiene en consideración este contexto vital, cada uno de los decires adquiere una renovada connotación erótica (e incluso cómica¹⁰). Lo cómico, en contraste con lo trá-

⁸ Como señala Catherine Malabou, el clítoris es en tanto *kleitoris*, por un lado, prótesis, en el sentido de la “piedrita en el zapato”, del *scrupulus* que incomoda la marcha y que inquieta al espíritu, así como, por otro lado, órgano que no sirve a nada sino al placer. Así, afirma que el clítoris es “la experiencia de una distancia”. Dicha “distancia” [*écart*], no obstante, no consiste en el *Riss* heideggeriano, sino, como afirma Malabou: «La distancia no es solamente la diferencia – diferencia entre la mismidad y la otredad o la diferencia a sí mismo. La diferencia – incluida la diferencia sexual – no es sino una figura de la distancia. La distancia fractura la identidad paradójica de la diferencia y revela la multiplicidad que habita en ella» (p. 17). Dicha multiplicidad o “plasticidad” – por retomar un concepto previo de Malabou – es aquello que le permite ir más allá del dualismo entre pasividad vaginal y actividad clitoriana, y afirmar con Luce Irigaray: “Este tocar(se) dota a la mujer de una forma que in(de)finitamente se transforma sin replegarse en su apropiación” (p. 73). Más aún, la propia estructura de su libro no sería sino una serie de “pequeños clítoris de escritura”, es decir, dispersiones de sentido que no aspiran a erigir al clítoris en tanto “órgano del pensar” (p. 21).

⁹ Como apunta Zimmermann, la princesa Margot von Sachsen-Meiningen fue alumna de Heidegger y le dio refugio en abril de 1945 (2005, p. 33). Cf. asimismo, para un análisis pormenorizado de dicho manuscrito, Kathrin Lagatie (2016).

¹⁰ Pensamos sobretodo en los momentos en los que Heidegger escribe que «el mutuo acogerse acontece, empero, cuando este se prepara desde siempre acogido por el silencio de la gracia a guardar el guiño del silencio, para, así, guardián de la silenciosa calma, traer a su vez el callar, a fin de que la voz se halle en la invocación, la cual en lo impronunciado deviene el rumor» (GA 74, p. 48), como una especie de apología del secreto de su relación; o cuando llama “la sola nobleza” [*das allein Edle*] la disposición de aquellos que son capaces de evocar la unidad del advenir (p. 56), como un intento de participar de la aristocracia de su amante. Incluso el “ad-venir” [*Er-eignis*] como el “venir a uno mismo” [*er-eigenen*] en este contexto erótico resuena con la performatividad que Jean-Luc Nancy atribuye al “venirse” cuando en el éxtasis del orgasmo se exclama “¡me vengo!”. Y, no obstante, resulta sintomático que el “acontecer”, el cual traducimos por “advenir” para poder conservar el carácter “apropiador” como “venir a uno mismo” en la unicidad de lo uno único, entre en consonancia con el “venirse” del orgasmo en el marco del encuentro erótico. En realidad, el “acontecer” en tanto *a-contingescere* desmiente toda apropiación, al poner el énfasis en la ampliación de la contingencia como el contacto que no se deja

gico, no es algo que Heidegger tenga en gran estima, pero es aquello que caracteriza precisamente el por así decirlo regalo de vuelta [*Gegengeschenk*] del amante¹¹. Como es bien sabido, ella es la autora bajo el seudónimo Profesor Feldweger de un pastiche titulado “El carnaval” [*Die Fastnacht*], en el que se burla del estilo de Heidegger, es decir, todo el texto es un juego de aliteraciones sin ningún intento de reunir las bajo un gesto etimológico (Zimmermann 2005, pp. 33-34).

Heidegger empieza por dejar al habla desplegarse a sí misma en tanto la apertura y la guarda de la distancia que provee al hombre de morada en su “rezagante regazo” [*weilende Weite*]. (GA74, p. 43). El rezagante regazo no solo resuena con el cosmológico dejar morar reuniendo del mundo en su “perdurante paraje” sino que el “eco de su oquedad” asimismo retumba con la intimidad del “resonante seno”, del “iterante útero”. Esta intimidad que es nombrada “gozoso celo” [*heiternde Hehl*] (p. 43) es la gestación del advenir como el venir a uno mismo [*Er-eignis*], a partir de la cual Heidegger desarrolla una estructura fenomenológica análoga a la *Ur-Kindlichkeit* en Husserl, es decir, una venida a sí mismo en la gestación del vientre materno como emergencia del Dasein. Así, Heidegger estaría proveyéndonos de un existencial más primordial que el ser-en-el-mundo, el cual está marcado por su “ser-parido” [*Geworfenheit*]¹² como pasado trascendental [*Gewesenheit*], pero al mismo tiempo subsumido al proyecto como ser-para-la-muerte [*Zum-Tode-sein*]. Y, no obstante, dicha intimidad es la inter-penetración entre mundo y cosas que es esencializada en el acoplamiento de la cópula [*das Gefüge des Fugs*] y no de la copulación. Hay, en las figuras aliterativas de la “cuna” [*Wiege*] como movimiento primordial [*Bewegung*] (p. 46), de «la salva salvía del desgarrador salvífico» [*die heile Huld des heilenden Risses*] (p. 45), así como del amamantar como «ser saciado en el sosiego» [*angestellt im Stille*] (p. 58), una aproximación edípica, casi “mamífera” hacia la natalidad, en la medida en que el encuentro intersubjetivo e inter-erótico está subsumido a una mutua participación en el gestar de la diferencia, es decir, una subsunción del eros al ágape cristiano. A pesar de que Heidegger dota de un carácter genético y natal al despliegue de la diferencia ontológica como “desgarro”

resumir en ninguna propiedad. Y, en efecto, ¿qué es un orgasmo sin desapropiación? Como ha señalado Natalie Depraz, la aproximación masculina al fenómeno erótico en la fenomenología clásica ya se trate de Sartre, Henry o Marion se enfoca en la estructura vertical del orgasmo, es decir, en una “pulsión” que consiste en una tensión seguida de un distensión, mientras que una aproximación femenina lo haría a partir de una estructura más horizontal y difusa – como afirma Luce Irigaray, «*la mujer tiene órganos sexuales casi por todos lados*» (1977, p. 27) – que va más allá de la eyaculación (2016, pp. 67-96). De ello forma parte el que el éxtasis sea descrito como acontecimiento apropiador, de venida a sí, con lo cual el encuentro erótico se vuelve efectivamente un solipsismo de a dos. Así, Heidegger diría “¡acontezclo!” [*Ich ereigne!*”].

¹¹ Con ello no desconocemos, como señala Irene Borges-Duarte con gran cuidado, la ocupación de Heidegger por lo que ella traduce como “buen humor” [*Heiterkeit*], el cual en *Der Feldweg* es nombrado “sabía jovialidad” [*wissende Heiterkeit*] y “saber jovial” [*heiteres Wissen*] en tanto lo *Kuinzige*, expresión regional suaba y abreviatura de *keinnutzig*, es decir, lo “inútil”, y que designaría una especie de ironía socrática. No obstante, cuando hablamos de lo “cómico”, no pensamos en Sócrates, sino en Aristófanes, particularmente según la interpretación hermenéutica de Felipe Martínez-Marzoa (2005). Como asimismo señala Borges-Duarte por medio de la tríada *Freude-Heiterkeit-Gelassenheit* en tanto “acogimiento” [*Empfang*], y como atesta su uso en “Die Geburt der Sprache”, dicho regocijo de la voz [*Heiterkeit des Wortes*], el cual alumbraba alegremente [*erfreuend lichtet*], en tanto solicita en el saludo [*Winken*] y conduce al gozoso celo [*heiternde Hehl*], el cual es incluso nombrado “fiesta” [*Fest*], no hace sino reproducir la estructura del encuentro como mutua participación del ágape cristiano antes referida (2021, 211-224).

¹² Como señala Günther Anders, el término que utiliza Heidegger para nombrar la facticidad del Dasein es el de *Geworfenheit*, el cual en el alemán corriente se utiliza para referirse a los animales, es decir, el “ser-parido” antes que el “ser-arrojado” (2001, pp. 292-293).

[*Riss*], inmediatamente aclara que se trata de un abrirse que reúne al mismo tiempo [*Fugriss*], de un dolor que cura en el candor de la gracia el gozo del desgarrar [*das Holde verheilt die Heitere in den Riss*], que no se deja perder en la irradiante herida abierta [*fugrissloses Lichte*] de su tajo, que inmediatamente se reifica en cicatriz a ser recordada. En consonancia con el silenciamiento de todo el imaginario cristiano de la poesía de Trakl, Heidegger parece transponer ontológicamente la gestación en una “inmaculada concepción”. Dicha subsunción es formulada por Heidegger por medio de la misma distinción que tendrá lugar en “El habla en el poema”, a saber, como la distinción entre la “oposición” [*Gegensatz*] de la diferencia sexual de la especie animal y la “duplicidad hospitalaria” [*grüssende Zwiefalt*] del Dasein (p. 49). Si el gesto en Heidegger es una tautología performativa es porque, a pesar de que reconoce la estructura intersubjetiva del gestar, sigue siendo subsidiaria con respecto a la relación entre el Dasein y el ser.

Así, “El nacimiento del habla” antecede el gesto que caracterizará las lecciones de *De camino al habla*, a saber, el que la transición de la pregunta por el sentido del ser a partir del Dasein a la esencia histórica del ser mismo se traduce en una fenomenología del lenguaje como auto-gestación. El advenir del habla como el traer a presencia una cercanía que al mismo tiempo guarda su lejanía resuena en fórmulas como “gozoso celo” o “rezagante regazo”, es decir, fórmulas que antes que ser entendidas, solo dejan ser oídas en su hipnótica resonancia, cuyo sentido solo resplandece en la afección de su aliteración:

El regazo es la cercanía fecunda de la alumbrada lejanía. El regazo es el reservado titubeo del alumbrante advenio. Regazo y regazo son único y uno en esencia lo mismo. Esto es el celo (GA 74, p. 43).

Si el gesto en Heidegger quiere expresar dicha realización [*Vollzug*] de la diferencia ontológica y de la relación del Dasein con respecto al ser como el tener lugar de dicho “son del silencio” [*Geläut der Stille*], hay asimismo el peligro de que Heidegger reduzca la “carne” de dicho decir a su enunciación, a su “acto”. Hay una espiritualización del carácter performativo del gesto como auto-realización del acto del pensar. Ya hemos señalado por medio de Derrida que la aproximación hermenéutica de Heidegger a la poesía de Trakl consiste en la reunión del decir poético en lo impronunciado del poema y que ello consiste en “saltar” de una palabra a otra para así poder evocar a través del gesto etimológico dicho origen que permanece no dicho y que, no obstante, habita y es portado por la palabra. No obstante, la condición de posibilidad del “salto” no puede ser explicada por el gesto etimológico, sino a través de lo que Derrida llama “transposición metonímica”, la cual revela su “contingencia”. Si en “El habla en el poema” Heidegger hace uso de la transposición metonímica que le permite saltar a través de la dispersión espacial y semántica del decir poético a fin de poder reunirlos en lo impronunciado del poema, en el caso de “El nacimiento del habla” se trata de una “transposición aliterativa” que va más allá de todo gesto etimológico aquello que le permite desplegar performativamente el nacimiento del habla misma. El gesto etimológico busca proveer el “como si” [*als ob*] de la facticidad del lenguaje, a través de una sedimentación de sentido que reclama ser traída a la vida. Si la condición de posibilidad de dicho gesto es la aliteración, entonces se revela el carácter contingente de dicha facticidad. No hay una necesidad histórica de la reunión del decir en la gestación de lo impronunciado, sino, más bien, la con-tingencia, es decir, el nacimiento como con-tacto, en el cual hay una dispersión de sentido en tanto inter-penetración con el otro, a través del cual mi pensar se ve a su vez alterado y es dicha “al(i)teración” el des-pliegue de su fenomenalización.

Si fórmulas tautológicas como “el habla habla” apuntan a dicho carácter performativo, en el cual el lenguaje se vuelve gesto y gestación de la esencia del decir mismo, en la medida en que se despliega a sí mismo como aquello que debe ser “escuchado” en la consonancia de su tautología semántica y de su aliteración material, su carácter tautológico entiende, en realidad, dicha gestación como una auto-afirmación.

Por el contrario, si bien “El nacimiento del habla” anticipa tanto la subsunción de la aliteración bajo la etimología como la interpretación edípica de la natalidad de *De camino al habla*, hay dos momentos en los cuales la diseminación de la aliteración rehúsa toda reificación etimológica posible: «la caridad del candor es la cura» [*Das Holde der Huld ist das Heile*] (p. 45) y «solo lo que pesa es capaz de dar el paso, a saber, el peso y el sopesar» [*nur was wiegt, vermag in Bewegung zu bringen, nämlich die Wage und das Wägen*] (p. 46). ¿Qué es aquello que posibilita el salto casi atonal, ab-surdo, de una vocal a la otra? Nada sino la transposición aliterativa de la consonante. Ello abre la posibilidad de otra fenomenología del sonido. La transposición aliterativa de Heidegger se parece más a la disonancia de los experimentos de masa sonora, como, por ejemplo, «el grupo de frecuencias sostenidas que se fusionan en un sólido bloque», como en el caso de los *Volumina* de György Ligeti o en los racimos tonales de las *Unit Structures* de Cecil Taylor (Roads 2001, p. 15). Si hay una primacía de la temporalidad y de la afectividad en los intervalos que componen el acorde melódico, el bloque sonoro se enfoca en la espacialidad y en la contingencia a fin de desplegar una textura. Para poder tocar estos inmensos bloques, el pianista debe renunciar a la arácnida elegancia de los dedos y poner toda la palma de la mano o incluso el antebrazo sobre el teclado. Si el eco es normalmente entendido precisamente como el “rezagante regazo” [*weilende Weite*] del sonido, compuesto de memoria y ausencia por medio de una temporalización del espacio, existe una técnica opuesta llamada “síntesis granular” que consiste en segmentar un sonido en micro-partículas para después reproducirlas de manera aleatoria por medio de una espacialización del tiempo, es decir, antes que en un “regazante reza-go” [*weitende Weile*], en la granularidad de la aleatoriedad de la letra que posibilita la co-implicancia entre espacio y tiempo. Esta granularidad sonora ocurre en la naturaleza cuando llueve o cuando el viento sopla a través de los árboles, es decir, fenómenos que resuenan con un “hacer” [*es gibt*] y no con el dejar morar reuniendo del advenir.

4. Conclusión

El despliegue del “gesto” [*Gebärde*] como “gestación” [*Gebären*] consiste en el desarrollo de una fenomenología “genética” en Heidegger. A través de la historialidad etimológica del idioma alemán, trae a presencia algo impronunciado que, no obstante, es portado y que gesta su propio sentido innombrado como natalidad. Sin embargo, si hay un por-venir de una fenomenología del gesto, ella debe revelarse no como un gestar, sino como un gastar, es decir, como un expendio de sentido. Este “gasto”¹³ tiene

¹³ Ciertamente, dicho uso refiere a la noción de “gasto improductivo” [*dépense improductive*] en Bataille, a saber, a la “parte maldita” de la actividad humana que no se reduce a procesos de producción y conservación de la vida, sino a aquello que está marcado por un principio de la pérdida: el lujo, el duelo, la guerra, el culto, el juego y el sexo no orientado a la reproducción (1971a, p. 305). Y es en ese mismo sentido que define a este último en tanto “la aprobación de la vida hasta la muerte” (1987, p. 17) y la fascinación por “la transgresión de la prohibición” (1987, p. 42). Si la prohibición con respecto a la muerte y al incesto que determinó el tránsito del hombre al animal tuvo su origen en una represión con respecto a la disolución y el dispendio propios a la vida, el erotismo, como afirma Bataille, “suspende

lugar en el caso de “El nacimiento del habla” como una excripción fonética en su intento por decir lo impronunciado del habla misma. Para Heidegger, el carácter gestual y gestacional del lenguaje, en última instancia de la relación entre el Dasein y el ser, consiste en el decir de lo innombrado. Esta aproximación gestual al lenguaje despliega su naturaleza historial, intersubjetiva y material de manera performativa. No obstante, si el gesto en Heidegger sigue siendo una tautología performativa es debido a que, a pesar de reconocer el carácter intersubjetivo del gesto, permanece subsidiario con respecto a la relación entre el Dasein y el ser en tanto lo que hemos denominado una subsunción del eros bajo el ágape cristiano. Por el contrario, aquello que es descubierto en el gesto intersubjetivo, en el don, es que no puede haber una especie de diferenciación trascendental del ser en el Dasein, sino una diseminación trascendental del ser como contingencia. El “gasto” aspira a expresar este expendio de sí, esta pérdida y aborto de uno mismo que habita todo gesto como voluntad de auto-gestación¹⁴. Es la ambigüedad del “vuelco” [*Kehre*] en tanto “revuelco” [*Verkehr*], en la medida en que el gesto como gestación siempre implica una exposición y una respuesta, no al ser, sino al otro.

la prohibición sin anularla” (1987, p. 39). Si la filosofía es una experiencia erótica, es debido a que el filósofo está fascinado por la transgresión de la prohibición arquitectónica de su propio pensar. Así, el eros se revela como un fenómeno límite, puesto que, por una parte, es definido al interior del sistema filosófico como una prohibición arquitectónica, y, por otra parte, se fenomenaliza como “nada sino fenómeno”, es decir, como su transgresión en la práctica fenomenológica misma. Como sabemos, en el seminario de 1928, Heidegger considera la posibilidad de que la “dispersión óptica” [*ontische Zerstreung*] de la “diferencia sexual” [*Geschlecht*] se origine en una “diseminación trascendental” [*transzendente Streuung*] que no sería definida únicamente de manera negativa como la asexualidad del Dasein, es decir, que no consistiría en una transposición, en la cual la diseminación sería entendida como mera “diferencia ontológica” fundada en el ser-arrojado. En el marco de su aproximación a la poesía de Trakl, se halla una tensión interna al concepto de *Geschlecht*, tanto con el sentido de “estirpe” como con aquel de “diferencia sexual”. Si a la “esencia humana” [*Menschengeschlecht*] le es propia una estirpe, es decir, una “marca” [*Schlag*] en el sentido de facticidad, a ella se añade una segunda inscripción en tanto diferencia sexual, la cual es entendida como “conflicto” [*Zwietracht*]. Heidegger busca transponer dicha dualidad conflictiva en la ternura de una duplicidad [*Zweifalt*] originaria. La transposición, según la cual Heidegger intenta subsumir la diferencia sexual en una diferencia ontológica, se muestra a través de lo que podríamos denominar un mito de lo andrógino, así como por la prohibición de la figura del incesto en la poesía de Trakl. Por otro lado, el *Geschlecht* en tanto *Schlag*, es decir, la inscripción de la marca, resuena con la etimología del “estilo” en tanto *stylus*. Si Heidegger define el estilo como “ritmo”, es decir, como la relación recíproca entre la “localización” [*Erörterung*] de lo innombrado del poema y la “aclaración” [*Erläuterung*] del decir poético, es debido a que entiende el “lugar” [*Ort*], a partir del cual habla el poeta como la reunión de toda dispersión. Dicho carácter rítmico del estilo heideggeriano como la reunión del decir poético en lo innombrado del poema se opera a través de un gesto “etimológico”. No obstante, en contraste con dicha concepción del estilo, el eros entendido en tanto “diseminación trascendental” se fenomenaliza en el carácter operatorio de la práctica fenomenológica heideggeriana como la “erupción” [*Ausschlag*] de la letra.

¹⁴ Como señala John McKeane con respecto a “El aborto de la literatura” de Lacoue-Labarthe, hay un sentido del “aborto” como la incompletud y la fragmentación de toda obra, pero asimismo como el rechazo de una aproximación a la literatura que solo se enfoca en el “nacimiento”, es decir, en la auto-producción o en la auto-generación, en el nombre de una “mímesis originaria”, un sentido de estar siempre ya expuesto a lo que permanece fuera de uno mismo y que siempre responde al otro, a aquello que ya ha tenido lugar (2015, pp. 25-27).

Referencias

- ANDERS, Günther (2001). *Über Heidegger*. München: C.H. Beck.
- BATAILLE, Georges (1971a). “La notion de dépense”, en *Oeuvres complètes I*. Paris: Gallimard, pp. 302-320.
- BATAILLE, Georges (1971b). “Le Bleu du ciel”, en *Oeuvres complètes III*. Paris: Gallimard, pp. 377-488.
- BATAILLE, Georges (1987). “L’Érotisme”, en *Oeuvres complètes X*. Paris: Gallimard, pp. 7-270.
- BAUR, Patrick (2013). *Phänomenologie der Gebärden. Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*. Freiburg: Alber.
- BENOIST, Jocelyn (1994). “Chair et corps dans les séminaires de Zollikon: La différence et le reste”, en *Autour de Husserl. L’ego et la raison*. Paris: J. Vrin, pp. 107-122.
- BILES, Jeremy (2007). *Ecce Monstrum. Georges Bataille And The Sacrifice of Form*. New York: Fordham University Press.
- BOELDERL, Artur R. (2008). “„Das Meiste nämlich/Vermag die Geburt“. Über die Räumlichkeit des Daseins oder: Phänomenologie als Natologie”, en *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 34*, pp. 253–278.
- BOELDERL, Artur R. (2009). “Geburtsräume des Daseins. Über Heideggers Sprachgebär(d) en”, en Thomas BEDORF y Gerhard UNTERTHURNER (eds.), *Zugänge. Ausgänge. Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 27-39.
- BOELDERL, Artur R. (2013). „Die Stille Martin Heideggers“, en Patrick BAUR, Bernd BÖSEL y Dieter MERSCH (eds.). *Die Stille Martin Heideggers*. Friburgo: Alber, pp. 265-279.
- BORGES-DUARTE, Irene (2021). “Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da Heiterkeit“, en *Studia Heideggeriana*, Vol. X, pp. 211-224.
- BOURDIEU, Pierre (1988). *L’ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- COLOMBAT, Rémy (2013). “Heidegger, lecteur de Trakl“, en *Études Germaniques*, No. 271, pp. 395–420.
- DEPRAZ, Natalie y Frédéric MAURIAC (2016). “Phénoménologie de l’erôs féminin”, en Elen Dania Diotte BESNOU et al. (eds.), *Femme, Erôs et philosophie*. Louvain-La-Neuve: EME Éditions, pp. 67-96.
- DERRIDA, Jacques (1979). “Signature, évènement, contexte”, en *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 367-393.
- DERRIDA, Jacques (1987). “La main de Heidegger (Geschlecht II) (1984-1985)”, en *Psyché. Invention de l’autre*. Paris: Galilée; 1987.
- DERRIDA, Jacques (2018). *Geschlecht III. Sexe, race, nation, humanité*, Paris: Éditions du Seuil.
- FINK, Eugen (1957). „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11, pp. 321-337.
- GUIDI, Lucilla (2017). “Heidegger und Austin: die performative Dimension der Phänomenologie”, en G. Thonhauser (ed.), *Perspektiven mit Heidegger*, Freiburg: Alber, 2017, pp. 99-116.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Was heißt Denken?*, Ed. Paula-Ludovika Coriando. Frankfurt: Klostermann, 2002; *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005.

- HEIDEGGER, Martin, GA 12, *Unterwegs zur Sprache*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1985; *De camino al habla*. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Odós, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, GA 54, *Parmenides*. Ed. Manfred S. Frings. Frankfurt: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Ed. Thomas Regehly. Frankfurt: Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, Martin (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt: Klostermann.
- IRIGARAY, Luce (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Minuit.
- LAGATIE, Kathrin (2016). „Heideggers Gebärmutter“. Presentación como parte de la conferencia Allgemeine Erziehungswissenschaft und Theorie der Bildung en la Universidad de Wuppertal, pp. 1–14.
- LAND, Nick (2012). “Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation”, en *Fanged Noumena. Collected Writings 1987-2007*, Urbanomic, pp. 81-122.
- MALABOU, Catherine (2020). *Le plaisir effacé. Clitoris et pensée*. Paris: Éditions Payot et Rivages.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2005). *El saber de la comedia*. Madrid: Machado Libros.
- McKEANE, John (2015). *Philippe Lacoue-Labarthe: (Un)timely Meditations*. London: Legenda.
- MONTGOMERY EWEGEN, S. (2016). “Gestures of the Feminine in Heidegger’s “Die Sprache””, en *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 30, No. 4 , pp. 486–498.
- ROADS, Curtis (2001). *Microsound*. Cambridge: The MIT Press.
- VOEGELIN, Eric (1985). “The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era”, en *The Intercollegiate Review* 20, pp. 7–27.
- ZIMMERMANN, Hans Dieter (2005). *Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht*. München: C. H. Beck.
- ZIZEK, Slavoj (2006). *The Parallax View*. Cambridge: The MIT Press.