

Félix Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología Heidegger/Levinas – Hölderlin/Celan*, Abada, Madrid, 2010, pp. 183

MARCOS EDGARDO DÍAZ BÉJAR
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

“Este pequeño libro, a las veces erudito y aún sabihondo, henchido de palabras extranjeras y de términos abstrusos; [...] este libro que trata de otros, de filósofos y poetas de palabras bloqueadas como bidones y boyas de la historia dañada, no quería otra cosa que aludir y urgir –también y sobre todo entre nosotros– a la recuperación de la *memoria histórica*.” (p. 8) Tales son las palabras con que cierra Félix Duque Pajuelo (Madrid, 1943) su *Pórtico*. A modo de advertencia, prólogo y preámbulo nos anticipa: en primer lugar, la dificultad de su lectura (abundan palabras, términos y citas en griego, hebreo, latín, alemán y francés –por lo cual es recomendable el uso de diccionarios para una mejor comprensión–); en segundo lugar, su complejo y, a veces, intrincado asunto a tratar, a saber, las palabras bloqueadas –presumible y respectivamente– como bidones de filósofos (Heidegger y Levinas) y como boyas de poetas (Hölderlin y Celan) de la historia dañada (siglo XX) y, finalmente; en tercer lugar, su exhorto a recuperar la memoria histórica como una posición corresponsable a la urgencia de ponernos en juego, en guardia y a flote, frente a los residuos de lo sagrado que amenazan con quedarse como tales.

Además del brevísimo pero sintético, prometedor y provocador *Pórtico*, el pequeño pero comprimido libro está dividido en tres capítulos: I. *Ser de otro modo / De otro modo que ser*; II. *El tiempo y lo sagrado en Hölderlin y*; III. *Los incendios del tiempo: memoria y escatología en Paul Celan*. En lo que sigue trataré de apretar aún más su contenido sin perder de vista el hilo que los une –la recuperación de la memoria histórica– y nos lleva a “volver la mirada a quienes, tras tantos sufrimientos, no supieron hacerse ilusiones respecto al Pasado que vuelve [como Levinas] o al Futuro que nos adviene desde lo siempre sido [como Heidegger].” (p. 7) A volver la mirada a los “Poetas del fracaso [sobre todo Celan], poetas de la locura [sobre todo Hölderlin] que, si un día se atrevieron a soñar –también ellos– con una posible reconciliación del Tiempo devorador [Hölderlin] y del Arco Eterno [Celan] que

vincula los extremos de la Historia, pronto aprendieron a desconfiar de todo mito de salvación, de toda querencia de la sangre o de la letra [Heidegger/Levinas], a pesar de que jamás quisieron desprenderse de una lengua bífida que, como las musas hesiódicas, bien puede decir hermosas mentiras en todo semejantes a verdades, o desvelar el olvido, el hondón impensable e indecible que late en las palabras [Hölderlin/Celan].” (p.7).

1. Con respecto a *I. Ser de otro modo / De otro modo que ser* Duque nos hace una descripción del “terrible siglo veinte”, cuyas consecuencias aún sufrimos, en el que ha acontecido el fin de la filosofía (Levinas) y, a partir de ahí, la tarea de pensar pendiente (Heidegger) aún para nosotros. Desde éste último, la filosofía se habría cumplido negativa y radicalmente como cibernética o maquinación por la violenta conversión de todo *êthos* en *poiein*, regida por una voluntad posesiva, egoísta y suicida (*sic volo, sic iubeo*: así quiero, así ordeno) generando un mundo oscuro, en tanto que “estructura de emplazamiento”, donde las cosas son meras existencias de almacén y el hombre una “bestia de labor”. En tal panorama Heidegger reconoce una “tonalidad básica” distinta, la posibilidad de un inicio otro, ya no basado en la admiración u asombro (*thaumázein*: Platón y Aristóteles) sino, al fin de la metafísica, en el “pavor” o “de-posición” (*Entsetzen*) del lugar central del sujeto moderno y en el “terror” o “sobre-salto” (*Erschrecken*) a un plano distinto, de otro modo que lo óptico y aun lo ontológico. Nos invita, según Duque, a abandonar la filosofía, entendida incluso como “ontología fundamental”, para abrimos a una “fenomenología de lo inaparente e insignificante”. Por otro lado, a pesar de que Levinas experimenta una alergia (Derrida) explicable al “clima” heideggeriano, en sus ditirambos a la técnica y denuestos contra el paganismo de Heidegger, no se justifica el disparate de afirmar que éste último defienda una ontología fundamental y que el ser sea para él un “ente identificado”.

Sin embargo, ambos filósofos, según Duque, coinciden. En primer lugar, en el implacable diagnóstico de su tiempo, a saber, que la entera civilización occidental y toda la filosofía parecen haber llegado a su agotamiento por cumplimiento. En segundo lugar, en cifrar tal acabamiento y decadencia en la persistencia y evolución de un cierto platonismo responsable del pensar objetivador, la prepotencia del sujeto y la creencia en trasmundos variopintos. En tercer lugar, en la búsqueda de otro modo de pensar donde la teoría no esté separada de la *práxis* y se despliegue en una “ética originaria” que haga frente al egoísmo, al cálculo, a la búsqueda de beneficio, al carácter anodino y neutral de la sociedad de consumo, en fin, a la violencia del actuar como si se estuviese solo sin asumir que estamos ahí uno con otro (*Mitdasein*).

En cuarto lugar, en realizar una vuelta no a un modélico momento histórico, perdido mas actualizable, sino a un pasado inédito, potencial y potenciador virtualmente ínsito en los textos y tradiciones.

Empero, es en el sentido de esta “vuelta” (*Kehre / Détour*) que, según Duque, ambos separan sus caminos del pensar. Para Heidegger el pensar meditativo desemboca en una ética de la convivencia apropiada para un modo particular, ontohistórico, de ser propiamente mortal (peligrosamente identificado en la primera mitad de los años treinta con la *Deutschheit!*). Para Levinas la “filosofía primera” o metafísica se resuelve en una religiosa ética de la acogida del otro mortal (extrañamente identificado con el ser judío). Sin embargo, ambos, partiendo de la primacía del oído sobre la vista –en cuanto órgano de control, configuración y manipulación *ad libitum* que crea identificaciones rígidas– que escucha –abriéndose a la “voz del amigo” (Heidegger) o siendo abierto por la palabra indigente del Otro (Levinas)– la latencia de la muerte, propia y/o ajena, nos muestran claramente una historia de desasimiento y desapego respecto de toda garantía de protección o refugio en patria alguna. Ambos “nos instan a seguir estando a la expectativa... de algo ante lo cual toda palabra quiebra”. (P. 34).

2. Con respecto a *II. El tiempo y lo sagrado en Hölderlin*, que es el capítulo comparativamente más largo, Duque comienza planteando el carácter esencialmente desgarrador y trágico del tiempo desde el primer romanticismo –sobre todo con Schelling– y el idealismo especulativo –sobre todo con Kant– para así prepararnos para la escucha de las respuestas que, en su interpretación, da el trayecto de la poesía pensante de Hölderlin. Tanto para Schelling como para Hölderlin, Kant demostró que la razón teórica se ve forzada a aceptar la idea del mundo como un todo espaciotemporal incapaz de explicar. Sin embargo, Hölderlin, ni idealista ni romántico, intentará pensar la conjunción entre este mundo moderno y la tragedia griega en cuanto manifestación de la íntima contradicción existente en algo que es a la vez simultaneidad y sucesión de cara a una fundamentación trascendental del tiempo cotidiano. Todo ello a través del propio sacrificio del poeta en la poesía como testimonio y promesa de un “tiempo total”. Kant, los griegos y una “misteriosa y paganizante cristología” son los elementos constitutivos del “edificio poetológico” de Hölderlin, que Duque aborda dialógicamente.

La intención primordial de Hölderlin es la formación espiritual e intelectual de su nación. Para ello la filosofía se le revela inicialmente necesaria como despertador y ampliador del estrecho panorama o paisaje del terruño; sin embargo, esto acarrea correlativamente una pérdida de la peculiaridad por su carácter universalizador y

abstracto. Por otro lado, la concepción vigente de la poesía como *belles lettres*, *i. e.*, como mero juego, dispersión o diversión disipada no presenta mayor apoyo. Por tanto, Hölderlin apostará por una poesía como lugar de recogimiento en que el hombre congrega todas sus fuerzas dando sentido al tiempo, es decir, “explicando el presente desde el advenio [*Advent*] de un futuro prometido desde las raíces del pasado y ahora próximo a retornar a él desde lo extraño”. (P. 54). Ante la falsa alternativa entre la disolución del individuo mediante la fusión con la Naturaleza-Sustancia eterna (rousseauiana-espinozista) y la vacía repetición circular del tiempo (griego), Hölderlin concebirá una serie de figuras y concepciones temporales. En primer lugar, aquella en que se concibe al tiempo como manifestación de un desequilibrio profundo y fecundo entre dos épocas contrapuestas que se necesitan recíprocamente (Hélade-Hesperia). En segundo lugar, en donde el héroe irrumpe y corta, escande y organiza la historia; en tercer lugar, en el Hölderlin maduro, será “el más alto y último de los semidioses”, el Cristo en tanto que *Lógos* que con el mensaje de su muerte, a diferencia de sus “hermanos” Dionisios y Heracles, es “el Tiempo que dona tiempo a los diversos tiempos de los hombres”. (P. 118). Y, finalmente, en cuarto lugar, Duque hace un minucioso análisis de las dos versiones del poema *Pan y vino*, respecto a la primera cabe la posibilidad de una fusión de Cristo y Dionisios en una gloriosa escatología, en la segunda se da el reconocimiento del fracaso de tal intento y se adopta una postura humilde y humana consistente en la guarda de la memoria en y por la poesía. Ya no se trata pues de una renovación total de tierra y cielo, mortales y divinos, sino de una transfiguración de la vida cotidiana en búsqueda de una “... paz civil en una Europa hasta entonces ensangrentada...” (P. 140). Por ello, dice Duque: “...este último Hölderlin antes del colapso mental, este poeta oscilante entre el terror y la memoria, audaz destructor y torturado reconstructor de sus propios grandes poemas, deshaciendo consecuentemente y obstinadamente las medidas, los *tempi* que él mismo tan bellamente había organizado: quizá por todo eso nos resulte tan íntimo, tan cercano este joven quebrantador de todas las ilusiones sobre el tiempo y su orden”. (PP.140-141).

3. Con respecto a III. *Los incendios del tiempo: memoria y escatología en Paul Celan*, Duque comienza haciendo hincapié en la diferencia entre el arte y la llamada “industria cultural” donde el primero es la expresión, forma y memoria del dolor y sufrimiento acumulado (Adorno). En cambio, la segunda, sólo es –en el mejor de los casos– el remedo de una reconciliación forzada entre los verdugos y las víctimas agradecidas (como en el caso de *La lista de Schindler*). Sin embargo, ante la inextricable conexión y entrelazamiento de memoria (que no tiene que ver con lo

sucedido, sino con la pregunta por su *justicia* y olvido, se plantea la pregunta de si acaso la poesía del judeoalemán es un “monumento contra el olvido”. Para Duque se levanta un inevitable dilema sobre la prohibición de olvidar (“a los muertos sin sepultura”, “a los muertos sin nombre ni fecha”, a “lo *indecible*” que ha ocurrido sin que debiera haber acontecido) porque tanto si se pretende olvidar el sufrimiento como recordarlo, al registrarlo e inscribirlo en el lenguaje se traiciona el mismo sufrimiento que la memoria tenía por misión preservar.

El problema se vuelve más álgido, cuando la memoria (*Mnemosyne*) se alía al poder (Zeus) engendrando aquello que hace olvidar los males y da tregua a las preocupaciones, a saber, a las Musas que saben “contar muchas mentiras, semejantes a los hechos” pero que, también, saben “proclamar verdades”. Ante esta paradoja, Celan, en la lectura de Duque, lucha continua y dolorosamente por mantener pura la memoria del maridaje con el poder. Un primer intento de ello es su colección de poemas escritos entre 1944-1945 y 1952: *Amapola y memoria*. Allí, interpreta Duque, aparece la amapola como contraparte de la memoria, ya en un primer sentido, como narcótico y paliativo que hace olvidar los dolores; ya, en un segundo sentido, como metáfora de una difícil pero deseable conciliación (las semillas de la amapola se utilizan para elaborar en Alemania panecillos y bollos para celebrar las fiestas pero, también adornan el pan blanco [*chalah*] que se consume en el Sabbath). Por su parte, la memoria es la recepción de una carga insoportable que el poeta sobrelleva al margen de quienes están de más frente a las alianzas del arte y el poder. El poeta camina a la intemperie, expulsado de todas partes, sintiendo dolorosamente cómo los deseos y acciones de los hombres, por un lado, hacen más vacía y extensa la eternidad del Dios y, por otro, justifican los crímenes del matadero de la Historia Universal en la tierra. De este modo, interpreta Duque, Celan, el poeta marginal, hace la amarga experiencia de la incompatibilidad última entre Hesperia y Judea y, con un coraje supremo, inscribe la “muerte que en la memoria y la palabra se hace vida, a costa de la muerte de la palabra misma”. (P. 172).

Grosso modo de esto trata el tan complicado como bello y, en ocasiones, sublime texto de Félix Duque. Por supuesto, hay muchísimo más de lo aquí burdamente esbozado. En particular, para mí, este libro es un modo ejemplar de acercarnos hermenéuticamente tanto a la filosofía como a la poesía y al diálogo ínsito entre ellas. Aquí donde “las palabras se diluyen, el mundo va a su ocaso y la articulación del mundo se torna en grito”. (P. 179).