



Universidad de Chile

Facultad de Artes

Escuela de Posgrado

Programa de Magíster en Arte c/m en Teoría e Historia del Arte

MITOPOLÍTICA O LA SÍNTESIS DEL ARTE EN EL PENSAMIENTO

HEIDEGGERIANO

Tesis para optar al grado de Magíster en Arte c/m en Teoría e Historia del Arte

Alumna:

Paula Cucurella Lavín

Director: Juan Manuel Garrido

Santiago, Chile

2009

AGRADECIMIENTOS

La génesis de esta investigación se remonta a mediados del año 2007. Lo que se manifestó en ese entonces como una crisis con la filosofía demostró ser una ruptura con Heidegger, específicamente con cierto modo de leer a Heidegger en el que me había formado durante mis años de licenciatura. A Juan Manuel Garrido—ex profesor del Doctorado en Filosofía c/m en Estética y profesor responsable de esta investigación— le debo el haber recobrado mis esperanzas en el pensar, en la posibilidad de que la filosofía pueda ayudarnos a entender lo más urgente, lo que pareciera estar más allá de toda comprensión: ¿cómo después de las guerras, el genocidio, las múltiples formas de la prepotencia y la violencia, cómo pensar aquello que designa el ‘nosotros’? ¿En qué pensamos cuando proferimos la palabra ‘nosotros’ y qué implicancias tiene esta proyección?

TABLA DE CONTENIDOS

| | |
|---|----|
| Agradecimientos..... | 2 |
| Resumen | 4 |
| Introducción..... | 5 |
| Capítulo I..... | 19 |
| I. El diagnóstico heideggereano de la época en <i>Ser y Tiempo</i> : Impropiiedad, inautenticidad, caída..... | 19 |
| II. Nihilismo en Heidegger. La técnica, la <i>Aletheia</i> | 26 |
| Capítulo II. El itinerario político. Cómo se prepara y anticipa la síntesis heideggereana del arte | 30 |
| I..... | 30 |
| II..... | 35 |
| III..... | 37 |
| IV | 42 |
| Capítulo III. Resistir a Heidegger..... | 45 |
| I. El sentido político de los comentarios | 45 |
| II. Cómo opera la lógica del mito | 50 |
| III. Interpretación y Traducción | 52 |
| IV. Examen de los comentarios a la poesía de Hölderlin | 61 |
| V | 72 |
| Bibliografía General..... | 75 |
| Obras de Martin Heidegger: | 75 |
| Otros autores:..... | 77 |

RESUMEN

Se propone examinar cómo en *El origen de la obra de arte* y en los trabajos sobre poesía, la idea heideggereana de experiencia estética y de lenguaje poético remitirían al rendimiento del 'mito' como fundación y decir originarios.

De acuerdo a la estética heideggereana, el arte resguardaría la posibilidad de habitar el mundo de manera distinta a cómo se lo hace en la actual era: la 'técnica'. En la medida en que se considera a la poesía la esencia del arte, es sobre todo a ella—específicamente, a la poesía de Hölderlin—que se interroga con vistas a recuperar este modo más originario y auténtico de relación con el mundo.

Esta interrogación y promoción heideggereana del arte y la poesía terminaría siendo una concesión al rendimiento del mito. El recurso al mito sirve una función política en la medida en que provee de una salida al estado actual de cosas por medio de una cierta determinación del origen. Esta gravitación política que revela el pensamiento de Heidegger es rastreada desde *Ser y Tiempo* y en las distintas modulaciones que adquiere la pregunta por el ser: en el seno del proyecto de la ontología fundamental hasta los trabajos sobre poesía

La fundación 'mitopoética'—nuevo intento de salida del estado actual de cosas, refundación del mundo y de la historia en las posibilidades discernidas en la poesía—que tendría lugar en la estética heideggereana puede precisarse como la 'mitopolítica' del pensamiento heideggereano: un programa a la vez estético y político. Desde ya, porque tal programa heideggereano de interrogación de la poesía la subordina a un discurso especulativo de la autenticidad y lo originario acorde con su propio itinerario filosófico, y más precisamente, porque los elementos de la interpretación heideggereana de la poesía—el lenguaje mesiánico, las categorías empleadas para definir la poesía, así como la función que cumpliría esta entrada en la poesía al interior de la filosofía de Heidegger—nos hablarían de un recurso a la economía del mito, precisando los mismos servicios que toda la tradición ha usufructuado del mismo.

Introducción

Sin duda existen muy pocos sistemas intelectuales tan arraigados a su época como lo que Croce llamó la “filosofía pura” de Heidegger. (...) Y sin embargo, son muy pocos los que han sido leídos en clave tan profundamente ahistórica¹.

P. Bourdieu

En Heidegger encontramos la figura cabal de una filosofía absolutamente comprometida con el pensamiento, con el modo en que el pensamiento se expresa en la vida en su integridad. Esta integración ineludible entre el pensamiento y el modo en que este pensamiento es llevado a su última expresión en la vida misma del pensador, es motivo de turbación para la filosofía desde que el nacionalsocialismo de Heidegger ha salido a la luz de modo más o menos polémico, polarizando las actitudes al respecto que van desde acusaciones virulentas, defensas, e incluso algunos optan por el silencio y la omisión. Por ésta y otras razones existe una tendencia a leer la filosofía de Heidegger de un modo descontextualizado, ahistórico.

Un porcentaje considerable de los estudios realizados en la filosofía de Heidegger, trabajan en la línea de enfatizar el carácter político de este pensamiento, un posible rendimiento ético, la presencia de elementos antropológicos, etc. El papel que cumple este tipo de trabajos, así como todo análisis serio, es hacer comprensible la filosofía abordada, ¿Pero qué sucede cuando esta filosofía se sitúa insistentemente más allá de la comprensibilidad? Ese es el caso con la filosofía de Heidegger. Su insistencia

¹ P. Bourdieu. *The Political Ontology of Martin Heidegger*. California, Stanford University Press, 1988. Págs. 1-2.

respecto a la incompatibilidad de su discurso filosófico con cualquier discurso político, ético, antropológico, religioso, por una parte, y el rechazo que opone al entendimiento crítico la índole de sus trabajos tardíos (específicamente el lenguaje y método utilizados en los trabajos sobre arte y poesía), por otra, hacen de su filosofía algo resistente a la interpretación, o por lo menos a cierto tipo de interpretación. En este contexto, las elucidaciones críticas del pensamiento de Heidegger sobrepasarían necesariamente las prescripciones de lectura dadas por él mismo; en este tipo de lecturas críticas no se trataría de explicar a Heidegger consigo mismo o de hacer de su obra un sistema coherente, sino de explicar a Heidegger con la historia, reconocer su contexto y ver su continuidad o ruptura con la tradición que lo antecede.

Los trabajos más relevantes que sirven como antecedente a la presente investigación, se desarrollan en el periodo abarcado por las tres últimas décadas. La obra de Ph. Lacoue-Labarthe (*La Ficción de lo Político, El mito Nazi, Heidegger: La política del poema*, y otros), y la de J-L Nancy (*La Comunidad Inoperante, El Mito Nazi*, y otros) son decisivas para este trabajo. Mi deuda con L-Labarthe se refiere al análisis de lo político en Heidegger que él realiza, análisis que se estructura como una 'explicación' con el nacionalsocialismo heideggereano, es decir, se trataría de entender cómo la filosofía de Heidegger cede lugar a la participación política en el régimen nacionalsocialista para después trasladar la cuestión política más allá del compromiso concreto con el régimen, y atender a la densidad política que tendría la interpretación heideggereana de poesía comprendida como un mito. El análisis del mito que elabora J-L Nancy, o más precisamente su análisis del modo en que una comunidad se funda en sus mitos, y la manera en que en la modernidad se repite este patrón de fundación, me es imprescindible por dos razones: por una parte, me permite situar a Heidegger en una tradición y en un contexto, y por otra, ayuda a comprender que es lo que habría detrás de su mitificación de la poesía.

En este trabajo se intentará situar a Heidegger en un contexto. Se leerá su obra a partir de las sugerencias presentes en su pensamiento, subrayando las semejanzas que presenta con otros discursos de índole política, mítica y religiosa. En definitiva, se trata de romper con la tendencia dogmática de leer su filosofía como si su único

contexto fuese su propia obra. La pertinencia de este trabajo a las discusiones existentes radica en el aporte de nuevos elementos de interpretación al horizonte de lectura trazado por las obras recién señaladas.

La imagen general del pensamiento de Heidegger que servirá como contexto para la interpretación que realizo, se origina en la sospecha de que la pregunta por el ser, o más bien, la preocupación de Heidegger por esta pregunta, se articula como un análisis de las consecuencias fácticas que podría tener el darle un lugar a esta pregunta en la vida de las personas. Esto es lo que determina que la filosofía de Heidegger sea un pensamiento político: su tarea está dirigida a generar un cambio en la manera en que habitamos el mundo. Esta imagen general del pensamiento de Heidegger me permite trazar una nueva continuidad, donde la centralidad del arte cumple una función estratégica en orden a dar lugar a un proyecto político que se encontraría contenido ya en *Ser y Tiempo*.

El trabajo que desarrollo a continuación pretende establecer un puente entre dos momentos en el pensamiento de Heidegger: *Ser y Tiempo*, donde el análisis se centra en la estructura del estar del *Dasein*, y los trabajos desarrollados desde comienzos de la década de 1930, donde poco a poco esta interrogación se sustituye por la ‘escucha’ de los poetas. La ontología descriptiva que se despliega en *Ser y Tiempo* está animada por una sola pregunta, por la esencia del ser que para Heidegger constituye el asunto de todo su pensamiento. Siendo tal pregunta por el ser el centro de la filosofía heideggereana, la necesidad de remarcar la continuidad entre sus obras—y específicamente entre los dos momentos señalados— parecería innecesaria. Pero una lectura crítica de sus trabajos, incluida una sospecha sostenida de las abundantes advertencias que aparecen en ellos sobre lo que su filosofía no es (teología, estética, política, ética), se ve en la necesidad ineludible de una exégesis del modo en que se aborda en cada caso la cuestión del ser, pues la radicalidad del cambio en su filosofía entre los dos periodos antedichos—lo que se refleja en el lenguaje utilizado, en los métodos empleados y en los temas tratados— complica la imagen de una continuidad sin más. A pesar de tal complicación, mi hipótesis será que la pregunta por el ser sigue rigiendo el pensamiento heideggereano hasta en sus últimos trabajos. Es un problema

entonces de saber leer la respuesta heideggereana a la pregunta ¿En qué medida se sigue tratando del ser en los trabajos posteriores al quiebre que marca el discurso del rectorado de 1932?

Cuán alejado está de nosotros el dios, aquel que nos designa fundadores y creadores, porque su esencia nos necesita. Tan alejado está que no podemos decidir si se mueve hacia nosotros o se aparta. Y pensar plenamente a esta lejanía misma en su esenciarse como el espacio-tiempo de la máxima decisión, significa preguntar por la verdad del ser, por el evento mismo, del que surge toda historia venidera, y si aún habrá historia.²

Si tomamos esta cita por respuesta habría que pensar que en los trabajos sobre poesía y otros tardíos, donde la presencia de la divinidad cobra protagonismo y tiende a reemplazar el lugar que antes ocupaba el ser en sus meditaciones, se conservaría la misma pregunta que Heidegger reconociera como el asunto de su pensamiento. Sea en el contexto de la ontología descriptiva del *Dasein*, sea bajo la forma de una filosofía que asume por función propia preparar el camino para que una nueva divinidad advenga, la pregunta que estaría en juego vendría a ser siempre la misma, lo que no querría decir necesariamente que lo que esté en juego y en riesgo en cada caso sea lo mismo. En el entendido de que el centro del pensamiento heideggereano es uno, las variaciones sobre este motivo que hace Heidegger no constituyen simples variaciones, sino que alteran la estructura de la pregunta misma. Por eso parece imprescindible preguntarse qué es lo que involucra en cada caso la pregunta por el ser.

Para reconstruir la continuidad entre el Heidegger de *Ser y Tiempo* y las obras posteriores a 1932 establezco una hipótesis como clave de lectura. Ésta sugiere que lo que estaría en juego aquí es, en una parte, un ejemplo más de los numerosos intentos que encontramos en el pensamiento contemporáneo por salvar a la humanidad de su condición inauténtica o inesencial. Esta sospecha resulta plausible si atendemos al carácter mítico-soteriológico del discurso heideggereano. Estaríamos frente a un

² Martin Heidegger. *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. B. Aires, Editorial Biblos, 2003. Traducción de Dina V. Picotti. Pág.37.

pensamiento obsesionado por una religiosidad que tomará la forma del mito (y veremos que el mito representa para Heidegger la apertura a la posibilidad de lo sagrado, de lo santo), fascinación que debemos subordinar al proyecto mayor que este pensador toma en sus manos, en las manos de la filosofía: el poder de renovar el mundo y la responsabilidad de su salvación.

En 1966, en su famosa frase testamentaria, Heidegger da la clave para comprender su mesianismo filosófico: “Sólo un dios puede salvarnos”. Aquí la palabra dios no señala ni la fe ni el culto, sino que se la debe escuchar a partir de los ecos que retornan de otro lugar, de otro pensamiento, a saber de Nietzsche, cuya genialidad Heidegger consigna en una de sus obras. Heidegger cita: “...En torno al Héroe todo se vuelve tragedia, y en torno al dios todo se vuelve qué... ¿Mundo?”³. Articular el trecho que va desde la visión del estado degradado de la humanidad, a la tarea de preparar el terreno y las condiciones para que tenga lugar un nuevo estado de cosas significa prácticamente reconstruir el pensamiento de Heidegger, tarea que aquí realizaremos en parte. Pero también implica señalar cómo esta meditación se distancia de la filosofía para investirse con todos los ropajes y tonos de un mesianismo que demasiado fácilmente es ignorado o justificado como uno de los costos retóricos del proyecto de la ontología fundamental. Heidegger le concede a la filosofía el poder de renovar el mundo y la responsabilidad de su salvación de los peligros que acechan al hombre en medio del mundo alienado por la técnica.

Si es acertado defender que de lo que se trata en la filosofía de Heidegger es de entregar una vía que permita a la humanidad el habitar el mundo de una manera más auténtica, la explicación de esta hipótesis debe comenzar por mostrar cuál es el estado de cosas que es condenado como impropio. Empezar este examen puede tomar diversas vías. Aquí ensayaremos sólo dos: para comenzar nos concentraremos en el diagnóstico de la época que hace Heidegger (primer capítulo); luego en los distintos modos que asume este diagnóstico a lo largo de su pensamiento, es decir, cómo se

³ (F. Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal*. Afor. 150. [1886]) Martin Heidegger. *La Frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*. *Caminos de Bosque*. Madrid, Alianza Editorial, 2003. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Pág. 185.

pronuncia Heidegger, qué posición toma su filosofía de cara a una determinada visión de la época (segundo capítulo). Finalmente se analizarán las interpretaciones que hace Heidegger de la poesía de Hölderlin (tercer capítulo). Aquí reconstruyo algunos de los elementos filosófico-políticos presentes en estas obras, de cara a delinear la relación con la poesía como la pieza decisiva en el proyecto político de esta filosofía. La elección filosófica que hace Heidegger de tomar por tarea de su pensamiento 'el hacer audible la poesía de Hölderlin' se revela como una maniobra política que tiene muy presente la capacidad de contagio propia del arte y el rendimiento mítico del que es susceptible la poesía.

Como se verá, aquí no hacemos frente a la dificultad —presente y difícil de ignorar al introducirnos en esta materia—de poder determinar si acaso la interpretación heideggereana de la poesía es 'correcta' en el sentido de adecuada a su objeto. Tampoco nos preocuparemos por averiguar si acaso 'la verdad' deriva de su hermenéutica del arte. Estas dificultades se disuelven—aunque no se resuelven—si aceptamos que lo que intenta hacer Heidegger con la poesía es otra cosa. La relación que establece Heidegger con el arte es el resultado coherente de un pensamiento cuya gravitación política podemos rastrear ya en sus primeras obras. En Heidegger nos encontramos con una apelación estratégica al arte, y la visión de esa estrategia es lo que pretendo entregar en esta investigación.

La distinción entre dos momentos en el pensamiento de Heidegger es asunto común: el primero, marcado por obras como *Ser y Tiempo* y la conferencia sobre *¿Qué es metafísica?*; el segundo (o nuevo lugar que reclama la filosofía heideggereana tras la 'Vuelta' [*Kehre*] o el giro que realiza su pensamiento), por los trabajos producidos a partir de 1933, donde la meditación se concentra en el significado del pensar, el lenguaje y el papel del arte en la configuración del mundo. En lo que sigue voy a trazar una continuidad en el pensamiento de Heidegger preocupada por la necesidad interna entre los asuntos y temas abordados en la filosofía del primer y segundo Heidegger, relación interna que es ignorada por este tipo de taxonomía. La nueva continuidad que resulta de esta atención a la coherencia interna entre los diversos temas abordados, no reemplazaría la centralidad de la pregunta por el ser pero sí la complicaría. Pues muestra que el modo y el contexto a partir del cual se plantea esta pregunta no la deja indemne. El resultado arrojado por este examen señala al sesgo político de la pregunta por el ser, y de modo preparativo nos permite introducir la siguiente idea: los trabajos que desarrolla Heidegger en torno a la poesía de Hölderlin constituyen la expresión más cabal de su política (o mitopolítica como aquí se la llama).

En *Ser y Tiempo* la interpretación de la esencia del hombre como *Da-sein*, como 'ser-en-el-mundo', pone de relieve la importancia del horizonte de significatividad—el mundo— en el que todo lo ente aparece abierto, dispuesto a la acción e interacción del hombre. El mundo es aquel horizonte que posee un sentido y traza una concatenación entre los entes. El punto de partida de la estructura ontológica del mundo es para Heidegger 'lo que está a la mano' (*Zuhandenheit*) y el análisis de la estructura de 'lo a-la-mano' servirá para acceder a la esencia del mundo entendido como una complejión de usos: "El mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano"⁴. Pero el mundo no es esta plena disponibilidad, pues los entes que comparecen en la

⁴ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Pág. 109.

ocupación—el útil—presentan una resistencia a su allanamiento (en el sentido de aplanar, nivelar, igualar) absoluto en la utilización. Esto es lo que sale a flote cuando los útiles manifiestan su no empleabilidad (una herramienta puede estar averiada, un material puede ser inapropiado), situación que constituye una ruptura y una excepción al modo en que se entran nuestras relaciones con el entorno cotidiano. Llamo la atención respecto de esta excepción, pues es justamente cuando la cosa—taimada en su reticente silencio de cosa—se rehúsa a ser absorbida en la servicialidad dispuesta por su ser-útil, que sale a relucir el mundo como tal. El horizonte del mundo como desocultamiento de lo ente sólo aparece cuando se rompen las referencias y conexiones significativas entre los entes. Esta situación no logra en *Ser y Tiempo* dar cuenta ni razón del “origen” de esta resistencia del útil⁵, pero es retomada en una obra posterior, *El origen de la obra de arte*.

En *El origen de la obra de arte*, Heidegger construye una idea de la experiencia estética, a partir de lo que en ella se nos muestra como presentación de lo representado en cada caso. A esta idea se llega mediante un examen del carácter de la obra, y sobre los resultados de este examen se comienza a construir lo que podríamos llamar su ontología del arte. Heidegger escribe: “En lo existente y habitual nunca se puede leer la verdad. Más bien sólo acontece la apertura de lo manifiesto y el alumbramiento del ente cuando se proyecta la patencia y llega al estado de

⁵ ¿Por qué en *Ser y Tiempo* Heidegger no da cuenta del origen de esta ruptura del horizonte de sentido del mundo? La ruptura generada por la irrupción de la falta de significatividad del ente intramundano genera la Angustia, temple en el cual se impone el testimonio irrefutable de la ausencia de sentido del mundo, se expone el mundo en su pura mundaneidad. La falta de significatividad de los entes intramundanos que origina la Angustia se funda en la nihilidad del mundo que se hace patente en la Angustia, y en tanto el mundo pertenece ontológicamente al ser del *Dasein*, este ‘algo’ que es ‘nada’ originario al mundo es también originario al *Dasein*. El *Dasein* se angustia pues en él la Angustia es originaria. El examen de la Angustia que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* hay que enmarcarlo en el contexto de la analítica existencial del *Dasein*, límite que encausa la investigación a lo que atañe a la originariedad ontológico existencial de este fenómeno. Esto determina el que Heidegger no se aboque a dilucidar aquello que *en el mundo mismo* posibilita esta experiencia de ausencia de sentido.

proyección”⁶. Ese estado de patencia acontece en el arte: “En la obra de arte se ha puesto de manifiesto la verdad del ente. (...) Entonces, la obra no se trata de la reproducción de los entes singulares existentes, sino al contrario de la reproducción de la esencia general de las cosas. (...) El arte es el ponerse en operación la verdad”⁷. El arte tiene el privilegio de ser el lugar de la verdad, pero ¿qué en el arte posibilita este privilegio?

En *El origen de la obra de arte*, en el contexto de la interrogación por qué es el arte, la ‘cosidad’ aparece como su carácter distintivo. Heidegger emprende un examen de la cosa donde se identifican dos dimensiones pertenecientes a todo ente: El ‘mundo’ y la ‘tierra’. El ‘mundo’ corresponde a la trama de sentido que sostiene a todo ente, el horizonte de referencias que otorga sentido y un espacio en el mundo a todo lo existente. La ‘tierra’ es aquella dimensión que aparece cuando esta trama de sentido es rota, quiebre que nos expone a la angustia de presenciar la nihilidad inherente al ‘mundo’. La importancia de la ‘tierra’ es fundamental a la hora de explicar el fenómeno de la verdad como es entendida por Heidegger, como *aletheia* (develamiento), comprensión que pone el acento en la importancia que tiene el velo (*lethe*) u ocultamiento para que tenga lugar el desocultamiento. La ‘tierra’ es la base de toda ocultación del ente⁸, la *lethe* (ocultación) que posibilita todo desocultamiento (*aletheia*). El que los entes se resistan a su allanamiento responde a una necesidad determinada por la estructura misma del desocultarse. El recogerse en la ‘tierra’ de todo ente

⁶ Martin Heidegger. *El origen de la obra de arte*. Caminos de Bosque. Madrid, Editorial Alianza, 2003. Pág. 52.

⁷ Ibid. Pág. 53.

⁸ “Llamamos tierra aquello a lo que en la obra se retrae y a lo que hace sobresalir en éste retraerse. Ella es lo que encubre haciendo sobresalir. La tierra es el empuje infatigable que no tiende a nada. (...) La tierra hace que toda penetración en su interior se estrelle contra ella. Convierte la impertinencia del cálculo en destrucción. (...) La tierra sólo se abre e ilumina como es ella misma allí donde se preserva y se conserva como esencialmente infranqueable, retrocediendo ante cada descubrimiento, es decir, que siempre se mantiene cerrada. (...) Así hay en cada cosa que se cierra el mismo no-conocerse a sí. La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma. Hacer la tierra quiere decir: hacerla patente como ocultarse de ella misma.” Martin Heidegger. *El origen de la obra de arte*. México, Fondo de cultura económica, 1995. Traducción de Samuel Ramos. Págs. 77-78.

debemos pensarlo, entonces, como condición de posibilidad de su disponibilidad en lo abierto del 'mundo'.

Es en el arte donde aparece este negarse o sustraerse de lo ente a su total disponibilidad o desencubrimiento. Para Heidegger, en la obra de arte se trae a comparecencia la obscura existencia de la cosa en su verdad—su rechazo a ser allanada en la usura—en la medida en que en ella se pone de relieve la intimidad que le es esencial a todo ente: la Tierra. De lo que se trata en la obra es de la intimidad en que se copertenecen 'tierra' y 'mundo'.

Si la meditación que se despeja en *El origen de la obra de arte* comprende la dualidad tierra-mundo como la condición de posibilidad de todo horizonte de sentido, la obra abriría aquel ámbito al interior del cual todo lo ente puede tener sentido; sería la obra la que fundamenta nuestra percepción de las cosas. La obra abre un espacio, forma un mundo poniendo de relieve la importancia de la reticencia inherente a todo ente (aquella expuesta en *Ser y Tiempo*); aquello que de lo ente se sustrae a nuestra apropiación, es también lo que permite su emergencia en lo manifiesto. La obra expone el ser de las cosas.

El arte resguarda y expone aquel ámbito infinito e indeterminado que todo lo sustenta, 'la tierra'. En vistas de esta tendencia presente en la obra es que podemos decir que ella proviene de la nada, pues la 'tierra' es la nada de lo ente, que es también la nada del ser o el modo en que el ser se revela—como siendo nada—llegado a un cierto minuto de su historia: "La nada (...) pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada"⁹.

La nada que se anunciaba en *Ser y Tiempo* en la excepción de lo cotidiano que introducía 'el útil' al manifestar su no empleabilidad, comienza a adquirir gravitancia a lo largo de las obras de Heidegger, y aquel límite impuesto a la investigación de este

⁹ Martin Heidegger. *¿Qué es Metafísica?*. B. Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1982. Traducción de Xavier Zubiri. Pág. 50.

fenómeno por el carácter del análisis de *Ser y Tiempo* es trascendido en las obras posteriores para dar lugar o entregar respuesta a este tipo de cuestiones.

‘La nada del ser’ es un punto en la filosofía de Heidegger donde podemos observar efectivamente un cambio respecto a obras como *Ser y Tiempo*, cambio que consiste, principalmente, en dejar de pensar la nada en términos meramente negativos. Heidegger intenta traspasar la barrera de enmudecimiento que la nada le pone al pensamiento, y la expresión de este esfuerzo son sus trabajos sobre la poesía de Hölderlin. En su curso sobre los himnos *Germania y el Rin* (1934-35), Heidegger declara:

(...) en la medida en que el pensar según la historia acontecida del ser se vio arrojado a la carencia de dios tras su primera tentativa, una tentativa que aún no se había suficientemente entendido a sí misma (*Ser y Tiempo*), fue el dar nombre a lo divinal y a lo concerniente a los dioses lo que tuvo que convertirse en sino—como pudo decirse después—a fin de establecer un apoyo, históricamente acontecido, en el que la controversia establecida a nivel pensante custodiara la inicialidad de su preguntar y de ese apoyo mismo, que nunca se convierte en medio para un fin porque se esclarece en su propia historia poéticamente acontecida.¹⁰

Como revela el fragmento citado, en la nada del ser o la retirada del ser (lo que Heidegger denomina ‘la carencia de dios’ en el fragmento citado) hallamos un problema que sobrepasa toda meditación filosófica, en el sentido de que no hay nada nuevo que pueda aportar el pensamiento a este orden de cosas si no hallamos un fundamento en el ser que sirva de apoyo a esta meditación. Este fundamento sólo lo puede otorgar la poesía y no la filosofía. Es en este sentido entonces que la filosofía se pone al servicio de la poesía en Heidegger.

¹⁰ (M. Heidegger. *Das Ereignis*). Cfr. Otto Pöggeler. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza Editorial, 1986. Pág. 234.

En los trabajos y comentarios sobre la poesía de Hölderlin, Heidegger reemplaza con la figura de la divinidad el lugar que antes ocupara el ser en sus meditaciones¹¹. En estos trabajos declara que sólo mediante la experiencia de la constatación y consecuente angustia del hombre por el desamparo de lo divino puede tener lugar lo que ha de salvarnos, el advenimiento de una nueva divinidad. La posibilidad de un mundo distinto, la relación de lo humano con su propio fundamento, todo esto está en juego en la *decisión*¹² a la que nos enfrenta la poesía de Hölderlin. Se trata de decidir si para nosotros—la humanidad contemporánea— la poesía debe o no ser en el futuro algo esencial. Lo que se ve implicado en dicha decisión es la posibilidad de un ‘segundo inicio’¹³, y Heidegger tomaría a su cargo la tarea de exponernos a este problema.

El fundamento necesario para que pueda tener lugar el ‘segundo inicio’ se prepara en la poesía de Hölderlin en la medida en que ésta nos enfrenta a la nostalgia por cierta época de florecimiento que habría tenido lugar en Grecia, una época en que lo divino efectivamente ocupaba un lugar en la vida de los hombres. Para Heidegger la

¹¹ A pesar de que Heidegger refiere que ‘ser’ no es simplemente equivalente a ‘dios’, hay una armonía e incluso continuidad entre estos dos términos que es difícil ignorar, como en la siguiente cita: “El permanecer fuera del desocultamiento del ente en cuanto tal deja que todo lo sagrado [*Heilsame*] se desvanezca en el ente. Este desvanecerse de lo sagrado se lleva consigo y cierra la dimensión de lo sagrado [*das Reilige*]. El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino. Este ensombrecerse solidifica y oculta la falta de Dios. La oscura falta hace que todo lo ente esté en el desamparo (...). El desamparo del ente en cuanto tal saca a la luz la apatridad del hombre histórico en medio del ente en su totalidad. El dónde de un habitar aparece aniquilado, porque el ser mismo se rehúsa”. Martin Heidegger. *Nietzsche*, tomo II. España, Ediciones Destino, 2000. (Traducción modificada). Pág. 320.

¹² La decisión en Heidegger no es el resultado de una reflexión teórica, pues ella es el fruto de un querer (*Wollen*). Esto implicaría que su fundamento no lo hallamos en una justificación racional; la relación al fundamento en Heidegger no es mediante el ejercicio de la razón. El carácter de esta decisión es desarrollado en extenso en *Ser y Tiempo* como el producto de una vocación (*Beruf*), en la que se sigue el llamado de la conciencia, donde se expresa y abre la comprensión del destino individual como destino colectivo.

¹³ El ‘inicio’ o ‘comienzo’ es el ser mismo como evento, es la verdad que acontece en un determinado punto y en la que se está. A partir de este inicio se determina el oculto dominio de la verdad de lo ente. La idea de un ‘segundo inicio’ o ‘el otro comienzo’ es desarrollada en detalle en los *Aportes a la Filosofía* (1936), pero ya se prefiguraba en las lecturas e interpretaciones de Hölderlin, a partir de los años 1934-1935.

rememoración de este 'primer inicio griego' y la nostalgia que nos produciría esta memoria, precipitarían una decisión, un fallo a favor de la poesía y su capacidad para otorgarnos un fundamento a partir del cual 'otro inicio' o un 'segundo inicio' podría tener lugar. En este contexto podemos decir que el interés de Heidegger por la poesía es secundario a su intención reformadora, a la necesidad de hacer posible un 'segundo inicio'. En atención a esto que aquí defendemos el carácter político de la relación de Heidegger con la poesía. Heidegger lee e interpreta la poesía subordinando sus sentidos, los modos en que ella significa (el ritmo, la rima, las aliteraciones, etc.: todos aquellos elementos significantes que son pasados por alto por Heidegger) a la tarea de su pensamiento.

En la intimidad de la poesía Heidegger va a experimentar un cambio radical, donde la función de la filosofía aparece de un modo totalmente distinto al que se constata en los escritos previos a *El origen de la obra de arte*. En adelante el pensar desiste de la aprehensión de cualquier saber que se muestre como exacto, yendo más allá de lo exacto para alcanzar la verdad. Esto Heidegger lo realiza al darle la palabra a Hölderlin, filosofando a la escucha de la palabra del poeta. La función de la filosofía emerge, entonces, como una especie de solución de compromiso con aquello que tiene que ser escuchado: "La determinación históricamente acontecida de la filosofía culmina con el reconocimiento de hacer oír la palabra de Hölderlin"¹⁴.

Si la pregunta por el ser es el centro de la filosofía heideggereana, hay que conciliar esta idea de centralidad con la sustitución y subordinación del preguntar mismo a la tarea de hacer sensible la ausencia de dioses, de desenmascarar el nihilismo epocal. Es decir, si queremos seguir sosteniendo que la pregunta por el ser es la pregunta de Heidegger, el modo en que se aborda la pregunta no deja inalterada la pregunta misma, transformando su carácter: de un cuestionamiento filosófico a un compromiso histórico. Es esta transformación la que determina la densidad política de la pregunta por el ser. Pero este compromiso histórico que determina el carácter político de la filosofía de Heidegger en el periodo señalado no estaba ausente en la filosofía

¹⁴ Cfr. Otto Pöggeler. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Edic. cit. Pág. 253.

temprana de *Ser y Tiempo*. A continuación mostraremos en qué medida la filosofía de Heidegger está desde sus inicios fuertemente comprometida con un proyecto histórico de transformación total, en orden al cual se desarrolla oblicuamente una política.

Capítulo I

I. El diagnóstico heideggeriano de la época en *Ser y Tiempo*: Improperiedad, inautenticidad, caída

Para Heidegger el *Dasein* habita en lo común y cotidiano absorto en la ocupación del mundo circundante. En este modo de ser absorto el hombre no es él mismo, sino que existe a partir del Uno (*das Man*): el artículo que designa la dictadura de la opinión pública y el sentido que lo común prescribe a todo actuar, decidir, opinar, comprender, interpretar, etc. Este modo de ser común y habitual constituye la inmediata estabilidad del *Dasein*, un modo de ser inauténtico en el cual lo habitual determina previamente cierta esfera de posibilidad, velando todo asomo de excepción en la trama de la experiencia. Primariamente, *das Man* designa una relación inauténtica al ser de los entes entre los cuales el hombre se ve disperso en lo cotidiano, relación que tiene por función tranquilizar al hombre, alienarlo de lo que en su esencia lo reclama: la pregunta por el ser. Es en este sentido que podemos incluir bajo tal rótulo a la ciencia, a la opinión pública, al capitalismo, al sentido común, a la curiosidad. *Das Man* es el término que resume la alineación del *Dasein*.

Das Man se refiere al modo en que comúnmente nos apropiamos de las cosas que nos reclaman en el mundo, modos que la mayoría de las veces han sido heredados de la comprensión tradicional del mismo. A pesar de que la comprensión tradicional del mundo se configuró a partir de una serie de enfrentamientos genuinos con la cosa en cuestión, cuando nosotros comprendemos el mundo a partir de la tradición no enfrentamos las cosas de una manera genuina; no experimentamos las cosas auténticamente a partir del cuestionamiento que debiera acercarnos a ellas, y nos privamos, además, de la sorpresa y asombro que debiera acompañar toda experiencia auténtica.

Habladuría (*Gerede*) es uno de los modos cotidianos en los cuales se expresa el Uno; es la forma que adquiere el discurso en el ámbito de lo público. Heidegger utiliza esta expresión para describir cómo es que hablamos de algo sin alcanzar nunca el corazón del asunto que intentamos referir. En este concepto se conjugan la opinión pública, el lenguaje y la comprensión cotidiana que tenemos del mundo. La Habladuría no tiene su especificidad en aspectos formales del discurso, sino en la particular síntesis del mundo que nos es dada y de la cual participamos a través de la misma:

La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en. Esta comprensión que está depositada en la expresión lingüística concierne tanto a la manera, alcanzada o recibida, como se descubre el ente, cuanto a la correspondiente comprensión del ser, y a las posibilidades y horizontes disponibles para la ulterior interpretación y articulación conceptual¹⁵.

A la familiaridad que caracteriza nuestro modo de habitar el mundo le es habitual el trato con las palabras. Utilizamos palabras, significados, términos, ya dispuestos ahí para nuestras necesidades de un modo casi inconsciente, sin reparar en el modo en que el lenguaje modula nuestras experiencias. El lenguaje está ahí antes que nosotros. Nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestro entorno a partir del modo en que el lenguaje se articula: “El lenguaje es la casa del Ser. En su vivienda mora el hombre. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta vivienda”¹⁶.

Parece decisivo en el análisis de la Habladuría el particular modo en que develamos el mundo con el lenguaje, a lo que se opone la evidencia de que el lenguaje es anterior a los hablantes particulares. En el lenguaje estamos participando de la revelación del sentido del ser en el *logos*, y al compartir este sentido con un grupo humano hacemos

¹⁵ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Edic. cit. Págs. 190-191.

¹⁶ Martin Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Ed. Taurus, 1970. Pág. 9. Esta misma idea la encontramos también en *Ser y Tiempo*. Edic. cit. Págs. 187-188.

comunidad. Esta noción del lenguaje como la revelación primaria del ser se torna decisiva en las obras posteriores de Heidegger.

Al perderse en el modo de ser público del Uno el *Dasein* ha desertado de poder ser sí mismo. Así, desde el mero momento en que comienza a vivir, el *Dasein* ha “caído en el mundo”¹⁷. El comenzar a existir es pensado por Heidegger como una caída en la cual nos perdemos a nosotros mismos, pero a la vez este ser caído es la condición de posibilidad de toda autenticidad; la caída es la posibilidad tanto de encontrarse como de perderse. La pérdida de sí que acontece en la caída del hombre en el mundo apunta al olvido de la cuestión del ser, consecuencia inevitable de nuestra absorción en el mundo. Perderse a sí mismo en la caída significa abandonar la tarea que uno mismo debe ser para sí mismo; desde el mismo momento en que nacemos estamos ‘perdidos’ en este sentido. A este olvido de sí Heidegger le llama ‘alienación’¹⁸. Si la alienación es absorción en el mundo, esta comprensión de la alienación va a determinar el modo en que podemos superarla, lo que en cierta medida debe comprenderse como una salida del mundo.

Heidegger distingue entre los modos auténticos e inauténticos de descubrir o revelar el ente—modos de relación al ser. Un descubrir es auténtico cuando el *Dasein* expresa su mismidad en ese descubrir, esto es, cuando tal revelar descansa en una comprensión del ser que percibe en qué medida la posibilidad y el tiempo son sus condiciones fundamentales. Bajo el dominio de la opinión pública el *Dasein* no se relaciona con su entorno de un modo auténtico, pues la comprensión del ser que se pondría en obra en esta relación no es la verdadera. La autenticidad implicaría necesariamente renunciar a la esfera pública para retraerse en la intimidad de la propia individualidad. Es desde este espacio íntimo que el hombre puede revelar el mundo de un modo auténtico. La autenticidad, el criterio para distinguir qué es mejor o superior en el hombre, es un concepto que contiene un rendimiento ético y político.

¹⁷ Para el fenómeno de la caída ver *Ser y Tiempo*. Edit. cit. Págs. 189-192

¹⁸ *Ser y Tiempo*. Edic. cit. Págs. 199-201.

Este desplazamiento del espacio público que debe realizar el hombre para relacionarse de un modo auténtico con su entorno, con los entes circundantes y los otros hombres, es con todo una idea que induce a confusión. Pues en la medida en que el *Dasein* es definido por Heidegger como 'ser-en-el-mundo', esto quiere decir que su ser está determinado por la preeminencia que los otros poseen en la determinación de su misma esencia, lo que Heidegger llama su 'ser-con'. Para el *Dasein* no hay desplazamiento posible de los otros ¿Cómo pensar entonces el desplazamiento de lo público y común que define a la autenticidad, si la constitución misma del hombre juega en contra de la idea de la autenticidad como algo que acontece en la intimidad del sujeto?

La autenticidad del hombre hay que comprenderla en relación al ser y a las exigencias que tal pertenencia al ser determinan. Esta relación del hombre al ser puede ser explicada a partir de cierto término que Heidegger utiliza: *das Brauch*. El sustantivo deriva del verbo *brauchen*, que significa al mismo tiempo necesitar y utilizar. El hombre es una herramienta del ser en alguna medida, pues la consolidación del acontecimiento de su revelación va a depender de que el hombre le preste atención, de que lo atienda. En orden a permitir que el ser acaezca, los hombres deben prestar oídos a su llamado. Esto define la autenticidad del hombre, el tomar conciencia, el permitir y asistir a la apertura del ser. En la medida en que la autenticidad exige liberarse del dominio de la opinión pública que reina en el espacio público—el espacio de lo político—, libertad que es un volverse libre para el ser, podemos identificar una dicotomía entre el espacio público tiranizado por *das Man* y, por otra, la vida auténtica alejada de lo público. Si bien es cierto que Heidegger insiste en que la autenticidad es una modificación de lo inauténtico, es difícil visualizar de qué manera se puedan integrar estos dos conceptos. En otras palabras ¿Cómo habitar en lo común y cotidiano sin tomar en consideración lo que en este plano se dice y se hace? El *Dasein* auténtico habitaría entre los otros hombres pero como si no estuviese ahí; habitaría en el mundo pero el mundo que el *Dasein* auténtico percibe sería otro.

En atención a la centralidad del 'ser-con' en la constitución de la existencia humana, la autenticidad siempre va a ser una experiencia que debe pensarse como un fenómeno grupal y no individual. Como la siguiente cita aclara:

La forma de ser de la existencia o *Dasein*, en su contraposición con la forma de ser de la res, de lo que está-ahí-delante, de lo *Vorhanden*, tratamos de determinarla orientándonos por el ser-unos-con-otros, es decir, por el ser una existencia con otra. El ser-unos-con-otros se reveló como un compartir el desocultamiento (verdad) de lo que está ahí delante, como una forma de ser, pues, o como una forma del ser.¹⁹

Deberíamos pensar entonces que el ser siempre se revela a un grupo y no a un solo individuo. A pesar de que Heidegger presenta la autenticidad como una excepción al sentido imperante en lo común y cotidiano, si consideramos el carácter grupal que debe tener la autenticidad, podemos suponer que ésta no está siendo proyectada permanentemente como una situación de excepción. La relación esencial que guarda el hombre con los otros hombres—aquella que determinaría que un fenómeno individual se transforme en uno grupal—serviría como garantía que asegura la radicalidad del fenómeno de la autenticidad, la que ya comienza a perfilarse como un proceso global. ¿Qué es lo que se estaría proyectando aquí entonces? ¿Una comunidad auténtica?

En vista de esta relación entre la parte y el todo, entre el *Dasein* individual y la suma de ellos, es que hay historia y un destino común: "El destino común [*Geschick*] no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano"²⁰. El *Dasein* entonces asumiría su destino como pueblo; se 'decide' por determinadas posibilidades que pertenecen a la tradición y a la historia de una nación.

¹⁹ Martin Heidegger. *Introducción a la Filosofía*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2001. Traducción de Jiménez Redondo. Pág. 118.

²⁰ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Edic. cit. Pág. 400.

La autenticidad del *Dasein* se expresa en parte en el acto de apropiarse de estas posibilidades heredadas como si fuesen propias.

Este tipo de análisis muestran que la *Volksreligion* heideggereana—aquella elaborada en el discurso de 1932—se encuentra ya prefigurada en *Ser y Tiempo*. Ciertamente, la autenticidad es para Heidegger un ideal que cumple una función de primer orden en su proyecto filosófico, una función política: la necesidad histórica de darle un lugar a la pregunta por el ser—y así al ser mismo—, se encuentra fundamentada en el ideal de la autenticidad, en las dimensiones en que Heidegger lo está pensando.

Este sesgo político presente en *Ser y Tiempo* se trasluce en la sección dedicada a *Das Man*. Heidegger elabora aquí una fuerte crítica a la sociedad alemana de su época, la que a opinión de él se hallaba perfilada en todos sus rasgos por la impronta de la modernidad. En este punto la filosofía heideggereana comparte intereses con cierto grupo de intelectuales que condenaba la alienación que acompaña al capitalismo impulsado por los avances tecnológicos que trajo consigo la modernidad²¹. Heidegger no habla de capitalismo, pero evidentemente es en lo que está pensando cuando condena en obras posteriores a la sociedad actual gobernada por el principio de la máxima eficiencia²². Si bien es cierto que la relación entre la tecnología, la modernidad y la sociedad es más explícita en los trabajos posteriores de Heidegger, éstas comienzan a perfilarse ya en la descripción de la sociedad actual que aparece en *Ser y Tiempo*. El análisis que hallamos en *Ser y Tiempo* se refiere específicamente a la sociedad moderna, algo que se debiera tener en consideración al momento de interpretar esta obra como se suele hacer, como proveniente de un vacío hermenéutico.

²¹ Sobre este punto puedo referir a un libro de Fritz K. Ringer. *The Decline of the German Mandarins*. London, University Press of New England, 1990.

²² Martin Heidegger. *La Pregunta por la Técnica. Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003. Pág. 124.

La crítica a la modernidad que encontramos en el contexto de la ontología fundamental que despliega *Ser y Tiempo* sirve como antecedente para comprender el interés que Heidegger pone en el nihilismo y la técnica, asuntos en torno de los cuales elaborará su diagnóstico de la época y el lugar que ocuparía el acontecer actual al interior de la historia del ser.

II. Nihilismo en Heidegger. La técnica, la *Aletheia*

A partir de su diálogo con Nietzsche iniciado en el contexto de las lecciones correspondientes a 1936-37, Heidegger elabora en el concepto de nihilismo la síntesis entre su diagnóstico de la época y el sentido ontológico de este acontecer. El modo particular en que Heidegger se apropia de este concepto verá cifrado en él toda la historia de occidente, y a partir de esta interpretación se darán los primeros pasos en orden a configurar una respuesta a las siguientes preguntas: ¿Cómo superar la metafísica? ¿Cómo vivir en la modernidad sin sucumbir a los riesgos que aquí acechan?

Para acercarse a la comprensión heideggeriana del nihilismo hay que comenzar haciendo la distinción entre la esencia del nihilismo, a saber, el *nihil* como condición necesaria a la comprensión del ser del ente: y el nihilismo como fenómeno histórico y cultural. Para Heidegger, el nihilismo como fenómeno histórico sería el resultado del olvido del *nihil* esencial (es decir, un olvido del ser), olvido que posibilita y determina en sus rasgos esenciales nuestra actual época, la que se caracterizaría por el dominio y preponderancia de la técnica.

Existirían fundamentalmente tres niveles de apertura: la verdad entendida como 'correspondencia o adecuación', ya sea de proposiciones, afirmaciones o enunciados en general; la verdad entendida como 'la inteligibilidad de un ente'; y por último la verdad entendida como la 'apertura', lo abierto que permite el aparecer de todo ente y la correspondencia en las afirmaciones. La verdad se ha presentado de distintos modos de época en época, siendo la adecuación y la inteligibilidad de lo que se presenta los modos en que actualmente reconocemos el carácter verdadero de algo.

Heidegger comprende la verdad como 'apertura'. *Aletheia* (término que usualmente es traducido como verdad) nombra la 'apertura' intrínseca a cada ente. La a privativa que compone *aletheia* nos refiere a la estructura y carácter de la verdad: por una parte

la verdad es de-velamiento (se define a partir del movimiento de apertura que la inscribe en el mundo), pero por otra esta a privativa alude también a la condición de ocultamiento intrínseca a toda 'apertura' de lo ente, ocultamiento que es nada menos que la condición de acceso a las cosas. Sin este fondo mudo de lo ente que se resiste a toda apropiación, a todo allanamiento en la disponibilidad, no habría verdad ni apertura. El *nihil* inherente a todo ente es aquello que nos permite acceder a ellos y comprenderlos.

El nihilismo como fenómeno histórico es desarrollado por Heidegger a partir del análisis de los modos en que se ha pensado el ser de época en época y cómo el *nihil* esencial es olvidado en cada caso, examen que no es otra cosa que una mirada retrospectiva a la historia de la metafísica: "El ocaso de la verdad del ente acaece de un modo necesario, y lo hace como acabamiento de la Metafísica. El acabamiento [de la Metafísica] se cumplimenta en el derrumbamiento del mundo marcado por la Metafísica y con la devastación de la tierra que procede de la Metafísica"²³. El ocaso de la época se manifestaría en el nihilismo cultural que no es otra cosa que una de las expresiones del derrumbe del mundo sostenido por la metafísica, y se expresa además en la destrucción de la tierra bajo el comando de la técnica. Estos dos procesos van de la mano y responden al 'ocaso de la verdad del ente', a una transformación en la historia del ser, período de transformación al que Heidegger se refiere también como a la 'época técnica'. Entonces, si queremos entender el interés de Heidegger en el fenómeno del nihilismo hay que subordinarlo a la cuestión de la técnica pensada como un momento en la historia del ser.

Según el modo en que experimentamos la verdad en nuestra actual época técnica, la *lethe* de la *Aletheia*—el velo que es condición de todo develamiento—nos refiere no a una impenetrabilidad final de los entes sino al hecho irremediable de su absoluta accesibilidad, a aquella negación en el ser mismo que disimula y cela la dimensión del velo, y con eso el carácter de la verdad. Para nosotros no hay velo sino sólo develamiento, disponibilidad de todo lo ente para el hombre. El velo mismo, el

²³ Martin Heidegger. *La superación de la Metafísica. Conferencias y Artículos*. España Ediciones del Serbal, 1994. Traducción de Eustaquio Barjau. Pág. 52.

retraimiento de la esencia de lo ente se nos arranca, y sólo existe el testimonio finito de lo disponible. Para referirse a este fenómeno Heidegger va a hablar también del 'no del ser' o del 'ocultamiento del ser', acento que quiere insistir en que este retraimiento no es el resultado del nihilismo histórico cultural, sino que habría que pensar que el ser es el sujeto de este olvido; es decir, que el ser mismo es el que posibilita el olvido del ser en la pura disponibilidad.

La actual era tecnológica sería el resultado de la experiencia del ser del ente como *Anwesen*—palabra que traduce el griego *ousia*—, como auto-presentación de lo ente que es elementalmente presencia al hombre. La 'técnica' no sería posible si el mundo o lo ente en general no fuera experimentado como lo disponible, como presencia al hombre. El acceso ilimitado a las cosas descansa en el corazón de la visión greco-occidental del ser que las piensa como infinitamente accesibles, y al entendimiento humano como aquello que todo lo puede conocer. La condición de posibilidad de la actual época técnica la encontramos en el hecho de que el ser de los entes siempre ha sido experimentado como *Anwesen*, como presencia dispuesta para el hombre, y no hay modo de evadir este carácter *ad hominem* de las entidades:

Si el ser del ente no operara ya de antemano en el sentido de asistir a lo presente, entonces el ente no hubiera podido aparecer como lo objetivo de los objetos, para ser en calidad de tal objetivamente representable y presentable a los objetos de aquel disponer de la naturaleza que ejecuta de continuo un inventario de las fuerzas que se le pueden arrancar. Este revisar de la naturaleza en orden a sus existencias de fuerzas disponibles proviene de la esencia oculta de la técnica moderna²⁴.

Parece clara cuál es la relación entre el nihilismo y el actual dominio del hombre sobre la naturaleza que caracteriza a la 'época técnica': es el retraimiento del *nihil* esencial lo que configura un mundo a nuestra disposición, un mundo para el hombre. Heidegger descarta la idea de que haya existido una época anterior a ese dominio que pueda ser restaurada, pues—tal como aclara en la cita anterior—el olvido del ser

²⁴ Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?*. B. Aires, Editorial Nova, 1964. Traducción de Haraldo Kahnemann. Pág. 255.

comienza con la historia de Occidente mismo. Para Heidegger la 'época técnica', y con ella la devastación de la tierra, comienza como un proceso querido "(...) pero que en su esencia no es sabido ni se puede saber, un proceso que se da en el tiempo en el que la esencia de la verdad se acerca como certeza en la que lo primero que se asegura a sí mismo es el representar y el producir del hombre"²⁵.

En Heidegger podemos identificar, entonces, un nihilismo esencial o intrínseco a la autopresentación de los entes, de una parte, y el nihilismo histórico o cultural (la historia completa de occidente), de otra. Siendo tal el diagnóstico heideggereano de la época, la posibilidad de una superación del nihilismo y de la 'época técnica' aparece fuera de nuestro alcance. En la medida en que no son fuerzas humanas las que determinan este destino de occidente, tampoco es la voluntad humana la que puede efectuar un cambio. En este punto la interpretación que hace Heidegger de la 'época técnica' deja traslucir tintes míticos y religiosos, y es precisamente esa fuerza mítico-religiosa la que aparece en las consideraciones heideggereanas del arte.

²⁵ Martin Heidegger. *La superación de la Metafísica*. Edic. cit. Pág. 73.

Capítulo II. El itinerario político. Cómo se prepara y anticipa la síntesis heideggereana del arte

I

Para reconstruir el itinerario político de Heidegger, un lugar fundamental es el discurso del rectorado *La autoafirmación de la Universidad Alemana*. Este discurso constituye una pieza clave para todas las interpretaciones de la supuesta ‘vuelta’ heideggereana. La intervención de Heidegger en el régimen durante el año que duró su cargo como rector entre 1932-33, nos enseña hasta qué punto su filosofía está comprometida con los efectos de su pensamiento, evidencia que hace imposible (o filosóficamente deshonesto) separar su filosofía de su política concreta. Hemos destacado que desde sus comienzos la filosofía heideggereana está motivada por la situación—a sus ojos crítica—en que vivimos actualmente en el mundo contemporáneo, y cómo su pensamiento se construye como una solución a dicha crisis. En el nacionalsocialismo de Heidegger podemos identificar una manifestación más de su filosofía, que ahora busca en la acción política la realización de sus ideas y el remedio a la crisis que acecha al mundo moderno.

Es posible componer un argumento tanto para distanciar a Heidegger del nacionalsocialismo²⁶, como para comprometerlo con el movimiento. El testimonio más

²⁶ A pesar de la evidencia que arroja su adscripción y participación en el régimen, autores como H. Arendt y R. Rorty intentan separar radicalmente al autor de su biografía, prescinden del nacionalsocialismo de Heidegger para salvar su filosofía. Arendt explica el nacionalsocialismo de Heidegger prácticamente como una deformación profesional (H. Arendt. *Martin Heidegger. Octogenario*. Publicado en Revista de Occidente, Madrid, nº 84. Págs. 255-271.) Rorty aconseja ‘no tomar la filosofía tan seriamente’, de tal manera que la vida de un pensador se vuelva determinante al momento de evaluar su pensamiento. Asociar la filosofía de Heidegger a su política sería argumento *ad hominem*, y por eso Rorty lo desaprueba. (Richard Rorty. *Taking Philosophy Seriously. The New Republic*, 11 abril de 1988. Págs. 31-34). En el extremo opuesto encontramos trabajos como el de Victor Farías, *Heidegger y el nacionalsocialismo*, que tiene en vistas comprometer a Heidegger con el

contundente para explorar la relación entre su filosofía y el nacionalsocialismo lo hallamos en su obra. En ella podemos observar cómo el nacionalsocialismo de Heidegger es una consecuencia del pensamiento que viene desarrollando desde *Ser y Tiempo*. El propósito del pensamiento de Heidegger es claro: instalar la pregunta por el ser para así hacer posible una nueva experiencia del ser, un cambio en el estado actual de cosas. ¿Qué papel juega el nacionalsocialismo en este proyecto filosófico? ¿En qué medida el nacionalsocialismo trabaja en la dirección de hacer posible una nueva experiencia del ser? ¿Qué aspectos del nacionalsocialismo sedujeron a Heidegger? Una breve revisión de las características del movimiento relevantes para este estudio nos permitirá acercarnos a una respuesta.

1) El nacionalsocialismo es un movimiento socialista; el bien de la sociedad es primero y va por sobre la atención a los individuos. Pero este socialismo no era internacionalista como el comunismo, sino nacionalista y la nación era Alemania. Si bien es cierto que los principios del nacionalsocialismo implican mucho más que su nacionalismo (una determinada doctrina racial y una ideología que proyectaba obtener el dominio del mundo), es sólo en este último aspecto donde podemos efectivamente reconocer en Heidegger un rasgo nacionalsocialista. Este ímpetu nacionalista va a perfilar los rasgos de su mitología del poema, y un sistema conceptual, una metodología, que girarán en torno a la defensa del autoctonismo, de la tierra, las raíces, el privilegio del origen, de Grecia, etc.

El nacionalismo de Heidegger—su llamada a que los alemanes se apropiasen de su propia cultura— funciona, como toda política de la autodefinición, según el principio de exclusión, y el pueblo excluido es el judío. Por eso, si bien es cierto que Heidegger no comparte la doctrina racial del nacionalsocialismo esto no quiere decir que él no haya sido antisemita. Heidegger era antisemita, pero las razones que llevan a su antisemitismo no son las mismas que defendía la doctrina nazi. Para Heidegger los judíos significaban una amenaza en el contexto de su defensa del autoctonismo; los judíos son para Heidegger un pueblo marcado por la diáspora y la migración, una

nacionalsocialismo sin considerar los matices que surgen en el problema al tomar en cuenta la filosofía de Heidegger.

cultura cuyas raíces no surgen de ninguna tierra. Esto es lo que determina su carácter destructivo, pues “todo lo esencial y grande sólo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado a una tradición”²⁷. Heidegger les niega a los judíos el derecho a ser ciudadanos alemanes basándose no en un juicio biológico como en la doctrina nazi, sino en su propia filosofía.

2) El nacionalsocialismo es el movimiento antimoderno por excelencia, el único movimiento antimoderno de su época, y Heidegger insistentemente a través de sus obras rechazó y condenó a la ciencia moderna, la tecnología moderna, la religión moderna, la ilustración, etc.²⁸, en síntesis, a la modernidad en su totalidad, pues en ella ve el síntoma que representa la perversión de la esencia del hombre²⁹. Las esperanzas que Heidegger puso en el nacionalsocialismo atienden a la capacidad de este movimiento de movilizar una revolución en las formas e instituciones en las cuales se sostenía la sociedad de esa época, instituciones que estarían fundadas en la metafísica moderna. Una de esas instituciones es la universidad. Al asumir el cargo de rector Heidegger se encuentra en posición de realizar su deseo de reformar las universidades alemanas, así lo manifiesta en el discurso del rectorado.

Lo que sedujo a Heidegger del movimiento nacionalsocialista fue la posibilidad que éste albergaba de desencadenar una crisis de todas las instituciones modernas. Así lo expresa por el año 1935, refiriéndose a la grandeza y verdad interna del nacionalsocialismo que él vería reflejada en “el encuentro de la técnica, extendida en todo el planeta, y el hombre moderno”³⁰. El rectorado asumido por Heidegger le

²⁷ Martin Heidegger. *La autoafirmación de la Universidad alemana. Entrevista del Spiegel*. Edic. cit. Pág. 71.

²⁸ Sobre este punto refiero a la obra de Pierre Bourdieu, *Political Ontology*. (California, Stanford University Press, 1991). Bourdieu ve en el rechazo que hace Heidegger de la modernidad la clave para interpretar su nacionalsocialismo.

²⁹ La crítica a la ilustración que encontramos en el pensamiento de Heidegger, así como también la idea del estado como obra de arte, ha sido denunciada por autores como Pöggeler como uno de los aspectos donde éste evidenciaría el romanticismo de su pensamiento, y en ello el fundamento de su nacionalsocialismo. (Ver Otto Pöggeler. *Filosofía y política en Heidegger*. Barcelona, Ediciones Alfa, 1984).

³⁰ Martin Heidegger. *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1956. Traducción de Emilio Estíu. Pág. 233.

brindaba la oportunidad de poner en práctica una política universitaria de largo alcance, lo que se revelaría en la intensa actividad que Heidegger desempeñó como rector—la que ciertamente no se limitaba a la administración interna de la universidad—. Fuera del campo estrictamente universitario, Heidegger abogó por los inicios del régimen. En esta dirección cabe notar un discurso dado a la memoria de Leo Schlageter, y sobre todo los discursos y llamados a votar a favor de Hitler, en el plebiscito y consolidación del régimen el 12 de noviembre de 1933.

Lo que haría del nacionalsocialismo un movimiento singular para Heidegger es que a partir de él se recuperaría el 'primer inicio', momento histórico que detona la historia de Occidente y que habría tenido lugar en Grecia durante la antigüedad clásica. En el discurso del rectorado se revela una idea que será una constante en todo el trabajo posterior, la idea de la misión histórica del pueblo alemán y su correspondencia con los griegos (semejanza que se revelaría también en la lengua). Para Heidegger sólo una segunda revolución—segunda respecto de la primera que tuvo lugar con los griegos—podría posibilitar una transformación total del *Dasein* alemán. Heidegger afirmará años más tarde: “Yo creía entonces que en el debate con el nacionalsocialismo podría abrirse un camino nuevo, el único posible para una renovación”³¹, la renovación que se está mentando—la de Alemania—traería consecuencias para toda la humanidad occidental; la regeneración de occidente, su recuperación de la situación decadente en la que se encuentra actualmente, dependería de la regeneración total del *Dasein* alemán. En su correspondencia con el mundo griego, son los alemanes los indicados para dar lugar a un nuevo inicio de la historia.

En el discurso del rectorado Heidegger manifiesta que Alemania solo podrá constituirse en plenitud o alcanzar su esencia por la fuerza de la voluntad que la empuja a querer su propia esencia, voluntarismo que implica la aceptación de la ley o autoridad que constituye nuestra propia esencia para nosotros mismos. Este movimiento hacia la esencia o esenciamiento es pensado por Heidegger como una vuelta al origen. El camino hacia el futuro sólo puede ser encontrado a partir del

³¹ Martin Heidegger. *La autoafirmación de la Universidad alemana. Entrevista del Spiegel*. Edic. cit. Pág. 73.

movimiento de retorno al origen. Respecto de esta idea la ingenuidad de Heidegger consistió en creer que una verdadera revolución, una revolución de la esencia del pueblo alemán podría tener lugar por vía de una política en manos del nacionalsocialismo. ¿Puede tan sólo la voluntad del ser humano, mediante su determinación y su poder, llevar a cabo esta revolución? Me imagino que objeciones como ésta determinaron la deserción de Heidegger, no sólo de su cargo como rector sino de las esperanzas puestas en la acción política como una vía para el cambio.

El gran idealismo de Heidegger durante el periodo de su adscripción fue pensar que la repetición del 'primer inicio' puede ser actualizada por la política; que la esencia de la verdad puede ser reactualizada por la política entendida en un nivel óntico. Heidegger abandonará posteriormente esta idea, cambio que justifica la distancia respecto al nacionalsocialismo en los años posteriores al descenso de su cargo en el régimen³². A pesar de esta distancia, muchas de las ideas presentes en el discurso filosófico de este periodo (1933) no son abandonadas por Heidegger. El sentido que tiene el recurso a la poesía en el pensamiento heideggereano es el de darle a su política, a su proyecto de transformación, un fundamento permanente en el ser:

La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no sólo para la filosofía, sino, especialmente, para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Solo un dios puede aún salvarnos. La única

³² En una carta al rector de la universidad de Friburgo, 4 de noviembre de 1935, Heidegger escribe: "A principios de 1936 me embarqué en una serie de cursos y conferencias sobre Nietzsche que durarían hasta 1945, estas representaban claramente una declaración de resistencia espiritual (al régimen Nazi). Es realmente injusto asimilar a Nietzsche al nacionalsocialismo, una asimilación que—más allá de lo que es esencial (y es, desde luego este aspecto esencial es el que requiere un examen riguroso, a diferencia de los presuntos aspectos políticos o biológicos del pensamiento de Nietzsche)—ignora su hostilidad al anti-semitismo, y su actitud positiva frente a Rusia (y uno podría querer añadir sus ataques virulentos al nacionalismo germano). Pero en un plano más alto, el debate con la metafísica nietzscheana es un debate con el nihilismo, tal como este se manifiesta a sí mismo con creciente claridad bajo la forma política del fascismo". Cfr. Richard Wolin. *Heidegger Controversy*. USA, Cambridge: The MIT Press, 1993. Pág. 65. La traducción es mía.

posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso³³.

En adelante ahí donde para Heidegger era la política, ahora será la poesía la que cumpla esta función soteriológica, la que satisfaga la necesidad de generar un espacio para la concreción de su pensamiento. Heidegger comprenderá que no depende sólo de la voluntad del ser humano el que pueda tener lugar una verdadera revolución (lo que después llamará un 'segundo inicio') sino que esta posibilidad tiene que poder ser fundada a partir del ser mismo. A partir de 1934 Heidegger intentará desarrollar en la poesía de Hölderlin otra especie de acción política: en la síntesis en clave mítica de la poesía.

II

En entrevista dada en 1966 a *Der Spiegel* (publicada por orden de él luego de su muerte), Heidegger explica:

Tras mi dimisión del rectorado me limité a mi tarea docente. Durante el semestre de verano del 34 impartí un curso sobre 'lógica'. El semestre siguiente, 1934-1935, di mi primer curso sobre Hölderlin. En 1936 comenzaron los cursos sobre Nietzsche. Todos los que supieron entender entendieron que se trataba de una explicación con el nacional-socialismo.³⁴

Se constata aquí la lucidez del propio Heidegger respecto al carácter estratégico de sus trabajos posteriores al quiebre que marca el discurso del rectorado. La política (me refiero a su participación en el régimen) no sería algo añadido a su pensamiento sino que está en el corazón mismo de su trabajo, y a pesar de que esta importancia nunca es legitimada en sus textos, es susceptible de componerse. Si la atención que

³³ Martin Heidegger. *La autoafirmación de la Universidad alemana. Entrevista del Spiegel*. Edic. cit. Págs. 71-72.

³⁴ Martin Heidegger. *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid, Tecnos, 1989. Traducción de R. Rodríguez. Pág. 64.

Heidegger va a poner en Hölderlin se alía con la referencia política, habría que comprender este interés y los trabajos producidos por él como un modo de hacer política no-políticamente o más allá de la política entendida en un nivel óntico. La aparente contradicción que presenta este tipo de política se disuelve al atender al modo particular en que Heidegger comprende la política, como una modalización del *Da del Dasein*:

El fundamento y lugar de la existencia (Dasein) del hombre mismo (...): la *polis*. *Polis* se traduce por Estado y Ciudad; pero así no se acierta con su pleno significado.

Antes bien, *polis* quiere decir el sitio, el allí, dentro del cual y en el cual el ser ahí “propio de la existencia humana” es entendido como histórico. La *polis* constituye el sitio del acontecer histórico, el allí *en* el cual, a *partir* del cual y *para* el cual acontece la historia.³⁵

La esencia de lo político para Heidegger sería irreductible a la contingencia de la administración pública y del Estado, en el mismo sentido en que el *Dasein* es irreductible al testimonio finito de su mundaneidad.

La irreductibilidad de lo político es una idea que aparece tempranamente en los trabajos de Heidegger. Ya en el proyecto de la ontología fundamental que despliega *Ser y Tiempo* se excluye estructuralmente la política, pues la pregunta que se establece en esta obra (el sentido y significado de lo que es el ser) no puede ser acogida por ninguna ontología regional que investigue un fenómeno parcelado o una clase específica de los entes, a partir de una precomprensión de lo que es el ser. En el contexto de esta obra no extraña que no encontremos una discusión política, pues la filosofía—tal como Heidegger comprende su tarea y su deber durante estos años—no debe prestarse como plataforma para discutir este tipo de asuntos. Resulta difícil darle crédito en esto a Heidegger, pues si atendemos al cuidado que se pone en *Ser y Tiempo* en guardar la palabra ‘autenticidad’ observaremos también que el análisis existencial del *Dasein* descansa en una axiología y, por lo tanto, en una política, en un

³⁵ Martin Heidegger. *Introducción a la Metafísica*. B. Aires, Editorial Nova, 1972. Traducción de E. Estiú. Pág. 163.

proyecto o proyección de lo que el hombre es y de lo que debe ser. Toda la dialéctica de la autenticidad-inautenticidad de *Ser y Tiempo* es política en la medida en que propone un proyecto para relacionarnos de un modo más genuino con nuestra propia esencia y con los otros hombres. Un itinerario político es susceptible de componerse entre las obras de Heidegger, y no sólo en sus obras más tardías sino también en *Ser y Tiempo* y a lo largo de todo su trabajo intelectual.

III

En orden a determinar cuál es el lugar y la función que ocuparían los trabajos sobre poesía, al interior de la filosofía heideggereana, resulta esclarecedor atender a la sintonía que establecen estos trabajos con otros desarrollados por los mismos años, donde se aborda el problema de la 'técnica'. En estos textos se refuerza la idea de la necesidad de la filosofía de dirigirse al arte.

Hemos visto que para Heidegger nosotros habitamos el mundo de un modo que nos es esencialmente ajeno. La forma en que la tecnociencia se extiende en su dominio sobre el mundo, el triunfo del poder y de la voluntad humana sobre la naturaleza, el dominio total del planeta, son los modos en que se manifiesta la esencia de la época o *Ge-stell*. Nuestro mayor peligro hoy en día—aquél que amenaza en la tecnología—es perder el mundo o nuestra posibilidad de habitarlo propiamente:

Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica. Si no, por el contrario, el misterio de su esencia. (...) La amenaza no le viene al hombre principalmente de que las máquinas y los aparatos de la técnica puedan actuar quizás de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre. El dominio de lo dispuesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse o retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento (*Zuspruch*: llamada) de una verdad más inicial³⁶.

³⁶ Martin Heidegger. *La pregunta por la técnica*. Edic. cit. Págs. 138-139.

Ahora bien, por los mismos años en que Heidegger va desarrollando su interpretación de la 'técnica'³⁷, el arte comienza a delinearse como una o la posibilidad de relacionarnos con el mundo de un modo que no sea más técnico, posibilidad que permanece en reserva en la tecnología misma. El arte aparece como la posibilidad y el reverso del modo en que habitamos el mundo en la era de la 'técnica': "En otros tiempos no sólo la técnica llevó el nombre *texne*. En otro tiempo se llamó *texne* también a todo desocultar que produce la verdad en el brillo de lo que aparece"³⁸. Tal desocultar se conservaría en el arte. El arte es la contraesencia cooriginaria de la técnica, y aquel lugar salvador al cual podríamos dirigirnos en busca de una salida: "Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, la reflexión sobre la técnica y la contraposición decisiva con ella, tiene que tener lugar en un ámbito que, de un lado, está emparentado con la esencia de la técnica, y que de otro es, sin embargo, fundamentalmente distinto. (...) Tal ámbito es el arte".³⁹

El giro que realiza el pensamiento heideggereano al terreno del arte se justifica en el carácter de destino con que se perfila la 'técnica' en la modernidad. Destino es el envío (*Schickung*) del ser, aquello que el ser ha dispuesto para nosotros los hombres. Este envío se caracteriza por guardar siempre cierta reserva u opacidad, y es parte del envío mismo o de su esencia esta opacidad o retraimiento. Así como hay varios modos de comprender la verdad en cada época, también son varios los modos en que ésta se retrae o reserva parte de sí o de su esencia. El arte es la posibilidad guardada en reserva en la esencia de la tecnología, y en tanto tal es una 'salida' a nuestra actual condición de impropiedad. Si la poesía tiene una importancia radical para Heidegger es porque nos permite habitar el mundo auténticamente.

Para Heidegger la esencia del arte es la poesía, lo que implica una comprensión particular del lenguaje como aquello que primero lleva a los entes a lo manifiesto:

³⁷ En 1938 Heidegger escribe *La época de la imagen del mundo*, texto programático para su interpretación de la técnica, pero su interpretación de la técnica se prepara y prefigura ya en trabajos anteriores, como lo es la interpretación de la voluntad de poder Nietzscheana durante los años 1937-1938.

³⁸ Ibid. Pág. 146.

³⁹ Ibid. Pág. 147.

“Cuando el habla nombra por primera vez al ente, lo lleva a la palabra y a la manifestación. (...) Este decir proyectante es poesía. (...) La poesía es el decir de la desocultación del ente”⁴⁰. La esencia del arte es la poesía, y la esencia de la poesía es despejar el ámbito al interior del cual puede tener lugar la articulación y el sentido en el que el ser se presenta. Es debido a esta esencia poética del arte, a su facultad de dar forma o decir la desocultación misma del ente (y no sólo señalar la presencia disponible, abierta de lo ente) que él es el lugar de la verdad.

Es evidente que para Heidegger en el lenguaje tiene lugar la constitución del mundo, lo que significa que el mundo se construye poéticamente, en el arte y en la poesía: “Decir [*Sagan*] significa mostrar: dejar aparecer, liberar de un modo tal que es al mismo tiempo despejar y esconder, tomado en el sentido de dar, ofrecer de antemano aquello que llamamos mundo”⁴¹. Heidegger entiende el lenguaje de la poesía como el modo en que la presencia misma se instala, emerge, aparece. Si lo que Heidegger quiere hacer justamente es establecer ciertas condiciones que harían posible un cambio en el estado actual de cosas, eso explicaría su insistencia en fundar un nuevo lenguaje a partir de la interpretación de la poesía de Hölderlin.

La facultad *aletheológica* recién descrita—el dejar aparecer un mundo fundándolo de esta manera—pertenece tanto a la palabra poética como a la que hallamos en el mito:

Mithos es la palabra griega que expresa lo que es dicho antes que todo el resto. La esencia del *mithos* se determina sobre las bases de *aletheia*. Es el *mithos* lo que revela, eclosiona, y deja ver; específicamente, él deja ver lo que se muestra a sí mismo de antemano y en todas las cosas, como aquello que se presenta en toda presencia⁴².

⁴⁰ Ibid. Pág. 113.

⁴¹ Martin Heidegger. *De camino al habla*. España, Ediciones del Serbal, 1979. Traducción de Yves Zimmermann. Pág. 179.

⁴² Martin Heidegger. *Parménides*. EEUU, Indiana University Press, 1998. La traducción al español es mía.

Atendiendo a esta cita podemos notar que Heidegger interpreta a la poesía como un mito. Ve en ella una función que para toda la prehistoria de la humanidad ha sido propia de los mitos: renovar los tiempos, fundar nuevos orígenes, crear un mundo, etc. En este aspecto de la interpretación heideggeriana de la poesía encontramos el más importante de sus presupuestos 'políticos'. Porque Heidegger ve en la poesía una función soteriológica, el horizonte de su interpretación va a ser siempre político. Es en este sentido que nos referimos al uso que hace Heidegger de la poesía como 'mitopolítico'.

El arte está siendo utilizado aquí como caballo de batalla para abordar un gran proyecto filosófico-político que se asoma de obra en obra. Heidegger tiene en vista procurar un fundamento para un proyecto filosófico que no puede acudir a la tradición de la filosofía para inscribirse, pues se presenta a sí mismo como nuevo en todo sentido. Siendo esta la ambición de su filosofía, se enfrenta a las siguientes dificultades ¿cómo incorporar algo del todo nuevo al actual orden de cosas? ¿Cómo hacer que algo nuevo nos haga sentido y se configure como nuestra identidad más propia? Trabajos como *El origen de la obra de arte* y en general los trabajos sobre arte y poesía pueden ser leídos como una respuesta a estas preguntas.

Es al arte y sólo a él que Heidegger encomienda la misión histórica de fundar la historia: "Siempre que acontece el arte, es decir, cuando hay un inicio, la historia experimenta un impulso, de tal manera que comienza por vez primera o vuelve a comenzar. Historia no significa aquí la sucesión de determinados sucesos dentro del tiempo, por importantes que éstos sean. La historia es la retirada de un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer, introduciéndose en lo que le ha sido dado en herencia"⁴³. Esta historia descrita presenta la forma del mito, es mitología: "Saber algo acerca de una historia originaria no consiste en el penoso hallazgo de lo primitivo o en la reunión de huesos. No es, ni a medias ni íntegramente, ciencia natural, sino—en el caso de que ella sea algo—mitología"⁴⁴. La mitología es el modo a través del cual un pueblo se inscribe en su propia historia, mediante la imitación de aquello a lo cual entramos en

⁴³ Martin Heidegger. *El origen de la obra de arte*. Edic. cit. Pág. 55.

⁴⁴ Martin Heidegger. *Introducción a la Metafísica*. Edic. cit. Pág. 192.

relación primero con el deseo. Esa es la ficción que pone en obra el mito, la transformación de la imitación en identidad.

IV

¿Cómo comprender en el contexto de estas reflexiones en torno al arte, la relación entre mito y *logos*, dos conceptos que suelen aparecer contrapuestos? En *Ser y Tiempo* Heidegger se refiere al *logos* como aquello que permite que el sentido sea articulado: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso”⁴⁵. Cualquier sentido, cualquier comprensión por intuitiva que sea debe ser puesta en palabras, sacada fuera por ellas; el lenguaje—y no sólo las palabras sino también el lenguaje que encontramos en el arte—es el modo en que el *logos* se expresa: “La exteriorización del discurso [*logos*] es el lenguaje”⁴⁶. El lenguaje es aquello en lo cual el *logos* mismo se mundaniza, y se vuelve así una cosa con la que podemos tratar.

El mundo sólo puede ser comprendido y habitado en la trama de significaciones que le dan sentido y nos permiten reconocerlo como tal. La articulación de las significaciones que entranan el mundo es el *logos*. De acuerdo a esto, para Heidegger mito y *logos* no serían formas opuestas del discurso, pues el mito no es más que el límite o el desborde del *logos*; cuando lo dicho no designa otra cosa que el decir mismo estamos en el mito. La intuición de sentido que está detrás de toda puesta en forma del discurso en el *logos* corresponde al mito, en otras palabras, el sentido (*logos*) dependería del hecho del lenguaje.

Pareciera que el mito y el *logos* son prácticamente indiferenciables; las mismas definiciones que encontramos en *Ser y Tiempo* para referir al *logos* son parafraseadas más tarde por Heidegger para referirse al mito o a la poesía. La poesía hace posible el aparecer de un mundo; su decir trae lo oculto a lo manifiesto, por lo tanto, la posibilidad de que irrumpa algo nuevo en el mundo descansa en la poesía y en la posibilidad que en ella se prepara. La poesía es la condición y el fundamento de todo

⁴⁵ Martin Heidegger. *Ser y Tiempo*. Edic. cit. Pág. 184.

⁴⁶ Ibid. Pág. 184.

lenguaje. Para Heidegger es en el decir poético dónde se establecen los fundamentos para que haya un 'mundo', de ahí el rol fundamental del poeta en el proyecto heideggereano. "La poesía es el acto de instituir el ser verbalmente"⁴⁷: establece el estándar y la medida de todo lo ente para el mundo histórico del Dasein.

La indistinción entre mito y *logos* señala un problema: la imposibilidad de distinguir una articulación mítica de cualquier otro tipo de articulación lingüística. Todo decir puede ser fundador si atendemos meramente a la forma. Dado que cualquier poesía puede constituirse como mito fundacional, la medida para establecer la distinción se hallaría no en el discurso mismo sino en el modo en que es escuchado, en la manera en que es comprendido.

La idea que estaría detrás de la apuesta de Heidegger por la poesía es que hay actos estéticos que son susceptibles de configurar sensibilidades que experimenten la realidad de un modo distinto al habitual. La poesía inaugura modos nuevos de sintetizar lo real. Pero el modo en que Heidegger interpreta la poesía deja ver que no sería en las formas estéticas donde descansaría esa capacidad de sintetizar el mundo, sino en la poesía como mensaje de un texto. Heidegger lee así la poesía de Hölderlin como si fuera prosa; se concentra en los contenidos de los poemas y parafrasea esos contenidos acentuando ciertos aspectos que se condicen con su propio proyecto filosófico. No pretendo juzgar ese proceder; ninguna interpretación es ingenua—algo que el mismo Heidegger reconoce. Sólo llamo la atención sobre este punto para remarcar el proyecto que se está desplegando en estos trabajos. Heidegger quiere darle a la poesía de Hölderlin el estatuto de un texto fundacional—como lo serían cualquiera de los grandes textos mitológicos—y para ello lee la poesía de Hölderlin como un mito de origen.

Los poetas son los que 'dan la medida' a todo lo que es, son los 'arquitectos' del mundo, los 'fundadores' de un pueblo; los que dan la ley, la medida, los 'legisladores' del mundo. Estas afirmaciones sintetizan *grosso modo* los pasos que Heidegger da en

⁴⁷ Martin Heidegger. *Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin*. Madrid, Alianza Editorial, 2005. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Pág. 45.

su argumento para volcar la política en arte. ¿Con qué finalidad? Heidegger aludirá a las posibilidades que abre la poesía en el lenguaje, posibilidades que aún no han sido ensombrecidas por el destino a que se expone toda palabra bajo el reinado del Uno.

Siendo que no es mi objetivo poner en cuestión las razones que entrega explícitamente Heidegger para fundamentar la necesidad de su proceder en la poesía, puedo suponer que existen otros motivos alentando tal elección por la poesía. Me refiero a la necesidad de hacerse de un ámbito de posibilidad desde donde poder desplegar su discurso. El pensamiento de Heidegger requiere trabajar con la materia de lo posible, y ese espacio de ficción lo encuentra en la poesía, pero también podría haber sido en la novela, o en otro tipo de arte. ¿Por qué la poesía? La respuesta a esta pregunta apunta a la finalidad misma del proyecto heideggereano. Heidegger quiere inaugurar una nueva época, no sólo para la filosofía sino desencadenar una revolución de magnitudes totales. La posibilidad de que esta renovación toque el corazón de las multitudes y no sólo dé que pensar a la burguesía docta de la Alemania de esos años, Heidegger se la encarga al mito; más precisamente, a la poesía pensada como mito. Éste es el proyecto que justifica la mitificación de la poesía de Hölderlin. A partir de la poesía pensada como mito, la política es transformada en arte y el arte en política.

Capítulo III. Resistir a Heidegger

[El hombre primitivo] actuaba de cierta manera y luego encontraba una razón para ello. Una persona ociosa, al encontrar un tambor, puede que le sobrevengan deseos de percutirlo; pero, a menos de que sea un imbécil, será incapaz de continuar percutiéndolo –y, como tal, de satisfacer una necesidad (más que un 'deseo')– sin encontrar una razón para hacerlo. La razón puede que sea una larga sequía que continúa. La próxima generación o la próxima civilización encontrará una razón más plausible para percutir el tambor. Shakespeare y Racine –o, más bien, los desarrollos que llevaron hasta ellos– encontraron cada uno sus propias razones. Las razones pueden dividirse en tragedia y comedia. Aún tenemos razones similares, pero hemos perdido el tambor.

T.S.Eliot ⁴⁸

I. El sentido político de los comentarios

En el semestre de invierno de 1934-35, en uno de los primeros cursos que da luego de dimitir de su cargo como rector, Heidegger explica:

La meta de este curso consiste en recrear finalmente en nuestro Dasein histórico un espacio y un lugar para la poesía. Eso sucederá sólo cuando nos acerquemos a la esfera de poder [*Machtbereich*] de la poesía verdadera y nos exponamos a su efectividad. ¿Por qué se ha escogido la poesía de Hölderlin para esto? Esta elección

⁴⁸ [T. S. Eliot. *The Beating of the Drum* (1923)]. Cf. R. Crawford. *The Savage and the City in the Work of T. S. Eliot*. Oxford, Clarendon Press, 1987. Págs. 109-110.

no está hecha al azar. Es una decisión histórica. Permítannos mencionar tres de sus fundamentos esenciales: (1) Hölderlin es el poeta de los poetas y el poeta de la poesía; (2) De lo que se infiere que Hölderlin es el poeta de los alemanes; (3) A pesar de que Hölderlin es—de una manera oculta y compleja—tanto poeta de los poetas como poeta de los alemanes, no se ha transformado en un poder en la historia de nuestro pueblo. Y ya que no se ha transformado todavía en ese poder, debe finalmente hacerlo. Contribuir a esto es “política” en el sentido más propio y más alto, tanto es así que quienquiera que haya experimentado algo en este ámbito no tiene necesidad alguna de hablar de lo “político”.⁴⁹

El sentido político que tiene la entrada en la poesía de Hölderlin se ve confirmado de varias maneras en el pensamiento de Heidegger. Es determinante que estas afirmaciones hayan sido formuladas casi inmediatamente después de su dimisión del rectorado, evidencia que reafirma algo que la cita ya expone: el aspecto de programa político que tienen los trabajos sobre poesía. Efectivamente hay una continuidad entre la política concreta de Heidegger y su filosofía en lo que al plan se refiere, un plan que comienza a madurarse en *Ser y Tiempo*, y adquiere su forma final en los trabajos sobre poesía.

En 1944 Heidegger publica una compilación de todos los textos sobre Hölderlin que ha escrito hasta ese momento. En el prólogo a la cuarta edición de *Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin*, refiriéndose a la índole de sus escritos subraya: “Las presentes *Aclaraciones* no pretenden ser una contribución a la investigación sobre historia de la literatura o estética. Brotan directamente de una necesidad del pensar”⁵⁰. ¿Cuál es la necesidad a la que se enfrenta la filosofía de Heidegger, necesidad que él coloca en el corazón de la situación actual de la filosofía y que lo empuja al diálogo con Hölderlin? Todo el trabajo de Heidegger en la poesía de Hölderlin es una respuesta a la situación que vivimos en nuestra época: la técnica asentada como la única instancia que nos

⁴⁹ [M. Heidegger. *Hölderlin's Hymns "Germania" and "The Rhine"*]. Cfr. Lacoue-Labarthe. *Poetry's Courage. The Solid Setter. Readings of Friedrich Hölderlin*. California, Stanford University Press, 1999. Pág. 75. La traducción es mía.

⁵⁰ Martin Heidegger. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Edic. cit. Pág. 9.

permitiría habitar relacionarnos con el mundo. Ante este panorama la poesía aparece como un instrumento de resistencia, pues en ella se hace posible establecer una relación distinta con el lenguaje y con el mundo.

En la primera sección de este trabajo nos referimos a los derroteros que anteceden la aparición de las reflexiones sobre arte y poesía, y proponíamos que es la radicalidad del diagnóstico del nihilismo lo que empuja a Heidegger a buscar otros caminos para poder pensar una salida al estado actual de cosas. Esta posibilidad la encuentra en la poesía de Hölderlin, el ‘poeta de los alemanes’ como sentencia Heidegger; es decir, en aquella poesía cuyos motivos nacionalistas pueden revivir los lazos de los alemanes a su tierra. A partir de la añoranza se generaría la necesidad de recuperar esta relación perdida (estado paradisiaco que tanto en Heidegger como en Hölderlin constituyen un marcado rasgo común; no es casualidad que sea Hölderlin el poeta escogido por el filósofo de Friburgo).

Si para Heidegger lo que está en juego en la interpretación de Grecia, en las lecturas de los filósofos presocráticos, en las interpretaciones de los Himnos, es la posibilidad de que Alemania obtenga la identidad que le es propia, la idea que está a la base de estos trabajos es la siguiente: ninguna identidad se constituye sin imitación, y es el “modelo” a imitar lo que se pretende entregar en estas lecturas. La poesía le sirve a Heidegger de modelo. Ejemplifica a partir de ella algo que no es susceptible de ser abordado filosóficamente, esta exposición está lejos de poder considerarse una explicación. No se exagera al afirmar que la intensión que anima todos estos textos es política de punta a cabo. Se trataría de una política originaria que en tanto originaria sólo puede exponerse o presentarse como mito. Eso es lo que intentaremos demostrar a continuación.

En una medida importante la apuesta que hace Heidegger por la poesía descansa sobre el supuesto del poder de la mimesis poética en la elaboración de la experiencia del mundo. Esta noción tiene una larga data en la historia de la poética occidental, extendiéndose desde Platón (recordemos que en la *República* Platón critica a la poesía por el influjo mimético que ejerce ésta sobre las emociones y las ideas de los

ciudadanos), pasando por el proyecto del romanticismo alemán que ubicó a la poesía en el corazón del arte, y al arte a la cabeza del proyecto de renovación social, política y cultural, apostando justamente a su capacidad de transformar la experiencia del mundo al introducir nuevos paradigmas a la base de la experiencia.

Las semejanzas que guarda el proyecto del primer romanticismo alemán con el proyecto heideggereano merecen ser señaladas. Así como Heidegger, los primeros románticos fueron grandes críticos de la modernidad. Para los primeros románticos, la modernidad traía consigo un malestar, al que le dieron diversos nombres: alienación (*Entfremdung*), extrañamiento (*Entäusserung*), división (*Entzweiung*) y separación (*Trennung*). El sentido de estos términos apunta a que el individuo se halla en un estado que pareciera opuesto a su esencia: donde debiera haber unidad, armonía y totalidad, hay división, discordia y separación. En respuesta a esta sintomatología consecuencia de la modernidad, los primeros románticos abogaron por una recuperación de la unidad entre el hombre y la naturaleza, cuyo ideal idílico era situado en Grecia. Este llamado a la unidad se expresó también de otras maneras y en otros ámbitos, como en la vigorización del nacionalismo en Alemania, y también en la recuperación del mito y de las antiguas sagas germanas.

La revivificación del mito que pusieron en obra los primeros románticos encuentra sus antecedentes en las figuras de Kart Ph. Moritz y J. G. Herder, quienes reivindicaron el lugar del mito al interior de la literatura. Pero el paso que dan los prerrománticos es mucho más ambicioso, pues de cara a la crisis histórica promulgan la necesidad de establecer una nueva mitología. En un texto programático del primer romanticismo, *El primer programa para un sistema del idealismo alemán* (de autoría compartida entre Shelling, Hegel y Hölderlin) se hablará por primera vez de la mitología como un elemento unificador en un sentido político. La función que deberá cumplir este nuevo mito es la que cumplen todos los mitos, esto es, ser aquel paradigma atemporal que otorgue una identidad, una visión del mundo que sirva de guía y de medida de la realidad; otorgar un futuro para una nueva historia de la humanidad (aquella idealizada en directa proporción al rechazo del estado de cosas imperante), futuro que sólo puede ser posible para los primeros románticos si existe un origen, pues no hay tiempo, no

hay historia sin origen. El problema a que nos enfrenta la idea de un 'origen del tiempo' es que implicaría un espacio o momento 'fuera del tiempo' en el cual el tiempo no existiría. El origen, para poder constituirse como tal, no puede a su vez ser originado por otra cosa, por lo tanto, el acontecimiento del origen debe tener lugar necesariamente 'fuera del tiempo' y por eso es trascendente. El 'origen del tiempo' debe tener lugar en un espacio trascendente que tomará la forma del mito.

En el contexto de la elaboración de este proyecto, el paso más importante consiste en la intención expresa de sintetizar poesía y pensamiento. El poder de contagio propio de la poesía, su capacidad para hacer las cosas bellas y presentarlas bellamente, aparecen como herramientas de seducción que adquieren más poder en virtud del pensamiento filosófico que la sostiene. En el fragmento N.º 168 del *Athenaeum* Schlegel se pregunta "¿Qué filosofía queda para el poeta?: Aquella filosofía creativa que se origina en la verdad y en la creencia en la libertad, y que nos muestra cómo el espíritu humano imprime su ley en todas las cosas, y cómo el mundo es su obra de arte"⁵¹. El proyecto del primer romanticismo, que fue predominantemente político antes que cultural o artístico, creyó ver más efectividad en la política que podía ponerse en marcha a partir de la unidad entre el arte y la filosofía. Esta unidad entre la forma bella y la idea más alta la denominan 'mitología'.

⁵¹ Friedrich Schlegel. *Philosophical Fragments*. Minneapolis, University of Minnesota, 1991. Pág. 39. La traducción es mía.

II. Cómo opera la lógica del mito

Es una característica de la mente humana el tener experiencias que no pueden ser explicadas racionalmente, y el mito es un buen ejemplo de ello. Muchos mitos pierden completamente su sentido fuera del ritual litúrgico al cual pertenecen, es decir, su sentido no puede ser comunicado ni explicado sino como experiencia, de ahí la importancia del ritual. Los mitos suelen ser acerca de lo desconocido, versan sobre aquello para lo cual, en principio, no tenemos palabra; en el mito se trata de dirigirnos a un lugar donde nunca hemos estado antes. No es una historia, no cuenta algo que pasó, sino que narra algo que sigue pasando y que debe seguir pasando. Detrás de todo mito hay una intención formadora que logra su concreción gracias al contagio que transfiere el rito. Todo mito genera una pasión por la repetición.

En la Grecia clásica asistimos a un esfuerzo por ir más allá de la mitología en tanto historia divina, para acceder al origen del cual brotó esa historia. A dicho origen se va a acceder ya no mediante la experiencia viva que ofrecía el rito, sino mediante la razón. Este 'regreso al origen' racional es llevado a cabo por los primeros filósofos en su búsqueda por la matriz del ser, la fuente del principio. En este sentido se especula que las primeras elucubraciones filosóficas derivan de las mitologías, en tanto las primeras se esfuerzan por identificar y comprender el "comienzo absoluto" de que hablan las cosmogonías. Develar el misterio de la creación del mundo equivaldría a intentar comprender el misterio de la aparición del ser. Pero al contrario de lo que suele reconocer la opinión común, la filosofía no viene a eliminar el mito ni tampoco a reemplazarlo, sino en ciertos aspectos continuarlo. El pensamiento mítico logra sobrevivir en la filosofía, y uno de los lugares dónde hallamos esta prolongación es en el privilegio por los orígenes.

Por 'privilegio de los orígenes' entendemos un pensamiento que ve en el inicio un lugar privilegiado en un sentido amplio: el origen como el fundamento de todo desarrollo posterior, el origen como el lugar donde hallamos prefigurados de modo

latente todas las manifestaciones posteriores de un fenómeno, el origen como el lugar de la verdad, el origen como ámbito donde descansa la esencia más pura de algo—la que muchas veces es corrompida por sus momentos posteriores—, el origen como el paraíso perdido, el origen como lo que debe ser reivindicado, el origen a donde miramos y suspiramos nostálgicamente, etc. De una manera u otra todos operamos con esta idea de privilegio (p.e. cuando creemos que podemos entender un fenómeno en la reconstrucción rigurosa de todo el proceso de existencia que antecede el ser actual de dicho fenómeno), pues, al parecer, es útil a la comprensión del mundo. Las consecuencias realmente interesantes de este modo de razonar las encontramos cuando al origen mismo le son adjudicadas otras propiedades, como lo son la pureza, la verdad, la esencia, la plenitud. Toda teología se sostiene en este tipo de síntesis, y algunas filosofías—como la de Heidegger—también lo hacen.

III. Interpretación y Traducción

Las bellas acciones viven más largo tiempo
gracias a los cantos que merced al favor de
las Gracias, los poetas sacan de su genio.⁵²

La palabra, empero, más allá del tiempo
que las acciones, determina la vida, cuando
solo con el favor de la Gracias, las extrae el
lenguaje de lo profundo del corazón
meditabundo.⁵³

Píndaro

Para lograr la comprensión del texto hölderlineano que Heidegger quiere precipitar en sus comentarios, él procederá del siguiente modo: Comentando un poema o parte de él, llamará la atención respecto de ciertos asuntos que parecieran contenidos en el texto comentado. Heidegger advierte que estos asuntos remarcados no se encuentran contenidos en la poesía de Hölderlin, pero aún así quiere presentarlos como comentarios a sus poemas. Para decir lo que quiere decir Heidegger podría prescindir del texto hölderlineano en lo que al contenido se refiere, y pudiendo hacerlo no lo hace. Lejos de prescindir del texto hölderlineano, la metodología aplicada recurrentemente por Heidegger consiste en aclaraciones terminológicas de palabras utilizadas por Hölderlin. Es mediante una excavación filológica que pretende entregar un sentido más

⁵² Píndaro. *Obras completas. Cuarta Oda Nemeica*. París, Edit. Garnier, 1942. Traducción de Tomás Meabe. Págs. 173-174.

⁵³ Píndaro. Cuarta Oda Nemeica traducida por Martín Heidegger. *La proveniencia del arte y la determinación del pensar* [en línea]. Traducción al castellano de Breno Onetto. <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/proveniencia_arte.htm> [Consulta: noviembre 2008].

fiel al término en cuestión, sentido que se hallaría oculto en el espíritu del poema comentado en cada caso. Podríamos pensar que este gesto interpretativo tan habitual en Heidegger se desprende efectivamente de lo contenido en el poema de Hölderlin, pero no es el caso. Pues veremos que este preciosismo filológico es ejercido bajo el signo de su traducción, la que no es menos arbitraria que su interpretación. Al acusar de arbitraria a la interpretación y la traducción no creo estar abusando del texto heideggereano, ni siendo peyorativa. No se trata de desechar la interpretación por arbitraria, sino de problematizar la autoridad que usufructúa el texto heideggereano cuando se presenta como resultado de una escrupulosidad filológica o una traducción aclaradora. Hay aspectos de la traducción en el caso de Heidegger—que como sus comentarios—también pueden prescindir del texto traducido.

Traducción e interpretación son para Heidegger términos prácticamente sinónimos:

(...) la traducción puede incluso esclarecer conexiones que de hecho existen en la lengua traducida pero que no están expuestas de modo manifiesto en ella. Por esto debemos reconocer que toda traducción debe ser una interpretación. De la misma manera sucede en el caso inverso: toda interpretación y todo lo dispuesto a su servicio, es traducción. Siendo ese el caso, la traducción no ocurre solamente entre dos lenguas distintas, sino también al interior de una misma lengua⁵⁴.

Veamos cómo aplica Heidegger esta teoría. En un apartado de *El himno de Hölderlin "El Ister"*, titulado *El diálogo poético entre Hölderlin y Sófocles*, Heidegger se propone examinar el modo en que la poesía de Sófocles se refleja en los himnos de Hölderlin y para ello acude a la traducción que hizo Hölderlin de la tragedia *Antígona*. La sugerencia de Heidegger al comenzar su análisis es que debemos comprender esta traducción "en una inmediata proximidad con el mundo griego original", ya que Heidegger no quiere leer a Hölderlin fuera de contexto. Lo que se proyecta aquí como contexto en su amplitud es susceptible de incorporar "el mundo griego original", como

⁵⁴ Ibid. Pág. 62. La traducción es mía.

Heidegger lo llama, pero no—como veremos más adelante—, los apuntes escritos por Hölderlin donde se reflejan los estudios preparativos a sus traducciones de Sófocles.

Resulta paradójico este interés de Heidegger por el contexto al momento de comprender a Hölderlin, pues en una medida importante el modo en que procede Heidegger en sus comentarios a los poemas consiste en interpretar palabras o estrofas de poemas aisladas de su contexto inmediato, que es el poema mismo. Doblemente paradójico es el que abogando por la comprensión correcta de la traducción que hace Hölderlin de *Antígona*, Heidegger decida no utilizar la traducción del poeta para su comentario sino una propia que acentuaría lo que Hölderlin ‘realmente’ intentaba decir con su traducción. Así, Heidegger va a hacer su propia traducción (del alemán al alemán) de lo que Hölderlin tradujo.

La conocida apertura de la segunda oda coral de *Antígona* dice:

*Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Manchen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.*⁵⁵

Existen muchas cosas extrañas, pero nada
Más extraño que el hombre se vislumbra sobre la tierra.⁵⁶

Esta es la traducción de Heidegger, que utiliza el alemán *Unheimliche* y *Unheimlicheres* para traducir el griego *deinon* y *deinotaton*. *Unheimliche*, ‘lo extraño’, ‘lo misterioso’, ‘lo ominoso’, es la manera en que Heidegger explica la esencia del hombre. Mientras que la explicación de Hölderlin es ciertamente otra, pues él traduce el griego *deinon* no como *unheimliche* sino como *Ungeheuer*, lo monstruoso:

Ungeheuer ist viel. Doch nichts

⁵⁵ Ibid. Pág. 57.

⁵⁶ Traduzco del inglés y no del alemán. Las dos estrofas del coro de *Antígona* en *Hölderlin's Hymn "The Ister"* (Edic. cit.) son las siguientes: *Manifold is the uncanny, yet nothing/ more uncanny looms or stirs beyond the human being.*

*Ungeheurer als der Mensch.*⁵⁷

Existen muchas cosas monstruosas. Pero nada
Es más monstruoso que el hombre⁵⁸

Como veíamos, Heidegger está al tanto de esta diferencia en las traducciones y la extrañeza que podría suscitar está justificada por los asertos que da en lo que sigue del párrafo:

Traducimos Unheimliche, lo misterioso. Si cada traducción es siempre sólo el resultado de una interpretación y no algo preliminar a ella, entonces la traducción de *deinon* por “Unheimliche”, “lo misterioso”, puede desde un comienzo verse como justificada, incluso como necesaria, sólo sobre la base de la siguiente interpretación.⁵⁹

Lo que a continuación Heidegger ofrece como fundamento a su traducción es una explicación de los sentidos más evidentes del griego *deinon*, sentidos con los que suele traducírsele: lo temible, lo poderoso y lo inhabitual. Para acto seguido señalar:

Lo que es esencial en la esencia de *deinon* se oculta a sí mismo en la unidad originaria de lo temible, lo poderoso y lo inhabitual. Lo que es esencial a toda esencia es siempre singular. Entonces, la esencia plena de *deinon* puede desplegarse sólo en algo singular. En la traducción, hemos interpretado *ta deina* como “das Unheimliche”, “lo misterioso”. Esta palabra no quiere indicar un sentido más en adición a los ya indicados, antes bien, pretende designar la unidad de todos ellos, sin agruparlos de una manera extrínseca —lo que es imposible y un sinsentido lingüísticamente hablando. Antes bien, pretende designarlos de una manera tal que el termino “das Unheimliche”, “lo misterioso”, tal como ha de ser entendido en lo que sigue, acierta con

⁵⁷ Ibid. Pág. 69.

⁵⁸ F. Hölderlin. *Hölderlin's Sophocles. Oedipus and Antigone*. Great Britain, Bloodaxe Books, 2001. Traducción de David Constantine. Pág. 81. La traducción del inglés es mía. El original es cómo sigue: Monstruous, a lot/ But nothing more monstruous than man.

⁵⁹ Ibid. Pág. 61. La traducción es mía.

el fundamento oculto de la unidad de los múltiples sentidos de *deinon*, comprendiendo a *deinon* en sí mismo en su esencia oculta. Reconocemos a la vez que la traducción de *deinon* por “das Unheimliche”, “lo misterioso”, va más allá de lo expresado en el vocablo griego de manera explícita. Podemos decir también que la traducción es incorrecta. Pero es posible que sea más verdadera que la traducción “lo temible”, “lo poderoso”, “lo inhabitual”.⁶⁰

Al margen de este tipo de aclaraciones que explican la síntesis conceptual que efectúa *Unheimliche*, lo misterioso, sobre los otros tres sentidos pertenecientes a *deinon*, Heidegger no justifica su traducción; lo que es finalmente su preferencia por determinar la esencia del hombre como misterio. Esta palabra pareciera explicarse por sí misma—o, al menos, eso pretende Heidegger—al quedar velada; eso sugiere Heidegger cuando insiste en que *Unheimliche*, “en tanto es una palabra genuina, nombra lo que designa de una manera tal que ella en sí misma se constituye como aquello que nombra, es ella misma una palabra misteriosa”⁶¹. Por lo tanto, penetrar la esencia de esta palabra nos exigiría sostenernos en ese misterio.

La defensa más contundente que presenta Heidegger a su traducción es una nota acerca de la traducción. En ella refiere que es la naturaleza misma de la traducción lo que determina la prescindencia del texto original que está comentando (en este caso, la traducción que hizo Hölderlin de Antígona), pues toda traducción debe ser interpretación y viceversa. Al interpretar a Hölderlin, Heidegger lo traduce a su propio lenguaje, al alemán familiar a Heidegger: “La traducción no sólo se hace entre dos lenguajes diferentes, también existe traducción al interior de uno y el mismo lenguaje. La interpretación de los himnos de Hölderlin es una traducción al interior de nuestra lengua alemana”⁶². Para Heidegger, *Unheimliche* dice aquello que *Ungeheuer* deja velado, y en orden a pensar mejor lo que el poeta quiso decir es que se traduce *Ungeheuer* por *Unheimliche*.

⁶⁰ Ibid. Pág. 64. La traducción es mía.

⁶¹ Ibid. Pág. 68. La traducción es mía.

⁶² Ibid. Pág. 63. La traducción es mía.

Heidegger justifica su retraducción ¿pero esta justificación la legitimaría? ¿Heidegger le hace justicia a la traducción de Hölderlin? ¿Son conservados los matices que el poeta quería consagrar en su traducción en el modo en que Heidegger se apropia de ella? En los manuscritos preparativos que se conservan a la versión final de *Antígona* publicada en el año 1804, Hölderlin traduce *deinon* de manera distinta. En un fragmento de 1801:

*Vieles gewaltige giebts. Doch nichts
Ist gewaltiger, als der Mensch.*

Existen muchas cosas poderosas. Pero nada
Es más poderoso que el hombre.⁶³

Este fragmento puede ser tomado como una indicación del interés o dificultad que tenía para Hölderlin la traducción de *deinon*, que primero fue traducido por *gewaltige*, poderoso, y luego por *ungeheuer*, monstruoso. Hay una gravedad depositada en la traducción de este vocablo griego. ¿Qué nos asegura que la retraducción de Heidegger contiene los visos que Hölderlin ensaya? La traducción de Heidegger quiere vincular *unheimliche*, la misteriosa esencia del hombre, con la no-familiaridad del hombre, con su no sentirse en casa en medio de lo familiar, a pesar de que “Presumiblemente Hölderlin pensó *das Ungeheuer* en el sentido de lo inhabitual, lo poderoso, y no en el sentido de lo no-familiar”.⁶⁴

Nada nos asegura que Heidegger piensa más hölderlineamente que Hölderlin mismo, y nada nos puede corroborar lo contrario. En vano podemos impugnarle a Heidegger el que privilegie ‘el mundo griego’ como contexto e ignore el argumento más inmediato de los textos y en algunos casos los textos mismos. Pues el discurso heideggereano se organiza internamente sobre la distinción entre sentido aparente y sentido no aparente, categorías reacias a la crítica y, en cualquier caso, ajenas a una crítica que ponga atención a la materialidad del lenguaje poético (la atención al ritmo, el

⁶³ Ibid. Pág. 70. La traducción del inglés es mía.

⁶⁴ Ibid. Pág. 70. La traducción es mía.

sonido, las imágenes, la estructura, y todo aquello que permite al lenguaje del poema decir algo singular en cuanto se comporta de determinada manera). Pues no hay que olvidar que la controvertida traducción de Hölderlin corresponde a un poema: a dos estrofas de un poema de Sófocles.

Incluso hay razones para sospechar que Hölderlin quiso decir *Ungeheuer* y no *Unheimliche*, esto es, apuntar a lo monstruoso y lo tremendo, y no a lo misterioso y lo ominoso que *Unheimliche* invoca. En sus *Observaciones sobre “Edipo”*, escritas presumiblemente alrededor de septiembre de 1803, Hölderlin escribe: “La presentación de lo trágico descansa primariamente en lo monstruoso [*Ungeheuer*] —como la divinidad y el hombre se encuentran, y como la fuerza natural y la más profunda desmesura humana se unen en la ira (...)”⁶⁵. Existen razones para pensar que lo que se está designando en este fragmento y en el inicio del citado coro de *Antígona* es similar. Lo que presenta el coro es precisamente la fascinación que en este fragmento se explica, y que Hölderlin sitúa en el corazón del género trágico: se trata de exponer la desmesura que constituye al ser humano y el enfrentamiento con la medida y simpleza de la naturaleza. El enfrentamiento y la síntesis de estos opuestos se expresaría en la ira, y es justamente esta violencia la que Hölderlin vierte en la traducción de *deinon* por *ungeheurer*, monstruoso ¿se conserva el mismo sentido en la traducción que hace Heidegger de Hölderlin? Todo parece señalar que no es así. La traducción que hace Heidegger de Hölderlin tiene la intención de marcar otros acentos.

Para Heidegger, la resonancia de Sófocles en la poesía y en las traducciones de Hölderlin se torna necesaria, pues estos dos poetas—“los poetas de la humanidad”⁶⁶— deben confirmar en su poesía la historia de occidente retratada por Heidegger: “aquella historia en la cual es decidido el sentirse en casa y el no sentirse en casa de la humanidad occidental”⁶⁷. A la necesidad de delinear esta historia se pliega la

⁶⁵ F. Hölderlin. *Essays and letters on Theory*. Albany, State University of New York, 1988. Traducido por Thomas Pfau. Pág. 107. La traducción es mía.

⁶⁶ Martin Heidegger. *The Hölderlin’s Hymn ‘The Ister’*. Edic. cit. Pág. 56. La traducción es mía.

⁶⁷ *Ibid.* Pág. 56. La traducción es mía.

traducción heideggereana de Hölderlin, por ello es que se cierra la discusión sobre la traducción con el siguiente punto:

De nuestras discusiones precedentes acerca de la esencia de los ríos sabemos que Hölderlin poetiza la esencia de nuestro habitar poético, y así prepara el advenimiento del sentirse como en casa para el pueblo alemán. Ser hombre es proveniencia de lo no-familiar; lo familiar siempre permanece en relación con lo no-familiar, en tanto el segundo está ya contenido en el primero. Y si en el diálogo poético de Hölderlin con la oda coral de Sófocles, este devenir familiar es consagrado en el lenguaje, entonces debe haber una relación intrínseca entre el devenir familiar, esto es, el ser no-familiar perteneciente a la esencia del hombre tal como es poetizado por Hölderlin, y el ser humano poetizado por Sófocles como *to deinótaton*, que nosotros traducimos como: das Unheimlichste, lo más misterioso. Estamos apuntando a una conexión que presumiblemente se extiende más allá de las resonancias extrínsecas entre “unheimlich” [no-familiar] y “unheimlich” [misterioso]. En esa conexión hallamos la razón por la que insistimos en esta traducción de *deinon*, que en un principio podría parecernos violenta.⁶⁸

¿Entonces, finalmente, cuál es el contexto de los comentarios de Heidegger, de sus traducciones y aclaraciones a la poesía de Hölderlin? ¿No será su pensamiento mismo lo que sirve de contexto para sus comentarios? Creo que hay suficiente evidencia para afirmar aquello. La pregunta que sigue pendiente es por qué Heidegger recurre a la poesía si bien podría (y efectivamente lo hace) prescindir de ella.

Referimos anteriormente a la necesidad que tiene el pensamiento heideggereano de apropiarse de un espacio de ficción para desplegar su proyecto filosófico que quiere ser nuevo en todo sentido. Pero ésta no es la única razón ni la más importante de las que determinan la cercanía de esta filosofía con el texto poético. En la medida en que el proyecto heideggereano pretende sentar las condiciones para que tenga lugar un cambio radical en el modo en que habitamos el mundo, un cambio total en el orden

⁶⁸ Ibid. Pág. 69. La traducción es mía.

actual de cosas, y que para Heidegger este tipo de transformaciones deben ser detonadas a partir del fundamento mismo de una cultura o un pueblo, preparar el terreno para una nueva era exige un mito que la funde. Esta idea se ve reforzada por la concepción del lenguaje que hallamos en Heidegger, según la cual en el lenguaje acontece la configuración de un mundo; y por la simetría con que es pensado el mito y el *logos*.

La filosofía de Heidegger va a trabajar en la dirección de entregarles a los alemanes un nuevo origen, un mito fundador para la cultura en que devendría Alemania de optar por su propia esencia y autenticidad. Para ello Heidegger recurre a la poesía. No sólo porque la prehistoria de la poesía la encontremos en el mito, sino porque la poesía contiene aún los elementos performáticos y rituales que determinarían el efecto que ésta puede tener sobre la sensibilidad de los hombres.

IV. Examen de los comentarios a la poesía de Hölderlin

En Hölderlin encontramos encarnada una especie de figura intermedia entre el filósofo y el poeta; sea por temor a ser tildado de ‘poeta vacío’, sea en busca de consuelo a los pesares que su vocación le mereciera, la filosofía siempre formó parte de su horizonte de intereses y trabajo. Esta hermandad entre la poesía y la filosofía se transparenta, ciertamente, en sus obras y explica el que ésta se pueda prestar como plataforma para ideas filosóficas como las que Heidegger reconoce en ella. Pero a pesar de esta afición, Hölderlin siempre se consideró a sí mismo como un poeta y no como un filósofo. En carta a Christian Ludwig Neuffer, en 1798 escribe:

Lo que más ocupa ahora mi pensamiento y mi mente es lo vivo en poesía. [...] Existe desde luego un hospital al que puede retirarse con honor cualquier poeta malogrado como yo: la filosofía. Pero no puedo abandonar a mi primer amor, a las esperanzas de mi juventud, y prefiero caer sin mérito alguno, antes que separarme de la dulce patria de las musas de la que sólo el azar me ha apartado⁶⁹.

No menos importante, el reconocimiento de Hölderlin de que lo fundamental en poesía no es la simple significación a extraer de la sucesión de palabras, sino el ritmo, el equilibrio rítmico, la ‘ley calculable’ o ‘cálculo legal’—todas expresiones que utiliza en sus notas sobre Edipo—entrega una pauta clara de que su obra debe ser leída no como un texto filosófico, sino poniendo atención a los elementos significantes propios de la poesía (pauta que es del todo ignorada por Heidegger siendo poco probable que esta omisión sea debida a simple desconocimiento). Hölderlin comenta a Bettina Von Arnim en 1840: “Mientras que el poeta tenga aún necesidad de buscar acento métrico y no esté arrebatado por el ritmo, su poesía estará falta de verdad. La poesía es cosa muy otra que la búsqueda insípida y vana de la rima. Ningún espíritu de cierta

⁶⁹ Cfr. Anacleto Ferrer. *Hölderlin*. Madrid, Editorial Síntesis, 2004. Pág. 27.

profundidad se complacería en ello”⁷⁰. De esta atención al ritmo orgánico, no a la simple formalidad del metro y la rima, así como al equilibrio interno del verso que Hölderlin buscaba en su trabajo deja testimonio Johann G. Fischer, quien visita al poeta en la torre donde terminara sus días:

Como debía salir de Tubinga en mayo le pedí algunas líneas. Y él me dijo: “Como desee su Santidad. ¿Debo escribir sobre Grecia, la Primavera, el Espíritu del tiempo?”

Yo le pedí esta última. Con los ojos brillando con un fuego juvenil, se acomodó en el pupitre, tomó una gran hoja, una pluma nueva y escribió, escandiendo el ritmo con los dedos de la mano izquierda sobre el pupitre y exclamando “hum” de satisfacción al terminar cada línea, al tiempo que movía la cabeza en signo de aprobación⁷¹.

Contra las indicaciones de lectura e interpretación que aparecen en estos testimonios—y que, por lo demás, atingen a toda poesía digna de ese nombre—, el comentario que hace Heidegger a la poesía de Hölderlin se sitúa en un registro radicalmente diferente al de los recursos de significación propios de la poesía, olvidando demasiado pronto que ella comunica o produce, en un sentido muy distinto al de la filosofía. La poesía de Hölderlin, como gran parte de la lírica occidental, es palabra al servicio del ritmo; no se puede pensar su poesía sin hacerse cargo de las acentuaciones de los aspectos prosódicos: no sólo los de la rima, sino también de todos esos ecos adicionales de sonido, la aliteración, la repetición, etc., patrones y elementos mediante los cuales la poesía significa y crea un espacio de significación, genera un determinado ‘efecto de sentido’ y de verdad. Cuando Heidegger toma una imagen de Hölderlin aislándola de su contexto no trata con ella como si fuera poesía, sino como si fuera prosa. Así, nunca es la poesía de Hölderlin lo que aparece en los comentarios de Heidegger. ¿Entonces de qué se estaría tratando aquí? No es de poesía, tampoco de filosofía ¿Entonces de qué? Heidegger está intentando generar un nuevo espacio filosófico al interior de esta disciplina constituida que es la poesía.

⁷⁰ F. Hölderlin. *Poemas de la Locura*. Madrid, Hiparión, 1979. Traducción de Txaro Santero y José María Álvarez. Págs. 40-41.

⁷¹ Cfr. Anacleto Ferrer. *Hölderlin*. Edic. cit. Pág. 155.

Espacio que le es negado por la filosofía tradicional en vistas de las exigencias de este nuevo pensamiento del cual Heidegger es agorero.

Lo que Heidegger quiere comunicar con la poesía de Hölderlin es un pensamiento que guarda fuertes semejanzas con el mito. Entonces la posibilidad de que estos trabajos nos convenzan descansa en la seducción que puede ejercer sobre nosotros a través del mesianismo del tono que comenta a la poesía, y también gracias a la cercanía que establece con la poesía misma en su carácter de 'comentario'. Pues la poesía convence cuando nos hace sentido. Tratándose de la poesía no se pone en cuestión su estatuto de verdad, a pesar de que está más allá del método y que no sea un argumento lo que la ampara, la poesía logra configurar sensibilidades del todo nuevas. Pero si, en alguna medida, la relación que establece Heidegger con la poesía tiene a la vista precisamente hacer usufructo de este estatuto de verdad del poema, su objetivo será buscar ecos poéticos a los conceptos filosóficos que se quieren desarrollar e introducir, intentando encontrar apoyo y fundamento de esta manera. Esto se ve confirmado doblemente: de una parte, en la independencia (y a la vez necesidad) del texto hölderlineano que tienen los comentarios de Heidegger; de otra, en la índole de los tópicos abordados por los mismos, tal como veremos a continuación.

Antes de examinar los comentarios de Heidegger a la poesía de Hölderlin, es menester delimitar ciertas opciones metodológicas. Al reconstruir la interpretación heideggereana sobre poesía no sigo paso a paso en estilo y estructura la hermenéutica heideggereana aplicada en estos textos, pues la manera etimologizante con que Heidegger lee a Hölderlin no constituye para mí una herramienta de interpretación a la cual le reconozca un estatuto de verdad indiscutible. El etimologismo de Heidegger privilegia el origen como lugar donde se aloja la verdad de la palabra—suposición que se pretende sea una evidencia por sí misma, y la interpretación que aquí pongo en curso se mantiene escéptica frente a este modo de proceder. Sin negarle utilidad a este método (pues nos ayuda a acercarnos a la experiencia que está detrás de un determinado objeto o fenómeno, en un momento anterior cuya inicialidad puede ser decisiva como bien puede no serlo) creo que no puede constituir, en tanto origen, el único modelo para pensar la verdad de una cosa o palabra. Si acaso la esencia de algo

la encontramos siempre y exclusivamente en el origen es algo que vale la pena preguntarse respecto a la palabra, cuestión que exige despejar qué es lo que queremos entender por origen en cada caso, qué atributos damos a ese origen. Entonces, si vamos a referirnos a la interpretación heideggereana de la poesía de Hölderlin parte del análisis va a consistir en desentrañar el sentido del gesto interpretativo mismo o los presupuestos que están tras él. En términos generales, aquí operaremos con la siguiente precaución: cada vez que Heidegger dice ‘el sentido de la palabra...’ o ‘la esencia de la palabra...’ para comentar un fragmento o un poema de Hölderlin está queriendo remarcar una determinada orientación política y filológica, está haciendo una elección filosófica y no un descubrimiento poético.

En el comentario a *Regreso al Hogar/Los Parientes*, Heidegger explica ciertas palabras clave del poema de Hölderlin, explicaciones que siempre tienden a señalar un concepto más profundo y verdadero de la palabra tratada al caso, más profundo y verdadero respecto a su significado cotidiano o aparente: “‘La casa’⁷² significa aquí ese espacio en que el hombre almacena todo aquello que es lo único que le permite estar ‘en casa’ y por ende en lo propio de su destino. Y este espacio lo regala la incólume tierra. Ella proporciona a los pueblos el espacio para su historia. La tierra aclara la ‘casa’⁷³. En esta cita es evidente cómo Heidegger desplaza el motivo de la casa en el poema mencionado para hacer guiños a su propio pensamiento. Vincular la casa, el modo en que uno habita en la tierra, con un determinado destino es un tópico constante en estos textos, pues es en el carácter destinado de cualquier comportamiento que Heidegger va a justificar su legitimidad y la necesidad del mismo. Todo comportamiento auténtico es necesario y dicha necesidad encuentra crédito en su previa destinación, es decir, en el origen. Este es uno de los modos en que se manifestaría el privilegio por los orígenes que está en el corazón del pensamiento

⁷² Este comentario se refiere a las siguientes líneas de *Regreso al Hogar/Los Parientes*: “Pero aún más me seduces tú/ para regresar a casa, a donde me son conocidos los floridos senderos, /para visitar la tierra y los hermosos valles del Neckar, / y también los bosques, el verdor de los árboles sagrados, allí donde/ el roble gusta de asociarse con los tranquilos abedules y las hayas, / y en las montañas un lugar me retiene dulcemente prisionero”. Cfr. Martin Heidegger. *Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin*. Edic. cit. Págs. 19-20.

⁷³ Martin Heidegger. *Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin*. Edic. cit. Pág. 20.

heideggereano. Muchas veces ese destino aparece como el resultado de la exploración filológico-filosófica de una determinada palabra o término. Y a veces se apelará también a la poesía como documento o prueba de la necesidad de algo, arguyendo que es un decir esencial. Apelando a este carácter de testimonio del poema es que Heidegger recurre a él. Esta idea de que la poesía puede servir de testimonio es introducida simplemente como un axioma por Heidegger, para después servir de fundamento a su pensamiento expresado bajo la forma de comentarios a los poemas de Hölderlin.

Los giros de la interpretación en *Regreso al hogar/Los parientes* continúan desarrollando la idea de destino. Ahora Heidegger plantea que son los dioses los que despejan aquella esfera de significatividad históricamente dada que llamamos mundo. Para Heidegger “La fundación del ser está ligada a las señales de los dioses”⁷⁴, y la tarea del poeta consiste en captar estas señales para entregarlas a los hombres. El poeta que poetiza en un sentido esencial es una especie de semidiós en el sentido de que debe ocupar el sitio entre hombres y dioses para nombrar lo santo “que lleva el habitar histórico de los hombres a su esencia más propia”⁷⁵. El paradigma que guía nuestra experiencia del mundo es de origen divino, y lo divino se manifiesta en la palabra del poeta. Por lo tanto, aquello que establece la medida de nuestra experiencia se nos entrega en la poesía, pero no cualquier poesía, sino aquella fundadora en el sentido más absoluto, esto es, mítico. La poesía siempre está siendo pensada por Heidegger como mito: “La poesía es el lenguaje primitivo y más originario de un pueblo histórico”⁷⁶. En este solo fragmento de los *Comentarios* encontramos toda una mitología del poema, donde hay un lugar para los dioses, para los hombres y para los semidioses. También veremos que hay un lugar para los hombres inauténticos, un lugar para el sacrificio y para el martirio.

⁷⁴ Ibid. Pág. 51.

⁷⁵ Martin Heidegger. *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. Edic. cit. Pág. 139. La traducción es mía.

⁷⁶ Martin Heidegger. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Edic. cit. Pág. 48.

Heidegger explica que el poeta se vuelve hacia los hombres para que la rememoración del poema ayude a comprender aquello que el poema preserva; el poema se preserva en la memoria y rememorándolo comienza a dar sentido. Pero sería equivocado llamar a esta memoria del poema (que Heidegger exige para que la poesía se vuelva fundamento de nuestro habitar) una 'comprensión' en tanto reclama del hombre justamente la expulsión del pensar. Este relevo del pensar por una disposición de escucha hacia la poesía de Hölderlin constituye uno de los 'lemas' que el autor exige para que la poesía pueda surtir su efecto: "La prueba tiene que haber doblegado las rodillas. La idea propia, la obstinación, tiene que doblegarse y desaparecer. Al meditar y pensar sólo les incumbe una cosa: pensar por adelantado el poetizar para después poder retraerse en él"⁷⁷. Hacer audible la poesía de Hölderlin contiene en sí la dificultad de ser un completo cambio de registro en el modo habitual de representación, de pensamiento, para convertirse en "una experiencia inusual del pensar por lo simple"⁷⁸. Por 'simple' leemos aquí: más allá del pensar que se afirma por un argumento, más allá de la justificación y la crítica. Es una experiencia que debe ser absoluta en el sentido de que tiene que establecerse como el origen no originado que le da sentido a todo lo que tendría lugar en el mundo. Una experiencia absoluta, es decir, sin relación a nada que conozcamos y que a la vez se afirma con la potencia de ser nuestro destino revelado en la poesía. Este tipo de prescripciones hace eco a las abundantes que encontramos en tradiciones religiosas de todo tipo (p.e.: "Si no creéis no comprenderéis"⁷⁹), tanto que resulta difícil y hasta forzado desmarcar a Heidegger de este contexto.⁸⁰

Según las prescripciones de Heidegger, una experiencia de la poesía se asemejaría con todo a una hierofanía. Toda hierofanía supone una elección más o menos manifiesta, una singularización del fenómeno que vamos a reconocer como revelador

⁷⁷ Martin Heidegger. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Edic. cit. Pág. 221.

⁷⁸ Ibid. Pág. 170.

⁷⁹ *Nueva Biblia Española*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976. Traducción de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos. Isaías 7,9. Pág. 774.

⁸⁰ Se pueden referir múltiples estudios que subrayan la analogía entre el pensamiento heideggereano y el misticismo, y específicamente el misticismo de Meister Eckhart. Ver John Caputo. *The Mystical Elements in Heidegger Thought*. EEUU, Fordham University Press, 1986.

de algo otro. Nada es hierofánico por sí mismo, sino que es nuestra decisión la que le otorga este poder, y lo que pretende Heidegger mediante estos trabajos es que decidamos a la poesía como nuestra hierofanía. La poesía de Hölderlin se hace sagrada en la medida en que incorpora o revela otra cosa que no es ella misma. Entonces, ¿qué es o en qué consiste esto otro? Poco importa, pues ese agregado es justamente el elemento que está más allá de toda explicación, es lo sagrado mismo que acontece sólo en la medida en que participamos por adelantado confiándonos a ello.

En la sintonía de los ecos místicos y cristológicos, Heidegger afirma con relación a los hombres que no compartirían la vocación del poeta:

¿Acaso no serán entonces los hijos de la tierra aquellos que, lejos del suelo de la tierra natal, pero con la mirada puesta en lo sereno de esa tierra que les resplandece desde lejos, dedican su vida al hallazgo aún guardado y la gastan marchando al sacrificio? Su sacrificio esconde en sí la poética invocación a los seres más amados de la tierra natal para que el hallazgo guardado siga estando preservado.⁸¹

Los 'otros' que la cita menciona corresponderían a los hombres no-poetas que habitan poéticamente, esto es, auténticamente, que conducen su vida en la firme intención de habitar en las cercanías de aquello que el poeta protege, la divinidad sin nombre. En qué medida una vida conducida de esta manera es un sacrificio es algo que no queda claro en el texto. Heidegger introduce el concepto sin correlato al poema de Hölderlin y sin mayores explicaciones, gratuidad que sugiere que la necesidad del motivo del sacrificio al argumento heideggereano es más bien alegórica, un elemento más de esta saga sacrificial-martiroológica del poema y el poeta.

La misma tarea del poeta es considerada por Heidegger como un sacrificio necesario, hay que hacerle sacrificios al destino para que este advenga. Si lo que busca Heidegger en la poesía es fundar la posibilidad de un segundo inicio,

⁸¹ Martin Heidegger. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Edic. cit. Pág. 34.

concerniendo a este plan es que el poeta es escogido por el destino como el primer sacrificio: “El destino ha destinado al poeta a la esencia de ese quehacer poético y le ha escogido como primer sacrificio”⁸². El poeta se sacrifica para traer el mensaje de los dioses, para fundar el ser a partir de las señales de los dioses. El poeta es el mártir, el testigo de los dioses, y como todo mártir su tarea es sacrificarse y en este gesto dar testimonio de lo que presencia.

Los frutos del martirio del poeta serían propiedad de la comunidad, pues mediante el sacrificio el mártir legitimaría a los ojos del resto su unión con el dios. Al menos así es para toda la cristiandad, el martirio es señal de unión con el redentor por la estrecha identificación con el sufrimiento y muerte de Jesucristo. Desde los primeros tiempos de la Iglesia se ha reconocido que la *sanguis martyrum est semen Christianorum*—que la sangre de los mártires es la semilla de los cristianos—, y efectivamente provocó en la iglesia primitiva la conversión de millones de personas y el fortalecimiento de la fe.

La fidelidad del mensaje del mártir y su eficacia en tanto revelación está estrechamente relacionada al sacrificio. Sólo la señal o el mensaje de un dios tiene el poder de fulminar como un rayo; si el mensaje recibido tiene esta dignidad divina su receptor debe ser mártir. Es a partir del martirio y del sacrificio que se reconoce la índole divina del mensaje y del mensajero. “El poeta está expuesto a los rayos del Dios”⁸³, así lo expresa la poesía de Hölderlin en unas líneas comentadas por Heidegger:

Derecho es nuestro, de los poetas, de vosotros
los poetas, bajo las tormentas de Dios afincarnos,
desnuda cabeza;
para así con nuestras manos, con nuestras
propias manos robar al Padre sus rayos;
robárnoslo a Él mismo;

⁸² Ibid. Pág. 166.

⁸³ Martin Heidegger. *Hölderlin y la Esencia de la Poesía*. Barcelona, Editorial Antropos, 1989. Traducción de Juan D. García Bacca. Pág. 33.

y, envuelto en cantos,
entregarlo al Pueblo, cual celeste regalo.⁸⁴

La imagen del poeta como mártir es trabajada por Hölderlin en su poesía y recuperada por Heidegger en trabajos como *Hölderlin y la esencia de la poesía*. La idea del origen divino de la poesía o el carácter semidivino del poeta tiene una antigua trayectoria en la historia de la filosofía. En el diálogo *Ion*, Platón elabora una imagen del poeta como genio endiosado. El poeta poetizaría involuntariamente pues sería la divinidad la que hablaría por boca del poeta. La atención puesta por Platón en elaborar esta imagen encuentra su explicación en la situación política que estaba viviendo la filosofía en ese periodo, que debía compartir derechos en el terreno de la verdad con la poesía y la retórica. Tanto en el diálogo *Ion* como en algunas secciones de *La República* (libro III y X), la distinción entre filosofía y poesía no es ingenua, es una barrera que se conquista a lo largo de una reiterada lucha que sostiene la filosofía para conquistar su propia identidad y su terreno propio. Curiosamente la historia que ahora se repite con Heidegger tiene algo de semejante, con la singularidad de que Heidegger quiere hacer indistinguible su filosofía de la poesía.

Si consideramos el sacrificio en su sentido habitual e histórico, tratándose de un proyecto que nos habla del advenimiento de la divinidad y del trabajo que debe realizar el hombre para permanecer en las cercanías de ella, el sacrificio es un tópico recurrente en este tipo de discursos mesiánicos. Sugiere M. Eliade:

El sentido de los sacrificios humanos debe buscarse en la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. Evidentemente, todo rito o argumento dramático que persigue la regeneración de una “fuerza” es a su vez repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico, que tuvo lugar *ab initio*. El sacrificio de regeneración es una “repetición” ritual de la creación.⁸⁵

⁸⁴ Ibid. Págs. 33-34.

⁸⁵ Mircea Eliade. *Tratado de historia de las religiones*. México, Ediciones Era, 1996. Pág. 312.

A mi parecer éste es el patrón que Heidegger repite en forma y contenido, lo que no resulta tan descabellado si atendemos al proyecto que estaría a la base de los trabajos sobre poesía. Para Heidegger la poesía sería aquel espacio sagrado donde se consagraría el futuro, suposición que encuentra su fundamento en cierta idea del lenguaje: Las grandes concepciones del mundo se abrieron paso a través del lenguaje, y no de cualquier lenguaje sino del único que puede nombrar lo nuevo: el decir del mito.

En el motivo del sacrificio observamos, una vez más, cómo para Heidegger no podría ser sino Hölderlin el poeta escogido para expresar sus ideas. Pues el modelo hölderlineano del sacrificio—el que se encuentra mejor expuesto en los fundamentos escritos para la tragedia que nunca vio la luz, su *Empédocles*—entona y armoniza completamente con las ideas que Heidegger desarrolla. Empédocles (quien a su vez encarna un modelo de poeta-pensador. Filósofo, poeta, médico y político que vivió en el s.V a.c.) se arroja al fuego del Etna para dar término a la escisión en la que se hallaba inmerso: por una parte, escisión entre él y su pueblo, por otra, la distancia entre el hombre y la naturaleza. La muerte de Empédocles significa la muerte de la alienación individual; él se inmola como víctima para que de su muerte individual surja una nueva vida colectiva. La muerte goza de un efecto purificador, así lo entiende Hölderlin cuando escribe: “A los seres humanos les ha sido concedido el gran goce de rejuvenecerse a sí mismos. Y de la muerte que purifica, aquella que ellos mismos eligieron en el momento justo, resurgen, como Aquiles de la Estigia, los pueblos”⁸⁶. Pero este sacrificio de Empédocles sólo recrea la unificación con la naturaleza de una manera simbólica, pues en una época de máxima escisión la unificación real no es posible, no son posibles los hombres completos, sino sólo “signos e imágenes de hombres”⁸⁷. Arrojándose a la muerte Empédocles pretende acelerar el advenimiento de un mundo donde sea posible una unificación efectiva con la naturaleza.

⁸⁶ F. Hölderlin. *Empédocles*. Primera versión. Madrid, Hiperión, 1997. Traducción de Anacleto Ferrer. Pág. 171.

⁸⁷ Martin Heidegger. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Edic. cit. Pág. 347.

La poesía fundaría para Heidegger la 'memoria originaria', nombra un origen común que hace de fundamento para lo proyectado como porvenir: "Poetizar es hacer memoria. La memoria es fundación"⁸⁸. Tanto este origen o memoria común como el futuro proyectado a partir de ese origen⁸⁹ nos son extraños, ajenos, y la función de la poesía consiste en superar esa distancia y acercar lo más propio que parecería ajeno. Eso sólo puede dar resultado si la poesía nos hace sentido, si podemos escucharla como Heidegger quiere que la escuchemos, como un salmo que se vuelve credo a fuerza de repetirlo.

El 'pensar' que propone Heidegger como esencial a la poesía consiste en rememorar, recordar el inicio y retornar a él gracias al movimiento particular que describe este pensar rememorante: el inicio se volvería contra/hacia él que rememora transformándose así en lo que viene, instaurando un futuro a partir de la fuerza de irradiación del inicio. Esta capacidad que Heidegger le adjudica a la poesía ha sido históricamente algo propio de los mitos, el poder de restaurar el tiempo. El mito puede restaurar el tiempo, dar inicio al tiempo, sólo porque está fuera del tiempo. Esto no podría ser de otra manera pues si el mito hace referencia sólo a sí mismo en lo que a su verdad respecta, él no puede participar del tiempo, someterse a las leyes de la causalidad y las determinaciones de la finitud. Estar en el tiempo es estar ya siempre en relación y el mito, como Heidegger lo comprende, tiene que ser absoluto, sin-relación, en este carácter descansa nada menos que su posibilidad de servir como origen y fundamento.

⁸⁸ Ibid. Pág. 167.

⁸⁹ Respecto de esta relación entre el fundamento y lo futuro Heidegger escribe: "El poeta piensa en lo que ya ha sido al pensar en lo venidero" (Ibid. Pág. 118.). Para Heidegger la poesía habla rememorando "vuelve a pensar en lo extraño que ya ha sido y en lo de casa aún por venir en su originaria vinculación" (Ibid. Pág. 112).

V

Heidegger asimila la mitología con un decir y un pensar originarios, esto es, fundantes. Un decir y un pensar de esta índole corresponde a lo que Heidegger intenta desarrollar como proyecto filosófico en la poesía de Hölderlin, al servicio del cual encontramos varios elementos: los dispositivos propios del mito, el tono y los motivos místicos, opciones metodológicas que son solidarias de un pensamiento obsesionado por el origen, cierta concepción de lenguaje como el espacio donde tiene lugar la constitución del mundo, la simetría en que es pensado el mito y el *logos*, y todas aquellas indicaciones acerca del modo en que debe leerse la filosofía heideggeriana.

Debemos pensar el recurso al mito en los trabajos tardíos de Heidegger como un gesto político en la misma dirección que lo hizo el primer romanticismo alemán. En ambos casos asistimos a la conciencia respecto a la ficción que constituye el mito (el conocimiento de que el mito es un mito, y que cada comunidad se da a sí misma, se inventa sus propios mitos); y a la sabiduría respecto del poder que albergan los mitos. A la sazón de ese poder es que la modernidad ha querido reinventarse sus mitos, en palabras de Nancy: “El invento del mito es solidario con el uso de su poder”⁹⁰. La evidencia más apabullante del poder del mito y sus efectos la encontramos en el mito moderno de la raza pura, de la raza aria, pero sería precipitado suponer que toda política que se presente como mito debe necesariamente desembocar en el totalitarismo y el genocidio. Frente a esta evidencia lo único claro es la necesidad urgente de pensar el mito, sus implicancias y consecuencias.

La lógica del mito es paradójica, pues siempre designa la ausencia de lo que nombra y es en nombre de esta ausencia que la actualidad es o pretende ser transformada. Cuando estamos en el mito no hay futuro pues lo que nos espera ‘como futuro’ consiste siempre en desplegar un origen anterior que se determina como

⁹⁰ J-L Nancy. *La Comunidad Inoperante*. Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2000. Traducción de Juan M. Garrido.

destino. La proyección al futuro del mito, la que Heidegger denomina destino, anula la posibilidad del futuro como un espacio de posibilidad. El tiempo del mito anula el tiempo como el espacio en que puede irrumpir lo excepcional, lo inesperado, pues toda posibilidad se encuentra determinada y anticipada por la fuerza de irradiación del origen. La lógica del mito no deja lugar a la esperanza y menos a la política.

Destino y autoridad inapelable del origen son dos lugares en la filosofía de Heidegger donde se resiste a la libertad. ¿Cómo conciliar estos límites con la filosofía de la existencia esbozada en *Ser y Tiempo*—del existente cuya existencia se define a partir de la obstinada exposición al mundo? ¿Cómo conciliar esto con la imagen del *Dasein* como ‘el decidente’? ¿Realmente hay algo irreconciliable aquí?

En *Ser y Tiempo* la propiedad con que el *Dasein* se hace dueño de su propia herencia es lo que Heidegger llama ‘destino’. La historicidad propia del *Dasein* se da al modo de la repetición, pues el *Dasein* se apropia de su posibilidad heredada; repite una tradición. En vistas de esta relación entre el modo de ser auténtico del hombre y la tradición heredada, las posibilidades abiertas para el hombre en el modo de ser auténtico estarían bien definidas (a pesar de que Heidegger explique que el análisis existencial de *Ser y Tiempo* no puede dilucidar a qué cosa se resuelve fácticamente el *Dasein* en cada caso). Las posibilidades de existencia del *Dasein* auténtico están definidas por la tradición y son compartidas por una comunidad, pues “en el destino del *Dasein* se funda también el destino común, que entendemos como el acontecer del *Dasein* en el coestar con otros⁹¹”. Esta comprensión del destino del hombre y su comunidad como repetición de la tradición heredada, se asemeja a las ideas elaboradas en torno al mito que delineamos anteriormente. En ambos casos el estado ideal o auténtico que Heidegger proyecta como posibilidad de existencia se encuentra autorizado por el destino, por la autoridad inapelable del origen.

Si el proyecto que estaría a la base del pensamiento de Heidegger es instaurar un nuevo sentido de comunidad que reconozca nuestra pertenencia al mundo, esto lo

⁹¹ Ibid. Pág. 402.

consigue al precio de una vuelta a la trascendencia en el espacio que le ofrece la poesía pensada como mito. Pero si la poesía aparece en Heidegger como una posibilidad de resistir a la impronta de la época, nosotros debemos a su vez oponerle resistencia a la lógica mítica que nos reclama en estas lecturas. Debemos reforzar el pensamiento precisamente en aquellos lugares donde Heidegger lo abandona, y atrevernos a tomar en nuestras manos el desafío de pensar una comunidad sin mito.

Bibliografía General

Obras de Martin Heidegger:

HEIDEGGER, M. Carta sobre el humanismo. Madrid, Editorial Taurus, 1970.

HEIDEGGER, M. ¿Qué es Metafísica?. B. Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1982.
Traducción de Xavier Zubiri.

HEIDEGGER, M. Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941). Madrid, Editorial Alianza, 1989. Traducción y notas de Manuel E. Vázquez García.

HEIDEGGER, M. De camino al habla. Barcelona, Ediciones Serbal-Guitard, 1990. Traducción de Ives Zimmermann.

HEIDEGGER, M. Hölderlin's Hymn "The Ister". USA, Indiana University Press, 1996. Traducción de William McNeill y Julia Davis.

HEIDEGGER, M. Caminos de Bosque. Madrid, Editorial Alianza, 1998. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

HEIDEGGER, M. Parmenides. Indiana University Press. USA. 1998. Traducido al inglés por André Schuwer y Richard Rojcewicz.

HEIDEGGER, M. Nietzsche. Madrid, Editorial Destino, 2000. Traducción de Juan Luís Vermal.

HEIDEGGER, M. Conferencias y Artículos. Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001. Traducción de Eustaquio Barjau.

HEIDEGGER, M. Introducción a la filosofía. Madrid. Ediciones Cátedra, 2001.
Traducción de Jiménez Redondo.

HEIDEGGER, M. Aportes a la filosofía; acerca del evento. B. Aires, Editorial
Almagesto, 2003. Traducción de Dina V. Picotti.

HEIDEGGER, M. / Jaspers, K. Correspondencia (1920-1963). Madrid, Editorial
Síntesis, 2003. Traducción de Juan José García Norro.

HEIDEGGER, M. Filosofía, Ciencia y Técnica. Santiago de Chile, Edit.
Universitaria, 2003.

HEIDEGGER, M. Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin. Madrid, Alianza,
2005. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

HEIDEGGER, M. La proveniencia del arte y la determinación del pensar [en
línea]. Traducción al castellano de Breno Onetto.
<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/proveniencia_arte.htm> [Consulta:
noviembre 2008].

Otros autores:

BERMAN, A. *The Experience of the Foreign*. New York, State University of New York Press, 1992. Traducción de S. Heyvaert.

ARENDT, H. *Martin Heidegger*. *Octogenario*. (187). Revista de Occidente. Págs. 93-109. 1996.

BAMBACH, Ch. *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. New York, Cornell University Press, 2003.

BEISTEGUI, M. (1998): *Heidegger and the Political: Dystopias*. Routledge, London.

--(2003a) *Thinking with Heidegger: Displacements*. Indiana University Press,.

--(2003b). *The New Heidegger*. London, Continuum.

BOURDIEU, P. *The Political Ontology of Martin Heidegger*. California, Stanford University Press, 1988.

CRAWFORD, R. *The Savage and the City in the Work of T. S. Eliot*. Oxford, Clarendon Press, 1987.

FERRER, A. *Hölderlin*. España, Editorial Síntesis, 2004.

FERRIS, D. *Silent Urns; Romanticism, Hellenism. Modernity*. California, Stanford University Press, 2000.

FRANK, M. The Philosophical foundations of Early German Romanticism. EEUU, Albany, SUNY Press, 2004. Traducción de Elizabeth Millán-Zaibert.

GASCHÉ, R. Europe, or the Infinite Task. California, Standford Universiy Press, 2009.

HEIDEGGER: La voz de tiempos sombríos. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.

HEIDEGGER and Practical Philosophy. State University of New York Press, Albany, 2002.

HÖLDERLIN, F. (1979): Poemas de la Locura. Madrid, Hiperión. Traducción de Txaro Santero y José María Álvarez.

--(1988): Essays and Letters on Theory. New York, State University of New York Press. Traducción de Tomas Pfau.

--(1997): Empédocles. Primera versión. Madrid, Hiperión. Traducción de Anacleto Ferrer.

--(2001): Hölderlin's Sophocles. Oedipus and Antigone. Great Britain, Bloodaxe Books. Traducción de David Constantine.

LACOUÉ-LABARTHE, Ph. (1998): Typography: Mimesis, Philosophy, Politics. California,Stanford University Press.

--(2002): La ficción de lo político. Editorial Arena Libros, Madrid. Traducción de Miguel Lancho.

-- (2004): La poesía como experiencia. Madrid, Editorial Arena. Traducción de José Francisco Megías.

-- (2007): Heidegger: La política del poema. Madrid, Editorial Trotta. Traducción de José Francisco Megías.

LACOUÉ-LABARTHE, Ph., NANCY, Jean-Luc. (1997): Retreating the political. London, Routledge. Trad. Simon Sparks.

--(2002): El mito Nazi. Barcelona, Editorial Anthropos. Traducción por Juan Carlos Moreno Romo.

MAS, S. Hölderlin y los Griegos. Madrid, Editorial Visor, 1999.

ELIADE, M. Tratado de historia de las religiones. México, Ediciones Era, 1996.

MOLINUEVO, José L. El espacio político del arte. Arte e Historia en Heidegger. Madrid, Editorial Tecnos, 1998.

NUEVA Biblia Española. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976. Traducción de Luís Alonso Schökel y Juan Mateos.

PÖGGELER, O. (1984): Filosofía y Política en Heidegger. Editorial Alfa, Barcelona. Traducción de Juan de la Colina.

--(1986): El camino del pensar de Martin Heidegger. Madrid, Editorial Alianza. Traducción y notas por Felix Duque P.

SCHLEGEL, F. Philosophical Fragments. Minneapolis, University of Minnesota, 1991.

OYARZÚN, P. Entre Celán y Heidegger. Santiago de Chile, Editorial Metales Pesados, 2005.

PÍNDARO. Obras completas. París, Editorial Garnier, 1942. Traducción de Tomás Meabe.

RICKEY, Ch. Revolutionary Saints. USA, The Pennsylvania State University Press, 2002.

RINGER, Fritz. K. The Decline of the German Mandarins. Hanover, University Press of New England, 1990

STEINER, G. Gramáticas de la creación. España, Ediciones Siruela, 2001. Traducido por Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez.

THE Solid Letter. Readings of Friedrich Hölderlin. California, Stanford University Press, 1999.

WOLIN, R. Heidegger Controversy. USA, Cambridge, The MIT Press, 1993.