

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**Heidegger y Hölderlin:
Una investigación acerca del sentido del habitar en
la época moderna**

PUEBLA, MÉXICO, 2014

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**Heidegger y Hölderlin:
Una investigación acerca del sentido del habitar en
la época moderna**

Tesis

presentada por

JEAN OREJARENA TORRES

para obtener el grado de

Maestro en Filosofía

Director de Tesis: Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

PUEBLA, MÉXICO, 2014

A Margareth, sin duda.

τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος
Πλάτων, Νόμοι (VII 792e)

NOTA DE AGRADECIMIENTO

La presente investigación expone los resultados de gran parte de los estudios realizados en la Maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, cursados gracias al apoyo recibido por parte de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado (VIEP) de la Universidad, y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México. Agradezco principalmente al Profesor Ángel Xolocotzi Yáñez, por su atenta y cuidadosa dirección académica. Su conocimiento minucioso de la obra de Martin Heidegger y su rigurosidad histórico-documental ha sido un impulso y una inspiración fundamental para la concepción y redacción de este trabajo. Su abierta generosidad y su disposición han sido un apoyo importante, y un aliciente, durante mis estudios en México. Por razones similares, agradezco al Profesor Alfredo Rocha de la Torre (Universidad de San Buenaventura, Colombia) por la confianza depositada en mí. También agradezco a los profesores Ricardo Gibu (BUAP, México), Jesús Rodolfo Santander (BUAP, México), Carlos Másmela (Universidad de Antioquia, Colombia), Jorge Acevedo Guerra (Universidad de Chile), y Luis Rossi (Universidad Nacional de Quilmes, Argentina), por el diálogo sostenido en varios momentos de la redacción de este trabajo. Sus indicaciones y sugerencias han sido un aporte importante para el desarrollo de este proyecto.

Una parte de esta investigación fue presentada en forma de ponencia en el IV Congreso Iberoamericano de Filosofía (Santiago de Chile, 2012), gracias al apoyo de la FFyL y la VIEP de la BUAP. Con la misma ayuda gran parte de este trabajo fue redactado durante una estancia de investigación en el Philosophisches Seminar y en el Martin-Heidegger-Institut de la Bergische Universität Wuppertal (Alemania). Agradezco al Prof. Peter Trawny su cordialidad y su apoyo académico durante mi estadía en Alemania. Su importante seminario sobre la lección de Heidegger *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, se ha constituido en una base importante para la presente investigación.

Sin el apoyo recibido por Grace María, Alcy Zambrano García, Concepción Flores Domínguez, Jorge Luis Quintana, René Ramírez Flores y Roberto Alonso Hernández, no hubiera podido solventar muchos de los problemas surgidos durante la elaboración de este trabajo. De la misma forma, agradezco el esfuerzo constante de mis padres y hermanos, Guillermo, Isabel, Maicol y María Alejandra, quienes desde la distancia se mantuvieron siempre unidos y dispuestos a ayudarme con una tenacidad inestimable. Hago patente con esto mi agradecimiento *ad infinitum* hacia ellos. Por último, agradezco a Margareth Mejía Génez por su infinita comprensión y paciencia. Sin su apoyo inquebrantable y su fe puesta en mí este trabajo no sería el mismo. Los pensamientos aquí expresados tienen su origen más íntimo en ella.

CONTENIDO

Introducción.....	9
1. LA INTERPRETACIÓN DE HÖLDERLIN Y LA COSA DEL PENSAR	
1.1. El sentido de la filosofía.....	21
1.2. El camino de la interpretación textual.....	32
1.2.1. La investigación histórico-literaria.....	32
1.2.2. El fundamento metafísico de la interpretación.....	36
1.2.3. La poesía como expresión de la “vivencia” y “visión de mundo” del poeta.....	42
1.3. El distanciamiento de la estética.....	47
1.4. Lo político.....	57
2. LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DEL HABITAR DEL HOMBRE	
2.1. <i>In- Sein</i> en perspectiva <i>histórico-destinal</i>	76
2.2. El ser del hombre.....	81
2.2.1. El entorno de <i>Ser y tiempo</i>	83
2.2.1.1. La interpretación fenomenológica de Aristóteles.....	83
2.2.1.2. <i>Dasein</i> como <i>πρᾶξις</i>	85
2.2.1.3. El habitar en <i>Ser y tiempo</i>	90
2.2.2. La <i>Kehre</i>	92
2.2.2.1. “Caminos, no obras”.....	92
2.2.2.2. De camino al habitar.....	97
2.2.2.2.1. “Construir, habitar, pensar”.....	97
2.2.2.2.2. Habitar como <i>πρᾶξις</i>	100
2.2.2.2.3. El habitar poético.....	103
2.2.2.3. El <i>Ereignis</i> y el lenguaje.....	104
2.2.2.3.1. El concepto de “diálogo”.....	104
2.2.2.3.2. El lenguaje como casa del ser.....	110
2.2.2.3.3. El <i>Ereignis</i>	116
2.3. El habitar como apropiación de mundo.....	122
3. EL “AQUÍ” Y “AHORA” DEL MUNDO	
3.1. El “peligro”.....	127
3.1.1. El diálogo occidental.....	127
3.1.2. La <i>τέχνη</i> en los tiempos de la subjetividad.....	130
3.1.2.1. <i>Machenschaft</i> y <i>Ge-Stell</i>	130
3.1.2.2. El engaño de la subjetividad.....	134
3.1.3. El fin de la historia.....	137

3.2. Lo que “salva”	139
Anexo: Listado cronológico de textos y publicaciones de Martin Heidegger dedicados a la obra de Friedrich Hölderlin.....	145
Índice onomástico.....	148
Bibliografía.....	150

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es una interpretación de la dilucidación heideggeriana de la obra de Hölderlin a la luz de la pregunta por la esencia del habitar del hombre¹. Esta pregunta que desde la década de los treinta del siglo pasado, aunque de forma aún más explícita y pormenorizada durante los años cincuenta, fue el telón de fondo de sus más importantes reflexiones filosóficas, fue planteada y se desarrolló gracias al encuentro entre la pregunta por el ser y la experiencia de la esencia de la poesía. Desde su interpretación inicial en la lección universitaria del semestre de invierno de 1934/35 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, la obra de Hölderlin acompañó, en sus momentos más determinantes, el itinerario filosófico de Martin Heidegger hasta su muerte en 1976². La larga dedicación a la obra del poeta alemán –titulada en varios momentos como una “dilucidación” (*Erläuterung*), una “confrontación” (*Auseinandersetzung*), o simplemente como un “diálogo” (*Gespräch*)–, no representa solamente un acercamiento más al acervo de interpretaciones histórico-literarias que tuvieron su lugar en el siglo XX, durante la eclosión de la figura de Hölderlin como poeta mayor; la larga ocupación de Heidegger con la obra del poeta suabo encuentra su lugar en la singular asimilación que emprendió el filósofo, y que marcó distintas estancias de su camino del pensar, posterior a la elaboración de *Ser tiempo*.

Hölderlin es una instancia fundamental para Heidegger. La lectura heideggeriana de la obra del Hölderlin –llena, sin duda, de toda una discusión problemática acerca

¹ Los escritos de la obra completa de Heidegger, publicados por la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt am Main, serán referenciados según la forma ya clásica, de la siguiente manera: título (en el caso de que no haya sido nombrado), la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo, y números de página. Cuando existan traducciones del respectivo tomo al castellano, la referencia a la *Gesamtausgabe* irá acompañada de una barra “/” y se referenciará por año de publicación y números de página.

² cf. la entrevista de Ángel Xolocotzi a Klaus Held, titulada “Actualidad de la Fenomenología” (en: Xolocotzi, 2009a, p. 38). En ella, el reconocido fenomenólogo alemán dice: “Pienso que justo después de la vuelta (*Kehre*) hay en Heidegger una fenomenología anónima. También toda su interpretación de Hölderlin, quien para él fue una especie de profeta para el pensar futuro. Al morir Heidegger se encontraba sobre su buró un texto de Hölderlin abierto. También su interpretación de Hölderlin –la cual vista con los ojos críticos de un filólogo de la lengua alemana no es precisamente correcta– está inspirada fenomenológicamente”.

de la radicalidad y vitalidad de la “poesía” (*Dichtung*)– pregunta por el lugar donde se abre la experiencia poética. El “uso” poético que Heidegger le da a la obra de Hölderlin se distingue así de todo esfuerzo por esclarecer el lugar de la obra mediante una interpretación exacta de los “valores” literarios que ella misma posee. Heidegger *piensa* la obra de Hölderlin, la recrea, en una determinación que alimenta sus propios caminos pensantes. La experiencia de lo “vivo” que se encuentra presente en esta poesía, la radicalidad con la que se piensa en ella lo *poético*, y la expresión de una determinación de lo sagrado en la que habitan los hombres, se encuentra con una aguda meditación –fenomenológica– acerca de la íntima relación entre la experiencia del “ser” y la esencia del hombre. Con ello, Heidegger inicia, en una singular apropiación, una larga dedicación con la obra del poeta alemán, cuyo punto más alto se logrará en sus conocidas *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. En ellas, Heidegger meditará acerca de la esencia de la poesía, acerca del acontecer del mundo en este presente histórico, acerca de la esencia de la naturaleza y la experiencia de lo griego, y acerca del pensar rememorante (*Andenken*) que guarda en sí una custodia de la tradición occidental.

Lo que se encuentra en juego en esta larga dedicación con la obra del poeta no aparece, sin embargo, del todo claro de forma inmediata: Una interpretación que contemple este diálogo desde una clave interpretativa *tradicional* no puede menos que chocar de frente contra el muro levantado por ella misma. El tratamiento heideggeriano hacia Hölderlin parece generar a primera vista una impresión de extrañeza. Heidegger no introduce ni contextualiza la obra del poeta a partir de las formas ya clásicas con las que se introduce un comentario literario: desconfía de las clasificaciones generales (himno, elegía), comete errores cuestionables filológicamente al momento de abordar un poema, sostiene un empleo inflacionario del poeta, a instancias de este mismo, como el profeta de una nueva era histórica. Quien lea esto así al menos observará el empeño puesto por Heidegger para no denominar su propio intento como una “interpretación”³, ni, a su vez, entender la

³ En pocas ocasiones Heidegger menciona a su intento como “interpretación”. Entre ellas, vale la pena destacar el inicio de “Wie wenn am Feiertage”: “El texto que hemos dispuesto como fundamento del presente ensayo, nuevamente revisado según los esbozos de las versiones

“poesía” (*Dichtung*) como una forma literaria: *Poesie*. La esencia de la dedicación heideggeriana es, así, algo diferente. De esta forma subyace, tal como mostró Beda Allemann en su estudio pionero de 1954, la actitud de rechazo por parte del que intenta acercarse a las *Erläuterungen* heideggerianas desde la perspectiva de la ciencia literaria (*Literaturwissenschaft*). No obstante, advierte Allemann con razón, “la inquietud que provocan las *Aclaraciones* de Heidegger llega más hondo”⁴: “Sobre todo cabe preguntarse por el significado de este hecho: un pensador comienza un día a meditar sobre la obra de un poeta, y este análisis tiene para su propio pensar y hasta para su terminología las consecuencias más asombrosas. Ante todo debe preguntarse qué es lo que está en juego por ambas partes en este encuentro de Heidegger con Hölderlin –que él mismo llama diálogo (*Zwiesprache*)–, es decir, cómo el pensar se reencuentra a sí mismo en la poesía y qué es eso del reflejo del poetizar en el pensar”⁵.

Sobre esta opinión sin duda acertada de Allemann, surge la pregunta por el origen del diálogo entre Heidegger y Hölderlin. Si se piensa en el argumento, sostenido varias veces por el propio Heidegger, de que en el camino de su pensamiento no hay algo así como una “filosofía” propia –y que por tanto su camino sólo tiene el sentido de una aguda confrontación con la historia de la filosofía occidental⁶–, entonces es posible pensar que gran parte de su “obra” –término que, al igual que interpretación”, siempre se empeñó en rechazar– se encontró determinada e influida por este encuentro con la tradición y, en especial, el encuentro con Hölderlin. En efecto, en este punto es posible lanzar una primera propuesta de “lectura” para tal

manuscritas, se basa precisamente en el intento de interpretación (*Auslegung*) que vamos a emprender ahora” (GA 4, p. 51 / 2005a, p. 57). También, la carta a Hannah Arendt del 21 de abril de 1954, donde comenta la publicación del estudio de Allemann, Heidegger se refiere a su propio trabajo como una “exégesis”: “Un alumno de E. Staiger acaba de publicar un excelente trabajo titulado *Hölderlin y Heidegger* en la editorial Atlantis. Aporta una interpretación del todo nueva y para mí convincente del Hölderlin tardío, sobre todo del «giro patriótico». Las exégesis habidas hasta ahora –incluida la mía– no se sostienen. Si estás interesada en el trabajo de este autor de 26 años, que proveniente de Suiza reside en la actualidad aquí con una beca, te conseguiré un ejemplar” (2002b, p. 134). Sobre el problema de la interpretación en la obra de Hölderlin, cf. la parte dedicada al poeta en el tratado *Über den Anfang* (GA 70, pp. 155-168 / 2007b, pp. 137-146).

⁴ Allemann (1965, p. 13).

⁵ Allemann (1965, p. 12).

⁶ cf. “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger” (GA 16, p. 674 / 1989a, p. 75) “Conversación con Heidegger” (1981b, p. 97).

diálogo: es la influencia de Hölderlin –tal vez la menos tratada y esclarecida por la literatura especializada– una de las influencias más decisivas y singulares de todo su camino del pensar porque, ante todo, se trata de una influencia diferente. En el curso de publicaciones de su *Gesamtausgabe*, y de su monumental correspondencia, se pueden rastrear adecuadamente las principales influencias de Heidegger. En este sentido, el encuentro con figuras⁷ como las de Aristóteles y Friedrich Nietzsche, podría ser asumido en cada caso, aisladamente, como una de las experiencias fundamentales que motivó y determinó la obra de Heidegger. La influencia de Aristóteles sobre Heidegger es decisiva, en el sentido en que es la que propicia el camino hacia la formulación de la pregunta por el ser. Es ampliamente conocida la sentencia de que la pregunta fundamental de su pensamiento, la pregunta por el ser, se originó *vía* Brentano y, posteriormente, gracias al intento por elaborar un adecuado acceso al fenómeno de la vida humana⁸. Nietzsche, es sabido, es el filósofo al que Heidegger dedicó más actividades académicas – experimentando así, según algunos intérpretes, un *de profundis* nietzscheano⁹– La determinación del nihilismo y la experiencia particular de la metafísica en la obra nietzscheana son dos de los momentos de una intensa recepción y confrontación con la obra del filósofo de Röcken. Si, de todas formas, existe cierto interés por la cuestión de las “influencias”¹⁰, en este sentido vale la pena preguntar: ¿Por qué es importante Hölderlin? ¿Por qué es una experiencia decisiva?

⁷ Algunas de las influencias que contribuyeron al desarrollo del pensamiento de Heidegger, en diversos momentos, son: Edmund Husserl, del cual destaca el método fenomenológico. Heidegger, en 1923, se refiere a Edmund Husserl como aquel que le otorgó los “ojos” (cf. GA 63, p. 5 / 1999, p. 22.). En cuanto a la influencia que ejerció Immanuel Kant, es famosa la dedicación y admiración que Heidegger expresó en el entorno de la publicación de *Ser y tiempo*: “La cosa más hermosa es que empiezo a amar a Kant” (cf. el trabajo de Jesús Adrián Escudero, “La cosa más hermosa es que empiezo a amar a Kant. El lugar de Kant en la obra temprana de Heidegger” (en: Ainbinder, 2011, pp. 25-53). Otra de las influencias es la que respecta al binomio Heráclito-Parménides puede decirse que es, seguramente, el último y más detallado esfuerzo por fijar un último sentido para la pregunta por el ser. (cf. “Lógos”, “Moira”, “Aletheia” (GA 7 / 1994)).

⁸ cf. “Carta al padre William Richardson” (1996, pp. 13-14), “Vorwort” (GA 1, pp. 55-57). Sobre esta relación, cf. el estudio pionero de Franco Volpi *Heidegger e Aristotele* (1984).

⁹ cf. Volpi, 2010, pp. 18-19.

¹⁰ Heidegger se refiere, en perspectiva negativa, a la indagación de las influencias en: GA 63, pp. 5-6 / 1999, p. 22; “Carta al padre William Richardson” (1996, p. 13); “Conversación con Heidegger” (1981b, p. 97). En este último texto, sostiene: “He sido influenciado sobre todo por toda la tradición. Pero este modo de elucidación es típicamente universitario: ‘Heidegger y Hegel’, ‘Heidegger y Schelling’... Si se creyera a ciertos comentaristas, al tomar a Aristoteles, Husserl, Brentano y combinarlos, se obtendría ‘Ser y tiempo’. Es comico”.

Iniciada tras la lectura de la obra del poeta, en 1908¹¹, con la edición aparecida en la editorial Reklam, la experiencia de la poesía de Hölderlin se constituyó gradualmente en un elemento significativo para Heidegger. Tres años después de este primer acercamiento, el entonces joven Heidegger, estudiante de Teología en la Universidad de Friburgo, leyó la tesis doctoral de Norbert von Hellingrath –primer editor de la obra completa de Hölderlin y miembro del llamado círculo de Stefan George–, tal como lo atestigua la carta del 12 de julio de 1975 a Imma von Bodmershof –antigua comprometida de von Hellingrath–: “En el semestre de invierno de 1911-1912 encontré, bajo las nuevas publicaciones el texto de Norbert, editado en Diederich Jena, *Prolegómenos para una primera edición de las traducciones de Píndaro*, de Hölderlin. [...] En una lectura rápida de la tesis doctoral de Norbert, prestada de la biblioteca de la universidad, noté únicamente que la poesía de Hölderlin no debía ser incluida en el romanticismo como era común en aquella época”¹². Sin embargo, esta primera experiencia con la obra de quien descubriera los poemas del Hölderlin tardío, variaría significativamente hasta convertirse en los años posteriores en una presencia valiosa para el pensador alemán¹³. Cinco años más tarde, en una carta escrita a su esposa Elfride, Heidegger declararía el que podría ser considerado, a la luz de las actuales publicaciones, como el primer gran testimonio de su cercanía con Hölderlin: “‘Quien ha pensado lo más profundo, ama lo más vivo’, dice un poema de Hölderlin – la de Hölderlin se me ha vuelto una experiencia nueva, fundamental, como si en cierto modo me acercara por primera vez a él”¹⁴. Es probable que a primera vista este testimonio no revista una importancia significativa. Sin embargo, a la luz de las preocupaciones filosóficas heideggerianas en aquel entonces, podría asumirse este testimonio como un

¹¹ cf. GA 1, p. 56.

¹² cf. Xolocotzi, 2011a, p. 25.

¹³ “El tomo cuarto de Norbert –usted lo sabe– está siempre conmigo”, le escribe Heidegger a von Bodmershof en 1976. cf. Aurenque (2010, p. 206).

¹⁴ 2008b, p. 92.

elemento más del espíritu renovador e inquieto que caracterizó al pensador retratado en sus primeros años docentes, posterior a la posguerra¹⁵.

Esta participación en el carácter –tal vez– sublime y *vital* de Hölderlin es lo que hace que su presencia sea capaz de mantenerse más allá del ámbito meramente *espiritual* y devenir en un importante tratamiento con su obra que, a diferencia de las anteriores influencias citadas, permaneció vigente como pregunta final de su pensamiento. Sin embargo, es allí donde la obra hölderliniana “asciende” al primer plano del pensamiento de Heidegger donde se configura una *intensidad* que determinará todo camino futuro. La primera interpretación orgánica de la poesía de Hölderlin abre un camino fundamental para su pensamiento. Siete años más tarde, en el periodo especialmente difícil por la situación política de Alemania en medio del desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger dedica dos semestres seguidos a comentar “Andenken” y “Der Ister” respectivamente.

La obra completa (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, cuyo plan de edición consta de ciento dos volúmenes previstos, se encuentra dividido en cuatro secciones: a) escritos publicados en vida, b) lecciones, c) tratados inéditos, conferencias – pensamientos, y d) indicaciones y apuntes. La presencia de la dedicación a Hölderlin en la *Gesamtausgabe* se encuentra determinada de la siguiente forma: en la sección a) se destaca la publicación de *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), que consta de ocho dilucidaciones. En la sección b) se encuentran tres lecciones: la lección del invierno de 1934/35 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (GA 39), a la que se inscriben, según consta en las *Qüasturakten* de la Universidad de Friburgo, ciento treinta y tres alumnos, entre ellos, Karl Rahner, Johan Baptist Lotz, Sigfried Bröse y Ingeborg Schroth¹⁶; la lección del semestre de invierno de 1941/42 *Hölderlins Hymne »Andenken«* (GA 52), a la que se inscriben doscientos treinta y dos participantes, entre ellos Joachim Ritter, Margareth von Sachsen-Meiningen, Alexandru Dragomir, Domingo Carvallo, Sigfried Bröse,

¹⁵ cf. el prólogo de Jesús Adrián Escudero a la traducción del “Informe Natorp” (Heidegger, 2000c, p. 9). Al respecto, son interesantes los comentarios de Rüdiger Safranski (1997, pp. 129-137).

¹⁶ cf. Xolocotzi (2009b, p. 31).

Margherita von Brentano¹⁷; y la lección del semestre de verano de 1942 *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (GA 53), a la que se inscriben ciento cincuenta y un participantes, entre los que se encuentran Hermann Heidegger, Domingo Carvallo, Walter Biemel, Margot von Sachsen-Meiningen, Marielene Putscher, Margherita von Brentano, José Antonio Varela, Mary Wetzel¹⁸. En la sección c) se destaca la publicación de *Zu Hölderlin – Greichenlandreise* (GA 75), un tomo bastante voluminoso que recopila un gran número de manuscritos no publicados. En la sección d) no se encuentra presente, con la información disponible, algún trabajo orgánico, aunque Heidegger en los volúmenes 65, 66 y 75, refiera a algunas importantes notas consignadas en *Überlegungen* (GA 94, 95 y 96). Además del incalculable número de “referencias dispersas” esparcidas en toda su obra, en los volúmenes 5 y 7, se encuentran dos importantes trabajos: “Wozu Dichter?” (1946, dedicado a Hölderlin / Rilke) y “...dichterisch wohnt der Mensch ...” (1951) respectivamente.

Walter Biemel, asistente de la lección acerca del himno “Der Ister” y futuro editor del mencionado curso, recuerda así la experiencia de Heidegger como docente en su escrito titulado “Heidegger como maestro fenomenológico”. Este importante testimonio, citado *in extenso*, se suma así a las impresiones anotadas por alumnos como Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas y Leo Strauss, sobre el conocido “efecto Heidegger” sobre sus oyentes:

El primer curso en el que estuve presente fue la interpretación del Himno al *Ister* de Hölderlin, de cuya edición me hice cargo posteriormente, como expresión de agradecimiento por lo vivido en aquel entonces. Heidegger nos acercaba a la poesía de Hölderlin, iniciaba un diálogo con él, un diálogo en el que se nos integraba a nosotros, los oyentes. Pues las preguntas que Heidegger formulaba se convertían inmediatamente en nuestras preguntas. Heidegger no decreta algo sobre Hölderlin, ni tampoco hace largos comentarios sobre la época de creación del himno, sino que pone en marcha un diálogo cuestionante. Es un diálogo con Hölderlin y al mismo tiempo un diálogo consigo mismo, provocado por lo extraño y sorprendentemente que hay en estos versos. Literalmente son fácilmente comprensibles, pero su sentido permanece oculto. El descubrimiento de ese sentido tiene lugar en la interpretación. Tal como ya se ha dicho, no se trata de decir algo exteriormente

¹⁷ cf. Xolocotzi (2009b, p. 34).

¹⁸ cf. Xolocotzi (2009b, p. 34).

sobre la poesía sino de penetrar en ella. Heidegger no quiere exponer lo que él ha encontrado sino mostrar el proceso mismo del encontrar. Las indicaciones siempre repetidas sobre el significado del camino y el hecho mismo de que quisiera que sus obras se comprendieran como caminos no constituyen una afectada humildad sino que son para él realmente lo decisivo. Para nosotros, lo emocionante era poder participar en este proceso de búsqueda y encuentro. En 1942, además de *Ser y Tiempo*, *La esencia del fundamento*, *Qué es metafísica* y *Kant y el problema de la metafísica*, no existía ningún otro texto de Heidegger. Participar en las lecciones era para nosotros participar en el proceso del pensar. De una clase a la siguiente la tensión iba en aumento. Nuestra vida estaba determinada por estas lecciones. (Algo similar tienen que haber experimentado quienes seguían los cursos de Fichte o Schelling).

Al comienzo de cada clase, Heidegger hacía una introducción. En la edición de las obras completas se las señala con el título de “repeticiones” (*Wiederholungen*). En el curso de una discusión acerca del plan de edición, al tratarse la cuestión de estas introducciones, uno de los participantes opinó que imprimirlas constituiría un recargamiento inútil. Mi mujer y yo nos opusimos inmediatamente. Heidegger nos dio la razón, expresando que no se trataba de ningún modo de una especie de resumen sino que con frecuencia en estas introducciones se señalaba al mismo tiempo un nuevo nivel que había que alcanzar. Si observamos cuidadosamente las repeticiones, saltará a la vista que no se trata de ninguna manera de una simple recuperación de lo ya dicho, sino que siempre se expresa también algo nuevo. Según mi opinión, la intención fundamental de estas introducciones es la de no dejar que el oyente participe pasivamente, de no condenarlo a ser un mero oyente, sino darle la posibilidad de continuar el camino emprendido, al recordar, precisamente, lo ya alcanzado y la dirección en que se mueve el preguntar. Este era seguramente uno de los motivos por el que los participantes estaban tan entusiasmados por estas lecciones, que los arrancaban de los cursos corrientes: aquí se veían trasladados al *acontecer* mismo de las lecciones.

Heidegger llegaba a la cátedra con paso sereno, bajo el brazo derecho el texto manuscrito de la clase, con lo que no podía levantar el brazo para el preceptivo saludo hitleriano. Era el único profesor que no comenzaba la clase con él. Abría el texto, hojas DIN A 4 plegadas que estaban escritas sólo hasta la mitad, quedando la parte derecha libre, donde solía hacer agregados. Hablaba con una voz baja y vibrante. Era una voz que no quería dar un efecto externo sino que daba la impresión de concentración. Todo patetismo y retórica quedaban alejados. Sus manos permanecían quietas sobre el manuscrito, que estaba cuidadosamente elaborado. Ninguna palabra quedaba abandonada a la inspiración del momento. Más aún, en sus conferencias, subrayaba el texto con diferentes colores, además de los subrayados normales con tinta de los pasajes importantes, que tenían diferentes significados: el amarillo, por ejemplo, tenía siempre una connotación negativa.

Como ya he dicho, Heidegger se atenía estrictamente a la lectura del manuscrito. Sin embargo, no se tenía la impresión de que estuviera leyendo sino que parecía que estuviera pensando ante testigos. Cada frase era, en

efecto, el resultado de un pensar en acción. Durante la lectura, levantaba la vista a sus grandes ojos oscuros no hacia un lugar cualquiera del espacio sino directamente hacia los oyentes. Cada uno se sentía mirado. Esto producía una fascinación especial¹⁹.

El presente trabajo consiste en la elaboración interpretativa de la pregunta por la esencia del habitar del hombre a partir de la *Auseinandersetzung* heideggeriana con la poesía de Hölderlin. El presupuesto para la elaboración de tal pregunta se halla en la posibilidad fenomenológica de abordar el sentido de esta era histórica a partir de una intimidad estrecha con el modo histórico en el que el hombre ha construido su residencia sobre la tierra. Sin embargo, para una comprensión del sentido de tal posibilidad fenomenológica, por “fenomenología” se deberá entender algo distinto al ámbito –ortodoxo, y por tanto *contradictorio*– con el que se la suele interpretar desde una hermenéutica textual *ad pedem litteræ*, tanto en las propuestas provenientes de las lecturas husserlianas (y su propuesta concreta de una fenomenología trascendental) como en las heideggerianas (que sólo circunscriben el ámbito fenomenológico al entorno de *Ser y tiempo*). En este sentido, la presente investigación acoge la idea de una *Anonyme Phänomenologie* propuesta por Oliver Cosmus²⁰. El indagar fenomenológico, acogido así, no es una posibilidad circunscrita a ninguna doctrina o escuela filosófica. Su ámbito de “acción” queda más bien expuesto en la correspondencia íntima entre el pensamiento y la “cosa del pensar”²¹. En este sentido, la temprana pero excelente interpretación de Beda Allemann ofrece un testimonio singular de este proceder fenomenológico. Superando el prejuicio establecido a partir del cuestionamiento filológico hacia la dilucidación heideggeriana, Allemann dice: “Por eso, la presente investigación renuncia desde el principio a señalar otros errores filológicos de Heidegger. Intenta,

¹⁹ Biemel (1990, pp. 17-18).

²⁰ cf. Cosmus (2001). También, al respecto, el testimonio de Held en: Xolocotzi (2009a, pp. 37-39).

²¹ cf. “Mein Weg in die Phänomenologie” (GA 14, p. 101 / 2009b, p. 102)

en cambio, aclarar la legitimidad del diálogo. Esto es más difícil y no se pueden contar con resultados que equivalgan a respuestas definitivas”²².

En el primer capítulo de la presente investigación se intenta llevar a cabo un acercamiento a la “cosa del pensar” en la dilucidación heideggeriana de la obra de Hölderlin. Para ello, es necesario observar la determinación del “lugar” (*Ort*) en el que se abre fenomenológicamente tal diálogo. Este lugar no se encuentra determinado por las representaciones filosóficas, estéticas y políticas desde la que se lee la obra de Hölderlin y cualquier obra pensante en general. Estas representaciones, en su mayoría provenientes a partir del fundamento interpretativo *textual*, imposibilitan la apertura hacia una experiencia fenomenológica de tal diálogo. La confrontación heideggeriana con la poesía de Hölderlin se sostiene así a partir de la crítica radicalizada a la metafísica que fundamenta tal proceder interpretativo, y se encamina hacia el esfuerzo pensante por plantear una superación (*Verwindung*) de los modos tradicionales en los que se comprende una obra literaria.

El segundo capítulo de la presente investigación es una elaboración fenomenológica de la pregunta por la esencia del habitar del hombre que se abre en el diálogo con Hölderlin. En esta parte de la investigación se lleva a cabo un análisis de los momentos estructurales que componen la noción de habitar en Heidegger. Se trata, en todo caso, de una indagación acerca de la impronta hölderliniana presente en tales momentos estructurales. La perspectiva que se muestra en la forma de habitar *poética* del hombre exige una serie de consideraciones sobre la presencia de Hölderlin en dicha forma.

En el tercer capítulo de esta investigación se propone un análisis de las meditaciones heideggerianas acerca de la esencia del “acontecer mundial”, expresado en el “aquí” y “ahora” del mundo. La pregunta por la esencia de la técnica moderna, y el “peligro” (*Gefahr*) que se acuña en su esencia, son puestos en

²² Allemann (1967, p. 13).

relación con la pregunta por la esencia del habitar, ya acuñado en el capítulo anterior. Con ello, se procurará mostrar que las distintas meditaciones heideggerianas acerca de la superación (*Verwindung*) del estado actual del primado técnico del mundo –la dilucidación de “lo que salva”, la pregunta por el arte, el arraigo en la tierra natal (*Heimat*), y la frase “sólo un dios puede aún salvarnos”– provienen del diálogo estrecho con la esencia de la poesía de Hölderlin.

En la “Observación previa a la repetición del discurso”, leída el 21 de junio de 1943, en la conmemoración del centenario de la muerte del poeta, Heidegger comparó los poemas de Hölderlin con “una campana que cuelga al aire libre y cuyo sonido ya se destempla hasta por culpa de una ligera nevada que cae sobre ella”²³. Así, citando los siguientes versos del poeta,

Por causa de ínfimas cosas
destemplada tal vez por la nieve estaba
la campana, con que
se llama
para la comida del atardecer.

Heidegger dirá que sus dilucidaciones sean tal vez como una nevada sobre la campana: “Independientemente de lo que pueda o no pueda lograr una aclaración, en cualquier caso sí se puede afirmar que, para que pueda alzarse con un poco más de claridad en el poema lo que allí se ha poetizado, el discurso aclaratorio y su intento tienen necesariamente que volver a estrellarse una y otra vez. La aclaración del poema debe tratar de volverse superflua precisamente en pro de lo poetizado”²⁴. Con esto en mente, la presente investigación, en el intento por interpretar y llegar a la meta propuesta, sigue la estela abierta por esta propia enseñanza. En lo que sigue, esta investigación, en lo que expone, debe tratar de volverse superflua en pro de escuchar el diálogo acaecido. Para ello, el inicio de las “Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin”, leídas en 1963, son un buen camino para la preparación de un preguntar por una orientación pensante:

²³ GA 4, p. 194 / 2005a, p. 216.

²⁴ GA 4, p. 194 / 2005a, pp. 216-217.

¿Volveremos a reconocerlo una vez más?

La poesía de Hölderlin es para nosotros un destino. Está esperando que los mortales le correspondan,

¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es lo sagrado. Dicha palabra dice acerca de la huida de los dioses. Dice que los dioses huidos tratan de preservarnos. Hasta que estemos dispuestos y seamos capaces de habitar en la proximidad a ellos. El lugar de la proximidad es lo característico y propio de la tierra natal. Por eso sigue siendo necesario preparar la estancia en esa proximidad²⁵.

Si en la puesta en disposición preparada por esta investigación, es posible escuchar y entender de forma más clara lo dicho aquí por Heidegger, con ello nos daremos por satisfechos.

²⁵ GA 4, p. 195 / 2005a, p. 219.

1. LA INTERPRETACIÓN DE HÖLDERLIN Y LA COSA DEL PENSAR

1.1. El sentido de la filosofía

El acercamiento heideggeriano a la poesía de Hölderlin se encuentra sostenido, en su impronta más singular, por el esfuerzo radical de plantear una superación pensante de los postulados fundamentales de la tradición filosófica occidental. Desde su primera lección universitaria dedicada a Hölderlin en el semestre de invierno de 1934/35, Heidegger sostuvo que “la dedicación poética a su poesía sólo es posible como confrontación *pensante* (*denkerische Auseinandersetzung*) con la *revelación del Ser* (*Offenbarung des Seyns*), conquistada en esta poesía”¹. Aproximadamente tres años más tarde, en el anexo “Beilage zu Wunsch und Wille (Über die Bewahrung des Versuchten)” publicado en el tratado *Besinnung*, Heidegger describe la naturaleza del curso dictado en 1934/35, de esta forma: “(...) este curso está en íntima conexión con la abrazada tarea de convertir en pregunta la verdad del ser –y no es algo así como sólo un camino lateral hacia una ‘filosofía del arte poético’ y del arte en general”². En esta primera exposición dedicada a Hölderlin, el filósofo alemán manifiesta una toma de distancia de las interpretaciones tradicionales de las ciencias literarias (*Literaturwissenschaften*)³, advirtiendo que el acercamiento de estos estudios tal vez “(...) sea la más extrema falsa interpretación mediante la cual, bajo la apariencia de hacerle por fin ‘justicia’, se condena

¹ GA 39, p. 6 / 2010, p. 19.

² GA 66, p. 426 / 2006a, p. 355.

³ En diferentes momentos de su obra Heidegger menciona, con distintos nombres, a las *Literaturwissenschaften*. En la lección de 1934/35 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, nombra a la “historia de la literatura” (*Literaturhistorie*) (GA 39, p. 1 / 2010, p. 15). En el prólogo a la cuarta edición de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4, p. 7 / 2005a, p. 9) y en el “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger” de 1966 (GA 16, p. 678 / 1989a, p. 78) Heidegger menciona a la “investigación-histórica literaria” (*literaturhistorische Forschung*). En el inicio del curso de 1941/42 *Hölderlins Hymne »Andenken«* nombra a la *literaturhistorische Erforschung* (GA 52, pp. 2-5) y en la conferencia de 1946 “Wozu Dichter?” (GA 5, p. 274; 1998b, p. 203) nombra a la *literaturhistorische Forschung*. En la lección del semestre de 1937/30 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* habla Heidegger de una “valoración literario-histórica” (*literaturhistorische Wertung*) (GA 45, p. 135 / 2008a, p. 126).

definitivamente a la ineffectividad a este poeta (...)"⁴. En términos generales, el trabajo constante que Heidegger emprenderá con la poesía de Hölderlin consiste en una interpretación (*Auslegung*)⁵ que se centra en la *manifestación* del ser expresada en su poesía; su acercamiento no busca establecer mediante una interpretación (*Interpretation*) filológicamente correcta lo que el poeta *realmente dijo*, más bien su intento consiste en algo "más complejo y profundo"⁶: como contraparte de esta toma de distancia hacia los estudios de la ciencia literaria, Heidegger fundará su propia dilucidación (*Erläuterung*) a partir de cuatro elementos mutuamente relacionados: a partir de una concepción del acercamiento a Hölderlin como "diálogo" (*Gespräch*), como asunto del pensar histórico-destinal del ser, como confrontación con el destino y –ligada estrechamente con esta última– como pensar convocante del último dios.

Es bien sabido que una de las nociones clave del pensamiento de Heidegger a partir de los años treinta –años en los que se gesta su acercamiento explícito a Hölderlin–

⁴ GA. 39, p. 1 / 2010, p. 15.

⁵ En *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen* (2009), Peter Trawny destaca el concepto de *Auslegung* como el modo de interpretación propio del abordaje heideggeriano de la poesía de Hölderlin. En el § 3. "Zur Differenz einer literaturwissenschaftlichen und einer philosophischen Hölderlin-Auslegung" (cf. 2009, pp. 28-32) se evidencia la distinción entre la interpretación (*Auslegung*) heideggeriana y la interpretación (*Interpretation*) de la *Literaturwissenschaft*. El sentido de la *Auslegung*, surgida en el entorno de *Ser y tiempo* como explicitación de "lo dado" de manera preteórica, es fundamental para resaltar el énfasis heideggeriano en una comprensión del sentido de la interpretación como elemento previo al presupuesto metódico de la interpretación literaria. Este énfasis, como se verá en este capítulo, será determinante en la escogencia de la palabra *Erläuterung* (*dilucidación*) como título de las interpretaciones a la obra de Hölderlin (cf. GA 2, §§ 32-33, pp. 197-213 / 1998a, pp. 172-183 y Adrián Escudero (2009, pp. 48-49) para una aclaración de la *Auslegung* heideggeriana; cf. el primer capítulo de Trawny titulado "Heideggers Hölderlin-Hermeneutik" (2009, pp. 17-36); también Beda Allemann en la cuarta parte de su *Hölderlin y Heidegger* titulada "Heidegger y la crítica literaria" (1965, pp. 225-261)).

⁶ cf. el artículo de Juan Luis Vermal (2010) "Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger", en donde de forma atinada muestra los elementos necesarios para distinguir el acercamiento heideggeriano a Nietzsche y la pretensión de establecer una interpretación filológicamente objetiva. Según Vermal, y esto es totalmente aplicable a la dilucidación de Hölderlin: "(...) Heidegger no lleva a cabo simplemente una interpretación crítica de Nietzsche sino algo mucho más complejo y profundo: un intento de deconstrucción interna de la metafísica, y especialmente de la metafísica de la subjetividad, que es al mismo tiempo un intento de pensar una transformación radical de Occidente. Esto va acompañado, de manera más o menos explícita, de una necesidad de construcción desde aquello desde donde se ha realizado el proceso destructivo. Es desde aquí desde donde cabe un enfrentamiento fructífero con la lectura heideggeriana" (2010, pp. 97-98).

es el de la superación de la metafísica⁷. Este pensamiento, cuya más íntima expresión se acuña en varios momentos fundamentales del trabajo con la obra del poeta alemán, pero también con Nietzsche y los presocráticos⁸, postula la fundación de un nuevo inicio del pensamiento occidental. En la evolución de su acercamiento con Hölderlin, despliega Heidegger una crítica radical al fundamento de la filosofía dentro de la tradición occidental, caracterizada en términos generales como metafísica onto-teo-lógica⁹ y, posteriormente, como foco del pensamiento calculador y unilateral de la técnica moderna¹⁰. Es por ello que una de las críticas constantes que Heidegger realiza a la interpretación de la obra de Hölderlin en el ámbito de la investigación histórico-literaria consiste en rechazar los aportes de dicha investigación como un instrumento del que se enriquecen mutuamente tanto la filosofía como la literatura. Heidegger ve en Hölderlin a un referente esencial de su camino de pensamiento y por tanto establece una toma de distancia de la utilización que la filosofía pueda hacer de su obra poética. En el transcurso de dicho camino pensante –cuya característica general tal vez pueda ser resumida bajo el título de su conferencia de 1964 en París, *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*¹¹– Heidegger proclamará que su trabajo con Hölderlin no consiste en elaborar una contribución a la filosofía o a la ciencia literaria.

⁷ cf. al respecto “Überwindung der Metaphysik” (GA 7, pp. 67-98 / 1994, pp. 113-125).

⁸ La actividad docente de Heidegger, paralela a la redacción de los *Schwarze Hefte* (cf. GA 94, 95 y 96) y los tratados acerca de la cuestión del *Ereignis*, así lo atestiguan. A partir de 1936, las lecciones dictadas por Heidegger se encuentran dedicadas, casi que en su totalidad, a la obra de Nietzsche, los presocráticos y Hölderlin. En el semestre de invierno de 1936/37 dicta *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (GA 43), en el semestre de verano de 1937 dicta *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (GA 44), en 1937/38 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (GA 45), en 1938/39 *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben»* (GA 46) en 1939 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (GA 47), en 1940 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (GA 48) y *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (GA 49), en 1941 *Grundbegriffe* (GA 51), en 1941/42 *Hölderlins Hymne »Andenken«* (GA 52), en 1942 *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (GA 53), en 1942/43 *Parmenides* (GA 54), y en los semestres de verano de 1943 y 1944 dicta *Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (GA 55). El volumen 50 de la *Gesamtausgabe* incluye *Nietzsches Metaphysik* (semestre de invierno de 1941/42, anunciado, pero no impartido) / *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* (semestre de invierno de 1944/45).

⁹ cf. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (GA 11, pp. 50-79 / 1990a, pp. 98-157).

¹⁰ cf. el curso y la conferencia *Der Satz vom Grund* (GA 10 / 1991), las conferencias “Die Frage nach der Technik”, “Wissenschaft und Besinnung” (GA 7, pp. 6-36, pp. 38-65 / 1994, pp. 9-37, 39-61, respectivamente) y “Gelassenheit” (GA 16, pp. 517-529 / 1989b, pp. 13-31), entre otras.

¹¹ cf. GA 14, pp. 67-90 / 2009b, pp. 77-93.

La tarea filosófica heideggeriana, tal como ha sido conocida desde la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, consistió en el planteamiento radical de la pregunta por el ser¹². Esta pregunta, que ha sido concebida como la pregunta *fundamental*, es planteada nuevamente a partir del olvido (*Seinsvergessenheit*) y el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) que el pensar de Occidente estableció desde su primer inicio. Desde los inicios griegos del pensamiento filosófico occidental se estableció para Heidegger un dogma que impidió el planteamiento efectivo de dicha pregunta: la diferencia esencial entre ser y ente fue resuelta por el pensamiento griego a favor de un prejuicio fundamental que ha sido transmitido en la tradición filosófica occidental; por ello la repetición explícita de tal pregunta ha sido declarada superflua en tanto que el concepto de “ser” ha sido entendido como “universal”, “indefinible”, y “evidente por sí mismo”¹³. Estos “prejuicios” planteados a partir de la ontología antigua, en sus caracteres más esenciales, se mantendrán vigentes en las diversas expresiones del pensamiento de Heidegger –en la llamada *ontología fundamental* de *Ser y tiempo* y en el *pensar histórico-destinal del ser* fundado en *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*– como el fundamento a destruir y superar (*Abbau, Destruktion, Überwindung/Verwindung*) en aras de plantear nuevamente la pregunta fundamental del pensamiento occidental. La pregunta por el ser, que en la nota preliminar a la séptima edición de *Ser y tiempo* en 1953 es entendida como la pregunta que “ha de poner en movimiento nuestra existencia” (*unser Dasein bewegen soll*)¹⁴, es un intento de superación del olvido del ser acaecido en la tradición filosófica occidental. Si bien la puesta en marcha de esta pregunta ha sido entendida como la tarea central del pensamiento de Heidegger, en todo su camino pensante se plantean una gran cantidad de matices que permiten observar, desde diversas perspectivas, su planteamiento fundamental. La interpretación de la esencia de la filosofía como expresión del olvido del ser puede ser resumida, en este sentido, mediante tres consideraciones generales que abarcan la intención heideggeriana de renovación y superación de los fundamentos filosóficos

¹² GA 2, p. 1 / 1998a, p. 23.

¹³ cf. GA 2, p. 4-6 / 1998a, p. 26-28.

¹⁴ “Vorbemerkung zur Siebenten Auflage 1953” (GA 2, p. VII / 1998a, p. 21).

tradicionales. Con esto se puede establecer una base lo suficientemente adecuada, aunque provisional, para interpretar coherentemente el diálogo de Heidegger con Hölderlin –dedicado a aquella “revelación del Ser” (*Offenbarung des Seyns*)–, y las implicaciones que tendrá dicho diálogo en su camino de pensamiento.

En primer lugar, la naturaleza de la filosofía puede ser descrita a partir de su *carácter teórico*. El proyecto filosófico de los primeros años de la actividad docente de Heidegger estuvo focalizado en la elaboración de un modo de acceso a lo más propio de la vida humana, más allá del énfasis teórico y subjetivista imperante en la filosofía moderna. Un primer punto que destaca en los años juveniles es, ante tal distanciamiento, la adopción y transformación hermenéutica del método fenomenológico desarrollado por Edmund Husserl. *Ser y tiempo* surge del entorno de tal transformación y del esfuerzo por plantear un acceso originario al ser de la vida humana, descrito como vida fáctica, y, posteriormente, al sentido del ser en general. Así, mediante un análisis extenso de la cristiandad primitiva, de la filosofía práctica de Aristóteles, y de Kant¹⁵, Heidegger establece todo un amplio panorama que le permitirá establecer una crítica al fundamento *teórico* de la filosofía moderna que, según su misma interpretación, también acoge su maestro Husserl¹⁶. Tal crítica al primado teórico de la filosofía aparece con mayor claridad en la concepción heideggeriana del mundo como “mundo circundante” (*Umwelt*) en la lección del *Kriegsnotsemester* de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, y en la asimilación “voraz” y “profunda” del patrimonio conceptual de la filosofía práctica aristotélica. A partir de un análisis pormenorizado de tres de las cinco “disposiciones que permiten al alma afirmar y negar con verdad”

¹⁵ Para una interpretación rigurosa del carácter metodológico de la propuesta heideggeriana en los primeros cursos de Friburgo y Marburgo, cf. los estudios pioneros de Franco Volpi: *Heidegger y Aristóteles* (1984), Ángel Xolocotzi: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (2004), Alejandro Vigo: *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos* (2008), y Jesús Adrián Escudero: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (2010). También vale la pena revisar al respecto el tercer volumen del *Heidegger-Jahrbuch: Heidegger und Aristoteles*, editado por Denker y Volpi *et alt.* (2009), y el primer volumen del anuario *Studia Heideggeriana: Heidegger-Kant*, editado por B. Ainbinder (2011).

¹⁶ cf. los estudios de Franco Volpi: “‘Más alto que la realidad está la posibilidad’. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger” (2011, pp. 13-42), y Alejandro Vigo: “Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)” (en: 2008, pp. 231-257).

que aparecen en el libro sexto de la *Ética Nicomáquea* (VI 2, 1139b 16-19) –*theoría* (θεωρία), *poíesis* (ποίησις) y *praxis* (πρᾶξις)– y sus respectivas formas de conocimiento –*epísteme* (ἐπιστήμη), *téchne* (τέχνη) y *phrónesis* (φρόνησις)–, Heidegger establece las determinaciones ontológicas fundamentales de los distintos modos de ser en *Ser y tiempo*, y a su vez –con la elección de la *praxis* como modo fundamental en el que se desarrolla la vida humana– dirige una potente crítica al primado del fundamento teórico-subjetivista de la filosofía moderna. Despueta de esta manera todo un arsenal filosófico –es necesario mencionar que Heidegger aún sostiene un sentido positivo de la “filosofía”– en aras de devolverle a los fenómenos su carácter más originario. La crítica al primado de la concepción teórico-subjetiva de la filosofía, desarrollada a partir de la elaboración de una fenomenología-hermenéutica de la vida que encuentra su núcleo en el ámbito de lo *pre-teorético*, se mantiene vigente con muchos matices y modificaciones en gran parte del camino pensante de Heidegger. En varios momentos de su voluminosa obra, Heidegger sostiene siempre una decisiva toma de distancia de aquellas concepciones teóricas que aborden la cosa o el asunto tematizado desde el fundamento teórico. Dicho de otra forma, a partir de esta intención filosófica su obra podrá ser evaluada, tal como lo hace en *Ser y tiempo*, como “ontología fundamental” –aunque posteriormente Heidegger abandone tal rotulo¹⁷–, y por tanto su tratamiento de los fenómenos se aparta del interés teórico de aquellas concepciones generales –por ejemplo, ética, política, estética, o científica en general– fundamentadas a partir del *carácter teórico* de la filosofía.

En segundo lugar, la filosofía es vista esencialmente como *metafísica onto-teológica*. Con una base lo suficientemente establecida gracias a los desarrollos logrados en la concepción de la diferencia ontológica¹⁸, Heidegger describe a la

¹⁷ cf. “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«” (GA 14, p. 39-40 / 2009b, p. 50-51).

¹⁸ Aunque no haya sido mencionada en *Ser y tiempo*, la noción de “diferencia ontológica” es determinante en la estructura de la obra de 1927. cf. al respecto el curso de 1927, considerado como la “segunda parte” de *Ser y tiempo: Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24 /). También el tratado “Vom Wesen des Grundes” (GA 9, pp. 123-175 / 2007a, pp. 109-149). Al respecto, cf. el artículo de Alberto Rosales (1993): “La diferencia ontológica en la obra de Heidegger” y el estudio de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1997): *La segunda mitad de Ser y tiempo*.

naturaleza de la filosofía esencialmente como metafísica, y a ésta en su *constitución onto-teo-lógica*. En el pensar filosófico que se instauró en Platón y Aristóteles, la diferencia ontológica fue resuelta en dirección a lo ente, primando así el sentido de la filosofía como una búsqueda de los principios y causas de lo ente en general. En la *Metafísica* aristotélica, la filosofía propiamente dicha es filosofía primera (πρώτη φιλοσοφία). La filosofía primera se encarga de las causas (αἰτίαι) y principios (ἀρχαί) del ente en cuanto tal, pues la sabiduría (σοφία) debe investigar “los primeros principios y causas” (*Met*, 982 b 9): “Ésta –la filosofía primera– no es solamente un ‘conocimiento del ente como ente’ (ὄν ἢ ὄν), sino también un conocimiento de la región suprema del ente (τιμιώτατον γένος), desde la cual se determina el ente en total (καθόλου)”¹⁹. Esta doble tematización de la πρώτη φιλοσοφία ubica a la metafísica en una esencia doble: por una parte la metafísica es conocimiento del ente como ente (posteriormente denominada “ontología”), y por la otra, como conocimiento del τιμιώτατον γένος es θεολογία, “teología”, es decir, un conocimiento de lo que se manifiesta en “αἰτία τοῖς φανεροῖς τῶν θείων, los fundamentos de lo *sobrepoderoso* que se manifiesta en los entes patentes”²⁰. Esta doble constitución de la metafísica, en su búsqueda de las primeras causas (αἰτίαι) y principios (ἀρχαί) del ente en cuanto tal, ha sido denominada en una conferencia impartida en 1957 como la esencia “onto-teo-lógica” de la metafísica²¹.

En tercer lugar, la filosofía es vista a partir de su *carácter racional*. En los años posteriores a la *Kehre* –más concretamente en el curso de Friburgo de 1955/56 *Der Satz vom Grund*–, Heidegger estudia la traducción habitual de λόγος (que siempre está presente en la pregunta acerca de la relación entre “ser” y “hombre”) como *ratio* en la lengua latina. El término *ratio* es entendido igualmente como “razón” y como “fundamento” (*Grund*). En esta lección Heidegger intenta esclarecer la proposición del fundamento que reza: *Nihil est sine ratione* (*Nada es sin fundamento*). Esta

¹⁹ GA 3, p. 7 / 1981a, p. 17.

²⁰ GA 26, p. 13 / 2009c, p. 21; cf. *Met*, 1026a 18ss.

²¹ “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, GA 11, pp. 51-79 / 1990a, pp. 98-157; cf. especialmente GA 26, pp. 11-18 / 2009c, pp. 19-25; “Einleitung zu ‘Was ist Metaphysik?’” GA 9, p. 378 / 2007a, p. 309, especialmente donde Heidegger sugiere la lectura de los libros IV, VI, XI de la *Metafísica*.

proposición, conocida a partir de Leibniz como el *principium reddendae rationis* y como *principium magnum, grande et nobilissimum* despliega para Heidegger un dominio casi insospechado: la proposición del fundamento representa “la acuñación más íntima, pero al mismo tiempo más oculta, de la era de la historia occidental que llamamos ‘época moderna’”²². En la proposición del fundamento, tal como lo sostiene Heidegger, una *ratio* es exigida. *Ratio* pertenece al verbo “*reor*” cuyo sentido conductor es un “tener algo por algo”²³. En este sentido, la *ratio*, concebida como un “enderezar”, se encuentra para Heidegger cercana al verbo alemán “*rechnen*”: “contar”. “Contar con una cosa significa: tener expectativas respecto a ello y, a este respecto, enderezarlo según derecho, como una cosa tal sobre la cual cabe edificar”²⁴. Es este juego de la *ratio*, cercana al “contar” y al “tener algo por algo”, lo que funda la concepción de ésta como un “echar cuentas”, como una “rendición de cuentas”²⁵. En el movimiento propio de la proposición del fundamento, y su exigencia sobre el pensar moderno, el concepto de *ratio* apunta hacia el cálculo, la fundamentación y la total racionalización. El dominio oculto que acuña para Heidegger la proposición del fundamento es la total exigencia del fundamento, esto es, la total exigencia de la *ratio*, la exigencia del “rendir cuenta”, del “tener algo por algo” que satisfaga a la representación subjetiva.

Desde esta triple caracterización general, la impronta más esencial del pensamiento filosófico es observada a partir de su fundamentación en el olvido del ser, y a partir de la instauración del pensamiento metafísico que deviene en racionalidad calculadora. En este sentido, el proyecto heideggeriano de la pregunta por el ser incluye, adecuadamente, el intento de una superación pensante de los postulados fundamentales de la filosofía y una fundación de un nuevo inicio del pensamiento occidental que vaya más allá de la expresión calculante de la filosofía. Otto Pöggeler ha sostenido con cierta razón en su artículo “Die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur” que el tratado *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, del

²² GA 10, pp. 176-177 / 1991, p. 188.

²³ GA 10, pp. 148-149 / 1991, p. 160.

²⁴ GA 10, p. 149 / 1991, p. 160.

²⁵ cf. GA 10, p. 155 / 1991, p. 165.

cual se desprende el intento de tal superación mediante la fundación del llamado *pensar histórico-destinal del ser*, se hallaría determinado fundamentalmente por el diálogo con Hölderlin²⁶. Es por ello que, al momento de desarrollar su toma de postura ante la obra del poeta, el hilo argumental expresado por Heidegger se torna consecuentemente crítico con las interpretaciones que buscan explotar el “pensamiento filosófico” subyacente en la obra de Hölderlin. Si bien el poeta alemán ha ocupado un lugar primordial dentro de la tradición filosófica –su poesía ha sido vista a partir de la cercanía del poeta con los miembros fundadores del idealismo alemán–, para Heidegger lo más íntimo de su obra poética no se encuentra emparentado con el sentido general de la filosofía, descrita a partir de la metafísica²⁷. Para Heidegger el poeta abre una dimensión esencial del pensamiento, su obra abre una nueva dimensión, una puesta en tránsito hacia el otro inicio del pensar, gracias a la “revelación del Ser” expresada en su palabra poética. Un argumento que sustenta, desde este distanciamiento, la postura crítica hacia una “visión filosófica” de la poesía de Hölderlin puede hallarse en el inicio de la lección de 1934/35. Al señalar que la aproximación a la obra poética debe procurar que el discurso no caiga en la “verborrea”, y en un ocioso charlar “en torno a” y “sobre” (*über*) poemas, Heidegger dice:

Pero hay otra cosa que es aun más difícil y sospechosa: que ahora la *filosofía* se lance sobre un poema. El arma y la coraza de la filosofía es –o debe ser, al menos– la fría audacia del concepto. En lugar del peligro de hablar demasiado, se presenta ahora el peligro de pensar demasiado, sobre todo ahora, que parece que el pensamiento estaría próximo a ser suprimido por completo. El peligro consiste en que despedacemos en conceptos y tesis la obra poética, que revisemos en un poema las opiniones filosóficas del poeta, y que, con ello, edifiquemos el sistema filosófico de Hölderlin y, desde ahí, “expliquemos” su poesía, según a lo que se llama explicar. Queremos eximirnos de tal proceder, no porque opinemos que la filosofía debería mantenerse alejada de la poesía de Hölderlin, sino porque aquel proceder tan usual no tiene nada que ver con la filosofía²⁸.

²⁶ Pöggeler (1988, pp. 27-28), citado en: Martínez Matías (2012, p. 37).

²⁷ cf. los ejemplos expuestos en la lección de 1934/45 (GA 39, p. 5 / 2010, p. 19) y “Brief über den ‘Humanismus’” (GA 9, p. 339 / 2007a, p. 279).

²⁸ GA 39, p. 5 / 2010, p. 19.

En la conferencia de 1946 “Wozu Dichter?”, dedicada a Rainer M. Rilke, Heidegger agudiza esta crítica a la filosofía, entendida claramente como metafísica consumada gracias a la imposición unilateral del pensamiento que calcula:

El poeta piensa en el lugar (*Ortschaft*) que se determina a partir de ese claro del ser que ha alcanzado su sello característico en tanto que ámbito de la metafísica occidental que se autoconsume. La poesía pensante de Hölderlin ha impuesto su sello sobre este ámbito del pensar poético. Su poetizar habita en ese lugar con más familiaridad que ninguna otra poesía de la época. El lugar alcanzado por Hölderlin es una manifestación del ser (*Offenbarkeit des Seins*) que pertenece, ella misma, al destino del ser (*Geschik des Seins*) y le está asignada al poeta a partir de dicho destino.

Pero tal vez esa manifestación del ser dentro de la metafísica consumada es también ya el extremo olvido del ser. ¿Qué pasaría si ese olvido fuera la esencia oculta de la penuria de lo indigente de los tiempos? Entonces, naturalmente, no sería el momento para una huida estética hacia la poesía de Hölderlin. Entonces no sería el momento para convertir la figura del poeta en un mito artificial. Entonces no habría ocasión para utilizar mal su poesía convirtiéndola en fuente de hallazgos para la filosofía. Pero habría y hay la necesidad única de experimentar lo inexpresado en lo dicho por su poesía por medio de un pensar lúcido. Esta es la vía de la historia del ser. Si alcanzamos esa vía, llevará al pensamiento a un diálogo con la poesía desde la historia del ser²⁹.

En esta conferencia Hölderlin aparece como el poeta que despliega su palabra pensante a partir del claro del ser (*Lichtung*). Su poesía, como tal, es una manifestación que pertenece al “destino del ser” y por eso el “diálogo” –que es la forma más íntima en que Heidegger entiende su acercamiento al poeta– es una cuestión que se ejerce desde el camino de la “historia del ser” y no desde la filosofía. En la versión de la conferencia de 1959 “Hölderlins Erde und Himmel” leída en Stuttgart, Heidegger agrega una sugestiva indicación preliminar que busca hallar el lugar (*Ort*) del poeta y su obra:

Mientras tanto se ha suscitado la pregunta de si hay que colocar a Hölderlin entre los filólogos o entre los filósofos. *Pero no se sitúa ni entre los unos, ni tampoco en ambos a la vez.* Esta disyuntiva, sea cual sea la decisión que se tome, deja fuera de consideración el asunto que da la auténtica medida de lo que se trata. ¿Por qué? Porque *lo que se tiene que aclarar no es a qué grupo*

²⁹ GA 5, p. 273 / 1998b, pp. 202-203.

pertenece Hölderlin, sino únicamente si nosotros somos capaces, en la actual época del mundo, de pertenecer a la poesía de Hölderlin y de prestarle oído.

Esto es lo único que cuenta para nuestra meditación. Es un intento de *cambiar de registro* nuestro modo habitual de representación convirtiéndolo en una experiencia del pensar inusual por lo simple. (El cambio de registro para convertirse en experiencia pensante del espacio intermedio de la relación infinita: partiendo de la com-posición (*Ge-Stell*) entendida como acontecimiento de apropiación (*Ereignis*) de la cuaternidad que se disimula a sí misma.)

El único verdadero camino para alcanzar la grandeza de la poesía de Hölderlin no existe. Cada una de las numerosas vías que hacia allí conduce son en cualquier caso vías de mortales y, por eso, extravíos (*Irr-weg*). Si es verdad lo que dice Paul Valéry de la poesía: «El poema: esa vacilación prolongada entre el sonido y el sentido», entonces, tanto el hecho de prestar oído al poema como incluso el de preparar esa escucha previamente en el pensamiento serán más vacilantes que el propio poema. Y, sin embargo, esa vacilación tiene su propia y elevada exactitud y está lejos de ser una mera oscilación³⁰.

En esta indicación preliminar Heidegger habla de la toma de distancia de aquellas interpretaciones que pretenden ubicar el pensamiento de Hölderlin entre los filósofos y los filólogos como un *cambio de registro*. A esta separación temática se le agrega una aguda y radical confrontación con los planteamientos fundamentales del pensamiento filosófico que, tal como se verá a continuación, hacen presencia no sólo en la comprensión *erudita* y en la *cultura libresco* de la filosofía, sino en los modos de comprensión fundamentales del pensamiento filosófico: “nuestro modo habitual de representación”³¹. Por tal motivo, el sentido de la obra poética es visto a partir desde la dimensión del pensar *histórico-destinal*. Bajo este motivo rector, en *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger escribe: “La singularidad histórica del ser (*seynsgeschichtliche Einzigkeit*) de Hölderlin tiene antes que ser fundada y tienen que ser superados toda comparación historiográfica ‘literaria’ y poética, todo juicio y gozo ‘estético’, toda utilización ‘política’, para que los instantes de los ‘creadores

³⁰ GA 4, pp. 152-154 / 2005a, p. 170.

³¹ En su artículo “El carisma de un joven profesor inconformista: la fuerza y la magia de *Ser y tiempo*”, Jesús Adrián Escudero comenta en el contexto de lo dicho la capacidad de *Ser y tiempo* para realizar una liberación del modo habitual de representación: “*Ser y tiempo* tiene la capacidad, como comenta Susan Sontag a propósito de la fotografía, de arrancar las escamas secas de la visión habitual y, con ello, de crear una nueva forma de ver la realidad” (2014, p. 3).

reciban su ‘tiempo’” (cfr. *Reflexiones* VI, VII, VIII)³². Estas distintas expresiones no hacen justicia a la singularidad de la obra de Hölderlin, no se insertan en el “campo de acción” (*Wirkungsfeld*), en el “ámbito de poder” (*Machtbereich*) de su poesía³³. La “lucha” por Hölderlin, por dilucidar el lugar de su obra, despliega una reconsideración de la estructura filosófica de toda comprensión teórica en general, y de la interpretación literaria, historiográfica estética y política –por mencionar las que puntualmente alude Heidegger– de la obra del poeta alemán. El ámbito que Heidegger procurará abrir en la poesía de Hölderlin se desliga del camino abierto por la filosofía tradicional. De esta forma, en la poesía de Hölderlin se buscará un camino directo al vínculo con el ser que se abre en dicha poesía. Para Heidegger este diálogo con la poesía de Hölderlin es un diálogo acerca del habitar en la proximidad de los “dioses huidos” en la tierra natal³⁴, un diálogo acerca del destino de Occidente.

1.2. El camino de la interpretación textual

1.2.1. La investigación histórico-literaria.

Uno de los momentos más importantes sobre los cuales Heidegger funda su dilucidación (*Erläuterung*) de la obra poética de Hölderlin es, sin lugar a dudas, el de su distanciamiento del método de la investigación histórico-literaria y de la estética. En las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, el distanciamiento de estas investigaciones se hace evidente desde el principio de la obra. En el “Prólogo a la cuarta edición aumentada”, Heidegger anuncia el sentido en que deben ser comprendidas sus dilucidaciones: “Las presentes *Aclaraciones (Erläuterungen)* no pretenden ser una contribución a la investigación sobre la historia de la literatura o estéticas. Brotan directamente de una necesidad del pensar”³⁵. Esta afirmación, que

³² GA 65, p. 422 / 2003b, pp. 337-338. Al respecto, cf. GA 75, pp. 5 y 344, 356.

³³ cf. GA 39, p. 15 y pp. 19-25 / 2010, p. 31 y pp. 34-38.

³⁴ cf. GA 4, p. 195 / 2005a, p. 220.

³⁵ GA 4, p. 7 / 2005a, p. 9.

en opinión de Beda Allemann “se ha de tomar en serio”³⁶, enfatiza la “animosidad”³⁷ con la que Heidegger trata en general a los estudios literarios. Sus dilucidaciones son caminos pensantes que buscan aquella mencionada “revelación del Ser” de la poesía de Hölderlin³⁸. No se trata, en todo caso, de una lectura que adecúe exegéticamente los poemas de Hölderlin a partir de los modelos interpretativos de los estudios literarios; su objetivo no consiste en establecer una interpretación filológicamente correcta, tampoco pretende hacer una contribución respecto a la importancia de la obra para la historia de la literatura.

Para Heidegger el modelo de la investigación histórico-literaria, descrito a partir de la recopilación y acopio de las circunstancias, influencias, modelos y reglas que dan origen a una poesía, se muestra insuficiente a la hora de acceder al “ámbito de poder” (*Machtbereich*) de la poesía de Hölderlin: Esta investigación “enmudece” a la poesía, la condena a la ineffectividad bajo la apariencia de hacerle “justicia”³⁹. Mientras que el camino tomado por las interpretaciones literarias consiste en establecer un juicio definitivo acerca de su obra, Heidegger busca un acceso al mencionado “campo de acción”. Esta pretensión dividirá de manera radical el modo

³⁶ cf. Allemann (1965, p. 225).

³⁷ cf. el artículo de Luis Rossi “Hölderlin como clave secreta de la nación alemana” (en: Rocha de la Torre, 2009a, p. 373).

³⁸ “El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser” dirá Heidegger en “Brief über den ‘Humanismus’” (GA 9, p. 316 / 2007a, p. 261). cf. al respecto, “Der Satz der Identität” (GA 11, pp. 31-50 / 1990a, pp. 60-97) y la conferencia “Was heißt Denken?” (GA 7, pp. 127-143 / 1994, pp. 113-125).

³⁹ Es importante señalar que si bien Heidegger es especialmente crítico con este ámbito, no descarta del todo los aportes de esta investigación. En la década del cincuenta, Heidegger le escribe varias veces a Hannah Arendt comentando la publicación del segundo volumen de la gran edición de Hölderlin de Stuttgart (*Große Stuttgarter Ausgabe*). El 14 de diciembre de 1951, escribe: “¿Sabes que se acaba de publicar el segundo volumen de la gran edición de Hölderlin de Stuttgart – en formato grande con un extenso volumen adicional crítico? Me pregunto, sin embargo, si todo este esfuerzo filológico supera esencialmente a Hellingrath” (2002b, p. 124). Más tarde, el 17 de febrero, escribirá: “Ahora se ha publicado el segundo volumen de la gran edición de Hölderlin de Stuttgart – casi demasiado filológico; – hay que mirar con lupa para descubrir los «progresos», sin duda existentes, respecto a Hellingrath” (2002b, p. 127). Dos años más tarde, a raíz de la publicación de *Hölderlin y Heidegger* por parte de Beda Allemann, Heidegger se referirá a su trabajo bajo el título de “exégesis”. El 21 de abril de 1954, Heidegger escribe: “Un alumno de E. Staiger acaba de publicar un excelente trabajo titulado *Hölderlin y Heidegger* en la editorial Atlantis. Aporta una interpretación del todo nueva y para mí convincente del Hölderlin tardío, sobre todo del «giro patriótico». Las exégesis habidas hasta ahora –incluida la mía– no se sostienen. Si estás interesada en el trabajo de este autor de 26 años, que proveniente de Suiza reside en la actualidad aquí con una beca, te conseguiré un ejemplar” (2002b, p. 134).

de “leer”⁴⁰ a la obra: Por una parte, la investigación histórico-literaria determinará el sentido de la obra: establecerá su lugar dentro de la historia de la literatura, pondrá la obra dentro de los esquemas de comprensión de una obra literaria, determinará cuáles poemas son “himnos”, cuáles “elegías”, y a partir de ahí hablará sobre las influencias de esta poesía en su totalidad, su legado, y su importancia para la tradición. Heidegger, por su lado, renunciará a toda pretensión de emitir un juicio objetivo sobre la obra: su trabajo no consiste en hacer una interpretación ‘sobre’ (*über*)⁴¹ la obra, más bien prefiere desde unos pocos poemas⁴² dilucidar ‘a’ (*zu*) la poesía, *apropiársela*, hacerla cercana y familiar, a partir de sus propios caminos pensantes.

En la toma de distancia frente al método interpretativo de la *Literaturwissenschaft*, la cuestión más criticada por Heidegger consiste en la unión entre la investigación literaria y la investigación historiográfica como modo de acceso al significado de la obra del poeta alemán. El título que reiteradamente pone Heidegger a estos

⁴⁰ cf. “Was heißt Lesen?” (GA 13, p. 111).

⁴¹ cf. “Aus einem Gespräch von der Sprache” (GA 12, pp. 139-141 / 2002a, pp. 134-136).

⁴² El hecho de que Heidegger, al ofrecer su dilucidación, renuncie a un juicio o a un estudio completo sobre la obra de Hölderlin, puede verse especialmente en “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (GA 4, p. 35 / 2005a, p. 39), “Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten” (GA 4, p. 195 / 2005a, 220) y en el inicio del curso *Hölderlins Hymne »Der Ister«* (GA 52, 1-2). Sin embargo, un testimonio de gran importancia que esclarece el sentido del acercamiento a Hölderlin se encuentra en la descripción que Heidegger realiza en el anexo de *Besinnung* (GA 66) del primer curso sobre Hölderlin. En el texto “Beilage zu Wunsch und Wille (Über die Bewahrung des Versuchten)”, que ha sido interpretado, por ejemplo, por Franco Volpi y Otto Pöggeler como un testamento personal del filósofo (cf. Volpi, 2010, pp. 18-19), Heidegger “reseña” el curso de 1934/35. Es importante destacar la forma en la que el filósofo sostiene el propósito del curso, centrado en un acercamiento a la pregunta por la verdad del ser, más allá de la pretensión erudita de establecer un juicio definitivo sobre la obra del poeta:

Este curso es, después de larga meditación, un primer intento de interpretación de las ‘obras’ singulares (himnos). En ninguna parte de lo intentado corresponde en lo más mínimo a la obra del poeta; sobre todo –y ello es *lo* decisivo– Hölderlin no es tomado aquí como un poeta entre otros –tampoco como uno ahora supuestamente actual–, sino como *el* poeta del otro comienzo de nuestra historia venidera. Por ello este curso está en íntima conexión con la abrazada tarea de convertir en pregunta la verdad del ser –y no es algo así como sólo un camino lateral hacia una ‘filosofía del arte poético’ y del arte en general.

El curso como curso tiene por cierto –como cada uno de mis cursos– siempre a la vez y *principalmente* primero el propósito educativo de conducir al poeta, es d. a su obra. Pero con ello de ningún modo ha sido alcanzado el propósito oculto, que determina la elección de los ‘himnos’ y el proceder (GA 66, pp. 426-427 / 2006a, pp. 355).

estudios –“investigación histórico-literaria”– indica de manera pertinente el camino que sigue su crítica e inmediatamente su respectivo distanciamiento⁴³. En la lección de 1934/35, principalmente en la “Nota preliminar” del curso, Heidegger desplegó detalladamente esta crítica: “Se toma a Hölderlin ‘historiográficamente’ (*historisch*), y se desconoce lo único esencial: su obra aún sin tiempo ni espacio, ha superado ya nuestra afectación historizante y ha fundado el inicio de otra historia (*Geschichte*), aquella que empieza con la lucha por la decisión sobre el advenimiento o la huida del dios”⁴⁴. En la parte titulada “Acerca del procedimiento en particular. La existencia poética del poeta”, del segundo párrafo de este curso, Heidegger dice que el abordaje tradicionalmente concebido de la poesía, esto es, mediante la determinación de “vida, obras e historia de su elaboración”, es fácilmente accesible para todos⁴⁵; sin embargo, prosigue Heidegger, “la más diligente recopilación y acopio de las circunstancias, influencias, modelos y reglas que dan origen a una poesía no nos ayudan en nada si, previamente, no hemos aprehendido a fondo la *poesía misma* y la existencia poética del poema, en y para la poesía”⁴⁶. Con esta indicación se busca fundamentalmente advertir que la aprehensión de “la poesía misma” va más allá de la forma tradicional en la que se le aborda; el modo de acceder a la obra poética exigirá una decidida reflexión acerca de la forma de abordar toda obra.

⁴³ Sin embargo, como ya se anticipó, esta toma de distancia no procede de un prejuicio inherente a la comprensión de la investigación histórico-literaria. Esto se puede ver de alguna forma en la intensa actividad epistolar que Heidegger mantiene con algunos de los expertos e investigadores prominentes en la obra de Hölderlin. Esta actividad epistolar es importante en la medida en que revela cómo fue la gestación de esta toma de postura. También se puede ver, por ejemplo, en qué medida Heidegger asume positivamente algunas contribuciones de la investigación histórico-literaria. Dentro de esta actividad epistolar es importante mencionar los nombres de Karl Reinhardt, Paul Kluckhohn, Beda Allemann, Max Kommerell, Ludwig von Ficker, Imma von Bodmershof, Franz Zinkernagel, Emil Staiger, entre otros. En el plan de publicación de los epistolarios de Heidegger, la *Briefausgabe* que se publica desde 2010 en la editorial Karl Alber, se prevé la publicación de un volumen (II.5) de interés relevante en torno a Hölderlin: *Briefwechsel mit Beda Allemann, Wolfgang Binder, Ivo Braak, Max Kommerell, Paul Kremer, Paul Kluckhohn, Eduard Lachmann, Emil Staiger, Ingeborg Strohschneider-Kohrs, Leopold Ziegler und Franz Zinkernagel*.

⁴⁴ GA 39, p. 2 / 2010, p. 15.

⁴⁵ cf. GA 39, p. 7 / 2010, p. 20.

⁴⁶ GA 39, p. 7 / 2010, p. 20, la cursiva es mía.

Si bien desde el curso de 1934 Heidegger expresó su distanciamiento hacia el método interpretativo de la investigación histórico-literaria, seis años más tarde, en el curso universitario de invierno de 1941/42 *Hölderlins Hymne »Andenken«*, problematizará radicalmente el acercamiento de este modelo de investigación a la obra de Hölderlin. En el primer apartado de la lección, titulado “Was die Vorlesung nicht will. Über literarhistorische Erforschung und willkürliches Deuten der Dichtung”⁴⁷, señala que el curso no va a entrar en “rivalidad” (*Wetteifer*) con la investigación histórico-literaria acerca de la “vida y obra” de Hölderlin, que no pretende presentar el Hölderlin “correcto” o incluso el “definitivo”. El interés hacia Hölderlin por parte de la investigación histórico-literaria –caracterizado en 1934 como la más extrema falsa interpretación– nunca abre, para Heidegger, la verdad de la historia (*Geschichte*)⁴⁸. Esta investigación estudia el esclarecimiento de la vida y la obra del poeta, analiza la obra a partir de la investigación filológica especializada, define el *status* de la obra en la historia de la literatura occidental, más, no obstante, no llega a formular una pregunta genuina acerca del sentido de lo poetizado. El sentido de este distanciamiento heideggeriano –y en definitiva el esfuerzo persistente por separar su *dilucidación* de la crítica literaria– se encuentra expresado en su famosa conversación con *Der Spiegel* en 1966:

Mi pensamiento está en una ineludible relación con la poesía de Hölderlin. Tengo a Hölderlin no por un poeta cualquiera cuya obra es, junto a otras muchas, tema de los historiadores de la literatura. Hölderlin es para mí el poeta que enseña el futuro, que espera al dios, y que, por tanto, no puede quedar como mero objeto de investigación histórico-literaria⁴⁹.

1.2.2. El fundamento metafísico de la interpretación.

¿Cuál es la verdadera naturaleza de los poemas de Hölderlin? ¿Existe un modo de acceso desde el cual se pueda aprehender la esencia de estos poemas? ¿Desde qué tipo de proceder puede ser interpretada su poesía? El esquema interpretativo

⁴⁷ cf. GA 52, pp. 2-5

⁴⁸ cf. GA 52, p. 3

⁴⁹ GA 16, p. 678 / 1989, p. 78.

de la investigación histórico-literaria analiza la obra, según Heidegger, a partir del estudio de la composición narrativa, desde el esclarecimiento de la relación entre la vida y la obra del autor y, también, de la estructura sintáctico-semántica de su escritura⁵⁰. Estos tres aspectos provenientes de los estudios literarios –pero también de la hermenéutica romántica textual y de la gramática en sus distintas variantes, y de los estudios artísticos– se fundan a partir de la antigua distinción griega entre “contenido” y “forma”, sobre la que descansa toda comprensión de la metafísica y del estudio del lenguaje en su acepción más tradicional⁵¹. En la lección sobre el himno el Ister, Heidegger dirá que toda concepción e interpretación de mundo es metafísica desde Platón⁵². En el breve texto de 1944, escrito dos años después, “Das Wort – Die Bedeutung der Wörter”, Heidegger remite a la concepción tradicional de la esencia del lenguaje a esta distinción, y desde ahí abre una interesante beta para resaltar el carácter de toda *interpretación* en su naturaleza metafísica. En el texto de 1944, Heidegger ve a la “palabra” (*Wort*) y a su acontecer (*sprachwesen*) a partir de la división tradicional en la que lo “fónico y la fonación (*Lautung*) es lo físico, la significación (*Bedeutung*) es lo no-sensible (el sentido [*Sinn*]), es decir, lo metafísico”⁵³. Esta división, surgida de la pregunta tradicional por la esencia del lenguaje –¿qué es el lenguaje? (*Was die Sprache sei?*)–, equipara la estructura del acontecer de la palabra a la estructura platónica de “cosa” e “idea”. De esta forma, prosigue Heidegger: “La metafísica proporciona los elementos de las indagaciones de la filosofía del lenguaje y de la ciencia del lenguaje, pero a la vez proporciona inmediatamente y sin que se lo advierta el circuito de los posibles respectos entre los cuales se mueven, en una y otra dirección las diversas teorías”⁵⁴.

⁵⁰ cf. Anderson Imbert (1969, pp. 87-117). El artículo de Theodor W. Adorno “Parataxis. Sobre la poesía tardía de Hölderlin” (2003, pp. 429-472), publicado en 1964, es un estudio de los últimos poemas líricos de Hölderlin, a la luz de la “parataxis” de su escritura. En este artículo, que polemiza frontalmente con la interpretación heideggeriana de las *Erläuterungen*, Adorno entiende el desarrollo de la escritura de los últimos himnos de Hölderlin como un proceso “paratáctico”, más que “sintáctico”. Johann Kreuzer ha revisado esta polémica entre Adorno-Heidegger en su artículo “Adornos und Heideggers Hölderlin” (2004, pp. 363-393).

⁵¹ GA 39, p. 31 / 2010, pp. 15-16.

⁵² cf. GA 53, p. 19.

⁵³ 1992, p. 13.

⁵⁴ 1992, p. 14.

Desde este punto de vista, la naturaleza de todo acto interpretativo consiste en establecer el fundamento de la interpretación, en este caso la obra poética, como producción escrita⁵⁵. En este acercamiento, el procedimiento interpretativo es representado a partir de tres elementos fundamentales: el ente objeto de interpretación, el ente interpretante o agente de la interpretación, y lo interpretado⁵⁶. Así, el procedimiento de estudio de un texto escrito consiste en la adecuación (*adequatio*) que el ente interpretante realiza del objeto de interpretación, esto es, un texto o una obra de producción literaria, con lo interpretado, que es tomado previamente como algo “oculto” que debe ser “revelado”: su “sentido”, su “significado”. El sentido de una interpretación debe consistir en un “traer a la luz” aquello que permanece implícitamente “oculto” detrás de lo sostenido explícitamente en un texto. Desde esta perspectiva, la interpretación puede ser tomada como el acto que un intérprete ejerce, en aras de comprender y hallar el sentido verdadero de lo afirmado, adecuando aquello que está oculto e insinuado implícitamente con lo expresado explícitamente en la creación literaria. Esta estructura formal del acto interpretativo, que entre otras cosas fundamenta el método de la *Literaturwissenschaft*, presupone la existencia de una obra que en su sentido más propio tiene que ser adecuada rigurosamente mediante el acto de interpretación.

Tal estructura general de la interpretación – como ha sostenido acertadamente A. Rocha de la Torre–, ha sido cuestionada y superada por Heidegger en sus momentos más radicales. Junto con Nietzsche, que es el primer filósofo de la contemporaneidad en poner duda el carácter objetivo de las “realidades” o “hechos”, Heidegger cuestiona tal proceder, en primer lugar mediante la elaboración programática de su hermenéutica de la facticidad, y por último mediante la

⁵⁵ cf. el artículo de Alfredo Rocha de la Torre: “Lenguaje y ser: La superación de la hermenéutica en la fenomenología heideggeriana” (en: de Lara, 2011, pp. 117-120). Heidegger desarrolla este tema con especial profundidad en el inicio de su lección de 1934/35, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. El párrafo segundo del curso, titulado “Vorläufiger Weg für eine Annäherung an das Gedicht als vorhandenes Lesestück”, se dedica enteramente a esta cuestión. cf. GA 39, pp. 14-19 / 2010, pp. 30-34.

⁵⁶ cf. el ya mencionado artículo de Alfredo Rocha de la Torre: “Lenguaje y ser: La superación de la hermenéutica en la fenomenología heideggeriana” (en: de Lara, 2011, pp. 117-118).

disolución de la idea de lenguaje en su visión instrumental como medio interpretativo de los entes. En la etapa de preparación de *Ser y tiempo*, Heidegger logra resaltar el carácter hermenéutico de la vida humana, donde el comprender, como un carácter ateorético fundamental, es anterior a todo acto de teorización interpretativa. Posteriormente, en la etapa que empieza a gestarse a partir de 1934, el lenguaje reemplazará toda hermenéutica, y por tanto, a partir de su caracterización como “casa del ser”, este pasará a ser el lugar donde todo ente es. Que la pregunta por la esencia del lenguaje ha sido un motivo fundamental, tal como se señaló con el breve texto de 1944, para establecer la dimensión respecto a la cual se establecería todo acercamiento interpretativo se ve, con total claridad, en una carta de Heidegger escrita en febrero de 1953 a Detlev Lüders, y que es citada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann en el epílogo de *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Se trata de un comentario acerca del comienzo de la conferencia de 1939 “Wie wenn am Feiertage”, en la que Heidegger expresa una frase que en opinión de Allemann “(...) parecerá arriesgada a los filólogos (...)”⁵⁷: “El texto que hemos dispuesto como fundamento del presente ensayo, nuevamente revisado según los esbozos de las versiones manuscritas, se basa precisamente en el intento de interpretación que vamos a emprender ahora”⁵⁸:

Muy estimado señor Lüders:

Tiene usted razón. La frase citada (Aclaraciones, p. 50) es imposible con la actual redacción. En el caso de que se haga una nueva edición de la obra me ocuparé de eliminarla.

Si le da usted la vuelta a la frase, dice así: «El siguiente intento de una interpretación se basa en el texto nuevamente revisado según los esbozos manuscritos.»

Bajo esta forma la frase es tan correcta que pasa a convertirse en una completa trivialidad y por lo tanto es superflua.

Sin embargo, la cuestión de qué es «un texto», cómo debe ser leído y cuándo hemos llegado a apropiarnoslo completamente en cuanto texto, obviamente sigue abierta. Estas cuestiones dependen de manera tan esencial de la pregunta por la esencia del lenguaje y la transmisión por medio del lenguaje, que siempre he procurado limitarme a lo más imprescindible cuando había que señalar alguna cosa en relación con interpretación, aclaraciones y demás.

⁵⁷ Allemann (1965, p. 9).

⁵⁸ GA 4, p. 51 / 2005a, p. 57.

Gracias a Beissner, ahora se ha demostrado en II, 2.695 ss. que la cita (Aclaraciones, 56) «Te nombramos» está incompleta. Pero ¿acaso por eso deja de ser cierta la interpretación o, incluso, podemos afirmar que la lectura que hace Beissner de este pasaje es correcta? ¿Existe un texto en sí?

[...]

Con los mejores saludos y deseos para su trabajo

M. Heidegger⁵⁹

En esta carta Heidegger da respuesta a una pregunta de Lüders que en lo tocante también ha sido motivo de estudio por parte de Beda Allemann. No obstante a lo dicho en la carta, Heidegger mantuvo la frase cuestionada en las posteriores ediciones, tal como atestigua von Herrmann. Sin embargo, es importante destacar que en este documento Heidegger da por sentada una clara pertenencia entre la cuestión abierta acerca de qué es un texto, y la forma de apropiación, y la pregunta por la esencia del lenguaje, de la cual dice que siempre ha procurado limitarse “a lo más imprescindible cuando había que señalar alguna cosa en relación con interpretación, aclaraciones y demás”. Si bien es claro entonces que a partir de las preguntas por el lenguaje se mueven los hilos conductores acerca del sentido de la interpretación, asimismo en esta carta se evidencia por parte de Heidegger una cierta reserva respecto a la cuestión de la primacía y la autoridad del texto como “fundamento” de toda interpretación. En este sentido, tal como sostiene Allemann, la inquietud que suscitan las *Erläuterungen* llega más “hondo”: “En el curso de las *Aclaraciones* se convierte en problema no sólo la cuestión de la crítica de textos – si en el verso 39 del himno ‘Día de fiesta’ debe decir *entwacht* o *entwächst*– sino en el método de la crítica de textos, y más allá de esto se pone quizá en tela de juicio la crítica literaria como tal y por cierto que de un modo más esencial que por el simple repudio de las reglas filológicas”⁶⁰. La pregunta clave de la carta, “¿Existe un texto en sí?”, no solo se dirige por tanto hacia el carácter *verdadero* de las interpretaciones *ad litteram*; su sentido se dirige de una forma aún más esencial hacia la forma en que debería ser comprendido su propio camino de pensamiento: “Wege – nicht Werke” (*Caminos, no obras*).

⁵⁹ GA 4, p. 207 / 2005a, p. 232.

⁶⁰ Allemann (1965, p. 13).

Para responder a esta pregunta formulada es interesante volver a lo expuesto en el curso de 1934/35, y observar en qué sentido Heidegger le otorga una importancia necesaria a la interpretación textual. En el inicio de la dilucidación del poema “Germania”, Heidegger analiza la aproximación al poema a partir de la consideración de este como un “texto existente” (*vorhandenes Lesestück*). Desde la aproximación textual, el poema es visto como una “forma lingüística” (*Sprachgebilde*) cuyo sentido se expresa mediante el “contenido semántico” (*Bedeutungsgehalt*) de las palabras del poema:

El poema está ante nosotros, impreso, como una estructura verbal inmediatamente leíble, decible, audible. Como forma lingüística, tiene un “sentido”. Éste se expresa mediante el contenido semántico de las palabras inmediatamente perceptibles (“templo” – “llamas de las tumbas” - “valles y ríos” – “Alpes”) y, además, mediante imágenes (“la flor de la boca”, v. 72, por el lenguaje), por medio de secuencias de palabras características (...) ⁶¹.

La “configuración rítmica”, el “contenido y forma” del poema, y la “visión del mundo” (*Weltanschauung*) ⁶² del poeta son tomadas desde la perspectiva de los estudios literarios como lo más importante para determinar la esencia del poema; a esto se le suma la adecuación a la documentación histórica acerca de la vida del poeta, los estudios del estado psicológico del autor, y el análisis de las implicaciones sociales de la obra. Desde estos distintos aspectos, la obra poética es representada como un objeto interpretable textualmente mediante las herramientas de estudio de lo escrito. A partir del resultado logrado en gran parte de estos estudios, la obra de Hölderlin es, por una parte, representada a partir del esclarecimiento textual de lo escrito, y, por otra parte, interpretada desde la extensa investigación histórico-documental acerca de la relación entre su vida y obra. Así lo ha mostrado Heidegger en esta lección al señalar el contenido de las interpretaciones que abordan la obra

⁶¹ GA 39, p. 14 / 2010, p. 30.

⁶² Precisamente el inicio de la actividad docente de Heidegger –en la lección *Die Idee der Philosophie und die Weltanschauungsprobleme* del *Kriegsnotsemester* de 1919 en Friburgo– se inaugura con la tematización del problema de la “concepción de mundo” (*Weltanschauung*). cf. el artículo de Alejandro Vigo “Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)” (2008, pp. 231-257). László Tengelyi ha estudiado con detalle este problema en su artículo “Filosofía y concepción de mundo: Dilthey, Husserl y Heidegger” (en: Rocha de la Torre, 2011, pp. 79-94).

poética desde la “visión del mundo” (*Weltanschauung*) que posiblemente el poeta proclamaría en sus “imágenes poéticas”⁶³.

1.2.3. La poesía como expresión de la “vivencia” y “visión de mundo” del poeta.

El mensaje de la poesía de Hölderlin –enseñar el futuro, llamar al dios– es la principal razón por la que Heidegger problematiza el contenido y el método de la investigación literaria. Tanto en la lección de 1934/35, como en la de 1941/42, la interpretación de la obra de Hölderlin basada en el estudio de la “vida, obras e historia de su elaboración”⁶⁴ se muestra insuficiente para comprender la esencia de la poesía hölderliniana. Si bien Heidegger no desprecia la comprensión de la vida del poeta –como parecería sugerirse metódicamente en su interpretación de Aristóteles y, de forma anecdótica, en su propia vida⁶⁵–, el acceso historiográfico

⁶³ cf. GA 39, pp. 14-19 / 2010, pp. 30-33.

⁶⁴ cf. GA 39, p. 7 / 2010, p. 20.

⁶⁵ Una opinión comúnmente extendida en la literatura secundaria de Heidegger consiste en negar la utilidad y la participación de la vida y la biografía de un autor como complemento al análisis fenomenológico de un tema específico. Esta opinión se ha fundamentado, principalmente, a partir de la sorprendente sentencia “Aristóteles nació, trabajó y murió” del curso de 1924 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* y desde la misma sugerencia de Heidegger en no interesarse en su vida propia. En una entrevista por parte de Ángel Xolocotzi a Hermann Heidegger, titulada “Así es la vida”, se muestra esta reticencia por parte de Martin Heidegger: “La gente debe dedicarse a mi pensar, la vida privada no tiene nada que hacer en lo público” (2009a, p. 247). No obstante, en los cursos dedicados a Hölderlin, sobre todo en *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (1934/35) y en *Hölderlins Hymne »Andenken«* (1941/42) se abren una serie de cuestiones que permiten matizar este aparente rechazo. Si bien Heidegger critica el modelo de estudio que pretende derivar los postulados de una obra desde los hechos biográficos de un autor, no existe un rechazo pleno (tal como se sugiere en gran parte de la literatura crítica) del ámbito de la vida de un autor: “No queremos menospreciar “la vida y a obra” –como se dice– y la historia de su elaboración, muy por el contrario. *En ningún poeta como en Hölderlin, la existencia histórica, la necesidad de la creación y el destino de su obra, son tan íntimamente uno.* Pero precisamente por esto, no debemos despachar por adelantado a modo de reporte, la vida, obra e historia de la valoración, para entonces dedicarnos exclusivamente a la “mera poesía”. En su momento, y cada vez en su lugar, nos saldrá al encuentro –gracias al prodigioso tesoro de sus cartas– la existencia del poeta” (GA 39, pp. 6-7 / 2010, pp. 19-20, la cursiva es mía). Otro ejemplo de la revaloración de este ámbito se encuentra en la publicación, en 1973, del libro de Walter Biemel titulado *Martin Heidegger*, muy apreciado por el filósofo de la Selva Negra, y en el cual se sostiene el énfasis crítico desde el que se sostiene que en algunos casos conocer la vida puede proporcionar elementos para ver el origen de la producción de una obra: “en el caso de Martin Heidegger esta expectativa decepcionará. Aquí no será la vida mediante la cual podemos saber algo de su obra, sino que su obra es su vida” (Walter Biemel, *Heidegger*, citado en Xolocotzi, 2013, p. 17). La valoración positiva de este libro por parte de Heidegger se encuentra en una carta a Hannah Arendt en donde compara la publicación del texto de Biemel con el de Pöggeler: “Tienes razón: el libro de Biemel es valiente y excelente; muy distinto del libro de Pöggeler sobre mi ‘camino del pensar’. Ha cosechado mucha aprobación. Abre el camino de mi preguntar y lo

desfigura la relación esencial de los poemas con la “existencia poética del poeta”. En la lección de 1934/35, Heidegger afronta la interpretación, tanto de la vida como de la obra del poeta alemán, más allá del método establecido en la investigación histórico-literaria. En la sección ya citada, “Acerca del procedimiento en particular. La existencia poética del poeta”, del segundo párrafo de esta lección, Heidegger sostiene:

Comenzamos inmediatamente con un poema, y nos dispensamos así de contar que Hölderlin nació el 20 de marzo de 1770 en Lauffen, a orillas del Néckar, como hijo de... etc. Publicó algo así como una novela, escribió además tal y tal obra. El juicio sobre su obra poética, desde el siglo XIX hasta el presente, ha sido tal y tal. No queremos menospreciar “la vida y obra” –como se dice– y la historia de su elaboración, muy por el contrario. *En ningún poeta como en Hölderlin, la existencia histórica, la necesidad de la creación y el destino de su obra, son tan íntimamente uno.* Pero precisamente por esto, no debemos despachar por adelantado a modo de reporte, la vida, obra e historia de la valoración, para entonces dedicarnos exclusivamente a la “mera poesía”. En su momento, y cada vez en su lugar, nos saldrá al encuentro –gracias al prodigioso tesoro de sus cartas– la existencia del poeta, esa existencia sin oficio, sin casa ni hogar, sin éxito ni gloria, es decir, aquella suma de malentendidos que se acumula en torno a un nombre; a los treinta y cinco años, “enfermo mental”, como se dice: *dementia praecox catatonica*, según afirma la astuta medicina. Tendremos que considerar además, que el poeta jamás publicó sus auténticas y más grandes poesías. Debemos hacernos cargo del hecho de que los alemanes necesitaron cien años completos para que la obra de Hölderlin pudiera, al fin, llegarnos en esta forma que nos obliga a reconocer que –aún hoy– no estamos en absoluto a la altura de su grandeza y de su futuro poder⁶⁶.

En esta interpretación acerca de la vida y obra del poeta, un problema inherente a la comprensión de la poesía de Hölderlin –y también de toda obra poética en general– consiste en interpretar la obra como manifestación de su vivencia

mantiene abierto sobre todo al final” (2002b, p. 226). Esta cuestión, no obstante, ha sido estudiada con detalle por Ángel Xolocotzi en la introducción a su obra *Heidegger y el Nacionalsocialismo: Una crónica* (cf. 2013, pp. 17-32). Peter Trawny, en su *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, aborda esta cuestión en la parte titulada “Werk und Leben” (2014, pp. 79-84).

⁶⁶ GA 39, pp. 6-7 / 2010, pp. 19-20, la cursiva es mía. A propósito, el 11 de octubre 1934, Heidegger le escribe a su esposa Elfride: “Estar a solas con Hölderlin es cosa ardua, pero se trata de la dificultad de todo lo grande. Veremos si los alemanes serán capaces de comprender que no se trata de un hombre débil, no apto para la vida, que buscó su salvación en los versos, sino que es un héroe que se mantuvo firme ante los dioses venideros, sin acompañamiento alguno, ‘durante días y días arraigado a la montaña’” (Heidegger, 2008b, p. 198).

(*Erlebnis*). Desde esta interpretación, la poesía es tomada como una expresión de la “visión de mundo” (*Weltanschauung*) del poeta⁶⁷, y como “fenómeno de expresión de vivencias”⁶⁸. De acuerdo con esta idea, el poetizar se lleva a cabo con ayuda de la imaginación del poeta que ha “vivenciado” lo poetizado en el mundo exterior o al interior de sí mismo. Así, lo dicho en la poesía es ideado e imaginado por el poeta y, posteriormente, perfeccionado, decorado y condensado (*verdichtet*) en una presentación simbólica mediante la elección adecuada de las palabras y de la configuración rítmica de estas. En esta interpretación, la vivencia poetizada es fruto de una “visión de mundo” que puede ser “propia” o “compartida”: “Si en lugar del individuo se pone la masa, en lugar de la masa, la cultura, o en lugar de la cultura, la raza o el mundo, poco importa para la idea directriz fundamental. Lo decisivo sigue siendo el que la poesía es considerada como *fenómeno de expresión del alma, de la vivencia*”⁶⁹. En este caso se justifican, a juicio de Heidegger, aquellas expresiones de la poesía como “necesaria función biológica del pueblo (*Volk*)” (Kolbenheyer), como “expresión del alma propia de una cultura” (Spengler), en tanto que conllevan una misma visión de la vivencia compartida, fruto de una concepción de esta como “expresión del alma de la masa” o “expresión de un alma racial” (Rosenberg) o “del alma popular”⁷⁰. Esta interpretación de la poesía como expresión de vivencias y como “visión de mundo” lleva, para Heidegger, al concepto de poesía “a un ámbito en el que está perdida sin esperanza la más mínima posibilidad de una aprehensión esencial”⁷¹. Un ejemplo evidente que Heidegger destaca de este proceder es el estado interpretativo en el que se encontraba la obra de Nietzsche en el contexto de esta lección:

Así, este modo de representación ha festejado verdaderas orgías entre los historiadores del arte, por ejemplo, y de la historiografía de historia del espíritu. Que la obra de Nietzsche, aún hoy, sea víctima de una total incomprensión, tiene su razón esencial en el dominio de esta manera de pensar, tanto más cuanto que la propia fuerza de Nietzsche y su arte de análisis crítico de los

⁶⁷ cf. GA 39, pp. 17-19 / 2010, pp. 32-33.

⁶⁸ cf. GA 39, pp. 25-29 / 2010, pp. 38-41.

⁶⁹ GA 39, p. 26 / 2010, p. 39.

⁷⁰ cf. GA 39, p. 26 / 2010, p. 39.

⁷¹ GA 39, p. 27 / 2010, p. 40.

fenómenos culturales han favorecido y, aparentemente, han confirmado ese pensamiento⁷².

Frente a la interpretación de la poesía de Hölderlin como expresión de la “visión del mundo” del poeta, Heidegger confronta esta concepción poniendo como ejemplo de este procedimiento una interpretación de la imagen de la “Germania” de Hölderlin como una muchacha soñadora “oculta entre el bosque entre amapolas florecientes”⁷³. Esta imagen, que puede ser catalogada como muy “romántica” o “carente de heroísmo”, es comparada con la interpretación del monumento de Niederwald ubicado en Rüdesheim am Rhein; ante esta última, la Germania de Hölderlin debe “sin armas” dar consejo a los pueblos. Desde esta representación, esta imagen “feminista” está manifiestamente en armonía con la “visión del mundo” del poeta: “Hölderlin es, por tanto, abiertamente ‘pacifista’, aboga por la ausencia de armas de Germania, incluso por un desarme unilateral; lo cual linda con la traición a la patria”⁷⁴. No obstante, sigue Heidegger, esta descripción concuerda con la persona del poeta: “Él sufrió de una incapacidad vital, nunca pudo ‘imponerse’ en ninguna parte, se dejó llevar de un puesto de preceptor a otro, ni siquiera consiguió hacerse nombrar catedrático de Filosofía, a pesar de sus intentos en Jena”⁷⁵. La determinación de la concordancia entre el poema “Germania” y el carácter personal de Hölderlin es mostrada como *profundamente falsa* a partir de dos pasajes de sus cartas; la primera, enviada a su hermano en el año nuevo de 1799:

Te doy mil gracias por tus estimulantes expresiones sobre mis poemas, y otras palabras amistosas y vigorosas en tu carta. Debemos mantenernos firmemente unidos en toda nuestra necesidad y nuestro espíritu. Ante todo, deseamos acoger con todo amor y seriedad la gran sentencia *homo sum, nihil humani a me alienum puto*; ella no nos haga frívolos, háganos sólo verdaderos con nosotros mismos y clarividentes e indulgentes con el mundo, pero entonces no dejemos que ninguna indiscreta afectación, exageración, ambición, rareza, etc. nos impida luchar con todas las fuerzas y ver con toda agudeza y ternura cómo llevar todo lo humano en nosotros y los otros a una cohesión más libre e íntima, sea en una representación plástica o en el mundo

⁷² GA 39, p. 28 / 2010, p. 40.

⁷³ cf. GA 39, p. 17 / 2010, p. 32.

⁷⁴ GA 39, p. 17 / 2010, p. 32.

⁷⁵ cf. GA 39, p. 17 / 2010, p. 32; cf. el artículo de Jacques Taminiaux, “Hölderlin en Jena” (2005, pp. 1-15).

real, y si el reino de las tinieblas quiere irrumpir con violencia, arrojemos la pluma bajo la mesa y vayamos en nombre de Dios allí donde la miseria es más grande y seamos más necesarios. ¡Te quiere bien! Tu Fritz”⁷⁶.

La segunda, a su amigo Neuffer el 3 de julio del mismo año:

Me alegra de todo corazón que te dediques cada vez más a la poesía. La época ha arrojado sobre nosotros una carga tan grande de impresiones que, a diario, siento que sólo mediante una persistente actividad que dure hasta la vejez y con nuevos intentos cada vez más serios, tal vez podamos finalmente producir aquello para lo cual la naturaleza nos ha destinado y que, quizás en otras circunstancias habría madurado más temprano, pero no tan plenamente. Si nos llaman deberes que nos son verdaderamente sagrados, entonces ofreceremos a la necesidad un hermoso sacrificio si rechazamos el amor a las Musas, al menos por un tiempo⁷⁷.

En estos dos pasajes el carácter y la “visión del mundo” de Hölderlin no corresponde con la imagen “débil” comúnmente profesada de su vida y obra: “Así pues, la interpretación del ‘sin armas’ en nuestro poema no es tan simple como parece, si se toma literalmente. En fin, este procedimiento de establecer, mediante palabras y frases aisladas, la ‘visión de mundo’, es *absolutamente erróneo*”⁷⁸.

A partir de esta conclusión, Heidegger emprenderá un esfuerzo radical por distanciar su camino pensante de la estructura originaria que sustenta la interpretación tradicional literaria de la obra de Hölderlin y, al mismo tiempo, de toda interpretación en general. La pregunta por la esencia del lenguaje, que en Heidegger ocupa un lugar central a partir del diálogo con Hölderlin, indicará la apertura de un camino hacia un modo más originario de acceder a la obra del poeta alemán. En las mismas *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* Heidegger expresó su toma de distancia de estas cuestiones al señalar, en su “Observación previa a la repetición del discurso”, que: “No obstante, hasta la fecha, a pesar de los nombres ‘elegía’ e ‘himno’, ignoramos lo que de verdad son estos poemas de Hölderlin. Los poemas aparecen como un sagrario sin templo en cuyo interior se guarda lo poetizado”⁷⁹.

⁷⁶ GA 39, p. 18 / 2010, pp. 32-33.

⁷⁷ GA 39, p. 18 / 2010, p. 33.

⁷⁸ GA 30, p. 19 / 2010, p. 33, la cursiva es mía.

⁷⁹ cf. GA 4, p. 7, p. 194 / 2005a, p. 9, p. 216 respectivamente. Este mismo tema será tratado en el inicio del curso de 1942 *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, en el primer punto titulado “Thema der

Para Heidegger gran parte de las investigaciones literarias buscan esclarecer distintos momentos de la obra poética a partir del interés “erudito”, “intelectual”, o “cultural”, y por tanto están dirigidas a algo distinto de lo que busca: “Tales ‘investigaciones’ son una de las ocupaciones favoritas de los eruditos, que siguen el modelo de inspección con que se descubre el camello en la literatura árabe (no invento nada). Las explicaciones de las obras poéticas se hacen cada vez más extensas; y la mayoría de las veces, nada se gana con ello”⁸⁰.

1.3. El distanciamiento de la estética

En el “Prólogo a la cuarta edición aumentada” de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Heidegger expresa su distanciamiento de la estética⁸¹. Sin embargo, ¿qué significado le otorga Heidegger a la estética? ¿Cuáles son las razones que fundamentan dicho distanciamiento? El abordaje heideggeriano al sentido de la estética se encuentra expuesto explícitamente en las conferencias de 1935/36 “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en la de 1938 “Die Zeit des Weltbildes” y en la de 1953 “Wissenschaft und Besinnung”.

En las conferencias de 1935/36 “Der Ursprung des Kunstwerkes” y en la de 1938 “Die Zeit des Weltbildes”, la estética es descrita como un fenómeno *moderno*. En la conferencia de 1938, Heidegger sostiene que la época moderna se encuentra sostenida con base en cinco fenómenos “igualmente esenciales” (*gleichwesentliche*): la ciencia, la técnica mecanizada, la introducción del arte en el horizonte de la estética, el obrar humano como cultura, y la “desdivinización” o pérdida de dioses (*Entgötterung*)⁸². En la época en la que el mundo es determinado como una imagen representable por el sujeto, el arte pasa a ser representación de la vivencia del hombre: “esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de

Vorlesung: Anmerkungen zu Hölderlins Hymnen-Dichtung” (GA 53, pp. 1-2). cf. al respecto “‘Andenken’ und ‘Mnemosyne’” (GA 75, p. 24).

⁸⁰ GA 39, p. 16 / 2010, pp. 31-32. cf. al respecto, GA 53, p. 58.

⁸¹ cf. GA 4, p. 7 / 2005a, p. 9.

⁸² GA 5, pp. 75-76 / 1998b, pp. 63-64.

la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre”⁸³.

El arte, visto desde esta perspectiva, se torna en objeto de la teoría estética, y por tanto su esencia es observada a partir del goce o de las sensaciones que la obra pueda producir en el hombre, caracterizado como sujeto. En la era moderna, fundamentada según Heidegger por la metafísica y por la hipertrofia en el ente, el método concebido como procedimiento reglado determina previamente la cosa presenciada como “objeto” (*Gegenstand*) puesto a la “representación” (*Vorstellung*) del sujeto. En este sentido, el arte pierde su dimensión más propia, gracias a la imposición metafísica de la visión estética⁸⁴. Gran parte de esta mencionada “dimensión” del arte es expresada en “Der Ursprung des Kunstwerkes”, donde la esencia (*wesen*) de la obra de arte es pensada en relación a la verdad (ἀλήθεια) como apertura de mundo (*Welterschließung*)⁸⁵.

En las tres conferencias de 1936, sostenidas en el “Freie Deutsche Hochstift” de Frankfurt am Main, Heidegger se propone pensar el origen (*Ursprung*) de la obra de arte⁸⁶. En la representación tradicional que la estética ha realizado, a partir de la obra de Alexander Baumgarten, el arte es concebido como un objeto de la αἴσθησις, de la percepción sensible del hombre⁸⁷. De esta forma, en la acepción histórica que la época moderna ha realizado del hombre como un sujeto, el arte se convierte en un objeto puesto a la vivencia (*Erlebnis*) del sujeto. Por lo tanto, el arte es concebido desde la estética a partir de la relación fundamental que establece el hombre con su vivencia y sus percepciones. Si bien aquí puede hallarse ya la noción de *Weltanschauung* (*visión de mundo*) que desde 1919 Heidegger opuso a la idea de la filosofía como “ciencia preteórica” (fenomenología), la noción de “arte” (*Kunst*),

⁸³ GA 5, p. 75 / 1998b, p. 63.

⁸⁴ cf. la sección titulada “Die metaphysische Deutung der Kunst” (GA 53, pp. 17-19)

⁸⁵ cf. el artículo de Jesús Adrián Escudero, “El concepto de verdad como apertura del mundo en el *Origen de la obra de arte* de Heidegger” (1996).

⁸⁶ cf. “Der Ursprung des Kunstwerkes” (GA 5, p. 1 / 1998b, p. 11).

⁸⁷ cf. “Der Ursprung des Kunstwerkes” (GA 5, p. 57 / 1998b, p. 67).

concebida modernamente a partir de la estética, conlleva para Heidegger un “peligro” (*Gefahr*) que a primera vista no se deja presenciar⁸⁸.

El acercamiento heideggeriano a la esencia del arte y, simultáneamente, su respectivo su distanciamiento de la estética, se encuentra configurado por la noción de que el arte es un modo singular de presentación de lo real. La crítica a la estética, provista de la relación sujeto-objeto consiste así en una crítica a la concepción metafísica de la forma de presentación de lo ente (como presencia) en el mundo. La distinción realizada en el mundo griego, en especial en la ética de Aristóteles, de los distintos modos en los que el alma humana posee la verdad (ἀλήθεια) muestra que el “discurso” estético es algo totalmente distinto a la experiencia originaria del arte. En estos cinco modos expresados por Aristóteles, a saber “el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto”⁸⁹, el lugar del arte se encuentra en el ámbito de la τέχνη –el saber técnico-instrumental–, como forma de conocimiento de la ποιήσις –la actividad *productiva*–. Desde esta perspectiva, resulta interesante la “ampliación” y la apertura más allá del primado del ámbito teórico en la ciencia y filosofía moderna. Que esta reflexión, principalmente expuesta en los cursos de Marburgo⁹⁰, se encuentra emparentada con la reflexión acerca de la esencia del arte a partir de la década de los treinta, no solo demuestra la continuidad de gran

⁸⁸ El trabajo de Ian Thomson “Heidegger's Aesthetics” (2011) para *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, es un completo trabajo acerca de la concepción heideggeriana de la estética. En este trabajo, Thomson contraponen la crítica heideggeriana a la noción moderna de estética frente al *phenomenological Approach to Art*, desarrollado a partir del concepto de verdad. En este sentido, el notable análisis de Thomson destaca el peligro que Heidegger ve en la noción de arte (*Kunst*) desde la estética. Sobre esta misma noción vale la pena revisar la parte que Terry Eagleton dedica a Heidegger, en su análisis “Fenomenología, Hermenéutica, Teoría de la recepción” de su obra *Una introducción a la crítica literaria* (1998, pp. 42-44).

⁸⁹ “Ética Nicomáquea”, en: *Ética*, 2007, 1139b 15-18.

⁹⁰ Sobre todo en la parte introductoria de la monumental lección de 1924/25, *Platon: Sophistes*. Para ello es importante tener en cuenta la interpretación de Aristóteles, centrada en el análisis de los libros VI y X de la *Ética Nicomáquea*, y el libro I (Capítulos 1-2) de la *Metafísica*. cf. el primer capítulo de la parte introductoria “Die vorbereitende Übersicht über die Weisen des ἀληθεύειν (επιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία, νους) (Eth. Nic. VI.2-6)”, especialmente el §6. “Die Wesensbestimmung der επιστήμη (Eth. Nic VI 3)”, parte c) “πράξις und ποιήσις als nächste Vollzugs weisen des ἀληθεύειν. Die επιστήμη als eigenständige »πράξις« des ἀληθεύειν” (GA 19, pp. 38-39) y el §7. “Die Analyse der τέχνη (Eth. Nic. VI 4)” (GA 19, pp. 40-47). También resulta importante el segundo capítulo “Die Genesis der σοφία innerhalb des natürlichen Daseins der Griechen (αἴσθησις, εμπειρία, τέχνη, επιστήμη, σοφία) (Met. 1, 1-2)”, sobre todo en el § 13. “Fortsetzung: τέχνη und επιστήμη. (Met 1,1) Die in der τέχνη liegende Tendenz auf »eigenständige« επιστήμη. Die weitere Entwicklung der επιστήμη” (GA 19, pp. 91-94).

parte de las preguntas que motivaron su pensamiento, sino, también, cierta coherencia interpretativa sostenida a lo largo de su obra⁹¹.

⁹¹ La presente interpretación toma distancia de las afirmaciones sostenidas por Franco Volpi, sobre todo en su estudio pionero *Heidegger e Aristotele* (1984 / 2012), en donde interpreta la creciente presencia de Hölderlin y Nietzsche en el pensamiento heideggeriano de la década de los treinta, en detrimento de la figura de Aristóteles (cf. 2012, p. 37, 41, 156, 167, 181, 188-189, 193). Con base en esto, la interpretación de Volpi se destaca por dos puntos importantes: en primer lugar, porque toma como punto de mira a la “ontología fundamental” de Heidegger (su libro, ante todo, intenta mostrar detalladamente la presencia de Aristóteles en la génesis de *Ser y tiempo*) y, por otra parte, porque se basa en una “hermenéutica” textual, en la que la importancia de una figura, para Heidegger, se “basa” en las interpretaciones “orgánicas” (lecciones, textos dedicados exclusivamente a la figura interpretada). De esta forma, Aristóteles “desaparece” a partir de los años treinta, en parte gracias al desplazamiento causado por las figuras de Hölderlin y Nietzsche, a quienes Heidegger dedicará casi diez años de su actividad docente, y un gran número de conferencias y artículos. En este mismo sentido, sostiene Volpi, “Si en el proyecto de la ontología fundamental era central la confrontación con los momentos más densos de la fundación metafísica, con el desplazamiento a un segundo plano y después con el desvanecerse de los propósitos fundativos, cambian también los puntos de referencia. Aristóteles, Kant y Husserl son sustituidos por pensadores como Nietzsche, Hölderlin y los presocráticos. El ensayo sobre el concepto de *physis*, escrito en 1939 y publicado en 1958, parece constituir la última confrontación orgánica con Aristóteles” (2012, p. 37). Si bien, a la luz de los textos heideggerianos resulta bastante difícil y polémico afirmar que, por ejemplo, los presocráticos no constituyen un punto de referencia en la confrontación con “los momentos más densos de la fundación metafísica”, lo realmente complicado es la idea de la sustitución y el abandono de Aristóteles. Aunque Franco Volpi tiene razón cuando afirma que la atención hacia Aristóteles decrece, lo cierto es que la figura no desaparece, sino que entra en el juego de una interpretación distinta, muy ligada a “encubrimientos” y “asimilaciones” (de los que Volpi tuvo noción en su misma interpretación) en la que el Estagirita no se ve orgánicamente tematizado. Frente a esto, puede evidenciarse, por ejemplo, las constantes críticas, interpretaciones y alusiones a Aristóteles que Heidegger emprende en sus análisis de la metafísica, del lenguaje, de la técnica, y de la φύσις (no tan cara a Volpi). De esta forma, si se reconoce que hay otra forma de acceso a la figura de Aristóteles en la obra heideggeriana –superando la hermenéutica de las interpretaciones orgánicas, y prestando atención a los detalles y a las múltiples referencias– también es posible resaltar (a modo heideggeriano) eso “no dicho” acerca de Aristóteles, en lo “dicho”, lo que abriría la posibilidad a una singular y novedosa interpretación del acercamiento heideggeriano. Aunque Volpi desestime estas “referencias dispersas” a Aristóteles en la obra posterior (2012, p. 193), lo cierto es que en muchas ocasiones estas contienen argumentos muy importantes que permiten contrastar e interpretar lo dicho por Heidegger a partir de cierta “continuidad” (no tendida a priorizar unilateralmente a la “ontología fundamental”). En dos entrevistas sostenidas frente a Julia Urubayen (2008) y Ángel Xolocotzi (2009a), Volpi deja ver su interpretación y su distanciamiento cuando afirma que el “segundo Heidegger” cae en una “antropología de la *Lichtung*” y en un examen unilateral de la técnica (cf. también Volpi, 2010, p. 62; Xolocotzi, 2009a, p. 53). En el epistolario entre Heidegger y Hannah Arendt a partir de la década del cincuenta, se logra observar la continuidad de muchas de las cuestiones suscitadas antes de *Ser y tiempo*, cuando Heidegger menciona su deseo de revisar su lección *Platon: Sophistes*. Al respecto, Robert Bernasconi (1986) y Jussi Backman (2007), con una interpretación *global* de la obra de Heidegger, han destacado coherentemente la correspondencia entre “construir”, “habitar” y “pensar” con la exigencia de repensar la estructura aristotélica de las facultades humanas ποίησις, πρᾶξις y θεωρία, retomadas por Heidegger como “Herstellen”, “Handeln” y “Betrachten”. De esta forma, por sólo mencionar este ejemplo, se enmarca la posibilidad de una lectura de la *Auseinandersetzung* heideggeriana con Aristóteles, un poco más abierta de lo planteado por Volpi y su valoración de la obra *tardía*.

Es, en este sentido, la conferencia de 1953 “Wissenschaft und Besinnung”, en donde se permite ver con mayor claridad un número amplio de correspondencias entre lo pensado en el entorno de *Ser y tiempo* (en especial, en la dedicación a Aristóteles), y en el pensamiento posterior a la *Kehre*⁹². A la luz de esta consideración, la conferencia comienza con una crítica al concepto de “cultura” –ya sostenido en la conferencia de 1938– en donde se incluyen tanto el arte como la ciencia. Para Heidegger, desde este punto de vista “cultural”, en donde se preserva la actividad espiritual y creadora del hombre, no se piensa adecuadamente tanto la esencia del arte como el de la ciencia. Siguiendo esta cuestión, Heidegger ofrece una “definición” de la esencia del arte:

Si lo examinamos para ver su esencia, el arte es una consagración y un resguardo en el que, de un modo cada vez más nuevo, lo real le regala al hombre el esplendor hasta entonces oculto, a fin de que, en esta claridad, mire de un modo más puro y escuche de un modo más limpio lo que se exhorta a su esencia.

Al igual que el arte, la ciencia no únicamente una actividad cultural del hombre. La ciencia es un modo, y además un modo decisivo, como se nos presenta todo lo que es⁹³.

En el tratamiento tanto del arte como de la ciencia, Heidegger insiste en mostrar que, más allá de la acepción “cultural”, ambas son un modo decisivo en el que se presenta todo lo que es. En estrecha cercanía con los antiguos análisis sobre la obra de Aristóteles, Heidegger aborda la concepción del θεωρεῖν, la actitud contemplativa, que prima en la época moderna:

Dicho de otro modo, nos preguntamos ahora: en la proposición “la ciencia es la teoría de lo real”, ¿qué significa la palabra “teoría”? El nombre “teoría” procede del verbo griego θεωρεῖν. El sustantivo correspondiente es θεωρία. A estas palabras les es propio un significado alto y misterioso. El verbo θεωρεῖν se ha formado por la confluencia de dos raíces: θέα y ὀράω. Θέα (*cfr.* teatro) es la apariencia de que algo se muestra, la vista en lo que se ofrece. Platón, a este aspecto en el que lo presente muestra lo que es lo llama εἶδος. Haber visto este aspecto, εἶδεναι, es saber. La segunda raíz de θεωρεῖν, el ὀράω,

⁹² Sobre esta conferencia, el 21 de diciembre de 1953, Heidegger escribe esta importantísima anotación a Hannah Arendt: “Lo que dije en la conferencia sobre la técnica respecto a la τέχνη se remonta muy lejos, concretamente a la introducción al curso sobre el *Sofista*, que fue el primero de mis cursos al que asististe” (2002 b, p. 132).

⁹³ GA 7, p. 39 / 1994, p. 39.

significa: mirar algo, examinarlo, considerarlo. Así resulta que θεωρεῖν es θέαν y ὄπᾶν: mirar el aspecto bajo el que aparece lo presente y, por medio de esta visión, permanecer cabe él viéndolo.

A aquel modo de vida (βίος) que recibe su determinación desde el θεωρεῖν y que se consagra a él, lo llaman los griegos el βίος θεωρητικός, el modo de vida del que mira, que mira al puro resplandecer de lo presente. A diferencia de éste, el βίος πρακτικός es el modo de vida que se dedica a la actuación y a la producción. Sin embargo, en esta diferenciación no podemos perder de vista nunca una cosa: para los griegos, el βίος θεωρητικός, la vida contemplativa, sobre todo en su forma más pura, como pensar, es el supremo hacer. La θεωρία es en sí misma, y no sólo por una utilidad añadida, la forma consumada del estar humano. Porque la θεωρία es el puro respecto a los aspectos de lo presente, los cuales, por su resplandecer, le conciernen al hombre al hacer brillar la presencia de los dioses. La otra caracterización del θεωρεῖν, el hecho de que traiga ante el percibir y el exponer las ἀρχαί y αἰτίαι de lo presente, no puede ser dada aquí pues esto exigiría una meditación sobre lo que el experimentar griego entendió bajo aquello que, desde hace mucho tiempo, nosotros representamos como principium y causa, fundamento y causa (cfr. Aristóteles, *Eth. Nic.* VI c. 2, 1139 a. sq)⁹⁴.

Con esta descripción del ámbito de la θεωρία, el sentido del primado del ámbito teórico (la vida humana concebida como βίος θεωρητικός en su expresión imperante históricamente) representa los modos de presentación de lo real (p. ej. el arte) exclusivamente desde el punto de vista de la *contemplatio*:

En la θεωρία convertida en contemplatio se anuncia el momento del mirar incisivo y separador, preparado ya por el pensar griego. El carácter de un proceder separador interventor frente a lo que debe ser aprehendido en la vista reivindica su valor en el conocer. Con todo, aun y así la vita contemplativa sigue siendo distinta de la vita activa⁹⁵.

Heidegger procede de esta manera a analizar el sentido de la *contemplatio* del βίος θεωρητικός, que en alemán equivale a la palabra *Betrachtung*:

¿Qué significa *Betrachtung*? *Trachten* es el latín tractare, tratar, elaborar. *Nach etwas trachten* significa aspirar a algo, trabajar en vistas de algo, perseguirlo, ir tras de ello para ponerlo a seguro. Según esto, la teoría, entendida como *Betrachtung*, sería la elaboración de lo real, una elaboración que persigue y pone a seguro. Pero esta caracterización de la ciencia iría en contra de su esencia. Porque la ciencia, como teoría, es precisamente “teorética”. Se abstiene de toda elaboración de la realidad. Hace todo lo posible para

⁹⁴ GA 7, p. 46 / 1994, p. 45-46.

⁹⁵ GA 7, p. 48 / 1994, p. 47.

aprehender lo real de un modo puro. No interviene en lo real para modificarlo. La ciencia pura, se proclama, es “desinteresada”⁹⁶.

En concordancia con lo que se expondrá más adelante en el curso *Der Satz vom Grund*, Heidegger procura mostrar que este carácter “desinteresado” de la ciencia moderna no es tal, a partir de su estrecha pertenencia con el significado de la θεωρία⁹⁷. Si bien en el curso de 1955 Heidegger enfatiza en el carácter de “exigencia” del proceder técnico-científico, en esta conferencia pronunciada dos años antes pone de relieve el “proceder separador e interventor” inherente a la θεωρία. Así mostrado, Heidegger describe la física moderna, la psiquiatría, la historia y la filología, a partir de sus respectivos aspectos a los que se dirige la mirada teórica: la φύσις, la ψυχή, el ἱστορεῖν, y el λόγος. De esta forma, es posible percibir el alcance de la estética como teoría del arte. Así, la descripción acerca de la esencia del arte dada en el inicio de la conferencia muestra ahora un ámbito de “validez” distinto: el arte como consagración donde lo real se ofrece al hombre de un modo más puro.

Es posible preguntar con Heidegger acerca de la experiencia originaria del arte, más allá de la estética. Heidegger piensa el arte en relación con la τέχνη y la ποιήσις griega, tal como se deja ver con claridad en “Die Frage nach der Technik”, donde la τέχνη es vista desde el *traer-ahí-delante* (*Her-vor-bringen*), que es un traer desde lo oculto. Desde esta perspectiva, el arte (τέχνη) no se entiende desde la αἴσθησις, sino desde la “región del desocultamiento (*Entbergung*), es decir, de la verdad”⁹⁸. La τέχνη, que desde los griegos estuvo relacionada con la producción de utensilios, es pensada en relación con la φύσις, el emerger-desde-sí (*von-sich-her Aufgehen*), y con la verdad (ἀλήθεια)⁹⁹. Pensada así, la experiencia del arte es descrita de la siguiente forma, en el final de la conferencia “Die Frage nach der Technik”:

Antes se llamaba τέχνη también al traer lo verdadero ahí delante en lo bello. Τέχνη se llamaba también a la ποιήσις de las bellas artes.

⁹⁶ GA 7, p. 49 / 1994, p. 48.

⁹⁷ cf. GA 10, p. 178-179 / 1991, pp. 189-190.

⁹⁸ GA 7, p. 13 / 1994, p. 15.

⁹⁹ cf. GA 7, p. 12 / 1994, p. 14.

En el comienzo del sino de Occidente, en Grecia, las artes ascendieron a la suprema altura del hacer salir de lo oculto a ellas otorgada. Trajeron la presencia de los dioses, trajeron a la luz la interlocución del sino de los dioses y de los hombres. Y al arte se le llamaba sólo τέχνη. Era un único múltiple salir de lo oculto. Era piadoso, πρόμος, es decir, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad.

Las artes no procedían de lo artístico. Las obras de arte no eran disfrutadas estéticamente. El arte no era un sector de la creación cultural. ¿Qué era el arte? ¿Tal vez sólo para breves pero altos tiempos? ¿Por qué llevaba el sencillo nombre de τέχνη? Porque era un hacer salir lo oculto que trae de y que trae ahí delante y por ello pertenecía a la ποιήσις. Este nombre lo recibió al fin como nombre propio aquel hacer salir lo oculto que prevalece en todo arte de lo bello, la poesía, lo poético.

El mismo poeta de quien escuchamos las palabras:

«Pero donde hay peligro, crece
también lo que salva.»

nos dice:

«...poéticamente mora el hombre en esta tierra».

Lo poético lleva lo verdadero al esplendor de aquello que Platón, en *Fedro*, llama τὸ ἐκφανέστατον, lo que aparece de un modo más puro. Lo poético penetra con su esencia todo arte, todo hacer salir lo que esencia al entrar en lo bello.

¿Debieron ser llamadas las bellas artes al poético hacer salir de lo oculto? ¿El hacer salir de lo oculto tenía que interpretarlas de un modo más inicial para que, de esta forma, protegieran de un modo propio, en su parte, el crecimiento de lo que salva, despertaran de nuevo y fundaran la mirada y la confianza en lo que otorga?

Si al arte, en medio del extremo peligro, le está otorgada esta suprema posibilidad de su esencia, es algo que nadie es capaz de saber. Pero podemos sorprendernos. ¿De qué? De la otra posibilidad. De que en todas partes se instale la furia de la técnica, hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad.

Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella.

Esta región es el arte. Aunque, sin duda, sólo cuando, por su parte, la meditación sobre el arte no se cierre a la constelación de la verdad por la que nosotros *preguntamos*¹⁰⁰.

¹⁰⁰ GA 7, pp. 35-36 / 1994, pp. 36-37.

Heidegger atribuye al mundo griego una experiencia del arte que va más allá de la estética: “Las artes no procedían de lo artístico. Las obras de arte no eran disfrutadas estéticamente. El arte no era un sector de la creación cultural”. Más allá de esto, la asimilación entre el arte y la τέχνη, junto con la ποίησις, resulta fundamental para entender adecuadamente la correspondencia entre una visión originaria del arte, y la experiencia griega del mismo. De esta forma, se entiende así una “superación” (*Verwindung*) de la estética, a partir de la experiencia originaria con el arte¹⁰¹. Las tres conferencias de 1936, mencionadas anteriormente, se sostienen sobre el marco de esta correspondencia entre arte y τέχνη, que supera la concepción metafísica-moderna de la estética. En 1936, Heidegger entiende el “origen” de la obra de arte en relación con la verdad (ἀλήθεια). Si se entiende, con base en lo sostenido, que la experiencia del arte es un modo de presentación de lo que es, en ese mismo sentido se puede indagar acerca del sentido de la ἀλήθεια como des-ocultamiento, como puesta en presencia del acontecer de la cosa. Sin embargo, para reforzar aún esta asimilación heideggeriana de la experiencia griega del arte, es posible hallar una correspondencia aún más coherente.

En el final de “Der Ursprung des Kunstwerkes” Heidegger sostiene que la esencia del arte es la poesía (*Dichtung*). ¿Cómo podría ser la esencia de algo, algo que se encuentra incluido dentro de sus distintos géneros? ¿Cómo podría ser la poesía, un género especial de arte, la esencia del arte mismo? ¿No podría ser la pintura, o la arquitectura, o cualquier otro arte? Desde el curso de 1934/35 sobre Hölderlin se observa que tanto “poesía” (*Dichtung*) como “poetizar” (*dichten*) no son vistos desde la representación moderna de la “poesía” (*Poesie*) como un género literario:

“Poetizar”, ¿qué significa realmente esa palabra? Viene del antiguo alto alemán *thitôn*, y está relacionada con el *dictare* latino, que es una forma reforzada de *dicere* = decir. *Dictare*: decir algo repetidas veces, recital “dictar” (*diktieren*), formular verbalmente, redactar, ya sea un ensayo, un informe, un tratado, una queja o una súplica, una canción o algo parecido. Todo eso significa “*dichten*”, “poetizar”, componer lingüísticamente. Sólo desde el siglo XVII, la palabra se restringe a la composición de construcciones lingüísticas, a

¹⁰¹ cf. el breve texto publicado en el sexto volumen de *Heidegger-Studien*: “Zur Überwindung der Aesthetik. Zu ‘Ursprung des Kunstwerks’” (1990d).

las que llamamos “de estilo poético” (*poetische*) y “poesías”. Por lo pronto, el poetizar no tiene una relación especial con lo “poemático” (*Poetische*); por ello no podemos extraer gran cosa de este uso lingüístico. Tampoco avanzamos mucho si preguntamos qué significa “poemático”, a fin de delimitar el poetizar poético del poetizar prosaico (composición). “Poemático” viene del griego ποιεῖν, ποιήσις, hacer, producir algo. La palabra está en la misma dirección de significado que *thitôn*, siendo su acepción aún más general. Por este camino no llegamos a saber de la esencia de lo “poético” (*Dichterische*) ni de lo “poemático” (*Poetische*).

No obstante, podemos aprovechar una indicación que está en la acepción original de la palabra *thitôn-dicere*. Esta palabra tiene la misma raíz que el griego δείκνυμι, que significa mostrar, hacer visible algo, hacer manifiesto algo, no general, sino de una manera particular¹⁰².

Heidegger piensa el “poetizar” a partir del “decir” (*sagen*) y del mostrar (*zeigen*). Sin embargo, tanto este decir y este mostrar no son simplemente acciones que se ejecutan sin más. El decir y el mostrar heideggerianos apuntan al *traer-ahí-delante* (*Her-vor-bringen*), a la presencia, a la cual apunta la noción griega de la ποιήσις. De esta forma, la afirmación de que la poesía es la esencia del arte se entiende plenamente a partir de esta “ampliación” del significado de la ποιήσις, más allá del significado impuesto a partir del siglo XVII (¿coincidencia moderna?) como ámbito literario. La concepción aristotélica de la ποιήσις como un modo del alma humana de estar puestos a la verdad, se acopla coherentemente con la forma de conocimiento de la ποιήσις: la τέχνη. Debido a ello, se verá claramente el sentido del distanciamiento de la estética en Heidegger. El esfuerzo radical por plantear una superación pensante de los postulados fundamentales de la tradición filosófica occidental supone una superación de los postulados de la estética, concebida modernamente. Desde este punto se entiende aún más el sentido de la lectura heideggeriana de la obra de Hölderlin: más que leer la obra del poeta a partir de cierta curiosidad estética, la confrontación heideggeriana pretende acercarse a la esencia de la obra de Hölderlin¹⁰³. Esta esencia, como esencia de una obra de arte, se encuentra en su *poetizar*.

¹⁰² GA 39, p. 29 / 2010, p. 41.

¹⁰³ cf. GA 39, pp. 221 / 2010, pp. 195; GA 5, p. 273 / 1998b, pp. 202-203. Con esto expuesto, es posible observar varias interpretaciones del acercamiento heideggeriano a Hölderlin a partir de una confusión esencial en cuanto a su “método”. Así, si se observa con qué radicalidad Heidegger critica el primado moderno del método (cf. GA 5, pp. 75-76 / 1998b, pp. 63-64), y al mismo tiempo, toma distancia tanto del esquema interpretativo de la *Literaturwissenschaft*, y de la estética, es posible

1.4. Lo político

En el año 1977, un año después de la muerte de Heidegger, Gunther Neske editó *Erinnerung an Martin Heidegger*, un volumen conmemorativo que recopila un amplio número de testimonios, de alumnos y amigos de Heidegger, acerca de su camino de pensar y su experiencia de vida. En esta obra, Georg Picht publicó el texto “Macht des Denkens”, donde recuerda la experiencia con los seminarios de Heidegger desde los años de 1933/34 y el derrumbamiento espiritual alemán durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. En el contexto de la euforia por el ascenso de la figura de Adolf Hitler a principios de los treinta, Picht dice que “la revolución del nacionalsocialismo fue el intento de los alemanes por llevar a cabo el sueño de Hölderlin”¹⁰⁴. ¿Es precisamente la ideología política nacionalsocialismo el

preguntarse por el lugar del “método” en el pensamiento de Heidegger. Esto es lo que han hecho Paul de Man (cf. 1967 y 1983), Theodor W. Adorno (2003) y Karl Jaspers (en: Heidegger, 2003a). P. de Man critica la exposición heideggeriana cuando señala que “Aún así, aunque estén filológica, histórica y estilísticamente desacreditadas, las interpretaciones de Heidegger siguen siendo de una importancia metodológica considerable” (1967, p. 4). Sin embargo, de Man sólo expone, entre otras cosas, que la interpretación de Heidegger sigue la estela de von Hellingrath (1983, p. 248), y que emprende una comprensión ontológica de los conceptos clave de Hölderlin (1967, p. 4). Sin embargo, en la interpretación de P. de Man no existe, en ningún momento, ninguna apreciación metodológica de la diferencia entre “interpretación” (*Interpretation*) y “dilucidación” (*Erläuterung*), lo que suscribe al verdadero ámbito de la comprensión metodológica, estilística e histórica que Heidegger quiso emprender y que, por cierto, se encuentra lejos de llegar a ser una comprensión filológica. Esta misma apreciación vale para el acercamiento de Adorno (cf. 2003, p. 450). Sin embargo, en el caso de K. Jaspers, en una carta no enviada del 12 de octubre de 1942, afirma: “A pesar de que no me siento en ‘consonancia’ ni con su Hölderlin ni con su Platón, a partir de lo que comprendo en esos textos, admiro, sin embargo, su extraordinario talento para experimentar lo filosófico allí donde nadie parece percibirlo. Quizá mi capacidad es escasa, pero me parece que hay un choque entre los desarrollos del contenido que usted realiza y sus puntos de partida. Me parece que su primer paso se sitúa en el plano adecuado, pero su marcha ulterior no capta el contenido posible, carece de método, que sustituye por el orden de la exposición, la forma de expresión y la apariencia del conjunto. Entiendo esto en un sentido positivo, afirmativo en sí mismo, pero en cuanto método propiamente dicho, me parece que es sólo un sucedáneo. En cada punto concreto no sé a qué atenerme cuando intento seguirle. Un ejemplo, justo al principio Lo ‘no dicho’ de un pensador, lo que yo ‘busco hasta agotarme’ –de verdad lo leo y coincido plenamente, se despiertan en mí profundos recuerdos–, pero luego: ‘poder saber a partir de ahora’ –produce en mí un repentino oscurecimiento del espacio que acababa de abrirse–, pues algo como lo no dicho que yo puedo después saber nunca es aquello precisamente que yo busco hasta agotarme, sino aquello con lo que yo me comprometo quizá con toda mi capacidad de trabajo, no conmigo mismo (...)” (2003c, p. 134).

¹⁰⁴ Picht en: Kettering y Neske (1988, p. 177).

sueño de Hölderlin? ¿Contribuyó Heidegger, con su acercamiento explícito a Hölderlin, al desarrollo de la revolución nacionalsocialista?

Algunas lecturas unilaterales acerca del compromiso heideggeriano con la ideología nazi han respondido afirmativamente a tales preguntas. En sus respectivos estudios, Víctor Farías¹⁰⁵ y Emmanuel Faye¹⁰⁶ han visto en el acercamiento heideggeriano a Hölderlin una fase más de su compromiso político con los nazis. No obstante al carácter unilateral de estas investigaciones, también algunos intérpretes, con otro punto de vista mucho más razonado, han visto en tal acercamiento una implicación política con el régimen totalitario. Desde esta perspectiva, Peter Trawny¹⁰⁷ y Luis Rossi¹⁰⁸ han interpretado el acercamiento heideggeriano a Hölderlin a partir de dos puntos de vista claramente sustentados: en primer lugar, a partir de la similitud entre la recepción heideggeriana de Hölderlin y la emprendida por el círculo de Stefan George, asumida por el nazismo, y, por otra parte, a partir de las implicaciones políticas de su pensamiento en 1934¹⁰⁹. Si bien es cierto que gracias a la información histórico-documental es posible matizar la propia versión ofrecida por el propio Heidegger, también, a su vez, es necesario plantearse varias preguntas acerca de las implicaciones políticas de la lección del semestre de 1934/35, sostenidas casi un año después de su renuncia al rectorado en la Universidad de Friburgo.

De cara a esta lección, recientemente Julia A. Ireland, traductora al inglés del mencionado curso, realizó un descubrimiento de gran importancia histórico-documental¹¹⁰. Al revisar la versión manuscrita del curso, y la copia mecanografiada

¹⁰⁵ cf. Farías (1998, pp. 525-533).

¹⁰⁶ cf. Faye (2009, pp. 172-188).

¹⁰⁷ cf. Trawny (2003, p. 133ss y 2009, pp. 68-69).

¹⁰⁸ cf. Rossi (en: Rocha de la Torre, 2009a, p. 373ss).

¹⁰⁹ En este sentido es interesante consultar la parte dedicada por Iris Buchheim, en el *Hölderlin-Handbuch*, a las implicaciones políticas de la lectura heideggeriana de Hölderlin (en: Kreuzer, 2011, p. 436). En este mismo sentido encaja la lectura que Rüdiger Safranski hace del acercamiento heideggeriano a Hölderlin, en su biografía de Heidegger (1997, pp. 331-340). Sobre este mismo tema también vale la pena revisar el trabajo de Diana Aurenque (2010), sobre todo, por su análisis del acercamiento de Heidegger a la figura de von Hellingrath y a la exégesis del círculo de George.

¹¹⁰ cf. su artículo "Naming Φύσις and the 'Inner Truth of National Socialism': A New Archival Discovery" (Ireland, 2014, pp. 315-346).

por Fritz Heidegger, depositadas en el *Deutsches Literaturarchiv Marbach*, Ireland encontró un error editorial muy diciente en la edición aparecida de la *Gesamtausgabe*¹¹¹. La polémica frase acerca de la “interna verdad y grandeza del movimiento” (el nacionalsocialismo) del curso sostenido en el semestre posterior – *Einführung in die Metaphysik*¹¹²–, fue sostenida primero en la lección sobre Hölderlin, aunque no fue incluida en la versión impresa de la *Gesamtausgabe*, lo cual abre varias preguntas sobre la perspectiva política del curso. Si bien, este descubrimiento parece echar por tierra la versión despolitizada del propio Heidegger¹¹³ y de algunos intérpretes que, desde una clave apologética, han interpretado la mencionada lección y su contexto a partir del supuesto distanciamiento crítico de la ideología del nazismo tras la experiencia del

¹¹¹ De cara a esta afirmación, vale la pena recordar lo que Heidegger le escribe a Elizabeth Blochmann el 21 de diciembre de 1934, en donde comenta su visión del nuevo semestre académico: “Por eso continuaré en abril con mi curso sobre Hölderlin y espero así en un primer arranque hacer frente a todo el conjunto. Toda la lección ya está preparada [...] No pienso en una publicación. Para ello todavía no estoy a la altura del conjunto de la poesía. Al mismo tiempo me ocupo en el seminario para avanzados de la Fenomenología del espíritu de Hegel y en el seminario para principiantes de la doctrina hegeliana del Estado” (1990b, p. 84 / Xolocotzi, 2013, p. 147).

¹¹² cf. el epílogo de Petra Jaeger, editora del mencionado curso, en donde se menciona el empleo de la palabra *Nationalsozialismus* (GA 40, pp. 231-234). Ireland (2014, p. 316) cita la página 243, lo que parece ser un error editorial. Sobre este punto también es importante consultar la versión ofrecida en el “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger” (GA 16, p. 668ss / 1998a, pp. 67-68).

¹¹³ En el “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, el filósofo dice: “Cuando acepté el rectorado, tenía claro que no podía pasar sin compromisos. Las citadas frases hoy no las escribiría. Cosas de este tipo ya no las volví a decir a partir de 1934” (GA 16, p. 657 / 1989a, p. 57). Sin embargo, tal como la investigación histórico-documental ha mostrado (cf. Xolocotzi, 2013, p. 28), sí hay después de 1934 un número amplio expresiones del calibre de las sostenidas en 1933. Por otra parte, tal como se mostrará, este argumento será sostenido de forma permanente por Heidegger, y por algunos de sus interlocutores.

rectorado¹¹⁴ (entre ellos Max Müller¹¹⁵, Gerhard Ritter¹¹⁶ o Susanne Ziegler¹¹⁷, editora de la lección), a su vez, es necesario, para el contexto de la investigación sobre Hölderlin, evidenciar en qué sentido se trata de lo “político” en el acercamiento a la obra del poeta. De todas formas, el intento por evidenciar el sentido de lo “político” aquí expresado exige una reflexión acerca del modo de acceder dinámicamente al problema configurado entre la vida y la obra de Heidegger¹¹⁸, a

¹¹⁴ Sin embargo, la versión heideggeriana –que debe ser sometida a examen y no a una simple constatación o refutación apresurada a partir de los hechos o de ciertas opiniones de allegados– se aferró a la idea de un distanciamiento a partir de 1934. En ese sentido, vale la pena preguntar acerca del sentido de este mencionado distanciamiento. Para una visión detallada de las actividades de Heidegger a partir de 1934, cf. Xolocotzi (2013, pp. 136-148). De cara a la versión de este distanciamiento, en una carta privada del 23 de junio de 1959 a Elfride, Heidegger escribe desde Meßkirch: “Me he desprendido íntimamente de la universidad desde 1934, cuando renuncié al rectorado – no hay nada de orgullo en ello. Me doy cuenta, releendo antiguos cursos, de cuánta energía he puesto en cuestiones puramente didácticas – en desmedro del trabajo que me interesa esencialmente” (2008b, p. 337).

¹¹⁵ Max Müller escribe sobre el año 1934: “En el año de 1933 de ninguna manera se procedía en forma apolítica en las lecciones de Heidegger. Por ejemplo recuerdo una frase improvisada de la lección sobre lógica: «la lógica es evidentemente el pensar correcto de los hombres existentes concretamente. También en la lógica se puede incluir la figura del Führer». Sin embargo hay que tener en cuenta que algo así ya no hubiera dicho Heidegger en 1934-1935. Desde esta época ya no hubo ningún término político en sus actividades académicas, en tanto yo puedo juzgarlo como no participante. Y con el «saludo alemán» levantando el brazo iniciaban todos los catedráticos sus lecciones” (en: Kettering, 1988, p. 209 / Xolocotzi, 2013, pp. 147-148).

¹¹⁶ Ritter le escribe a Karl Jaspers en 1946: “Considero mi obligación hacer de su conocimiento [...] que Heidegger no tiene una personalidad fuerte. Quizás tampoco es necesariamente sincero, de cualquier forma es «ambiguo» en el sentido de los «abusados» de la Selva Negra [...] Quisiera añadir también que él –y de esto tengo conocimiento muy preciso y consistente (siempre pertenecemos ambos al mismo círculo filosófico)–, desde el 30 de junio de 1934 fue calladamente un opositor enconado del nazismo y también perdió por completo la fe en Hitler, quien lo condujo en 1933 a su fatal error” (en: Xolocotzi, 2013, p. 143).

¹¹⁷ En la opinión de Ireland (2014) Susanne Ziegler cometió el error de interpretar la abreviación “N.Soz” (*Nationalsozialismus*) con “N.W” (*Naturwissenschaft*) cuando Heidegger dice: “Nuevamente es ostensible que esta presunta nueva ciencia no sabe cuán anticuada es. Con la verdad interna de la ciencia natural (*Naturwissenschaft*), no tiene nada que ver”. (GA 39, p. 195 / 2010, p. 176). En su tesis doctoral, titulada *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια: Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934 / 35 bis 1944*, Ziegler dice: “lo ‘alemán’, la ‘patria’, sobre los cuales tratan las lecciones, no se relacionan con la situación política de 1934/35, sino que están unidos a ‘una nueva experiencia básica del ser’, en tanto ello es significativo para el ‘inicio de otra historia” (Ziegler, 1991, p. 31 / Rossi, en: Rocha de la Torre, 2009a, p. 400).

¹¹⁸ Alfredo Rocha (2014), Peter Trawny (2014) y Ángel Xolocotzi (2014) han abordado el mencionado problema desde tres puntos de vista diferentes pero a la vez muy sugestivos. Rocha, en su artículo “Heidegger: ¿Introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? Una reflexión en contravía”, realiza una exposición documentada con gran minuciosidad acerca de las dos formas tradicionales en las que se ha entendido el “caso Heidegger”: a partir de “a) la discusión histórico-documental y, b) la reflexión en torno al vínculo que el «compromiso político» del filósofo tiene con su obra, es decir, la confrontación del contenido de la filosofía de Heidegger con la ideología del movimiento” (p. 21). Con base en esto, Rocha propone una reflexión “en contravía”, cuyo objetivo consiste en observar el camino del pensar de Heidegger mediante las preguntas “¿es la obra de Martin Heidegger una introducción del nacionalsocialismo en la filosofía?, es decir, ¿es ella una destrucción de la filosofía?”

partir de una coherencia metódica y argumentativa con la enorme complejidad interpretativa que el problema sugiere¹¹⁹.

Es posible que el ámbito más criticado por Heidegger en su diálogo con Hölderlin – aunque a su vez sea el más malinterpretado por la literatura especializada tanto a favor como en contra–, sea el de la interpretación política de los poemas del poeta alemán. La frase ya citada de los *Beiträge zur Philosophie* acerca de la singularidad histórica del ser (*seynsgeschichtliche Einzigkeit*) de Hölderlin –escrita dos años después de la primera lección sobre el poeta– habla de una superación (*überwunden sein*) de toda utilización “política” (*alles “politische” Auswerten*) de Hölderlin¹²⁰. Pese a ello, a pesar de que en su obra no exista el interés manifiesto –

(p. 29). Por su parte, Ángel Xolocotzi, en su *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, aborda la cuestión desde el sentido que su crónica general se propone: brindar una herramienta objetiva e instrumental que permita hacer frente tanto a los detractores como a los entusiastas, mediante una completa documentación de los hechos. De esta forma, Xolocotzi propone en su introducción que el camino de aquellos que han pretendido negar el ámbito de importancia que implica la vida de Heidegger, frente a su obra, es insuficiente y da pie a interpretaciones apresuradas frente al compromiso político de Heidegger (2013, pp. 17-32). Trawny, por su parte, en su interesante estudio acerca de la publicación reciente de la primera parte de los “Cuadernos negros” *Überlegungen* (GA 94, 95 y 96) disuelve sin más la dicotomía entre vida y obra (a favor de la obra, según Trawny, en gran parte de la *Heidegger-Forschung*), cuando postula que “la obra es el medio de la vida” (2014, p. 84). En este punto estoy de acuerdo en lo fundamental con las posiciones de Rocha y Xolocotzi, en la medida en que a partir de las posturas citadas se entiende el problema de la “vida y obra” a partir de un dinamismo que permite evitar reduccionismos peligrosos (e interpretaciones unilaterales) de cara a una separación superficial y tendenciosa entre ambos ámbitos. Sin embargo, la postura de Trawny me parece complicada (aunque no estoy en desacuerdo con ella) porque reduce el marco de la obra heideggeriana a la expresión de su vida; máxime cuando es imposible sostener un acuerdo acerca de lo que aquí se puede entender como “vida” y los aspectos que se quieran resaltar a partir de determinados intereses investigativos. Frente a esta postura, aunque reconozco que el estudio de Trawny no da lugar a dudas u objeciones respecto a las implicaciones de Heidegger con el nazismo, me parece que la obra no es en todos los casos el medio de la vida. En este punto me parece importante señalar que tal “prejuicio” no viene directamente de la *Heidegger-Forschung*, y que, por ejemplo, Roman Ingarden, en su interesante aproximación fenomenológica a la obra de arte literaria, expresa con toda claridad el alcance de tal postura (cf. 1998, pp. 43-47). Frente al alcance de este problema, sostengo la opinión de que mediante el trabajo minucioso y reconocimiento de la complejidad interpretativa que supone la vida y la obra de Heidegger (aunque, claro está, lo que importa es determinar en todo caso el sentido de la obra) es posible superar algunos argumentos tendenciosos y unilaterales que, tanto a favor como en contra, interpretan rápidamente aquello que merece un examen más detallado.

¹¹⁹ En este punto es posible sostener que gracias a las investigaciones rigurosas de Hugo Ott (1992) y Holger Zaborowski (2010) y, a su vez, tal como han sostenido Lacoue-Labarthe (2002, pp. 141-156), Rocha (2014) y Xolocotzi (2013), es posible desestimar la presunta unilateralidad con la que Fariás y Faye argumentan a partir de imprecisiones interpretativas, acomodación de los hechos y de la documentación, y supresión de todo aquello que de alguna forma no encaje en el objetivo general de sus investigaciones.

¹²⁰ cf. GA 65, p. 422 / 2003b, pp. 337-338.

teorético— por plantear una filosofía política, una filosofía práctica, o una ética, es posible afrontar la “dimensión política” que se abre en su obra y, concretamente, en su interpretación de Hölderlin. Es más, con base en esto, en ningún lugar tan destacado de la obra heideggeriana como en la en la confrontación con el poeta, el concepto de lo “político” parece adquirir una claridad evidente y definitiva. En relación con lo dicho, los trabajos de Otto Pöggeler (1999) y Phillippe Lacoue-Labarthe (2002) han destacado de manera suficiente la dimensión de lo político que se abre en el encuentro con Hölderlin. Si bien el concepto de lo “político” es de lo más ambiguo en el marco de los usos que Heidegger le da al término, en la confrontación con Hölderlin aparecen elementos contrastantes al respecto¹²¹. La significación del mundo abierto históricamente en la civilización mundial (*Weltzivilisation*), lo colectivo, el habitar humano, y el rechazo a las “concepciones del mundo” (*Weltanschauungen*)¹²² utilizadas políticamente, son lo más cercano a una concepción política en la obra de Heidegger y, al mismo tiempo, son el plano desde donde se dirigen sus adhesiones y críticas a las políticas “reales”¹²³.

En la lección sobre los himnos “Germanien” y “Der Rhein” en 1934/35, Heidegger se pregunta por la experiencia de lo alemán y de la patria (*Vaterland*) que se abre en la poesía de Hölderlin. Este preguntar, instaurado aquí, se sostiene desde una crítica y desde un distanciamiento del primado teórico de la filosofía, de la ciencia literaria (*Literaturwissenschaft*) y de la estética. Las razones de dicho distanciamiento se encuentran sustentadas a partir de la singularidad histórica del ser (*seynsgeschichtliche Einzigkeit*) de la poesía de Hölderlin que anuncia, para Heidegger, el tránsito hacia un nuevo inicio de la historia. De esta manera, en “Germanien” y “Der Rhein” encuentra Heidegger una experiencia singular en donde el *poetizar* funda *históricamente* el acontecer (verdad, ἀλήθεια) de un pueblo (*Volk*),

¹²¹ Sobre la dimensión política en el acercamiento a Hölderlin, cf. los trabajos de Fred Dallmayr, “Heidegger, Hölderlin, and Politics” (1986, pp. 81-95) y Terry Eagleton, “La política del Ser: Martin Heidegger” (2006, pp. 363-392).

¹²² GA 65, pp. 36-43 / 2003b, pp. 46-51; GA 94, pp. 219, 228.

¹²³ Sobre las críticas que Heidegger dirige a la democracia, al liberalismo, al comunismo, al americanismo, y en última instancia, al nacionalsocialismo, cf. el trabajo de Luis Rossi “Heidegger en 1934: la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad” (2007) y el trabajo de Peter Trawny “Heidegger und das Politische. Zum 'Rechtsphilosophie' Seminar” (2012).

y en donde los hombres, arraigados dicha tierra, habitan históricamente. En esta experiencia el poeta aparece como aquel que, mediante su palabra, sacraliza la tierra y la abre para que los hombres habiten. Hölderlin es, por tanto, el poeta de los alemanes en tanto que su palabra prepara una disposición para la instauración del ser alemán.

En esta lección se evidencia con todo rigor aquello que Peter Sloterdijk, en su trabajo “La política de Heidegger: aplazar el fin de la historia”, define como el acercamiento del filósofo al quehacer político. Sloterdijk expresa que la fórmula “La política de Heidegger” debe entenderse desde una triple manera:

En primer lugar, describe las entradas propias de Heidegger a la esfera política, accesos que se puede afirmar que en verdad fueron logrados desde una gran distancia, por no decir antípodas, con lo que se explica aquí el acercamiento –caracterizado por una titánica torpeza– de un ‘mandarín alemán’ a la dimensión profana de los conflictos de los pueblos e ideas. Se describe luego bajo el mismo rótulo el lugar de Heidegger en un escenario de la filosofía de la historia, que contiene las condiciones para candidatizar al filósofo a un rango político-ideológico. Finalmente, la ‘política de Heidegger’ representa la más bien episódica intervención del pensador en el escenario de las ideas políticas de los años treinta, así como la dimisión del oficio intentado sin éxito. Por lo tanto, el concepto de ‘política’, de acuerdo con su uso actual, se emplea ambiguamente y de manera escalonada, ya que junto al significado práctico y coloquial abarca también la dimensión programática, para extenderse finalmente al terreno que, con buenas razones, se puede denominar *metafísico* y *metapolítico*¹²⁴.

Resulta significativo que la reciente publicación de la primera parte de los “Cuadernos negros” de Heidegger, titulados *Überlegungen* (GA 94-96) le dan a Sloterdijk, de forma curiosa, la razón. Sin embargo Sloterdijk argumenta que en el marco del camino del pensar de Heidegger, el surgimiento de la política, pensada a partir del temor por la amenaza del fin de la historia, aparece en la singular lección heideggeriana de 1929/30: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*. Sloterdijk argumenta con toda razón que el hecho de que, tras la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger haya abierto el horizonte de una *ontología*

¹²⁴ Sloterdijk, en: Rocha de la Torre (2011, pp. 138-139, las cursivas son mías).

dramática de la actualidad muestra su creatividad conceptual en su fase de mayor lucidez¹²⁵. Sloterdijk reconoce que el desarrollo, inaudito hasta el momento, de la tarea del despertar un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) abre una interesante posibilidad política. La pregunta novedosa por el lugar de la esencia colectiva, por el “nosotros” (*Wir*), es una pregunta que se comparte tanto en la lección de 1929/30, como en la primera de 1934/35 dedicada a Hölderlin¹²⁶. El hecho de que el primer volumen de los *Überlegungen* (aunque el primer cuaderno se haya extraviado) se inaugure con una pregunta sobre el *nosotros*¹²⁷, muestra con qué radicalidad Heidegger está dispuesto a plantear la tarea del pensamiento como una tarea *efectiva* sobre la situación real del existir del hombre¹²⁸. Con este planteamiento entre miras, y con la decidida presencia de Hölderlin en su pensamiento, la pregunta por la esencia colectiva, por el *nosotros*, es transformada por una pregunta por la esencia de los alemanes¹²⁹. En el párrafo quince de la lección, “La tarea del Curso: inserción en el ámbito de poder de la poesía e

¹²⁵ cf. Sloterdijk, en: Rocha de la Torre (2011, p. 144).

¹²⁶ Esto se observa en el hecho de que la primera parte de la lección de 1929/30 se titula “Despertar un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) de nuestro filosofar” (cf. GA 29/30, p. 89 / 2007c, p. 89) y el capítulo segundo de la primera parte del curso de 1934/35, se titula “Temple fundamental (*Grundstimmung*) de la poesía e historicidad del *Dasein*” (cf. GA 39, p. 78 / 2010, p. 79). El § 8 de este curso se titula “Despliegue (*Entfaltung*) del temple fundamental” (cf. GA 39, p. / 2010, p. 79). Acerca de la pregunta por el “nosotros” (*Wir*), la lección de 1929/30 dedica una parte importante en la sección a) del párrafo 18: “Cuatro interpretaciones de nuestra situación actual: la oposición de vida (alma) y espíritu en Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler” (cf. GA 29/30, pp. 103-107 / 2007c, pp. 100-103). De esta misma manera, en la lección de 1934/35, en los §§ 5-6 Heidegger dedica una importante a esta cuestión (cf. GA 39, pp. 42-59 / 2010, pp. 50-63). Sobre este mismo punto, cf. las consideraciones de Sloterdijk (en: Rocha de la Torre, 2011, p. 147).

¹²⁷ En primer apunte de *Überlegungen A* (GA 94, p. 5) Heidegger pregunta (cf. también, GA 94, p. 169):

“Was sollen wir tun?

Wer *sind* wir?

Warum sollen wir *sein*?

Was ist das Seiende?

Warum geschieht Sein?

Aus diesen Fragen aufwärts in Einheit ist das Philosophieren”.

¹²⁸ cf. GA 65, pp. 48-54 / 2003b, pp. 55-59; cf. Backman (2007, p. 201).

¹²⁹ cf. las reflexiones anotadas en el primer volumen de los “Cuadernos negros”, *Überlegungen*, GA 94, p. 27. Esta pregunta fue formulada en el curso anterior, de 1934, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 39). Este punto ha sido tratado por Luis Rossi en sus estudios “Fenomenología del pueblo: el análisis de la identidad colectiva en el curso de Martin Heidegger *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* (1934)” (2005a) y “Heidegger en 1934: la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad” (2007). Esto también es retomado en el trabajo, “Hölderlin como clave secreta de la nación alemana” (en: Rocha de la Torre, 2009a, p. 373-400).

inauguración de su realidad efectiva”, Heidegger argumenta acerca de la escogencia de Hölderlin; con ello conecta de una manera inusitada con lo planteado por Sloterdijk en materia política. En esta parte del curso, Heidegger expresa que la dedicación al poeta se inscribe con la “política” en sentido elevado y auténtico:

Queda como el propósito de este curso el crear nuevamente un espacio y un lugar en nuestro *Dasein* histórico, para lo que la poesía es. Esto sólo puede acontecer si nos traemos al ámbito de poder de una poesía efectiva, abriéndonos inauguralmente a su realidad efectiva (*Wirklichkeit*). ¿Por qué, para esto, se ha elegido la poesía de Hölderlin?

Esta elección no es una selección arbitraria entre los poetas existentes. Esta elección es una decisión histórica. De las razones esenciales para esta decisión, nombramos tres: 1) Hölderlin es el poeta del poeta y de la poesía. 2) A una con ello, Hölderlin es el poeta de los alemanes. 3) Porque Hölderlin, poeta del poeta en cuanto poeta de los alemanes, está oculto y es difícil, por eso aún no llega a ser un poder en la historia de nuestro pueblo. Porque él aún no lo es, él debe llegar a serlo. Al decir esto, la “Política” es inscrita en el más elevado y auténtico sentido (*im höchsten und eigentlichen Sinne*), hasta el extremo que, quien aquí realiza algo, no tiene necesidad de discursar sobre lo “político” (*über das ‘Politische’ zu reden*)¹³⁰.

En esta afirmación, Heidegger expresa que la elección de Hölderlin como el poeta del poeta, de la poesía, y de los alemanes), se inscribe en la “Política” en sentido elevado y auténtico. Se destaca, a su vez, que en tal ámbito no existe la necesidad de *discursar* sobre lo político, lo que concuerda con las afirmaciones sostenidas en *Beiträge zur Philosophie* acerca de la superación de la “utilización política” de Hölderlin¹³¹. De cara a esta afirmación, es posible sostener que lo más llamativo de esta “Política” en sentido elevado y auténtico se encuentra en el hecho de que sea la obra poética de Hölderlin la que funde tal política. En esta relación entre lo político y la poesía, esta última es considerada como la posibilidad del nombrar originario de los dioses y la voz del pueblo, a partir del cual se funda el habitar poético del hombre¹³². En relación con lo mencionado, si el acercamiento heideggeriano a

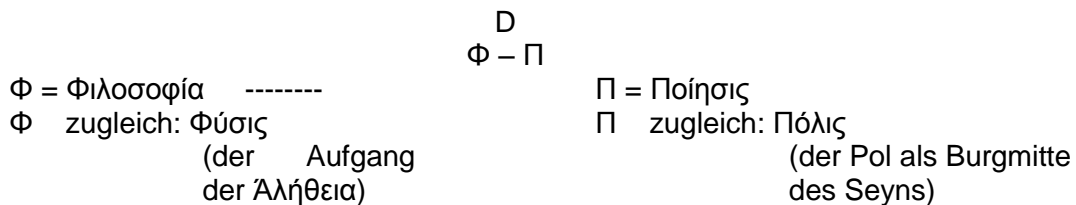
¹³⁰ GA 39, pp. 213-214 / 2010, pp. 189-190.

¹³¹ cf. GA 65, pp. 18-19 / 2003b, p. 33: “Hasta los actuales, en cuyo abandono apenas son dignos de mención, permanecen excluidos del saber acerca del camino pensante; se fugan a «nuevos» contenidos y se dan y crean con el aporte de lo «político» y lo «racial» (*Rassischen*) un atavío hasta ahora no conocido de la antigua comedia de revista de la filosofía escolar”. cf. GA 45, pp. 179 / 2008a, p. 166.

¹³² cf. “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (GA 4, pp. 45-46 / 2005a, pp. 50-51).

Hölderlin se encuentra mediado por la intención de dilucidar el *poetizar* del poeta (más allá de la intención de buscar el goce estético, o la pertenencia de Hölderlin a la literatura), este acercamiento se dirige al espacio en juego, abierto en este *poetizar*, en donde se funda la *verdad* de un pueblo. Con ello, la esencia de la poesía, descrita en Hölderlin, es una expresión del acontecer de la palabra poética que funda históricamente la verdad de un pueblo, en esto caso, el alemán. Que esto sea así, se evidencia en dos momentos distintos pero muy importantes del camino del pensar heideggeriano, en donde se emparenta a la filosofía, o al pensar, con la poesía.

En el primero momento, en el escrito que lleva por título “Die Dichtung, Φιλοσοφία - Ποίησις - Das Gespräch”¹³³, publicado en el volumen 19 de los *Heidegger-Studien* (y aparecido recientemente en el volumen 73 de la *Gesamtausgabe: Zum Ereignis-Denken*), Heidegger relaciona en un bosquejo titulado “D”, las letras del alfabeto griego *phi* (Φ) y *pi* (Π). Con esta singular comparación, Heidegger expresa una cercanía entre la φύσις y la πόλις:



Vgl. Das Wesen der Philosophie

El segundo momento de esta relación se encuentra en la sencilla pero significativa anotación 32 del cuaderno “Überlegungen und Winke III”, escrita en el otoño de 1932:

*Metaphysik als Meta-politik*¹³⁴.

¹³³ cf. Heidegger (2003c, p. 19).

¹³⁴ GA 94, p. 116.

En ambos momentos se relacionan la φύσις y la πόλις. En el primero, la filosofía (φιλοσοφία) y la poesía (ποίησις) son relacionadas en su vecindad. Sin embargo, tal como menciona Friedrich-Wilhelm von Herrmann en la nota del editor, “la palabra conductora ‘poesía’ (*Dichtung*), puesta en el centro de la meditación del manuscrito (...), no menciona algo de la poesía (*Poesie*), sino a la esencia misma de pensar (*Denken*) y cantar (*Poesía, Poesie*) y significa el decir previo (*Vor-sagen*) atribuyente (*Nach-sagende*) de la palabra en el lenguaje”¹³⁵. En “Die Frage nach der Technik”, Heidegger sostiene que “la φύσις, el emerger-desde-sí (*von-sich-her Aufgehen*), es un traer-ahí-delante (*Her-vor-bringen*), es ποίησις”¹³⁶. Sin embargo, sorprende a primera vista la relación pensada entre ποίησις y πόλις¹³⁷. Teniendo en cuenta esta relación, en el pensar y en el poetizar se relacionan la φύσις y la πόλις, tal como se afirma en el segundo momento en donde la metafísica es pensada como *meta-política*. En este segundo momento se muestra, por tanto, una feliz coincidencia con lo argumentado anteriormente por Sloterdijk al mencionar que el concepto de “política” se extiende al terreno que, con buenas razones, se puede denominar *metafísico y metapolítico*.

Que el pensar de la φύσις y la πόλις mantenga una íntima relación con la “dimensión política” del acercamiento a Hölderlin genera aún más dudas acerca del sentido de la lección de 1934/35. Al descubrimiento editorial realizado por Julia Ireland se le suma así una interpretación, ligada a la relación entre φύσις y la πόλις, que pone a la mencionada lección cerca del plano de fundamentación filosófica de la ideología nacionalsocialista. La lección procura pensar la patria Germania (“nuestra patria” (*Unser Vaterland*) dice Heidegger) como origen silenciado (*der verschwiegene Ursprung*). Para ello la confrontación con el ser abierta en la poesía es llevada a cabo mediante el intento de interpretación del poema “Germanien” (que podría identificarse aquí con el pensar de la πόλις) y “Der Rhein” (que podría adecuarse al

¹³⁵ Heidegger (2003c, p. 28).

¹³⁶ GA 7, p. 12 / 1994, p. 14. cf. también los trabajos monográficos de H. Sowa, *Krisis der Poiesis. Schaffen und Bewahren als doppelter Grund im Denken Martin Heideggers* (1992) y M. Seol, *Das Ansichsein der Natur in der Weltoffenheit bei Martin Heidegger* (2014).

¹³⁷ Sobre este punto, cf. la interesante sección “Poiesis - Polis” del estudio de Emilio Lledó *El concepto “poiesis” en la filosofía griega. Heráclito – Sofistas – Platón* (1961, pp. 119-131).

pensar de la φύσις). Así, el poeta Hölderlin instauro mediante su poesía un *decir* y un *mostrar* que abre un temple fundamental en “nuestro” existir (*Dasein*) histórico (el de los alemanes). Germania, la sacerdotisa, sacraliza la tierra del padre (*Land des Vaters*) que es la patria (*Vaterland*). En esta tierra “las nostálgicas aguas de la patria”, los ríos, “asumen un rol esencial en la fundante inauguración del mundo del *Dasein* histórico”¹³⁸. Mediante esta fundante inauguración, el descubrimiento de Julia Ireland muestra algo revelador: la parte donde aparece tal error de transcripción se titula “Acercas de la diferencia entre una comprensión poética y una representación científica de la naturaleza”, del párrafo 14 “Estrofas II. III. La corriente del Rin como destino. Escuchar su origen y asumir su determinación”. En esta parte, tal como su título muestra, se compara la representación científica de la naturaleza, proveniente de la *Naturwissenschaft*, y la comprensión poética. Para Heidegger, el sentido *metafísico* de naturaleza, *natura*, φύσις, es una interpretación esencial del ser llevada a palabra por los griegos, y que no tiene nada que ver con la representación de la *Naturwissenschaft*, cuya experiencia proviene de la deformación causada por el cristianismo y la ciencia moderna. En este sentido, Heidegger critica a esta presunta nueva ciencia porque, en su experiencia de la naturaleza, no sabe cuán anticuada es, y agrega, según la versión de Ireland: “Con la verdad interna del Nacionalsocialismo, no tiene nada que ver”¹³⁹.

¿Qué relación guardan el nacionalsocialismo y la experiencia de la φύσις? Si la palabra del poeta es el nombrar originario de los dioses y la voz del pueblo, en su poesía se encuentra el mensaje de los dioses acerca de lo sagrado de la tierra que, a su vez, se convierte en la voz del pueblo y en la fuente del arraigo a la patria. Así, si se acepta esta conexión entre la tierra, y la naturaleza (φύσις) en donde el hombre puede habitar en la πόλις, se muestra que la lectura de Heidegger confía en la “interna verdad del Nacionalsocialismo” el poder de “efectuar un cambio total en la ‘ciencia’” que incluye la posibilidad de hacer una experiencia fundamental del Ser:

¹³⁸ GA 39, p. 149 / 2010, p. 133.

¹³⁹ cf. GA 39, p. 195 / 2010, p. 176.

“Esta experiencia fundamental deberá ser más originaria que la de los griegos, enunciada en la palabra y el concepto de φύσις”¹⁴⁰.

Sin lugar a dudas en esta experiencia del *poetizar* de Hölderlin, según la versión heideggeriana, se nota una *desmesura* en cuanto a la posibilidad de usar ideológicamente a la obra del poeta alemán. Sin embargo, el punto más álgido de la lección se encuentra en la escandalosa comparación realizada en la parte titulada “La falta de los semidioses proviene de la riqueza”, del mencionado párrafo 14. En esta parte, Heidegger analiza la “moda” de interpretar la desviación de Hölderlin desde lo griego, como una vuelta hacia la patria y al cristianismo. Para Heidegger esta interpretación se encuentra “completamente descarriada”. Desde ella se suele interpretar a Cristo como el *Führer*, con lo que, argumenta Heidegger, “(...) no sólo es una no-verdad, sino lo que es aún peor, es una blasfemia contra Cristo”. Sin embargo Heidegger prosigue: “En efecto, el verdadero y cada vez único *Führer* señala, en su Ser (*Seyn*), hacia el ámbito de los semidioses. Ser-dirigente (*Führersein*) es un destino y, por tanto, un Ser finito”¹⁴¹. Aunque Heidegger argumente aquí que Cristo no es comparable, pues es *deus verus ex deo vero –consubstantialis patri*¹⁴²–, resulta llamativa la atribución al *Führer*: aquel, que en su *Seyn*, señala al ámbito de los semidioses, aquellos que median entre los dioses y los hombres.

¹⁴⁰ GA 39, p. 195 / 2010, p. 176.

¹⁴¹ cf. GA 39, p. 210 / 2010, p. 187.

¹⁴² Emmanuel Faye, en las páginas dedicadas a la comparación entre Cristo y el *Führer* (2009, pp. 177-180), modifica el sentido de la descripción en donde Heidegger opone la noción de Cristo como *consubstantialis patri*, en el Concilio de Nicea, a la del *Führer* como “Ser finito” (*endliches Seyn*) para leerla como una confrontación con los católicos, más que una oposición entre “entidades” totalmente distintas no comparables (que es a lo que remite Heidegger, en el contexto de la interpretación) (cf. GA 39, p. 210 / 2010, p. 187). Esta distinción es importante, porque en la lección de Heidegger se trata de interpretar el poema “Der Einzige”, dedicado al Dios de los cristianos, y a la “falta” (*Fehl*) que debe ser reparada por el poeta “cantando aun a otros”; de lo que se sigue que no es asumible, tal como hace von Hellingrath, pensar a Cristo como *Führer*. Con esto omitido en un primer momento, Faye descontextualiza a Heidegger, y emprende inmediatamente una equiparación de la “finitud” a partir de Rosenberg y Jünger. Para Faye, la *Gestalt* “(...) aquí es la finitud, colocada en el centro de la teoría heideggeriana del libro sobre Kant, la que determina la visión del *Führer*” (2009, 179). Faye, por lo tanto, le añade a lo expresado por Heidegger, una “carga teórica” cercana a la interpretación de Alfred Rosenberg y Ernst Jünger, más allá la descripción de Cristo ofrecida por Heidegger en el contexto de la interpretación del poema. De esta forma, prosigue Faye: “Lo que es cierto para Rosenberg lo es también (a pesar de que lo exprese de manera menos trivial) para Jünger, quien reconduce al trabajador a ‘la ley de la raza’, y para Heidegger, quien determina el ‘trabajo’ a partir de la ‘existencia *völkisch*’. La ‘finitud’ del destino, de la comunidad del pueblo o de la existencia *völkisch* es, para Heidegger, lo que se opone a todo pensamiento de lo universal y enraíza la existencia en

A primera vista, con estos dos ejemplos Heidegger parece ofrecer una singular teoría para los fines nacionalsocialistas. Sin embargo, si se lee sólo esto, se pasan por alto, tal como lo hace Faye, varios elementos que permiten matizar y diferenciar los fines del curso. En este sentido, por ejemplo, la formulación del *pensar histórico-destinal del ser*, las críticas a las teorizaciones a partir de distintas “visiones de mundo” (*Weltanschauungen*) provenientes de la subjetividad moderna (gestora de “cosmovisiones históricas”), se ven minimizadas o pasadas por alto a partir de una lectura que procura magnificar las “implicaciones” del acercamiento a Hölderlin. El ejemplo más concreto de ello se encuentra en la crítica a la apropiación “racial” de la poesía. A partir de la idea corriente de la poesía como expresión de vivencias (*Erlebnissen*), se justifican no solo aquellas vivencias individuales del poeta, sino aquellas colectivas, que indican que la poesía es una expresión del alma cultural (Spengler), o que es una expresión del alma racial (Rosenberg), y una necesaria función biológica del pueblo (Kolbenheyer). Heidegger ve en ellas, no obstante, una imposibilidad de llevar a cabo una aprehensión esencial de la poesía. Además de esto, agrega: “(...) esta manera de pensar afecta no sólo a la poesía, sino a todos los hechos y modos de ser de la existencia humana, porque con este hilo conductor se erigen fácilmente construcciones históricas y de filosofía de la cultura”¹⁴³. Esta

la determinación de un pueblo y de una raza, para encontrar su más alta configuración en la figura de un *Führer*” (2009, p. 179). Con esto expresado, prosigue Faye, ahora sí citando a la descripción de Cristo, ya no para comentar el sentido de “Der Einzige” (que es de lo que trata la parte de la lección), sino para argumentar que tal comparación (que ya no es blasfemia contra Cristo, como dice Heidegger) sino el cambio de táctica para atacar a los católicos: “Sin embargo, en su curso sobre los himnos de Hölderlin, en lugar de atacar frontalmente a los católicos, se limita a remitirlos a su propio dogma, recordando que la noción del Hijo consustancial al Padre, tal como había sido definida por la Iglesia desde el Concilio de Nicea, prohibía emparentar a Cristo con los semidioses y, por tanto, con el *Führer*” (2009, pp. 179-180).

¹⁴³ GA 39, p. 27 / p. 2010, p. 40. Nada de esto es citado o estudiado por Farías o Faye en sus respectivos estudios (cf. 1998, pp. 525-533; 2009, pp. 172-188, respectivamente). Sin embargo, aunque Heidegger critique la concepción de la poesía perteneciente al “alma racial” de Alfred Rosenberg (y de Kolbenheyer), Emmanuel Faye concluye así la parte dedicada en su estudio al examen de la interpretación heideggeriana de Hölderlin:

Un cierto conocimiento de los escritos de Ludwig Clauß, Oskar Becker e incluso Alfred Rosenberg es necesario, por tanto, para darse cuenta de lo que, a través de las nociones de alma y de esencia, Heidegger está poniendo verdaderamente en su discurso. Sin duda sería necesario ir más lejos y confrontar en profundidad los textos canónicos de las distintas doctrinas del nazismo. Porque, no lo olvidemos, no es ni en Kant ni en Hegel donde se encuentra la clave para comprender el objetivo de los comentarios heideggerianos de

Hölderlin, sino más bien en la comparación con otros mitólogos del nazismo. Sin embargo, esta comparación no ha sido llevada a cabo y esto ha provocado que los propios filósofos se encuentren desarmados y a veces seducidos cuando descubren estos textos de Heidegger. Sin efectuar *completamente* este trabajo crítico, porque era necesario determinar antes los motivos centrales de los propios escritos de Heidegger en su relación con el nazismo (propósito de este libro), nos gustaría, por lo menos, *mostrar la necesidad de dicho estudio*. Porque sin esta toma de conciencia y sin la vigilancia que conlleva existe un gran riesgo de que la lectura de Heidegger *convierta en aceptables* para el *lector no informado* las nociones y los temas que dicho lector no admitiría fácilmente si vinieran de Clauß o de Rosenberg, *autores de quienes el carácter racial* de su doctrina es mejor conocido.

Sea como fuere, el texto del curso contiene suficientes indicaciones como para que *un lector atento pueda darse cuenta de que el uso heideggeriano de las palabras 'ser' y 'esencia' no tiene nada de filosófico* y pueda reconocer que Heidegger no hace aquí más que divulgar, ciertamente con más habilidad que otros, pero *sin gran originalidad* en lo que respecta al fondo, los elementos de base de la mitología *völkisch* que se difundió en las primeras décadas del siglo XX bajo el nombre de 'Alemania secreta', antes de ser retomados y absorbidos por el nazismo. La glosa final sobre la intimidad del secreto y su 'descubrimiento' en la poesía es bastante laboriosa, pero peligrosamente eficaz para los estudiantes subyugados. Porque, en la conjunción, el repentino cambio de dirección del río y la 'intimidad' de este secreto, no es la paz lo que se anuncia, sino el combate, el 'entrecruzamiento de tendencias adversas', representado en sentido figurado por la cruz de horca y la esvástica (2009, pp. 187-188, las cursivas son mías).

Sin embargo, en este punto resulta llamativo que Faye no cite ni mencione la crítica de Heidegger a la poesía como expresión del "alma racial" en Rosenberg, y sin embargo sostenga que un cierto conocimiento de los escritos de ("incluso") Rosenberg (autor del que, según Faye, su carácter racial es mejor conocido) es *necesario* para darse cuenta de lo que Heidegger está poniendo *verdaderamente* a través de las nociones de *alma* y *esencia*. ¿Contradicción? ¿Omisión interesada? ¿Desinformación? De la misma forma resulta llamativo el papel confuso que Kant adopta en la interpretación de Faye. Si en la "comparación" de Cristo como el Führer, Faye –antes de observar adecuadamente el papel de la alusión a la definición ofrecida en el Concilio de Nicea– menciona que la descripción de la finitud del *Führer* proviene del libro sobre Kant; ahora resulta llamativo que Faye diga que es en los mitólogos del nazismo, y no en Kant ni en Hegel donde se encuentra la clave para comprender el objetivo de los comentarios heideggerianos de Hölderlin. Con esto así pensado, ¿no sería interesante que Faye ofreciera una descripción completa en torno a la relación entre la apropiación de Kant y la apropiación de Hölderlin, en sintonía con el nacionalsocialismo? Si en el momento fundamental de la exposición heideggeriana, éste pone al *Führer* en sintonía con la finitud sacada del libro sobre Kant, ¿de qué forma la apropiación kantiana (y lo que hay de Kant) da cuenta de ello? Faye no explica esto, y solo adecúa (pues no ofrece ninguna interpretación) el libro sobre Kant a sus intereses acomodaticios (a Rosenberg y Jünger). Sin embargo, si la presencia de Kant da para que Heidegger emprenda un concepto de finitud que será importante en su interpretación *nazi* de Hölderlin; en este sentido es importante indagar por esto y no descartar, tal como lo hace en la conclusión, que no es en Kant o Hegel de donde provienen los comentarios sobre Hölderlin. Por último, resulta curiosa la "dialéctica" que establece Faye entre el "lector no informado" y el "lector atento". El "lector no informado" es aquel que sin la toma de conciencia y vigilancia pudiera convertir en *aceptables* las nociones y los temas que no admitiría si vinieran de Clauß o de Rosenberg. Sin embargo, el "lector atento" es aquel que con base en el texto en curso (*su libro*) puede darse cuenta de que el uso heideggeriano de las palabras 'ser' y 'esencia' no tiene nada de filosófico. Esto suscita varias preguntas. ¿Si Faye no cita la crítica heideggeriana a Rosenberg y a Kolbenheyer, es porque quiere intencionadamente pasar por un "lector no informado", o porque realmente lo es? ¿Cómo, con base en su libro, un "lector atento" podrá discurrir algo acerca del uso heideggeriano de las palabras 'ser' y 'esencia' en el mencionado curso? En las diecisiete páginas de la interpretación de Faye dedicada al curso sobre Hölderlin (que contiene doscientas noventa y cuatro páginas), cita e interpreta frases aisladas de un *corpus* seleccionado de no más de veinte páginas (GA 39, pp. 56, 121, 131, 173-174, 204, 210, 214, 225-226, 242-248, 278, 288), de las que extrae con minuciosidad

afirmación muestra que la justificación “racial” de lo alemán, o de lo ario, se basa en un fundamento filosófico, el de la *vivencia (Erlebnis)*, que Heidegger criticó; por tanto, su acercamiento no se puede leer a partir de una interpretación unilateral de su argumentación filosófica procurando buscar, en cada línea de su “obra” (o de lo que se “selecciona” como tal), tal como lo hacen Faye y Farías.

El sentido de una “dimensión política”, en el encuentro con Hölderlin, se encuentra sostenido en su gestación del pensamiento *histórico-destinal*. Esta última es la vía tomada, entre otros, por Friedrich-Wilhelm von Herrmann en el segundo capítulo “Technik – Kunst und Ereignis” de su *Wege ins Ereignis. Zu Heidegger “Beiträgen zur Philosophie”*¹⁴⁴. Von Herrmann señala que la pregunta por la esencia de la política –el sentido de la política *im höchsten und eigentlichen Sinne*– se encuentra enmarcada en la gestación y fundación del pensamiento del *Ereignis*. Este concepto, y la fundación de dicho pensamiento, tiene muchos matices que son excluidos de las interpretaciones unilaterales, sobre todo en lo referente a la perspectiva del habitar que abre. La pregunta por lo alemán y la patria, no es así una interpretación que reífica solamente lo alemán, en su encuentro con lo griego. La pregunta por lo alemán –ofrecida en una lección en una universidad *alemana*, sobre un poeta *alemán*, a un público mayoritariamente *alemán*, en el contexto de un conflicto bélico naciente, proveniente de un pensador *alemán* con una tendencia personal *nacionalista*– no es una lectura excluyente y totalizadora de lo “propio” (en su versión más corriente), aunque en su sentido más ferviente concluya con una apelación a la “violencia del ser” (*die Gewalt des Seyns*), y con un llamado significativo: “La hora de nuestra historia ha llegado”¹⁴⁵. Al pensar la tierra (*Erde*), y

todo aquello que tenga resonancias “políticas”, excluyendo así toda la interpretación “metódica” de Heidegger (Faye no citará las primeras cincuenta y cinco páginas, y de las primeras ciento veinte páginas, sólo citará una). De esta forma, si se observa con cuidado la interpretación que Faye hace (lo que resalta, y lo que emparenta con los autores nacionalsocialistas, a pesar de las críticas heideggerianas), es posible que él mismo tenga la razón. Un lector atento a su libro sí podrá darse cuenta de que el uso heideggeriano de las palabras “ser” y “esencia” no tiene nada de filosófico aquí, porque, precisamente, su interpretación del acercamiento heideggeriano a Hölderlin no dice nada sustancial ni filosófico sobre los términos ‘ser’ y ‘esencia’.

¹⁴⁴ Sobre todo la primera parte, titulada “Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst” (1994, pp. 85-107).

¹⁴⁵ GA 39, p. 294 / 2010, p. 249.

la tierra natal (*Heimat*) de donde surge la patria, Heidegger no determina a ambas, ni desde la identificación política con el territorio geográficamente extendido, ni desde la ideología de los movimientos políticos¹⁴⁶. La tierra y la tierra natal son vistos desde el habitar histórico de los hombres en la tierra, que surge de la apropiación mutua entre el hombre y lo que porta y encarna como tierra natal¹⁴⁷. Este habitar, aunque no se encuentra expresado de forma unívoca sobre lo alemán y sobre lo patriótico, es el sustento desde el que se puede pensar más íntimamente la dimensión política, y la ética (el *mutuo* estar de los hombres históricamente), en el diálogo con Hölderlin¹⁴⁸.

La relación entre la φύσις y la πόλις que se abre de forma singular en la ποιήσις es pensada desde la gestación del pensar *histórico-destinal*, y no desde el ámbito de comprensión de la política clásica, desde la filosofía política, o desde cualquier ámbito teórico de la política¹⁴⁹. Por tal razón, en la larga dedicación a la obra de Hölderlin, tales temas salen a relucir una y otra vez. Por ejemplo, en la lección sobre el himno “Der Ister” (1941/42), Heidegger afronta la interpretación del ámbito fluvial, y a partir de ahí se desarrolla una importantísima meditación acerca de la estancia

¹⁴⁶ Esto se observa en el breve e importante escrito de 1939: “Zur politischen Mißdeutung des ‘Vaterlands’ bei Hölderlin” (GA 75, pp. 277-278). Asimismo resultan importantes las anotaciones al respecto en “‘Andenken’ und ‘Mnemosyne’” (GA 75, p. 5) y “Hölderlin Dichtung ein Geschick” (GA 75, p. 356).

¹⁴⁷ Con esto, resulta importante la afirmación hecha por Jeff Malpas acerca del carácter de la tierra natal (2006, p. 207).

¹⁴⁸ Un intento muy valioso al respecto, es el trabajo de Klaus Held *Ética y política en perspectiva fenomenológica* (2012) que, con base en la reflexión fenomenológica surgida a partir de Edmund Husserl y Martin Heidegger, piensa desde carácter ético y político de los problemas fundamentales de la filosofía *perennis*.

¹⁴⁹ Sobre este punto, la interpretación de Susanne Ziegler ya mencionada, aunque en otro contexto, adquiere una renovada atención e importancia (cf. 1990 y 1991). En este mismo entorno, en el curso *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, dictado en el semestre de invierno de 1937/38, Heidegger sostiene en la subsección I, de la sección 3, que se titula “La τέχνη como actitud fundamental respecto a la φύσις, en la cual se despliega y establece la custodia de lo asombroso (de la entidad del ente). La τέχνη mantiene el imperar de la φύσις en el estar desocultado”: “No obstante, *el hecho de que* se pudo y tuvo que llegar a la técnica moderna está fundado en el inicio y fundamentado mediante la inevitable imposibilidad de sustentar el inicio. De este modo se dice lo siguiente: la técnica actual —en cuanto una forma de la ‘movilización total’ (Ernst Jünger) — sólo puede ser captada a partir inicio de la posición fundamental de Occidente respecto al ente como tal en totalidad, suponiendo que aspiramos a un captar ‘metafísico’ y no nos damos por satisfechos con la integración de la técnica en los fines políticos” GA 45, pp. 179 / 2008a, p. 166. Acerca del ámbito de la πόλις, es importante destacar la sección dedicada en la lección sobre el himno “Der Ister” a la esencia de la πόλις (GA 53, pp. 97-103).

histórica del hombre en la tierra con base en un acercamiento a *Antígona*¹⁵⁰, sumada a una importante crítica al comunismo, al americanismo y al nacionalsocialismo. Este mismo “esquema” se presenta en “Wie wenn am Feiertage” (1939) y en “Hölderlins Erde und Himmel” (1959), donde la φύσις propicia una reflexión acerca del habitar en la tierra. En este mismo sentido, en la década de los cincuenta, en especial en “Die Frage nach der Technik”, “Bauen Wohnen Denken” y “Dichterisch wohnet der Mensch”, la relación entre ποίησις (y τέχνη) y la φύσις orienta la meditación acerca del acontecer histórico mundial dominado por la técnica y la falta de pensamiento meditativo. De esta forma, si se sigue ahondando aún más en la cuestión política relacionada al nacionalsocialismo, puede verse que la respuesta de Heidegger en 1966 en la entrevista a *Der Spiegel* concuerda perfectamente con esta concepción de la dimensión política. Heidegger justifica la polémica frase de *Einführung in die Metaphysik* a partir de su concepción sobre la esencia de la técnica, aún no expuesta por aquel entonces como *Ge-Stell*. La falta de convencimiento acerca cómo un sistema político pueda dialogar de forma efectiva con el movimiento planetario de la técnica, su desesperanza ante la democracia, el comunismo y el americanismo, y su respuesta ante ello, “sólo un dios puede aún salvarnos”, son todas fruto de esta noción de poesía y de la esencia del habitar humano, tal como está planteado en el diálogo con Hölderlin.

La “dimensión política” del pensamiento de Heidegger se muestra, así, como uno de los momentos más significativos de su camino del pensar. Sin embargo, una meditación al respecto exige de un conocimiento minucioso y objetivo, así como una reflexión agudísima, del ámbito –confuso, oscuro y extremadamente delicado– del que hace parte. La enorme complejidad de tal dimensión no puede ser “resumida” o “liquidada” a partir de una valoración previa y unilateral, a partir de resultados “positivos” o “negativos”, o a partir de artículos que presenten “el camino del pensar”

¹⁵⁰ cf. en especial, la segunda parte del curso, titulada “Die griechische Deutung des Menschen in Sophokles’ Antigone” (GA 53, pp. 63-152). Tal vez la interpretación más importante al respecto, se encuentra en el primer capítulo “Die Polis als Offenheit” de la tercera parte de *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen* (Trawny, 2009, p. 225-237). También es importante revisar el trabajo de M. Rebok “El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de *Antígona*” (2009, pp. 637-657)

de forma simplificada, tal como lo hacen un gran número de investigaciones actuales. Este trabajo, en lo posible, solo procura “avanzar” en tal cuestión en la medida en que, modesta y comedidamente, se permita presentar algunas breves y limitadas reflexiones acerca del sentido del habitar del hombre surgido en el diálogo con Hölderlin. En este punto, se trata de seguir adelante en una reflexión, tal como Heinrich Hüni la presenta:

Este diálogo con el poeta hace parte de la discusión en torno al presente histórico, que solamente puede tener lugar en la meditación histórica referida al ‘comienzo’ (*von Anfang her*) y en la crítica a la agudización de la modernidad. El ‘comienzo’, caracterizado a través del surgimiento de la filosofía, y la crisis del presente determinado de manera científico-técnica, son los dos polos de una historia que ha traído ante nuestros ojos la meditación en torno al lenguaje. Esta meditación es nuestra principal tarea, no en el sentido de una mera tematización teórica, sino en el sentido del hablar mismo del diálogo retomado fenomenológicamente¹⁵¹.

¹⁵¹ Hüni (en: Rocha de la Torre, 2009a, p. 210).

2. LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DEL HABITAR

2.1. *In-Sein* en perspectiva *histórico-destinal*

La pregunta por la esencia del habitar del hombre es, desde Heidegger, una pregunta por la experiencia originaria de todo habitar. Esta pregunta, adecuadamente leída, no sólo se encuentra expuesta en el marco del pensamiento que se inicia en la década de los treinta; su puesta en marcha es un motivo recurrente en el esfuerzo por esclarecer el carácter ontológico del despliegue de la vida humana en el mundo, esto es, uno de los hilos conductores centrales de toda su filosofía en sus diversos momentos fundamentales. Así, en los años de preparación y redacción de *Ser y tiempo*, Heidegger ubica esta pregunta en un momento central del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. En el párrafo doce de la obra de 1927, la noción de *habitar* (*wohnen*) es entendida desde el triple enfoque que le atañe a la estructura del “*ser-en-el-mundo*” (*in-der-Welt-sein*). A partir de la tematización de esta estructura –del “*in-der-Welt*” (*en-el-mundo*) que es la estructura ontológica del mundo, del ente (*Seiende*) que en este caso es el Dasein, y del “*In-Sein*” que describe el modo en el que el Dasein está en el mundo– el habitar es entendido como la noción de ser más propia que le corresponde al Dasein: “Ser, como infinitivo de ‘yo soy’, e. d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en (In-sein) es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo*”¹. El Dasein, que es en esencia ese ente que somos nosotros mismos, no está en el mundo tal como está, por ejemplo, el agua contenida en un vaso, o los papeles puestos encima de la mesa. Su modo de ser en el mundo, por su parte, implica una caracterización que le es singularmente propia. Esta singularidad, cuyo contexto surge a partir de la confrontación fenomenológica con la tradición –en especial con Husserl, con Aristóteles y con Kant–, implica que el modo de ser del Dasein se encuentra

¹ GA 2, p. 73 / 1998a, p. 81.

expresado en la forma en la que este ente despliega su esencia: como *habitar*, como *residir* en el mundo.

Esta descripción, que resulta ser uno de los hilos conductores permanentes en los diversos momentos del pensamiento heideggeriano, es renovada y reformulada con muchos matices en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*. Con base en lo afirmado por Otto Pöggeler podría pensarse que la *repetición* de este replanteamiento surge a partir de la intensa apropiación de la poesía de Hölderlin². En efecto, en el itinerario heideggeriano hacia la cuestión fundamental del *Ereignis*, la confrontación con Hölderlin abierta en 1934 prepara un terreno importante para el planteamiento de una decidida reestructuración del enfoque brindado por la *ontología fundamental* de *Ser y tiempo*, y su idea de una *hermenéutica de la facticidad del Dasein*. De esta forma, es posible sostener –tal como lo ha hecho Peter Sloterdijk³– que, tras la publicación de *Ser y tiempo* en 1927 Heidegger desplaza su atención hacia otro modo distinto de expresar la cuestión del ser: Según Sloterdijk, la esencia de los templos de ánimo (*Stimmungen*), en conexión con la noción de historia (*Geschichte*) y la pregunta por el “nosotros” (*Wir*), adquiere un lugar central –más allá del papel hasta el momento *ontológico* estructural– en su pensamiento, y por tanto abre un impulso para el replanteamiento de su estructura. En la primera dilucidación de la obra poética de Hölderlin se logra evidenciar esto con total claridad: en este curso Heidegger se plantea la cuestión del temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) de la poesía en relación con la historicidad del *Dasein* y su pertenencia a un pueblo (*Volk*) histórico. De esta forma, Heidegger lee la obra del poeta alemán a partir de un análisis de la relación entre la

² Pöggeler (1988, pp. 27-28), citado en: Martínez Matías (2012, p. 37)

³ cf. Sloterdijk (en: Rocha de la Torre, 2011, pp. 137-166). “En conexión con esta tarea, Sloterdijk ha sostenido que, concretamente en su curso universitario *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, impartido en el semestre de invierno de 1929/30, Heidegger plantea la tarea de despertar un *temple de ánimo fundamental (Grundstimmung)*, y un análisis de *nuestra* situación actual en el mundo. En estas lecciones, definidas por Sloterdijk como el “más fascinante prospecto publicitario para la filosofía que se haya escrito desde Boecio” (p. 146), Heidegger replantea la cuestión de los templos de ánimo más allá del papel que tenía para la comprensión de la analítica del *Dasein* en el periodo de gestación de *Ser y tiempo*. Para Sloterdijk, Heidegger abre, de esta forma, una posibilidad de comprensión de la actualidad, una posible “ontología dramática de la actualidad”, a partir de la vinculación del análisis del aburrimiento colectivo con la determinación de la historia que se afianza en la fenomenología.

“patria” (*Vaterland*) Alemania y el origen (*Ursprung*). A partir de la tematización del “nosotros” (el pueblo, la *comunidad*) y del “despliegue de un temple de ánimo” en la tarea poetizante de Hölderlin, Heidegger expresa que su obra no es la expresión de “sentimientos”, o “imágenes poéticas” de su vivencia y de su “concepción de mundo” (*Weltanschauung*): “Pues no se trata aquí de la instauración poética de una emoción arbitraria, sino de un temple fundamental en el que el *Dasein* histórico de un pueblo y su decisión deben encontrar su lugar; por esto, el temple fundamental deberá mantenerse, preservarse y guardarse en su intangible grandeza”⁴.

Existe, por tanto, una pertenencia esencial entre el diálogo con Hölderlin y el pensar en tránsito hacia el otro inicio. En la obra del poeta alemán destacará Heidegger una serie de motivos rectores que guiarán su desplazamiento de la *ontología fundamental* de *Ser y tiempo*, al proyecto renovador abierto en *Beiträge zur Philosophie*. Lo que caracteriza a la tarea heideggeriana de despertar, con Hölderlin, un temple de ánimo fundamental, una disposición, está intrínsecamente ligado a escuchar en el acontecer histórico del hombre una forma renovada y decisiva de plantear la pregunta por el ser⁵. El encuentro heideggeriano con Hölderlin, caracterizado obviamente por la distancia de aquellas descripciones teóricas que establecen los discursos culturales y políticos, se encuentra sostenido por la intención de dialogar acerca de la impronta que caracteriza el modo de ser del hombre en la tierra. Este modo de ser, que desde el entorno de *Ser y tiempo* ha sido dispuesto como habitar, es planteado en toda su obra posterior a partir de los desarrollos logrados en tal diálogo. Resumidamente, estos distintos motivos rectores heideggerianos pueden enumerarse de la siguiente forma:

- 1) Rehabilitación de la *ποίησις* vista desde su constitución *destinal*: En la confrontación con Hölderlin, Heidegger emprende una asimilación productiva de la noción de *ποίησις* abierta en su poesía. Esta asimilación productiva se manifiesta de dos formas intrínsecamente relacionadas en toda la obra

⁴ GA 39, p. 16 / 2010, pp. 108-109.

⁵ cf. GA 65, pp. 36-43 / 2003b, pp. 46-51

heideggeriana *tardía*: como “fundamento” de la existencia del hombre en su sentido más propio; y como fundamento, en su representación metafísica acaecida, de la técnica moderna y su esencia el *Ge-Stell*.

- 2) Planteamiento del habitar del hombre como un habitar *poético*: Con base en la asimilación de la *ποίησις* en Hölderlin, el despliegue del habitar del hombre será visto como un habitar *poético*. Un ejemplo de la inspiración hölderliniana de esta tesis se encuentra en la similitud de los análisis logrados en textos como “Brief über den ‘Humanismus’” (1946) y “Bauen Wohnen Denken” (1951), con “...dichterisch wohnet der Mensch...” (1951) y el esclarecedor aunque a veces olvidado texto de 1970 “Das Wohnen des Menschen”, dedicado a Gustav Hillard Steinbömer.
- 3) Replanteamiento de la esencia del lenguaje como diálogo y, posteriormente, como casa del ser: El itinerario filosófico de las lecciones de 1934 *Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache* y de 1934/35 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, abre, tal como ha sido mostrado por el mismo Heidegger en “Aus einem Gespräch von der Sprache” (1955), una dimensión nueva y esencial de la pregunta por el lenguaje, que es, junto al *Ereignis*, la determinación fundamental de toda la obra posterior.
- 4) Interpretación de la identidad como intimidad de lo propio con lo extraño: El concepto de “intimidad” (*Innigkeit*) hölderliniano corresponde, en lo esencial, con la misma noción de identidad (*Identität*) expuesta en 1957, bajo el concepto de “mutua pertenencia” (*Zusammengehörigkeit*) y “mismidad” (*Selbigkeit*), que se sostienen en la mutua imbricación de lo propio con lo extraño.

Estos distintos motivos rectores se encuentran orgánicamente estructurados en el itinerario filosófico heideggeriano a partir de 1936. En el camino establecido a partir de la mencionada “vuelta” (*Kehre*) de su pensamiento, Heidegger esboza un abandono del hilo conductor de la existencia del Dasein como acceso del ser, para emprender una pregunta radicalizada por la verdad del ser mismo, en la cual la determinación de la *historicidad* traza una directriz fundamental. Este

replanteamiento a su vez cuestiona y reformula el análisis del despliegue de la relación entre hombre y ser, cuya directriz inaugura un camino pensante para dilucidar el modo de ser del hombre en mundo. A partir de *Beiträge zur Philosophie*, la tarea del pensamiento se entiende como la disposición de un “pensar en tránsito” hacia el “otro inicio” que “produce el proyecto fundante de la verdad del ser (*Seyn*) como meditación *histórica*”⁶. Desde esta meditación, la esencia del hombre ya no es pensada a partir de la estructura de la *hermenéutica de la facticidad*, sino desde su singularidad *histórico-destinal*, cuya impronta más esencial ha sido expresada en diversos momentos como un habitar en un pueblo (*Volk*) histórico, en la patria (*Vaterland*), y en la tierra natal (*Heimat*), aunque también ha sido asumida a partir de la reorganización radical de la *identidad* del hombre, no desde la igualdad y la uniformidad, sino como apertura a la *diferencia*. Estas distintas expresiones, que en el diálogo con Hölderlin se tornan enfáticamente visibles a partir de estos cuatro elementos antes mencionados, buscan establecer la experiencia originaria en la que el hombre habita en el mundo históricamente⁷.

En lo que sigue, sostendré que la pregunta heideggeriana por el despliegue del habitar del hombre en la tierra, tal como la plantea Heidegger a partir del giro de su pensamiento, es una pregunta de inspiración hölderliniana. Con ello deseo resaltar que el diálogo con Hölderlin o, dicho de otra forma, el proceder fenomenológico de resaltar lo no-dicho por el poeta en lo dicho por su poesía, tiene una fecundidad implícita en la meditación heideggeriana acerca del “aquí” y “ahora” del mundo. Las distintas expresiones que promueven la meditación pensante acerca del carácter de la época presente se encuentran íntimamente sostenidas a partir de la dinámica interpretativa que establece Heidegger con la obra de Hölderlin. Sobre la base de la fecundidad de dicho diálogo, se trata ahora de elaborar un análisis que ponga en evidencia la reinterpretación *hölderliniana* de la estructura del “ser-en-el-mundo” (particularmente el *in-Sean*) que Heidegger repite de forma renovada (en su triple

⁶ GA 65, p. 5 / 2003b, p. 23.

⁷ cf. la sección B “El poeta (Hölderlin) en el otro comienzo (cf. el primer comienzo). Poetizar y pensar” y C “Hölderlin - interpretación”, de la cuarta parte “La interpretación y el poeta” del tratado *Über den Anfang* (GA 70, pp. 155-168 / 2007b, pp. 137-146).

enfoque), en varios de los momentos centrales de su obra posterior. Esta reinterpretación, cuyo sentido puede expresarse como una puesta en énfasis de la pregunta por el habitar, es elaborada por Heidegger en *clave histórico-destinal*. Por tal sentido, la tesis sugerida no es una tesis *filosófica*, en su versión metafísica. Su sentido está pensado a partir del único y el más importante pensamiento de Heidegger: la pregunta por el ser, y la decidida confrontación que esta pregunta ejerce sobre la tradición filosófica occidental. Sin embargo, gracias a lo “venerable” de esta tradición⁸, es necesario advertir que en esto se manifiestan algunas dificultades propiciadas a partir del profundo arraigo del modo de representación tradicional de las cosas. La pregunta por la esencia del habitar es una pregunta por la experiencia originaria de todo habitar. Lo difícil del despliegue de esta pregunta consiste por tanto, en que como experiencia, no hay ninguna regla o método que garantice resultado alguno, no hay seguridad alguna de su “advenimiento” y de su “alcance”. Como experiencia, esta pregunta se dirige en primer lugar hacia lo *inhabitual* y por esto mismo su ámbito quiere expresar “(...) lo grande, mediante lo ínfimo y cotidiano”⁹.

2.2. El ser del hombre

La pregunta heideggeriana por el ser es una pregunta por la mutua pertenencia e intimidad de “ser” y “hombre”¹⁰. El ser del hombre, su *esencia*, es dilucidado mediante una pluralidad de interpretaciones que, en lo fundamental, procuran

⁸ GA 2, p. 29 / 1998a, p. 45: “La tradición que de este modo llega a dominar no vuelve propiamente accesible lo ‘transmitido’ por ella, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. Convierte el legado de la tradición en cosa obvia y obstruye el acceso a las ‘fuentes’ originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y conceptos que nos han sido transmitidos. La tradición nos hace incluso olvidar semejante origen. Ella insensibiliza hasta para comprender siquiera la necesidad de un tal retorno. La tradición desarraiga tan hondamente la historicidad del Dasein, que éste no se moverá ya sino en función del interés por la variedad de posibles tipos, corrientes y puntos de vista del filosofar en las más lejanas y extrañas culturas, y buscará encubrir bajo este interés la propia falta de fundamento. La consecuencia será que el Dasein, en medio de todo ese interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente “objetiva”, ya no comprenderá aquellas elementales condicionales sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo”.

⁹ GA 4, 197 / 2005a, p. 221.

¹⁰ cf. la conferencia de 1957 “Der Satz der Identität” (GA 11, pp. 31-50 / 1990a, pp. 60-97) y “Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser” (en: Kettering y Neske, 1988, pp. 22-23).

distinguir su esencia de las interpretaciones habituales y corrientes del hombre como ζῷον λόγον ἔχον y como *Animal rationale*¹¹. Estas interpretaciones, surgidas a partir del hilo conductor propiciado por el olvido del ser (*Seinvergessenheit*) y el primado del ente, en la ontología antigua, se han mantenido arraigadas a la tradición, fundamentando así una era histórica bajo la figura de la interpretación del hombre en la subjetividad¹². La época moderna, sostenida bajo la concepción del mundo, escindido en la relación sujeto-objeto, interpreta al hombre como sujeto, *subjectum*, ὑποκείμενον¹³. Sin embargo, esta interpretación, surgida a partir de una concepción metafísica del ente y de la verdad, pasa por alto, según Heidegger, la experiencia originaria del ser del hombre.

Si bien en esta investigación nos interesa dilucidar la noción de “ser del hombre” que se abre en el diálogo heideggeriano con Hölderlin, en el marco de la gestación del pensamiento *histórico-destinal* del ser, es necesario, para esto, revisar provisionalmente algunos de los desarrollos interpretativos llevados a cabo por Heidegger con el fin de dilucidar la noción mencionada. Aunque en el marco de esta investigación se excluye la posibilidad de llevar a cabo una completa y exhaustiva articulación metodológica y temática de tal cuestión¹⁴, para ello nos limitaremos a ofrecer una descripción breve de dos de los momentos más singulares de la dilucidación del “ser del hombre”. Con ello, se procura desarrollar un hilo argumental que muestre la coherencia interpretativa de Heidegger en torno a la cuestión del ser del hombre, tal como se ve en el entorno de la elaboración de *Ser y tiempo* y en la gestación del mencionado pensamiento *histórico-destinal* del ser.

2.2.1. El entorno de *Ser y tiempo*.

¹¹ cf. § 10 de *Ser y tiempo* (GA 2, pp. 61-67 / 1998a, pp. 70-75), “Brief über den ‘Humanismus’” (GA 9, 322-326 / 2007a, 265-268).

¹² cf. “Die Zeit des Weltbildes” (GA 5, pp. 75-113 / 1998b, pp. 63-90) y la conferencia “Der Satz vom Grund” (GA 10, pp. 171-189 / 1991, pp. 189-200).

¹³ cf. “Der Ursprung des Kunstwerkes” (GA 5, pp. 8-9 / 1998b, p. 16).

¹⁴ Para una interpretación rigurosa de la articulación metodológica y temática en el entorno de *Ser y tiempo*, cf. *carácter* metodológico de la propuesta heideggeriana en los primeros cursos de Friburgo y Marburgo, cf. Ángel Xolocotzi: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (2004); Jesús Adrián Escudero: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (2010).

2.2.1.1. La interpretación fenomenológica de Aristóteles.

La importancia de Aristóteles en el pensamiento de Heidegger es decisiva tanto en la gestación de la pregunta por el ser del hombre, expresada en el intento de elaboración de una ontología fenomenológica de la vida humana, como en la gestación del horizonte temporal del que se extrae la pregunta por el sentido del ser, en el entorno de *Ser y tiempo*. En este punto, nos centramos aquí en el ámbito de la ontología de la vida humana que se abre en la confrontación que Heidegger llevó a cabo con la filosofía práctica aristotélica.

El segundo curso¹⁵ que Heidegger dedicó a Aristóteles en el semestre de verano 1922, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, contiene el famoso *Informe Natorp* que, según su traductor al castellano, es “la primera declaración de intenciones en la que Heidegger establece las pautas que habrá de seguir su trabajo filosófico en torno a la elaboración de una ontología fundamental en concomitancia con una destrucción

¹⁵ La actividad académica heideggeriana, dedicada a la interpretación de Aristóteles, inicia en su primera etapa en Friburgo y se traslada tras su llamado a Marburgo. En Friburgo se destaca el curso del semestre de invierno de 1921/22: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), el del semestre de verano 1922: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62, y que contiene el famoso *Informe Natorp* que le abriría a Heidegger la plaza docente en Marburgo), y el del semestre de verano de 1923: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). En Marburgo se destaca el curso del semestre de invierno de 1923/24: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), el del semestre de verano de 1924: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18, y que contiene el famoso *dictum* “Aristóteles nació, trabajó, murió” y la provocativa traducción moderna del ζῶν λόγον ἔχον como “el hombre es un ser viviente que lee los periódicos”), el del semestre de invierno de 1924/25: *Platon: Sophistes* (GA 19), y los cursos *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26, GA 21), y *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926, GA 22). Otras importantes remisiones a la obra aristotélica se encuentran en los cursos de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) y *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). En el *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles* (2009), se han publicado los apuntes de Oskar Becker a los seminarios del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922/23 dedicados a *De anima*, el libro sexto de la *Ética Nicomáquea* y el libro séptimo de la *Metafísica*, respectivamente. Recientemente en 2012 se publicaron en el volumen 83 de la *Gesamtausgabe* los textos correspondientes a ocho seminarios de finales de la década de los veinte, y entre los años treinta, cuarenta y cincuenta dedicados a Platón, Aristóteles y San Agustín. En los años posteriores a la publicación de *Ser y tiempo* se destaca el curso de 1931 *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3* (GA 33) y el artículo de 1939 “Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1”, publicado en *Wegmarken* (GA 9).

de la historia de la metafísica”¹⁶. En las partes finales de este importante escrito, Heidegger expone brevemente el núcleo de lo que será su trabajo posterior con la figura de Aristóteles. La exposición de las virtudes intelectuales, de la *Ética Nicomáquea*, brinda así una singular *materia* para la gestación de una completa ontología fenomenológica de la vida humana.

La vida humana es determinada fenomenológicamente en relación con la verdad¹⁷. Sin embargo, el lugar de la verdad no se halla exclusivamente en la estructura del enunciado, tal como ha mostrado la moderna teoría del juicio. De esta forma, Heidegger “amplía” el ámbito de la verdad hasta tematizarlo en la ψυχή, en el alma humana, a partir de su capacidad “desvelante”. Con esta ampliación, Heidegger observa que las virtudes intelectuales descritas en el libro VI de la *Ética Nicómaquea* son, en su peculiar asimilación, los modos “(...) por los cuales el alma tiene y toma custodia de lo ente en cuanto desvelado: el proceder técnico-productivo (τέχνη), la determinación que observa, discute y demuestra (ἐπιστήμη), la circunspección propia de la solicitud (φρόνησις), la comprensión propiamente intuitiva (σοφία), el inteligir puro (νοῦς)”¹⁸.

Con el análisis de estos cinco modos, Heidegger “amplía” también los modos en los cuales se desenvuelve la vida humana, más allá del imperante modo teórico (la actitud contemplativa) que caracteriza a la subjetividad moderna. A la vida humana le corresponde así, para Heidegger, una riqueza en las formas de tematización y custodia de lo ente, que va más allá de lo que en el sentido moderno se ha entendido bajo la figura del sujeto racional. Con estos distintos modos de acceder y “descubrir” lo ente en su custodia, Heidegger avanza hacia una descripción pormenorizada de los distintos modos en los que se desenvuelve la vida humana, con tal de emprender una completa ontología fenomenológica de la vida, una hermenéutica de la facticidad. El esfuerzo consagrado a la obra de Aristóteles, especialmente en las

¹⁶ 2002, p. 13.

¹⁷ cf. el prólogo de Enrico Berti a la traducción al castellano de *Heidegger y Aristóteles* (cf. Volpi, 2012, p. 15).

¹⁸ 2002, p. 61.

lecciones del semestre de verano de 1924: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* y el del semestre de invierno de 1924/25: *Platon: Sophistes*, representa una de las cimas más altas escaladas por Heidegger, no sólo en el esfuerzo por esclarecer la estructura ontológica propuesta, sino aún en un sentido mucho más amplio.

2.2.1.2. Dasein como πράξις.

Voy a ocuparme ahora del análisis heideggeriano al libro VI de la *Ética Nicomáquea* en su monumental lección de 1924/25: *Platon: Sophistes*. Trataré de analizar la manera en que Heidegger, partiendo de una asimilación profunda del análisis aristotélico de las virtudes intelectuales, establece los *modos de ser* fundamentales en *Ser y tiempo*, y, en especial, el *modo de ser* que le corresponde al Dasein. Los trabajos de Franco Volpi “*Ser y tiempo: ¿Una versión moderna de la Ética nicomáquea?*”¹⁹ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*²⁰ y Jesús Adrián Escudero “‘El hombre es un ser viviente que lee el periódico’. Heidegger, lector de la retórica aristotélica” ofrecen un análisis minucioso de las correspondencias significativas entre el análisis de la lección de 1924/25, y la forma ya articulada y apropiada aparecida en *Ser y tiempo*²¹. Sobre esta lección, como ya se ha dicho en la sección dedicada “El distanciamiento de la estética”, Heidegger estableció un importante trabajo de reinterpretación que se mantuvo, en lo fundamental, vigente más allá del entorno de *Ser y tiempo*²².

La parte introductoria de la lección inicia con un análisis pormenorizado de los ya mencionados cinco modos del ἀληθείειν, en especial, a partir de la concepción de la ἀλήθεια como determinación de ser (*Seinsbestimmung*) del Dasein (ἀληθείει ἢ ψυχῆ)²³. Sin embargo, esta determinación del Dasein a partir del “alma del hombre” (ψυχῆ) se encuentra instaurada a partir de la determinación griega basada en el

¹⁹ cf. Volpi (en: Rocha de la Torre, 2009a, pp. 3-32).

²⁰ cf. Xolocotzi (2004).

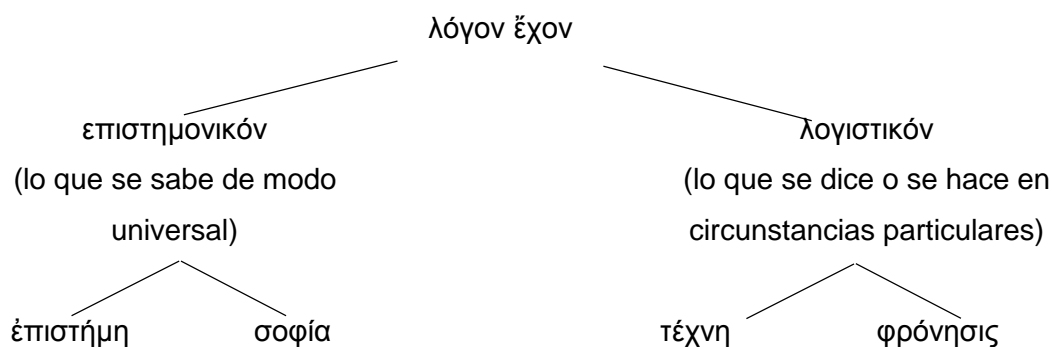
²¹ cf. Adrián Escudero (en: Rocha de la Torre, 2011, pp. 55-77).

²² cf. Biemel (1990, p. 16).

²³ cf. GA 19, p. 21

“λόγον ἔχον”. No obstante, tal como Heidegger mencionó en la lección del semestre de verano de 1924, esta definición *griega* del alma del hombre debe ser comprendida, no a partir del ámbito racional (*ratio*) perteneciente al λόγον, sino a partir una determinación comunicativa inherente al hombre: el lenguaje en su esencia desvelante. La transposición moderna del ζῶον λόγον ἔχον a la provocativa afirmación “El hombre es un ser viviente que lee el periódico”²⁴ pone el acento en la cuestión lingüística inherente a la esencia del hombre: “el hombre es un ser vivo que tiene su propio ser en diálogo y en el habla”²⁵.

Volviendo a la lección sobre *Platon: Sophistes*, el análisis heideggeriano del λόγον ἔχον, perteneciente al ἀληθεύει ἢ ψυχή, se divide en dos modos fundamentales: lo επιστημονικόν y lo λογιστικόν. En el ámbito de lo επιστημονικόν, aquello que se sabe universalmente, hacen parte los saberes de la ἐπιστήμη y la σοφία, que indagan por el aspecto del ente determinado por sus ἄρχαί y εἶδος. El ámbito perteneciente al λογιστικόν incluye, como formas del conocimiento del ente específicas de aquello que varía, de lo que es contingente, a la τέχνη y a la φρόνησις. Con base en lo sostenido en *Platon: Sophistes*, especialmente en el § 5. “Die beiden Grundarten des λόγον ἔχον: επιστημονικόν und λογιστικόν”, la estructura del λόγον ἔχον, y los “saberes” que hacen parte de ella, puede ser representados de la siguiente manera²⁶:



²⁴ GA 18, p. 108. cf. Adrián Escudero (en: Rocha de la Torre, 2011, p. 56).

²⁵ GA 18, p. 108. cf. Adrián Escudero (en: Rocha de la Torre, 2011, p. 56).

²⁶ Este mismo esquema, tal como aparece aquí, aparece en las “Notas aclaratorias” que Jesús Adrián Escudero añade a su traducción del “Informe Natorp”. cf. Heidegger (2000, p. 102).

(ἄρχαί)

(εἶδος)

(προαιρεσις / βουλευσις)

Con base en esta representación, Heidegger emprende un análisis pormenorizado de la ἐπιστήμη, la τέχνη y la φρόνησις, y sus respectivos modos de comportamiento: θεωρία, ποίησις y πράξις. En este sentido, la vida (ζωή) del hombre que, en opinión de Volpi es tematizada como βίος, es decir, proyecto de vida, se despliega a partir de sus comportamientos esenciales mediante los tres modos de comportamiento ya descritos. La θεωρία, es forma de comportamiento contemplativo abstracto y universal del ente. La ποίησις es entendida fundamentalmente como actividad productiva dirigida a la creación de utensilios. La πράξις es, así, a acción orientada hacia la acción humana misma. La vida del hombre, entendida desde el ámbito de la θεωρία, ποίησις y πράξις, es principalmente πράξις (acción, *Handeln*) dado que ésta es, según Aristóteles, una forma de movimiento (κίνησις) específica del hombre²⁷. En opinión de Volpi, Heidegger traduce ἐπιστήμη πρακτική aristotélico como “Ontología del Dasein humano”: para Heidegger, la vida del hombre es πρακτική μετά λόγου²⁸.

En la intensa asimilación del patrimonio ontológico de la filosofía práctica aristotélica, Heidegger opera una transformación sustancial frente a lo sostenido por Aristóteles. Aquí, lo interpretado por Heidegger aparecerá recreado fenomenológicamente en *Ser y tiempo*. En el espíritu de la *Ética Nicomáquea* es la θεωρία, y no la πράξις, el modo más alto en el que busca la elección de la vida buena (εὖ ζῆν). En la transformación operada por Heidegger, la vida humana es concebida fundamentalmente como πράξις. Jesús Adrián Escudero comenta de la siguiente forma esta profunda asimilación de Aristóteles:

El aspecto más interesante de la asimilación heideggeriana del libro sexto de la *Ética Nicomáquea* radica en el énfasis puesto en el potencial ontológico de estas determinaciones y, sobre todo, en la alteración de la jerarquía aristotélica. La *theoría*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa, ya no se considera la actitud del hombre por excelencia. Heidegger convierte la

²⁷ cf. Volpi (en: Rocha de la Torre, 2009a, pp. 20-21).

²⁸ GA 19, p. 39. Heidegger referencia en este sentido a la *Ética Nicomáquea* apuntando a la sección 1098a3. Este punto es reinterpretado a partir de la πράξις como πράξις καὶ ἀλήθεια.

praxis en la estructura ontológica fundamental del Dasein, mientras que la *poíesis* y la *teoría* se consideraran dos modalidades de comportamiento que Heidegger equipara respectivamente con el estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y el estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*), ambas unificadas en la ocupación (*Besorgen*)²⁹.

El giro “práctico” –o “a-teorético”– operado por Heidegger es adoptado así en los modos en los que el Dasein se encuentra en una relación de precomprensión del ser en *Ser y tiempo*³⁰. Sin embargo, en esta transformación de la *πρᾶξις* a la descripción del modo de ser del Dasein, la *ποίησις* en *Zuhandenheit*, y la *θεωρία* en la *Vorhandenheit*, la determinación de la *φρόνησις* (la prudencia) determina de una forma radical el ser del hombre. En el § 15. “Comprender e interpretar con base en Aristóteles”, de su *Fenomenología de la vida fáctica*³¹, Ángel Xolocotzi analiza minuciosamente la transformación heideggeriana de la *φρόνησις* aristotélica. La *φρόνησις* no es vista así en relación con la “templanza” o la “moderación”, tal como se observa en los múltiples acercamientos de la filosofía moral. Ella es, en sí misma, un modo de ver, la circunspección (*Umsicht*), en el que el mundo concebido como “mundo circundante” (*Umwelt*), es *tratado* prácticamente: “El ‘ver más’ que ocurre en la *φρόνησις* no es ningún conocimiento ‘objetivo’, sino un movimiento que se halla en la misma vida y muestra la forma como ésta debe ser apropiada. El *πρόνιμος* no es el hombre que puede observar objetivamente, sino el que puede deliberar adecuadamente: *καλῶς βουλευσασθαι*. Y esto lo hace en relación con su propia vida”³².

Con esta determinación, se observa de forma más adecuada la “idea” de “ser del hombre” que Heidegger tematiza en el entorno de redacción de *Ser y tiempo*. La intensa apropiación del esquema de los modos de comportamiento del hombre, en el libro VI de la *Ética Nicomáquea*, pone un acento decisivo en el ámbito aristotélico de la *πρᾶξις*. Con esto, Heidegger observa la esencia del hombre desde una perspectiva que no había sido asumida por la tradición filosófica. Desde los tiempos

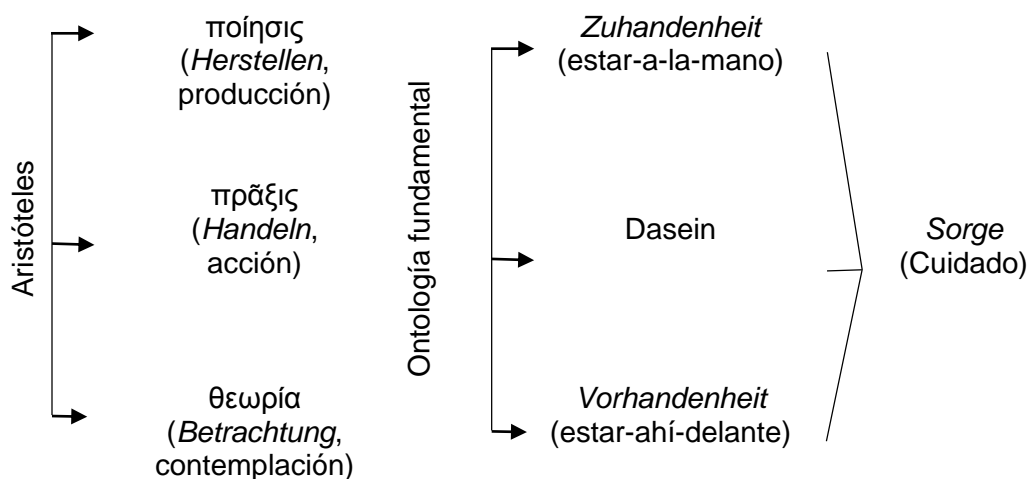
²⁹ Adrián Escudero (en: Rocha de la Torre, 2011, pp. 60-62).

³⁰ cf. Adrián Escudero (en: Heidegger, 2000, p. 102).

³¹ cf. especialmente la subsección f) del § 15, titulada “La *φρόνησις* como el modo adecuado del *ἀληθεύειν* de la *ζωή* o vida fáctica” (2004, pp. 168-170).

³² Xolocotzi (2004, p. 169).

de Aristóteles, pasando también por las perspectivas que ponían el acento en la *razón* como el lugar privilegiado donde se aborda a la verdad, la esencia del hombre había sido vista desde el modo fundamental del επιστημονικόν (lo que se sabe de modo universal), y no desde el λογιστικόν (lo que se dice o se hace en circunstancias particulares)³³. Con esto, Heidegger dirige una crítica radical al primado teórico de la filosofía moderna, en tanto que en su proceder objetivante niega el modo de acceso más primario y originario en el que se entiende la relación de hombre y mundo: el hombre visto desde la inmediatez de su accionar cotidiano y el mundo como mundo-entorno en el cual habitamos. Esquemáticamente, podemos presentar la transformación heideggeriana de los modos de comportamiento del hombre, así:



2.2.1.3. El habitar en *Ser y tiempo*.

En el párrafo doce de la obra de 1927, la noción de *habitar* (*wohnen*) es entendida desde el análisis de la noción de “*ser-en-el-mundo*” (*in-der-Welt-sein*). Heidegger define al “habitar” (*wohnen*) como la noción de ser del Dasein: “Ser, como infinitivo de ‘yo soy’, e. d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en* (*In-sein*) es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo”³⁴. Dividido en

³³ cf. Xolocotzi (2004, p. 166).

³⁴ GA 2, p. 73 / 1998a, p. 81.

tres momentos, el *in-der-Welt-sein* describe el fenómeno completo de la existencia de la siguiente forma: desde la estructura ontológica del mundo –del “*in-der-Welt*” (*en-el-mundo*)–, del ente (*Seiende*) que en este caso es el Dasein, y del “*In-Sein*” que describe el modo en el que el Dasein está en el mundo.

Así, la estructura del “*In-Sein*”, el *Estar-en*, como ya se dijo al principio de este capítulo, “mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencia*”³⁵. El significado de “ser” como infinitivo de “yo soy” es, para Heidegger, “habitar en”, “estar familiarizado con”. Con esto, el “*in-Sein*” tiene un sentido propio; no significa, por su parte, “estar-el-uno-dentro-del-otro” de dos entes, por ejemplo, una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un esta que está ahí³⁶. El “en” que designa el “Estar-en” característico del Dasein es abordado desde el *innan*, que significa: “residir, *habitare*, quedarse en; ‘an’ significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*”³⁷.

Con esta definición del *In-Sein* a partir de una caracterización cercana al habitar y al estar familiarizado, Heidegger estudia la noción de ser del Dasein, de ese ente que es descrito particularmente como aquel ente que soy en cada caso “yo mismo”. Desde esta perspectiva, dice Heidegger: “El vocablo alemán ‘*bin*’ [‘soy’] se relaciona con la preposición ‘*bei*’ [‘en’, ‘en medio de’, ‘junto a’]; ‘*ich bin*’ [‘yo soy’] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar”³⁸. Con esta descripción, el ser del Dasein es entendido a partir de su forma peculiar de estar en el mundo. Esta forma peculiar no consiste en estar en el mundo de la forma en la que se encuentra un ente “junto” o “añadido” a otro. El Dasein no se encuentra en el mundo como se encuentra el agua dentro del vaso, o el libro encima de la mesa. Su forma de estar más propia consiste en estar familiarizado en el mundo que habita. En este estar familiarizado, el Dasein, así visto, se halla en una multiplicidad de formas del *In-Sein*. A estas formas, denominadas como “*Besorgen*”

³⁵ GA 2, p. 73 / 1998a, p. 80.

³⁶ GA 2, p. 73 / 1998a, p. 80.

³⁷ GA 2, p. 73 / 1998a, p. 80.

³⁸ GA 2, p. 73 / 1998a, pp. 80-81.

(*ocuparse de algo*), les corresponde un conocimiento del mundo, caracterizado por no ser “científico” u “objetivo”, sino más bien, “no-teorético” o “ateorético”³⁹. En esta comprensión del mundo, el Dasein se familiariza y se ocupa de forma peculiar con las cosas. Entre estas formas del *ocuparse*, Heidegger destaca las siguientes: “habérselas con algo, producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...”⁴⁰. Estas formas, asumidas especialmente por las respectivas asimilaciones de los modos de comportamiento de la vida en Aristóteles, determinan las posibilidades en las que el Dasein despliega su existencia.

En el párrafo cuarenta de *Ser y tiempo*, “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein”, Heidegger profundiza en la cuestión del habitar del Dasein en el mundo. Sin embargo, el análisis aquí emprendido se encuentra enmarcado dentro de la cuestión de la disposición afectiva fundamental de la angustia (*Angst*). En ella, el Dasein se siente “desazonado”. Sin embargo, “desazón” (*Unheimlichkeit*) es para Heidegger un “no-estar-en-casa” (*Nicht-zuhause-sein*)⁴¹. De esta forma, la noción de “habitar en...” y “estar familiarizado con...” tiene una significación dentro del fenómeno de la “publicidad cotidiana del uno”, en la que el Dasein vive a partir de la “tranquilizada seguridad de sí mismo, el claro y evidente ‘estar como en casa’ (*Zuhause-sein*)”. Con esto, la noción de “habitar” queda circunscrita al ámbito de lo público, sin embargo, en la esfera originaria del Dasein, “(...) *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*”⁴².

2.2.2. La *Kehre*.

2.2.2.1. “Caminos, no obras”.

³⁹ cf. GA 2, p. 80 / 1998a, p. 85.

⁴⁰ GA 2, p. 73 / 1998a, p. 76.

⁴¹ GA 2, p. 250 / 1998a, p. 210.

⁴² GA 2, p. 252 / 1998a, p. 211.

“*Wege – nicht Werke*” (*Caminos, no obras*) fue el lema que Heidegger escogió al final de su vida para describir al proyecto de edición de sus obras completas. Este lema, tal como ha mencionado Walter Biemel⁴³, no es una representación de modestia por parte de Heidegger frente a la recepción de su camino del pensar; todo lo contrario, el presente lema contiene una indicación muy importante y definitiva sobre su pensamiento. La “experiencia del camino”⁴⁴, descrita principalmente en la serie de trabajos que componen *Unterwegs zur Sprache*, se constituye en una indicación central acerca de la experiencia del pensamiento. Más allá de un número incalculable de interpretaciones que, a partir de una intención propedéutica, señalan la estructura de la “obra heideggeriana” desde múltiples esquemas interpretativos; para Heidegger, la auténtica experiencia del pensamiento se encuentra en la figura del camino.

En la conferencia de 1950 “Die Sprache” y en las tres conferencias de 1957, agrupadas bajo el título “Das Wesen der Sprache”, Heidegger medita acerca de los términos “experiencia” (*Erfahrung*) y “camino” (*Weg*). Así, en las conferencias tres conferencias de 1957, Heidegger define el sentido del “experienciar” (*erfahren*): “Hacer una experiencia (*eine Erfahrung machen*) con algo (...) significa que algo nos acaece, nos alcanza: que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de ‘hacer’ una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar”⁴⁵. Más adelante, en el mismo sentido, define la noción de “camino” (*Weg*): “El camino, pensado en su amplitud, es lo que nos permite llegar (*gelangen*), esto es, llegar a aquello a lo que tiende (*langt*) hacia nosotros y que nos de-manda (*be-langt*)”⁴⁶. De esta forma, Heidegger fusiona ambas “definiciones”: “Hacer una experiencia significa: alcanzar

⁴³ cf. Biemel (1990, p. 17).

⁴⁴ cf. el prólogo de Alfredo Rocha de la Torre a *Martin Heidegger: la experiencia del camino* (2009a, pp. XI-XIX).

⁴⁵ GA 12, p. 149 / 2002a, p. 119.

⁴⁶ GA 12, p. 186 / 2002a, p. 146.

algo caminando un camino”⁴⁷, “(...) Experimentar, hacer una experiencia, es el caminar a lo largo de un camino”⁴⁸. Con esto así presentado, el trabajo con los poetas es un trabajo que procura experimentar el sentido de su palabra poética, su *poetizar*, en el ámbito de la “experiencia del camino” y no en el de la introducción adecuada a los fines específicos de la ciencia literaria. Así, por ejemplo, mientras en la conferencia de 1950 “Die Sprache” Heidegger menciona que “dilucidar (*erörtern*) el lenguaje quiere decir no tanto llevarlo a él, sino a nosotros mismos al lugar de su esencia”⁴⁹; en el trabajo poético este lugar (*Ort*) se efectúa en la *dilucidación* (*Erläuterung / Erörterung*). Heidegger inicia así su conferencia sobre Trakl: “Dilucidar (*Erörtern*) significa aquí, ante todo, indicar y situar el lugar. Significa luego: estar atento al lugar. Ambos, la indicación y la atención al lugar, son los pasos preliminares a una dilucidación. Así y todo, bastante es nuestra audacia si en lo sucesivo nos conformamos con estos pasos preliminares. La dilucidación, como corresponde a un caminar pensante, desemboca en una pregunta. Ésta indaga acerca de la localidad del lugar”⁵⁰.

Esta problematización, que adquiere una significación central en varios de los escritos posteriores al llamado ‘giro’ de su pensamiento, se encuentra presente en las dilucidaciones de la poesía de Georg Trakl, de Stephan Georg y de Novalis, Rainer-Maria Rilke y de Johann-Peter Hebel, y a su vez, en el trabajo “interpretativo” que Heidegger realizará del pensamiento de Nietzsche, de Parménides y Heráclito, entre otros. La dilucidación en un camino pensante es la puesta en escena de la superación pensante del fundamento metafísico de la interpretación. La palabra “camino” (*Weg*) es para Heidegger probablemente una “palabra inaugural” del lenguaje, en la medida en que se encuentra emparentada con las palabras principales del pensamiento: Tao, espíritu (*Geist*), *raison*, sentido (*Sinn*), *logos*⁵¹. La cuestión central que sustenta este proceder –el de la “experiencia del camino” antes que el de la interpretación– consiste fundamentalmente en la apertura de

⁴⁷ GA 12, p. 167 / 2002a, p.132 .

⁴⁸ GA 12, p. 160 / 2002a, p. 127.

⁴⁹ GA 12, p. 10 / 2002a, p. 10.

⁵⁰ GA 12, p. 33 / 2002a, p. 29.

⁵¹ cf. GA 12, p. 187 / 2002a, pp. 146-147.

posibilidades, más allá de lo que el “canon” interpretativo regule metódicamente. Esta cuestión, que aparece plasmada en el *Spiegel-Gespräch* en términos de una imposibilidad latente de la metafísica tradicional, abrirá una serie de impulsos que intentan cuestionar lo que desde la tradición se ha legado como “filosofía occidental”, así como abrir una serie de caminos de pensamiento sobre el abismo (*Ab-grund*) de lo incuestionado en la tradición occidental:

Todo mi trabajo en los cursos y seminarios de los últimos treinta años –dice Heidegger en el *Spiegel-Gespräch*– sólo ha sido, en lo fundamental, interpretación de la filosofía occidental. El retorno a las bases históricas del pensamiento, repensar las cuestiones todavía no cuestionadas desde la filosofía griega, no es disolver la tradición. Pero sí afirmo: el modo de pensar de la metafísica tradicional, que ha acabado con Nietzsche, no ofrece ya posibilidad alguna de experimentar con el pensamiento la era técnica que ahora comienza⁵².

Esta falta de posibilidades que Heidegger evidencia en el modo de pensar de la metafísica tradicional “fundamenta” su persistente rechazo del modo en que la ciencia literaria trata a la poesía de Hölderlin. El trabajo de la “dilucidación” es una puesta en marcha de un camino pensante, y no una interpretación literaria: “No se trata de ofertar algo común y corriente a los menesteres cotidianos, recomendando así este curso, de modo que pudiera surgir la errónea opinión de que quisiéramos suministrar un Hölderlin adecuadamente barato para la época. No queremos hacer a Hölderlin a la medida de nuestro tiempo, sino por el contrario, *queremos llevarnos, a nosotros y a los venideros, a la medida del poeta*”⁵³.

Sin embargo, a pesar de esta consabida aclaración, un número amplio de interpretaciones han levantado la voz y han lanzado una sombra relativa a la incomprensión del tratamiento heideggeriano con la obra de Hölderlin. De esta forma, se han justificado toda una serie de trabajos que observan tal diálogo a partir de una serie de limitantes y prejuicios que, antes de ahondar en el diálogo mismo, lo pretenden prefigurar a partir del canon interpretativo. Así, antes de llevar a cabo una meditación adecuada del diálogo con Hölderlin, se fundan toda una serie de

⁵² GA 16, p. 674 / 1989a, p. 75.

⁵³ GA 39, p. 4 / 2010, p. 18, la cursiva es mía.

análisis comparativos acerca de las ideas “precursoras” de tal confrontación, para luego reducir el “mensaje” y el “camino” a una serie de influencias, recepciones y modelos de estudio. Sin embargo, si dentro de este grupo de lecturas es posible encontrar distintos grados de interpretación, tal vez el acercamiento más controvertible e incongruente surge no ya de aquellos que leen con reconocida ponzoña lo dicho en el diálogo. En este sentido, el ámbito de mayor incompreensión surge desde *dentro*. Con esto se hace alusión a un número considerable de interpretaciones *audaces* que pontifican acerca de lo válido y lo valioso en el llamado “camino del pensar” de Heidegger. El complejo y heterogéneo camino heideggeriano es reducido así al interés investigativo de turno: la influencia de un autor de la tradición occidental, la observación del desarrollo de un concepto específico o la confrontación con los postulados de una corriente filosófica específica, son los ejemplos comunes de esta reducción. De todas formas, aunque es entendible –y provechoso– este proceder interpretativo que procura esclarecer distintas zonas o conceptos específicos del camino del pensar, lo realmente preocupante sucede cuando, desde el punto de vista adoptado, se pretende legislar sobre lo que es y lo que no es valioso, verdadero y correcto dentro de dicho camino de pensar. Así, hacen parte de este acercamiento controvertible e incongruente aquellas lecturas que, desde una infravaloración proveniente de un enfoque saturado, le atribuyen al diálogo con Hölderlin una especie de *no-lugar* o de *falso-lugar*. Se lee así, por ejemplo, que en comparación con el “verdadero” camino (generalmente, el de *Ser y tiempo*), el recurso a la “interpretación” de la poesía deviene en “falsa retórica”, que es una forma inadecuada, peligrosa, y “mistificadora” de leer a Heidegger.

En la interpretación del acercamiento a Hölderlin como “diálogo”, el lugar (*Ort*) desde el cual es visto este acercamiento no parte de una preconcepción acerca de lo “valioso” en tal camino del pensar. Así, la “obra” vista como “camino” no es vista a partir de la lectura “progresista” o “evolucionista”. Con esto, lo dicho en el acercamiento a Hölderlin no debe entenderse como una superación, o como un mejoramiento, de lo dicho anteriormente. Tampoco, de ninguna forma, obra de

manera contraria. No se trata, a la hora de abordar el acercamiento a Hölderlin, de entenderlo como un “deterioro”. En este sentido, la interpretación del “ser del hombre” que sigue ahora, es una forma adecuada de profundizar en el camino heideggeriano, y no procura observar que lo dicho por Heidegger mejora o deteriora el análisis establecido en el entorno de *Ser y tiempo*. Si en el anterior análisis la figura destacada fue Aristóteles, el acercamiento a Hölderlin no debe entenderse ni como un abandono ni como una profundización de la figura de Aristóteles. Dicho sea de paso, el acercamiento heideggeriano dista de las pretensiones de fundamentar, con base en lo dicho por algún pensador de la tradición occidental, un adecuado retorno a la “filosofía” del autor trabajado. Acerca del acercamiento a Hölderlin, el sentido de la dilucidación no debe ser entendido como ya se ha dicho, como una interpretación; el acercamiento a Hölderlin tiene como *objetivo fundamental* pensar, en lo dicho por Hölderlin, aquello que es inherente al camino del pensar de Heidegger.

En lo que sigue, se intentarán resaltar una serie de cuestiones comunes que atañen principalmente a las conferencias de 1951: “Bauen Wohnen Denken” y “Dichterisch wohnet der Mensch”, de clara inspiración hölderliniana. Con esto, la interpretación siguiente procura demorarse sobre aquello mismo que Heidegger reiteradamente “repitió” en su camino del pensar: la pregunta por la esencia del habitar del hombre.

2.2.2.2. De camino al habitar.

2.2.2.2.1. “Construir, habitar, pensar”.

Heidegger sostuvo el 5 de agosto de 1951 en Darmstadt, su conferencia “Bauen Wohnen Denken” (“*Construir, habitar, pensar*”)⁵⁴. El propósito de la conferencia, tal como lo señala Heidegger al principio, consiste en pensar (*denken*) el “habitar” (*Wohnen*) y el “construir” (*Bauen*)⁵⁵. Este pensar no quiere: a) encontrar ideas *sobre*

⁵⁴ GA 7, pp. 146-164 / 1994, pp. 127-142.

⁵⁵ cf. GA 7, p. 147 / 1994, p. 127.

(*über*) la construcción; b) dar reglas sobre cómo construir; c) pensar el construir a partir de la arquitectura (*Baukunst*) y la técnica. En esta conferencia se piensa el construir a partir de la región (*Bereich*) a la que pertenece todo lo que es⁵⁶.

En esta determinación se enmarca el ámbito en el que se piensa el propósito de la conferencia. Pensar el construir y el habitar no se hace desde el modo de proceder (esencialmente de las ciencias) en el cual se representa algo (es decir, se habla *sobre* (*über*) algo y no *de* (*von*) algo), ni tampoco a partir del modo de proceder que *regula* (es decir, que da reglas) aquello de lo que se habla. Más bien, se intenta preguntar por el construir y por el habitar a partir de aquella meditación que va por el *sentido* de aquello por lo que se medita. La conferencia se divide así en dos, a partir de las siguientes preguntas: ¿Qué es habitar? ¿En qué medida el construir pertenece al habitar?⁵⁷

La pregunta por el habitar es pensada a partir de varias determinaciones: la primera, a partir de una relación entre medios y fines⁵⁸; la segunda, a partir de lo que, en el lenguaje, significan “habitar” y “construir”. En esta primera determinación, el habitar es tomado como la meta a la cual se llega por medio del construir. No obstante, para Heidegger, no todas las construcciones (*Bauten*) son viviendas o moradas (*Wohnungen*), es decir, no todas permiten el habitar. El puente, la carretera, el edificio del aeropuerto son construcciones pero no viviendas. Sin embargo, estas construcciones están en la región (*Bereich*) de nuestro habitar. Se puede decir que el habitar (*Wohnen*) va más allá de las viviendas (*Wohnung*). No obstante, también se puede decir de estas construcciones que son en cierta medida “casa” (*Haus*), pero que el hombre no tiene allí su alojamiento (*Unterkunft*), su vivienda (*Wohnung*), ni él habita (*wohnt*) ahí. Si habitar significa únicamente tener alojamiento (*Unterkunft*), el hombre mora (*bewohnt*) en estas construcciones, pero no habita ahí⁵⁹.

⁵⁶ cf. “Vorwort” (GA 7, p. 1 / 1994, p. 7).

⁵⁷ cf. GA 7, p. 147 / 1994, p. 127.

⁵⁸ cf. sobre este mismo punto el análisis de la relación “medio-fin” en la conferencia “Die Frage nach der Technik” (GA 7, pp. 8-9 / 1994, p. 10).

⁵⁹ cf. GA 7, p. 147 / 1994, p. 127.

Estas objeciones a las representaciones que procuran determinar el habitar y el construir más allá de la relación medio-fin se encuentran fundadas a partir de la idea de que el habitar es algo que va más allá del mero tener alojamiento y vivienda. Las construcciones como el puente, aunque no sean moradas para el hombre, están de alguna forma en la región del habitar. Heidegger piensa, en este sentido, el habitar como algo que va más allá del tener alojamiento. Así, por ejemplo, ante la problemática (importante) de la falta de viviendas (*Wohnungsnotbleibt*), las viviendas son importantes, pero, ¿garantizan un *habitar*? Heidegger en este punto dice: “Por otra parte, sin embargo, aquellas construcciones que no son viviendas no dejan de estar determinadas por el habitar en la medida en que sirven al habitar de los hombres”⁶⁰.

De esta forma, en la medida en que la relación “medio-fin” desfigura la relación esencial entre el habitar y el construir, la exhortación acerca de la intimidad de esta relación es pensada a partir de la esencia del lenguaje: “La exhortación sobre la esencia de una cosa viene a nosotros desde el lenguaje, en el supuesto de que nosotros propiamente la atendamos”⁶¹. Para analizar esta exhortación, Heidegger emprenderá aquí un giro en torno a la relación habitual en el que se representa al lenguaje y al hombre: “El hombre se comporta como si fuera él el forjador y dueño del lenguaje, cuando ciertamente es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión, llevada a cabo por el hombre, de esta relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquel a lo no hogareño (*was sein Wesen in das Unheimische treibt*)”⁶².

Heidegger ahonda así en la “significación” de “construir” (*Bauen*). Proveniente del alto alemán, construir, *buon*, significa propiamente “habitar” (*Wohnen*)⁶³. Sin embargo, advierte Heidegger, este construir y habitar mientan un “permanecer”,

⁶⁰ GA 7, p. 148 / 1994, p. 128.

⁶¹ GA 7, p. 148 / 1994, p. 128.

⁶² GA 7, p. 148 / 1994, p. 128.

⁶³ cf. GA 7, p. 148 / 1994, p. 128.

“residir”. Así, la palabra “vecino” (*Nachbar*) proviene de “*Nachgebur*” y “*Nachgebauer*”, aquel que habita en la proximidad. Los verbos “*huri, büren, beuren, beuron*” significan “(...) todos el habitar, el habitat (*das Wohnen, die Wohnstätte*)”⁶⁴. Sin embargo, dentro de la proveniencia de la palabra “construir” se pone en juego una relación aún más íntima con la esencia del hombre. El hombre no es sólo ese que construye y habita en las edificaciones producidas por él mismo. El “construir” indica de forma aún más esencial el modo en que el hombre es: “*Bauen, buan, bhü, beo* es nuestra palabra ‘bin’ (‘soy’) en las formas *ich bin, du bist* (yo soy, tú eres)”⁶⁵. Así, dice Heidegger: “Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar”⁶⁶. Con esto así pensado, Heidegger enuncia tres cosas que son escuchadas mediante esta exhortación del lenguaje:

- 1.º Construir es propiamente habitar.
- 2.º El habitar es la manera como los mortales son en la tierra.
- 3.º El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios⁶⁷.

2.2.2.2.2. Habitar como *πρᾶξις*.

“Construir, habitar, pensar” oscila en la “significación” del “ser del hombre” ya anunciada en el párrafo doce de *Ser y tiempo*: Ser hombre significa propiamente habitar en la tierra. Sin embargo, en este punto se hace necesario plantear una pregunta: a partir de la *intensidad* filosófica de la recepción heideggeriana de Aristóteles, ¿puede plantearse la tesis de la esencia del habitar como *πρᾶξις*? Ambas nociones, el habitar y la *πρᾶξις*, comparten el lugar de ser consideradas como las nociones de “ser del hombre” en el análisis de 1951, y en el del entorno de *Ser y tiempo*. De la misma forma, la noción del habitar comparte con la *πρᾶξις* el lugar de la acción (*Handeln*). Desde esta perspectiva, la forma en que el hombre se encuentra en el mundo es a partir de la configuración del mundo, como habitar, a partir de la acción. Habitar y *πρᾶξις* guardan en común el hecho de que permiten

⁶⁴ GA 7, p. 148 / 1994, p. 128.

⁶⁵ GA 7, p. 149 / 1994, p. 129.

⁶⁶ GA 7, p. 149 / 1994, p. 129.

⁶⁷ GA 7, p. 150 / 1994, p. 130.

que la esencia del hombre sea descrita desde el ámbito de las cosas temporales, perteneciente al λογιστικόν aristotélico, y no desde la perspectiva teórica y abstracta del επιστημονικόν.

En la conferencia “Construir, habitar, pensar” el habitar es pensado en relación íntima con el construir. Según Heidegger, si se escucha la exhortación del lenguaje, el construir es propiamente habitar. Además de la ya mencionada significación del antiguo alto alemán, en donde la palabra construir se encuentra presente en las significaciones de habitar y de ser (del hombre), el construir mismo es visto en relación las dos formas principales en las que se entiende, según Heidegger: como cuidar (*pflügen*), en latín *collere*, *cultura*; y como levantar edificios, *aedificare*⁶⁸. En lo esencial, esta definición del construir se emparenta con el significado del “habitar”. Según Heidegger, el antiguo sajón “wuon” y el gótico “wunian” significan lo mismo que *bauen*, permanecer (*bleiben*), residir (*sichaufhalten*)⁶⁹: “Pero la palabra gótica ‘wunian’ dice de un modo más claro cómo se experimenta este permanecer. ‘Wunian’ significa: estar satisfecho (en paz); llevado a la paz, permanecer en ella”⁷⁰. Esta significación de la paz (*Friede*) mienta a lo libre. Así, habitar, haber sido llevado a la paz, significa: permanecer a buen recaudo en lo libre que cuida cada cosa llevándola a su esencia. Para Heidegger, el rasgo fundamental del habitar es este cuidar (*schonen*). Ahora bien, ¿en qué sentido se encuentra este habitar con el análisis de la πράξις? ¿Es siquiera justificable interpretativamente establecer ambos análisis?

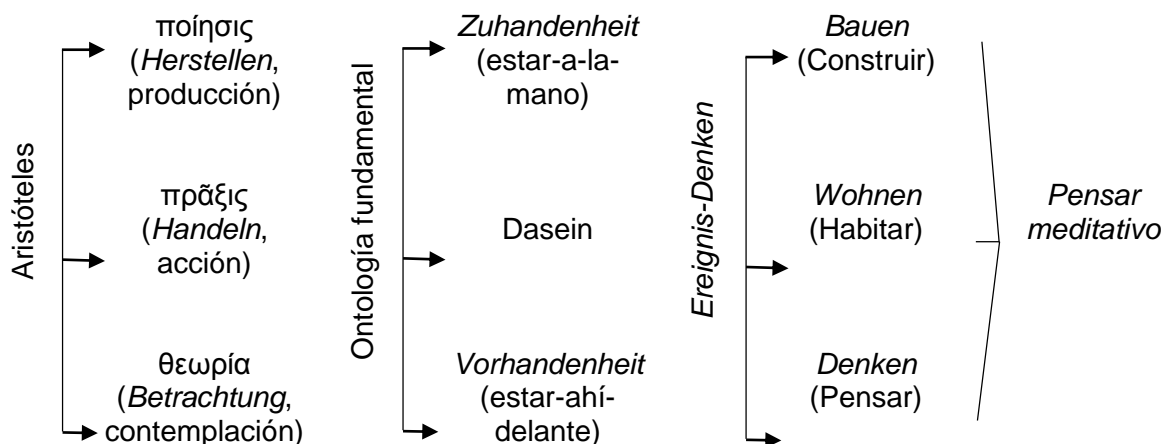
Robert Bernasconi, en su trabajo “The Fate of Distinction between *Praxis* and *Poiesis*”, y Jussi Backman en “Für das Wohnen denken. Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung”, han llamado la atención sobre las interesantes correspondencias entre ambas esferas del análisis sobre la esencia del hombre. Bernasconi, por su parte, ha escuchado en el título “Construir, habitar, pensar” una resonancia de la tripartición aristotélica de las facultades humanas: ποιήσις, πράξις

⁶⁸ cf. GA 7, p. 149 / 1994, p. 129.

⁶⁹ cf. GA 7, p. 149 / 1994, p. 129.

⁷⁰ cf. GA 7, p. 151 / 1994, p. 131.

y θεωρία⁷¹. Si se atiende a esta propuesta, esquemáticamente se podría ampliar la transformación heideggeriana de los modos de comportamiento del hombre, de la siguiente forma:



Ahora bien, en esta representación esquemática de las correspondencias resulta necesario plantear de manera concreta algunos “problemas” que surgen a partir de la representación directa de ciertas asimilaciones. El primer problema, y tal vez el más acucioso, consiste en que la representación “directa” de las distintas asimilaciones podría dar lugar a entenderlas como un asunto de mera “adecuación”. Con esto, por ejemplo, se entendería que las respectivas diferencias entre ποιήσις, πράξις y θεωρία, y construir, habitar y pensar, son básicas o mínimas. Conforme a este punto de vista, su contraparte implicaría un problema aún mayor. La visión de que ambos análisis –ya sea por la falta de una “interpretación orgánica” o por falta de un “juicio” definitivo sobre el lugar de Aristóteles– no guardan nada en común, desconoce la minuciosa reapropiación heideggeriana que en la década del cincuenta reinterpretó el ámbito conceptual del análisis de las virtudes intelectuales, aunque ya no centrado en Aristóteles. Así, por ejemplo, como ya se mostró, en la conferencia de 1953 “Wissenschaft und Besinnung”, Heidegger retoma la cuestión de la θεωρία. También en “Die Frage nach der Technik”, Heidegger retoma la cuestión de la relación entre la τέχνη y ποιήσις. Las conferencias de 1951, “Bauen

⁷¹ cf. Bernasconi (1986, p. 123); Backman (2007, p. 200).

Wohnen Denken”, “Dichterisch wohnet der Mensch”, “Das Ding”, “Logos” y “Moira” giran sobre una reapropiación de la relación entre ποιήσις y πράξις, la obra como ἔργον, el λόγος y el νοεῖν.

Un tercer problema inherente a la representación esquemática de los distintos análisis heideggerianos consiste en asumir que cada ámbito o modo de comportamiento se deba entender de manera aislada. Esto, por ejemplo, se observa en el análisis de la noción de habitar (*Wohnen*) en la conferencia “Construir, habitar, pensar”. El análisis del habitar no podría ser entendido como una pura πράξις. El propósito de la conferencia de 1951 consiste en pensar (*denken*) el “habitar” y el “construir” (*Bauen*). Según Heidegger, si se escucha la exhortación del lenguaje, se muestra que construir es propiamente habitar. ¿De qué forma se da esto? ¿Se entendería que el habitar se da también desde el ámbito de la ποιήσις, vista como “construir”?

2.2.2.2.3. El habitar poético.

Desde la perspectiva heideggeriana posterior a *Ser y tiempo*, el sentido del habitar surge como un habitar poético. Con ello, la presencia de Hölderlin se manifiesta de una manera singular y definitiva en el pensamiento de Heidegger. De esta forma, se ve claro el sentido de todo el encuentro heideggeriano con la obra de Hölderlin: antes de emprender una interpretación de su poesía, la dilucidación heideggeriana es un tratamiento temático de la cuestión que, en el marco del camino del pensar de Heidegger, resulta fundamental: la pregunta por la esencia del habitar humano como preludeo de la pregunta por el ser (*Ereignis*). En Hölderlin, Heidegger encuentra una determinación fundamental para el replanteamiento del análisis de las virtudes intelectuales aristotélicas. Es el ascenso de la ποιήσις en Hölderlin, tal vez el elemento radical que transformará los análisis heideggerianos sostenidos en el entorno de *Ser y tiempo*. Este “ascenso” de la ποιήσις conlleva un aspecto positivo del que Heidegger extrae una gran cantidad de análisis para sus propósitos pensantes. Así, en contra del significado corriente y habitual de la poesía, como un

subgénero literario, la poesía estará presente en las determinaciones esenciales del camino del pensar de Heidegger. A grandes rasgos este “ascenso” de la ποίησις puede ser resumido de la siguiente forma:

En primer lugar, la ποίησις aparece presente en las dos determinaciones presentes como la πρᾶξις (*habitar*) y la θεωρία (“*pensar*”). El lugar de la ποίησις en la noción de “habitar”, hace que esta sea pensada como un “habitar poético”. Heidegger con esto asume el dístico “... Dichterisch wohnet der Mensch...”. Frente a la θεωρία, que es asumida como la *Betrachtung*, *contemplatio*, inherente a las ciencias naturales, llama la atención la concentración en el θεωρεῖν. Nuestra hipótesis aquí es que Heidegger reasume la cercanía con el θεος en el legado de himnos como “Germanien” o “Brot und Wein” para fundar la noción de poesía como llamado y puesta en disposición del dios, y como experimentación de la “falta de dioses”.

En segundo lugar, la ποίησις y su forma de conocimiento, la τέχνη, son vistas en relación con la verdad (ἀλήθεια). En “Die Frage nach der Technik”, la τέχνη es vista como un *traer-ahí-delante* (*Her-vor-bringen*), que es un traer desde lo oculto, en el cual se da la verdad (ἀλήθεια). Desde esta perspectiva, el arte (τέχνη) se comprende originariamente desde la “región del desocultamiento (*Entbergung*), es decir, de la verdad”⁷². La τέχνη, que desde los griegos estuvo relacionada con la producción de utensilios, es pensada en relación con la φύσις, el emerger-desde-sí (*von-sich-her Aufgehen*), y con la verdad (ἀλήθεια)⁷³. Esta perspectiva, asumida desde la relación “sujeto/objeto”, se transforma en las determinaciones esenciales de la técnica moderna como *Gestell*, y la experiencia del arte. Heidegger asume aquí el dístico hölderliniano “Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch”. En “Hebel –der Hausfreund”, Heidegger dirá: “El que la poesía no pueda ser ya una forma determinante de la verdad, es algo digno de ser considerado como un problema”⁷⁴.

⁷² GA 7, p. 13 / 1994, p. 15.

⁷³ cf. GA 7, p. 12 / 1994, p. 14.

⁷⁴ GA 13, p. 146.

En tercer lugar, la ποιήσις es determinada en su relación con el lenguaje. La primacía de “Dichtung” sobre “Poesie” mostrada en la lección de 1934/35, realza el “poetizar” (*dichten*) a partir del “decir” (*sagen*) y del mostrar (*zeigen*) inherente a la esencia del lenguaje. Esta primacía de la “Dichtung” se muestra en su ámbito más esencial en el camino de la fundación de la esencia del hombre, que es un camino en el que le corresponde la pertenencia con el lenguaje y con el *Ereignis*.

2.2.2.3. El *Ereignis* y el lenguaje.

2.2.2.3.1. El concepto de diálogo.

En el inicio de la lección universitaria de 1934/35 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Heidegger ofrece una indicación acerca de la distinción entre “inicio” (*Anfang*) y “comienzo” (*Beginn*). En este sentido, al hablar del poema “Germania”, que es el objeto central de la primera parte del curso, Heidegger dice lo siguiente:

Situamos el poema “Germania” en el comienzo, para referirnos al inicio. Con esto se dice: este poema llama la atención sobre el origen, lo más lejano y lo más difícil, lo que nos sale al encuentro, en definitiva, bajo el nombre de Hölderlin⁷⁵.

Inmediatamente, tras destacar un fragmento de un poema tardío que inicia con el verso “De lo más alto quiero callar”, Heidegger continúa:

La patria, nuestra patria Germania, la más prohibida, sustraída a la prisa de lo cotidiano y al estrépito de los negocios. Lo más alto y, por ende, lo más difícil, lo último, porque es, en el fondo, lo primero: es el origen silenciado. Con ello se dice también lo que nuestro comienzo con “Germania” no significa. No se trata de ofertar algo común y corriente a los menesteres cotidianos, recomendando así este curso, de modo que pudiera surgir la errónea opinión de que quisiéramos suministrar un Hölderlin adecuadamente barato para la época. No queremos hacer a Hölderlin a la medida de nuestro tiempo, sino por el contrario: queremos llevarnos, a nosotros y a los venideros, a la medida de este poeta⁷⁶.

⁷⁵ GA 39, p. 4 / 2010, p. 18.

⁷⁶ GA 39, p. 4 / 2010, p. 18.

Esta indicación acerca de la naturaleza de “Germania” se encuentra, de este modo, estrechamente vinculada con la reflexión acerca del concepto de “origen” y “experiencia” que Heidegger desarrolla en el contexto de esta interpretación. No obstante, cabe señalar que esta vinculación entre la “indicación” y la “forma de acceso” que el poema brinda, tiene su sustento fundamental en la “animosidad”⁷⁷ con la que Heidegger trata a los estudios de la ciencia literaria. El presupuesto filosófico de esta “animosidad”, desarrollado íntimamente en el seno del planteamiento de la pregunta por el ser, abre un acceso adecuado en el cual el poema es dilucidado desde el *diálogo*⁷⁸.

Beda Allemann ha expresado que lo que caracteriza al acercamiento heideggeriano con la poesía de Hölderlin se expresa, “(...) en la forma más adecuada por medio del título elegido por él mismo: *Diálogo*”⁷⁹. En el prólogo a la cuarta edición de sus *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Heidegger afirma: “Dichas aclaraciones forman parte de un diálogo entre un pensar y un poetizar cuya singularidad histórica nunca podrá ser demostrada por la historia de la literatura, pero sí por ese diálogo pensante”⁸⁰. Con esta afirmación Heidegger toma distancia de los métodos interpretativos que comparten entre sí la ciencia literaria y la estética, afirmando así

⁷⁷ cf. el ya mencionado artículo de Luis Rossi “Hölderlin como clave secreta de la nación alemana” (en: Rocha de la Torre, 2009a, p. 373).

⁷⁸ Trawny (2003, p. 133ss), Rossi (en: Rocha de la Torre, 2009a, p. 373), y Buchheim (en: Kreuzer 2011, pp. 432-438) han interpretado coherentemente el acercamiento heideggeriano a Hölderlin a partir de la línea interpretativa abierta por Norbert von Hellingrath y el círculo de Stephan George. Si bien Heidegger valora positivamente el trabajo de von Hellingrath, y posteriormente se dedica a la poesía de George, tal equiparación entre el trabajo heideggeriano y su *pensamiento histórico-destinal del ser* y la interpretación germano-política de Hölderlin genera algunas dudas pues el marco heideggeriano se ve totalmente reducido a la línea interpretativa del Círculo. En este sentido, tal como se ha mostrado en la primera parte de este trabajo, lo cierto es que desde la perspectiva heideggeriana existen varios elementos que permiten diferenciar, más allá de los puntos comunes, su acercamiento a Hölderlin de gran parte de las interpretaciones histórico-literarias de la obra del poeta alemán. Sin embargo, es necesario mostrar, tal como lo han sugerido Rocha de la Torre (2007, pp. 52-53; 2009b, pp. 661-662) y con ciertos matices Trawny (2009), que tal equiparación, o dicho de otra forma, tal reducción del proyecto heideggeriano a la línea interpretativa de la investigación histórico-literaria, proviene de pasar por alto el sentido fenomenológico de la pregunta por el ser. En este sentido, pueden confrontarse para contrastar tal diferencia interpretativa a Oeltman (en: Kreuzer, 2011, pp. 422-425) y el excelente trabajo de H. Bothe, »*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*« *Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George* (1992).

⁷⁹ Allemann (1965, p. 117).

⁸⁰ GA 4, p. 7 / 2005a, p. 9.

el diálogo pensante con el poeta⁸¹. La *singularidad histórica* del mencionado diálogo se pone, de esta forma, en un plano que va más allá de la experiencia regulativa y metódica de la exégesis literaria. Ahora bien, ¿qué significa aquí ‘diálogo’? Ya en sus lecciones de 1924 *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, Heidegger había llamado la atención acerca de este concepto, al acuñarlo nada más ni nada menos que a la definición griega del hombre. La esencia del hombre determinada occidentalmente por los griegos como “ζῶον λόγον ἔχον” dimensiona el carácter esencial de la existencia del hombre precisamente al diálogo y al lenguaje⁸². Esta idea, que en *Ser y tiempo* aparecerá planteada como hilo conductor de la ontología antigua respecto a la esencia general de hombre, tendrá un énfasis esencial en su pensamiento posterior.

En “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en especial en el tercer de los cinco lemas abordados, Heidegger intenta meditar por el acontecer del lenguaje y la manera como éste tiene lugar. El tercer lema se encuentra en un esbozo “largo y confuso” sobre un poema que comienza con el verso “Conciliador, tú que nunca has creído...”:

Mucho ha experimentado el hombre.
A los celestiales, a muchos ha nombrado,
desde que somos un diálogo
y podemos escuchar unos de otros⁸³.

Heidegger se propone dilucidar los versos “desde que somos un diálogo/ y podemos escuchar unos de otros”. Los que tenemos “el lenguaje, el más peligroso de los bienes”⁸⁴ somos un “diálogo”. Con esta frase Heidegger intenta resaltar que el ser del hombre se funda en el lenguaje (*Sprache*), sin embargo éste sólo es esencial en cuanto diálogo (*Gespräch*). El ser del hombre se funda en el lenguaje porque mediante éste es capaz de ejecutar aquello que le da sentido a su esencia: “dar fe

⁸¹ cf. el artículo de Adriano Fabris “El arte del diálogo en el pensamiento de Martin Heidegger” (2008).

⁸² cf. GA 18, p. 108. cf. Adrián Escudero (en: Rocha de la Torre, 2011, p. 56).

⁸³ GA 4, p. 38 / 2005a, p. 43. En esta traducción se ha insertado una pequeña modificación respecto a la traducción de Cortés y Leyte. El propósito de tal modificación consiste en resaltar de otra manera el componente “lingüístico” de los versos hölderlinianos.

⁸⁴ cf. GA 4, pp. 35-38 / 2005a, pp. 39-42.

de lo que él es” (*Jener, der zeugen muß, was er sei*)⁸⁵.

En el verso de Hölderlin: “desde que somos un diálogo/ y podemos escuchar unos de otros”, Heidegger resalta el escuchar (*hören*) en el diálogo, sobre la preeminencia de exponer, emitir y comunicar experiencias. Se trata, en esta exaltación del escuchar, de no considerar únicamente al diálogo como un exponer y hablar unos con otros sobre algo. El “poder escuchar no es una consecuencia del dialogar unos con otros, sino por el contrario el presupuesto que lo permite”⁸⁶. Esto implica que más allá de un hablar sobre algo el diálogo, este mismo se encuentra fundado en la escucha. Poder escuchar antecede a todo hablar, incluso es su condición de posibilidad, sin embargo el poder escuchar se encuentra “ya en sí mismo orientado hacia la posibilidad de la palabra y tiene necesidad de ella”⁸⁷. Escuchar (*hören*) es un pertenecer (*gehören*) al lenguaje (*Sprache*) mediante el diálogo (*Gespräch*); así, poder dialogar y escuchar son para Heidegger igual de originarios⁸⁸.

En el marco de esta concepción del diálogo la preeminencia del escuchar reside en comprender que más allá de concebir al diálogo como una de las maneras en que se realiza el lenguaje, es precisamente el lenguaje el que sólo es esencial en cuanto diálogo. Ser *un* diálogo consiste en que nuestra existencia se encuentra sostenida en el escuchar y dialogar aquello que pone de manifiesto “eso uno y mismo en lo que concordamos y nos unificamos y que es la base que hace que estemos unidos y por tanto seamos auténticamente nosotros mismos”⁸⁹. Es, mediante esta aproximación al concepto de diálogo (*Gespräch*), donde al hombre le es posible dar fe de lo que es: en el ámbito abierto donde configuramos nuestra existencia unos y otros. Esta aproximación a la intimidad del diálogo a partir de la escucha efectúa un

⁸⁵ cf. GA 4, pp. 35-38 / 2005a, p. 40. Cortés y Leyte traducen “Aquel que debe dar fe de lo que es”. Considero importante verter esta traducción por “Aquel que debe dar fe lo que él es” (*was er sei*), dado que el “es” en castellano con la omisión del pronombre “él” podría prestarse para confusiones. Dar fe de lo que es, podría significar dar fe de la existencia. Sin embargo, en el lema hölderliniano y en el comentario de Heidegger, esto es disipado porque se señala explícitamente sobre qué se debe dar fe: sobre el hombre mismo.

⁸⁶ GA 4, p. 38 / 2005a, p. 43.

⁸⁷ GA 4, p. 38 / 2005a, p. 43.

⁸⁸ cf. GA 4, p. 38 / 2005a, p. 43: “Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich”.

⁸⁹ GA 4, p. 39 / 2005a, p. 44.

cambio en la concepción de la relación entre diálogo y lenguaje. Mediante el diálogo concebido como un acto del lenguaje donde dos interlocutores interactúan, el lenguaje es concebido como el ámbito que posibilita el diálogo. Sin embargo, más allá de esta concepción, el diálogo, concebido a partir de la base de la escucha, funda en su seno el evento (*Ereignis*) del lenguaje como posibilidad de apertura a “dar fe de lo que es”⁹⁰. Estas dos concepciones, que se encuentran sostenidas en fundamentos distintos, muestran que el lenguaje puede ser comprendido desde su interpretación como medio y propiedad del hombre, o como un acontecimiento donde el hombre realiza su esencia. Heidegger lo define así: “Pero tal diálogo no es sólo una de las maneras en que se realiza el lenguaje, sino que el lenguaje sólo es esencial precisamente en cuanto diálogo. El resto de lo que solemos entender por ‘lenguaje’, esto es, un montón de palabras y reglas de la sintaxis, no es más que el plano aparente del lenguaje”⁹¹. En esta cita se indica la raíz de una y otra interpretación, es decir, la metafísica y la “histórico-destinal”, de “diálogo” y “lenguaje”.

Desde la correspondencia originaria entre el diálogo y la escucha, el lenguaje queda asegurado como medio de apertura de los entes. Si se presta atención al giro llevado por Heidegger a la concepción de diálogo puede comprenderse de manera más profunda el acontecer del lenguaje hasta ahora considerado. El verso “desde que somos un diálogo” sugiere que nuestra existencia se encuentra imbricada en una unidad en el diálogo. Es en esa unidad donde el hombre se encuentra sostenido en su apertura a los otros, en la escucha, en su toma de decisiones, y en su actuar cotidiano y propio. Mediante la escucha al hombre le ha sido dada la posibilidad de estar abierto a lo otro y en esa apertura poder dialogar y llevar a cabo el acontecer del lenguaje. Sólo en esa medida el hombre es capaz, estando abierto a la escucha de lo otro, de testimoniar su pertenencia sobre la tierra. Así, ser un diálogo y escuchar unos de otros se constituye en la base por la que el hombre puede ser lo que él es; de tal manera es concebible, a partir del diálogo, que al hombre le sea

⁹⁰ cf. GA 4, p. 38 / 2005a, p. 42.

⁹¹ GA 4, p. 38 / 2005a, p. 43.

propio “el más peligroso de los bienes, el lenguaje [...] para que dé fe de lo que él es” porque “el diálogo y su unidad son lo que sustenta nuestro existir”⁹². En este estado de cosas, el diálogo “acompaña” el ser del hombre desde el momento mismo en que el hombre es. Esta identificación del diálogo en su aspecto puramente temporal funda la comprensión histórica y “lingüística” del hombre. El lenguaje es concebido aquí como un acontecimiento que define la esencia del hombre en su apertura histórica al mundo. Así, en su relación con los otros –que es interpretada cotidianamente desde una concepción social, política, ética y cultural– el hombre es “un diálogo” que nace a partir de la escucha. Es sólo mediante el diálogo donde el hombre puede hablar la palabra del lenguaje, y de esta manera abre un mundo y habita históricamente.

2.2.2.3.2. El lenguaje como casa del ser.

La carta del otoño de 1946 a Jean Beaufret, luego conocida como “Carta sobre el ‘Humanismo’”, se ha convertido en uno de los textos inaugurales del nuevo pensar de Heidegger tras la publicación de *Ser y tiempo*. En esta carta mencionó y se describió públicamente, por primera vez, a la *Kehre* y se mostró la importante concepción del lenguaje como casa del ser. No obstante, no es en este texto, como se ha creído, donde se hizo públicamente la primera mención de esta nueva concepción del lenguaje. Su primera aparición se hizo en la conferencia de 1946 “¿Wozu Dichter?” dedicada a Hölderlin y a Rainer Maria Rilke.

En esta conferencia Heidegger medita acerca de la pregunta planteada por Hölderlin en su poema “Brot und Wein”: “¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?”. El tiempo de penuria (*Dürftiger Zeit*) es para el poeta suabo “la era de la noche del mundo”. Esta era alude a nuestra época, donde se experimenta la carencia y el ocaso de los dioses. Con esta carencia, se constituye una falta de aquello que reúne “visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal (*Weltgeschichte*) y la estancia de los

⁹² GA 4, p. 39 / 2005a, p. 44.

hombres en ella”⁹³. La interpretación de la huida de los dioses es tomada aquí como una pérdida de fundamento (*Grund*). El ocultamiento de los dioses propicia la caída en la falta de fundamento, en el abismo (*Ab-grund*). En esta era abismal no hay para el poeta fundamento alguno que reúna en su dispersión a los hombres y las cosas; el hombre cae perdido, en la “era de la noche del mundo”, en lo inane y vacío. Esta caída del hombre representa en la interpretación heideggeriana de la pregunta poética de Hölderlin, lo innegablemente propio de la era moderna: el hombre queda atrapado en el control y la hipertrofia del ente, intentando imponerse ante la totalidad de lo ente como naturaleza sin meditar siquiera por el sentido de las cosas. Heidegger une, de esta manera, la pregunta poética de Hölderlin y su “dictamen” de esta era de la historia con el sentido propiamente originario de lo que concibe como la relación del hombre con el mundo. Sin embargo indica también, a su vez, el camino que siguen “los más arriesgados”, los poetas, que son aquellos que *habitan poéticamente* y, de este modo, hacen su existencia ligados al rasgo esencial que define al hombre: el lenguaje.

El ser atraviesa, como él mismo su ámbito, delimitado (τέμνειν, *templus*) por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras «fuente» y «bosque», incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua. Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje. Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla *única y exclusivamente en ese recinto*⁹⁴.

⁹³ GA 5, p. 269 / 1998b, p. 199.

⁹⁴ GA 5, pp. 310-311 / 1998b, p. 231.

En esta cita se evidencia claramente la cercanía entre la concepción poética del lenguaje y la noción de ser. Se dice que el lenguaje es el recinto, la casa del ser. Pensado de esta manera son los poetas, los que “trabajan” con la “materia del lenguaje”, los que arriesgan el ser de lo ente. El arriesgar el ser mediante el lenguaje sólo es posible en la expresión pura, arriesgada y peligrosa (el lenguaje también es considerado aquí un peligro) del poetizar mismo. Esta intimidad entre la poesía y el ser surge desde el seno mismo de pensar el ser más allá de toda metafísica.

Desde la unilateralidad y la autoimposición del pensar que tiene como objeto al ente en cuanto tal, la cercanía entre el ser y la poesía puede aparecer como un simple “romanticismo”, como una especie de desvarío o como una aberración o un despropósito. Desde este tipo de pensar, son los medios de fabricación, control y adecuación de lo ente los que tienen la posibilidad de llevar a cabo el “pensamiento” de manera “coherente”. Desde esta perspectiva la pregunta poética de Hölderlin es tomada como una pregunta innecesaria. No se piensa la proximidad de la poesía con el lenguaje, no se piensa el lenguaje como apertura a lo que el hombre es, y por consiguiente es ignorada toda posibilidad distinta del pensamiento imperante en la metafísica. Este pensamiento imperante en el fundamento de toda interpretación legisla acerca de lo que es valioso y válido y en todo caso. Sin embargo, contra esta perspectiva, Heidegger dice en “Carta sobre el ‘Humanismo’”:

El pensar lleva a cabo el pensar del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido por el ser. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian⁹⁵.

Los pensadores y poetas aparecen en este punto como los guardianes de la morada. La casa del ser es el lenguaje, y en su morada habita el hombre. La guarda de los poetas y pensadores consiste en llevar el ser al lenguaje, y de este modo

⁹⁵ GA 9, p. 313 / 2007a, p. 259.

custodiar la relación que une al hombre y al ser en su intimidad (*Innigkeit*). “Carta sobre el ‘humanismo’” comienza preguntando por la esencia del actuar (*Handeln*). El actuar es generalmente entendido en relación con el “producir”. Actuar es generalmente entendido como la producción de un efecto, como un llevar a cabo lo que es. Ahora bien, para Heidegger en este texto lo que propiamente “es” es el ser. “El pensar lleva a cabo el pensar del ser con la esencia del hombre”⁹⁶ y es en el decir del lenguaje donde se lleva a cabo esta relación.

Más allá de la perspectiva corriente desde la que se entiende al actuar, para Heidegger lo que propiamente funda el actuar es la relación del ser con el lenguaje. Con este “giro” se resalta aquello que desde la perspectiva corriente aparece como lo “inane” e “inútil”. El presupuesto de este giro comparte las mismas características de la poesía según el primer lema de “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”. Aquello que, para el pensar cotidiano nacido del olvido del ser, es lo “inefectivo”, “inofensivo” y sustraído del ámbito de las decisiones, tiene una relación esencial, temprana y originaria con la esencia del actuar (*Handeln*), es decir con todo aquello que es realmente *efectivo*. Así como la poesía desde su orientación esencial es considerada como un rasgo constitutivo del quehacer del hombre, el actuar pensado desde la relación del ser con el lenguaje es, para Heidegger, lo “propio”, “inicial” y, por tanto, esencial de todo actuar. La relación del ser con el pensar y el hombre funda todo posible actuar. No lo hace ni lo produce, y en su seno cobija las condiciones de posibilidad de exaltación o caída de la misma relación.

Ahora bien, esta nueva perspectiva sobre la esencia del actuar, basada a partir de la mutua pertenencia de pensar y ser, tiene como centro a la noción del lenguaje como casa del ser. De hecho, sólo mediante el lenguaje interpretado como casa del ser es viable pensar la relación entre ser y actuar, y la cercanía de los pensadores y poetas como guardas del ser. Sólo a partir de esta relación, el lenguaje y la existencia histórica del hombre pueden ser pensados como “diálogo”, tal como se manifestó en la dilucidación del lema hölderliniano. ¿De qué manera es el lenguaje

⁹⁶ GA 9, p. 313 / 2007a, p. 259.

la casa del ser? ¿Cómo se relacionan “ser” y “lenguaje”? ¿Cómo a partir de esta relación es posible pensar la cercanía entre pensadores y poetas?, ¿Qué papel juega el lenguaje concebido como casa del ser en nuestro acontecer fundado por el olvido del ser? ¿Por qué Heidegger trae a colación este pensamiento en el marco de la reflexión sobre la esencia de la época, considerada como “tiempos de penuria”? Paulatinamente, los trabajos heideggerianos sobre la esencia del lenguaje y, a su vez, sobre la esencia del habitar, ponen un nuevo acento sobre la cuestión del actuar y del lenguaje en los que se comprende de manera distinta el modo en el que el hombre, como ser que “tiene” el lenguaje, habita en la tierra.

“Construir, habitar, pensar” y “Poéticamente habita el hombre” meditan acerca de la esencia del habitar y, específicamente, acerca de la esencia de la “casa” (*Haus*). El lenguaje es la casa del ser, y en su morada habita el hombre. La pregunta por el habitar es, como resulta característico en Heidegger, una pregunta por lo propio y originario de todo habitar. No se trata de considerar el habitar, y mucho menos la casa, a partir de una reflexión acerca de las condiciones físicas y espaciales de una casa, con su estructura arquitectónica y los artefactos que la componen. Para Heidegger el habitar y la casa son la condición para el resguardar (*bergen*), cuidar (*schonen*) y proteger (*hüten*) donde el hombre puede libremente desplegar su esencia. Así, si en la casa del lenguaje habita el hombre, en su seno y en su relación el hombre puede ser aquello mismo que él es. En el lenguaje se abre un modo en el que es hombre es: habitando un mundo históricamente. De la palabra de los poetas y pensadores, aquellos que fundan lo que permanece (*bleibt*), es de donde el hombre obtiene su morada: lo que le es propio, lo que encarna; aquello que ha sido llamado “tierra natal” (*Heimat*):

La cercanía ‘del’ ser, que es el ‘ahí’ (Da) del Dasein, ha sido pensada a partir de *Ser y tiempo* en el discurso sobre la elegía de Hölderlin ‘Heimkunft’ (1934), ha sido escuchada en lo dicho por el poema cantado y ha sido denominada ‘tierra natal’ desde la experiencia del olvido del ser⁹⁷.

⁹⁷ GA 9, pp. 337-338 / 2007a, p. 277. La traducción de Leyte Coello y Cortés vierte “Heimat” como “patria”. Esta traducción, que puede resultar “politizante”, tal cuál como advertirán después en su

El lenguaje está en el camino de aquello que es lo más esencial del hombre. El ahí (*Da*) del “Dasein”, el ámbito de apertura y de *situación* del hombre en relación con el ser, es caracterizado como “tierra natal”. La tierra natal, para Heidegger, “está pensada en un sentido esencial que no es ni patriótico (*patriotisch*), ni nacionalista, en el sentido de la historia del ser”⁹⁸. Incluso, para señalar la vertiente no metafísica del pensar de la tierra natal, frente a la pretensión metafísica de identificar “patria” con “tierra natal”, apunta Heidegger acertadamente: “Pero al mismo tiempo, la esencia de la tierra natal ha sido nombrada con la intención de pensar la carencia de tierra natal o desterramiento del hombre moderno desde la esencia de la historia del ser”⁹⁹. El ser, dentro del juego del sentido y la temporalidad de lo esencial, apunta hacia la esencia de todo habitar, donde el “espacio” compartido no es necesariamente una “patria”. De esta forma, en la dilucidación del *dístico* hölderliniano “Lleno de méritos, sin embargo poéticamente habita el hombre en esta tierra”, Heidegger afirmará categóricamente que: “Cuando Hölderlin habla del habitar está mirando el rasgo fundamental del ser del hombre”¹⁰⁰.

El ser del hombre (*Dasein*) es pensado en su “ahí” (*Da*), en su lugar en el mundo, como un habitar en la “tierra natal”. El habitar, en tanto que resguardar, cuidar y proteger, permite al hombre desplegar en lo libre. Sin embargo, el hombre sólo puede habitar en el diálogo y en la escucha de lo otro. Para Heidegger, el diálogo, en cuanto que escucha de lo otro, es la posibilidad que define la esencia del hombre en su apertura histórica al mundo. Mediante el diálogo el hombre realiza su existencia hablando con los otros, y habitando la tierra. De esta manera el lenguaje ha sido considerado como “lo primero, y también lo último que, con una seña dirigida a nosotros, nos lleva a la esencia de una cosa”¹⁰¹. La esencia (*Wesen*), proveniente

traducción del poema “Heimkuff” (en 2005a, p. 15), resulta en el contexto de la carta a Beaufret inadecuada..

⁹⁸ GA 9, p. 338 / 2007a, p. 277.

⁹⁹ GA 9, p. 338 / 2007a, pp. 277-278.

¹⁰⁰ GA 7, p. 193 / 1994, pp. 164-165.

¹⁰¹ GA 7, p. 194 / 1994, pp. 165-166.

del verbo “esenciar” (*wesen*)¹⁰², que significa lo mismo que “durar” (*währen*), y demorar (*weilen*), es “un perdurar, perpetuarse y que es sin embargo el antiguo sentido de la palabra ser”¹⁰³. El lenguaje, comprendido de esta manera, nos lleva al ser de lo ente. “Carta sobre el ‘Humanismo’” dice: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”¹⁰⁴. De esta forma se indica que el hombre, que esencialmente está destinado a habitar, hace su existencia en el lenguaje. Así, lo hogareño y propio del habitar del hombre, considerado como “tierra natal”, se encuentra ineludiblemente supeditado a la relación de lenguaje y ser. ¿Es por esto que Heidegger vincula la hipertrofia del ente, lo inhóspito (*unheimlich*), y la carencia de tierra natal (*Heimatlosigkeit*), con la época moderna, como “tiempo de penuria”, en su estrecha pertenencia a la metafísica? ¿Es propio de esta época histórica –de raigambre metafísica– lo inhóspito y la carencia de tierra natal, a raíz del primado de lo ente, de su cálculo y de su representación? ¿En qué lugar queda el habitar, relacionado con el ser, en la “era de la noche del mundo”?

2.2.2.3.3. El *Ereignis*.

Ereignis es, junto a la noción de “lenguaje”, el concepto fundamental del pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*. El *Ereignis*, afirma Heidegger, no debe ser pensado como un acontecimiento o un suceso, es más bien una palabra conductora (*Leitwort*) que significa “asir con los ojos” (*er-äugen*), “divisar” (*erblicken*) o “apropiar” (*an-eignen*). Sin embargo, en el sentido primordial que Heidegger resalta, el *Ereignis* apunta hacia la “apropiación” (*an-eignung*), “lo propio” (*das Eigene*) y la “propiedad” (*Eigentlichkeit*)¹⁰⁵.

La conferencia de 1957 “Der Satz der Identität” muestra que más allá del dominio metafísico del principio de identidad –ejemplificado mediante la fórmula “A=A”–, el verdadero sentido del mencionado principio consiste en el nombrar originariamente

¹⁰² GA 7, p. 31 / 1994, p. 32.

¹⁰³ GA 10, p. 186 / 1991, p. 197.

¹⁰⁴ GA 9, p. 313 / 2007a, p. 259.

¹⁰⁵ cf. GA 11, p. X / 1990a, pp. 86-87.

la “mutua pertenencia” (*Zusammengehören*) entre hombre y ser. Esta mutua pertenencia, determinada por una acentuación en el “pertenecer”, ubica al “pensar” en el sostenimiento mutuo de hombre y ser, como “lo mismo” (*das Selbe*). La “mutua pertenencia” entre hombre y ser radica en relación con la correspondencia (*entsprechen*) del hombre a la interpelación (*Anspruch*) del ser, en el pensar. A partir del carácter inusitado de esta “mutua pertenencia”, Heidegger analiza la mismidad de hombre y ser, relacionándola con el estado actual del mundo. El propósito que determina esta reflexión es el mismo que caracteriza a la meditación acerca de la época como la “era de la noche del mundo”. En el *Spiegel-Gespräch*, Heidegger describió de la siguiente forma esta conferencia:

Hasta dónde podrá llegar mi pensamiento y en qué medida vaya a ser acogido y fructifique, es algo que no depende de mí. En 1957, en una conferencia titulada ‘El principio de identidad’, que pronuncié con ocasión del jubileo de la Universidad de Friburgo, me atreví a mostrar en unos pocos pasos en qué medida, a una experiencia pensante de aquello en lo que descansa lo peculiar de la técnica moderna, se le abre la posibilidad de que el hombre experimente la relación con una exigencia que no sólo puede oír, sino que él mismo pertenece a ella¹⁰⁶.

El *Ereignis* es así, junto al lenguaje, aquello que sostiene la mutua pertenencia entre “hombre” y “ser” en el ámbito del “pensar”. El pensar, así considerado, es una “correspondencia” a la interpelación del ser. En su esencia íntima como un ser pensante, el hombre se encuentra en una relación de pertenencia con el mundo. ¿De qué manera “*Ereignis*” y “lenguaje” están relacionados en el ámbito de esta “pertenencia”? El sentido fundamental de la noción de *Ereignis* apunta hacia la “apropiación” (*an-eignung*). En el seno del *Ereignis* la identidad es entendida como “intimidad” y “mutua pertenencia”. En este sentido, la definición del “es” no corresponde a la apelación del “ente”: $A = A$. La identidad de algo se halla en su mutua pertenencia, en la relación. La identidad del hombre se encuentra así en la relación con el ser. Esta relación, efectuada principalmente por la correspondencia en el “pensar”, y en el lenguaje, hace que “hombre” y “ser” se encuentren mutuamente apropiados. El hombre llega a ser lo que es en la cercanía y en la

¹⁰⁶ GA 16, p. 678 / 1989, p. 78.

interpelación con el ser; asimismo, el ser solo puede ser pensado gracias a la correspondencia del hombre como ser pensante¹⁰⁷. Esta idea, que es central en el análisis de la manera en la que el hombre se encuentra en el mundo, tiene una importancia especial en el abordaje de la esencia del lenguaje.

La conferencia de 1950 “Die Sprache”, lleva a cabo una pregunta por el lenguaje mismo. Se trata de meditar en pos del lenguaje en cuanto tal. Esta meditación no quiere representar conceptualmente al lenguaje mediante la lógica. Se pretende de esta manera preguntar “¿Cómo adviene el lenguaje en tanto que lenguaje?”¹⁰⁸. Esta pregunta, formulada así, pregunta por el acontecer del lenguaje. En este sentido, responde Heidegger: “El lenguaje habla”¹⁰⁹ (*Die Sprache spricht*). La respuesta heideggeriana a la pregunta por el acontecer del lenguaje debe entenderse desde la forma como el lenguaje *esencia* (se despliega): el lenguaje se despliega en el hablar, en el acontecer de eso que él mismo es. Así, para Heidegger el significado de emprender una reflexión acerca del lenguaje mismo consiste en: “llegar al hablar del lenguaje de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales”¹¹⁰.

La pregunta por lo propio del lenguaje se cuestiona por el sentido del hablar, esto es, por el acontecer mismo del lenguaje en el cual el hombre adquiere su esencia. Así, en esta indagación, para ir de camino hacia lo propio de todo hablar es escogido el poema de Georg Trakl “Ein Winterabend”¹¹¹. El poema aparece aquí, según

¹⁰⁷ cf. Wisser (1974).

¹⁰⁸ GA 12, p. 10 / 2002a, p. 10. La presentación de la traducción castellana de *Unterwegs zur Sprache* ha sido aquí ligeramente modificada.

¹⁰⁹ GA 12, p. 10 / 2002a, p. 11.

¹¹⁰ GA 12a p. 11 / 2002a p. 11.

¹¹¹ cf. GA 12, pp. 14-15 / 2002a, p. 13:

Ein Winterabend

Cuando cae la nieve en la ventana,
Largamente la campana de la tarde resuena,
Para muchos es preparada la mesa
Y está bien provista la casa.

En el caminar algunos
Llegan al portal por senderos oscuros.

Heidegger, como lo hablado puro, eminente, y de esta forma debe dar una indicación sobre el acontecer de todo hablar. El poema de Trakl describe una tarde de invierno. La primera estrofa cuenta lo que sucede en el exterior de una casa en una tarde de invierno: la nieve cae en las ventanas de las casas, dobla largamente la campana de la tarde. En el interior de la casa la mesa está preparada y está bien provista para el invierno. La segunda estrofa muestra que unos caminan por senderos oscuros y llegan al portal. En la tercera estrofa el caminante entra a la casa y, en la luz del interior, frente al contraste de los oscuros senderos, relucen en la mesa pan y vino.

Para Heidegger en la segunda estrofa existe un contraste. Mientras unos están resguardados en las casas, otros caminan en el invierno por oscuros senderos. Llamam la atención los versos “Dorado florece el árbol de la gracia/ De la savia fresca de la tierra” y “Dolor petrificó el umbral”. ¿Qué dice el poema? ¿Qué habla? El poema “ nombra la nieve que cae sin ruido en la ventana en el día que declina mientras la campana de la tarde resuena”¹¹². ¿Qué acontece según Heidegger en este nombrar? Pregunta Heidegger en este sentido: “¿Rodea solamente con palabras de una lengua a los objetos y sucesos conocidos y representables: nieve, campana, ventana, caer, resonar?”¹¹³. Esta pregunta es abordada por Heidegger de la siguiente forma:

El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras, sino que llama las cosas a la palabra. El nombrar invoca. La invocación acerca lo invocado. Pero este acercamiento no acerca lo invocado para depositarlo en el ámbito de lo que está presente e incorporarlo en ello. Es cierto, la invocación llama a venir. De este modo trae a una cercanía la presencia de lo que anteriormente no había

Dorado florece el árbol de la gracia
De la savia fresca de la tierra.

Entra caminante en el silencio;
Dolor petrificó el umbral.
Y luce en pura luz
En la mesa pan y vino.

¹¹² GA 12, p. 18 / 2002a, p. 15.

¹¹³ GA 12, p. 18 / 2002a, p. 15.

sido llamado. ¿Adónde llama? A la lejanía, donde se halla como aún ausente lo llamado¹¹⁴.

El hablar del lenguaje, esto es su acontecer mismo, es invocación (*Rufen*). La invocación, en el nombrar, trae a la cercanía (*Nähe*), lo que es llamado en el lenguaje. Este traer a la cercanía llama hacia la presencia y “llama hacia allá, en la ausencia”¹¹⁵. De esta forma, el invocar del lenguaje es descrito por Heidegger así: “La nieve cae y la campana de la tarde que suena nos está siendo dicho aquí y ahora por el poema. Llegan a presencia de la invocación. Pero no toman su lugar en medio de lo que es aquí ahora presente en esta sala”¹¹⁶. En la conferencia de 1968 “Das Gedicht” dedicada a Hölderlin, Heidegger explica el sentido del “nombrar”. El tiempo verbal “nombrar” es derivado del sustantivo “nombre” que deviene de *nomen* y de “ὄνομα”. En estos términos se encuentra oculta la raíz “gno”, γνῶσις, que representa el conocimiento: “El nombre presenta, da a conocer [...] Nombrar es un decir, esto es, un mostrar que permite que se abra el qué y el cómo algo debe ser experimentado y conservado en su venida a la presencia. El nombrar desvela, descubre. Nombrar es el mostrar que permite experimentar y llegar a saber”¹¹⁷.

En la conferencia de 1950 “Die Sprache” el acontecer del lenguaje tiene su lugar en la invocación. La invocación es el llamado a la cercanía y a la familiaridad de las cosas. Sin embargo, cabe preguntar aquí: ¿De qué manera vienen a la presencia las cosas en el lenguaje? ¿De qué modo es la invocación del lenguaje? En la invocación del poema de Trakl se llama “a las cosas a venir al mundo y al mundo hacia las cosas”¹¹⁸. Para Heidegger los modos de invocación son distintos aunque no separados. No se puede pensar el mundo y las cosas uno al lado del otro, tal como se encuentra un lápiz puesto por encima de la mesa. Más bien, mundo y cosa deben ser pensados, en el ámbito de la invocación, en el sentido en que se atraviesan mutuamente. A este mutuo atravesarse Heidegger lo denomina “Medio”

¹¹⁴ GA 12, p. 18 / 2002a, p. 15

¹¹⁵ GA 12, p. 18 / 2002a, p. 16.

¹¹⁶ GA 12, p. 18 / 2002a, p. 16.

¹¹⁷ GA 4, p. 188 / 2005a, p. 208.

¹¹⁸ GA 12, pp. 19-20 / 2002a p. 16.

(*Mitte*). En este “Medio” se mantienen el mundo y la cosa, y su invocación. Lo que está en “medio” entre dos, señala Heidegger, equivale en alemán al “entre” (*zwischen*), que viene del latín *inter* y del alemán *unter*¹¹⁹. De esta forma se apela a la intimidad de lo que es diferente, en lo que es la “diferencia” (*Unter-Schied*)¹²⁰. El hablar del lenguaje, su invocar de cosa y mundo, apunta a la diferencia. La diferencia no es la pérdida de uno en el ámbito del otro, sino más bien la “separación-entre”, el estar mutuamente imbricado, que mantiene coligado a lo distinto.

En las tres conferencias de 1957 “Das Wesen der Sprache”, Heidegger piensa nuevamente el asunto de la esencia del lenguaje en el ámbito de la diferencia. Sin embargo, en 1957 el énfasis es puesto en la relación del “decir” (*sagen*). Estas conferencias, como ya se ha dicho, tienen como propósito hacer una experiencia con el lenguaje. En el momento propicio de esta experiencia, aparecen el “pensar” (*Denken*) y el “poetizar” (*Dichten*) en una cercanía fundada en el decir. Este decir trae a la presencia y a la cercanía aquello que es lo propio del mundo: Lo mismo (*Das Selbe*), aquello que mantiene recogido en su esencia al acontecer de tiempo y espacio; el *Zeit-Spiel-Raum*¹²¹. El decir, en sí mismo, significa “mostrar”, “dejar aparecer”. De esta forma, en la pertenencia con el mundo, el decir del lenguaje se muestra como una puesta en camino del mundo. Así, de esta manera, el lenguaje es entendido como “la relación de todas las relaciones”¹²².

Este mismo tema es abordado dos años más tarde en “Der Weg zur Sprache”. De todas formas, a diferencia de las anteriores conferencias, en esta Heidegger abre una senda particular: la íntima relación en “lo mismo” de “lenguaje” y *Ereignis*. En esta conferencia Heidegger aborda el decir del lenguaje como un mostrar (*zeigen*). Sin embargo, este mostrar “lleva de modos diversos –desvelando o velando– algo al resplandor; deja aprehender lo que aparece y deja lo aprehendido ser

¹¹⁹ cf. GA 12, p. 22 / 2002a, p. 18.

¹²⁰ cf. GA 12, p. 22 / 2002a, p. 18.

¹²¹ cf. GA 12, p. 201 / 2002a, p. 158.

¹²² GA 12, p. 203 / 2002a, p. 159.

examinado”. A partir de la cercanía entre “decir” (*sagen*) y “mostrar” (*zeigen*) con la palabra alemana “*Sagan*” se observa que el decir del lenguaje, en el ámbito de la comunicación humana, es un “decirse mutuamente algo, mostrar recíprocamente algo, fiarse cada vez a lo que se muestra”¹²³. En este punto, Heidegger describe la esencia del mostrar que le es inherente al decir del lenguaje: “Lo removedor en el mostrar del decir es el hacer propio (*Eignen*)”¹²⁴. Con este “hacer propio” (*Eignen*) del mostrar, se determina que lo propio del decir del lenguaje es la apropiación (*Ereignen*). El decir del lenguaje, que en el hablar mutuo entre los hombres, muestra aquello que es hablado, en sí mismo hace propio aquello que es mostrado. El lenguaje acerca, hace propio, se encuentra en el ámbito más íntimo del *Ereignis*. Si el lenguaje es entendido en 1957 como “la relación de todas las relaciones”, en 1959 Heidegger dirá: “Porque el *Ereignis* haciendo propio-reteniéndose es en sí la relación de todas las relaciones”¹²⁵.

Lo esencial del lenguaje consiste en que, en su acontecer, el hombre recibe su esencia en cuanto tal. De esta forma, si lo más esencial del lenguaje reside en su intimidad con el *Ereignis*¹²⁶ en el decir y mostrar que son un apropiar, así la esencia del hombre, como ser pensante y como ser que hace su existencia en el lenguaje, se encuentra relacionada con el apropiar inherente al lenguaje. La esencia del hombre, construida en la oscilación esencial del *Ereignis*, se abre así en la apropiación de mundo.

2.3. El habitar como apropiación de mundo

¹²³ GA 12, p. 241 / 2002a, p. 188.

¹²⁴ GA 12, p. 246 / 2002a, p. 191.

¹²⁵ GA 12, p. 256 / 2002a, p. 199.

¹²⁶ En una nota al pie de la conferencia, Heidegger explica el sentido del *Ereignis*:

Hoy, cuando lo apenas pensado o lo pensado a medias está propulsado de inmediato en una forma cualquiera de publicación, a muchos puede parecerles increíble el hecho de que el autor emplee en sus manuscritos desde hace veinticinco años la palabra *Ereignis* para la cuestión aquí pensada. Esta cuestión, aunque en sí misma sencilla, sigue, por ahora, como algo difícil de pensar porque el pensamiento debe comenzar por perder la costumbre de caer en la opinión de que aquí se piensa el ‘ser’ como *Ereignis*. Pero el *Ereignis* es algo esencialmente distinto porque es más rico que toda determinación metafísica del ser. En cambio, el ser, en cuanto a la procedencia de su esencia, se deja pensar a partir del *Ereignis* (GA 12, pp. 248-249 / 2002a, p. 193).

La indicación del “modo de ser” del hombre ha sido pensada en el presente capítulo, en primera medida, a partir de la idea rectora de la *πρᾶξις* como modo de ser del Dasein. A partir de la idea sustentada por Robert Bernasconi y Jussi Backman¹²⁷, la noción de *πρᾶξις* ha sido contrastada con el análisis del habitar que Heidegger postula, en la década del cincuenta, como el modo de ser del hombre. Sin embargo, en el planteamiento del habitar, Heidegger precisa que este como tal es un “habitar poético”. De esta forma, la construcción de la significación de dicho “habitar poético” se ha emprendido de dos formas: mediante la significación de la *ποίησις*, y mediante la cercanía entre *ποίησις* y *λόγος*. Esta cercanía entre ambos, sustenta la esencia del hombre a partir de su unidad esencial en el diálogo histórico, mediante el lenguaje, que funda un pueblo y una historia. Así, el estudio del tratamiento heideggeriano del “diálogo”, del lenguaje como “casa del ser”, y del *Ereignis*, ofrece una perspectiva singular sobre el “modo de ser” del hombre. Este modo de ser, puesto como habitar, es determinado en el diálogo con Hölderlin como “apropiación de mundo”. Esta determinación, expuesta en toda su singularidad, es una especie de “respuesta definitiva” al ámbito de la pregunta por la relación entre “ser” y “hombre”, que permea todo su pensamiento.

La conferencia de 1959 “Hölderlins Erde und Himmel” piensa esta relación. En ella, Heidegger se acerca al poema de Hölderlin “Greichenland” y reinterpreta, de forma no política, el “giro occidental” (*abendländische Wendung*) y la “vuelta patriótica” (*vaterländische Umkehr*) de Hölderlin¹²⁸. En esta conferencia se piensa la relación

¹²⁷ cf. Bernasconi (1986); Backman (2007).

¹²⁸ En la mencionada conferencia, Heidegger agrega el siguiente pie de página en donde reinterpreta la cuestión mencionada:

Muchos de ustedes ya saben que tanto esta carta como la enviada al mismo amigo un año antes, *justo antes* del viaje a pie al sur de Francia, son citadas cuando se habla de eso que se denomina “giro occidental” (“*abendländische Wendung*”) de Hölderlin y que el propio Hölderlin, tal vez entendiéndolo con ello otra cosa, medita bajo el nombre de “vuelta patriótica” (“*vaterländische Umkehr*”). Naturalmente, debemos entender el discurso de Hölderlin sobre lo “patriótico” y “nacional” de acuerdo con el sentido de su pensar y desligándolo de nuestros modos de representación habituales y estrechos. Lo “patriótico” significa la relación del país natal con el padre, en cuanto dios supremo, significa esa “relación” dadora de vida dentro de cuyo seno se mantiene alzado el hombre en la medida en que tiene un “destino”. Del mismo

(*Bezug*) entre tierra y cielo¹²⁹. El significado de lo “griego” desempeña, no obstante, un papel fundamental¹³⁰. La descripción de la tierra y cielo, en donde el hombre construye su morada, mostrará de forma significativa el modo en que se da esta relación entre el hombre y el mundo.

En la conferencia se piensa la experiencia de Hölderlin con lo “griego”. Heidegger comenta aquí minuciosamente la carta de Hölderlin a Böhlendorff a finales del otoño de 1802, en la que describe la experiencia de lo griego. Ante el significado de lo “atlético” y de los “ojos atléticos” que miran la belleza, Heidegger dice que esta [la belleza] “(...) es la verdad, en la experiencia de los griegos, esto es, el desvelamiento de lo que se presenta por sí mismo, de la φύσις, esa naturaleza en la que y por la que vivían los griegos”.¹³¹ Aquí, otro punto que toca, es la significación del conocimiento de las obras de arte: “El arte, en cuanto ese dejar lucir o aparecer que muestra lo invisible, es el arte supremo del signo”¹³². Con esta afirmación, Heidegger habla del habitar poético del hombre:

Pero para los griegos lo que hay que mostrar, esto es, lo que aparece y luce por sí mismo, en definitiva, lo verdadero, es la belleza. Por eso se necesita el arte, la esencia o ser poético del hombre. El hombre que mora poéticamente lleva a todo lo que luce o aparece, la tierra y el cielo y lo sagrado, a la apariencia en sí misma estable y que todo lo preserva, esto es, lo lleva en la figura de la obra, a un seguro mantenerse: ‘Lo mantiene todo en pie y para sí’:

modo, lo “nacional” significa el país del nacimiento (nasci, natura), tal como determina, en cuanto inicio, aquello que permanece:

La mayor parte, en efecto,
puede el nacimiento,
y el rayo de luz, que sale
al encuentro del recién nacido.

La cuarta estrofa del *Rin* anticipa una indicación sobre el sentido de las palabras citadas. Aquí no vamos a tomar en consideración la reflexión de Hölderlin sobre la “vuelta patriótica” y lo “nacional”, aunque desde luego no porque encierre todavía muchas cosas difíciles de interpretar y porque el conjunto no haya recibido aún una explicación unívoca y decisiva, sino porque el propio Hölderlin, una vez asumido y superado, terminó dejando atrás este estadio de su camino que había meditado bajo el título de “vuelta patriótica”. Es justo esto lo que nos dice el hecho de que exista este poema tardío “Grecia”, aunque sea sólo en esbozo (GA 4, pp. 158-159 / 2005a, p. 176).

¹²⁹ GA 4, p. 156 / 2005a, p. 173.

¹³⁰ cf. aquí el trabajo de Arturo Leyte “‘Grecia’ como conflicto filosófico entre Kant y Hölderlin” (2004).

¹³¹ GA 4, p. 161 / 2005a, p. 178.

¹³² GA 4, p. 162 / 2005a, p. 179.

esto significa fundar (*stiften*)¹³³.

Recordando el verso hölderliniano “Was bleibet aber, stiften die Dichter” (*Lo que perdura, lo fundan los poetas*), el significado de lo “griego” aquí mentado arroja una luz sobre el habitar poético del hombre: llevar a la figura de la obra, esto es, fundar. El habitar poético del hombre muestra que su modo de ser, en su accionar o acontecer, funda “lo que permanece”: “lo que luce o aparece, la tierra y el cielo y lo sagrado”. El habitar del hombre, pensado así como habitar poético, es aquel mediante el cual el hombre mismo, apropiado en su relación con el lenguaje y el *Ereignis*, hace del mundo su hogar. El ser del hombre, fundado en la relación con el lenguaje y el *Ereignis*, tiene en sí mismo el don de estar abierto al mundo y, en él, desplegar el lenguaje entre los que son como él. Con este despliegue del lenguaje, el hombre llega a acuerdos y diferencias. Con este despliegue, se apropia del mundo mediante el decir/mostrar del lenguaje. Este despliegue de la esencia del lenguaje, visto así, es determinado de dos formas íntimamente relacionadas: mediante la “visión” del mundo como “cuaternidad” (*Geviert*), y a partir de la noción de hombre como un “entre” (*Zwischen*), que ya había sido visto en la determinación del poeta como “alguien que ha sido arrojado fuera, y afuera quiere decir a ese *Entre* que se halla entre los dioses y los hombres”¹³⁴. Este concepto de *Entre*, expresado en “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, habla sobre el habitar del hombre: “Pero ese espacio intermedio es justamente el único y primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir. ‘Poéticamente mora el hombre sobre esta tierra’”¹³⁵.

La radicalidad de lo pensado aquí por Heidegger se determina en la dirección que la palabra poética abre: el habitar del hombre. Es por esta razón que Beda Allemann concluye su mencionado estudio poniendo énfasis en el hecho, singular, de que el pensamiento de Heidegger se aproxime a lo que constituye el lenguaje poético. Sin embargo, este lenguaje poético ya no puede ser interpretado como una mera gestación estilística. El lenguaje poético es el lenguaje de la creación que apropia

¹³³ GA 4, p. 162 / 2005a, p. 179-180.

¹³⁴ GA 4, p. 47 / 2005a, p. 51.

¹³⁵ GA 4, p. 47 / 2005a, p. 51.

mundo y que abre el auténtico habitar:

Visto así, no es de extrañar que el pensamiento de Heidegger se aproxime a lo que constituye un lenguaje poético, como ocurre en *De la experiencia del pensar*, o que se adjudique al poeta el título de *Haus-freund* (amigo íntimo). En este nombre de calendario de Johann Peter Hebel resuena la palabra *Haus* (casa). Esa casa, la *casa del ser* es el lenguaje del cual son fraternos guardianes originarios los pensadores y poetas. La *localización de la totalidad de lo dicho poéticamente*, en el sentido del discurso sobre Trakl, es pues una tarea que pertenece a este oficio de guardián, porque es un intento de llegar a la morada poética del hombre sobre esta tierra, de la que habla Hölderlin¹³⁶.

¹³⁶ Allemann (1965, pp.260-261).

3. EL “AQUÍ” Y “AHORA” DEL MUNDO

3.1. El “peligro”

3.1.1. El diálogo occidental.

“En este tema está inscrito inconfundiblemente el destino de Occidente”, escribió Hans-Georg Gadamer al inicio de su conferencia de 1987 “Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin”¹. Si se piensa en la importancia de la noción de “destino” (*Schicksaal*) en el marco de la dilucidación heideggeriana de la obra de Hölderlin, el tema de la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*) del habitar del hombre aparece bajo la figura del “destino de Occidente”. Esto se observa con toda claridad en las “Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin”, leídas por Heidegger en 1963, en donde expresa que la poesía de Hölderlin es para nosotros “un destino”:

¿Volveremos a reconocerlo una vez más?

La poesía de Hölderlin es para nosotros un destino. Está esperando que los mortales le correspondan,

¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es lo sagrado. Dicha palabra dice acerca de la huida de los dioses. Dice que los dioses huidos tratan de preservarnos. Hasta que estemos dispuestos y seamos capaces de habitar en la proximidad a ellos. El lugar de la proximidad es lo característico y propio de la tierra natal. Por eso sigue siendo necesario preparar la estancia en esa proximidad².

Más tarde, tres años después, en la entrevista con *Der Spiegel*, Heidegger repetirá su visión de la poesía de Hölderlin:

Mi pensamiento está en una ineludible relación con la poesía de Hölderlin. Tengo a Hölderlin no por un poeta cualquiera cuya obra es, junto a otras muchas, tema de los historiadores de la literatura. Hölderlin es para mí el poeta que enseña el futuro, que espera al dios, y que, por tanto, no puede quedar como mero objeto de investigación histórico-literaria³.

¹ Gadamer (1995, p. 76).

² GA 4, p. 195 / 2005a, p. 219.

³ GA 16, p. 678 / 1989, p. 78.

Esta concepción de la poesía de Hölderlin es singularmente importante en el análisis que Heidegger emprende acerca de la esencia de la era moderna. La poesía de Hölderlin es, para Heidegger, un destino. Si la poesía de Hölderlin se introduce en una singular meditación acerca de la esencia del habitar del hombre, ¿de qué forma se vuelve un “destino”? ¿Qué relación guarda la poesía de Hölderlin con la noción de “destino de Occidente”?

El análisis del acontecer mundial de la época moderna es determinado bajo la figura del “peligro” (*Gefahr*). Heidegger se apropia aquí del verso hölderliniano: “Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch” (*Pero donde crece el peligro, crece / también lo que salva*). Al acontecer mundial de la época moderna le es inherente un peligro que surge de la “versión” moderna de la técnica como “técnica planetaria”⁴. En esta versión, como técnica planetaria, el proceder totalizador que le es inherente a ella misma impone un peligro sustancial: la eliminación de toda diferencia a partir del proceder homogeneizador del pensamiento que calcula. Este tema, sin embargo, podría ser interpretado a partir de una lectura “superficial” como una especie de “satanización” de la técnica moderna. Desde esta lectura, podría decirse que el abordaje heideggeriano contiene una “valoración” previa que juzga de manera “pesimista” el acontecer de la técnica moderna: mediante la figura del “peligro”. De esta forma, “pesimismo” y “optimismo” son juicios de valor que determinan previamente el asunto tematizado⁵. Que esto sea así, implicaría que Heidegger habría valorado el proceder de la técnica, antes de emprender una meditación de carácter fenomenológico. Sin embargo, una lectura adecuada del “peligro” que implica la técnica moderna tiene que superar la tendencia a concebir que existe aquí una determinación valorativa previa. La cuestión del “peligro” se determina a partir del acontecer propio de la técnica moderna.

Entre los años de 1946 y 1948, Heidegger escribió el texto “Das abendländische Gespräch”, que fue publicado en el volumen póstumo *Zu Hölderlin /*

⁴ Sobre este punto remito a mi trabajo “Civilización mundial y técnica moderna: Heidegger y la fenomenología del mundo contemporáneo” (2012).

⁵ cf. GA 16, p. 669 / 1989a, p. 69.

*Greichenlandreisen*⁶. En este texto Heidegger observó la poesía de Hölderlin a partir de una íntima conexión con el acontecer histórico. Desde la experiencia del “tiempo” en Heidegger, la determinación del presente no es una determinación aislada. La reflexión por el presente tiene como punto de mira la meditación acerca de la esencia del tiempo: “Lo con-temporáneo del tiempo es: el haber sido (*Gewesenheit*), la presencia (*Anwesenheit*) y lo que guarda encuentro (*Gegen-Wart*) y que, de costumbre, se denomina futuro”⁷. La pregunta por el “aquí” y “ahora” del mundo, tal como aparece en la alocución “*Gelassenheit*”, es así una pregunta por el presente, o “ahora”, a partir de su intimidad con “lo sido” (entendido comúnmente como el pasado), y lo “porvenir” (entendido como futuro). Con ello, la pregunta por el “aquí” y “ahora” se transforma en una meditación acerca de la pertenencia del presente en perspectiva “histórica”. Dicho de otra forma, el acontecer histórico del estado actual del mundo es visto a partir del “origen” de cara al “destino” de dicho acontecer. Si la poesía de Hölderlin determina, para Heidegger, una condición esencial del “estado actual del mundo”, en ese mismo sentido dicha poesía se vuelve un “destino”. La reapropiación de los versos “Pero donde crece el peligro, crece / también lo que salva” indica el sentido en el que se observa este “destino”: de la misma determinación del “peligro”, surge también la “salvación” (*Rettung*). ¿Qué significa aquí “salvación”? ¿En qué sentido es aquello que salva el “destino”?

El análisis de la época moderna es visto, tal como se mostró en la conferencia de 1938 “*Die Zeit des Weltbildes*”, a partir de la descripción de los cinco fenómenos “igualmente esenciales”. En la época moderna, la técnica se constituye en uno de esos fenómenos descritos. La versión moderna del proceder técnico instaura la verdad de la *τέχνη* en el marco de la relación “sujeto-objeto”. Si el rasgo fundamental que Heidegger observa en la poesía de Hölderlin consiste en que esta misma arroja una determinación importantísima sobre el análisis de los distintos “modos de ser”, entonces la determinación de la *τέχνη* y de la *ποίησις* –que “asciende” en el camino del pensar de Heidegger a partir de la década de los treinta (década en la que

⁶ Este texto ha sido comentado con detalle por Detlev Lüders en su trabajo “Das abendländische Gespräch”. Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen” (2004).

⁷ GA 12, p. 201 / 2002a, p. 159.

Hölderlin se convirtió en una de las influencias principales del pensar de Heidegger)— implica una serie de aspectos a tener en cuenta en el marco del análisis de la época moderna. Con ello, el diálogo entre Heidegger y Hölderlin, cuya impronta más esencial se encuentra en el ámbito de la meditación por el habitar del hombre —y no en la interpretación literaria—, es un “diálogo occidental”, tal como sostuvo entre los años 1946 y 1948. De esta misma meditación surge así una decidida reflexión acerca del “peligro” y de lo que “salva”. Sin embargo, es necesario tener en cuenta las mismas palabras que Heidegger profirió en 1963:

Por eso sigue siendo necesario preparar la estancia en esa proximidad. De ese modo daremos el primer paso por el camino que nos conduce al lugar donde podremos corresponder destinalmente a ese destino en que consiste la poesía de Hölderlin. Pero, de tal suerte, en principio sólo llegaremos a la antesala del lugar en el que, quizás, se aparezca ‘el dios de dioses’. Pues no existe calcular o hacer humano que pueda por sí mismo y por sí solo producir un giro del actual estado del mundo; y no podrá, para empezar, porque el hacer humano ya está a su vez completamente marcado por ese estado del mundo, porque ya ha caído en sus redes. Así que ¿cómo va a llegar a ser jamás su dueño y señor?⁸

A continuación se observará en qué medida este diálogo con Hölderlin, como un “diálogo occidental”, proporciona una orientación especial en el análisis del acontecer histórico del presente, el “aquí” y “ahora” del mundo. Con esto se observará que gran parte de los análisis emprendidos por Heidegger a partir de la década de los treinta, aunque con mucha más claridad en la década de los cincuenta, tienen como telón de fondo la cercanía con Hölderlin.

3.1.2. La τέχνη en los tiempos de la subjetividad.

3.1.2.1. *Machenschaft* y *Ge-Stell*.

A partir de la década de los treinta, la cuestión de la técnica se convirtió en un factor determinante en el camino pensante de Heidegger. Ya en la conferencia de 1938 “Die Zeit des Weltbildes”, la técnica aparece como un rasgo fundamental de la época

⁸ GA 4, p. 195 / 2005a, pp. 219-220.

moderna⁹. Sin embargo, en lo fundamental, la concepción heideggeriana de la técnica no es unívoca. Algunos especialistas, basados en la diferencia expuesta por el propio Heidegger, han distinguido dos concepciones diferenciadas de la técnica: la primera, inherente al periodo de la década de los treinta como *Machenschaft* (*Maquinación*), y la segunda, desarrollada a partir de “Die Frage nach der Technik” como *Ge-Stell*¹⁰.

Sea como fuere, el análisis del fenómeno de la técnica se encuentra dirigido a un fenómeno claramente descrito: la interpretación de la τέχνη en la estructura del mundo concebido bajo la relación “sujeto-objeto”. Tal vez por ello, la pregunta por la técnica es una pregunta por la esencia (despliegue) de la técnica. Con esto, la determinación del preguntar adquiere un énfasis especial: se pregunta por lo esencial del acontecer moderno de la técnica; no se pregunta por lo que son los objetos técnicos en sí mismos. Así, la conferencia de 1953 “Die Frage nach der Technik” es, presumiblemente, el lugar donde se manifiesta con mayor claridad este pensamiento:

La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles.

De este modo, la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por esto nunca experienciamos nuestra relación para con la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos¹¹.

De esta forma, el pensamiento de la técnica, para Heidegger, tiene que desligarse de las representaciones habituales que interrogan de forma tradicional por la esencia de algo. El acontecer de la técnica, no se buscará en los objetos técnicos. Así las cosas, este pensamiento guía a Heidegger hacia una superación de la concepción habitual de la técnica a partir de la relación entre medios y fines, la representación “antropológica”, y la misma representación técnica.

⁹ cf. GA 5, p. 75 / 1998b, p. 63; GA 16, pp. 706-707 / Wisser (1989, pp. 229-230).

¹⁰ cf. Trawny (2014, 22-23).

¹¹ GA 7, p. 7 / 1994, p. 9.

Con base en una peculiar traducción de una proposición del *Simposio* de Platón (205b), Heidegger piensa lo buscado en la técnica a partir de la esencia de la ποιήσις: “Toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia es ποιήσις, pro-ducir, traer-ahí-delante (*Her-vor-bringen*)”¹². A esto agrega: “Todo está en que pensemos el traer-ahí-delante en toda su amplitud y al mismo tiempo en el sentido de los griegos”¹³. En este sentido, piensa Heidegger, la técnica no es un “mero medio” (*bloß ein Mittel*), sino un modo de salir de lo oculto (*Entbergen*)¹⁴. Así, la técnica es pensada desde el significado griego de la τέχνη, en donde pertenece al traer-ahí-delante de la ποιήσις. La τέχνη, entendida más allá de la significación extendida como un saber hacer del obrero manual, también mienta al arte. La técnica, vista desde una perspectiva mucho más cuidadosa, consiste en el hacer salir de lo oculto (*Entbergen*). De esta forma, Heidegger se preguntará: ¿Qué sentido de la técnica se experimenta en la técnica moderna? O, tal como lo dice: “¿de qué esencia es la técnica moderna que puede caer en la utilización de las ciencias exactas?”¹⁵.

Un fenómeno determinante de la técnica moderna consiste en la provocación (*Herausforderung*): “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal puede ser extraída y almacenada”¹⁶. A la tierra se le provoca para que saque carbón y mineral. Heidegger describe así el proceso por el cual la tierra es emplaza y provocada para que, lo salido de lo oculto, sea puesto en existencia: “El hecho de que ahora, cuando intentamos mostrar la técnica moderna como el provocador hacer salir lo oculto, las palabras ‘emplazar’ (*stellen*), ‘solicitar emplazando’ (*bestellen*), ‘existencias’ (*Bestand*) se nos impongan y se amontonen de un modo ávido y uniforme, y por ello molesto, tiene su fundamento en aquello

¹² GA 7, p. 12 / 1994, p. 14.

¹³ GA 7, p. 12 / 1994, p. 14.

¹⁴ GA 7, p. 13 / 1994, p. 15.

¹⁵ GA 7, p. 15 / 1994, p. 17.

¹⁶ GA 7, p. 15 / 1994, p. 17.

que viene al lenguaje”¹⁷. Con ello, y a partir del movimiento propio de la técnica moderna, Heidegger abre la posibilidad de mencionar “su fundamento” a partir de aquello que se experimenta de la técnica en el lenguaje.

La relación con el “emplazar” y el “solicitar” describe así el “fundamento” de la técnica moderna. En ella, no se determina la esencia de la técnica a partir de la mera representación del mundo escindido en “sujeto-objeto”. Si esto fuera así, la técnica podría ser representada como algo del hombre. Sin embargo, en el ámbito del emplazamiento moderno, tal relación no puede ser pensada así. En efecto, en el ámbito de la técnica moderna el hombre se encuentra él mismo emplazado en el ámbito de la técnica. A esto, a partir del emplazar, le llama Heidegger *Ge-stell*:

Ge-stell (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que se llama montaje. Pero esto, junto con las partes integrantes mencionadas, cae en la zona del trabajo técnico, que nunca hace otra cosa que corresponder a la provocación de la estructura de emplazamiento, sin constituirla jamás o, siquiera, tenerla como resultado¹⁸.

La esencia de la técnica moderna, como *Ge-stell*, es un traer-ahí-delante, un salir a lo oculto, que se da en el ámbito del emplazamiento y la provocación entre hombre y mundo. Así, la pregunta por la esencia de la técnica, como pregunta por su acontecer, muestra que esta se despliega en la medida en que saca a lo oculto en una relación en la que la naturaleza se ve obligada en el emplazar en la existencias y disponibilidades. El mundo se convierte así en una fuente inagotable para la reserva del hombre. En la entrevista de 1969 con Richard Wisser, Heidegger describe así su propia interpretación de la técnica. Se trata, fundamentalmente, de hacer frente a las objeciones que procuran determinar el análisis heideggeriano a

¹⁷ GA 7, p. 18 / 1994, p. 20.

¹⁸ GA 7, p. 21 / 1994, p. 22.

partir de una valoración negativa previa. La pregunta por la esencia como pregunta por el acontecer determina el lugar desde donde se piensa lo técnico:

Con respecto a la técnica mi tesis sobre la esencia, hasta ahora poco acogida, es, concretamente, de que las ciencias naturales modernas se basan en el desarrollo de la técnica moderna y no lo contrario.

Ante todo hay que decir que yo no estoy contra la técnica, como tampoco contra lo llamado demoníaco de ella. Lo que yo trato de hacer es de entender la esencia de la técnica.

Cuando usted se refiere a la peligrosidad de la bomba atómica y del peligro aún mayor de la técnica, pienso precisamente en eso que hoy conocemos como biofísica. Pienso que en un tiempo previsible, estaremos en condiciones de hacer al hombre, es decir construirlo en su esencia orgánica misma, tal como se los necesita: en su habilidad y torpeza, discreción y brutalidad ¡Hasta eso vamos a llegar! Las posibilidades *técnicas* están hoy en ese punto y ya fueron expresadas por Premios Nobel en una conferencia celebrada en Lindau, cosa que ya yo cité en una conferencia que di en Messkirch hace algunos años

Es decir, se trata ante todo, de rechazar el malentendido de que yo estoy contra la técnica.

Yo veo en la técnica, es decir en su esencia, que el hombre se encuentra bajo un poder que lo desafía y frente al cual ha perdido su libertad, y que aquí, se anuncia algo como una referencia del ser al hombre y que esta referencia escondida en la esencia de la técnica, saldrá tal vez algún día de su ocultamiento.

Yo no sé si eso podrá ocurrir, pero yo veo en la esencia de la técnica los primeros indicios de un misterio mucho más profundo, y es lo que he llamado el *Ereignis*. Como usted se puede dar cuenta, no es posible pues hablar de una oposición a la técnica o de su condena. De lo que se trata es de entender la esencia tanto de la técnica como del mundo técnico. A mi modo de ver esto no será posible mientras nos sigamos moviendo filosóficamente en la relación sujeto/objeto [...]¹⁹.

3.1.2.2. El engaño de la subjetividad.

En este punto resulta adecuado indagar por un fenómeno curioso que Heidegger destaca de la esencia de la técnica moderna: el papel del hombre. Considerado como “sujeto”, el hombre “determina” para sí mismo lo válido del mundo considerado como objeto. Esta determinación, que se da mediante la “representación”

¹⁹ GA 16, pp. 706-707. cf. Orejarena Torres (2012, pp. 22-23).

(*Vorstellung*), convierte el plano de lo “pensable” en un “producto” del hombre. Un ejemplo de ello se halla en la descripción ya dada del fenómeno del lenguaje. Desde la interpretación moderna de la esencia del lenguaje, este aparece como un “medio” para la comunicación del hombre. Sin embargo, como ha mostrado propiciamente Heidegger, lo más íntimo del lenguaje no se da a partir de una consideración de este como “medio” del hombre. La superación de la representación “antropocéntrica”, o subjetiva, del lenguaje como herramienta, se da a partir de un “giro” de la relación esencial entre “hombre” y “lenguaje”. Es el lenguaje, como acontecimiento, lo que precisamente determina la esencia del hombre: como ser pensante, como ser histórico, como ser que funda su existencia, su habitar en el mundo, mediante el diálogo. Sin embargo, esta postura, leída de forma ingenua, da lugar a la opinión de que aquí se alza al lenguaje por encima de la esencia del hombre. Mediante una lectura así, podría decirse que Heidegger “hipostatiza” el lenguaje²⁰. Sin embargo, si se observa el fenómeno de la intimidad, y la mutua pertenencia, tal “jerarquía” (el lenguaje por encima del hombre) es disuelta a partir de la pura “relación”.

Esta misma lectura, con todas sus implicaciones, es efectuada con el fenómeno de la técnica moderna. La representación antropológica de la técnica expresa que ella es algo del hombre. Desde esta perspectiva, el quehacer de la técnica es visto como un quehacer del hombre. Lo propio de la técnica tiene así su origen en la voluntad del hombre. Desde esta perspectiva, se cree que el hombre se erige como “amo y señor” de la técnica. Así visto, tanto la posibilidad de acrecentar el “poder” de ella, así como “disminuirlo” o “aniquilarlo” hacen parte del juego de decisiones que le competen a la voluntad del hombre: es su decisión. Sin embargo, no obstante al alcance de esta postura y la confianza que genera, Heidegger postula que lo esencial de la técnica moderna reside en el hecho de que está “más allá” de la voluntad del hombre. El hombre mismo, su acontecer en la época moderna, se encuentra emplazado en el poderío, aún oculto, que se experimenta en la técnica.

²⁰ Esta es la lectura efectuada por Richard Rorty, en su texto “Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache” (1991).

Este postulado, tal como se manifiesta en la esencia del *Ge-stell*, fue expresado en toda su radicalidad en “Der Satz der Identität”, tal como Heidegger expresó en el diálogo con *Der Spiegel*:

En 1957, en una conferencia titulada ‘El principio de identidad’, que pronuncié con ocasión del jubileo de la Universidad de Friburgo, me atreví a mostrar en unos pocos pasos en qué medida, a una experiencia pensante de aquello en lo que descansa lo peculiar de la técnica moderna, se le abre la posibilidad de que el hombre experimente la relación con una exigencia que no sólo puede oír, sino que él mismo pertenece a ella²¹.

En “Der Satz der Identität”, Heidegger piensa la relación que se da en la técnica. En la experiencia del *Ge-stell*, el hombre y el ser se encuentran reunidos en lo técnico. El *Ge-stell*, dice Heidegger, es el nombre para la “provocación conjunta” o la “coligación de la provocación” (*Versammlung der Herausforderns*) que dispone de hombre y ser “el uno respecto del otro”²². Así, en el *Ge-stell* se da una “mutua pertenencia” (*Zusammengehören*), en el que existe una “provocación alternante” (*wechselseitigen Herausforderung*) de hombre y ser²³. En esta provocación alternante, no obstante, se deja de lado la posibilidad de pensar la técnica en sentido meramente antropológico. En este sentido, esta provocación alternante del *Ge-stell* es vista como “preludio” (*Vorspiel*) del *Ereignis*. Así, en el ámbito originario del acontecer de la técnica, la provocación mutua implica una relación de hombre y ser que va más allá de la relación sujeto-objeto. Así, la postura de la subjetividad aparece, de forma clara, en sus limitantes. El hombre no es así amo y señor de la técnica. La técnica va más allá de los objetos técnicos, y por tanto no depende exclusivamente de la voluntad del hombre. De esta forma, es necesario señalar lo expresado en torno al “hacer” humano, que Heidegger muestra en las palabras dedicadas a Hölderlin:

Pues no existe calcular o hacer humano que pueda por sí mismo y por sí solo producir un giro del actual estado del mundo; y no podrá, para empezar, porque el hacer humano ya está a su vez completamente marcado por ese

²¹ GA 16, p. 678 / 1989, p. 78.

²² GA 11, p. 44 / 1990d, p. 83.

²³ cf. GA 11, p. 45 / 1990d, p. 85.

estado del mundo, porque ya ha caído en sus redes. Así que ¿cómo va a llegar a ser jamás su dueño y señor?²⁴

3.1.2.3. El fin de la historia.

La técnica moderna, tal como es expresada en los años finales del camino del pensar de Heidegger, es técnica planetaria. El “aquí” y “ahora” del mundo se encuentra regido bajo el “inquietante” proceso de uniformización de la técnica moderna. Este proceso, que se encuentra regido por el pensar que calcula, impone su proceder y declara la “verdad” inherente a ella misma como la única válida y practicada. En este sentido, la determinación del peligro se vuelve clara: el proceso planetario de la técnica impone un solo criterio. Esto implica la anulación de toda diferencia, el establecimiento unilateral de un criterio de pensamiento. Por lo tanto, como ha señalado acertadamente Peter Sloterdijk en el plano de una “política de Heidegger”, la determinación heideggeriana puede ser vista como un “aplazar el fin de la historia”²⁵.

El peligro amenaza. Su acontecer se cierne sobre aquello que es íntimo al despliegue histórico del hombre sobre la tierra. Lo íntimo –el lenguaje, el habitar histórico del hombre, y el pensar como pensar meditativo– es interpretado desde una dimensión técnica. Desde el peligro que se cierne, la unilateralidad se establece en un criterio único. En la época moderna se funda así la idea del mundo, más allá del reinado de toda diferencia que establece a la historia universal, es transformado en una gran “civilización mundial” (*Weltzivilisation*)²⁶. En esta determinación nueva de la “sociedad”, el “poder” de la tradición y lo arraigante del hombre cae bajo la forma de la uniformidad. En el curso de 1955 *Der Satz vom Grund* puede verse claramente un indicio de tal palabra. Al hablar del “buen cuño” de las palabras alemanas *Gegenstand*, *Ausdruck*, *Absich*, y *Dasein* acuñadas en el siglo XVIII, Heidegger dice:

²⁴ GA 4, p. 195 / 2005a, pp. 219-220.

²⁵ cf. Sloterdijk (en: Rocha de la Torre, 2011, pp. 137-166).

²⁶ cf. GA 16, p.

¿Quién podría negar que esas palabras alemanas no son de buen cuño? Hoy no se acuña ya entre nosotros nada semejante. ¿Por qué? Porque faltan las posibilidades de un diálogo pensante con una tradición que nos incite y nos aliente, porque en lugar de un tal diálogo entregamos nuestro lenguaje al funcionamiento de las máquinas de calcular y pensar electrónicas, un proceso que conducirá a la técnica y a la ciencia modernas a procedimientos totalmente nuevos y a logros imprevisibles, que desplazarán probablemente al pensar meditativo como cosa inútil y de la que por ello cabe prescindir²⁷.

Sin embargo, en el ámbito de este peligro que se cierne sobre la época moderna, Heidegger establece una meditación por aquello que “salva”. Esta meditación, caracterizada por la presencia de Hölderlin, gira sobre la forma en la que el hombre puede volver a estar arraigado a su esencia propia: que llegue a ser lo que él mismo es. Esta meditación, y la cercanía de Hölderlin, podrían ser entendidas a partir de la singularidad poética que se abre sobre su poesía. Paul Celan, en un poema titulado “Tübingen, Jänner” expresa esta singularidad en el marco de la época presente:

Zur Blindheit über-
redete Augen.
Ihre –“ein
Rätsel ist Rein-
entsprungenes”-, ihre
Erinnerung an
schwimmende Hölderlintürme, möwen-
umschwirrt.

Besuche ertrunkener Schreiner bei
diesen
tauchenden Worten:

Käme,
käme ein Mensch,
käme ein Mensch zur Welt, heute, mit
dem Lichtbart der
Patriarchen: er dürfte,
spräch er von dieser
Zeit, er
dürfte
nur lallen und lallen,
immer-, immer-

²⁷ GA 10, p. 22 / 1991, p. 42.

zuzu.

(“Pallaksch, pallaksch.”)²⁸.

3.2. Lo que “salva”

El camino hacia lo que “salva” es el camino hacia el “dejar ser” (*sein lassen*). “Salvar” (*retten*), significa aquí “dejar ser”:

Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra –*retten* (salvar), la palabra tomada en su antiguo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación *no sólo arranca algo de un peligro*; salvar significa propiamente; franquearle a algo la entrada a su propia esencia. Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estragarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límite²⁹.

El verso de Hölderlin dice “*Pero donde crece el peligro, crece / también lo que salva*”. Esta indicación pone en el mismo “lugar” el peligro y lo que salva. ¿Dónde se encuentra tal lugar? Esta concepción de lo que salva, junto con la configuración del pensamiento meditativo como un pensar que piensa en pos del sentido de las cosas, es el hilo conductor de la meditación heideggeriana en busca del sentido de la serenidad (*Gelassenheit*) en el predominio de lo técnico en la época moderna.

Siendo la actitud científica la actitud de mayor renombre en la época moderna, Heidegger se desliga del modo de proceder de ésta por considerarla como una forma basada en la cercanía con lo ente y el olvido del ser, en la medida en que se relaciona con el ámbito de la “reserva” y la “disponibilidad” propiciada por el *Ge-stell*. La ciencia moderna, bajo el dominio del *Ge-stell*, asegura, controla, y encierra al ente bajo criterios de mensurabilidad; no reposa en el ámbito de dejar esenciar las cosas en su simplicidad, además del sometimiento que les produce al juego de la provocación mutua. En este sentido aparece la poesía y el pensamiento —dos formas eminentes del decir y mostrar— no reconocidas en su innegable esencia. La poesía es medida bajo los parámetros del pensar calculador como mera “literatura

²⁸ Citado en Silke-Maria (1999, p. 263). cf. Al respecto, Pöggeler (1999, p. 130).

²⁹ GA 7, p. 132 / 1994, p. 132.

europea”, y no es reconocida desde su génesis y su esencia como “guarda” y “decir” de lo sagrado y la divinidad. El *Ge-stell* pone así al hombre en un ámbito en donde la poesía y el pensamiento, dos formas eminentes de otorgar sentido a las cosas mediante el decir del lenguaje, no tienen nada que ver con la reflexión actual del “pensamiento calculador”, lo que es otra forma de percibir el peligro que esencia en la época moderna, como el no reconocimiento de lo que las cosas son en el juego de provocación.

Frente a esto, Heidegger postula la serenidad y en mutua pertenencia la apertura hacia el misterio, como una salida meditativa del peligro que representa la relación del hombre con el mundo de lo técnico. Lo que caracteriza la posición tomada por Heidegger, puede ser catalogado como el esfuerzo por recobrar y rehabilitar en la época moderna el sentido auténtico del habitar del hombre. Con la serenidad ante el mundo moderno, la invitación heideggeriana consiste en retomar el camino hacia el *acontecer originario* del hombre y así superar la relación de provocación alternante entre el hombre y el ser, superar la relación de subordinación del hombre ante los objetos de la técnica y, constituir así un nuevo arraigo en el técnico. Esta actitud pone en presencia esencialmente el fundamento del habitar humano en Heidegger, del cual en este momento sólo se pueden plantear dos cosas.

a) *La vecindad entre poesía y pensamiento*. En el escrito de 1944 “Das Wort. Die Bedeutung der Wörter” y en las tres conferencias de 1957 con el título general de “Das Wesen der Sprache”, Heidegger pone de manifiesto que bajo la atención del ser se puede considerar la vecindad de poesía y pensamiento. En el escrito de 1944, bajo el análisis de la significación de las palabras y su determinación metafísica, Heidegger piensa la vecindad de poesía y pensamiento desde la superación del “significado” de la metafísica, y desde el ser como lo que regala y señala (*be-deutet*) al ente de significación (*Bedeutung*). El ser es concebido en relación con el *Ereignis*, como acontecimiento en donde se guarda el pensar y el poetizar. En las conferencias de 1957 la vecindad es pensada desde el decir (*sagen*) del lenguaje. Poesía y pensamiento son dos modos eminentes del decir, su vecindad reside en

lo mismo, en traer en su “pureza” mediante el lenguaje lo llamado a la presencia: La poesía como invocación de lo sagrado y el pensamiento como invocación del ser.

La divinidad y el ser se pertenecen mutuamente. Ambos en su relación traen a la presencia y en su simplicidad al otro. El olvido del ser de la historia acontecida de la metafísica coincide con la pérdida de la divinidad propiciada por la época moderna. Esta relación entre poesía y pensamiento también se halla explícita en el sentido del auténtico habitar humano. El hombre que esencia en sentido auténtico como mortal, esto es, que se encuentra en estado de apertura al ser “sólo” puede habitar poéticamente en la tierra. En este punto la lectura que hace Otto Pöggeler del habitar humano, del problema del decir y de la apertura de mundo llevada a cabo por el lenguaje, es muy acertada:

En cuanto cuaternidad de tierra y cielo, [seres] divinos y mortales, el mundo no es un en-sí enfrentado al hombre, sino acontecer del desocultamiento de lo ente en el hombre. En cuanto “mortal”, el hombre pertenece a ese acontecer; y al acontecer le hace falta el hombre, junto con su esencia, sin que aquél llegue a estar a disposición de éste. Heidegger llama a la esencia del hombre el estar-ahí, pero también el “pensar”. El pensar, aquí mentado, pertenece al recordar que, en todas las variaciones de la historia acontecida, conmemora agradecido la exhortación que una vez aconteció y la capta como lo venidero y transformador. El hombre en su esencia es la “memoria” del ser, es decir: el desocultamiento que se abre como plaza de la cuaternidad del mundo³⁰.

b) *Serenidad y arraigo*. El sentido de la puesta en escena del pensar meditativo en el primado de lo moderno nos ha mostrado una nueva perspectiva del habitar humano —muy lejano de la forma actual— que más que una nueva perspectiva es un regreso a su sentido originario. No debe pensarse este “regreso” en el sentido del aferramiento a lo primero en un ámbito “espacio-temporal”, como un encerrarse en casa y en el sitio de nacimiento. La serenidad, junto con la apertura hacia el misterio, como “apertura” al mundo moderno tecnificado significa en este momento tener la posibilidad de hacer la experiencia del auténtico habitar humano en el “aquí” y “ahora” del mundo. La serenidad como apertura meditativa hacia las cosas nos transforma en nuestra relación con las cosas, pues es una incitación a empezar a

³⁰ Pöggeler (1986, p. 323).

reconocer el sentido de las cosas y cuál es la disposición que estas le exigen al hombre. En este sentido Heidegger denomina la serenidad como la actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico. Serenidad y pensamiento meditativo son en esencia concebidos como lo “mismo”³¹.

El hecho de que la serenidad sea considerada como una nueva actitud ante el mundo técnico bajo el criterio de la meditación (*Besinnung*) como puesta ante el sentido (*Sinn*) de las cosas, nos permite plantear la relación entre el arraigo y el pensamiento meditativo. Heidegger aborda esta relación desde la posición fundamental de la apropiación. En “Gelassenheit” el desarraigo es propiciado por la subordinación ciega y no pensada del hombre ante los objetos de la técnica, en donde no hay ninguna apropiación; y la meditación es así la condición de posibilidad para un nuevo arraigo, en donde lo que se quiere es la consideración de la apropiación de lo técnico como algo esencialmente humano. Esta es la razón fundamental por lo que Heidegger dice en “Ciencia y meditación”: “El viaje hacia lo que es digno de ser cuestionado no es una aventura sino un regreso al hogar”³². Esta posibilidad de arraigo, fundada en el pensamiento meditativo, es en suma lo que está en juego por meditar en la época moderna:

Lo admitamos voluntariamente o no, somos plantas que deben con ayuda de sus raíces, salir de la tierra para poder florecer en el Éter y dar frutos³³.

En el discurso por la celebración de sus 80 años en Amriswil³⁴, Heidegger unió de manera significativa sus “preocupaciones” en unas preguntas dirigidas a interrogar por la “estancia” (*Aufenthalt*) del hombre hoy. En este discurso, así como el breve texto dedicado a Gustav Hillard Steinbömer, titulado “Das Wohnen des Menschen”³⁵, es Hölderlin claramente el poeta que indica la esencia del habitar. Esta presencia, atestiguada también en su última pregunta conductora, expresada

³¹ GA 7, p. 63 / 1994, p. 59.

³² GA 7, p. 63 / 1994, p. 59.

³³ cf. GA 16, p. 530.

³⁴ cf. GA 16, pp. 715-717. Este texto termina con la pregunta: “Ist das Wohnen des Menschen heute der Aufenthalt im Vorenthalt des Hohen?”

³⁵ cf. GA 13, pp. 213-220.

tres días antes de su muerte en una breve carta a Bernhard Welte³⁶, indica que el camino que abrió Hölderlin, su singularidad poética, acompañó a Heidegger en una meditación singular acerca del acontecer del presente. En este punto, para concluir, vale la pena preguntar por el lugar de la meditación por la esencia del habitar del hombre, a la luz de la “actualidad”, del hoy.

En el año 1931, Ludwig Wittgenstein escribió en sus *Observaciones a la Rama dorada de Frazer*: “¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!”³⁷. Una opinión así podría ser extendida a la incapacidad que gran parte de la “literatura especializada” experimenta ante la complejidad del llamado camino del pensar de Heidegger. Si el actual estado de las “investigaciones”, no permite una indagación acerca muchas cosas importantes que Heidegger dijo –y con esto me refiero a las interpretaciones que, con su juicio sólido, “petrificado” y simplista de lo que es el “pensamiento de Heidegger”, reducen todo al plano “político”, a las que simplifican el “camino”, las que observan un “naufragio”, las que avasallan toda la complejidad de una “obra” desde la adaptación a una sucia imagen “artificial” de la “vida”–; entonces, así, es posible que el “camino” de Heidegger, como ha sucedido con gran parte de la tradición filosófica, se pierda como experiencia pensante *future* gracias al influjo de dichas “interpretaciones” especializadas. Con ello se suprimiría gran parte de una compleja experiencia pensante y el sentido de mucho de lo pensando caería en el olvido.

Sin embargo, si una experiencia pensante con el complejo camino del pensar de Heidegger es aún hoy posible, esto se debe, en parte, gracias al esfuerzo de un número no reducido de interpretaciones que se han demorado en aquello que es “digno de ser pensado”³⁸. En este sentido, más allá de estas interpretaciones

³⁶ cf. “Grußwort von Martin Heidegger” (GA 13, p. 243).

³⁷ Wittgenstein (2009, p. 535).

³⁸ Aunque en este punto tal vez no haya espacio suficiente para señalar detalladamente todas estas interpretaciones, sí es importante resaltar las que de una u otra forma estuvieron relacionadas con el intento emprendido en el presente trabajo. cf. Acevedo Guerra, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*; Fabris, A. (2003). “Heidegger e l’ *ethos* dell’ *abitare*”; Rocha de la Torre, A. (2012). “Tierra

imperantes, tal vez valga la pena decir que siempre existe la posibilidad de indagar acerca de aquello que Heidegger. Así, estas interpretaciones han resaltado adecuadamente la necesidad de ver en el camino del pensar de Heidegger algo más que una filosofía regida por una “guía de lectura” simple y deformante. Esta necesidad de “ver algo más” incluye así la intuición de que Heidegger, en gran parte de su camino, pensó hondamente el acontecer mundial del hombre a partir de una pregunta radical por la esencia del habitar. Si estas interpretaciones en sí apuestan por algo, es por la convicción de que Heidegger tiene muchísimo por decir en el “aquí” y “ahora” del mundo. No obstante, si en este punto es válido arriesgar algo, con ello no sólo bastaría con afirmar de que Heidegger tiene mucho que decir; se trata de pensar, ahora, que Heidegger con la pregunta por la esencia del habitar del hombre ha escrito, si se lee con atención, una de las páginas de oro de la tradición pensante de Occidente. Con esto me refiero explícitamente al final de “Construir, habitar, pensar”.

En medio de la crudeza de una época que experimentó una crisis profunda de viviendas, Heidegger meditó acerca del significado del habitar del hombre en el mundo. Sin embargo, la *lección* heideggeriana no fue dedicada únicamente “a los contemporáneos”. La respuesta de Heidegger a la pregunta por la crisis del habitar hace parte de aquellas páginas que trascienden los tiempos y que son siempre un legado significativo para la historia universal de la humanidad:

Intentamos meditar en pos de la esencia del habitar. El siguiente paso sería la pregunta: ¿qué pasa con el habitar en ese tiempo nuestro que da que pensar? Se habla por todas partes, y con razón, de la penuria de viviendas. No sólo se habla, se ponen los medios para remediarla. Se intenta evitar esta penuria haciendo viviendas, fomentando la construcción de viviendas, planificando toda la industria y el negocio de la construcción. Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La

natal: entre agonía y afirmación de la diferencia”, (2009b) “Retorno al hogar y reconocimiento del otro en la filosofía de Martin Heidegger”; Santander, J. R. (2011). *Técnica planetaria y nihilismo*; Schüssler, I. (2011). “La ‘u-topía’ en cuanto estancia del hombre en la época actual”; Xolocotzi, Á. (2014). “Seinsgeschichte und Wohnen-lernen. Notizen zur Notwendigkeit des Gesprächs des Denkens mit dem Dichten bei Heidegger”, (2008). “Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontohistórico del pensar meditativo”.

auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar*. ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la *propia* penuria del morar *como la* penuria? Sin embargo, así que el hombre *considera* la falta del suelo natal, ya no hay más miseria. Aquella es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que *llama* a los mortales al habitar.

Pero ¿de qué otro modo pueden los mortales corresponder a esta exhortación si no es intentando por *su* parte, desde ellos mismos, llevar el habitar a la plenitud de su esencia? Llevarán a cabo esto cuando construyan desde el habitar y piensen para el habitar³⁹.

La pregunta por la esencia del habitar del hombre, en su radicalidad, ha sido posible en el pensamiento de Heidegger gracias al encuentro y al diálogo con la poesía de Hölderlin. Lo que desde esta poesía se exhorta al pensar, abre la senda hacia una meditación por lo que es lo más íntimo del hombre. Esta meditación por lo más íntimo puede ser interpretada como el “canto del poeta”. Sin embargo, a este canto de la poesía de Hölderlin le corresponde la figura que con todo derecho Heidegger le atribuye como sonido de una campana “destemplada tal vez por la nieve”:

Pero la campana, su sonido, es el canto del poeta. Llama al cambio del tiempo⁴⁰.

³⁹ GA 7, pp. 163-164 / 1994, p. 142.

⁴⁰ GA 4, p. 197 / 2005a, p. 221.

ANEXO

Listado cronológico de textos y publicaciones de Martin Heidegger dedicados a la obra de Friedrich Hölderlin*

- 1934: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Lección del semestre de invierno de 1934/35 en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg [en: GA 39].
- 1936: “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”. Conferencia impartida el 2 de abril de 1936 en Roma. Fue publicada por primera vez en diciembre de 1936 en la revista *»Das innere Reich«* [en: GA 4, pp. 33-48].
- 1939: “‘Andenken’ und ‘Mnemosyne’” [en: GA 75, pp. 3-32].
- 1939: “Zur politischen Mißdeutung des ‘Vaterlands’ bei Hölderlin” [en: GA 75, pp. 277-278].
- 1939: “‘Wie wenn am Feiertage ...’”. Conferencia leída varias veces en 1939 y 1949. Fue publicada por la editorial Max Niemeyer en 1941. En “Mein Weg in der Phänomenologie” (cf. GA 14, pp. 100-101), Heidegger dice que esta conferencia es la primera publicación “de importancia” desde el año 1929 [en: GA 4, pp. 49-77].
- 1941: *Hölderlins Hymne »Andenken«*. Lección del semestre de invierno de 1941/42 en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg [en: GA 52].
- 1942: *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Lección del semestre de verano en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg [en: GA 53].

* En el presente anexo se enumeran los textos y publicaciones de Martin Heidegger dedicados exclusivamente a la obra de Friedrich Hölderlin. Fundamentalmente estos textos provienen de la actividad académica de Heidegger. Se trata, en todo caso, de los cursos, conferencias y artículos que Heidegger redactó desde 1934 hasta 1976, año de su muerte. Estos escritos han sido recogidos en la *Gesamtausgabe* de Heidegger, especialmente en los tomos 4, 13, 39, 52, 53 y 75. Este último volumen, titulado *Zu Hölderlins / Greichenlandreisen*, agrupa una serie de textos pertenecientes al legado póstumo (*Nachlaß*) de Heidegger y que a diferencia de los anteriores no habían sido leídos ni publicados. En el “epílogo del editor” del GA 75 se indica la existencia del escrito titulado “Überlegungen... zu Hölderlin” que será publicado en la sección final de los escritos de la *Gesamtausgabe*, en los *Schwarze Hefte*. A continuación los textos ya publicados son referenciados de la siguiente manera: en primer lugar el año en el que fueron redactados o leídos públicamente, luego va el título que aparece en la *Gesamtausgabe*, le sigue una indicación de la procedencia del texto (estas indicaciones se pueden hallar siempre al final de los respectivos volúmenes), y por último entre corchetes la ubicación actual en la *Gesamtausgabe*. A los textos provenientes de *Zu Hölderlins / Greichenlandreisen* no se les agrega indicación de procedencia. Para mayor información acerca de la procedencia –y en algunos casos, su ausencia– de estos textos, confróntese el epílogo de Curd Ochwaldt, editor de este volumen (en GA 75, pp. 393-407).

- 1943: “Heimkunft / An die Verwandten”. Conferencia leída el 6 de junio de 1943 en el aula de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, como conmemoración del centenario de la muerte de Hölderlin. También fue leída en el mismo lugar el 21 de junio de 1943. Esta conferencia se publicó junto con “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” con el nombre de *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* en 1944 en la editorial Vittorio Klostermann. Como se señala en la versión de esta obra en edición de la *Gesamtausgabe* (GA 4, p. 227), la difusión y el comentario fue prohibida. Esta conferencia fue reimpresa en 1948 en la revista *Trivium* (año VI, cuaderno I) [en: GA 4, pp. 49-77].
- 1943: “Vorbemerkung zur ‘Wiederholung der Rede’”. Observación pronunciada con ocasión de la repetición de la conferencia “‘Heimkunft / An die Verwandten’, el 21 de junio de 1943 [en GA 4, pp. 193-194].
- 1943: “Andenken”. Ensayo publicado en el libro conmemorativo del centenario de la muerte de Hölderlin, *Tübinger Gedenkschrift* (editado por P. Kluckhohn), en 1943 en la editorial J.C.B. Mohr [en: GA 4, pp. 79-151].
- 1943: “Die Einzigkeit des Dichters” [en GA 75, pp. 33-44].
- 1943: “Zu Hölderlins Dichtung des deutschen Geschickes. Zu Hölderlins Elegie ‘Brod und Wein’” [en GA 75, pp. 45-56]
- 1943: “‘Germanien«. Das Ungesprochene” [en GA 75, pp. 279-286].
- 1943: “Das einfachere Sagen Hölderlins” [en GA 75, pp. 287-288].
- 1944: “‘Ermunterung’” [en GA 75, pp. 289-295].
- 1944: “Aufzeichnungen im Kriege” [en GA 75, pp. 297].
- 1944: “‘Dichterberuf’” [en GA 75, pp. 299-300].
- 1944: “Die Fuge der Huld. Der Dank” [en GA 75, pp. 301-312].
- 1944: “‘Reif sind ... ’” [en GA 75, pp. 313-329].
- 1944: “Zu Hölderlins Empedokles-Bruchstücken” [en GA 75, pp. 331-339].
- 1944: “Zu Hölderlins Übersetzungen der Pindarfragmente” [en GA 75, pp. 341-347].
- 1945 o 1946: “Hölderlins Dichtung ein Geschick” [en GA 75, pp. 349-365].
- 1946/47 – 1948: “Das abendländische Gespräch” [en GA 75, pp. 57-196].

- 1951: “...dichterisch wohnet der Mensch...”. Conferencia impartida el 6 de octubre de 1951 en la *Bühlerhöhe*, repetida el 5 de noviembre en Zürich, en abril de 1952 en München, el 4 de mayo de 1953 en Oldenburg, el 11 de diciembre de 1953 en Kassel y el 12 de abril de 1954 en Hameln. Impreso por primera vez en »Akzente«, *Zeitschrift für Dichtung* (edición de W. Hollerer y Hans Bender) cuaderno 1, München, Carl Hanser, 1954 [en GA 7, pp. 190-208].

- 1959: “Hölderlins Erde und Himmel”. Conferencia impartida en München el 6 de junio de 1959 en el marco de un congreso de la Hölderlin-Gesellschaft, publicada en el *Hölderlin-Jahrbuch* de 1958-1960 [en GA 4, pp. 152-181].

- 1963: *Martin Heidegger liest Hölderlin*. Disco-texto grabado por Heidegger, publicado y distribuido por la editorial Günther Neske.

- 1963: “Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten”. Palabras pronunciadas para el disco-texto “Martin Heidegger liest Hölderlin” de la editorial Günther Neske [en: GA 4, pp. 195-197].

- 1968: “Das Gedicht”. Texto de la conferencia pronunciada con ocasión del setenta aniversario de Friedrich Georg Jünger, el 25 de agosto de 1968 en Amriswil [en: GA 4, pp. 182-192].

- 1970: “Das Wohnen des Menschen”. Contribución al libro festivo »Hesperus«, *Festschrift für Gustav Hillard Steinbömer zum 90. Geburtstag am 24. Februar 1971* [en GA 13, pp. 213-220].

- Después de julio de 1970: “Hinweis auf eine mögliche Bestimmung des Dichterischen durch Hölderlin” [en GA 75, pp. 197-201].

- Después de julio de 1970: “Das Glänzen der Natur ist höheres Erscheinen” [en GA 75, pp. 203-209].

- 1974: “Der Fehl heiliger Namen”. Texto obsequio de Heidegger a Hugo Friedrich en sus setenta cumpleaños. Publicado por primera vez en traducción francesa de Roger Munier y Philippe Lacoue-Labarthe en la revista »Contre toute attente« 12/5 pp. 40-55, Primavera/Verano de 1981 con el título »Le défaut de noms sacres« [en GA 13, pp. 231-235].

- 1976: “Worte Hölderlins”. Texto escrito a principios de 1976 [en GA 16]

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Acevedo Guerra, Jorge, 5, 142
Adorno, Theodor W, 37, 57
Adrián Escudero, Jesús, 12, 14, 22,
25, 31, 48, 82, 85, 86, 87, 88, 106
Allemann, Beda, 11, 17, 18, 22, 33,
35, 39, 40, 105, 124, 125
Arendt, Hannah, 11, 15, 33, 42, 50,
51, 100
Aristóteles, 7, 12, 25, 27, 42, 49, 50,
51, 52, 76, 83, 84, 87, 88, 89, 91,
96, 99, 101

B

Backman, Jussi, 50, 64, 100, 101,
122
Becker, Oskar, 70, 83
Bernasconi, Robert, 50, 100, 101, 122
Biemel, Walter, 15, 17, 42, 85, 92
Brentano, Franz, 12, 15

C

Celan, Paul, 137
Clauß, Ludwig, 70
Cosmus, Oliver, 17

E

Eagleton, Terry, 49, 62

F

Fabris, Adriano, 106
Farías, Víctor, 58, 61, 70, 72
Faye, Emmanuel, 58, 61, 69, 70, 71,
72

G

Gadamer, Hans-Georg, 15, 126
George, Stefan, 13, 58, 105

H

Hebel, Johann-Peter, 93, 103, 125
Heidegger, Elfride, 13, 43, 60
Heidegger, Hermann, 15, 42
Held, Klaus, 9, 17, 73
Hüni, Heinrich, 75
Husserl, Edmund, 12, 25, 41, 50, 73,
76

I

Ingarden, Roman, 61
Ireland, Julia A, 58, 59, 60, 67, 68

J

Jaeger, Petra, 59
Jaspers, Karl, 57, 60

K

Kant, Immanuel, 12, 16, 25, 50, 69,
70, 71, 76, 123
Kluckhohn, Paul, 35
Kommerell, Max, 35
Kreuzer, Johann, 37

L

Lacoue-Labarthe, Philippe, 61, 62
Leyte, Arturo, 106, 107, 113, 123
Lüders, Detlev, 39, 40, 128

M

Martínez Matías, Paloma, 29, 77
Müller, Max, 60

N

Nietzsche, Friedrich, 12, 22, 23, 38,
44, 50, 93, 94

P

Picht, George, 57
Platón, 4, 27, 37, 51, 54, 57, 67, 83,
131
Pöggeler, Otto, 28, 29, 34, 42, 62, 77,
138, 140

R

Reinhardt, Karl, 35
Richardson, William, 12
Rilke, Rainer M, 15, 30, 93, 109
Ritter, Gerhard, 60
Rocha de la Torre, Alfredo 33, 38, 41,
58, 60, 61, 63, 64, 75, 77, 85, 86,
87, 88, 105, 106, 136, 142
Rosales, Alberto, 26
Rosenberg, Alfred, 69, 70
Rossi, Luis, 33, 58, 60, 62, 64, 105

S

Safranski, Rüdiger, 14, 58
Santander, Jesús Rodolfo, 142
Sloterdijk, Peter, 63, 64, 65, 67, 77
Staiger, Emil, 35
Steinbömer, Gustav Hillard, 79
Strauss, Leo, 15

T

Tengelyi, László, 41
Trawny, Peter 22, 43, 58, 60, 61, 62,
74, 105
Thomson, Ian, 49
Trakl, Georg, 93, 117, 118, 119, 125

V

Vermal, Juan Luis, 22
Vigo, Alejandro, 25, 41
Volpi, Franco, 12, 25, 34, 50, 85
von Bodmershof, Imma, 13, 35
von Ficker, Ludwig, 35
von Hellingrath, Norbert, 13, 57, 58,
69, 105
von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, 26,
39, 67, 72

W

Welte, Bernhard, 141, 153
Wittgenstein, Ludwig, 142

X

Xolocotzi Yáñez, Ángel, 9, 13, 14, 15,
17, 25, 42, 43, 50, 59, 60, 61, 82,
88

Z

Ziegler, Susanne, 35, 60, 64, 73
Zinkernagel, Franz, 35

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía principal

I. Obras consultadas de la *Gesamtausgabe* (GA) de Martin Heidegger

- GA 1: *Frühe Schriften*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1978
- GA 2: *Sein und Zeit*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977
- GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1991.
- GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1981
- GA 5: *Holzwege*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977
- GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000
- GA 9: *Wegmarken*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1976
- GA 10: *Der Satz vom Grund*. Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997
- GA 11: *Identität und Differenz*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006
- GA 12: *Unterwegs zur Sprache*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1985
- GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Edición de Hermann Heidegger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983
- GA 14: *Zur Sache des Denkens*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2007
- GA 15: *Seminare (1951-1973)*. Edición de Curd Ochwadt. Frankfurt am Main, Klostermann, 1986
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. Edición de Hermann Heidegger. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000
- GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Edición de Mark Michalski. Frankfurt am Main, Klostermann, 2002.
- GA 19: *Platon: Sophistes*. Edición de Ingeborg Schüssler. Frankfurt am Main, Klostermann, 1992
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1975
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Edición de Klaus Held. Frankfurt am Main, Klostermann, 1978

- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983
- GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes.* Edición de Ingtraud Görland. Frankfurt am Main, Klostermann, 1980
- GA 36/37: *Sein und Wahrheit.* Edición de Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main, Klostermann, 2001
- GA 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.* Edición de Günter Seubold. Frankfurt am Main, Klostermann, 1998
- GA 39: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«.* Edición de Susanne Ziegler. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999
- GA 40: *GA 40: Einführung in die Metaphysik.* Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, 1983
- GA 41: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen.* Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1984
- GA 42: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit.* Edición de Ingrid Schüssler. Frankfurt am Main, Klostermann, 1988
- GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik".* Edición de F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1984
- GA 46: *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung (WS 1938/39).* Edición de Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main, Klostermann, 2003
- GA 47: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (SS 1939).* Edición de Eberhard Hanser. Frankfurt am Main, Klostermann, 1989
- GA 50: *Nietzsches Metaphysik / Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten.* Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1990
- GA 52: *Hölderlins Hymne »Andenken«.* Edición de Curd Ochwaldt. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983
- GA 53: *Hölderlins Hymne »Der Ister«.* Edición de Walter Biemel. Frankfurt am Main, Klostermann, 1993
- GA 54: *Parmenides.* Edición de Manfred S. Frings. Frankfurt am Main, Klostermann, 1982
- GA 55: *Heraklit.* Edición de Manfred S. Frings, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979
- GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie.* Edición de Bern Heimbüchel. Frankfurt am Main, Klostermann, 1987
- GA 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik.* Edición de Günther Neumann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2005
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis).* Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994
- GA 66: *Besinnung,* Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997
- GA 67: *Metaphysik und Nihilismus.* Edición de Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999

- GA 69: *Die Geschichte des Seyns*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 1998
- GA 70: *Über den Anfang*. Edición de Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004
- GA 75: *Zu Hölderlin – Greichenlandreise*. Edición de Curd Ochwaldt. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000
- GA 77: *Feldweg-Gespräche*. Edición de Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main, Klostermann, 1995
- GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Edición de Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994
- GA 81: *Gedachtes*, Edición de Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main, Klostermann, 2007
- GA 85: *Von Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“*. Edición de Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999
- GA 90: *Zu Ernst Jünger*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004
- GA 94: *Überlegungen II-VI*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.
- GA 95: *Überlegungen VII-XI*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.
- GA 96: *Überlegungen XII-XV*. Edición de Peter Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.

II. Otras obras consultadas de Heidegger en alemán y traducciones al castellano

- (2013). *Seminarios de Zollikon*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. México, Editorial Herder.
- (2012). *Heráclito*. Traducción de Carlos Másmela. Buenos Aires, El Hilo de Ariadna – Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2011a). *La historia del ser*. Traducción de Dina Picotti. Buenos Aires, El Hilo de Ariadna – Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2011b). *Correspondencia 1925-1975* (con R. Bultmann). Traducción de Raúl Gabás. Barcelona, Herder.
- (2010). *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “el Rin”*. Traducción de Ana Carolina Merino Riofrio. Buenos Aires, Editorial Biblos.

- (2009a). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. Traducción de J. M. García Gómez del Valle Madrid, Palamedes.
- (2009b). *Tiempo y ser*. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Felix Duque. Madrid, Tecnos.
- (2009c). *Principios metafísicos de la lógica*. Traducción de J. J. García Norro. Madrid, Síntesis.
- (2008a). *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” escogidos de “Lógica”*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. Granada, Comares.
- (2008b). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Traducción de Sebastián Sfriso. Buenos Aires, Manantial.
- (2007a). *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial.
- (2007b). *Sobre el comienzo*. Traducción de Dina Picotti. Buenos Aires, Biblos – Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2007c). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*. Traducción Alberto Ciria. Madrid, Alianza Editorial.
- (2006a). *Meditación*. Traducción de Dina Picotti. Buenos Aires, Biblos – Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2006b). *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. Traducción de Angel Xolocotzi y Carlos Gutiérrez. México, Universidad Iberoamericana.
- (2005a). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial.
- (2005b). *Parménides*. Traducción de Carlos Másmela. Madrid, Akal.
- (2005c). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder.
- (2003a). *Correspondencia 1920-1963* (con K. Jaspers). Traducción de Juan José García Norro. Madrid, Síntesis.
- (2003b). *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Traducción de Dina Picotti. Buenos Aires, Biblos – Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- (2003c). “Die Dichtung, Φιλοσοφία - Ποίησις - Das Gespräch”. *Heidegger Studien 19: Hermeneutic Phenomenology, and the Reform of the German University*,

thinking after "Beiträge", and Questions Concerning Work of Art, and Politics. Edición de Parvis Emad, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Paola-Ludovika Coriando, Kenneth Maly, Pascal David e Ingeborg Schlüßer. Berlin, Duncker & Humblot, pp. 9-28.

– (2002a). *De camino al habla.* Traducción de Yves Zimmermann. Barcelona, Ediciones del Serbal.

– (2002b). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados* (con H. Arendt). Traducción de A. Kovacsics. Barcelona, Herder.

– (2002c). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp).* Traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid, Trotta.

– (2000a). *Briefwechsel 1959-1976* (con I. von Bodmershof). Stuttgart, Klett-Cotta.

– (2000b). *Los problemas fundamentales de la fenomenología.* Traducción de J. J. García Norro. Trotta, Madrid.

– (1998a). *Ser y tiempo.* Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile, Editorial universitaria.

– (1998b). *Caminos de Bosque.* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.

– (1998c). *Briefe 1925-1975* (con H. Arendt). Edición de Ursula Ludz. Frankfurt am Main, Klostermann.

– (1996). "Carta al padre William Richardson". Traducción de Irene Borges-Duarte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13, pp. 11-18.

– (1995). *La Fenomenología del espíritu de Hegel.* Traducción de M. E. Vázquez y K. Wrehde. Madrid, Alianza.

– (1994). *Conferencias y artículos.* Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona, Ediciones del Serbal.

– (1993). *Introducción a la Metafísica.* Traducción de P. A. Ackermann. Barcelona, Gedisa.

– (1992). "Das Wort. Die Bedeutung der Wörter". *Zur philosophischen Aktualität Heideggers III: Im Spiegel der Welt. Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung.* Edición de Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Frankfurt am Main, Klostermann, pp. 13-16.

- (1991). *La proposición del fundamento*. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona, Serbal.
- (1990a). *Identidad y diferencia*. Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. Barcelona, Anthropos.
- (1990b). *Briefwechsel 1918-1969* (con E. Blochmann). Marbach, Deutsche Schillergesellschaft.
- (1990c). *Briefwechsel 1920-1963* (con K. Jaspers). Edición de Walter Biemel y Hans Saner. Frankfurt am Main, Klostermann.
- (1990d). “Zur Überwindung der Aesthetik. Zu ‘Ursprung des Kunstwerks’”. *Heidegger Studien 6*. Edición de Parvis Emad, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Kenneth Maly y François Fedier. Berlin, Duncker & Humblot, pp. 5-7.
- (1989a). *Escritos sobre la Universidad alemana*. Traducción y estudio crítico de Ramón Rodríguez. Salamanca, Técnos.
- (1989b). *Serenidad*. Traducción de Yves Zimmermann. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1985). *Schelling: De la esencia de la libertad humana*. Traducción de Alberto Rosales. Caracas, Monte Avila.
- (1981). *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1980). “El sendero del campo”. Traducción de Abel Posse. *Revista Eco*. Bogotá, Enero-febrero, pp. 225-229.

III. Obras consultadas de Friedrich Hölderlin

Hölderlin, F. *Sämtliche Werke*. Edición histórico-crítica a cargo de Franz Zinkernagel. Leipzig, Insel Verlag.

- (1992). *Poesía completa*. Traducción de Federico Gorbea. Barcelona, Ediciones 29.
- (1991). *El Archipiélago*. Traducción y estudio preliminar de Luis Díez del Corral. Madrid, Alianza Editorial.

Bibliografía secundaria

Acevedo Guerra, Jorge. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago de Chile, Edición Universidad Diego Portales.

Adrián Escudero, J. (2014). "El carisma de un joven profesor inconformista: la fuerza y la magia de *Ser y tiempo*". *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, núm 0: Semblanzas, Julio de 2014, pp. 3-6.

Adrián Escudero, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona, Herder.

Adrián Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Herder.

Adrián Escudero, J. (1996). "El concepto de verdad como apertura del mundo en el *Origen de la obra de arte* de Heidegger". *Enrahonar* 25, pp. 121-126.

Adorno, T. (2003). "Parataxis. Sobre la poesía tardía de Hölderlin". *Obra completa 11: Notas sobre literatura*. Madrid, Akal, pp. 429-472.

Ainbinder, B. (ed.) (2011). *Studia Heideggeriana 1: Heidegger-Kant*. Buenos Aires, Teseo.

Allemann, B. (1989). "Denken, Dichten: Literaturtheoretisch". *Kunst und Technik*. Edición de Walter Biemel y Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, pp. 373-402.

Allemann, B. (1965). *Hölderlin y Heidegger*. Traducción y notas de Eduardo García Belsunce. Buenos Aires, Los libros del Marisol.

Anderson Imbert, E. (1969). *Métodos de la crítica literaria*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Aristóteles (2007). *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos.

Aristóteles. (2007). *Ética*. Traducción de Julio Pallí Bonet y Tomas Calvo Martinez. Madrid, Gredos.

Aurenque, D. (2010). "Heidegger y el 'enredo' de la filosofía con la política: sobre su origen romántico-platónico". *Revista de Filosofía*, vol. 66 (2010), pp. 195-213.

Backman, J. (2007). "Für das Wohnen denken. Heidegger, Arendt un die praktische Besinnung". *Heidegger-Jarbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. Edición de Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi y Holger Zaborowski. Freiburg / München, Karl Alber, pp. 199-220.

Benjamin, W. (1991). "Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin »Dichtermut« — »Blödigkeit«". *Gesammelte Schriften* II.1. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 105-125.

Bernasconi, R. (1986). "The Fate of Distinction between *Praxis* and *Poiesis*". *Heidegger Studien* 2. Berlin, Duncker & Humblot, pp. 111-139.

Biemel, W. (2002). *Martin Heidegger*. Berlin, Rowohlt.

Biemel, W. (1990). "Heidegger como maestro fenomenológico". *Taula* núm. 13-14, pp. 13-30.

Bothe, H. (1992). »*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*« *Die Rezeption Hölderlins von ihren Anfängen bis zu Stefan George*. Stuttgart, Metzler.

Coriando, P.-L. (2007). "Sprachen des Heiligen. Heidegger und Hölderlin". *Heidegger und die christliche Tradition*. Edición de Norbert Fischer y Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg, Meiner, pp. 207-218.

Cosmus, O. (2001). *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Courtine, J.-F. (1996a). "Las huellas y el pasaje del Dios en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger". *Nombres. Revista de filosofía*, año VI, nº 8-9, Noviembre de 1996, pp. 23-46.

Courtine, J.-F. (1996b). "La destrucción de la lógica. Del λόγος al lenguaje". *Seminarios de Filosofía*, No 9. Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 145-174.

Dallmayr, F. R. (1986). "Heidegger, Hölderlin, and Politics". *Heidegger Studien* 2. Berlin, Duncker & Humblot, pp. 81-95.

de Lara, F. (ed) (2011). *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*. Madrid, Plaza y Valdés.

de Man, P. (1983). *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

de Man, P. (1967). "Modelos de temporalidad en el poema 'Wie wenn am Feiertage...' de Hölderlin". Tercera de las Conferencias Gauss, anunciada bajo el título "El problema de la totalidad estética en Hölderlin" y pronunciada en Princeton el jueves 20 de abril de 1967. Traducción: Enrique Lynch y Elisenda Julibert. En: <http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/tres/wunder/PdM_Hölderlin.pdf>

Denker, A., Volpi, F. et al. (eds) (2007). *Heidegger-Jarbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. Freiburg/ München, Karl Alber.

- Duque, F. (2005). "El dios del otro inicio". *Endoxa*, núm. 20, pp. 719-732.
- Duque, F. (2000). *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger / Levinas, Hölderlin / Celan*. Madrid, Abada
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Traducción de Germán Cano y Jorge Cano. Madrid, Trotta.
- Eagleton, T. (1998). *Una introducción a la crítica literaria*. Traducción de José Esteban Calderón. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fabris, A. (2008). "El arte del diálogo en el pensamiento de Martin Heidegger". *Heidegger. Sendas que vienen, vol. 1*. Edición de Félix Duque. Madrid, Circulo de Bellas Artes, pp. 229-253.
- Fabris, A. (2003). "Heidegger e l' *ethos* dell' *abitare*". *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*. Edición de Adriano Ardovio. Milan, Guerini, pp. 111-126.
- Farías, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Faye, E. (2013). "Heidegger o la destrucción de la ética". *Stoa* vol. 4, núm. 8, pp. 11-31.
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Traducción de Oscar Moro Abadía. Madrid, Akal.
- Figal, G. (ed) (2012). *Heidegger Forum 6: Heidegger und die Literatur*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona, Herder.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Gesammelte Werke, Band. 9: Ästhetik und Poethik. – II. Hermeneuthik in Vollzug*. Tübingen, J.C.B. Mohr.
- Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Edición de Guillermo Hóyos Vásquez. Bogotá, Siglo del Hombre.
- Helting, H. (1999). *Heideggers Auslegung von Hölderlins Dichtung des Heiligen: Ein Beitrag zur Grundlagenforschung der Daseinsanalyse*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Ingarden, R. (1998). *La obra de arte literaria*. Traducción de Gerald Nyenhuis H. México, Taurus / Universidad Iberoamericana.

Ireland, J. (2014). "Naming Φύσις and the 'Inner Truth of National Socialism': A New Archival Discovery". *Research in Phenomenology* 44, pp. 315-346.

Kettering, E. y Neske, G. (1988). *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*. Pfullingen, Neske.

Kreuzer, J. (ed) (2011). *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Metzler.

Kreuzer, J. (2008). "Landschaft als poetischer Raum – Friedrich Hölderlin". *Hölderlin: Sprache und Raum*. Edición de Valérie Lawitschka. Tübingen, Hölderlinturm, pp. 117-148.

Kreuzer, J. (2004). "Adornos und Heideggers Hölderlin". *Adorno im Widerstreit: zur Präsenz seines Denkens*. Edición de Wolfram Ette, Günter Figal, entre otros. Freiburg, Alber, pp. 363-393.

Lacoue-Labarthe, Ph. (2007). *Heidegger. La política del poema*. Traducción de José Francisco Megías Flórez. Madrid, Trotta.

Lacoue-Labarthe, Ph. (2002). *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*. Traducción de Miguel Lancijo. Madrid, Arena Libros.

Leyte, A. (2004). "'Grecia' como conflicto filosófico entre Kant y Hölderlin". *Anuario filosófico*, XXXVII, 3, pp. 713-732.

Leyte, A. (2008). "La casa del ser y otras casas inhabitables". *Heidegger. Sendas que vienen, vol. 2*. Edición de Félix Duque. Madrid, Circulo de Bellas Artes, pp. 249-279.

Lüders, D. (2004). "Das abendländische Gespräch'. Zu Heideggers Hölderlin-Erläuterungen". *Heidegger Studien 20: Presence of Kant and Hölderlin in Being-historical Perspective, Distortion of Fundamental Ontology, and the Question of the Historicity of the Political*. Edición de Parvis Emad, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, entre otros. Berlin, Duncker & Humblot.

Malpas, J. (2006). *Heidegger's topology. Being, Place, World*. Cambridge, MIT Press.

Martínez Matías, P. (2014). "Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 31, Núm. 1 (2014), pp. 155-176.

Martínez Matías, P. (2012). "Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía". *Diánoia*, LVII, 69, pp. 31-69.

Martínez Matías, P. (2008). "Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger". *Diánoia*, LIII, 61, pp. 117-147.

Neske, G. (ed) (1997). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, Neske.

Orejarena Torres, J. (2012). "Civilización mundial y técnica moderna: Heidegger y la fenomenología del mundo contemporáneo". *Odos* 1, pp. 9-29.

Ott, H. (1992). *Martin Heidegger en camino hacia su biografía*. Traducción de Helena Cortes. Madrid, Alianza Editorial.

Papenfuss, D. / Pöggeler, O. (eds) (1992). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Frankfurt am Main, Klostermann.

Piulats, O. (1999). "Identidad y diferencia en la filosofía de la unificación de Hölderlin". *Revista Thémata*, 23, pp. 477-486.

Pöggeler, O. (2007). "Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin". *Heidegger und die christliche Tradition*. Edición de Norbert Fischer y Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg, Meiner, pp. 167-187.

Pöggeler, O. (1999). *Filosofía y política en Martin Heidegger*. Traducción de Juan de la Colina. México, Ediciones Coyoacán.

Pöggeler, O. (1988). "Die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur". *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*. Edición de C. Jamme y O. Pöggeler. Bonn, Bouvier, pp. 9-52.

Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Traducción de Félix Duque. Madrid, Alianza Editorial.

Quesada, R. (2009). "Heidegger y Hölderlin". *Martin Heidegger. Caminos*. Edición de Adriana Yáñez y Ricardo Guerra. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 207-214.

Rebok, M. (2009). "El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de *Antígona*". *Acta fenomenológica latinoamericana. Vol. III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Lima/ Morelia, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 637-657.

Rocha de la Torre, A. (2014). "Heidegger: ¿Introducción del nacionalsocialismo en la filosofía? Una reflexión en contravía". *Franciscanum* 162, vol. LVI, pp. 19-49.

Rocha de la Torre, A. (2012). "Tierra natal: entre agonía y afirmación de la diferencia", *Revista de Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid, 37 (1) 2012, pp. 37-55.

Rocha de la Torre, A. (ed) (2011). *Heidegger hoy: Estudios y perspectivas*. Buenos Aires, Grama.

Rocha de la Torre, A. (ed) (2009a). *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Barranquilla, Ediciones Uninorte.

Rocha de la Torre, A. (2009b) "Retorno al hogar y reconocimiento del otro en la filosofía de Martin Heidegger". *Acta fenomenológica latinoamericana. Vol. III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Lima/ Morelia, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 659-672.

Rocha de la Torre, A. (2008). "Die Sprache als Haus des Seins. Die Überwindung der räumlichen Auffassung des Wohnens". *Denkspuren. Festschrift für Heinrich Hüni*. Würzburg, Königshausen und Neumann, pp. 241-255.

Rocha de la Torre, A. (2007). "El concepto de 'cercanía' (*Nähe*) en el pensamiento de Martin Heidegger". *Eidos* 7, pp. 48-86.

Rojas Jiménez, A. (2012). "La ciudad inhóspita promovida por Heidegger". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 47, pp. 499-517.

Rorty, R. (1991). "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache". *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Edición de Brian McGuiness. Frankfurt, Suhrkamp, pp. 69-93.

Rosales, A. (1993). "La diferencia ontológica en la obra de Heidegger". *Texto y Contexto*. Ediciones Uniandes, Julio-Septiembre de 1993, pp. 26-43.

Rossi, L. (2007). "Heidegger en 1934: la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad". *Deus Mortalis* 6, pp. 247-271.

Rossi, L. (2005a). "Fenomenología del pueblo: el análisis de la identidad colectiva en el curso de Martin Heidegger *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* (1934)". *Res publica*, 15, pp. 141-161.

Rossi, L. (2005b). "La tierra y las imágenes de la comunidad ideal en *El origen de la obra de arte* de Martin Heidegger". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 38, pp. 143-167.

Rühle, V. (2008). "La temporalidad de la experiencia creadora. El acercamiento de Heidegger a la poesía". *Heidegger. Sendas que vienen, vol. 1*. Edición de Félix Duque. Madrid, Circulo de Bellas Artes, pp. 295-324.

Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gábas. Barcelona, Tusquets.

Santander, J. R. (2011). *Técnica planetaria y nihilismo*. Puebla, Eón/BUAP.

Silke-Maria, W. (1999). "Logos and Pallaksch. The Loss of Madness and the Survival of Poetry in Paul Celan's 'Tübingen, Jänner'". *Orbis Litterarum* 54, pp. 262-275.

Schüssler, I. (2011). "La 'u-topía' en cuanto estancia del hombre en la época actual". *La lámpara de Diógenes*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, números 22 y 23, pp. 23-42.

Seol, M. (2014). *Das Ansichsein der Natur in der Weltoffenheit bei Martin Heidegger*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Sowa, H. (1992). *Krisis der Poiesis. Schaffen und Bewahren als doppelter Grund im Denken Martin Heideggers*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

Taminaux, J. (2005). "Hölderlin en Jena". *Ideas y Valores*, 128, pp. 1-15.

Thomson, I. (2011). "Heidegger's Aesthetics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition). Edward N. Zalta (ed.). En: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/heidegger-aesthetics/>>.

Trawny, P. (2014). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main, Klostermann.

Trawny, P. (2012). "Heidegger und das Politische. Zum 'Rechtsphilosophie' Seminar". *Heidegger Studien 28: National Socialism Issue in Hermeneutic Phenomenological Perspective – Reflections on Pindar, Aristotle and Meister Eckhart*. Edición de Parvis Emad, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Paola-Ludovika Coriando, Frank Schalow, Pascal David e Ingeborg Schlüßer. Berlin, Duncker & Humblot, pp. 47-66.

Trawny, P. (2009). *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*. Würzburg, Königshausen und Neumann.

Trawny, P. (2003). *Martin Heidegger*. Frankfurt/New York, Campus.

Trawny, P. (ed) (2000). "Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt/ Der Mensch auf dieser Erde". *Heidegger und Hölderlin*. Frankfurt am Main, Klostermann.

Urubayen, J. (2008). "Racionalidad práctica: Aristóteles y Heidegger. Entrevista a Franco Volpi". *Anuario Filosófico*, XLI/3, pp. 581-593.

Vermal, J. L. (2010). "Acerca de la inversión del platonismo en Nietzsche y Heidegger". *Estudios Nietzsche 10: Nietzsche y Heidegger*. Madrid, Trotta, pp. 97-111.

Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos.

Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de Maria Julia de Ruschi. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Volpi, F. (2011). "‘Más alto que la realidad está la posibilidad’. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger". *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in Memoriam*. F. de Lara, editor. Madrid, Plaza y Valdés, pp. 13-42.

Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*. Edición de Valerio Rocco Lozano. Madrid, Maia Ediciones.

Volpi, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Padova, Daphne Editrice.

von Herrmann, F.-W. (1997). *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Traducción de Irene Borges-Duarte. Madrid, Trotta.

von Herrmann, F.-W. (1994). *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Frankfurt am Main, Klostermann.

Wisser, R. (1974). "Entrevista a Martin Heidegger". Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot. Bogotá, *Revista Eco*, Julio, 1974, pp. 225-232.

Wittgenstein, L. (2009). "Observaciones a la ‘Rama dorada’ de Frazer", *Wittgenstein II*. Edición de Isidoro Reguera. Madrid, Gredos, pp. 525-526.

Xolocotzi, Á. (2014). "Seinsgeschichte und Wohnen-lernen. Notizen zur Notwendigkeit des Gesprächs des Denkens mit dem Dichten bei Heidegger". *Heidegger und die Dichtung*. Edición de Holger Zaborowski, Alfred Denker y Jens Zimmermann. Freiburg / München, Karl Alber, pp. 41-50.

Xolocotzi, Á. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. Madrid, Plaza y Valdés.

Xolocotzi, Á. (2008). "Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo". *Heidegger. Sendas que vienen, vol. 2*. Edición de Félix Duque. Madrid, Circulo de Bellas Artes, pp. 101-128.

Xolocotzi, Á. (ed) (2009a). *Fenomenología viva*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Xolocotzi, Á. (2009b). *Facetas heideggerianas*. México, Los libros de Homero.

Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México, Plaza y Valdés.

Zaborowski, H. (2010). «*Eine Frage von Irre und Schuld?*» *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, Fischer.

Ziegler, S. (1991). *Heidegger, Hölderlin und die Ἀλήθεια: Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934 / 35 bis 1944*. Berlin, Duncker & Humblot.

Ziegler, S. (1990). "Hölderlin unter dem Anspruch der Ἀλήθεια". *Heidegger Studien 10*. Edición de Parvis Emad, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Kenneth Maly y François Fedier. Berlin, Duncker & Humblot, pp. 163-182.