

INFLEXIONES PREPARATORIAS* AL PENSAMIENTO DEL INICIO. POETIZAR Y PENSAR EN EL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

Breno Onetto

Universidad de Valparaíso

...con las manos juntas
voy
por un camino de antorchas
voy asediado de raíces

[Los veredictos; H. Diaz-Casanueva]

Inflexiones, puesto que ellas tuercen o doblan cabalmente lo que alguna vez quizá estuvo derecho o plano. Las siguientes elevaciones o atenuaciones de la voz que rompen o desvían la tonalidad del comienzo del pensar, resultan de una revisión histórica y de una relación fecunda y legítima en el cruce obligado de potencias exclusivamente humanas. Un salto entre esas potencias no saca del camino, nos pone recién en camino.

RE Uno de los motivos fundamentales en el uso (o abuso) de la poesía en la obra de Heidegger es la presencia de una estrecha afinidad de su pensamiento con el discurso poético, y principalmente con la voz destinadora del poeta alemán Friedrich Hölderlin (1770-1843); todo esto a partir de una fecha ya temprana, si bien perdida al interior de su obra, en su inicio filosófico (quizá hasta académico). Una tal afinidad denota, por otra parte, el paso, la transgresión, o mejor: el salto aventurado como permisivo frente a un primer discurso del pensamiento del ser, que Heidegger revelara en *Sein und Zeit* (1927) y que fuera mudándose de modo radical también después de aquella primera obra, a partir de 1929 y, en especial, así quiere nuestra hipótesis, cuando sus *Conceptos Fundamentales de la Metafísica*¹ plantean ya al

Esta nota inicial a cabeza de página no pretende explicar el discurso, pero sí reclama una prehistoria de él. En tal prehistoria se instala mi tesis doctoral escrita en Bochum (Diss.), que anticipa mucho de lo aquí dicho. Cfr. Breno Onetto, *Überschritt ins Unumgängliche. Heideggers dichterische Wende jenseits der Metaphysik*. Peter Lang, Frankfurt a.M. 1997. Esta ponencia se inserta, de igual modo, en el marco del Proyecto Postdoctoral de Fondecyt N°3990020: *Estudio crítico y traducción de las "Contribuciones a la Filosofía" de Martin Heidegger*. El texto escrito fue leído durante el Ciclo de Conferencias: "Pensar y Poetizar", el 29 de octubre de 1999, en el Instituto de Arte de la Universidad Católica de Valparaíso, en Viña del Mar.

¹ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. (WS. 1929/30), editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, tomo 29/30 de las Obras Completas (citaré más abajo siempre por número del tomo de la edición de OO.CC., aquí: GA.29/30), Frankfurt a.M. 1989.

pensamiento del Ser la necesidad de una igualdad de rango entre la filosofía y otras dimensiones igualmente genuinas de la existencia humana concreta:

“¿Pero porqué no ha de [poder] compararse la filosofía, en general, con otras cosas? Quizá sí se pueda, aunque en cierta forma sólo negativamente, con el arte y la religión, bajo la cual no se ha de entender en nada un régimen eclesiástico. [...]”

“Con todo, la comparación de la filosofía con la ciencia es una degradación injustificada de su esencia. La comparación con el arte y la religión, en cambio, es una equivalencia justificada y necesaria de su esencia. Pero equivalencia no quiere decir aquí uniformidad” (Heidegger, 1929/30; p. 3s.).

En otro lugar más avanzado del mismo texto, cuando Heidegger hace alusión a los modos de “hacerse presente” el ser de las cosas y en relación con la posición del existir humano frente a la totalidad de lo ente, del mundo, la filosofía vuelve otra vez a encontrar aquellas mismas dimensiones de verdad posible en el ente: “Lo que acontece por medio de dos posibilidades fundamentales: la primera, cuando la existencia humana se encuentra definida por el *mito*, empero, también, en el *arte*. [...] Aquí no se trata de la oposición frente a lo real y a la apariencia, sino de la diferencia de dos *tipos* fundamentalmente diferentes de *verdad* posible” (Heidegger, 1929/30; p. 299s.).

Mito o religión, poesía (arte) y pensamiento (filosofía) son cada uno formas posibles de develar la verdad de lo ente en la medida en que abren o instauran un mundo para la existencia humana. Fundan y donan el ser en las cosas, permitiendo que aparezca mundo en ellas. Poetas, pensadores y estadistas son para Heidegger, en 1934/35, creadores de la verdad, fundadores únicos del Ser y sus inmediaciones, son los mediadores entre dioses y mortales², o como cree éste con Hölderlin (“El Rhin”, v.135): los semidioses³. Pensar y fundar ese Ser, un “Entre” (zwischen) existente entre divinos y mortales, el lugar de lo sagrado para Hölderlin, de la verdad y despliegue del Ser (del mundo), donde pueda acontecer otra vez un cambio en el ser del hombre, aparecer una otra divinidad, tal es, para Heidegger, la voluntad (el espíritu) inherente del poema hölderliniano (Heidegger, 1934/35; p. 173).

² Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (1934/35)*. Editado por Susanne Ziegler, Frankfurt a.M. 2ª. ed. 1989; Obras Completas, tomo 39 (GA.39), pp. 51ss.

³ “El ser del semidiós, sin embargo, es sustentar (*innehalten*) lo desigual respecto a los dioses y los hombres. Ser esa desigualdad, tendido hacia el cielo y hacia la tierra, lo exige la esencia que se le ha deparado. Preservarla es su destino. El destino encuentra, pues, su equilibrio sólo cuando lo desigual se despliega como lo desigual” (Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (en adelante citaré: EHD), 4ª. ed. Frankfurt a.M. 1971, p. 105; traducción de José María Valverde, Barcelona 1983, p. 123); Hölderlin recoge lo mismo, en el himno “El Rhin” 13ª estrofa, cuando dice: “Entonces festejan las nupcias hombres y dioses/las festejan todos los vivientes, /y equilibrado/por un momento está el destino”. “Destino –ese es el nombre para el Ser de los semidioses”, dirá Heidegger (GA.39, p.172ss.). “Según lo dicho anteriormente, el pensamiento de este Ser ha de abrir el recinto, que ha de ser lo suficientemente amplio y profundo, para poder pensar tanto el Ser de los dioses como el de los hombres (ibíd.)”.

Porque, después de todo, la historia misma, el tiempo de los pueblos (*cf.* “Rousseau”; “A los alemanes”) es un tiempo oculto a cualquier mirada mortal, un tiempo dado a los creadores que fundan la existencia histórica originaria de aquellos; es tiempo inaugural de la poesía, del pensar y de la constitución de la *polis*⁴. Con los creadores (*die Schaffenden*) –un discurso que piensa a Hölderlin desde el final del cuarto libro del *Zarathustra*–, Heidegger mienta aquellos hombres enaltecidos que han de rebasar la condición actual y moderna del ser humano, los que habrán de establecerse y constituirse como el paso (*Über-Gang*) a otra forma de humanidad. Creador, a este respecto, es para Hölderlin solamente “El Único”: esto es, Cristo. Otra mirada tiene, sin embargo, el pensador. Porque el tiempo de estos creadores irrumpe y descuella en instantes incalculables en la edad de los pueblos y se deja imponer ciertamente como un poder sobre estos. Son, como piensa Heidegger: “tiempos que sobresalen por encima del mero sucederse rápido de los días en el plano de lo cotidiano y, sin embargo, no es ningún más allá estático, atemporal, sino tiempos que se elevan por sobre la tierra y que tienen su propia ley” (Heidegger, 1934/35, p. 52)⁵. Se trata de un tiempo oscilante, delimitado, que se extiende desde un pasado al que renuncia y resguarda (*bewahrt*) en su historia anterior (olvido), tiempo original que, no obstante, se dispara y proyecta a un futuro en la espera de la llegada de una nueva divinidad. Un tiempo que es lugar de acontecer original venidero del *Dasein*⁶.

En un tiempo como ese, aquel dado en el fondo por el temple fundacional que abre la poesía de Hölderlin, “se da” tiempo (“*es wird*” *Zeit*), deviene y madura el tiempo propio/verdadero del ser humano. Así, entonces, del mismo modo como se estremece y tiembla (*erzittert*) la existencia de un pueblo en épocas de revolución o de verdadera conmoción histórica, en un tiempo semejante, en una cima así (*cf.* “*Patmos*”, v.9 ss.), nace el tiempo preciso, un tiempo ajustado a quicio, que no es ningún destiempo, como queda siendo todo lo forzado y producido tan solo por el odioso cálculo sin más. La maduración de este tiempo, darle espacio o lugar a él, es el acontecer fundamental del temple de la existencia humana, el modo y medio que la hace posible, en el que se funda y habla la poesía de Hölderlin⁷. Temple que no es nada inconsistente o huidizo, sentimientos o algo puramente presente como el ente, sino “lo que entrega a la existencia, en el fondo, *posibilidad y consistencia*” (Heidegger,

⁴ *Cfr.* por ejemplo, en “*Patmos*”, donde dice: “*Drum, da gehauft sind rings/ Die Gipfel der Zeit, und die Liebsten/ Nah wohnen, ermattend auf/ Getrenntesten Bergen...*”; “Por eso montadas allí alrededor/ se hallan las cimas del tiempo, y los más amados/ viven cercanos, y exhaustos sobre montañas muy separadas”. La obra de Hölderlin será citada toda desde Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 vols., edición a cargo de Michael Knaupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992. Las traducciones son nuestras, han sido publicadas en: Friedrich Hölderlin, *Poesía decisiva*. Col. Traducción de Textos. Proyecto de Cooperación del Instituto de Arte, UCV., Viña del Mar, 2000.

⁵ Martin Heidegger, GA.39; pp. 52, 49ss, 144; véase también el poema, *Der Mutter Erde* v. 63ss.

⁶ *Cfr.* mi Tesis doctoral citada más arriba, Diss., pp. 118s.

⁷ Martin Heidegger, GA.39, p. 109; Breno Onetto, *op. cit.*, pp. 44s.

1929/30; p. 101). La poesía funda, sin embargo, por y en la palabra⁸. Funda –como dice el poeta– lo permanente (*Andenken*, v. 59).

Pero ¿por qué se ha elegido a este poeta? Entre otras razones, porque es “el poeta del poeta”, su poesía se sostiene en el hecho que “poetiza la esencia de la poesía”⁹. Porque, como piensa también Paul de Man¹⁰, él es el único que puede testificar por el Ser, ya que ni siquiera el pensador del Ser está cierto de poder captarle y apresarle en su decir pensante; el poeta, empero, lo ha visto (*Wie wenn am Feiertage*, v. 20), puede nombrarlo, describirlo; a él se le han confiado cosas que ha de transmitir a los hombres, a su comunidad. Ya que los dioses han huido (y ellos no sucumben como en Oriente o en el mundo cristiano), no permanecen más en la morada del hombre, a éste no le queda sino esperar, disponerse en la espera para el paso, la estadía de una nueva divinidad. El pensador, entretanto, solo podría conservarle en el comentario, permitir que en el canto del poeta siga resonando su decir¹¹, hacer oír su campanada a través del recuerdo de lo ya sido, preparando con el poeta el sitio para la llegada del *último dios*; su pensamiento es, de ese modo, un pensar rememorante (*Andenken*), trae la huella dejada por el poeta en su canto.

El poder del arte consistía, en consecuencia, en el primer curso dado sobre la poesía de Hölderlin, en el semestre de invierno de 1934/35, en el cometido y la labor de instrucción esencial y política para el pueblo, cuyo mensaje radical debía ser oído desde la poesía del poeta, pues solo él es quien ha de transmitir/presentar el saber auténtico/verdadero a la comunidad histórica; es él quien junto al filósofo y el político han de conducir/regir la revolución y transformación de la existencia nueva de ese pueblo, bajo seguimiento (*Führerschaft*) de la voluntad de un saber histórico decidido en un estado, para fundar la nueva verdad del mundo. En un devenir de mundo que no es sino: historia¹².

En su *Introducción a la Metafísica*¹³, de semestre de verano del año siguiente (1935), Heidegger aclara con el mismo discurso político de los creadores el tono acerca de la verdad histórica del presente: se trata allí de un conflicto originario, del *polemós* heracliteano, que impera sobre lo divino y lo humano, entre el cielo y la tierra, en el cruce que pondera (o da la norma de) la apertura del existir humano; conflicto originario (*Streit*) que solo es portado y resistido por los creadores de mundo, porque son ellos en el fondo los que lidian, deciden y dan la medida que introduce “mundo”, mediante su operar con la naturaleza emergente del Ser (*physis*), fijando y

⁸ Martin Heidegger, EHD, pp. 41s., 45ss., trad. pp. 61s., 65s.

⁹ Martin Heidegger, EHD., p. 34; trad. pp. 55s.

¹⁰ Cfr. Paul de Man, *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*. EDIPUR, Puerto Rico 1991, p. 288.

¹¹ Martin Heidegger, EHD, Vorwort.

¹² Martin Heidegger, GA.39, p. 144; *Die Universität im nationalsozialistischen Staat* (1.12.1933), en: *Zeitmitschrift. Journal für Ästhetik*, Nr.5 Herbst 1988, p. 111.

¹³ Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 3ª ed., Barcelona 1999, p. 63ss.

tornando estable y consistente lo presente del ente en su totalidad, esto es, creando y abriendo cada vez “mundo” a la comunidad. Este conflicto y la lucha entre lo abierto del cielo (mundo) y lo recóndito y cerrado de la tierra es quien demora y hace aparecer el ente, a las cosas en sus límites precisos; permite que las cosas aparezcan en su enfrentamiento recíproco (diferencia), en un espacio de juego de tiempo que las enlaza y distingue, espacio que da luz al mundo. Al cesar esta lucha, empero, el ente (lo presente en su presencia) se convierte luego en algo constatable y acabado, que ya no se apoya más en su configuración/ajuste especial, sino en lo concluido y disponible para cualquiera, en un objeto de contemplación, en la visibilidad mostrable de las cosas, disponible para el antojadizo artificio y cálculo manipulador, permitiendo de esa forma la desaparición del mundo e instaurando su próspera y larga [de]cadencia (Heidegger, 1935; p. 42 ss., p. 172).

Pero atendamos bien: ¿posee hoy alguna valía (o cierta incidencia) la llamada poesía, habiéndose adaptado ésta a lo más adverso, convertida lentamente también en un producto más de consumo (como se observa ya en las ferias del libro o en el hipermercado de la producción) y debatiéndose desesperada por un mínimo de atención? ¿Es posible oír/leer nuestra poesía o la de Hölderlin, si otras “realidades” determinan con mucha más fuerza la existencia del hombre de hoy? ¿Acaso no se ha perdido ya la fuerza necesaria para experimentar algo así? Cuando se ve apesada, por cierto, también, en un débil concepto de lo que solemos llamar poesía.

Por lo pronto, lo que vale es un acercamiento lo más próximo posible al radio de acción de la poesía (*Machtbereich der Dichtung*), a su lenguaje, que no trata claramente de vivencias o de descripciones superfluas, como suele creerse a primera vista, sino de imágenes. *El lenguaje de la poesía es siempre un lenguaje de imágenes* (Heidegger, 1934/35; p. 114). ¿Pero somos capaces de oír o leer la poesía todavía? Ya es lugar común pensar la poesía de Hölderlin desde el silencio de lo divino, desde la falta e inquietante lejanía de los dioses antiguos tanto como de los nuevos, del desarraigo que encontramos en sus grandes himnos y poemas; sin ir más lejos, en su himno “El dios del vino”, primera versión de “Pan y vino”, el poeta les interroga en la ausencia:

Pero ¿dónde están? ¿Dónde es que florecen los conocidos reyes de la fiesta?
Tebas se marchita, y Atenas; [...] (99 s.)

¿Por qué callan también ellos, los antiguos y sacros teatros? (v.103).

La respuesta aparece en la estrofa siguiente, la 7ª del mismo himno:

¡Pero amigo! Llegamos demasiado tarde. Los dioses viven, sin duda.
Pero sobre las cabezas, allá en otro mundo.
Infinitamente actúan allí y parecen ocuparse poco
de si vivimos, así nos honran los celestes.
Pues no siempre es capaz de contenerles una débil vasija,
sólo por momentos soporta el hombre la plenitud divina (vv.109-114).

En 1947 escribe Heidegger, lacónicamente, en su poema *De la experiencia del pensar*, algo muy análogo en espíritu al decir poético de su coterráneo...

El oscurecimiento del mundo jamás alcanza a la luz del ser.
Llegamos muy tarde para los dioses y muy pronto para el ser.
Cuyo poema comenzado es el hombre...

Hölderlin se lamentaba, a su vez, en la estrofa anterior, en el mismo himno:
¿Por qué no traza, como otrora, la frente del hombre un dios,
no impresiona el templo, como otrora, al afectado?

Poco tiempo habrá de pasar para que Nietzsche algo más tarde, en 1882, aparezca y confirme algo muy parecido en su libro, *La ciencia jovial* (afr.125): cuando animado por la figura cínica de un loco se haga deambular bufónamente, a sí mismo, en busca de la divinidad ausente, prófuga y desterrada hace mucho tiempo. Hölderlin ha poetizado y pensado quizá más fiel, y sin tanta impostura, por su parte, ese su error triste en la “noche sagrada del mundo”, como cuando se interroga al final de la misma estrofa anterior de “Pan y Vino”:

... ¿y para qué poetas en tiempos indigentes?
Pero son, dices, como los sacerdotes sagrados del dios del vino
que andaban de país en país en la noche sagrada.

Con ello el poeta se torna consciente de su situación de destierro e inhóspita finitud; sabe además de la incompreensión efectiva entre los hombres y espera solo a su debido tiempo el regreso del Dios trágico, dionisiaco, “el dios venidero” (Manfred Frank, 1994); pues su mal destino no es algo nuevo para él y, sin embargo, ha de insistir y resistir por su pueblo, por la propia comunidad en su ciego e incierto operar:

Pero ¡ay! deambula en la noche, habita,
como en el Orco, sin lo divino nuestra estirpe. Para el propio quehacer
están únicamente forjados, a sí mismo en el estrepitoso taller
se oye cada uno solamente, y trabajan los salvajes
con fuerte brazo y sin desmayo, aunque por siempre
queda estéril, como las Furias, el esfuerzo de los pobres.
(*El Archipiélago*, SWB, Bd. I, 302, v. 241-46).
Pero a nosotros nos es concedido, permanecer
con la cabeza descubierta
bajo la tormenta del Dios ¡oh poetas!
Coger el rayo paterno, a éste mismo, con la propia mano
y entregar al pueblo el don celeste recogido en canción...
 (“Como cuando en día de fiesta...”, SWB, Bd. I., 263, v. 56ss.).

La palabra del poeta, su decir poético es un canto (*Gesang*), una canción que ha de provenir pura desde lo celeste¹⁴, volcándose en coro a los mortales, en palabra que ha de tornarse, develarse común para un pueblo¹⁵, constituyendo así su existir histórico propio, la norma y costumbre de esa comunidad. Esta poesía de Hölderlin está atemperada en su ser interno, entonces, por un duelo permanente y sagrado (*die heilige Trauer*). Tal es tema central, en la primera parte, del primer curso dado por Heidegger sobre los himnos “Germania” y “El Rhin”, cuando ha fracasado ya su incursión rectoral. El duelo sagrado, la noche del poeta sin dioses es el temple fundamental que instauro el sitial (*Stätte*), así llamado “Entre”, el *locus* definitorio del pensamiento venidero, que ha de servir de pasaje fuera de la metafísica, según el decir heideggeriano. La necesidad y apremio por legitimar a la poesía se hizo definitivo para el pensar del Ser, cuando el lenguaje pensante mismo entrara en crisis. Viéndose amenazado y cercado por el lenguaje metafísico objetivizante de la tradición histórico-ontológica occidental¹⁶, Heidegger subsume el pensar metafísico e intenta subvertirlo como estrategia metódica también en vistas de un giro, de una modificación dada al interior mismo de la dirección tomada por su pensar: por el desmontaje del sentido del lenguaje metafísico y la práctica de un diálogo común con la poesía, un diálogo que realiza Heidegger en forma constante con la poesía de su comunidad, la germana, y en donde Hölderlin ocupa como testigo del Ser (Heidegger, 1934/35; p. 61) un sitio preeminente y privilegiado en el anuncio de la nueva era post-metafísica¹⁷.

En un texto anterior¹⁸ acerca de estos mismos autores me ocupaba del tema del exilio y destierro en la novela *Hiperión*, tema que no es ahora mi interés volver a desarrollar aquí, excepto, para destacar la “órbita excéntrica” seguida tanto por el poeta como por el pensador, en la medida en que ambos buscan escapar del cauce emprendido por la modernidad en la forma de conocer lo real, declarándola tema no exclusivo de la razón ni del entendimiento. Heidegger mismo cita en su lección de 1934/35 el pasaje de *Hiperión*, con el cual pretende distanciarse de esa modernidad, la que concibe determinada como razón universal y absoluta, abriendo un espacio crítico para transitar hacia el pensar inicial:

¹⁴ Cfr. Epílogo a *¿Qué es metafísica?* (1943), en: Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1967, pp. 99-108.

¹⁵ Cfr. *Der Mutter Erde*, 1801-2; *Friedensfeier*, en: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, op. cit., vol. 1, pp. 334, 355.

¹⁶ Martin Heidegger, *Humanismusbrief*, 9ª.ed., Frankfurt a. M. 1991; p. 19; véase asimismo Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (1936/38)*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.1989, Obras Completas, tomo 65 (GA. 65), pp. 451s.

¹⁷ Martin Heidegger, GA.65, pp. 12, 129, 204, 353, 401, 422ss., 432, 463s, 485.

¹⁸ Se trata de la conferencia “*El apoderamiento de Hölderlin y Nietzsche en la Medianoche del Mundo*”, dada el 22.12.97, en Sala Ercilla de la Biblioteca Nacional, en Santiago, publicada en: *Zwischen Literatur und Philosophie. Suche nach dem Menschlichen. Festschrift zum 60. Geburtstag von Victor Farias*, editado por David Schilowsky, Olaf Gaudig y Peter Veit. Wissenschaftlicher Verlag Berlin 2000, pp. 79-102. Cfr. también el website: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmuñoz11/breno.htm> página de la Revista virtual de Filosofía: A Parte Rei, N°15, Madrid, mayo 2001.

“De la pura inteligencia (del entendimiento: *Verstand*) –afirma Hiperión– no ha surgido ninguna filosofía, pues filosofía es más que sólo el limitado conocimiento de lo existente.

De la pura razón (*Vernunft*) no ha surgido ninguna filosofía, pues filosofía es más que ciega exigencia de un progreso perpetuo en el arte de unir o de diferenciar los elementos de una materia determinada.

Mas si la razón que aspira a elevarse es iluminada por lo divino hén diaphéron heautô, el ideal de la belleza no exigirá ciegamente, sino que sabrá lo que exige y por qué lo exige”.

Tal demanda poética (el ideal de belleza no es sino lo sagrado, para Hölderlin, la unidad en sí misma diferente: incluida ya en la palabra *Innigkeit*, sutura trágica de la partición primera del Ser)¹⁹ de signo antimoderno, la retoma y destaca Heidegger, frente a un Hölderlin más revolucionario (Pierre Bertaux, 1969), sobre todo como crítica al idealismo alemán heredado por la modernidad tardía, hija ilegítima de la Revolución Francesa. Esta última modernidad hace del espíritu algo puramente instrumental, hasta ingenioso, a la vez que pretende asegurarse de un saber mediante una muy débil y agotadora gimnasia mental. Esta crítica que aparece, aquí, no por primera vez (Heidegger, 1929/30; p. 103-111; 7) y en su *Discurso Rectoral* (1933), será recuperada en su curso de *Introducción a la Metafísica* del año 1935 y prolongada posteriormente a finales de los treinta, en los *Beiträge zur Philosophie* (1936-38), como una crítica al liberalismo; se trata allí de la conflictiva noción de saber, de la filosofía, por cierto, afincada en una cierta figura del “espíritu” que se rehúsa a ser convertida en mera ciencia. En lo devenido en las facultades e institutos del saber universitario moderno. Para Heidegger, filosofía y metafísica son, más bien, saberes por completo alejados de la ciencia. Su preguntar es, en verdad, histórico, ya que su objeto se despliega en el tiempo que tarda el desarrollo del espíritu humano. La metafísica, sin embargo, indaga al interior del todo integral del ente, en el que ya estamos incluidos; de allí que: toda filosofía que indague por el Ser deba partir de la experiencia fundamental del estar prendidos (*ergriffen*) por un temple que recoja la totalidad del *Da-sein*, su decisión de existir históricamente como pueblo, y captarlo en conceptos más integradores (*In-begriffe*)²⁰. Nuestra época padece, sin embargo, de un especial *debilitamiento del espíritu*. La ausencia de espíritu, la disolución de los poderes espirituales, el rechazo de todo indagar auténtico por fundamentos y el compromiso con éstos son las señales ocultas que Heidegger ve ya en el universo espiritual del siglo XIX. Síntomas o sucesos que denotan esto son: la huida de los

¹⁹ Cfr. Friedrich Hölderlin, *Sobre el modo de proceder del espíritu poético* (Platón, Symposium 187a); en Friedrich Hölderlin, *Ensayos*. Traducción, presentación y notas de F. M. Marzoa, 3ª ed. Madrid 1990, pp. 55-78; para el tema de la tragedia y el anhelo de sutura, en Hölderlin, cfr. Patxi Lanceros, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona 1997, pp. 127-147.

²⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, p. 47; cfr. también GA.1929/30, pp. 13, 116, 12, 36.

dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el predominio de la mediocridad (Heidegger, 1935; p. 49).

“El espíritu –admite en su texto rectoral– no es la hueca sagacidad, ni el juego del ingenio sin compromisos, ni la ilimitada dedicación a los análisis intelectuales, ni mucho menos la razón universal, sino que el espíritu es el estar dispuesto de una manera originaria y consciente a la determinación de abrirse a la esencia del ser (*Rektorsrede*, 1933, p. 11). El espíritu es el otorgar el poder a las fuerzas del ente como tal en su totalidad. Donde impera el espíritu, siempre y en cada caso el ente como tal se vuelve aún más entitativo. Por eso, el preguntar por el ente como tal en su totalidad, el plantear la pregunta por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu, para un mundo originario de la existencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo, de su misión histórica como centro (y destino; B.O.) de Occidente (Heidegger, 1935; p. 53)”.

Que el ser sea y continúe siendo el “destino” de Occidente, que alcance la voz y se haga palabra ha de ser siempre la misión asumida por el pensamiento heideggeriano (Heidegger, 1935; p. 45s.; *Sein und Zeit*, 1927; p. 11). Mas pensar su espíritu como un poder que la filosofía ha de poder despertar y emplazar de inmediato por sobre el ámbito del estado o *polis*, en una injerencia directa sobre la política, es un punto ante todo problemático. Heidegger, resumiendo esa tarea filosófica a fines de los veinte, afirmaba que la tarea de la filosofía consiste en despertar un temple fundamental, pues: “La filosofía acontece siempre en un temple fundamental” (Heidegger, 1929/30; p. 10); temple que da cuenta o revela la existencia íntegra del hombre en su soledad, su finitud y su “ser de mundo” (Jaime Aspiunza, 1996); totalidad del ente, esta última, que ha de permitir pensar de nuevo el inicio del pensar, el “Ser” (*Seyn*), pero desde una decisión histórica espiritual precisa: la de asumir la revisión de lo sido en el pensamiento metafísico del sujeto, de la conciencia y del espíritu, en vistas del presente fáctico y del porvenir. Solo así se reconstruirá la verdadera figura del hacer histórico de manera creativa: siendo la medida propia de ella, el acontecer fundamental de la verdad del Ser (como *Ereignis*), el que tornando más auténtico y propio nuestro existir, abre el ente en su totalidad, renovando el mundo de la historia. Recuperando cada vez verdad y sentido. Algo que, por cierto, no se logró. No, al menos, por el camino político del rectorado. Pues, tratando de reutilizar/reciclar conceptos como “espíritu”, reinstalaba Heidegger, de todas maneras, el dominio semántico del discurso metafísico anterior, y no establecía distinción efectiva alguna, por lo que habría fracasado en su intento de llevar la desconstrucción hasta el final, incluso desde *Sein und Zeit* (como quiere hacer ver Derrida, al menos, en *De l'esprit*, 1987). Frank H. W. Edler²¹ ha propuesto en un escrito bastante original que la intención de Heidegger de seguir usando tal concepto, sin colocarse necesariamente al servicio de

²¹ Frank Edler, “*Philosophy, Language, and Politics: Heidegger’s Attempt to steal the language of the revolution*”, in: 1933/34”; *Social Research*, vol. 57, n°1 Spring 1990, pp. 197-238.

una determinada ideología, se debe más bien al intento de apropiarse de aquella, buscando subvertir el significado del discurso al interior del “movimiento”. Heidegger habría restablecido luego, tras su fracaso político, la forma de conocimiento a través de la apertura de los temples de ánimo, o sea, por las *Grundstimmungen* necesarias para pensar y poetizar más originariamente el destino del Ser. Pues son estos, quienes abiertos en un tiempo preciso, que se extiende en un pasado presente y futuro de amplitud no entitativa, dan lugar, fundan el sitio para la destinación de otra figura histórico-epocal del Ser (Heidegger, 1934/35; p. 172s.: “ellos [los temples] abren espacios de tiempo para otro mundo, otra historia...”) ²².

En lo que sigue, intentaré emparentar el temple fundamental que define, atempera y convoca a ambas dimensiones de la existencia, en esta época: tanto al pensar como al poetizar, definiendo para ello el lugar de espacio y tiempo único para ambas experiencias, y sabiendo por lo demás que ellas habitan lenguajes diferentes como asimismo bastante separados entre sí; trataré de caracterizar el modo de decir de ambas y reflejar, si es posible, las afinidades que las hacen proceder como quiere Hölderlin de un solo tronco, esto es, de la poesía.

Tras el quiebre con el pensamiento lógico de la metafísica tradicional, que ve en el *logos* un decir riguroso mediante el concepto claro y distinto, Heidegger intenta ya desde 1929 despertar y acceder a un temple de ánimo para la filosofía sobre la experiencia del existir mismo en el ente total. Tal temple que él llama fundamental no consiste en ningún sentimiento o fenómeno concomitante, como una propiedad del alma del hombre, sino de antemano ya en el supuesto o el *medium* del pensar y del actuar: en este curso de semestre de invierno, de 1929/30, tal temple era el del aburrimiento (*Langeweile*). Dejarse prender plenamente por él determina y destina nuestra existencia a lo más radical de su esencia: al ser mismo en su finitud y soledad frente al mundo que no es sino lastre que no se abre en un horizonte de acción ni de futuro para mi proyecto, lo que le revela (a diferencia de la nada analizada en la angustia), el ser en su integridad en cuanto que mundo abandonado y vacío. Los temples nos devuelven originariamente a nuestra esencia, en ellos nos encontramos en primer término a nosotros mismos –como un *Da-sein*. La esencia del temple nos retrotrae al fundamento de nuestra existencia, que suele por ello quedarnos oculta y desplazada: de allí que de ordinario solo captemos los temples en sus formas extremas, como en la alegría o la tristeza, siendo más fuertes porque golpean primero a nuestra existencia en el mundo. Y porque creemos que ese golpe aparente proviene desde afuera es que desatendemos que estamos o nos hallamos atemperados siempre en un temple, de tal modo que el temple es una forma y modo de apresar al *Da-sein* en toda su dimensión, como puede o ha de ser éste en cuanto que *Da-sein* (Heidegger, 1929/30; pp. 100ss., 269s.). Ahora que, son los temples, si seguimos fieles a *Sein und Zeit* y a este curso, quienes nos abren al ser del mundo en su totalidad, al ser de las cosas.

²² Martin Heidegger, GA.39, p. 182: “Los modos de apertura del Ser, de la fundación del Ser, pueden estar configurados en forma diferente”.

Muy coherente con su giro/cambio en el pensar, tras la dimisión del rectorado, Heidegger se empeña por dar clases sobre los himnos tardíos de Hölderlin, que se hallaban para él determinados por el temple del “duelo sagrado”; habitados –por así decir– por la huida de los dioses y la no venida aún de otros nuevos. Pero, ponerse en camino o hacer la experiencia de la poesía de Hölderlin solo es posible a través de una confrontación *pensante* con la *revelación del Ser* conquistada por ésta (6). Hölderlin había dicho en un aforismo²³: “A menudo se han dado poetas al inicio o al final de una época del mundo. Con cantos se insertan los pueblos desde lo celeste de su niñez a la vida activa, en el país de la cultura. Con cantos retornan desde allí a la vida originaria. El arte es tránsito que va de la naturaleza a la formación y de la formación a la naturaleza” (Heidegger, 1934/35; p. 20; *cfr. Hiperión*).

Este poeta había sido desenterrado del olvido solo a principios de este siglo, en un minuto de crisis y de un despertar político para Alemania. Su mensaje tardío inédito se había mantenido casi como un secreto, porque llevaba la imagen oculta de la nación por venir; así fue leído por Stefan George y su círculo, por Norbert von Hellingrath, su primer gran editor, como por Heidegger (*cfr.* Henning Bothe, 1994; Frank Edler). “Poetizar –nos dice este último, entonces, afinando esa ansiada confrontación entre poesía y pensar– poetizar: [es] un decir de la forma de un poner de manifiesto indicador” [*einweisendes Offenbarmachen*], lo que no es ninguna definición, propiamente, sino una ayuda para entender lo que Hölderlin dice del poeta y del poetizar (Heidegger, 1934/35; p. 30). Y si el poeta está expuesto –como afirma él mismo– al rayo divino (“Como cuando en día de fiesta”: Pues a nosotros no es dado permanecer con la cabeza descubierta bajo la tormenta del Dios”, v. 56s.), *Da-sein* no es sino este *estar expuesto a la supremacía o potencia del Ser* (ibíd.). Pensar y poetizar solo son modos de operar en un mismo ente, cual es, en la existencia (*Da-sein*). ¿Qué significa poetizar y pensar bajo esta premisa? El rayo y la tormenta son el lenguaje de los dioses; el poeta no esquiva tal lenguaje, lo resiste y sostiene para *instalarlo* en la existencia histórica de un pueblo. Poetizar es el decir revelador del ser que se impone por señas al poeta [...para el ahneloso la seña era suficiente, y señas son /de antaño el lenguaje de los dioses; “Rousseau”; v. 30ss]. Semejante dar señas o hacer guiños (*winken*) de los dioses es también un mostrar, un indicar el espacio donde ellos se revelarán o donde habrán de hacerse presentes. El poeta ha de mostrar estas señas al pueblo, indicándoselas en su decir, para dejar de manifiesto su presencia o ausencia (Heidegger, 1934/35; p. 32). Un dar señas semejante sucede, por ejemplo, cuando se dice adiós, al tratar de retener en lo cercano la lejanía que va en aumento; o a la inversa, en la llegada, cuando se manifiesta en la feliz proximidad la aún imperante lejanía. Los poetas son, para Heidegger, los que respondiendo a estas señas del lenguaje divino, las mantienen rigurosamente ocultas en la palabra, en sus imágenes (ibíd.).

²³ *Cfr.* el aforismo 9, citado en el tomo tercero de la *Hölderlin-Ausgabe*, editada por Norbert von Hellingrath.

Y lo hacen permitiéndonos oír lentamente lo indicado en el poema. Oír al poema quiere decir, atender a las imágenes de proximidad y lejanía de lo divino; imágenes que no deben aclararse más, sino antes bien ocultarse; no hacer de lo dicho algo corriente, ordinario, sino algo raro, singular; no acercar, sino poner en la lejanía; y esto tanto más oscile en el temple fundamental de la poesía y, a una con ella, el destino de un pueblo y su relación con los dioses (Heidegger, 1934/35, p. 116s.). Palabras de un pensar que requieren por un lado de este decir, pero que no se realizan en él. El pensar no tiene parada en el ente, puesto que piensa el Ser. No halla ejemplaridad en lo pensado, ya que lo pensado piensa el ente. El decir del pensar es a diferencia de la palabra poética lo carente de imagen. Y donde parece darse una imagen, no es ni lo poetizado de un poema ni lo intuitivo de un sentido, sino solo la anclada esperanza de una osada y desafortunada falta de imágenes²⁴.

De tal manera que los poetas fundan lo permanente de la manifestación de lo divino, nombran lo sagrado en su poetizar. Nombrar significa un mostrar que abre cómo algo ha de ser experimentado y retenido en su presencia (EHD, p. 188). El poeta es el fundador del Ser (Heidegger, 1934/35; p. 32), porque portando desde antaño el fundamento, la estructura de ser del hombre como existencia histórica hablada, constituida a partir del decir poético como lenguaje primero de un pueblo, deja habitar mundo; habitar significa aquí: estar parados ante la presencia de los dioses y ser afectado/tocado por la proximidad esencial de las cosas (EHD, p. 42); tanto hombre como comunidad pueden estar excluidos de éste habitar (en un “tiempo de indigente”; *ibíd.*, p. 47); mas, aún así, ambos no dejan de existir como hombres y como pueblo. Son históricamente, y el poeta es quien media entre ellos. Intercepta y entrega las señales de la divinidad en el espacio de tiempo abierto por su duelo, por su padecer y en la voz que determina la medida de la comunidad.

Hölderlin es la voz fundadora, dirá Heidegger, que ha de apoderarse de la voz del pueblo histórico alemán para abrir paso a la nueva época, empero hoy “se desconoce aquello único esencial, que su obra aún sin tiempo ni espacio ya ha superado nuestro trajín histórico y ha fundado el inicio de otra historia, de aquella historia que comienza con la lucha por la decisión sobre la llegada o huida del Dios”. El temple fundamental de esta poesía es el *pathos* del Entre como sitio de lucha entre distancia y cercanía, del lamento por aquellos dioses huidos y los que aún no llegan. La decisión de esta disputa al disponer su aprontamiento (*Bereitschaft*) y la ausencia de una realización divina plena, tal es su poesía. Hölderlin “es” ese espacio que va más allá del tiempo de la metafísica, del ser entendido como presencia. Redime esta última forma de tiempo histórico del nihilismo moderno, en la medida en que no permite sino el tiempo sagrado del instante, una donación de Ser sin razón y que se aleja de cualquier finalidad específica de la historia (Hegel).

²⁴ Cfr. Winke (1941), en: Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), GA.13, Frankfurt a.M. 1983.

El pensador, por otra parte, al igual que el poeta, también busca mantener en secreto, acallar el pensamiento objetivizante, oír antes de responder al llamado del Ser, para no desfigurar lo original y esencial que su decir pensante ha de mostrar, y que con frecuencia no puede sino silenciar. Para el pensar que no ha de volver al inicio lógico o al cálculo racional de la objetividad real moderna, por su parte, su operar ha de ir oyendo la voz fundadora del poeta, para recién allí poder pensar el lugar desde donde poder recoger la palabra que dice el Ser; la ciencia y, en especial el método científico, “destino” actual de occidente solo ve lo captado inmediatamente en lo dicho (Heidegger, 1934/35; p. 41). Y hemos visto también que el decir pensante de la filosofía que no sea metafísica al modo de la tradición tiene que ir al fondo, ahondar (*er-gründen*) y no sobrepasar su relación inmediata con la “Lógica” y el concepto, los que no alcanzan a captar la pregunta por el sentido del ser. En carta a su amigo Egon Vietta del 16.6.1931 se defendía Heidegger contra el ataque de una posible falta conceptual en su pensamiento: “Mi lucha contra la ‘Lógica’ no es la de alguien que desprecie el concepto, al contrario – no sólo ha de exigirse sin más una penetración conceptual más radical justamente en las cosas más esenciales– sino que hay que empujarla hacia adelante. La lucha es con una *ratio* que se halla desarraigada de todo, que hace un juego de agudeza de lo inesencial. Se trata, justamente, de entender más originariamente el dominio oculto del antiguo *logos* griego y de ponerlo en obra²⁵”.

Pero volvamos otra vez al instante de legitimación efectiva del lenguaje de la poesía con el de la filosofía, compartiendo ellos un mismo plano ontológico. Pues, si bien hablar de la nada era algo que parecía imposible para la ciencia: la filosofía no tenía problemas en acometer la aventura desde un temple como el de la angustia, y pensar el ser como la nada. El temple es un saber, un traslado a la patencia del ente en su totalidad, la apertura del *Dasein* en cuanto tal, así como se halla ya siempre en medio de esa totalidad²⁶. Y: “El Ser no “se despliega” [west] ni en torno al hombre, ni oscila como algo que existe por ahí tampoco solo por él. El ser, más bien, (le pasa) le acontece al *Da-sein* y, de ese modo, se despliega recién como *Ereignis*”. Su verdad no es algo que pueda ser *pre*-sentada, objetivada de antes como un “dato” y una “novedad”. Su verdad, es decir, *la* verdad misma, se presenta sólo celosamente protegida como arte, pensamiento, poesía y acción; y exige, por tanto, insistir en el existir; rechazar cualquier inmediatez simulada en la mera re-presentación”. Exige retener las señas/los guiños: “el abrirse de lo que se oculta como tal, [...] abrirse a la apropiación [de sí] como un llamado a pertenecer al acontecimiento mismo, a la fundación del *Da-sein* como aquella región o ámbito de decisión para el Ser” (Heidegger, 1936/38; pp. 256, 385).

²⁵ Cfr. *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, p. 234s.

²⁶ Martin Heidegger, GA.29/30, pp. 410, 433.

Bibliografía secundaria

- Aspiunza, Jaime. *Ser-de-Mundo y "Kehre". Sobre los fundamentos fenomenológicos de la superación heideggeriana de la Metafísica*. Tesis doctoral presentada en el Depto. de Filosofía de la Universidad del País Vasco, bajo la dirección del Prof. Pierre Aubenque; San Sebastián, septiembre 1996 (copia del autor).
- Bertaux, Pierre. *Hölderlin und die Französische Revolution*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., Erste Auflage, 1969.
- Bothe, Henning. *Hölderlin zur Einführung*. Junius-Verlag, Hamburg, 1994.
- Edler, Frank H. W. "Philosophy, Language, and Politics: Heidegger's Attempt to Steal the Language of the Revolution in 1933-34". *Social Research*, v.57(1), Spring 1990, pp. 197-238.
- _____. "Alfred Baeumler on Hölderlin and the Greeks: Reflections on the Heidegger-Baeumler Relationship (Part I of II)". *Janus Head*, vol. I, N°3, Spring 1999.
- _____. "Alfred Baeumler on Hölderlin and the Greeks: Reflections on the Heidegger-Baeumler Relationship (II of III)". *Janus Head*, vol. II, N°2, Fall 1999.
- _____. "Alfred Baemler on Hölderlin and the Greeks: Reflections on the Heidegger-Baeumler Relationship (Part IIIA)". *Janus Head*, vol. III, N°2, 2000.
- Frank, Manfred. *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

Resumen / Abstract

El autor de este ensayo busca destacar la relevancia histórica del diálogo que Heidegger realiza con Hölderlin en su pensar, a mediados de los años treinta. Época marcada por un inusitado interés por el poeta, así como por la pronta transformación categorial que éste provocará también en su pensamiento, con miras a superar la metafísica moderna de la subjetividad, a través de su palabra y su premonitorio mensaje. Tal presencia del poeta confirma el giro efectuado por Heidegger después del impasse de su primera obra, siendo aquél la piedra de toque para comprender el tránsito seguido hacia el nuevo inicio de su pensar, conocido como "pensamiento histórico del ser", y que Heidegger expone póstumamente en sus "Contribuciones a la Filosofía".

This essay seeks to bring out the historic relevance of the dialogue that Heidegger undertook with Hölderlin's Poetry in the mid-nineteen thirties. This was a period signalled by an unusual interest in this poet, who originated through his thought and his premonitory message, a category transformation in Heidegger's thought, with a view to overcoming modern metaphysics of subjectivity. The poet's presence ratifies Heidegger's "turning" after the impasse of his first great opus. Hölderlin is indeed the touchstone for understanding Heidegger's transition to a new beginning of thought, viz., "the historical thought of being" which Heidegger developed posthumously in his "Contributions to Philosophy".