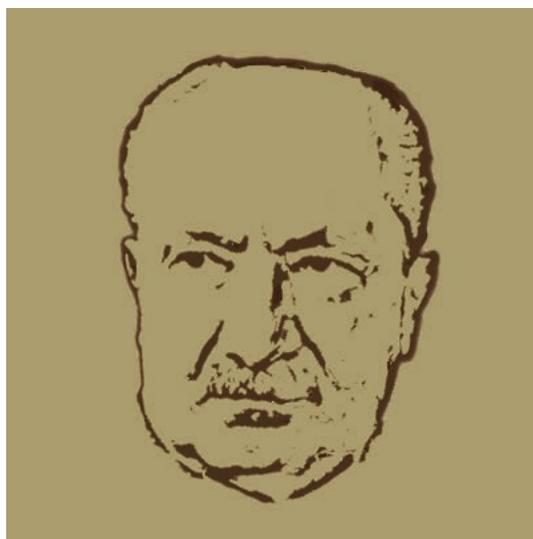


Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



Centro de Estudios Heideggerianos

Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019

e-ISSN: 2386-4877

Editor:

Centro de Estudios Heideggerianos
Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)

Edición a cargo de:

Fernando Gilabert Bello y Juan José Garrido Periñán

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía

Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n

41018 Sevilla

Telfno: (+34) 954 55 77 68

e-mail: differenz@us.es

© De los autores

Diseño de cubierta edición impresa: Jesús Fernández Muñoz y Fernando Gilabert

Maquetación edición impresa: Fernando Gilabert

Diseño y maquetación edición online: Juan Antonio Rodríguez Vázquez

Impresión: xxxxxxxxxxxxxxxx

Depósito Legal: XXXXXXXX

e-ISSN: 2386-4877

Nº DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Differenz>

OJS: <https://revistascientificas.us.es/Differenz>

Indexación

Differenz se encuentra indexada en DIALNET, ERIHPLUS, LATINDEX y continua con el proceso de inclusión en la más importantes y prestigiosas bases de datos, así como su inclusión en índices de impacto.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados en este número.

Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas gracias a Centro de Estudios Heideggerianos tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License. Creado a partir de la obra en <http://institucional.us.es/differenz>.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Consejo de Redacción / Editorial Board

Director (Editor):

Ordóñez García, José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Subdirector (Assitant Editor):

Gilbert Bello, Fernando (Master Filosofía. Universidad de Sevilla)

Secretario (Secretary):

Garrido Perriñán, Juan José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Vocales (Vowels):

Adrián Escudero, Jesús (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)

Bayón Torres, Manuel E. (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Bravo Delorme, Cristián de (Ph. Dr. Universidad de Chile)

Camello Casado, David (Ph. Dr. Universidad Autónoma. Madrid / Universidad de Sao Paulo. Brasil)

Fernández Muñoz, Jesús (Máster Filosofía. Becario FPU. Universidad de Sevilla)

Gómez Delgado, José María (Ph. Dr. Universidad de Granada)

González Galván, Humberto (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Baja California Sur. México)

Gracia Gómez, Alfonso A. (Ph. Dr. Universidad de Valencia)

Lehman, Sandra (Ph. Dr. Universidad de Viena)

Macera Garfía, Francisco (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Mantas España, Pedro (Ph. Dr. Universidad de Córdoba)

Moreno Bardón, Fernando (Ingeniero-CEH)

Muñoz Martínez, Rubén (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Pascual Gomez-Manso (Lcdo. Fisioterapia-CEH)

Pizarro Suescum, José Pedro (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Rodríguez Ribas, José Ángel (Med. Dr. Universidad de Walles)

Rudinger, Kurt (Phil. Dr. Universidad de Sevilla)

Rufo Rodríguez, Juan Marcial (Master Filosofía. Universidad de Sevilla)

Silverio, Eugenio (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Xolocotzi, Ángel (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Puebla. México)

Comité Científico / Scientific Committee

Alemán Lavigne, Jorge (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)
Antón Pacheco, José A. (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Berciano Villalibre, Modesto (Ph. Dr. Universidad de Oviedo) (†)
Breur, Roland (Ph. Dr. KU Leuven)
Brenco, Francesca (Ph. Dr. Western Sydney University)
Castro Caeiro, Antonio (Ph. Dr. Universidad Nova. Lisboa)
Denker, Alfred (Ph. Dr. Direktor Heidegger Archiv-Messkirch. Alemania)
Di Cesare, Donatella (Ph. Dra. Universidad de Roma - Sapienza)
Duque Pajuelo, Félix (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Madrid)
Estrada, Juan A. (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Fabris, Adriano (Ph. Dr. Universidad de Pisa)
Gabás Pallás, Raúl (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)
Gander, Hans-Helmut (Ph. Dr. Universidad de Friburgo)
Heiden, Gert-Jan van der (Radboud University)
Larriera, Sergio (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)
Marramao, Giacomo (Ph. Dr. Universidad Roma III)
Moreno Márquez, César (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Buenos Aires. Argentina)
Rodríguez-Suárez, Luisa Paz (Ph. Dr. Universidad de Zaragoza)
Peñalver Gómez, Patricio (Ph. Dr. Universidad de Murcia)
Perrín, Christophe (Ph. Dr. Université Catholique de Louvain)
Rodríguez García, Ramón (Ph. Dr. Universidad Complutense de Madrid)
Sáez Rueda, Luis (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Segura Peraita, Carmen (Ph. Dra. Universidad Complutense de Madrid)
Stenger, Georg (Ph. Dr. Universidad de Viena)
Trawny, Peter (Ph. Dr. Universidad de Wuppertal)
Vega Esquerro, Amador (Ph. Dr. Universidad Pompeu Fabra)
Vigo, Alejandro G. (Ph. Dr. Universidad de Navarra)
Zabala, Santiago (Ph. Dr. Icrea Research Professor of Philosophy. Universidad Pompeu Fabra)
Zaborowski, Holger (Dr. Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Nº 5, Julio de 2019 - Heidegger y la poética

Sumario

Presentación.....7

Dossier: Heidegger y la poética

Donación y hogar mito-poético de la realidad

Donatio and Mythopoetic Home of Reality

Jon Mentxakatorre Odriozola.....11

*La alocución del lenguaje: el decir poético en Heidegger y el budismo zen;
comparación y perspectiva*

*The addressing of language: poetic saying in Heidegger and Zen Buddhism;
comparison and perspectivew*

Alberto Morán Roa.....29

*Una lectura de ‘El guardador de Rebaños’ a la luz del “habla póstica” de
‘Ser y Tiempo’*

*A lecture of ‘The Keeper of Sheep’ from the “poetic speech” of ‘Being and
Time’*

Luís Gabriel Provinciatto.....51

*El poema y la esencia del habla: En torno a los escritos heideggerianos de
la década de 1950*

*The poem and the essence of speech. Around the Heideggerian Writings of
the 1950s*

Paula Sánchez Mayor.....73

El texto que obra: La filosofía como (si) arte
The text that works: Philosophy as (if) art
Carlos Segovia.....91

Estudios

Fenomenologia e fede nel pensiero del primo Heidegger
Phenomenology and Faith in Early Heidegger
Fabio Carlisi.....121

Mortals' offering to the Gods: Martin Heidegger's interpretation of the Thing
La ofrenda de los mortales a los Dioses: Martin Heidegger y la interpretación de la cosa
Georgios Karakasis.....139

El sentido fenomenológico del lenguaje poético en el segundo Heidegger
The phenomenological sense of poetic language in the second Heidegger
César Alberto Pineda Saldaña.....159

Derivas

Cuestiones litigantes. El diálogo de Heidegger con Hegel y Schelling
Litigating issues. Heidegger's dialogue with Hegel and Schelling
Jorge Fernández.....183

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6, NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2019.i05.00

Presentación.

José Ordóñez García

Universidad de Sevilla. Director de *Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

En este nº 5 de *Differenz, Heidegger y la poética*, publicamos una selección de trabajos sobre la relación del pensador de Messkirch con la poesía, en especial sobre el lenguaje, fenómeno que, como sabemos, es de fundamental interés en sus obras tardías. En este sentido, los artículos del presente número han sido seleccionados siguiendo un criterio basado en las diversas maneras, que ese encuentro se deja tematizar a raíz de una hermenéutica poliédrica.

El tan discutido, afirmado y negado, “giro” de Heidegger tras el fracaso que supuso el proyecto de *Ser y Tiempo*, sobre todo por la variedad y asistematicidad de sus escritos, no está exento de una clara tendencia expresionista, es decir, que posiblemente Heidegger experimentara un modo anímico de encontrarse y éste le abriese el camino a la consideración del lenguaje poético como el adecuado para dar testimonio del ser. Si Hölderlin pedía que su palabra mostrase lo sagrado, Heidegger, tras su lectura del poeta, puso su palabra al servicio del ser.

Los textos siguientes abordan, de una y otra manera, las posibilidades abiertas por el pensar poetizante de Heidegger. Con ellos hemos querido ofrecer una modesta aportación a eso que, para el pensador, se convirtió en la reflexión tardía y última de su trayectoria. Trazos y acontecimientos como los que nos dejó en esa breve, sencilla y melancólica obra que es *La experiencia del pensar*.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Dossier: Heidegger y la poética

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.01

[pp. 11-27]

Recibido: 07/03/2019

Aceptado: 25/06/2019

Donación y hogar mito-poético de la realidad

Donation and Mythopoeic Home of Reality

Jon Mentxakatorre Odriozola

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen:

Mediante selectos escritos de Heidegger sobre el vínculo entre poesía y verdad, se investigará cómo el lenguaje alberga al ser y cuáles son sus consecuencias. Para ello, se traerá a diálogo el pensamiento de Owen Barfield, pensador inglés contemporáneo a Heidegger interesado en la vía estético-epistemológica de la poesía. Sus aportaciones permitirán comprender el potencial de la palabra poética para saltar por sobre la dicotomía sujeto/objeto y mostrar cómo la poesía por la que Heidegger penaba es, ante todo, mito-poesía, porque la palabra capaz de acoger al ser, pensarlo en su misterio y desplegarlo en toda su hondura es *mythos*.

Palabras clave: Heidegger; Barfield; habla; palabra poética.

Abstract:

Through selected writings by Heidegger on the link between poetry and truth, it will be investigated how language embraces the being and what its consequences are. To do so, the philosophy of Owen Barfield, an English thinker contemporary to Heidegger interested in the aesthetic-epistemological path of poetry will be brought into dialogue. His contributions will allow to understand the potential of the poetic word to jump over the subject/object dichotomy and to show how the poetry which Heidegger yearned for is, above all, myth-poetry, because the word able to welcome the being, to think about on its mystery and to unfold it in all its depth is *mythos*.

Keywords: Heidegger; Barfield; Speech; Poetic word.

*Quien no sabe lo que es la nostalgia,
tampoco sabe qué es filosofar*
Martin Heidegger

1. Introducción¹.

En el pensamiento de Heidegger, uno de los más grandes pensadores del siglo XX, encontramos una premisa angular, desde la que muchas y poderosas propuestas filosóficas brotan: El ser es presencia, pero un halo de misterio lo envuelve, de forma que el ente toma primacía frente a él. En consecuencia, la metafísica ha pensado al ente como objeto, olvidando al ser que permite pensar(lo). Por lo tanto, para Heidegger, se hacía necesario pensarlo todo nuevamente: saltar por sobre los (post)idealismos y llegar al pensamiento que tenga presente al ser, que no lo obvie y caiga en el juego vicioso de subjetividad del sujeto y objetividad del objeto. Lo interesante en ese camino de Heidegger, tema de esta investigación, es el papel de la dicción poética, porque la razón, además de pensamiento, es habla².

El objetivo de este texto, a partir de escritos selectos de Heidegger sobre el vínculo entre poesía y verdad, es investigar cómo el lenguaje alberga al ser y cuáles son sus

1 El presente texto, que pone en diálogo a Heidegger y Barfield, surge para seguir y completar la vía de investigación abierta por la comunicación que puso en diálogo a Heidegger y Tolkien titulada "Palabra poética: la fundación del ser humano desde el lenguaje", presentada en la Universidad de Valladolid el 27 de septiembre de 2018, en el congreso *Antropología y Comunicación*, y publicada recientemente en *Hombre y logos*. Ed. J. M. Chillón, Á. Martínez y P. Frontela. Madrid, Fragua, 2019, 215-224.

2 Sobre la necesidad que Heidegger tuvo de dejar entrar al lenguaje y a la poesía en su filosofía, véase GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002.

consecuencias. Para ello, se traerá a diálogo el pensamiento de Owen Barfield, pensador inglés contemporáneo a Heidegger interesado en la vía estético-epistemológica de la poesía. Sus aportaciones permitirán comprender el potencial de la palabra poética para saltar por sobre la dicotomía sujeto/objeto y mostrar cómo la poesía por la que Heidegger penaba es, ante todo, mito-poesía, porque la palabra capaz de acoger al ser, pensarlo junto a su misterio y desplegarlo en toda su hondura, es *mythos*.

En primer lugar, se expondrá cómo el hablar poético es superior para Heidegger al hacer camino desde el que lo sobreabundante irrumpe en la realidad. Su diferencia del lenguaje actual abrirá la vía para comenzar a dialogar con Barfield, cuyos postulados se presentarán para indicar que el lenguaje poético es originalmente mítico, capaz de recoger la donación y sobreabundancia del ser. Posteriormente y junto algunas reflexiones desde el euskera, se explicará cómo al explorar la plurivocidad de la palabra poética, la riqueza del ser acogido en el lenguaje, pueden fundarse o sub-crearse, como nueva donación, los horizontes de sentido que conforman la base de un pueblo. Con todo ello se concluirá que la palabra poética que Heidegger reclamaba, es continente en sí misma de una participación de otro orden con la realidad, y que su capacidad reside precisamente en ser palabra que acoge el gratuito (don) ser y su misterio (sobreabundancia) tras el silencio (*muthos*) en su polisemia (*verbum*) que exige despliegue (*narratio*); es decir, la palabra poética es tal porque es *mythos*. Por esa razón, podremos afirmar que el camino para la metafísica querido por Heidegger no es otro que la mito-poética.

2. *Mythos* y metáfora

Pensando tras Hamman, Humboldt y Herder, Heidegger expuso que la razón es habla, *λόγος*: “Solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante”³. Hablar y pensar son uno, pero separados por un abismo. Sin embargo, hay modo de salvarlo, pues el habla es, ante todo, dar nombre. Al nombrar, al acoger en el lenguaje, se in-voca, in-venta, se trae a voz presente lo apelado y al mundo perteneciente en el que toma sentido. Nombrar, en consecuencia, es *poiesis*. A partir de los primeros versos del poema ‘Una tarde de invierno’ (*Ein Winterabend*, 1915) de Georg Trakl, Heidegger expuso lo siguiente:

Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
Lang die Abendglocke läutet⁴

3 HEIDEGGER, M. “El habla”, en *De camino al habla*. Barcelona, Serbal-Guitard, 1990. p. 11.

4 Cuando cae la nieve en la ventana / Largamente la campana de la tarde suena.

¿Qué es este “nombrar”? ¿Rodea solamente con palabras de una lengua a los objetos y sucesos conocidos y representables: nieve, campana, ventana, caer, resonar? No. El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras, sino que llama las cosas a la palabra. El nombrar invoca (...) trae a cercanía la presencia de lo que anteriormente no había sido llamado (...) Pero la invocación no arranca a lo que está siendo llamado a su lejanía en la que permanece retenido por el “hacia dónde” del llamado. La invocación invoca en sí y, por ello, llama hacia aquí, hacia la presencia y llama hacia allá, en la ausencia. La nieve que 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. ¿Cuál es más alta: la presencia que tenemos ante nuestros ojos o la presencia invocada?⁵

Acorde a Heidegger, invocar es llamar a proximidad, hacer venir a lo nombrado y al mundo al que pertenece, pues al dar, al decir, nombre tanto el elemento como la realidad de la que toma sentido son traídas. Lo nombrado se presenta en este mundo como mundo secundario, que si es poderoso, coherente en sí, permite entrar en él y después ligarlo a este mundo: funciona como metáfora “desde” lo lejano, en vez de “a” lo lejano. Ahora bien, ha de comenzarse a notar que este tipo de nombrar es el que hace el mito, que guarda en sí no un elemento concreto, sino toda una experiencia, todo un mundo, que se llama a despliegue. Y no solo eso: enlaza la realidad presente al conjunto diegético del mito, por lo que la historia sigue siendo la misma historia que se dijera la primera vez. De ahí que Heidegger llegara a plantear que la realidad que irrumpe mediante el nombrar del poeta es superior, de mayor talante, y que abre la posibilidad de ser metáfora, de sobreponerse a la realidad presente y dotarla de sentido que ha acompañado a toda una historia de la cultura, de seguir haciéndola partícipe de una misma palabra y voto⁶. El (verdadero) nombrar, por lo tanto, es siempre poético para Heidegger. Sin embargo, según el filósofo, este escasea:

El hablar de los mortales es invocación que nombra, que encomienda venir cosas y mundo desde la simplicidad de la Diferencia. Lo que es hablado en el poema es la pureza de la invocación del hablar humano. Poesía,

5 HEIDEGGER, M. “El habla”. Cit. p. 19.

6 “La invocación que llama cosas llama a venir, las invita a la vez que llama hacia ellas, las encomienda al mundo desde el cual hacen su aparición” (Ib. p. 20). Aceptar que las cosas son primero llamadas a su propio mundo implica que existe más mundo previa e independientemente del conocimiento humano sobre él.

propriadamente dicho, no es nunca meramente un modo (*Melos*) más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna.

Lo contrario a lo hablado puro, es decir al poema, no es la prosa. La prosa pura no es jamás “prosaica”. Es tan poética y por ello tan escasa como la poesía⁷.

Es decir, el habla, el poetizar, ha devenido lenguaje ordinario para Heidegger, olvidando -ocultando, recordando a Trías- la fuerza del nombrar. De forma similar, para Barfield, el lenguaje ha ido perdiendo capacidad para abarcar la experiencia en unidad, debido no tanto a la abstracción y lógica como a la introspección individual, egocéntrica y consciente. ¿En qué consiste, por lo tanto, el nombrar que Heidegger reclamaba? ¿Cómo recuperarlo? Para ello, será revelador atender a los postulados de Barfield en cuanto a la relación de la poesía para con la verdad.

2.1. Nombrar participativo

Heidegger dice que la poesía es el lenguaje que salva la distancia entre habla y pensamiento. En ello reside su capacidad para instaurar el ser y la esencia de la realidad, en responder a su altura, en hacer sitio, albergar, cobijar, la realidad -*aísthesis*, en toda regla-, mostrándola, iluminándola, desde sí. De ese modo la palabra es patria: ha creado un mundo -de todos los posibles- de la realidad, y vive a partir de ella. Nombrar, por lo tanto, no es vano, relativo o caprichoso: es certero, acorde, parejo. El pensar, el discurrir, se hace mediante el habla, pero una vez dicho el mundo poéticamente. Porque solo la poesía es capaz de decir el ser, de trascender el ente y fundar el entramado de sentido que forma una cosmovisión y cultura⁸. Tal como dice Barfield:

Logic can make us more precisely aware of the meaning already implicit in words. But the meaning must first of all be there and, if it is there, it will always be found to have been deposited or imparted by the poetic activity⁹.

7 lb. p. 28.

8 “La poesía no toma el lenguaje como un material existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico (...) es preciso entender la esencia del lenguaje por la esencia de la poesía” (HEIDEGGER, M. *Arte y poesía*. México DF, FCE, 1985. p. 140). Es decir, Heidegger se sitúa, junto a Barfield, en que el lenguaje actual proviene del poético primordial: aún guarda su eco (Ib. p. 114).

9 BARFIELD, O. *Poetic Diction. A Study in Meaning*. Middletown, Wesleyan UP, 1973. p. 31.

Sin embargo, cuando el nombrar poético pierde su fuerza y deviene en lenguaje ordinario o técnico, el ser desaparece u oculta en el ente, porque ha perdido sus relaciones de sentido que lo hacen mostrarse en la verdad. Cuando tal cosa ocurre, la metáfora puede salvar la situación.

En *Poetic Diction*, tras afirmar que la metáfora, al recorrer la antigua senda poética, es el único camino hacia el conocimiento, Barfield se centra en el problema del lenguaje mismo, llamando a discurso para rebatir la visión lingüística avanzada por algunos filólogos del siglo XIX, Max Müller a la cabeza. Aquellos estudiosos creían que la metáfora había surgido en acto imaginativo consciente por parte de un individuo que, con el objetivo de expresar algo abstracto a otros, toma palabras a mano y les da nuevo significado. La necesidad de la metáfora aparece ligada a la literalidad de las palabras, utilizadas para expresar objetos o hechos físicos concretos; algo abstracto habría de pedir nuevos sentidos.

El argumento decimonónico proviene del traspaso del evolucionismo de Darwin a la historia del lenguaje, y no desde la evidencia lingüística. En el contexto del desarrollo físico y mental del hombre primitivo hasta el ser humano moderno, se entendía que la capacidad de abstracción había de venir en un estado evolutivo posterior. En consecuencia, las primeras palabras habrían de ser herramientas concebidas al modo de los materiales: de uso directo. Estas designarían objetos unívocamente y por conveniencia bajo este supuesto, y una capacidad mayor para la abstracción llegaría después mediante la ingeniosa combinación de esas palabras, gracias a la metáfora¹⁰. Pero tal como Barfield resalta, dentro de límites lingüísticos, la realidad es otra, pues el lenguaje, cuanto más remoto, más metafórico es, en el sentido de que las antiguas palabras nunca hablan “solamente” de un objeto o hecho físico, sino de un pensamiento y percepción en el que visible e invisible, externo e interno, se nombran en unidad. Al respecto, tratando de las palabras *diurnal*, *diary*, *dial* y *journal*, derivadas de la latina *dies*, Barfield dijo así:

As far back as we can trace them, the Sanskrit word “*dyaus*”, the Greek “*zeus*” (accusative “*dia*”) and the Teutonic “*tiu*” were all used in contexts where we should use the word sky; but the same words were also used to mean God, the Supreme Being, the Father of all the other gods -Sanskrit “*Dyaus pitar*”, Greek “*Zeus pater*”, Illyrian “*Deipaturos*”, Latin “*Juppiter*” (old

10 Sería cuestión de tiempo que Saussure comenzara a dictar sus cursos: las bases estaban asentadas para la división entre significante y significado, y para definir al hombre moderno. Tal como dice McLuhan: “Con el signo sin sentido asociado al sonido sin sentido, hemos construido la forma y el sentido del hombre occidental”. MCLUHAN, M. *La galaxia Gutenberg: Génesis del homo typographicus*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1998. p. 77.

form “*Diespiter*”). We can best understand what this means if we consider how the English word heaven and the French “*ciel*” are still used for a similar double purpose, and how it was once not a double purpose at all. There are still English and French people for whom the spiritual “heaven” is identical with the visible sky; and in the Spanish language it is even a matter of some difficulty to draw the distinction. But if we are to judge from language, we must assume that when our earliest ancestors looked up to the blue vault they felt that they saw not merely a place, whether heavenly or earthly, but the bodily vesture, as it were, of a living Being. And this fact is still extant in the formal resemblance between such words as *diary* and *divine*¹¹.

Barfield apunta que el antiguo lenguaje conocido muestra una conciencia que no distingue entre literal y figurado. La distinción de metáforas y conceptos vendría después, con el cambio de participación en unidad en el mundo, con el paso del pensamiento mítico al filosófico-científico. En consecuencia, el giro en la percepción del puesto del hombre en el cosmos deja en claro que, en los albores del tiempo, el lenguaje era, originalmente, mito, así como que el lenguaje ha ido convirtiéndose más prosaico¹². Al respecto, es interesante que, en este proceso, Barfield encuentra un importante punto de inflexión: un encuentro y nombramiento del mundo interior de la conciencia, distanciándose de una participación directa en la realidad, en el sentido griego de “pánico”¹³: empieza a mostrarse el cambio que se producirá, desde la conciencia de un agente divino externo (*Pan*), al mundo mental y analítico interior -y a la muestra de cómo el mito ha quedado desfigurado pero vivo en el habla cotidiana. La mente, en su mayor grado de abstracción, encuentra a la realidad menos real; cuanto más interior es el mundo, más abstracto es. Para Barfield, por lo tanto, queda claro que en los albores del tiempo, el lenguaje era, ante todo, mito:

As to the number of words which are indirectly descended from the prehistorical religious feeling, it is not possible to count them. We can only

11 BARFIELD, O. *History in English Words*. Barrington, Lindisfarne Books, 2007. p. 88-89.

12 Cassirer, en diálogo con la obra de Usener, aunque concluye que el origen del mito y el del lenguaje son análogos, sostiene que *mythos* y *logos* brotan del pensamiento humano desde el principio (CASSIRER, E. *Mito y lenguaje*. Buenos Aires, Galatea, 1959. p. 82-83, 96; CASSIRER, E. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México D.F., FCE, 1974. p. 166). De ahí que insista en que el hombre y su lenguaje -tanto figurativo como abstracto- son creativos en tanto que “simbólicos” (Ib. p. 197), sin incidir en que son, sobre todo, y en mayor medida cuanto más antaño, fundacionales, “poéticos”. La palabra poética no niega una complementación o bifurcación, o dos modos de pensar y de expresar mediante el lenguaje coetáneos desde el principio, sino que resalta la capacidad de nombrar la realidad en la medida en que se presenta.

13 BARFIELD, O. *History in English Words*. cit. p. 85-87.

say that the farther back language as a whole is traced, the more poetical and animated do its sources appear, until it seems at last to dissolve into a kind of mist of myth¹⁴.

Es decir, Barfield sostiene que las palabras hubieron de tener antiguamente en unidad múltiples significados, o dicho de otro modo, hubieron de tener un único significado, y varios fenómenos referentes al mismo tiempo -sin distinción-, tanto externos como internos, tanto mentales como materiales. La tendencia del lenguaje hasta hoy ha sido concretar y clarificar esos significados: la división de unidad semántica mediante selección. Así, como ejemplo, mientras que Müller habría dicho que “espíritu” habría significado “aliento” o “viento”, y que después llegaría la necesidad de expresar la abstracta noción de “el principio de vida”, Barfield expone lo siguiente:

Such an hypothesis is contrary to every indication presented by the study of the history of meaning; which assures us definitely that such a purely material content as “wind”, on the one hand, and on the other, such a purely abstract content as “the principle of life within man or animal” are both late arrivals in human consciousness. Their abstractness and their simplicity are alike evidence of long ages of intellectual evolution. So far from the psychic meaning of “*spiritus*” having arisen because someone had the abstract idea, “principle of life...” and wanted a word for it, the abstract idea “principle of life” is itself a product of the old concrete meaning “*spiritus*”, which contained within itself the germs of both later significations. We must, therefore, imagine a time when “*spiritus*” or *πνευμα*, or older words from which these had descended, meant neither breath, nor wind, nor spirit, nor yet all three of these things, but when they simply had their own old peculiar meaning, which has since, in the course of evolution of consciousness, crystallized into the three meanings specified -and no doubt into others also, for which separate words had already been found by Greek and Roman times¹⁵ (1973: 80-81).

Es decir, lo que a día de hoy parece ser metáfora es sentido que estaba latente desde el principio. Las antiguas palabras no designaban solo algo sensible o material, sino que lo designaban conjuntamente, porque aún no distinguían a uno del otro. Tal diferencia entre objetivo-subjetivo supondría conciencia de sí mismo que trabaja con pensamiento

14 Ib. p. 88-89. Véase también CASSIRER, E. *Mito y lenguaje*. cit p. 82-83, en donde expone la dificultad del lenguaje para hablar del ego y del ser, así como su tardía concepción.

15 BARFIELD, O. *Poetic Diction. A Study in Meaning*. cit. p. 80-81

racional o discursivo sobre ideas abstractas¹⁶, que se desarrolló en un tiempo y lugar concreto: Ática, en el siglo V. De modo que exigir tanto la literalidad como la metáfora al antiguo lenguaje mítico, o como Barfield dice, volcar el pensamiento poslógico en el prelógico, supone un ejercicio de logomorfismo¹⁷. Por lo tanto, en aquel tiempo prelógico, el tiempo en el que el sentido se originaba, el hombre no se sentía distinto o sacado del universo, al menos no tanto como después de Platón: participaba como parte de él. Ligándolo a Heidegger, el nombrar, al igual que la pregunta filosófica, envolvía al hablante. Porque este también escucha, forma parte de la misma audición y acontecimiento.

2.2. Vía al nombrar original

Lo expuesto hasta ahora nos indica lo siguiente: En un tiempo primigenio no existía distinción entre sujeto y mundo, entre pensar y percibir; ha sido el cambio de conciencia respecto a la presencia del mundo la que ha llevado a separar puntos interpretativos de experiencia. En consecuencia, Barfield describe el antiguo modo de pensamiento como:

A kind of thinking which is at the same time perceiving -a picture-thinking, a figurative, or imaginative, consciousness, which we can only grasp today by true analogy with the imagery of our poets, and, to some extent, with our own dreams¹⁸.

Por ello, la historia que queda en el lenguaje, investigable mediante la filología, muestra, junto al cambio de la conciencia humana, dos principios opuestos del lenguaje mismo. El primero es que el antiguo único sentido tiende a dividirse, especificarse. El segundo, la naturaleza misma del lenguaje, es el principio de la unidad viva. Mientras que el primero indica diferencias, el segundo muestra las semejanzas, encuentra y funda una base común. Y dicho segundo principio es el que opera en la metáfora, que trata de decir la realidad en unidad.

Mediante la metáfora, el poeta logra transmitir relaciones perdidas, olvidadas o desconocidas, que no hallan otro modo de expresión sino por ella. A su vera, la poesía se vuelve vía para experimentar la realidad en evidencia, en totalidad, o para abrir el camino a ello. Mientras que el ejercicio intelectual busca reducirse conceptualmente y especificarse

16 "A subjective -or self- consciousness is inseparable, as Kant himself demonstrated quite satisfactorily, from rational or discursive thought operating in abstract ideas. Consequently, in pre-logical times it could not have existed at all". Ib. p. 204.

17 Ib. p. 90; 187.

18 Ib. p. 206-207.

en sus partes, alejándose del conocimiento participativo, el pensamiento poético funda las bases para reunir al hombre con la realidad y llegar a mayor comprensión de ella.

Recogiendo uno de los ejemplos dado anteriormente: en la actualidad, al traducir *spiritus*, necesitamos verterla dependiendo del contexto como -y solamente como- “espíritu”, “aliento”, “vida” o “viento”; se se(le)cciona un significado. Para el pensamiento mítico, la palabra daba respuesta a una experiencia multidimensional: el “espíritu-aliento-vida-viento”. Además, la antigua palabra encontraba su forma narrativa, su despliegue, en el relato -el mito o cuento mítico. El mito, por lo tanto, es la palabra que contiene en sí una infinidad de despliegue diegético: el *verbum* es esencialmente *narratio*; en una sola palabra: *mythos*.

Así pues, la poesía, ejercida continuamente, es la que otorgaría un conocimiento cada vez mayor, porque es la metáfora la que se acerca a expresar la antigua unidad semántica, la antigua unidad entre pensamiento y percepción que se llevó al habla y que el lenguaje muestra tanto en viejas expresiones como “el sol se ha puesto” o nuevas como “agujero negro” o “trolearse”.

Resumiendo brevemente lo dicho en este apartado: Barfield llegó a la conclusión de que la sentencia de Müller -la mitología (mito-poética) como enfermedad del lenguaje¹⁹- era falsa, al sostener que el mito está estrechamente relacionado con el origen del habla y la literatura, y no como posterior decorado de lo literal. En aquella fase comentada, en la que lo literal no se distinguía de lo metafórico, tanto las palabras como el pensamiento eran de orden mítico, nombrando en unidad distintas dimensiones de la realidad. No obstante, debido a la tendencia del ejercicio analítico-conceptual, la riqueza poética original de las antiguas lenguas ha decaído a lo largo de los siglos hasta los actuales idiomas modernos, cuyo alto grado de abstracción y concreción les priva de la potencia para llamar mundos de experiencia estético-semántica mediante el nombre. Sin embargo, le metáfora tiende la vía para llegar al núcleo original²⁰.

Ahora bien, tal como Heidegger comprendía, la perspectiva de la historia que la metafísica legó se excusa en que el misterio acompaña al ser, haciéndolo difícil de asir. Hablando en clave mito-poética, la realidad presenciada como don es excesiva,

19 Véase al respecto el breve comentario de Cassirer. (*Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. cit. p. 166-168). Tal como dice el autor, no es adecuado llamar enfermedad a una actividad fundamental del ser humano.

20 Del pensamiento de Barfield podemos derivar lo siguiente: como no despertamos por primera vez, porque nacemos ya a un pueblo y heredamos lenguaje, como no nombramos la realidad por primera vez, la vía más accesible es la metáfora, tendiendo puentes entre seres o sentidos que antiguamente el lenguaje decía en unidad.

sobreabundante de sentido y ser, y el lenguaje, en su flaqueza entre lo literal y lo metafórico, divaga en cómo poder dar cuenta de él²¹. Pero en ese silencio, en esa mudez, entra en juego la palabra poética, que como veremos no es otra que mito. El primer paso, es darse cuenta de formar parte de una realidad maravillosa, asombrosa aunque terrible: saberse parte de ella. El segundo, decirla: recoger toda la vivencia en la palabra poética y hacer partícipes de esa vivencia mediante el arte narrativo a otras personas, invitarlos, mediante la imaginación compartida, a vivir el mito por ellos mismos, por encuentro con o aplicación de su sentido, contar la multiplicidad de sentido recogida en el *mythos* y crear, fundar, el mundo con las coordenadas de esa experiencia, con los horizontes de sentido al que volcar el pensamiento.

Es decir, el verdadero nombrar es capaz de recoger en abundante unidad toda una experiencia estético-semántica. Pero algo es necesario para ello: percibir el ser como don y como sobreabundante. Solo al tener presente su gratuidad y riqueza puede mantenerse el diálogo al que llama, sin limitar u obviar su maravilla o misterio. De ese modo, el ser puede ser acogido en su acontecer, arrojarse a la relación con otros seres. En consecuencia, al albergar en la palabra el ser y sus puntos de convergencia, el ser humano es en tanto que construye mundos de sentido desde el lenguaje. Con la dicción de la realidad en toda su hondura, la poesía es capaz de fundar la realidad porque sale a su encuentro para des-ocultarla, mediante la *alétheia* de la palabra. No impone idea o teoría unívoca alguna sobre el ente, sino que, con asombro y reverencia, al percibir al ser como don radical y exuberante, lo acoge en unidad y en relación para con otros seres. Tal como dice Eagleton:

El Ser, por lo tanto, es ese “claro” (*Lichtung*) o espacio de encuentro que no es ni sujeto ni objeto sino, de algún modo, la disponibilidad espontánea de uno hacia otro (...) Dado que es en primera instancia un ser-en-el-mundo, es una forma de existencia inexorablemente referida a otras cosas, y es a través de esta ligazón a las cosas como conduce a estas a su autorrevelación²².

Esas palabras sobre el pensamiento de Heidegger son muy significativas, porque hallamos en ellas el punto de apoyo para mostrar una vez más su similitud de trasfondo con el pensamiento de Barfield, quien insiste en la no distinción entre sujeto y objeto en la conciencia y lenguaje de antaño. El ser, por lo tanto, se presenta en esa unidad porque se da en totalidad a los demás seres: está dado, está llamado, se arroja, a la relación con

21 “Pero reflexiónese sobre el hecho de que el giro, que también aparece en el habla cotidiana, ‘me faltan las palabras’ -es decir, ‘me quedo mudo’- en realidad quiere decir que a uno le sale al encuentro algo sorprendente e inesperado y que faltan las expresiones justas para decir lo que hay que decir” (GADAMER, H-G. *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997. p. 112).

22 EAGLETON, T. *La estética como ideología*. Madrid, Trotta, 2006.

otros seres. Y esas relaciones, tras las cuales se haya la verdad de la realidad, existen independientemente del conocimiento humano de ellas. De igual manera, el verdadero conocimiento de la realidad consiste en fundarla: llamar, decir, poéticamente las relaciones encontradas estéticamente, para tras traer el ser al habla, volcar el pensamiento y la razón sobre tal decir. La poesía cobija la realidad, la razón estudia lo albergado. Pero sin poesía, no solo el pensamiento no haya sus límites, sino que el ser humano, en tanto que ser, no tiene posibilidad de fundar su relación para con otros seres. Al quedar fuera de la realidad, la realidad yace separada de él.

De modo que el *logos* poético sale al encuentro de la realidad para des-velarla, llevarla al habla y dotar al hombre de mundos de significado. La poesía es, por lo tanto, la que dice el ser y hace cosmos, la que encuentra y recoge de manera única lo que ya está dado, presentado. El lenguaje, la cultura... son solo posibles tras la poesía. De ahí que el habla, el lenguaje, sea para Heidegger posible comprenderlo tras entender el habla poética; y solo tras comprender el habla poética se entiende el ser. Ahora se entiende su clave: “La poesía es instauración del ser con la palabra”²³. Cuando pensar el ser se basa en decir (poetizar) el ser, nombrar es el supremo conocimiento.

3. Habitar poéticamente

Tal como Gadamer recordara de Heidegger, pensar desde la traducción latina *animal rationale* ha conducido a la filosofía a tomar al hombre como ser racional, cuando pensar desde el original griego aristotélico *zōon logon echon* conduce, con mayor sensibilidad, a tomar al hombre como ser de palabra: es el lenguaje el que hace al hombre ser humano, porque es en la palabra donde se muestra y donde comulga con lo(s) demás²⁴. Por esa razón, antes de tomar el lenguaje como sistema codificado de comunicación o estudio conceptual, algo previo aflora: el lenguaje como arte, como elemento de “comunidad”, de “comunidad”, pues es la palabra “poética” la que llama al ser a la realidad y la que sitúa al hombre en diálogo con ella, como criatura que construye mundo hilando entre seres un entramado de sentido donde la realidad se muestra en su verdad:

El habla no es solo ni primeramente una expresión oral y escrita de lo que debe ser comunicado (...) Cuando el habla nombra por primera vez al ente, lo lleva a la palabra y a la manifestación (...) La Poesía es el decir de la desocultación del ente (...) En tal decir se acuñan de antemano los

23 HEIDEGGER, M. *Arte y poesía*. cit. p. 137.

24 GADAMER, H-G. *Mito y razón*. cit. p. 73.

conceptos de la esencia de un pueblo histórico, es decir, la pertenencia de este a la historia universal²⁵ (Heidegger, 1985: 112-113).

3.1. Prístina mirada

Cuando el hombre despierta, lo primero que en silencio percibe y es acogido en el lenguaje se vuelve fundamento del ser. Aquello a lo que se da nombre por primera vez se vuelve base sobre la que edificar la existencia, tal como la luz de las estrellas sobre el agua. En ese momento se consolida la relación entre lengua y mitología, en el momento en el que se descubre la creación y se acoge el ser sobre el que se conlleva la construcción de un pueblo. En euskera, por ejemplo, *izar* (estrella) ofrece el verbo *izar(tu)* (despertar), después de surgir de *iz* (luz), que a su vez es origen de toda *(h)i(t)z* (palabra). De modo que el lenguaje erige una forma de ser y dimensión mitológica desde la raíz. Ahí reside su intrínseca relación. Lo que la mitología nutre y siembra en los corazones es precisamente lo que siempre peligra: la fuente misma tanto del ser como de la lengua.

Tal como venimos diciendo, ese hablar mítico es el que en el pensamiento de Heidegger es poesía. La palabra, ante todo, es poética: el ser humano, desde el origen, habita poéticamente este mundo; desde el decir primordial y desde las metáforas que se elevan desde el lenguaje ordinario.

“Habitar poéticamente” significa estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas. Que la existencia es “poética” en su fundamento quiere decir, igualmente, que el estar instaurada (fundamentada) no es un mérito, sino una donación²⁶.

Al despertar, todo es absolutamente asombroso, tanto lo bello como lo oscuro. El ser humano se sabe ante una realidad múltiple, abundante y que le es ajena: no la ha pensado, pero está para él. La luz de las estrellas en la noche, los rayos de sol por el día... todo es regalo para su habitación. Mediante el habla, sustentado sobre tal ser dado y por lo tanto dado por esa realidad, es capaz de empezar un hogar. Su existencia, en toda vertiente, es don: respuesta a la llamada a instaurarse sobre fundamento dado. Al decir de Heidegger, la poesía es instauración del ser por la palabra porque:

Al ser nombrados los dioses originalmente y llegar a la palabra la esencia de las cosas, para que por primera vez brillen, al acontecer esto, la existencia

25 HEIDEGGER, M. *Arte y poesía*. cit. p. 112-113.

26 Ib. p. 139.

del hombre adquiere una relación firme y se establece en una razón de ser. Lo que dicen los poetas es instauración, no solo en sentido de donación libre, sino a la vez en sentido de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser²⁷.

De modo que la poesía, al trascender la expresión personal y ser compartida, otorga un componente epistémico y social, al ser vehículo de transmisión de memoria, imaginación e historias. La función del poeta siempre ha sido mantener ese núcleo de elementos vivo, hacer presentes los secretos del mundo. Podríamos decir, por lo tanto, que *vox poetae*, *vox populi*, dado que el poeta es aquel que recuerda el camino de los mayores, el que crea sentido a partir de ello: es el sabio, el que conoce lo que subyace a los refranes y el que sabe cómo se gira una historia. Heidegger responde así a la pregunta abierta por Platón: el poeta conoce íntimamente aquello de lo que habla; más bien, es el único que lo conoce. De ahí que se lo considere el *medium*, el *medicus*, entre lo divino y el pueblo, y hace de esta tierra hogar por la poesía: “El poeta mismo está entre aquellos, los dioses, y este, el pueblo”²⁸.

De modo que los Dioses, al llamar al hombre, le han dado existencia y habla. El tema yace desde entonces en el diálogo para con ellos²⁹, y para eso hacemos patente otra palabra original: *e(ra)ntzun*. En euskera, “oír”, “escuchar”, “atender” y, sobre todo, “aprehender”, es *entzun*. Y su factitivo, “enseñar a oír, escuchar, atender, aprehender”, “hacer oír, escuchar, atender, aprehender”, es *erantzun*, literalmente, “responder”. La forma de *entzun* -su comienzo vocal, raíz y participio, así como su adopción de -ra- como interfijo- nos muestra que es un verbo antiguo, sobre el que se sustenta la razón del habla: el dialogo.

3.2. Donación

Lo que pensar en euskera ilumina es que la mejor manera de responder es escuchando a la altura de las circunstancias, que antes de la palabra están el silencio y la apertura: o mejor,

27 Ib. p. 138.

28 Ib. p. 144.

29 “Pero a la palabra poética no le tocaría su fuerza nominativa, si los dioses mismos no nos dieran el habla”. Ib. “Pero los dioses solo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación. Esta respuesta brota, cada vez, de la responsabilidad de un destino. Cuando los dioses traen al habla nuestra existencia, entramos al dominio donde se decide si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos”. Ib. p. 136.

que el silencio es la verdadera palabra, que la mejor palabra es aquella que dice al son del silencio; es decir, una vez más, *muthos* (*mythos*). Porque el diálogo, la escucha y respuesta como re-escucha, extendida en la Historia, es lo que hace hombres. Es ahí, al no degradar el habla, que el hombre sabe que no es criatura, sino Criatura, llamada a participar en la realidad. Al olvidar el verdadero habla, cuando el racionalismo ha destruido la maravilla y el diá-logo con el *Lógos*, la realidad vuelve a ocultarse: es siniestra, absoluta, y el ser desaparece en el ente. En consecuencia, se vuelve a estudiar meticulosamente a este, para quitar capas de cebolla y no hallar su ser.

La más elevada capacidad -o posibilidad- de ser hombre está en el habla, en el hogar que hay en la palabra. Poetizar, instaurar la realidad, es dotar a una gente de las piedras angulares de las arquitecturas y esculturas de su tierra: la fundación de un mundo. La poesía, por lo tanto, es trascendente, intachable -aunque posible de olvidarse en el lenguaje mediante la degradación de este: es suprahistórica. Porque toda realidad histórica, toda cultura, es también sub-creación, y por lo tanto, un recoger la verdad en la medida en que esta se presenta donada, libre de la cadena experiencial de causa-efecto. Al respecto, son interesantes las siguientes palabras de Heidegger:

El arte como poner-en-obra-la-verdad es Poesía (...) El poner-en-la-obra la verdad impulsa lo extraordinario a la vez que expulsa lo habitual y lo que se tiene por tal. La verdad que se abre en la obra nunca se deduce ni se comprueba por lo hasta ahora ocurrido. Esto en su exclusiva realidad queda anulado por la obra. Por eso lo que el arte instaura nunca se compensa ni se suple con lo existente disponible. La instauración es una superabundancia, una ofrenda³⁰.

En palabras del propio Heidegger tenemos que el verdadero arte es Poesía, que esta es nueva y verdadera, que es fruto y causa de asombro y contemplación, que responde a la sobreabundancia y que es don. Por ello Heidegger dirá que el obrar del artista es sacar, extraer (*schöpfen*), y no creación absoluta:

El subjetivismo moderno entiende mal lo creador en el sentido de la tarea genial del sujeto soberano. La instauración de la verdad no es solo instauración en el sentido del libre ofrecimiento, sino a la vez instauración en el sentido de fundamento que funda. La proyección poética sale de la nada, en cuanto a que nunca toma su ofrenda de lo corriente y ya ahora ocurrido. Sin embargo, no sale jamás de la nada debido a que lo proyectado

30 lb. p. 114-115. Ramos nos advierte de una insuficiencia castellana para con la exposición de Heidegger, quien utiliza *Dichtung* y *Poesie*, y que traduce, respectivamente, Poesía y poesía.

por ella solo es el destino mismo ya previamente contenido del existente histórico mismo (*Dasein*)³¹.

Es decir, el arte parte de lo conocido y liberado al artista en este mundo para traerle a lo mundano aquello que encuentra en su profundidad, de ahí que llamemos a su obrar y a su obra sub-creación. El arte, esencialmente el decir poético, hace eco de la llamada del ser, lo llama a ser, y permite a un pueblo encontrar su lugar en la historia mediante su modo particular de encauzar verdad suprahistórica. La poesía, por lo tanto, es el habla que funda el habla, aquel que acoge la realidad desde una perspectiva única y la hace habitable. Y es don: la poesía misma es recepción gratuita de una ofrenda, gesto irrepetible, que guarda todo un mundo de verdad como respuesta de experiencia estético-semántica.

4. Conclusión: mito-poética

Tras todo lo dicho, al recoger las aportaciones de Heidegger sobre el habla, el arte y la poesía y ponerlas en diálogo con las de Barfield, hemos de concluir y afirmar que la palabra poética, sub-creadora, la que funda los horizontes de sentido al salvar la distancia entre pensamiento y habla, es *mythos*. Porque la realidad percibida como sobreabundante y asombrosa donación que es llevada al habla necesita de la palabra que atiende en silencio a la maravilla o misterio (*muthos*), recoge en unidad su multidimensional hondura (*verbum*), y porque de tal palabra se despliegan los marcos narrativos en los que su potencia semántica encuentra la coherencia de sentido donde poder decir la verdad de forma única (*narratio*). El *mythos*, por lo tanto, es conciencia participativa, palabra y despliegue: poesía que llena el habla y une el pensamiento del hombre con la realidad.

Cuando una experiencia de mundo plural es abarcada por la palabra poética, necesita de la extensión del relato o poema: el mito se vuelve horizonte, dicción que crea lazos, comunidad. Brevemente dicho, el mito es la palabra en diálogo con la realidad, porque es primero silencio y respuesta correspondiente a su altura después. La plurivocidad del poema reside en la honda dimensión del mito, que no reduce el ser, que es ante todo acontecimiento gratuito, al contarlos en todas sus vertientes y significados. Solo así se da cuenta de la sobreabundancia del ser que se dona en su presencia. Es decir, la palabra poética es sub-creadora porque en el silencio y asombro ante el mundo envuelve el ser donado en su presencia, para fundar la realidad y desplegarla. Por eso podemos decir que la palabra poética que Heidegger destacaba en su pensamiento es en realidad *mythos*, y que la poética que asentara la vía para la metafísica que quería es en verdad mito-poética.

31 Ib. p. 116.

Con ello, se abre la vía a repensar el interés de Heidegger por la obra de poetas como Novalis, Hölderlin o Rilke, y estas como mito(s).

Bibliografía

BARFIELD, O. *Poetic Diction. A Study in Meaning*. Middletown, Wesleyan UP, 1973.

BARFIELD, O. *History in English Words*. Barrington, Lindisfarne Books, 2007.

CASSIRER, E. *Mito y lenguaje*. Tr. C. Balzer. Buenos Aires, Galatea, 1959.

CASSIRER, E. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Tr. E. Imaz. México D.F.; FCE, 1974.

EAGLETON, T. *La estética como ideología*. Tr. G. Cano y J. Cano. Madrid, Trotta, 2006.

GADAMER, H-G. *Mito y razón*. Tr. J. F. Zúñiga García. Barcelona: Paidós, 1997.

GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Tr. A. Ackermann. Barcelona: Herder, 2002.

HEIDEGGER, M. *Arte y poesía*. Tr. S. Ramos. México D.F., FCE, 1985.

HEIDEGGER, M. "El habla", en *De camino al habla*. Tr. Y. Zimmermann. Barcelona, Serbal-Guitard, 1990, pp. 9-31.

MCLUHAN, M. *La galaxia Gutenberg: Génesis del "homo typographicus"*. Tr. J. Novella. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1998.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.02

[pp. 29-50]

Recibido: 26/04/2019

Aceptado: 25/06/2019

La alocución del lenguaje: el decir poético en Heidegger y el budismo zen; comparación y perspectiva

The addressing of language: poetic saying in Heidegger and zen Buddhism; comparison and perspective

Alberto Morán Roa

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen:

Siguiendo la estela de Byung-Chul Han, nos proponemos llevar a cabo una tarea que complemente los estudios acerca de la relación entre el pensamiento heideggeriano y Oriente. Así, sobre la base de un análisis acerca de la relación heideggeriana entre lenguaje, poesía y verdad, nos proponemos llevar a cabo un estudio sobre las implicaciones ontológicas, históricas y políticas de la poesía en Heidegger, para mostrar las incompatibilidades -así como los motivos de estas- con el poetizar oriental y, siguiendo la tesis de Lacoue-Labarthe, señalar el papel político de la noción heideggeriana de poesía, y cómo la naturaleza del poetizar oriental lo hace mucho menos compatible con la politización.

Palabras clave: Heidegger; poesía; budismo; ontología.

Abstract:

Following the trail of Byung-Chul Han, our goal is to carry out a task which complements the body of studies regarding the relation between Heideggerian and Eastern thoughts. To do so, on the grounds of an analysis regarding the Heideggerian relation between language, poetry and truth, we aim to study the ontological, historical and political implications of Heidegger's notion of poetry, in order to show the incompatibilities -as well as their reasons- with Eastern poetry and, following the thesis of Lacoue-Labarthe, point at the political role of poetry in Heidegger, as well as how the nature of Eastern poetry makes it far less compatible with politics.

Keywords: Heidegger;poetry; Buddhism; ontology.

1. Heidegger y la poesía de Hölderlin.

El propio lenguaje es poema en sentido esencial.
M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*

Algo es solamente cuando la palabra apropiada
lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal.
M. Heidegger, *La esencia del habla*

1.1. Verdad, logos, lenguaje

La cuestión que nos disponemos a abordar parte del énfasis heideggeriano, frente a la parcelación sujeto/objeto, en las relaciones de co-pertenencia entre los distintos ámbitos del Ser, así como en los nexos que articulan esta interrelación. En este marco, Heidegger atribuye al *logos* la conexión entre Ser, *Dasein* -en cuanto pura posibilidad abierta al Ser- y verdad. Esta última se concibe, en cuanto "estructura existencial del *Dasein* y modo del existir humano"¹, como desocultación, *aletheia*, que permite ver al ente en sí mismo. El ente se da en su condición de descubierto a través del *logos*; así, si el lenguaje fundamenta originariamente al Ser, si lo descubre y hace visible, corresponde a su testigo -el *Dasein*²-, la tarea y responsabilidad de testimoniar, entendida esta como manifestar y, a consecuencia de ello, "ser fiador en la manifestación, esto es, en el lenguaje, de lo manifestado"³. Media por tanto una responsabilidad, una tarea que sitúa al hombre en una encrucijada:

1 DE LA VEGA VISBAL, M.: "Heidegger: poesía, estética y verdad" en *Eidos* nº12, 2010, p.44.

2 HEIDEGGER, M. *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos aires, Biblos, 2010, p.65.

3 HEIDEGGER, M.: "Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, Vol. 11, nº 38, 1944, p.15

Se plantea la decisión de co-preguntar la pregunta sobre quiénes somos nosotros; si somos un diálogo o tan solo una habladuría, si nos insertamos en la historicidad originaria de nuestra existencia histórica, o le rehuimos, si tenemos verdadero saber de nuestro Ser y consecuentemente, y antes, del Ser como tal, o si solamente titubeamos en torno a modos de hablar⁴.

Conviene aclarar lo que Heidegger entiende por *logos*, ya que sería un error entenderlo como ligazón del entendimiento entre un sujeto y un objeto escindidos. Recordemos que Heidegger rechaza que sea el hombre quien posee el lenguaje: al contrario, “es el lenguaje el que nos tiene, en el mal y buen sentido”⁵; “(el lenguaje) tiene al hombre, de tal modo que ensambla y determina su *Dasein* en cuanto tal, desde el fundamento”⁶. Por otra parte, y como observa De la Vega, en Heidegger *logos* no es tanto *ratio* como *légein*, la nominación que trae al ente a la luz, fundándolo. Tiene por tanto un carácter ontológico, por cuanto “es la dimensión más originaria de la apertura del ser”⁷. Por último, el lenguaje en cuanto “primer elemento del cuidado (y) medio fundamental de proyección del *Dasein*, es decir, de esclarecimiento o manifestación del ser de todo lo existente, incluido el mismo *Dasein*”⁸, lo exhorta hacia esa verdad de la que es condición de posibilidad:

Mas, ¿de dónde tenemos nosotros, hombres, la orientación hacia la esencia del habitar y del poetizar? ¿Desde dónde toma el hombre, en suma, la apelación (*Anspruch*) de alcanzar la esencia de una cosa? El hombre sólo puede tomar esta apelación desde donde él la recibe. Él la recibe desde el requerimiento (*Zuspruch*) del lenguaje (*Sprache*)⁹. (...) Pues el lenguaje propiamente habla. El hombre tan sólo habla en cuanto corresponde al lenguaje, oyendo su requerimiento¹⁰.

4 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p.77.

5 Ib. p. 36.

6 Ib. p. 69.

7 DE LA VEGA VISBAL, M. op.cit. p.32.

8 GARCÍA LÓPEZ, J. “La concepción heideggeriana de la poesía” en *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, nº11, 1955, p.6

9 Kilian Lavernia, a quien agradecemos su imprescindible ayuda en esta y otras investigaciones, observa en una comunicación escrita cómo el *Anspruch* remite “a la tradición husserliana de interpelar al objeto, de acercarse a él con la palabra”, a la vez que propone “alocución” como traducción de *Zuspruch*, término complementario a “requerimiento” pero con un interesante matiz jerárquico.

10 HEIDEGGER, M. “Poéticamente habita el hombre” en *Revista de Filosofía*, 7(1-2), 2017, p. 79. Las cursivas son nuestras.

Hacer oídos sordos a la apelación del lenguaje es entenderlo como instrumento para desenvolverse en la relación puramente pragmática de la cotidianidad, como algo que se agota “la simple expresión, la que sólo se discute en lo que atañe a su corrección o incorrección”¹¹. Así como *Dasein* se ve abocado a la caída (o cadencia), el lenguaje se ve arrastrado de forma análoga a lo inauténtico, por cuanto “se ve perpetuamente forzado a revestir la apariencia que él mismo engendra y, por lo mismo, a comprometer lo que le es absolutamente propio: “decir” lo auténtico”¹². Es así como el lenguaje deviene charlatanería, en la que “no interesa lo que las cosas sean, sino lo que de ellas se dice. Se llega a una verdadera idolatría de las palabras”¹³.

“El lenguaje empieza y termina por hacernos señas de la esencia de una cosa”, resume Heidegger: “debemos comprender el hacer señas como el lenguaje de los dioses y, consecuentemente, la poesía como el hacer señas envuelto en la palabra”¹⁴. Este “llamado del lenguaje”, este “lenguaje de los dioses” debe responderse desde una disposición muy concreta que analizaremos más adelante, cuando abordemos el temple fundamental frente a la penuria por la ausencia de los dioses. Poetizar es, por lo tanto, responder desde el encontrarse en situación de abierto a esas señas, a esos requerimientos, a aquello que el lenguaje musita. El lenguaje insta al *Dasein*, le impele, le apremia, y la encrucijada entre los modos de existencia auténtico e inauténtico, tanto del lenguaje como del *Dasein*, se decide en la escucha¹⁵, y desde esta escucha se entiende el poetizar:

Hacer poesía, *dichten*, significa re-decir (*nach-sagen*), esto es, decir de nuevo la eufonía pronunciada por el espíritu del Retraimiento. Antes de ser un decir (...) hacer poesía es, durante la mayor parte del tiempo, un oír¹⁶.

11 lb.

12 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p.16.

13 GARCÍA LÓPEZ, J.: op. cit. p.7. Resulta interesante la elección de términos de García López: lo que la iconoclastia reformista-milenarista alemana reprochaba a la iconodulia católica era el elevar las imágenes a objetos de adoración, latría, cuando lo único digno de semejante trato era aquello a lo que remitían: Dios. En la charlatanería se idolatran las palabras como, reprochaba el protestantismo, se idolatrabán las imágenes, olvidando que la tarea de estas es siempre remitir a algo más allá de sí mismas. Hay aquí un sutil influjo cristiano: las palabras en Heidegger siempre remiten a algo que está más allá de su mero uso; a la esencia, al desvelamiento, hacia lo que nos conminan a dirigirnos mediante las ya mencionadas señas.

14 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 43.

15 “La lucha por la poesía en el poema es la lucha contra nosotros mismos, en la medida en que, en la cotidianidad de la existencia, somos excluidos de la poesía”, lb. p. 36.

16 HEIDEGGER, M. *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 1987, p. 65.

Es por esta relación entre oír y decir por lo que Heidegger afirma que “somos un diálogo”, que “nuestro Ser acontece como diálogo, en cuyo acontecer los dioses nos interpelan, nos ponen bajo su apelación, nos traen al lenguaje tal y como somos, cómo respondemos, a-sintiendo (*zu-sagen*) o rehusándoles (*versagen*) nuestro Ser”¹⁷. Estos dioses, que Heidegger extrae de la lectura de Hölderlin,

(...) no pueden venir en la palabra sino en cuanto ellos mismos nos interpelan y nos colocan bajo su interpelación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a esta interpelación¹⁸.

El decir auténtico, que responde a la interpelación divina, hace que estos “vengan en la palabra”; la inautenticidad, por el contrario, conduce y es al mismo tiempo producto de su ausencia.

1.2. Poesía: verdad y fundación

Poesía, en base a lo anterior, es “instauración, fundación efectiva de lo que permanece”, de modo que “el poeta es el que fundamenta el Ser (...) el Ser es instaurado en el *Dasein* histórico del pueblo”¹⁹; “instaura y funda un lugar del *Dasein* en el que aún no estamos, pero adonde el decir poético nos quiere forzar”²⁰. No es, por tanto, una herramienta de la subjetividad para fundar una objetividad enfrentada a ella o un simple embellecimiento del lenguaje²¹, como tampoco es un dominio gramático o estilístico del lenguaje²². Nombrar no es usar palabras sino, como apunta Heidegger, “llamar las cosas a la palabra”²³, por lo que poetizar constituye una manera de desvelar el ser y de hacerse cargo de lo real. Poetizar significa estar a la escucha paciente del lenguaje en cuanto despliegue del ser, de los dioses, para, mediante el decir poético, desocultar el ente y traer las interpelaciones del habla a la presencia, de modo que lo existente quede nombrado en lo que es. En suma, la relación entre poesía y verdad se presenta “como la intuición fenomenológica

17 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p.72.

18 GARCÍA LÓPEZ, J. op. cit. p. 8.

19 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 44.

20 Ib. p. 106.

21 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p. 18.

22 “Dominio” encierra el doble significado de “manejo hábil” por un lado y “sometimiento”, por otro: esto último hace imposible entender la poesía de este modo.

23 HEIDEGGER, M.: *De camino al habla*. cit. p. 19.

fundamental hecha por el lenguaje para captar la esencia del ser”²⁴. Hay, por tanto, una relación entre poesía y verdad dentro de la perenne relación en el segundo Heidegger entre estética y ontología.

Heidegger también encuentra en lo poético un modo de liberar el lenguaje del uso meramente funcional para “dejarle hablar”: es así como accedemos a su plena riqueza, a la verdad de su despliegue. Así lo entiende Bucher cuando afirma que la poesía “dice más que una sola palabra porque rehúsa reducir o abolir la infinita y vivaz riqueza de las cosas que nos hablan”²⁵. Se refuta por partida doble el gesto platónico: ni hay esencialismo ni se busca en un transmundo, ya que “la poesía es una forma que permanece siempre sumergida en su material sensible”²⁶. A este respecto señala Heidegger que del “poéticamente habita el hombre” de Hölderlin no debe extraerse que el habitar poético “(arranque) a los hombres precisamente de la tierra”, entendiendo lo poético como algo que “sobrepasa fantásticamente (*phantastisch*) lo real”²⁷. Con el matiz “sobre esta tierra” esquivo el poeta cualquier posible sesgo trascendental:

Esto ni sobrepasa ni va más allá de la tierra para abandonarla ni para flotar por encima de ella. Es el poetizar el que recién trae al hombre a la tierra, a ella, y trayéndolo así al habitar²⁸.

La poesía, y aquí damos con otro concepto fundamental de nuestra indagación, es “fundación del ser por la palabra”²⁹. Fundar y habitar son dos términos relacionados entre ellos que desempeñan un papel clave en el análisis heideggeriano del decir poético. “Habitar”, en primer lugar, no es el mero estar. Del mismo modo que se establece una diferencia entre los entes y el Ser, habitar no es la mera adición de lo en ello contenido³⁰. ¿Qué es, por lo tanto, habitar poéticamente? Es “estar en presencia de los dioses y ser acometido por la proximidad esencial de las cosas”³¹, participando en la escucha que venimos describiendo, de modo que los dioses y los entes no son algo ausente o

24 URIARTE MONTERO, L. “Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad” en *A parte rei, revista de filosofía* nº 34:7, 2004, p.1

25 BUCHER, J. “Lenguaje y poesía en Heidegger (Fragmento)” en *Revista de estudios sociales* nº 12, 2002, p. 144.

26 Ib. p. 188.

27 HEIDEGGER, M. *Poéticamente...* cit. p. 81.

28 Ib.

29 GARCÍA LÓPEZ, J. op. cit. p. 9.

30 HEIDEGGER, M. *Poéticamente...* cit. p. 78.

31 GARCÍA LÓPEZ, J. op. cit. p. 9.

aislado, sino presente y próximo. La relación entre los dioses y el mundo es fundamental, afirmando Heidegger que

desde que el lenguaje se historializa auténticamente como diálogo, los dioses pasan a la palabra y aparece un mundo (...) La presencia de los dioses y la aparición del mundo, lejos de ser las simples consecuencias del advenimiento del lenguaje, son simultáneos con él³².

Por lo tanto, en la perspectiva heideggeriana la realidad humana como algo ordenado y estructurado, el mundo, “no es un mérito sino un don”³³, entendido en la acepción de dádiva o presente. El mundo no es un artificio del *Dasein* resultado de yuxtaponer lo efímero, por cuanto

el ser y la esencia de las cosas no pueden nunca resultar de un cálculo ni ser derivados de lo existente ya dado, es preciso que sean libremente creados, puestos y dados. Esta libre donación es fundación³⁴.

Fundar, por lo tanto, es “nombrar a los dioses, derramar la luz del ser sobre los existentes en bruto; es poner en claro y en orden lo que era tinieblas y confusión”³⁵. El lenguaje permite al *Dasein* “elevarse sobre el caos de los entes para ser lo que es y para hacer que los demás entes también lo sean”³⁶.

Se concluye que tanto la creación de mundo -en cuanto a estructura de sentido que vincula las cosas que permanecen- como su destrucción -vinculada con el alejamiento de los dioses-, nos sitúa en nuestro pertenecer a una intimidad esencial³⁷ asociada al habitar la tierra, a la realidad donada de un lenguaje historizado auténticamente como diálogo³⁸ entre sus silenciosas señas y el *Dasein*. La poesía, por tanto, poetiza desde la tradición, ese fundar vuelto al futuro en el que, como describe Heidegger, pensar en lo que va a venir supone pensar en lo que ya ha sido³⁹, produciendo así un vínculo entre los éxtasis de la temporalidad en una estructura de sentido⁴⁰. La poesía liga pasado con futuro, pues

32 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p. 18.

33 Ib. p. 10.

34 Ib. p. 19.

35 GARCÍA LÓPEZ, J. op. cit. p. 8.

36 DE LA VEGA VISBAL, M. op. cit. p.37.

37 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p.16.

38 Ib. p. 18.

39 HEIDEGGER, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005, p. 80.

40 Byung-Chul Han, siguiendo a Heidegger, ha dedicado buena parte de su producción filosófica a analizar las consecuencias de la atomización de esta estructura: cuando esta ligazón salta por

en su decir conserva un horizonte de expectativa y sitúa al *Dasein* ante la posibilidad de su recuperación, constituyendo ese “posible” que en Heidegger tiene siempre prioridad sobre lo real. Pasamos por tanto a otra noción de “fundar”: no solo en cuanto “crear (articulando)” o “constituir” uniendo lo deslavazado, sino como “fundamentar”, fijar un *Grund*. A esto es a lo que apela Heidegger cuando describe la tarea de fundar como un “mantener todo en pie y para sí”⁴¹, un “permanecer que se aproxima al origen y que permanece”⁴².

1.3. Poesía, pueblo y medida

El decir poético tiene una faceta ontológica e histórica; poesía es fundación “que asienta y asegura sobre su fundamento la existencia humana (...) el fundamento que soporta la Historia, y por esto no es sólo una manifestación de la cultura”⁴³. La cultura puede expresarse, y de hecho se expresa, a través de toda clase de entes, pasatiempos y otros objetos que Heidegger vincula siempre con la más profunda impropiedad: coches producidos en cadena, cifras industriales, etc⁴⁴. La poesía se define como el lenguaje original de un pueblo, la original nominación de los dioses:

La palabra poética no posee su fuerza nominativa, sino cuando son los dioses mismos los que nos impulsan a hablar. ¿Cómo hablan los dioses? El decir del poeta consiste para él en recoger estos signos, *para presentarlos después a su pueblo*. Esta captación de los signos es una recepción, pero al mismo tiempo también es un nuevo dar⁴⁵.

O como resume Lacoue-Labarthe, “todo signo (*Zeichen*) es un mostrar (*Zeigen*), es decir, un nombrar (*Nennen*) que, solo, hace ser”⁴⁶. La fundación del mundo habitado es el resultado, como vimos en el apartado dedicado al lenguaje, de responder a los llamados del lenguaje y los dioses: hay una recepción y un dar desde lo recibido, un “suavizar este lenguaje” divino hecho de tormenta y relámpago sin resistirlo, y ponerlo en el *Dasein* del

los aires se atomiza toda la estructura de sentido, narración y duración, abocando a los instantes desordenados y los no-lugares, al amontonamiento acumulativo y atropellado de entes, instantes y emociones.

41 HEIDEGGER, M. *Aclaraciones...* cit. p. 180.

42 Ib. p. 163.

43 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p. 20.

44 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 39.

45 Ib. p. 23 (Las cursivas son nuestras).

46 LACOUÉ-LABARTHE, P. *Heidegger, la política del poema*. Madrid, Trotta, 2007, p. 78.

pueblo⁴⁷. De este modo, los dioses instan al poeta al desocultamiento para que la poesía sea “la interpretación de la ‘voz del pueblo’”⁴⁸, pues ese lenguaje desde el que trabaja el poeta surge de la tradición, del *Dasein* histórico y el *Mitwelt*⁴⁹.

Lo poético implica, igualmente, el ámbito temporal:

Hölderlin poetiza la esencia de la poesía, pero ni mucho menos en el sentido de un concepto dotado de un valor intemporal. *Esta esencia de la poesía pertenece a un tiempo determinado*. No en absoluto que ella, simplemente sea conforme a este tiempo, como si este subsistiese ya antes que la poesía. Sino que, fundando de nuevo la esencia de la poesía, Hölderlin comienza por determinar así un nuevo tiempo. Es el tiempo de los dioses idos y del dios que va a venir. Es el tiempo de la indigencia, porque este tiempo está marcado por una doble falta. y una doble negación: el “no más” de los dioses que se fueron y el “no todavía” del dios que va a venir⁵⁰.

Al respecto de esta temporalidad de lo ido-que-aún-esencia y el por-venir, resulta de sumo interés la reflexión de Lacoue-Labarthe:

(En Heidegger) el inicio griego encierra una posibilidad que el desarrollo que le sucede, o del que proviene, no habría agotado y que, como tal, es decir, todavía intacto o indemne, permanece en espera de su manifestación y cumplimiento. Es por eso por lo que la obertura de la Historia, el (re)inicio, es la repetición, la *Wiederholung*, de lo aún-no-acontecido o iniciado en el inicio mismo, de su carencia de inicialidad⁵¹.

Para Heidegger, por cuanto nos encontramos en la época del olvido del ser, debemos sabernos desvinculados: experimentar la huida de los dioses, sabernos en ese gozne entre el tiempo de los dioses idos y los dioses por venir, debe empujar al *Dasein* al temple fundamental, caracterizado por la penuria por la falta de dioses⁵². Este temple fundamental de duelo, que nunca es un lamento individual sino que se asocia a la tierra patria (*Heimat*, entendida no como lugar de nacimiento sino como “poder de la tierra

47 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 43.

48 HEIDEGGER, M. *Hölderlin...* cit. p. 23.

49 Nótese que Heidegger apunta aquí a cómo la autenticidad se da siempre en el contexto de ese convivir con otros, del *Mitsein*: este, como hemos descrito en un trabajo anterior, es la precondition de a partir de la cual el *Dasein* resuelto se abre a su pura posibilidad.

50 Las cursivas son nuestras.

51 LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p.19.

52 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 85.

sobre el cual el hombre, en cada caso según su *Dasein* histórico, habita poéticamente”⁵³) está caracterizado por la tríada, repetida a menudo por Heidegger, de “sagrada, doliente y dispuesta opresión”⁵⁴ que nos representa el tiempo intermedio en el que nos encontramos, de huida, ausencia y advenir.

Por último y a tenor del protagonismo que se concede a lo divino, afirma Heidegger que “el hombre en cuanto hombre (y, añade más adelante, el habitar humano) desde siempre se ha medido en y con algo celestial”⁵⁵, entendiendo por celestial algo que apela a lo divino y al mismo tiempo, a lo desconocido. Así,

la medida de lo humano, de la esencia humana, es tomada de la distancia entre el cielo y la tierra, y tiene por límite en ambos extremos lo desconocido y lo incognoscible, lo misterioso⁵⁶.

El ser humano se entiende y entiende su habitar entre dos misterios que confluyen en el horizonte, un “más-allá-del-aquí” -lo por-venir, lo diferente, el otro- y lo trascendente divino -lo eterno, la completa alteridad, lo otro-. Esto remite a la pregunta por Dios, que Heidegger aborda en su análisis del verso 29 de *En amoroso azul florece* de Hölderlin:

“¿Es Dios desconocido?” Evidentemente no. Pues si él lo fuera, ¿cómo podría él en cuanto desconocido ser la medida en cada caso? Sin embargo -y esto es menester ahora oírlo y sostenerlo- Dios es en cuanto el que Él es, desconocido para Hölderlin, y en cuanto es este desconocido, es precisamente la medida para el poeta. (...) No solamente esto, sino que el Dios desconocido que permanece, mostrándose, en cuanto el que Él es, debe aparecer como el que permanece desconocido. La patencia (*Offenbarkeit*) de Dios, y no Él mismo, es misteriosa⁵⁷.

Dios se hace patente en ese cielo que constituye uno de los extremos misteriosos que delimitan la medida del hombre y su habitar. El cielo, por tanto, permite desvelar lo que se oculta, lo desconocido, y este aparecer oculto, afirma Heidegger, “es la medida en la cual se mide el hombre”⁵⁸. Aquí damos con la tarea del poeta: este “clama en las miradas del cielo aquello que en el desvelarse deja aparecer precisamente lo que-se-oculta, a saber:

53 lb. p. 87.

54 lb. p. 106.

55 HEIDEGGER, M. *Poéticamente...* cit. p. 84.

56 URIARTE MONTERO, L. op. cit. p.2

57 HEIDEGGER, M. *Poéticamente...* cit. p. 85.

58 lb.

como lo que-se-oculta”, clama “lo extraño en las confiadas apariencias como aquello en lo cual se destina lo invisible para seguir siendo lo que es: desconocido”⁵⁹. Entre los extremos que acotan su medida habita el hombre, y a este respecto hace Heidegger una relevante observación que retoma varias de las cuestiones abordados hasta ahora:

Porque aquello que nombramos cuando decimos “sobre la tierra” solo persiste en cuanto el hombre habita-en (*bewohnt*) la tierra: y en el habitar deja a la tierra ser en cuanto tierra. El habitar, sin embargo, únicamente acontece cuando el poetizar se realiza y despliega su esencia (*west*). (...) El poetizar, en cuanto el propio medir-en-toda-su-extensión la dimensión del habitar, es el construir primigenio⁶⁰.

2. Han, el *haiku* y su relación con el zen

Hoy el rocío borrará lo escrito en mi sombrero.

M. Basho, *Sendas de Oku*

En un movimiento de desprendimiento oscilan las cosas
entre presencia y ausencia, entre ser y no ser.

Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo zen*

2.1. Qué es el *haiku*, su raíz budista y sus similitudes con el poetizar heideggeriano

El *haiku* oriental está íntimamente vinculado al concepto de *satori*, que podemos definir como contemplación entendida como exterioridad plena, en la que el acontecer se muestra tal cual es cuando dejamos en suspenso la mirada instrumentalizadora y parceladora de quien entiende el mundo como medio para un fin: la satisfacción del deseo. Esta actitud, que evoca la *Gellassenheit* heideggeriana, se plasma en lo recogido en el *haiku*, fruto de ese estar abierto y a la escucha a lo ya-siempre dado: es entonces cuando aparece, en el lenguaje del poeta que sabe escuchar, lo que de habitual permanece oculto. El ser como algo más que la acumulación de entes se capta en la experiencia directa, cuando se vive como una total interdependencia. Captar la realidad no en cuanto es, sino en cuanto esperamos de ella supone deformarla hasta transformarla a través de las “metamorfosis ilusorias” de las que advierte Bodhidharma. Es por ello por lo que el budismo señala a una actitud de abandono en la que se da la escucha silenciosa⁶¹ que deja ser al ser, que

59 Ib. p. 88.

60 Ib. p. 89.

61 “Silenciar en tanto no-decir no siempre es negativo, puede ser muy positivo, más decidor, puede incluso decir lo auténtico”. HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p. 73.

muestra al ente en cuanto ente en el habla. La coincidencia entre el *haiku* y el poetizar heideggeriano encuentra aquí su más claro punto de encuentro, y no nos extenderemos en ello⁶².

El marco ontológico y estético del budismo zen hace que la totalidad del mundo aparezca en cada uno de los entes que se vivencian de esta manera contemplativa: a través de cada objeto se ofrece un retrato del mundo “manifiesto por completo en la patencia de las cosas entre cielo y tierra (donde) nada permanece ‘oculto’, nada se retira a lo desconocido”⁶³. No hay un retirarse a lo desconocido por cuanto lo ignoto no es un espacio trascendente sino la ceguera en la que incurre el hombre al arrojar sobre el mundo una mirada estrecha: en la clarividencia del poema se trae a la luz aquello que de habitual permanece oculto. Pero ¿qué es lo que aparece en la verdad del poema? Lo que Han describe como una modalidad afable de relación⁶⁴. Es por ello por lo que

el *haiku* revela su “sentido” por completo. Por así decirlo, no tiene nada que esconder. No está vuelto hacia dentro. No habita en él ningún “sentido profundo”. Y precisamente esta ausencia de “sentido profundo” constituye la “profundidad” del *haiku*⁶⁵.

Esto es así porque, en el marco ontológico budista, la vecindad y co-pertenencia de todo cuanto existe es expresión de la ausencia de toda instancia fundadora, entendiendo por ello “creadora” y “fundamento”. En el budismo zen, la realidad se asienta sobre una vacuidad (*sunyata*) que es preciso diferenciar de la nada como nihilidad:

No es una simple negación del ente, tampoco ninguna fórmula del nihilismo o del escepticismo. Constituye, más bien, una afirmación suprema del ser. Lo negado es solamente la delimitación substancial, que engendra tensiones opuestas⁶⁶.

62 Han trabajado en los ámbitos de la relación de Heidegger con la poesía y el pensamiento oriental CRESPO VARGAS, N. *Heidegger: el ser es lo sencillo. Hacia una pedagogía del habitar*. Bogotá: Ediciones Universidad Santo Tomás, 2018; SAVIANI, C. *El oriente de Heidegger*. Barcelona, Herder Editorial, 1998; MARTÍN MORILLAS, A. M. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa (tesis doctoral)*. Granada, Universidad de Granada, 2003; ALBANO, S.: *Heidegger, Hölderlin y el zen*. Buenos Aires, Quadrata, 2007; WATTS, M. *The philosophy of Heidegger*. Durham, Acumen Publishing, 2011; CHEN, E. M. “How taoist is Heidegger?” en *International Philosophical Quarterly* 45(1), 2005, pp. 5-19.

63 HAN, B.-C. *Filosofía del budismo zen*. Barcelona, Herder, 2015, p. 32.

64 Ib. p. 106.

65 Ib. p. 107.

66 Ib. p. 68-69.

“Vacuidad” es la expresión de la desinteriorización total, la ausencia de toda esencia substancialista, elemento que Han sí identifica en la manera en la que Heidegger entiende las cosas: a partir de la substancia, defiende Han, el pensador de Messkirch “esculpe en ella una interioridad que la aísla monádicamente”⁶⁷. Así, mientras la interioridad y la identidad provocaría relaciones de positividad/negatividad, que pueden derivar en lo agonal y lo dialéctico, la vacuidad budista sería el fundamento de una relación de vecindad. Mientras la cosa heideggeriana, argumenta Han, carecería de ventanas, la cosa entendida desde la perspectiva zen sería parte del espejo de Dogen, que se mire desde donde se mire refleja la totalidad. Es por esto por lo que Han rechaza que en el zen se dé una separación estricta entre positividad y negatividad, entre la apariencia conocida que se nos da de forma inmediata y lo oculto, lo no hollado. El filósofo coreano lo resume del siguiente modo:

el misterio (lo escondido) sería lo manifiesto. No hay ningún nivel superior de ser que se anteponga a la aparición de lo fenoménico. Su nada habita el mismo plano de ser que las cosas inmersas en la aparición⁶⁸.

A este respecto, podría añadirse que encontramos esa misma ausencia de nivel superior en Heidegger: recordemos cómo explicita que “(poetizar) ni sobrepasa ni va más allá de la tierra para abandonarla ni para flotar por encima de ella” y que “la poesía es una forma que permanece siempre sumergida en su material sensible”; trascendencia y sacralidad acontecen en el mundo. Como en el zen, todo está contenido en la tierra: lo no hollado está siempre ahí, a la espera de que la escucha paciente lo desvele. Por otra parte, señala Han, en el budismo zen se rechaza que los *haikus* sean “expresión” del alma⁶⁹. En esto se da una plena coincidencia con Heidegger: para el alemán no puede haber punto de vista más errado e impropio de la poesía que entenderla como “expresión” -recordemos su rechazo, al que reserva no pocos dardos, a la noción de la poesía como “expresión de la cultura”. La relación del poeta con la poesía, en ambos casos, se da en la exterioridad, y jamás se entiende como la comunicación de un estado interno.

Por último, el *haiku* tiene su propio tiempo, un tiempo cotidiano que se alcanza “cuando en cada caso se hace ‘una demora’ en la mirada de lo usual”⁷⁰. Hay un claro paralelismo entre la escucha serena de Heidegger y esa demora en la mirada del quehacer cotidiano que deja ser al ser. En ambos casos se interrumpe el desenvolverse pragmático, el uso de las palabras con arreglo a un fin, para quedar abierto a lo oculto y desvelar

67 lb. p. 73.

68 lb. p. 31.

69 lb. p. 103.

70 lb. p. 52.

la verdad que habita en lo sensible. En el tiempo del *haiku* no hay sitio para el deseo o la apetencia, que forcejea siempre con el tiempo -ya sea evadiéndose del presente para refugiarse en un pasado más confortable, o apremiando presente a transcurrir para desembocar en el anhelado futuro-, y en él surge aquello que Han define como una duración “en medio del tiempo, (...) una manifestación de aquella finitud que descansa en sí, se soporta a sí misma, que no codicia lo ‘infinito’, que en cierto modo se ha olvidado de sí misma”⁷¹. Esta relajada ausencia de deseo, este olvido de uno mismo, es uno de los pilares fundamentales del pensamiento haniano. Por un lado, el tiempo intermedio del *haiku* se asocia al ámbito intermedio que Han describe como un tiempo y un espacio determinados y que, apoyándose en referencias al *Ensayo sobre el cansancio* de Handke, describe del siguiente modo:

En el tiempo intermedio sin “proyecto” ni “preocupación” el tiempo de algún modo deja sitio al espacio. (...) El afable ámbito intermedio es el espacio que se vuelve accesible al cansancio que confía en el mundo. En una singular sintonización conjuntada o intermedia las cosas pierden sus fronteras rígidas y se amoldan unas a otras. En el cansancio fundamental las cosas pierden su autorreferencia, que las individualiza y aísla⁷².

Por otro, la desinteriorización, el olvido de sí, es la piedra angular sobre la que Han erige su propuesta ética, basada en la desaturación de un yo hipertrofiado característico de las sociedades contemporáneas. El tiempo y el espacio del *haiku* son intermedios en cuanto tiempos y espacios duraderos, de instantes vinculados, con sentido.

2.2. Diferencias entre la poesía zen y el poetizar heideggeriano

Como hemos visto, para Heidegger el hombre habita en el lenguaje y este puede escuchar sus indicaciones o perderse en la cotidianidad. Comencemos con una matización: la exaltación budista de lo habitual no significa que el perderse en los quehaceres, de modo que el mundo queda dividido entre lo que es útil y lo que no es en absoluto, sea en absoluto deseable. Escribe Basho en *La posada del río Suga*: “Sobre el tejado, flores de castaño. El vulgo las ignora”. El ir de acá para allá, precipitándose de un acontecimiento a otro, de un no-lugar al siguiente, nos hace ciegos a la belleza de la flor de castaño y sordos a los murmullos callados del ser. El tiempo de la duración y el espacio de la plenitud exigen

71 lb. p. 92.

72 HAN, B.-C. *Muerte y alteridad*. Barcelona, Herder, 2018, p. 135.

contemplación, como Han reitera en varios de sus ensayos⁷³. Pero si hay un elemento común tan claro entre ambas perspectivas, ¿dónde se da la discrepancia? En que este llamado provenga del lenguaje.

Por cuanto entiende la realidad como vecindad e interdependencia, el budismo zen arroja una mirada escéptica sobre la posibilidad de acotarla en el lenguaje funcionalista. En este gesto, que pone precisamente en valor el decir poético por abrirse a la pluralidad de significados y a la riqueza del ser, provoca al mismo tiempo que no se conciba que sea el lenguaje el que empuje al hombre hacia el desvelamiento, como sí entiende Heidegger. En el zen, la expresión plena de las cosas acontece en un marco más allá de lo lingüístico, y su significado esencial no se entiende como en y mediante la palabra, mucho menos como una interpelación: aquí el hombre no habita en el lenguaje. Pero que no sea así no quiere decir que la noción heideggeriana deba ser rechazada de plano: hemos comprobado que el poetizar de Heidegger nunca tiene lugar en un ámbito abstracto e intelectual, como si de una ascensión platónica a la idea se tratase, sino que emana siempre de lo sensible y lo en él oculto, tal como se describe en el zen. Los dioses y el mundo acontecen simultáneamente en oriente y occidente, en ambos casos pueden los dioses ausentarse y quedar escindido el hombre de su intimidad esencial. La diferencia fundamental radica en la vinculación necesaria entre lenguaje y mundo.

Continuando con la cuestión del lenguaje, frente al poeta del pueblo heideggeriano, el poeta del *haiku* es un hablante completamente anónimo, que “como si no fuera nadie, habla en nombre del otro, de lo totalmente distinto”⁷⁴. “Pueblo” es para el zen un concepto parcelador, al igual que “patria”: no hay en el mundo distinción alguna entre un ser humano y otro, del mismo modo que, si se avanza lo suficiente en sus preceptos, no la hay entre un ser humano y cualquiera de las otras cosas. Por lo tanto, conceptos como “pueblo” o “*Dasein* histórico” se circunscriben estrictamente a la ideación humana. El poeta zen es siempre anónimo, un nadie que en su carencia de identidad podría ser cualquiera, y el *haiku* se puede leer como “el punto de vista de un nadie”⁷⁵. Pero que esta matización, como vemos muy sutil, no nos empuje a entender que la poesía heideggeriana surge de la interioridad subjetiva del poeta: ya hemos visto en el apartado anterior que no es así. La diferencia aquí no se da, como defendería el enfoque clásico de la divergencia oriente/

73 A destacar *La sociedad del cansancio* (Barcelona, Herder, 2013), *Psicopolítica* (Barcelona, Herder, 2014), *Topología de la violencia* (Barcelona, Herder, 2015), *La expulsión de lo distinto* (Barcelona, Herder, 2017).

74 HAN, B.-C.: *La expulsión de lo distinto*. cit. p. 99.

75 HAN, B.-C. *Filosofía del budismo zen*. cit. p. 103.

occidente, en el ámbito de la interioridad *versus* exterioridad, sino en a través de qué se configura dicha exterioridad, y si el lenguaje es uno de esos elementos constituyentes.

Afirma Han que el abandono del plano substancial del ser en el que incurren los poetas zen como Dogen disipa cualquier posible discurso que distinga “propio” e “impropio”⁷⁶, distinción que como hemos visto desempeña un importante papel en la noción heideggeriana del poetizar. Como hemos ido desgranando, el hombre de Heidegger puede responder de dos maneras diferenciadas a las invocaciones del lenguaje: escapando a la impropia cotidianidad o respondiendo a sus señas, apertura que conduce a una senda poblada de dioses y que culmina en la fundación y el habitar. Frente a la categoría de trascendente proyecto que adquiere el poema en la filosofía heideggeriana, frente a las “altas apuestas” y lo mucho que está en juego en el ámbito descrito en la primera parte, el *haiku* se presenta como algo mucho más modesto y humilde. Su propósito es que lo vivido por el poeta, ese nadie que deja ser al ser, comunique de modo que el lenguaje a través del que se articula la experiencia comunique lo desvelado. Han menciona tanto en *Filosofía del budismo zen* como en *Buen entretenimiento*⁷⁷ cómo esta ausencia de expectativas hace del zen algo popular -el único “pueblo” que entiende el zen-, con un elemento de juego que Heidegger rechaza de plano⁷⁸.

En el *haiku* nada se dirige al hombre, no hay un llamado al que responder para abandonar la senda de lo impropio, no hay un proyecto que fundar sobre el lenguaje, no hay un mensaje que transmitir al pueblo para su posterior interpretación, no hay una divinidad a partir de la cual adquirir la medida propia. Regresamos a la cuestión primordial del zen: “nada”. El hombre no está en ninguna encrucijada en la que están en juego los dioses, el ser y él mismo, ni en un tiempo de penuria atravesado por una *vía doloris*. Aunque el vulgo de Basho ignore las flores de castaño, esto no constituye una modalidad existencial, mucho menos una que -pese a la insistencia heideggeriana- tiene una connotación negativa. No hay una medida que tomar con la divinidad, como tampoco hay una interpelación del pasado a través del lenguaje ni una tradición: no hay, por tanto, una instancia más allá del propio poema. Así, frente a la grave tarea heideggeriana, el poema zen provoca una carcajada:

La risa fuerte del poema es la máxima expresión del “ser libre”. Apunta a un desprendimiento del espíritu. (...) Yaeschán se ríe de todo deseo, de toda aspiración, de toda adherencia, de toda rigidez y de toda obstinación, se

76 lb. p. 61

77 HAN, B.-C. *Buen entretenimiento*. Barcelona, Herder, 2018.

78 “Poesía: ningún juego”, afirma sucinto y tajante Heidegger en *Los himnos...* cit. p. 21.

libera para una apertura sin barreras, que no está limitada o impedida por nada⁷⁹.

Al respecto de todas las liberaciones en las que incurre el *haiku*, Han observa cómo “la coacción teológica de Heidegger, su aferrarse a Dios” sería un elemento mediador en su relación con las cosas que impondría una mirada estrecha sobre este. Si bien la expresión “coacción teológica” resulta exagerada, un recurso estilístico para reafirmar su posición -como hemos podido comprobar en el apartado correspondiente, difícilmente puede llamarse “coacción” a la interpelación de los dioses o al “tomar la medida” en base a la divinidad, por mucho que puedan matizarse estos planteamientos-, es cierto que Heidegger se apoya con frecuencia en una trascendencia que no se da en el budismo zen que sirve de sustrato al *haiku*. Desde esta perspectiva, el anhelo de trascendencia de cualquier tipo⁸⁰, de un “más allá” que nos apela no sería sino el reflejo de distintos afanes, expresiones del deseo, parcelación del ser. Será esta estrechez de la mirada la que Han reprochará a Heidegger en textos como *Filosofía del budismo zen* o *Muerte y alteridad*: frente a la severa tarea heideggeriana en la encrucijada de existir, el mundo del *haiku*, defiende Han, “está más lleno y es más amistoso que el mundo de Heidegger, pues no solo se halla libertado del *antrophos* sino también del *theos*”⁸¹.

3. Lacoue-Labarthe y la política del poema

Nuestra investigación desemboca así en las ideas planteadas por Philippe Lacoue-Labarthe en *Heidegger, la política del poema*, que giran en torno a las implicaciones políticas de la noción heideggeriana de poema, o la tarea que Heidegger asigna en torno al decir poético, que lejos de agotarse en su propio contenido juega siempre un papel en la encrucijada en la que ya-siempre se sitúan el *Dasein* y el *Dasein* historial⁸², cuando no la nación (“Para

79 HAN, B.-C. *Filosofía del budismo zen*. cit. p.44-45.

80 A este respecto, si bien hay una relación clave que vincula a Eckhart con Heidegger en el anteriormente mencionado concepto de *Gelassenheit*, argumenta Han que “la mística de Eckhart se orienta por una trascendencia que, en su negatividad, en una negatividad que rechaza todo predicado positivo en la trascendencia, ciertamente la diluye en una nada, pero la condensa en una substancia extraordinaria más allá del mundo predicativo. En contraposición a la ‘nada’ de su mística, la nada del budismo zen es un fenómeno de la immanencia”. lb. p. 35.

81 lb. p. 32-33.

82 Emplearemos este término, frente a “*Dasein* histórico” siguiendo el criterio del traductor José Francisco Megías Flórez, que defiende que, la política del poema que “la diferencia entre historial e histórico reproduce la que existe en alemán entre *Geschichte*, historia como destino, e *Historie*, que remite al sentido más común de historia como acontecer” en LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 16.

(el advenimiento de los nuevos dioses que presionan por surgir), Germania tiene una misión especial⁸³, es el contenido del himno de Hölderlin). Que la tarea poética pasa por la política es algo que confirma el propio Heidegger:

Escuchamos ya que el *Dasein* histórico de los pueblos, su ascensión, apogeo y ocaso, surge de la poesía y de esta, el auténtico saber en el sentido de la filosofía; y de ambas, la realización del *Dasein* de un pueblo en cuanto pueblo, a través del estado: la Política⁸⁴.

El templo fundamental, y esto significa la verdad del *Dasein* de un pueblo, es originariamente instaurado por el poeta. (...) El ser así concebido llega a ser situado (...) en la verdad históricamente determinada, para que el pueblo se traiga a sí mismo como pueblo. Esto acontece mediante la creación del Estado, a-cordada en su esencia por el creador del Estado⁸⁵.

En Heidegger, señala el francés, el arte se entiende, por cuanto es en esencia *Dichtung*, como misión de inicialidad⁸⁶. Así lo confirma el propio Heidegger, al afirmar que

el origen de la obra de arte, esto es, también el origen de los creadores y cuidadores (*der Bewahrenden*), el *Dasein* histórico de un pueblo, es el arte. Esto es así porque el arte es en su esencia un origen⁸⁷.

Este inicio, siendo auténtico, es siempre y al mismo tiempo

un salto (*Sprung*) (y) un salto previo (*Vorsprung*) en el que todo lo venidero ya ha sido dejado atrás en el salto, aunque sea como algo velado. El inicio ya contiene de modo oculto el final⁸⁸.

La labor de desocultamiento del decir poético, su tarea ontológica, está íntimamente vinculada a una proyección, una tarea. La interpelación del lenguaje siempre va más allá: nunca concluye en el desocultamiento de lo ente, sino que lleva ínsita la tarea de comunicarlo al pueblo, de fundar, de acuñar “a un pueblo histórico los conceptos de su esencia, esto es, en su pertenencia a la Historia del mundo”⁸⁹.

83 HEIDEGGER, M. *Los himnos...* cit. p.31.

84 Ib. p. 58.

85 Ib. p. 129.

86 LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 22.

87 HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 56.

88 Ib. p. 55.

89 Ib. p. 53.

Es decir, lo que Lacoue-Labarthe entiende por “peligro ontológico” -entender el ente desde la mirada funcionalista y calculadora, perdido en la cotidianidad, reducir el lenguaje a charlatanería, incurrir en el olvido del ser- es al mismo tiempo “peligro historial” por el cual al pueblo, perdidos esos conceptos de su esencia, le es negada su pertenencia a la Historia. Lacoue-Labarthe coincide con Han en señalar el marcado carácter teológico de la poesía en Heidegger: es a esta naturaleza teológica a lo que atribuye que, para Heidegger, el poema sea XXXmitema, “incluso cuando no tiene otra cosa que decir sino el ausentamiento de lo divino”⁹⁰. En este ámbito

lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, solo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad⁹¹.

Así,

ligado a lo teológico-poético, bajo las condiciones que se han visto, lo teológico-político asigna a la poesía una tarea, en el sentido más banal que ese término asumió después de los románticos;⁹²

se plantea por tanto una doble responsabilidad: a la propia poesía y al pensamiento que de ella responde, una responsabilidad que “podemos denominarla trascendental, en la medida en que de ella sola depende que un pueblo tenga una historia”⁹³.

Es precisamente en la sobredeterminación del romanticismo especulativo en la noción heideggeriana de poesía donde Lacoue-Labarthe sitúa el origen de aquella perspectiva por la cual

la poesía (*Dichtung*) se define en esencia como la lengua, *die Sprache* -o la lengua, lo que viene a ser lo mismo, como la poesía original (*Urdichtung*) de un pueblo-, y que ésta a su vez se define en esencia como *die Sage, ho mythos*⁹⁴.

90 LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 24.

91 lb. p. 46.

92 lb. p. 79.

93 lb. p. 80.

94 lb. p.78.

¿Dónde encontramos este prejuicio?⁹⁵ El francés se hace eco de la interpretación heideggeriana de *Andenken* de 1943, analizada por Adorno⁹⁶ y por él mismo, y en el que tanto el pensador de la Escuela de Frankfurt como Lacoue-Labarthe encuentran uno de los análisis más imprecisos y sesgados de Heidegger. La poesía de Hölderlin en este poema -y en esta etapa- estaría caracterizada por “su precisión extrema, su limpidez desarmada, por donde aflora lo que Benjamin llamaba ‘la roca desnuda del lenguaje’ (...) precisión casi fotográfica”⁹⁷ que, del mismo modo que no se presta a la sobrepoetización, tampoco a las trascendentes tareas onto-teológicas que Heidegger sí extrae de himnos como *Germania* o *El Rin*. ¿Y no recuerda ese lenguaje parco, límpido, preciso y sin aspiraciones al empleado en el *haiku*?

De todo lo anterior, Lacoue-Labarthe concluye lo siguiente:

El prerequisite del poema (su condición de posibilidad) es, por tanto, la tarea del poema en cada ocasión singular; es decir, aquello de lo que el poema, en cada ocasión, da testimonio. (...) Tarea, testimonio: ambos términos, en su misma unidad (la tarea es el testimonio) constituyen, por tanto, el prerequisite del poema⁹⁸.

Es aquí donde encontramos la principal diferencia con el *haiku* oriental. El poema oriental no fuerza en ninguna dirección, no invita a añorar ni instaura un por-venir, no apremia, no funda, y carece por completo de vínculos con conceptos como “pueblo” o “patria”; carece, por tanto, de todo uso y toda vocación política. Lo que podría entenderse, a nuestro entender de manera errada, como una pobreza del *haiku* frente a la complejidad y los entresijos del poetizar heideggeriano, en realidad apunta a un nihilismo amable que no se deja transformar en proyecto político, a una forma de reflejar el ser que no puede ponerse al servicio de ninguna tarea histórica.

Bibliografía

ADORNO, Th. W. *Notas sobre literatura* (Obra completa, 11). Madrid, Akal, 2003.

ALBANO, S. *Heidegger, Hölderlin y el zen*. Buenos Aires, Quadrata, 2007.

95 Lo decimos aquí en la acepción gadameriana, como cuestión pre-interpretativa.

96 ADORNO, Th. W.: *Notas sobre literatura*. Madrid, Akal. 2003. pp. 429-472.

97 LACOUÉ-LABARTHE, P. op. cit. p. 55.

98 Ib. p. 83.

- BUCHER, J. "Lenguaje y poesía en Heidegger (Fragmento)" en *Revista de estudios sociales* 12, 2002. pp. 120-130.
- CHEN, E. M. "How taoist is Heidegger?" en *International Philosophical Quarterly* 45(1), 2005. pp. 5-19.
- CRESPO VARGAS, N. *Heidegger: el ser es lo sencillo. Hacia una pedagogía del habitar*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2018.
- DE LA VEGA VISBAL, M. "Heidegger: poesía, estética y verdad" en *Eidos* 12, 2010. pp. 28-46.
- GARCÍA LÓPEZ, J. "La concepción heideggeriana de la poesía" en *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 11, 1955, pp. 4-10.
- HAN, B.-C. *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder, 2013.
- HAN, B.-C. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial, 2014.
- HAN, B.-C. *Filosofía del budismo zen*. Barcelona, Herder, 2015.
- HAN, B.-C. *Topología de la violencia*. Barcelona, Herder, 2015.
- HAN, B.-C. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona, Herder, 2017.
- HAN, B.-C. *Muerte y alteridad*. Barcelona, Herder, 2018.
- HAN, B.-C. *Buen entretenimiento*. Barcelona, Herder, 2018.
- HEIDEGGER, M. "Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, Vol. 11, nº 38, 1944, pp. 13-25.
- HEIDEGGER, M. *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid, Alianza, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Buenos aires, Biblos, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 2010.
- HEIDEGGER, M. "Poéticamente habita el hombre" en *Revista de Filosofía*, 7(1-2), 2017, pp. 77-91.
- LACOUÉ-LABARTHE, P. *Heidegger, la política del poema*. Madrid, Trotta, 2007.
- MARTÍN MORILLAS, A. M. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa (tesis doctoral)*. Granada, Universidad de Granada, 2003.
- SAVIANI, C. *El oriente de Heidegger*. Barcelona, Herder, 1998.

URIARTE MONTERO, L. "Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad" en *A parte rei, revista de filosofía* 34:7, 2004.

WATTS, M. *The philosophy of Heidegger*. Durham, Acumen Publishing, 2011.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.03

[pp. 51-72]

Recibido: 25/04/2019

Aceptado: 25/06/2019

Una lectura de *El guardador de rebaños* a la luz del “habla poética” de *Ser y tiempo*

A lecture of *The Keeper of Sheep* from the “poetic speech” of *Being and Time*

Luís Gabriel Provinciatto

Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumen:

El § 34 de *Ser y tiempo* apunta a el “habla poética” como modo explícito de comunicación de las posibilidades existenciales, manifestando el ser-ahí en su singularidad. El lenguaje, cuyo fundamento es el “habla” (*Rede*), articula, por tanto, el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y el “comprender” (*Verstehen*). Esto que se manifiesta por el lenguaje no es, al principio, concepto -obra de un ejercicio reflexivo-, sino sentido -proveniente de una experiencia fáctica. El “habla poética” caracteriza, así, el modo hermenéutico de articulación y construcción del lenguaje debidamente encontrada. Esto permite leer *El guardador de rebaños* de Alberto Caeiro, heterónimo de Fernando Pessoa, a partir del “habla poética”, notando que en el poema se articula el encontrarse, el comprender y el habla.

Palabras clave: Habla; Habla poética; hermenéutica; experiencia; *El guardador de rebaños*.

Abstract:

The §34 of *Being and Time* points to "poetic speech" as an explicit way of communicating existential possibilities, manifesting *Dasein* in its singularity. Language, whose foundation is "Discourse" (*Rede*), articulates, therefore, "Attunement" (*Befindlichkeit*) and "Understanding" (*Verstehen*). That which is manifested by language is not, at first, a concept -consequence of a reflexive exercise- but Meaning -consequence of a factual experience. Thereby, the "poetic speech" characterizes the hermeneutic way of articulation and construction of the language properly attuned. This allows us to read Alberto Caeiro's *The Keeper of Sheep* -Fernando Pessoa's heteronym- from the "poetic speech", realizing that it articulates the Attunement, the Understanding and the Discourse.

Keywords: Discourse; poetic speech; hermeneutics; experience; *The Keeper of Sheep*.

1. Introducción.

"La existencia es siempre un momento *ex-stático*, es decir, el salir de sí mismo que vuelve a sí, a la situación fáctica en que se encuentra y emerge en el presente"¹. La experiencia es un modo inequívoco de aproximación del real, de modo que, a través de ella, la realidad es expresada. Así, la experiencia se presenta no sólo como posible fuente de conocimiento, sino también, y sobre todo, como lugar de procedencia de sentido. El carácter *ex-stático* de la existencia es siempre experiencial. La emergencia (irrupción) del presente se da en la experiencia y, conjuntamente, la realidad se da como sentido, capaz de ser penetrado y conocido. Entonces, se establece la inseparabilidad entre experiencia y sentido, atestiguando que "la oposición entre experiencia y pensamiento es un falso lugar común que conviene quitar"². Además, la noción de experiencia está aquí articulada a partir de tres modos fundamentales de ser del real en la conciencia: la experiencia objetiva, la intersubjetiva y la experiencia del yo (subjetiva). Si hay diferentes modos fundamentales de articulación, entonces, hay diferentes modos de expresión, que, manteniendo la distinción, están fundamentados en un punto común: la situación hermenéutica. De este modo, el carácter *ex-stático* de la existencia es siempre experiencial-hermenéutico.

La irrupción del presente, sin embargo, no es una totalidad de sentido. Se trata de una "interpretación" posible: el sentido es la interpretación fundada en el comprender. La interpretación muestra un aspecto posible, pero "no absorbe todo el sentido"³. El presente

1 NUNES, B. *Hermenêutica e poesia*. Belo Horizonte, UFMG, 1999. p. 65.

2 VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia I*. São Paulo, Loyola, 2014. p. 243.

3 RODRÍGUEZ, R. *Fenómeno e interpretação*. Madrid, Tecnos, 2015. p. 79.

irrumpe como algo posible, nunca como totalidad. De ahí la importancia fundamental del carácter *ex-stático* de la existencia ser experiencial-hermenéutico, pues él está articulado frente al “fenómeno” (lo que se muestra) y frente al “individuo” que “vuelve sobre el fenómeno para penetrarlo y también penetrarse de su ser”⁴. Esto permite comprender que

la comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiada. El diálogo es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición⁵.

El habla ocurre como lenguaje. Esta, a su vez, tiene la función de manifestar el carácter *ex-stático*, luego, experiencial-hermenéutico de la existencia.

Tales apuntamientos iniciales permiten una aproximación al § 34 de *Ser y tiempo* -*El “ser-ahí” y el habla. El lenguaje*- donde Heidegger afirma: “la comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, puede venir a ser meta peculiar del habla ‘poética’”⁶. Comprender adecuadamente tal “comunicación de las posibilidades existenciales” requiere una doble atención: una dirigida al “qué” (*Was*), es decir, al ámbito objetivo, y otra, sobre todo, dirigida al “cómo” (*Wie*), es decir, al ámbito estructural-formal. El lenguaje, así, se articula entre un “cómo qué”:

El “cómo qué”, determinado y preciso, es tomada la cosa, el significado concreto que la cosa recibe al ser tomada como tal cosa, implica algo más que el ámbito previo: necesita “retornar” desde el contexto de sentido que anticipa hacia el ente concreto que se da⁷.

Se observa este “cómo qué” llevado al cabo en el poema *El guardador de rebaños* de Alberto Caeiro -heterónimo de Fernando Pessoa: esa es la hipótesis aquí planteada. Poeta y poema se identifican, de modo que lo que ahí se lee es la existencia *ex-stática* tornada lenguaje. Por tanto y antes de adentrarse a las consideraciones sobre el poema de Alberto Caeiro, se hace fundamental presentar (e interpretar) aquello que está puesto en el § 34 de *Ser y tiempo*, el punto de partida y de articulación de este trabajo.

4 VAZ, H. C. L. op. cit. p. 244.

5 HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 179. Desde ahora *ST*.

6 Ib. p. 181.

7 RODRÍGUEZ, R. op. cit. p. 79.

2. El "habla poética" como morada: un acercamiento al § 34 de *Ser y tiempo*

El § 34 de *Ser y tiempo* apunta, desde el principio, a la igual originalidad ontológica entre el comprender, el encontrarse y el habla. Esto, sin embargo, debe ser leído bajo una advertencia traída por Heidegger en el § 28 -*La tarea de un análisis temático del "ser en"*-, que sirve de introducción al quinto capítulo (§§28-38) de la Primera parte:

El fenómeno de la *igual originalidad* de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfrenada tendencia metódica a mostrar que todas las cosas tienen su origen en un simple "primer principio"⁸.

Se trata, entonces, de no más buscar un "primer principio", sino de atender para el hecho de que la existencia posee elementos constitutivos. Y más: tales elementos son cooriginarios y poseen una "igualdad". Tal "igual originalidad", sin embargo, no apunta al hecho de que todos los aspectos se resumen a uno solamente, siendo algo "único y simple". La igual originalidad hace referencia directa al ahí del ser: a la centralidad de tratarse al "ahí" como siendo la propia esencialidad del ser-ahí. El "ahí" trae todos los elementos existenciales consigo e indica justamente la apertura en la que se encuentra el ser-ahí. Lo contrario de eso apunta justamente para dejarlo de ser, pues "el 'ser ahí' trae consigo, de suyo, su 'ahí'; careciendo de él, no sólo no es, de facto, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. El 'ser ahí' es su 'estado de abierto'"⁹.

La ausencia del "ahí" deforma la existencia en sí misma. Así, el "situarse" en el "ahí" hace el "ser-ahí" propio a sí mismo, de modo que él dispone de la comprensión de la propia apertura que su existencia es. ¿Y por qué "situarse"? Justamente porque es algo que el "ser-ahí" trae consigo. La diferencia, sin embargo, está en el hecho de que la experiencia del "ahí" proyecta el "ser-ahí" en la apertura de su propia existencia. No se descubre, así, ninguna novedad, tan sólo el fundamento del "ser-ahí", que, entonces, es pre-dispuesto a situarse en su "ahí, pues él es el "ahí" del ser. Se resuena, con ello, la analítica existencial, en la cual "los caracteres no son peculiaridades de algo 'ante los ojos', sino modos esencialmente existenciales de ser"¹⁰. El situarse en el ahí ocurre en el "encontrarse" (*Befindlichkeit*), en el "comprender" (*Verstehen*) y en el "habla" (*Rede*), sobre los cuales es fundamental destacar:

8 ST. p. 148.

9 Ib. p. 150.

10 Ib.

Los dos modos constitutivos, igualmente originales, de ser el “ahí” los vemos en el “encontrarse” y el “comprender”; su análisis logra en cada caso la necesaria verificación fenoménica mediante la exégesis de un modo concreto e importante en relación con los problemas ulteriores. “Encontrarse” y “comprender” son determinados con igual originalidad por el “habla”¹¹.

Se atiende, así, la ocurrencia cooriginaria de esos elementos existenciales del “ser-ahí”. Sin embargo, ¿qué permite a Heidegger atestar que el encontrarse y el comprender están determinados por el “habla”? Para responder a esta cuestión se avanza hacia el § 34 de *Ser y tiempo*, pues en él se encuentra, al principio, una reanudación de los dos elementos existenciales antes tratados -el “encontrarse” (§ 29) y el “comprender” (§ 31)- y la colocación, al final, de un apunte para la relación entre ser-ahí, habla y lenguaje. Se lee:

El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación. (...) La comprensibilidad “encontrándose” del “ser-en-el-mundo” se expresa como habla. (...) El “estado de expresado” del habla es el lenguaje. (...) El habla es lenguaje existencial, porque el ente cuyo “estado de abierto” articula en significaciones tiene la forma de ser del “ser-en-el-mundo” “yecto” y referido al “mundo”¹².

El carácter de ser proyectado es fundamental para el lenguaje, de modo que él siempre manifiesta algo, lo que le confiere el carácter fenoménico. El propio lenguaje, entonces, aparece como posibilidad al “ser-ahí”, visto su fundamentación ontológica en el “habla”. La cuestión, sin embargo, reside en el hecho de que esa fundamentación nunca aparece como tal porque “nos movemos siempre en contextos concretos y, además, expresados o expresables siempre en un lenguaje: el habla toma forma mundana en cuanto lenguaje”¹³. Así, la noción de lenguaje no puede ser reducida solamente a un conjunto de palabras,

11 lb.

12 lb. p. 179-180.

13 LARA, F. “El ser-en como tal” en RODRÍGUEZ, R. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, p. 158.

tampoco a una mera formalidad, pues él abarca el decir, el escuchar, el silenciar, el gesticular: eso, de facto, puede ser caracterizado como "modos" del lenguaje "y lejos de ser fenómenos ajenos al habla (sic), manifiestan formas de estar en el mundo, comprender y encontrarse (sic)"¹⁴. El "habla" articula sentido y el lenguaje lo expresa, concretando la igual originalidad entre el "habla", el "comprender" y el "encontrarse". El lenguaje, así, expresa lo cotidiano, pues se funda en la apertura a las posibilidades de ser, mostrándolas como interpretaciones fundadas en el "comprender"¹⁵. El lenguaje no puede ser elaborado a partir de una abstracción porque el habla -su fundamento ontológico- ya la insertó en la situación hermenéutica. El significar, como acto articulado a partir de la igual originalidad ontológica, está dotado de carácter eminentemente hermenéutico, proviniendo así de la dimensión experiencial. El sentido, antes de ser abstracción, es experiencia:

El significar tiene, pues, su origen en las prácticas cotidianas, en el modo como los entes, en cuanto útiles, se ponen en relación entre sí y con los fines humanos. (...) Lejos, por lo tanto, de fundamentar las significaciones en la figura del sujeto o de la conciencia, Heidegger sitúa su origen en el ser-en-el-mundo, luego, en el contexto de prácticas intersubjetivamente compartidas¹⁶.

La experiencia, a su vez, ocurre en esta dimensión de mundo como horizonte de posibilidades. Dicho de otro modo: la experiencia permite situarse en el "ahí", siendo comprendida mientras se proyecta a esa apertura significativa, de modo que

asignar una lingüisticidad general a nuestra experiencia -a la apertura de mundo que sucede en el "ser-ahí" o, mejor, que el "ser ahí" mismo es-significa afirmar que lo que aparece lo hace siempre como y desde un contexto consistente de significatividad¹⁷.

Así, entre experiencia y lenguaje no hay ninguna mediación, pues la experiencia convertida en lenguaje ya es concreción de esos elementos existenciales cooriginarios.

La "meta peculiar" del lenguaje, por tanto, es comunicar la existencia como sentido debidamente apropiado: el "habla poética" manifiesta, sin falsificar, la relación entre "ser-ahí" y mundo. El "habla poética" manifiesta sentido, en suma. Y como "mundo" (*Welt*) no

14 lb.

15 ST. pp. 166-172.

16 SILVA, R. S. "A linguagem em Ser e tempo: uma perspectiva crítica" en BORGES-DUARTE, I.; HENRIQUES, F.; DIAS, I. M. *Heidegger, linguagem e tradução*. Lisboa, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 380-381.

17 LARA, F. op. cit., pp. 157-158.

designa un envoltorio en el cual el “ser-ahí” se encuentra aislado, la comprensión de lo que es el “ser-ahí” sólo puede ocurrir mientras es-en-el-mundo, de modo que el sentido manifestado por el “habla poética” ocurre en el interior de un horizonte de comprensión.

Atención aún se dé al término “ser-en”: él no indica interioridad como estar “en” algo, sino pertenecer en el sentido de habitar, vivir. De ello surge una eminente proximidad entre el “habla” y el mundo:

del ser del “ahí”, es decir, el encontrarse y el comprender, es constitutiva el habla; por su parte, “ser-ahí” quiere decir “ser-en-el mundo”; luego, en suma: en cuanto “ser-en” hablando, ya se ha expresado el “ser-ahí”¹⁸.

El “ser-ahí” se pronuncia como ser-en un “habla”, situando su “ahí” en un mundo, “en” que se puede vivir. Este es el aspecto decisivo del “en” traído por Heidegger en el § 12 de *Ser y tiempo*:

El “ser en” dista tanto de mentar un espacial estar “uno en otro” entes “ante los ojos”, como dista “en” de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; “en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de *colo* en el sentido de *habito y diligo*¹⁹.

El significado fundamental del “en”, entonces, remite no a la espacialidad geográfica del mundo, sino al mundo como “morada” (habitación), un sentido existencial. Esta significación remite directamente a las lecciones *Introducción a la fenomenología de la religión (1920/1921)*, en las que el mundo se presenta como el experienciado:

La experiencia de la vida es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo. Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experienciado, lo que se experiencia, lo vivido, se designa como “mundo” y no como “objeto”. “Mundo” es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir). Al mundo se le puede llamar formalmente “mundo circundante” (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte etc. En este mundo circundante está también el “mundo compartido con los otros”, es

18 ST, p. 184.

19 Ib. pp. 66-67.

decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta: como estudiantes, docentes, parientes, superiores etc., y no como ejemplares del género científico-natural *homo sapiens* etc. En fin, también está en la experiencia fáctica de la vida el yo-mismo, el "mundo propio"²⁰.

El ser-ahí habita el "habla", luego, el lenguaje como expresión de la experiencia es su morada. En principio, entonces, el ser-ahí se expresa no a través de términos lógico-objetivos, pues el lenguaje es expresión auténtica del movimiento *ex-stático* de la existencia. El lenguaje lleva a cabo el ser-ahí como ser-en-el-mundo y de tal manera

destaca y presenta la interpretación comprendida, antes de toda predicación o enunciación expresa, en el trato inmediato con el mundo. Como tal es radicalmente in-objetiva y prerreflexiva²¹.

El carácter *ex-stático* de la existencia apunta a la primacía del aspecto experiencial-hermenéutico, que, a su vez, abre la posibilidad fundamental de que el ser-ahí se sitúe en el ahí de su existencia. La experiencia en su triple fundación es capaz de conducirlo a la pregunta fundamental por el sentido de ser. Así, la pregunta por el sentido de ser no es puesta artificiosamente: ella es propuesta por el propio "ser-ahí" en el contexto de su existencia, mostrando que "ese 'venir a la palabra' marca una absoluta continuidad entre sentido vivido (la cosa, el ente que se muestra) y discurso, habla"²². El "habla" no es cosa, pues en una cosa no se puede vivir. Por tanto, el lenguaje puede ser afirmado como "lo fenomenológico por excelencia"²³, pues expresa la igual originalidad entre el "habla", el "comprender" y el "encontrarse", envolviendo un "qué" decir -una objetividad²⁴- y un "cómo" (*Wie*) decir, siendo expresión del "cómo hermenéutico existencial"²⁵, ya presente en las lecciones *Ontología (hermenéutica de la facticidad) (1923)*:

La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*. La hermenéutica habla *desde* lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado. La *puesta (en marcha) hermenéutica* -aquello en lo que, como si dijéramos e una carta, se pone todo-, esto es, el "en cuanto qué" en que se asume de antemano la facticidad, el carácter de ser decisivo que se pone (para empezar), no puede ser un invento; tampoco

20 HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Siruela, 2005, p. 46.

21 RODRÍGUEZ, R. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Trotta, 1993, p. 101.

22 Ib.

23 Ib. p. 100.

24 ST. pp. 179-181.

25 Ib. p. 177.

es, sin embargo, algo que se posea de modo definitivo, sino que surge y brota de una experiencia fundamental, en nuestro caso, de un despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo²⁶.

No es que entre ser-ahí y lenguaje haya experiencia, tampoco que la hermenéutica sea un mero accesorio vinculante. Se trata de percibir que “ser-ahí” es ser-en-el-mundo y que su existencia es *ex-stática*, de modo que el lenguaje adviene siempre del aspecto experiencial-hermenéutico que dispone el “ser-ahí” en el “ahí” del ser. Situarse en el “ahí” del ser es percibir el mundo como morada, como horizonte de sentido y como local propio donde los entes ocurren como tales. No se puede olvidar aquí el carácter relacional de la existencia: “ser-ahí” es siempre ser-en-el-mundo y el mundo, a su vez, es pieza fundamental de y en la relación, permitiendo que lo que ahí se presenta sea, de facto, comprendido.

Toda experiencia ocurre a partir de y en ese horizonte de significación del “ser-ahí”. El “habla” encuentra ahí todas sus posibilidades de realización, pudiendo concretarse, de facto, como “habla poética”. No partiendo de una mediación conceptual externa, sino tan sólo de la facticidad de la existencia del “ser-ahí”, el “habla poética” es fenomenológica por excelencia en el sentido de colocar al “ser-ahí” en esa apertura de sentido, del cual él puede apropiarse. La apertura, en realidad, ya denota la comprensibilidad de la propia existencia, de modo que el “habla poética” está íntimamente vinculada al aspecto *ex-stático*. Por eso, el sentido nunca es apropiado como “algo definitivo”: él siempre debe advenir.

Este carácter dinámico *-ex-stático-* del lenguaje reestructura el pensar: antes de ser *re-flexivo*, él es encontrado, comprendido y expresado, estando forjado, así, en la igual originalidad ontológica del ser-en en cuanto tal. El pensamiento surge como un sentido posible. El carácter reflexivo del pensar no está eliminado, tampoco se opone al “habla poética”. Él, en realidad, la hace concreta como sentido posible, pues

la significación, así entendida, no es primariamente una red de significados objetivos, al modo de un diccionario o un texto que hubiera que descifrar, sino que está directamente ligada al comprender inmediato que la existencia tiene de sí misma como un poder-ser²⁷.

26 HEIDEGGER, M. *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 37.

27 RODRÍGUEZ, R. “La percepción como interpretación” en *Studia heideggeriana: Lógos-Lógica-Lenguaje*. Buenos Aires, v. II, 2012, p. 187.

Esto hace del sentido advenido algo peculiar, pues él no se fija a la cosa tal como una etiqueta: es algo desvelado, pues posible. En ese movimiento de desvelamiento, el lenguaje lo expresa como algo experimentado, luego, habitable.

Estos aspectos del "habla poética" como morada pueden ser leídos en el poema *El guardador de rebaños*, de Alberto Caeiro -heterónimo de Fernando Pessoa-, de modo que en el poema hay una concreción de la igual originalidad entre "encontrarse", "comprender" y "habla".

3. Alberto Caeiro: una existencia *ex-stática* tornada "habla poética"

El guardador de rebaños -formado por 49 poemas- se destaca por su origen, así como por la creación de su creador, Alberto Caeiro, según relata Fernando Pessoa en una carta destinada a Adolfo Casais Monteiro:

Cierto día se me ocurrió gastarle una broma a Sá-Carneiro: inventar un poeta bucólico de especie complicada y presentárselo, no recuerdo ya cómo, dentro de alguna especie de realidad. Pasé unos días elaborando poeta, mas no lo conseguí. Ya había desistido cuando un día, por fin -era el 8 de marzo de 1914-, me acerqué a una cómoda alta, cogí papel y comencé a escribir de pie, que es como escribo siempre que puedo. Y escribí treinta y tantos poemas uno tras otro, en una especie de éxtasis que no podría definir. Fue el día triunfal de mi vida, y nunca volveré a tener otro igual. Empecé con un título: *O guardador de rebanhos*. Y lo que vino después fue la aparición de alguien a quien di en seguida el nombre de Alberto Caeiro. Pido perdón por lo absurdo de la frase: de mí había surgido mi maestro. Fue ésta sensación inmediata que tuve. Tanto es así que, escritos los treinta y tantos poemas, cogí en seguida más papel y escribí, también uno tras otro, los seis poemas de *Chuva oblicua*, de Fernando Pessoa. Inmediata y totalmente... era el regreso de Fernando Pessoa -Alberto Caeiro a Fernando Pessoa- sólo él. O mejor: era la reacción de Fernando Pessoa contra su inexistencia en tanto que Alberto Caeiro²⁸.

El punto que merece atención no es tanto el éxtasis creativa -"treinta y tantos poemas uno tras otro"-, pues esta anotación puede ser entendida como una creación fabulosa -mítica- del propio Fernando Pessoa para relatar el surgimiento del heterónimo, Alberto Caeiro, denominado "maestro". Se trata de percibir que Alberto Caeiro no surge como

28 PESSOA, F. *Antología de Álvaro de Campos*. Madrid, Editora Nacional, 1978, pp. 34-35.

personaje fruto de la reflexión abstracta, pero que su creación se da como texto, es decir, como expresión. Poeta y poema nacen conjuntamente y, de esa manera, leer *El guardador de rebaños* es adentrarse en la propia existencia del “yo” Alberto Caeiro, según anota Ricardo Reis -otro heterónimo de Fernando Pessoa: “sus poemas son lo que ocurrió en él de vida”²⁹. Justamente porque la poesía es lo que primero sucede, se dice que el poeta es aquello que poetiza, es decir, su existencia es el poema y el poema es Alberto Caeiro. Por tanto, no se trata de mera representación, sino de aparición -manifestación, en verdad: poeta y poema se identifican de tal manera que no pueden ser separados como sujeto y objeto. Hay entre ellos un nexo existencial.

Tal identificación es percibida a lo largo de *El guardador de rebaños* en la medida en que Caeiro se funde con la propia naturaleza, experienciándola, sintiéndola, luego, significándola. Esto es muy importante para comprender la heteronimia de Pessoa presentada en el “yo” Alberto Caeiro: solo es posible (re)conocer el “yo” Alberto Caeiro desde sus poemas. Él es, entonces, otro-yo de Fernando Pessoa, explicando, con ello, el modo peculiar de escritura, las inspiraciones y el modo singular de ver, comprender y proponer la realidad. *El guardador de rebaños*, entonces, trae consigo la dimensión triple de la experiencia: objetividad, intersubjetividad y subjetividad.

El poema es experiencia objetiva, pues “la heteronimia es un proceso de objetivación simple que es una necesidad inherente del yo”³⁰: Alberto Caeiro es una proyección objetivada. Esto, sin embargo, sólo puede ser percibido en un segundo momento, cuando el propio Pessoa se ocupa con la creación de una biografía para sus heterónimos. La experiencia subjetiva sucede porque Pessoa está en una relación consigo mismo, véase la carta a Adolfo Casais Monteiro: “fue el día triunfal de mi vida, y nunca volveré a tener otro igual”. En ese sentido, *El guardador de rebaños* y Alberto Caeiro nacen como expresión de la propia existencia de Pessoa. El poema todavía es una experiencia intersubjetiva porque el otro-yo Alberto Caeiro es gente, él tiene expresión: la creación del poema, por eso, deja de ser expresión sólo de la existencia de Pessoa y pasa a ser la de Caeiro. Esto incide en el advenimiento del significado literario de la actitud poética no sólo como sentido textual, es decir, como un análisis de la obra escindida de la vida. *El guardador de rebaños* entrelaza vida y obra porque ambas se forjan mutuamente. De esta forma, adentrar al poema significa recorrer un camino donde el poema en sí no se limita a ser solamente literatura, siendo también y al principio expresión existencial. Él trae consigo el rasgo decisivo del “habla poética”: ser expresión de la existencia *ex-stática*.

29 PESSOA, F. *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Lisboa, Ática, 1966, p. 330.

30 FERRER, D. “Fernando Pessoa: aproximação dialética e fenomenológica” en *Ipseitas*, v. 3, n. 2, 2017, p. 33.

La heteronimia designa, pues, un camino posible de entrelazamiento de vida y obra, expresando con ello la dimensión triple de la experiencia:

La creación heteronimia es un vasto estudio sobre el vínculo y la interacción entre la literatura y la vida. (...) Y, consecuentemente, se encuentra en el "otrarse"³¹ de Pessoa una demostración de la capacidad formativa y autoformativa de la literatura, y que si es verdad que el autor crea la obra, no lo es menos que la obra forma y es el autor, que toda acción o creación es reflexiva, formando tanto el autor como la obra³².

Se ve, así, la situación hermenéutica de creación del poema -luego, la situación hermenéutica del poeta- y, de igual modo, se comprende una de sus principales características: el rechazo de cualquier tipo de metafísica. Caeiro, sin embargo, para destacar un rasgo metódico, utiliza intencionalmente expresiones de cuño metafísico a lo largo de todo el poema: se trata de conducir un aprender al desaprender. Se percibe, entonces, que ese recurrente uso representa una destrucción. Aprender a desaprender es el movimiento destructivo que niega el orden metafísico. Utilizando ese método, Caeiro tiene la intención de retirar la rigidez y la fijeza que el entendimiento metafísico dio a la vida. Se trata no más de buscar una definición definitiva para ella, sino de hacerla prevalecer en cuanto acontecimiento.

Ejemplo singular del uso de este método es el poema XXIV:

Lo que vemos de las cosas son las cosas.
 Porque ¿veríamos una cosa si hubiera otra?
 Porque ¿es que ver y oír sería engañarnos
 si ver y oír son ver y oír?

Lo esencial es saber ver,
 saber ver sin estar pensando,
 saber ver cuando se ve,
 y ni pensar cuando se ve,
 ni ver cuando se piensa.

Pero eso (¡tristes de nosotros que traemos el alma vestida!),
 eso exige un estudio profundo,
 un aprendizaje de desaprender

31 Se he traducido así a el término "*outrar-se*" cuyo sentido es "hacerse efectivamente en otro".

32 FERRER, D. op. cit., p. 35.

y un secuestro en la libertad de aquel convento
del que los poetas dicen que son las estrellas las eternas monjas
y las flores las penitentes convictas de un solo día,
pero donde al fin de las estrellas no son sino estrellas
ni las flores sino flores,
y por eso las llamamos estrellas y flores³³.

Hay ahí una sencillez terminológica, menciones a la naturaleza -flores y estrellas- y, además, reconocimiento de la metafísica -“¡tristes de nosotros que traemos el alma vestida!”-, seguida por la propuesta de Caeiro -“un aprendizaje de desaprender”-, y precedida por el llamamiento a las sensaciones, sobre todo, al ver y al oír. Se nota: 1) el énfasis a las experiencias sensoriales se da frente a la negación de la primacía del pensamiento abstracto, pues éste, de acuerdo con Caeiro, desemeja las sensaciones; 2) no se trata de una simple negación del pensamiento abstracto para sumergirse en las sensaciones; el propio Caeiro advierte que “eso exige un estudio profundo”, es decir, es fundamental el método del aprender a desaprender. De esa manera, si, por un lado, hay una ruptura con la metafísica, hay, por otro, una continuidad latente, una continuidad que, a su vez, hace uso de los mismos términos, pero no les toma de la reflexión y sí de la experiencia inmediata con las cosas.

Aún se dé atención a la crítica a la metafísica pues ahí se encuentra efectivamente el movimiento de aprender a desaprender. Como vida y obra se forjan conjuntamente, el método de *El guardador de rebaños* revela algo sobre Caeiro:

Sus “sensaciones verdaderas” no son meras sensaciones. Alcanzarlas exige la depuración de los sentidos, tarea que implica la reflexión crítica sobre el conocimiento, sobre la propia reflexión y sobre las influencias que pueden marcar las sensaciones, la redefinición de la subjetividad, o mejor, del yo, la reconstrucción de la relación de ese yo con los fenómenos y, por fin, una nueva comprensión del Universo³⁴.

No se excluye, por tanto, la tarea del pensar, sino que se le da una nueva forma, indicando el movimiento de ruptura-continuidad con la metafísica. El rechazo a la metafísica implica tanto en la inmersión del hombre en la realidad que es la suya, luego, en la retomada de la relación hombre-mundo, enfatizando las sensaciones, los sentidos, como en la negativa a la predeterminación conceptual de lo que venga a ser

33 PESSOA, F. *Poemas de Alberto Caeiro*. Madrid, Visor, 1984, pp. 81-83. Desde ahora PAC.

34 CANDIDO, G. B. “Caeiro: uma vacina contra estupidez dos inteligentes” en *Ipseitas*, v. 3, n. 2, 2017, p. 53.

objeto de la experiencia. Este es el punto decisivo de la crítica de Caeiro a la metafísica: la predeterminación del objeto (de la cosa) a partir de su determinación como concepto. La primacía del concepto, por eso, desvitaliza la experiencia. Esto conduce a Caeiro a las siguientes palabras en el poema V: "hay bastante metafísica en no pensar en nada"³⁵. Nuevamente: Caeiro no niega el pensamiento, pero lo transforma, pues, así como las sensaciones necesitan ser reestructuradas, "la forma de pensar no corresponde a las formas habituales del pensamiento"³⁶, siendo, así, reestructurada. Se da continuidad al proyecto de destrucción:

¿Metafísica? ¿Qué metafísica tienen aquellos árboles?
 La de ser verdes y encopetados y tener ramas
 y la de dar fruto en su momento, que no nos hace pensar,
 a nosotros, que no sabemos dar por ellos.
 Pero ¿qué mejor metafísica que la suya,
 que es la de no saber para qué viven
 ni saber que no lo saben?³⁷.

Ya está claro que esa crítica a la metafísica trae consigo la valorización de la sensación, rescatando el carácter experiencial. Hay en este pasaje términos propios de una vida campesina -condicho a la biografía de Caeiro-, llamado a la vivencia y negación de la búsqueda por un fundamento último y único para la vida. Este poema de Caeiro trae especialmente mucho de su personalidad: "huye a la métrica y a la rima, niega cualquier estética, principalmente la simbolista. Quiere hablar de un espacio originario, de donde brota la poesía"³⁸. Estos apuntes inciden en el hecho de que Caeiro enfrente la realidad con "una mirada ingenua y no dirigida por la tradición"³⁹. El sentido que él da a lo que experiencia es tan sólo fundado en su realidad.

¿Cómo explicar el uso hecho por Caeiro de términos cargados de simbolismo y tradición? Se justifica esto cuando se percibe que la dimensión experiencial, de la que Caeiro hace brotar el poema, se relaciona con la tradición en un movimiento de inserción y ruptura: "la experiencia posee autonomía en relación a la tradición, siendo determinante

35 PAC. p. 43.

36 CANDIDO, G. B. op. cit. p. 53.

37 PAC. p. 45.

38 HÜHNE, L. M. *Fernando Pessoa e Martin Heidegger*. Rio de Janeiro, Uapê, 1994, p. 11.

39 CARNEIRO, G. L. *A poesia de Alberto Caeiro à luz da filosofia de Martin Heidegger*. Belo Horizonte, PUC-Minas, 2010, p. 11.

en relación a ella, pero nunca se sometiendo a ella”⁴⁰. La lectura de la tradición es, por eso, totalmente nueva y singular: al mismo tiempo que rompe con la tradición, Caeiro le da continuidad. El movimiento ruptura-continuidad es la característica de la destrucción, luego, del aprender a desaprender. Como Caeiro parte de la realidad que es la suya, haciéndola perceptible en cuanto texto y éste expresa la experiencia, entonces, no hay aquí ninguna mediación: el texto viene a la luz tan sólo como concreción de la situación hermenéutica de su autor. El texto expresa la objetividad, subjetividad e intersubjetividad de la experiencia porque no se deja pre-determinar conceptualmente.

Se observa a partir de ahí una proximidad con el “comprender” presente en *Ser y tiempo*, § 32:

la interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo llevada a cabo sin supuesto⁴¹.

La ruptura de Caeiro con la metafísica cumple ese rompimiento con la exención de presupuestos, como si el individuo percibiese a partir de la nada, suspendiendo lo que le es más propio: su situación hermenéutica. El rompimiento con la metafísica representa la ruptura con la fijeza del concepto. Dicho de otro modo: más que haber sentido, como una posesión, una etiqueta fijada a la cosa, la existencia pasa a “ser sentido”, como si siempre fuera percibida por primera vez. No es de extrañar por qué Caeiro siempre recurre a la imagen del niño, comportándose igual a uno, viendo las cosas por primera vez, espantándose y actuando de manera espontánea, sin la anteposición del pensamiento, o mejor, de la definición conceptual:

Mi mirar es nítido como un girasol.
Tengo la costumbre de andar por los caminos
mirando para la derecha y para la izquierda,
y de vez en cuando mirando para atrás...
Y lo que veo a cada instante
es aquello que nunca había visto
y sé por eso dar con generosidad...
Sé tener el pasmo esencial
que tiene un niño sí, al nacer,
notara que nació de veras...

40 PIEPER, F. “Experiência religiosa e linguagem. Considerações hermenêuticas” en *Síntese. Revista de Filosofia*, v. 38, n. 122, 2011, p. 371.

41 ST. p. 168.

Me siento nacido a cada instante
Para la eterna novedad del Mundo...⁴²

El guardador de los rebaños está íntimamente asociado a la tradición: ella delega a Caeiro aquello sobre lo que él lanza una nueva mirada. Justamente porque se reconoce perteneciente a una tradición, Caeiro logra comprenderla tal cual expresado en el texto. Para él, la tradición es novedad, lo que ayuda a comprender porque mismo enalteciendo la sensación y la percepción, Caeiro siempre recurre a los términos "pensar" y "pensamiento", transformándolos:

Su insistencia en decir que no piensa nada del mundo, que no sabe lo que piensa, que se pone a reír cuando ve a otros pensar, es aún la afirmación paradójica de ese exceso de pensar contra el cual Pessoa intenta reaccionar, aunque sabiendo que nunca se ha liberará de la *espina esencial del ser consciente*⁴³.

No se trata sólo de negar el pensamiento por el simple hecho de querer identificarse a la naturaleza. La noción de negación es fundamental al poema:

la principal función de la negación en general y, muy en particular, a la estética de Pessoa, es la producción de alteridad. (...) La producción de alteridad asume diferentes formas, entre las cuales el extrañamiento de la conciencia en relación a sí misma⁴⁴.

La ruptura con la metafísica no sólo inserta Caeiro en la tradición como crea la alteridad con la que él pretende identificarse: la naturaleza. En ese sentido, "lo que Caeiro intenta rechazar repetidamente no es el pensamiento in toto, sino el uso especulativo y trascendental"⁴⁵: he aquí la transformación pretendida por el aprender a desaprender. Más que una crítica a la metafísica, *El guardador de rebaños* muestra la inserción en ella, lo que representa el movimiento de ruptura-continuidad. Porque la tradición es, para Caeiro, una novedad, el modo de expresarla también es distinto, es decir, la experiencia expresada en cuento texto revela esa nueva mirada justamente porque "reconocer la pertenencia a una tradición no significa completa sumisión a-crítica a sus conceptos previos heredados"⁴⁶. Así, se efectúa el aprender a desaprender. El rechazo al pensamiento

42 PAC. p. 35-37.

43 HÜHNE, L. op. cit. p. 47.

44 FERRER, D. op. cit., p. 31.

45 SILVA, L. O. *O materialismo idealista de Fernando Pessoa*. Lisboa, Clássica, 1985, p. 19.

46 PIEPER, F. op. cit., p. 376.

como especulación y abstracción no significa la entrega a la irracionalidad, mostrando que la sensación ocupa lugar privilegiado en *El guardador de rebaños* porque incide en una reconfiguración de la importancia del pensamiento, no eliminándolo, sino tampoco poniéndolo como el principal objetivo a ser alcanzado: “se trata de un pensamiento capaz de suspenderse en favor de las sensaciones”⁴⁷. El poema no se presenta como un texto que parte de la naturaleza, pretendiendo identificarse a ella, para que en ella se termine, o sea, no se trata de un camino en que el ser se identifica a la nada. La intención ahí consiste en una (re)apropiación del ser, tomándolo como devenir y, por eso, distinguiéndolo de la inmutabilidad metafísica. El mote principal de Caeiro está en “describir el recorrido que conduce hasta esta recuperación del ser, y recorrerlo tal vez incesantemente es señal antes del reconocimiento sin ilusión de la condición finita”⁴⁸.

Se dice, entonces, de un giro lingüístico: el lenguaje metafísico ya no es suficiente porque está ajeno a la vida. La metafísica se olvidó de la importancia primera de la experiencia en su triple fundamentación, luego, de la igual originalidad entre el “comprender”, el “encontrarse” y el “habla”. Dicho de otro modo: la vida fue sustituida por el conocimiento trascendental, la experiencia por el concepto. Caeiro, por tanto, no escribe ni en prosa, ni en poesía, sino en el tono del “habla poética”: “el lenguaje encuentra aquí la plena naturalidad”⁴⁹. Véase:

No me importan las rimas. Raras veces
hay dos árboles iguales, el uno junto al otro.
Pienso y escribo como las flores tienen color
pero con menos perfección en mi modo de expresarme
porque me falta la sencillez divina
de ter totalmente sólo mi exterior.

Miro y me conmuevo
me conmuevo como el agua corre cuando el suelo está inclinado
y mi poesía es natural como el levantarse el viento⁵⁰.

47 CANDIDO, G. B. op. cit., p. 53.

48 FERRER, D. op. cit., p. 38.

49 Ib.

50 PAC. p. 69.

4. A modo de conclusión

El primer apunte a ser realizado: leer *El guardador de rebaños* a partir del "habla poética" de *Ser y tiempo* es enfatizar la proveniencia experiencial-hermenéutica del sentido. Sentido que viene, en realidad, de la relación fundamental entre ser-ahí y mundo y que se expresa a partir de la y en el lenguaje. La lectura a partir del "habla poética" aún permite afirmar que *El guardador de rebaños* no elabora sentido como una red objetiva, sino como una comprensión encontrada expresada por el lenguaje.

Si el lenguaje es expresión del habla como articulación de sentido, entonces los versos de Caeiro son su lugar más propio de vivienda. De facto, ellos están cargados de sentido. El "habla poética", proveniente de la articulación de sentido a partir de la existencia fáctica del ser-ahí y no a partir de una abstracción, no rechaza la posibilidad de una reflexión. Sin embargo, no le da la primacía frente a los demás modos de ser. En ese sentido, el "habla poética" no deja de referirse a un "qué" (*Was*), cuidando, antes, del "cómo" (*Wie*): la reflexión no se detiene sobre el "habla poética", sino que se efectúa a partir de ella. Es justamente a partir de ese punto que se mira para Caeiro y para Heidegger y se percibe en ambos un rasgo común: la existencia sucede en su sencillez. La tarea del poeta y del pensador es, pues, hacer prevalecer la existencia en su sencillez, lo que, en realidad, es el más difícil de alcanzar, o mejor, no puede ser alcanzado mediante cualquier esfuerzo, pues lo que es sencillo no es del ámbito reflexivo, pero experiencial:

la ingenuidad del maestro poeta no es nada ingenua. (...) La sencillez de Caeiro es obra de un proceso sofisticado de maduración, que implica la supresión de toda acumulación intelectual y una especie de depuración del sentir; en fin, el aprender a desaprender⁵¹.

De esta manera, la tarea del poeta y la del filósofo son próximas, si no idénticas, pues el "habla poética" guarda la sencillez de la existencia *ex-stática* y manifiesta la experiencia comprendida a partir del encontrarse. El "habla poética", así, salvaguarda la dimensión experiencial-hermenéutica.

No se puede negar que hay aquí una eminente lejana proximidad entre poeta y pensador:

El hecho es que si grandes pensadores y poetas viven en montañas distantes unas de otras, lo que los aproxima es la altitud y la profundidad que entre ellos existe, pero mayor verdad en eso todo es que ellos tienen conciencia

51 CANDIDO, G. B. op. cit. p. 55.

de ello. Tener conciencia quiere decir aquí: ellos viven y conviven en lo que y cómo lo hacen⁵².

De este modo, el “habla poética” tiene en la poesía y en la filosofía diferentes modos de concreción: por un lado, si la filosofía -identificada por Heidegger con la fenomenología- debe “ir a las cosas mismas”, diciéndolas como tal, entonces, su tarea primordial es escuchar lo que se dice, pues “si se escucha, el lenguaje es siempre rico, pleno, completo. Evidentemente, completo, pleno, rico en lo que puede y cómo puede”⁵³; por otro, si la poesía muestra las cosas en su sencillez, entonces, su tarea primordial es “evocar”, de modo que “el decir poético muestra en el ‘nombre’ el convenir del lenguaje con las cosas”⁵⁴. Se comprende, así, porque Caeiro expresa otro fundamental propósito en su poema: servir de conductor, cual un pastor, a las cosas como tales, creando, de facto, un extrañamiento frente a la cotidianidad. A medida que conduce, el poeta también guarda y, en ese sentido, salva. Así, habitando “distintas montañas”, poeta y pensador cumplen sus distintas tareas, que, en el límite, están identificadas, pues dicen las cosas tal como son: uno escuchándolas y otro evocándolas.

El “habla poética” sólo puede referirse al decir porque hay, antes y sobre todo, un escuchar, propiciado por el silenciar, callar. El silencio, entonces, precede ontológicamente el decir, siendo, de facto, fundamental para la apropiación del propio ser:

“callar” permite tomar distancia con las interpretaciones y modos de trato ya dados y asumidos, devenidos obvios y mecanizados, lo que a su vez puede llevar a “escuchar” la voz de la conciencia que interpela al ser-ahí a ser él mismo⁵⁵.

El habla así debidamente concretada es poética: se convierte en una efectiva morada. Véase, por ejemplo, el poema XXXI:

Si digo a veces que las flores sonrían
y si dijera que los ríos cantan
no es porque crea que hay sonrisas en las flores
y cánticos en el correr de los ríos...
Es porque hago así mejor sentir a los hombres falsos

52 KIRCHNER, R. “A caminho do pensamento e da poesia” en *Theoria. Revista de filosofia*, v. 1, n. 1, 2009, p. 13.

53 FOGEL, G. *O desaprendizado do símbolo*. Rio de Janeiro, Mauad X, 2017, p. 81.

54 SAMONÀ, L. “La cuestión del lenguaje en Heidegger” en RODRÍGUEZ, R. *Guía Comares de Heidegger*. Granada, Comares, 2018, p. 308.

55 LARA, F. op. cit., p. 158.

la existencia verdaderamente real de las flores y los ríos.

Porque escribo para que ellos me lean, me sacrifico a veces
a su estupidez de sentidos...

No estoy de acurdo conmigo pero me absuelvo
porque sólo soy esa cosa seria, un intérprete de la Naturaleza,
porque hay hombres que no notan su lenguaje,
porque ella no es ningún lenguaje⁵⁶.

La comprensión de la existencia en su sencillez no es un saber absoluto, sino un constante estar en la apertura del propio existir, pues "la apertura no sería una iniciativa del ser-ahí; es el des-velamiento del ente que se realiza en el ser-ahí"⁵⁷. Así, el "habla poética" posee fugacidad, siendo, temporal e histórica, por tanto, finita. El propio Heidegger apunta en tal dirección:

la hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimiento, sino un encuentro existencial, es decir, un "ser". (...) La filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su "tiempo". "Temporalidad". El existir opera cómo el "ser-ahora"⁵⁸.

Por último, el "habla poética" no sólo expresa la existencia *ex-stática*, sino también la salvaguardia porque le permite ser como tal. ¿Qué significa eso? La preservación de la dinámica experiencial-hermenéutica a partir de la comprensión que el ser-ahí hace y tiene de sí (experiencia subjetiva), de quien lo circunda (experiencia intersubjetiva) y de lo que a él se le da (experiencia objetiva). El "habla poética", expresando esa experiencia íntima consigo mismo, con los demás y con las cosas, efectiva el "cómo hermenéutico" en el lenguaje "apofántico":

¿qué hablan los poetas? ¿Qué hablan los pensadores? Simplemente acogen la verdad que deriva de una posición de desvelamiento y de apertura, donde el ser y el tiempo se ligan, dando origen a la palabra⁵⁹.

56 PAC. p. 91-93.

57 NUNES, B. op. cit. p. 86.

58 HEIDEGGER, M. *Ontología...* cit. pp. 37-38.

59 HÜHNE, L. op. cit. p. 15.

Bibliografía

- CANDIDO, G. B. "Caeiro: uma vacina contra estupidez dos inteligentes". *Ipseitas*, v. 3, n. 2, 2017, pp. 41-59.
- CARNEIRO, G. L. *A poesia de Alberto Caeiro à luz da filosofia de Martin Heidegger*. Belo Horizonte, PUC-Minas, 2010.
- CARNEIRO, C. M. F. *Alberto Caeiro e a fenomenologia*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2011.
- FERRER, D. "Fernando Pessoa: aproximação dialética e fenomenológica". *Ipseitas*, v. 3, n.2, 2017, pp. 21-40.
- FOGEL, G. *O desaprendizado do símbolo: ou da experiência da linguagem*. Rio de Janeiro, Mauad X, 2017.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, Siruela, 2005.
- HEIDEGGER, M. *Ontología (hermenéutica de la facticidad)*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- HÜHNE, L. M. *Fernando Pessoa e Martin Heidegger: o poeta pensante*. Rio de Janeiro, Uapê, 1994.
- KIRCHNER, R. "A caminho do pensamento e da poesia". *Theoria-Revista de filosofia*, v. 1, n. 1, 2009, pp. 11-35.
- LARA, F. *El ser-en como tal (§28-38)*. En RODRÍGUEZ, R. (ed.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, pp. 145-166.
- NUNES, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte, UFMG, 1999.
- PESSOA, F. *Antología de Álvaro de Campos*. Madrid, Editora Nacional, 1978.
- PESSOA, F. *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Lisboa, Ática, 1966.
- PESSOA, F. *Poemas de Alberto Caeiro*. Madrid, Visor, 1984.
- PIEPER, F. "Experiência religiosa e linguagem. Considerações hermenêuticas". *Síntese-Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 38, n. 122, 2011, pp. 365-380.
- RODRÍGUEZ, R. *Fenómeno e interpretación: ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 2015.
- RODRÍGUEZ, R. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Trotta, 1993.

RODRÍGUEZ, R. "La percepción como interpretación". *Studia heideggeriana: Lógos-Lógica-Lenguaje*, Buenos Aires, v. II, 2012, pp. 179-212.

SAMONÀ, L. "La cuestión del lenguaje en Heidegger". En RODRÍGUEZ, R. (ed.). *Guía Comares de Heidegger*. Granada, Comares, 2018. pp. 289-311.

SILVA, L. O. *O materialismo idealista de Fernando Pessoa*. Lisboa, Clássica, 1985.

SILVA, R. S. "A linguagem em *Ser e tempo*: uma perspectiva crítica". En BORGES-DUARTE, I.; HENRIQUES, F.; DIAS, I. M. *Heidegger, linguagem e tradução*. Lisboa, Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 379-387.

VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo, Loyola, 2014.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.04

[pp. 73-89]

Recibido: 03/02/2019

Aceptado: 25/06/2019

El poema y la esencia del habla. En torno a los escritos heideggerianos de la década de 1950.

The poem and the essence of speech. Around the Heideggerian Writings of the 1950s

Paula Sánchez Mayor

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo profundizar en la relación que en la filosofía heideggeriana tienen las nociones de “poema” y “habla”. Para ello se realiza un estudio de la obra más representativa a este respecto, *De camino al habla*, y se analiza el vínculo que esta obra tiene con las nociones de “esencia de la verdad” y “esencia del habla”.

Palabras clave: Habla; Poema; Esencia; Lenguaje; Camino.

Abstract:

This article aims to deepen the relationship between the notions of “poem” and “speech” in Heideggerian philosophy. In order to do so, a study is made of the most representative

work in this regard, *On the way to Lenguaje*, and the link that this work has with the notions of “essence of truth” and “essence of speech” is analyzed.

Keywords: Speech; Poem; Essence; Lenguaje; Way.

1. Introducción.

Este trabajo tiene por objeto ofrecer un primer acercamiento a la reflexión heideggeriana en torno a la esencia del habla. Hemos acotado tal reflexión a los escritos de la década de 1950 recogidos en *De camino al habla*. En el desarrollo del trabajo se espera mostrar el poema como el sendero que guía a los hablantes en la dilucidación de la esencia del habla. En el transcurso del trabajo se verá cómo Heidegger trastoca la vieja idea de que la obra de arte, el poema, sea representación, bien de la naturaleza exterior, bien de los sentimientos interiores del artista. El poema como esencia del habla es apertura de sentido y por ello origen en cuanto que permite y sostiene la brecha en la que las cosas vienen a ser.

En el habla cotidiana se usa el lenguaje como instrumento, como un utensilio para comunicarse. Tradicionalmente el lenguaje ha sido considerado sólo en este aspecto, como mero instrumento para comunicarnos, ya que se entiende que el lenguaje recoge con palabras las cosas que ya están ahí puestas. Heidegger propone volver a pensar el lenguaje, esta vez atendiendo a la esencia del habla. Cada vez que se intenta mentar la esencia del habla se cae de nuevo en la opinión corriente según la cual el habla es un sistema de signos fonéticos que remiten a las cosas, es decir, se cae de nuevo en la vieja explicación aristotélica. Heidegger tratará de ver la esencia del habla como habla de la esencia, trasladándola así al estatuto originario que le pertenece en tanto que apertura de sentido. Recorrer el camino hacia la esencia del habla será una tarea que sólo pueden llevar a cabo los hombres gracias a que ya están siempre, de alguna manera, en el habla.

El punto de llegada será exponer que el poema cobija la esencia del habla debido a que, en él, el son del silencio se hace perceptible a los mortales, que pueden así corresponder al habla en la escucha, siendo la escucha de esta manera previa y constituyente del hablar mismo.

2. El camino

La propuesta de Heidegger es dilucidar el habla, dilucidar en el sentido de arrojar luz. Arrojar luz al camino que se recorre, arrojar luz al suelo sobre el que se está caminando

en la búsqueda de la esencia del habla. Se trata de un camino largo y tortuoso, a veces peligroso¹, ya que no hay más remedio (aunque por lo menos hay este remedio) que recorrerlo con la ayuda de aquello mismo sobre lo que se pregunta. Esto da miedo, ya que siempre cabe la posibilidad de que aquello que se intenta alcanzar se escape porque el propio medio que hay para llegar a ello lo impida. Pero no se puede dilucidar el habla si no es hablando, aun así hay que tener siempre presente que no se busca el habla que hablan los mortales, sino el habla del habla. Por tanto el círculo que en un primer momento desanimaba a llevar a cabo esta empresa se muestra ahora como un círculo inevitable, como la única manera de llegar a la meta, o, como el caminante de Trakl, a casa. “No queda más remedio que recorrer todo el círculo”². Como hablantes los mortales tienen la misión de andar este camino, porque si el habla es la morada de la existencia del hombre, se trata de una misión que impele y que no puede dejar indiferente. Los hombres se juegan la existencia en este camino, porque: “solamente el habla capacita al hombre ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es”³.

Si dilucidar el habla de esta manera implica al hombre hasta tal punto, habrá que ver esta aventura como una experiencia. Heidegger habla de hacer una experiencia con el habla, y se refiere justamente a que la relación del hombre con el habla ha de ser tal que le acaezca, que le involucre en lo más íntimo. Llega a decir que el camino de-manda, llama⁴ a que se recorra porque alcanza a la esencia del hombre, que debe llegar a donde pertenece, esto es, como hemos dicho, al habla. “El camino nos deja llegar a lo que nos de-manda y en cuyo ámbito ya nos hallamos”⁵. Se presenta así el habla como el hogar de la esencia del hombre; pero hogar en el más profundo de los sentidos, como aquello que resguarda y que conforma lo que recoge en su seno. El camino de-manda al hombre a que lo recorra; pero no se trata de un camino previamente indicado y construido, sino que en el mismo caminar se hace el camino. En-caminar es “dotar la región de caminos”⁶. En el momento en el que el hombre se pone en camino abre el camino, como el explorador abre camino en la vegetación tupida de la Selva Negra.

1 Cfr. HEIDEGGER, M. “De un diálogo del habla (1953/54)” en *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, Barcelona, 2002.

2 HEIDEGGER, M., “El origen de la obra de arte (1935/36)” en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 2010. p. 12.

3 HEIDEGGER, M. “El habla (1950)” en *De camino al habla*, Op. cit, p. 9.

4 Giani Vattimo aclara que “el lenguaje es ante todo, y más originariamente que una facultad de la que disponemos, un ‘dirigirse a nosotros’ sin el cual no podríamos hablar” (VATTIMO, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 1998. p. 114).

5 HEIDEGGER, M., “La esencia del habla (1957)”, en *De camino al habla*. Op. cit. p. 148.

6 lb. p. 146.

Pero esto no ocurre en el habla cotidiana. De hecho, habría incluso que reservarse de llamar habla a lo que no es sino cháchara; para matizar esto Heidegger comienza a utilizar la palabra *Sage*, que en español podemos traducir por “Decir”. Se trata, en todo caso, de llamar la atención sobre el hecho de que la dilucidación no tiene por objeto el hablar corriente que usamos a diario sólo como instrumento para comunicarnos, sino que queremos adentrarnos en algo más originario, que, sin embargo, no deja de ser la condición de posibilidad para esa cháchara. Pero, a pesar de ello, no podemos buscar la esencia del habla en el habla cotidiana ya que allí se nos escapa, se nos escurre. En la cháchara podemos alcanzar el objeto del que estamos hablando, pero no el hablar mismo, no el hablar del habla.

Al “hablar del habla” Heidegger lo denomina en ocasiones como “lo hablado puro”, y lo define de la siguiente manera: “aquel donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante”⁷. Es decir, Heidegger está buscando dónde se muestra el hablar del habla. Inevitablemente, debe ser en alguno de los modos que tiene el hombre de hablar, pero ha de ser uno peculiar ya que casi nunca se da. Tiene que ser un modo de hablar del hombre en el que se deje mostrar la esencia del habla. No comprenderemos por qué Heidegger elige “lo hablado puro” hasta que no veamos qué es la esencia del habla. De momento podemos, y es necesario, adelantar que lo hablado puro es el poema. De esto nos encargaremos en el siguiente apartado.

3. La esencia del habla: el habla de la esencia

Se trata, con Heidegger, de dilucidar el lugar, el lugar mismo en el que el hombre se encuentra como hablante. Esto es el lugar del habla, no es la primera vez que veremos el habla en un contexto local o espacial, ya que también aparece en ocasiones como morada⁸. Hay que entender el lugar tal y como lo hace Heidegger, en el sentido de aquello que recoge, reúne y resguarda, dejando, sin embargo, traslucir lo reunido para liberar su ser propio. Ese lugar es en el que se puede alcanzar a comprender la esencia del habla, ese lugar es “lo hablado puro”: “si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera”⁹.

7 HEIDEGGER, M., “El habla”, op. cit., p. 12.

8 “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”. HEIDEGGER, M., “Carta sobre el humanismo (1940)”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 259.

9 HEIDEGGER, M., “El habla”. op. cit, p. 12.

Heidegger halla “lo hablado puro” en el poema: “un hablado puro es aquel donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. Lo hablado puro es el poema”¹⁰. Que lo hablado puro sea el poema significa que el camino de la dilucidación y la experiencia del hablar tiene que recorrerse de la mano de la poesía. Ya se ha dicho que, tanto el camino como la meta, son lo mismo: el habla. Pero, además se trata de un camino en el que el hombre ya siempre está, porque el hombre es tal en tanto que hablante. Sin embargo, se ha visto que no cualquier “hablar” es válido para el propósito y se ha adelantado la conclusión de que es en el poema donde se debe ir a buscar. Para entender por qué esto tiene que ser así, hay que tener presente que Heidegger se desmarca de la tradición que entiende el poema como expresión de los sentimientos interiores del poeta; es decir, deja atrás una estética de la subjetividad.

Lo que ocurre en el poema no es, para Heidegger, la expresión de la subjetividad del poeta, sino que: “en un poema el poeta imagina algo que puede ser y estar en su presencia”¹¹. A partir de aquí se puede estudiar cómo lo que que acaece en el poema es justo eso, un acaecer, un suceder, un venir a ser. El hablar del poema lo que hace es “nombrar”: “este hablar nombra la nieve que cae sin ruido en la ventana en el día que declina mientras la campana de la tarde resuena”¹². Relacionado con ese “estar en su presencia”, el nombrar es traer a presencia, llamar lo que no es para que venga a ser. Dicho de otra manera, el venir a ser se da en el nombrar como un llamar a las cosas a la presencia. El nombrar abre el claro en el que vienen a ser los entes en la relación con los mortales. En la época en que pronuncia las conferencias que integran *De camino al habla*, Heidegger ya ha escrito *De la esencia de la verdad*, *De la esencia del fundamento* y *El origen de la obra de arte*; y, aunque se ha alejado de varios términos e ideas que ahí aparecen, será muy importante ver cómo estos textos se entrelazan, ya que en *De camino al habla* la esencia del habla va a dejarse ver como un mostrar y traer a la apertura lo ente para que así sea aquello propio que es.

Por eso, y en íntima vinculación con el poema como nombrar, está la idea de matizar ese nombrar acompañándolo del término “invocar”. El poema es el nombrar invocador: “el nombrar invoca”¹³. En “invocar” resuena “evocar aquí”, es una llamada en el sentido de traer, pero ¿qué trae el poema? Lo llamado en el poema mismo. Cuando el poeta nombra la nieve la trae a presencia, pero de tal forma que no ocupa lugar, es una presencia en

10 Ib.

11 Ib. p. 14.

12 Ib. p. 15.

13 Ib.

tanto que venir a ser, no venir a un lugar físico, sino a la relación con el poeta y con sus oyentes. Invocar es dar lugar a una apertura de sentido. La relación a la que llama el poeta a las cosas es una relación que se da sobre una apertura de sentido. Si en este punto nos fijamos en cómo explica Heidegger el venir a ser en *De la esencia de la verdad*, vemos que tiene lugar siempre sobre un fondo, un vacío, un abismo que no deja de ser condición para el venir a ser. Ese abismo es explicado como retirada del ser para dejar ser a lo ente aquello ente que es. En el poema la invocación llama a “una presencia que resguarda la ausencia”¹⁴. En esta lógica de una ausencia que resguarda la presencia, de una ocultación que sostiene la desocultación, está la clave para que el poema sea lo hablado puro. Sin embargo debe precisarse que aunque en *De la esencia de la verdad* y en *De camino al habla* Heidegger esté desplazando la identidad en el origen, en cada texto está tratando con ámbitos distintos. Más adelante terminaremos de matizar esta cuestión.

Tomando pie en un verso de Stefan George Heidegger va a seguir aproximándose a la esencia del habla. “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”¹⁵, se trata de un verso que da, regala, la posibilidad de comprender la esencia del habla. La esencia del habla se presenta como aquello que da ser a la cosa. Este “dar” (*geben*), tiene que entenderse como una donación. En una donación no hay contraprestación, donar produce un desequilibrio que no puede ser compensado. La donación moviliza una arbitrariedad radical porque el don no es necesario y por ello transgrede la lógica del equilibrio, es algo de más que no se espera y que no se necesita. En este sentido es como se entiende que la palabra “da” (*es gibt*) ser a la cosa. En el dar ser, la palabra, por ser aquella que “da”, nunca está ella misma dada. Hay que pensar aquí, de nuevo, en el juego de presencia/ausencia. La palabra está en la situación de dar, no de ser, “la palabra, el decir, no tiene ser”¹⁶; está en la misma situación que el “es”. Ambos, en la medida en que dan ser, no pueden al mismo tiempo ser algo o estar dados porque en lo dado se retira el darse.

Al encontrarse en la situación de dar ser pero no estar ella misma dada, para Heidegger:

la palabra revela otro más alto reino. No es ya meramente un asir que confiere nombre a lo presente ya representado; no es solamente un medio de representación de lo que está ante nosotros. Al contrario: es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, es decir, aquello en que algo puede aparecer como ente¹⁷.

14 lb. p. 16.

15 Citado por HEIDEGGER, M. “La esencia del habla”, op. cit., p. 121.

16 HEIDEGGER, M., “La esencia del habla”, op. cit., p. 142.

17 HEIDEGGER, M., “La palabra (1958)”, en *De camino al habla*. Op. cit. p. 168.

Este aparecer como ente se traduce por dejar ser una cosa como cosa, dejar ser a algo aquello que es. En alguna ocasión Heidegger habla de *Bedingnis*, “en-cosamiento”, para referirse a cómo la palabra en-cosa, deja ser cosa, a la cosa misma. Por tanto, ahora se aprecia que ese “dar ser” es un dejar ser, permitir que la cosa sea la cosa que es. Pero permitir no como dar permiso, no como quitar prohibiciones, sino como posibilitar, abrir el claro de sentido que salvaguarda la relación en la que las cosas vienen a ser cosas. Es un dejar ser que va siempre acompañado de un comprometer.

El “dar ser” de la palabra del poema es abrir el sentido, ahora hay que explicar este “abrir”. Se trata de una apertura como una raja, una brecha, una fractura que deja un espacio vacío en medio. Por eso dice Heidegger en *El camino al habla*: “la unidad de la esencia del habla buscada la llamaremos *der Aufriss*, el trazo abriente”¹⁸. En el trazo abriente se despliega el habla como estructura del mostrar en la que se da la relación entre el hablante y su hablar y entre lo hablado y lo inhallado, porque recordemos que lo no hablado forma parte intrínseca del hablar. En esta misma conferencia Heidegger define el trazo abriente como lo abierto libre del habla. Y no por casualidad la libertad entra aquí en juego, ya que si recordamos las conferencias que antes hemos mencionado *De la esencia de la verdad* y *De la esencia del fundamento*, veremos cómo la libertad juega un papel fundamental¹⁹:

La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente²⁰.

Una vez vista la relación entre el habla y la libertad, en tanto que ambas son la posibilidad del venir a ser de las cosas, no es extraño que Heidegger elija el verbo alemán *sagen* (Decir) en lugar de *sprechen* (hablar) ya que el primero connota los rasgos de mostrar, dejar aparecer, incluso dejar ver y oír.

Atendamos al carácter de rajadura o fractura de la apertura de sentido del trazo abriente que es la esencia del habla (Decir). Se trata de una fractura relacional que es ya la Diferencia. Introducir diferencias, dejar espacio para las diferencias es la única manera de que los entes sean aquello que son, y no se confundan con otros en un fondo común indeterminado. Que algo sea eso mismo que es, supone que no es ninguna de las otras cosas que son.

18 HEIDEGGER, M., “El camino al habla (1959)”, en *De camino al habla*. Op. cit. p. 187

19 Aquí fundamental debe entenderse tanto lo principal como lo que da fundamento (pero no suelo firme).

20 HEIDEGGER, M., “De la esencia de la verdad (1943)”, en *Hitos*. Op. cit. p. 159

La diferencia para mundo y cosa hace advenir la cosa a su ser propio (*ereignet*) en el gestar configurativo del mundo, hace advenir a su ser propio el mundo en el consentimiento de cosas²¹.

La Diferencia va a ser determinante en el venir a ser de los entes. El Decir abre el sentido sobre el abismo de la Diferencia. La Diferencia moviliza una fractura dolorosa y a la vez una relación. Fractura porque no hay completitud en el origen y relación porque no hay autonomía ni sustancialidad previa. Las cosas vienen a ser en la relación con los hablantes, y no hay nada previo unitario que confiera ser a las cosas. En el origen está ya la pluralidad porque el origen es relacional, no único, y además se da sobre un fondo abismal, no sobre un sustrato unívoco. No hay nada previo a la relación en la que los entes vienen a ser.

Se trata así de una fractura porque nunca hay completitud en la apertura de sentido. Nunca hay completitud ni autonomía y esto se debe a que el salto del no ser al ser es una donación, como hemos dicho antes, un desequilibrio sin retribución ante el que uno está indefenso y que por ello descoloca. La fractura es tal porque es desinteresada, rompe el orden establecido para dejar hueco a algo nuevo e inesperado. Hemos utilizado los términos “fractura” y “rajadura” para destacar el aspecto doloroso de la apertura del claro de sentido. No se trata del dolor humano, sino más bien hace referencia al desgarrar de separar para dar lugar a la Diferencia del venir a ser de las cosas. “El dolor desgarrar desjuntando; separa, pero de modo que, al mismo tiempo, reúne todo en sí”²².

Para terminar de hacernos cargo del habla como apertura de sentido podemos ver la semejanza entre estas dos frases de Heidegger: “La esencia de la verdad es la verdad de la esencia”²³ y “La esencia del habla: el habla de la esencia”²⁴.

Tradicionalmente la esencia de algo es aquello que le hace ser lo que es, el sustrato que permanece frente a todos los cambios y que por ello le da identidad a la cosa. En este caso, para Heidegger esencia debe entenderse más bien como el fundamento de la posibilidad de que algo sea lo que es. En la primera nota a la tercera edición que aparece en “La esencia de la verdad”, vemos: “esencia: 1. *quidditas*-el qué es-*κοινόν*; 2. posibilidad-condición de posibilidad; 3. fundamento de la posibilidad”²⁵.

21 HEIDEGGER, M., “El habla”. op. cit., p. 19.

22 Ib. p. 20.

23 HEIDEGGER, M., “De la esencia de la verdad”. Op. cit. p. 170.

24 HEIDEGGER, M., “La esencia del habla”, op. cit., p. 148.

25 HEIDEGGER, M., “De la esencia de la verdad”. op. cit. p. 151.

Si recordamos la caracterización de la verdad propuesta por Heidegger recurriendo al término griego *ἀλήθεια*, desocultamiento, y más profundamente, como acontecimiento; se trata del acontecimiento de venir algo a lo propio mediante el aparecer. Por tanto, cuando Heidegger hace el giro en la primera frase, lo que está haciendo es dejar de preguntarse por lo que permanece en la verdad, para mostrar la verdad como acontecimiento y la esencia como fundamento de la posibilidad de que algo sea. Lo que posibilita la verdad, es el desocultamiento de lo ente. Pero, como ya se ha dicho más arriba, el desocultamiento se da siempre sobre una ocultación, o, más bien íntimamente acompañado de una ocultación, de una ausencia constitutiva de la presencia.

En la segunda frase el habla se está entendiendo con la palabra alemana *Sagen*, *Sagan*, (Decir), y significa mostrar en tanto que “dejar aparecer; liberación luminosa-ocultadora”²⁶. Esta frase sirve a Heidegger de frase rectora a la hora de dilucidar el habla. En ambos textos se está definiendo de manera paralela la verdad y el habla. Hasta el punto de que se podría decir que la apertura del claro donde los entes vienen a ser, es decir, donde se muestran en tanto que se desocultan, tiene lugar en el habla. Aun así, se debe de nuevo remarcar que la primera frase se enmarca en una reflexión ontológica y la segunda en una reflexión sobre el habla. Aunque ambas operan desde la no identidad en el origen, cada una lo hace de manera diferente, y este paralelismo debe servir de guía inicial pero no debe confundirse cada ámbito.

Siguiendo este paralelismo, lo que nos va a ayudar para ver que el poema es la esencia del habla será pensar en esa retirada que acompaña al desocultar en la apertura de sentido.

4. El habla en el poema

“El habla habla en tanto que son del silencio”²⁷. El habla apropiada, el poema, habla en tanto que son del silencio. El son del silencio permite el advenimiento de la Diferencia en la apertura de sentido. El son del silencio acompaña, no antes ni después, al habla, cooriginariamente al habla, ya que el origen es múltiple como hemos visto arriba. El son del silencio, lo no dicho, es lo que resguarda la esencia del habla, y es a lo que los mortales, en tanto que hablantes deben responder y, más aún, corresponder. Porque el son del silencio es una llamada a la que el hablante está destinado a acudir, sin embargo, en el habla cotidiana se desatiende, aunque sigue presente, el son del silencio. Por eso

26 HEIDEGGER, M., “La esencia del habla”, op. cit., p. 148.

27 HEIDEGGER, M., “El habla”. op. cit, p. 22.

Heidegger irá a buscarlo donde aún se oiga. Por el momento el son del silencio puede quedarse en esta explicación mínima. Si la verdad es desocultación, abrir un claro que al mismo tiempo encubre, el habla es dejar aparecer que al mismo tiempo retiene en lo no dicho, en el son del silencio.

De nuevo hay que destacar que la retirada del ser que opera en el venir a ser en un plano ontológico no es equivalente al son del silencio. Cabe aquí señalar que cuando Heidegger habla de la retirada del ser le interesa destacar su carácter relacional; mientras que el son del silencio tiene un carácter comunicacional en el que reside su singularidad. Puede decirse entonces que tanto el habla y su son del silencio, como el venir a ser y su retirada de ser son momentos de apertura del ser, pero tienen que quedar diferenciados. En *De camino al habla* Heidegger pone el acento en el aspecto comunicacional del son del silencio y por tanto en el traer a ser como apertura de sentido que tiene lugar en el habla.

El Decir nos en-camina por una región límite entre otras dos, se trata de la región que limita el pensamiento y la poesía, la región de vecindad entre pensamiento y poesía. Sólo aquí están las posibilidades de hacer una experiencia con el habla.

La relación fraternal entre pensar y poetizar no debe ser pensada simplemente como una mezcla de modos de hablar, sino que, si se quiere uno acercar a la relación correspondiente entre ambos debe descubrirse (...) que el poeta nombre en rigor poetizante lo esencial del intento pensante²⁸.

Hasta el momento la esencia del habla era retenida por el habla, tanto si se buscaba en el pensamiento como si se hacía en la poesía, de lo que se trata ahora es de buscarla en la mutua vecindad de ambos, siguiendo el camino que concierne a los hablantes. Que poesía y pensamiento sean vecinos significa que habitan próximos el uno al otro, pero es en esa proximidad donde se origina la vecindad en la que los hablantes caminan. “La proximidad que aproxima es el advenimiento apropiador mismo, desde el cual poesía y pensamiento están remitidos a lo propio de su esencia”²⁹. Es decir, el estar enfrente la poesía del pensamiento y el pensamiento de la poesía supone una relación limítrofe en la que acontece la apropiación del uno por el otro y del otro por el uno, en la que cada uno se remite a su esencia. Lo que indica Heidegger aquí es que esa región limítrofe que separa y une al pensamiento y la poesía es el Decir; es más: “aquel Decir donde el habla nos dice su esencia”³⁰. Ese “nos” se refiere al ser humano, que es tal en tanto que

28 XOLOCOTZI, A., “Poesía y desocultamiento epocal. Aspectos de la relación poesía-claro a partir del pensar histórico de Heidegger”. *Revista de filosofía*, vol. 39, nº 118, México, 2007, p. 139.

29 HEIDEGGER, M., “La esencia del habla”, op. cit., p. 145.

30 Ib.

hablante. Se trata de los hablantes que deben recorrer el camino de la región que une y separa pensamiento y poesía; son los únicos que están en condición de hacerlo.

Y esa condición no es otra que el reverso del hablar, esto es, escuchar.

Hablar no es simultáneamente sino *previamente un escuchar*. Esta escucha del habla precede, también y del modo más inadvertido, a cualquier otra escucha. No sólo hablamos el habla, hablamos desde el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya desde siempre hemos escuchado el habla³¹.

Se trata de estar a la escucha de algo que llama, que impele de tal forma que hace al hombre ser lo que es: hablante. El hombre es hablante en tanto que tiene la actitud de estar a la escucha y de responder a la llamada. Una llamada que, sin embargo, no se puede oír como se oye a un amigo en una charla cualquiera, y que a la vez es condición de que se pueda tener esa charla.

Dicho de una vez, el hombre está a la escucha del son del silencio. Es ahí donde el habla nos da su esencia y donde los hombres habitamos, resguardados en la esencia del habla que nos da el cobijo, que nos da la existencia en tanto que hablantes. No obstante, puede que aún no quede clara la relación entre la escucha del son del silencio y que el hombre sea hablante. Dice Heidegger:

El advenimiento apropiador, en su percepción del despliegue de la esencia humana, apropia los mortales en cuanto que los pone en lo propio de lo que se le revela al hombre en el Decir, desde todas partes y *hacia lo oculto*. La puesta en lo propio del hombre en tanto que “escuchante” del Decir, tiene su rasgo característico en esto que le libera a lo suyo propio, pero solamente para que, en tanto que hablante, o sea, dicente, pueda ir al encuentro y contestar al Decir desde lo que es suyo propio. Y esto es: el resonar de la palabra. El decir de los mortales que viene al encuentro es el responder. Toda palabra hablada ya es siempre respuesta: contra-Decir, decir que viene al encuentro, decir “escuchante”³².

Se trata aquí de ver que la forma que tiene el hombre de responder, o más bien, de corresponder a la llamada del habla en el son del silencio es el hablar “escuchante”. El hombre tiene que corresponder al habla del habla que le sostiene en su seno, y la forma de corresponder es hablando, pero hablando respetando el son del silencio

31 HEIDEGGER, M., “El camino al habla”, op. cit. p. 189.

32 Ib. p. 194.

intrínseco al habla. Tiene que corresponder en forma de agradecimiento, y, como en la antigua Grecia, una de las formas de agradecer a los Dioses era cantando en su honor. El hombre corresponde al habla del habla en forma de un agradecimiento que se resuelve en escuchar el silencio en el poema. Porque el son del silencio, la esencia del habla, es y está en el poema. El poema respeta el son del silencio, el poema consiste en dejar hueco al silencio entre verso y verso, entre estrofa y estrofa, el ritmo del poema radica en las pausas, en el espacio que deja abierto y abriente entre cada verso, ese espacio es el trazo abriente del habla. Porque: “el silencio, al que se suele atribuir el origen del hablar, es ya de por sí un corresponder”³³.

No hay mejor manera de mostrar cómo la esencia del habla -el son del silencio- es (y está)³⁴ en el poema que viendo cómo Heidegger la encuentra en un poema de Georg Trakl. Así se verá una de las formas en que opera el son silencio. Si bien hay que aclarar antes que Heidegger remarca que la esencia del habla pertenece al Poema único y que “cada poema habla desde la totalidad del Poema único y lo dice cada vez”³⁵. El Poema único sería ese poema que el poeta nunca llega a escribir pero que da luz a todos los que de hecho escribe.

Lo que Heidegger hace en *El habla en el poema* es penetrar, en tanto que portador, en el diálogo del pensamiento con la poesía. Él, un pensador, se acerca a la poesía de Trakl para dejarse encontrar en ella con la esencia del habla. “El diálogo entre pensamiento y poesía evoca la esencia del habla para que los mortales puedan aprender de nuevo a habitar en el habla”³⁶. Sí, de nuevo, porque los mortales han olvidado cómo habitar el habla, han transformado el habla en mero instrumento y no saben ya corresponder.

En esta ocasión Heidegger no elige un poema de Trakl sino que hace un recorrido por varias estrofas de distintos poemas, ya que en última instancia todos remiten al Poema único. Esto supone la complejidad, o tal vez la facilidad, de que no tenemos un solo poema en el que se pueda distinguir lo que pudiera estar diciendo el poeta de lo que está diciendo Heidegger; en cualquier caso, la experiencia con el habla que hay en este texto no tiene relación, como hemos dicho, con algo así como los sentimientos del poeta que deja ver el poema.

33 lb. p. 195.

34 En alemán, como en otros idiomas, hay una sola palabra para los verbos ser y estar: *sein*, y en este caso convendría atender a esta duplicidad de significado que en español está escindida en dos palabras.

35 HEIDEGGER, M., “El habla en el poema (1953)”, en *De camino al habla*. op. cit., p. 29.

36 lb. p. 30.

Comenzamos con el verso siguiente: “Algo extraño es el alma sobre la tierra”³⁷. El alma es así algo extraño porque aún está en camino a, -llamada a, en busca de- su morada en la tierra. Su manera de habitar la tierra es poéticamente: “lleno de mérito, más poéticamente, mora el hombre sobre la tierra”³⁸. El hombre es el compañero de camino del alma. En los poemas de Trakl aparece, sin embargo, la fiera azul: “Si una fiera azul recodara su sendero”³⁹.

La fiera azul es el animal, pero no la bestia, que escucha la invocación del poeta. La fiera azul es el hombre, los mortales que caminan junto al extraño, ya que: “el nombre ‘fiera azul’ denomina mortales que recuerdan al extraño y que quisieran hacer camino con él, a la morada nativa del ser humano”⁴⁰. Buscan la morada nativa, están recorriendo el círculo del que hablábamos al principio, el círculo en el que inevitablemente ya están, pero que tienen que recorrer para volver a aprender a habitar el habla poéticamente. La fiera azul, los mortales, han olvidado el sendero.

“Algo extraño” está llamado, en su camino, al declive, que Trakl llama muerte. Pero no se trata de la muerte como lo es para los mortales, no es la descomposición biológica. “Lo extraño” es algo muerto porque el hombre ha olvidado el sendero para llegar a habitar la tierra en el habla. El alma es algo muerto porque el hombre ha dejado de buscar su modo de morar propio, porque no tiene hogar. La fiera azul es quien puede mirar a lo sagrado. Pero este mirar es entrar en silencio y el hombre ya no entra en silencio. Y sin ese silencio no puede hacerse cargo de la esencia del habla en tanto que dejar aparecer la Duplicidad. La Duplicidad es el advenimiento de lo uno y lo otro, no como discordia, sino siendo uno atravesado por el otro, pero permaneciendo ambos en su esencia propia. La Duplicidad viene a ser aquí el abrirse de la Diferencia.

Mientras que las habladurías encallan en la trivial unanimidad que impone el uno, el decir poético se transforma en registro de lo inasible del ser, sólo deja ver que aquello a que se refiere permanece velado y se manifiesta en tanto que desconocido⁴¹.

Heidegger está hablando de que la estirpe humana ya no es

37 Citado por HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”, op. cit., p. 31.

38 Citado por HEIDEGGER, M., “Hölderlin y la esencia de la poesía (1936)”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 37.

39 Citado por HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”, op. cit., p. 33.

40 HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”. op. cit., p. 35.

41 AGULAR-ÁLVAREZ BAY, T., “Pregunta, poesía y el problema de la comunicación en Ser y tiempo” *Revista de filosofía*, vol 39, Número 118, México, 2007 p.149.

aquella estirpe cuya duplicidad deja la discordia detrás de sí y que avanza hacia la ternura de una Duplicidad simple, o sea, que es “algo extraño” y que sigue los pasos del extraño⁴².

Sin silencio que separe y junte sólo hay unidad y esto es el declive de la estirpe humana. En los poemas de Trakl estamos viendo la historia del olvido del hombre de aquello que le es más propio: escuchar el silencio. Por eso el alma es algo muerto.

Pero no acaba aquí. La fiera azul aún sigue al extraño: “cuando los mortales siguen a “algo extraño” llamado al declive, es decir, cuando andan tras el extraño, acceden ellos mismos a la extrañeza; devienen extraños y solitarios”⁴³. Y es que el alma está siendo llevada a “aquel extraño”, el otro, el otro de la estirpe humana que se descompone. Esta será la figura en torno a la que giran los poemas de Trakl: el Retraído. El otro del ser humano, al que, sin embargo, está encaminada el alma a la que, en tanto que fiera azul, el hombre sigue. El Decir poético de Trakl es así el Retraimiento.

El Retraído es el fallecido y el demente, “porque está en camino hacia otra parte”⁴⁴, hacia otra a la que el hombre está acostumbrado. Cuando los hablantes siguen al alma, lo más propio de ellos, cogen un sendero distinto del habitual, el sendero que les lleva de vuelta a su hogar, el habla. Trakl nombra al fallecido como Elis: “Oh cuánto tiempo ah, Elis falleciste”⁴⁵.

“Elis es el extraño llamado al declive”⁴⁶, la figura de Elis encarna al Retraído que es llamado a la muerte prematura, tanto que a veces se le nombra como el no nato. El Retraído representa el fin de la especie corrompida, de la especie humana que ha olvidado el sendero; pero también representa el inicio de la no nata especie. No nata porque aquí nos estamos situando en una concepción distinta del tiempo. La concepción tradicional del tiempo como sucesión de instantes infinitamente divisibles queda fuera del poema. “El verdadero tiempo es el advenimiento de lo que ha sido”⁴⁷; de nuevo el círculo, de nuevo lo que precede a todo venir a ser y que, por ello mismo, ha tenido siempre que ser ya, ahí, en el son del silencio que siempre es ya, en tanto que son, sonido inaudible, oxímoron necesario, porque el origen no es único ni unívoco. Afinemos, una figura retórica se instala en el centro de la apertura misma de sentido que es el habla.

42 HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”. op. cit., p. 39.

43 Ib. p. 35.

44 Ib. p. 41.

45 Citado por HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”, op. cit., p. 42.

46 HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”. op. cit., p. 42.

47 Ib. p. 44.

A continuación otro rasgo del Retraimiento: es espiritual. Pero no se trata aquí de lo que se entiende por lo contrario a material, Heidegger remarca que esta es la forma de mirar propia de la estirpe en corrupción. Con “espiritual” se está queriendo hacer mención a lo determinado por el espíritu pero no en sentido metafísico; de hecho, Trakl habla de “la llama ardiente del espíritu”. Y esto tiene mucha relevancia ya que una llama es lo que ilumina, lo que ilumina un camino que aparece sólo en cuanto que es iluminado. El Retraimiento espiritual conoce el sendero apropiado para que el alma habite la tierra, ilumina el camino hacia lo que los hombres aun consideran extraño.

“Presta tu alma al espíritu, ardiente melancolía”⁴⁸. El alma se encamina a lo extraño de la mano del espíritu, la esencia del alma es la melancolía porque el sendero la lleva a su hogar, al que añoraba y que a la vez teme. Volver a casa siempre es doloroso, ¿me reconocerán en mi propia casa? ¿se habrán olvidado de mí? El poeta vuelve a la esencia del habla en el poema con el dolor de saberse desterrado de su hogar, de saberse perteneciente a la estirpe corrompida, pero con el ánimo de saberse destinado a habitar poéticamente la tierra:

Sólo arde la melancolía del alma allí donde en su andanza entra en la más vasta amplitud de su esencia propia, es decir, de su esencia caminante. Sucede esto cuando el alma mira hacia el rostro del azul y contempla lo que resplandece en él. En esta contemplación el alma es “el alma grande”⁴⁹.

La llama del espíritu deja al poeta contemplar el camino, el camino que no es sino su propia esencia en tanto que no hay más remedio que recorrerlo en el habla del habla para poder llegar a donde ya siempre ha estado, pero esta vez hacerlo poéticamente y no solo como mera cháchara.

“Tan dolorosamente bueno y verdadero es lo que vive”⁵⁰. La contemplación del alma grande es la visión llameante, la visión conducida por el espíritu, la visión que hiere pero que en su reverso deja ser verdaderamente. De nuevo el dolor acompaña al dejar ser: “lo adverso del dolor puede lo que vive desocultar resguardando lo que comparte su presencia, tal como le es propio, esto es, dejar ser verdaderamente”⁵¹. El poema resguarda el camino de la estirpe humana hacia su inicio esencial, el que había olvidado y al que se dirige en el poema.

48 Citado por HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”, op. cit., p. 47.

49 HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”. op. cit., p. 47.

50 Citado por HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”, op. cit., p. 50.

51 HEIDEGGER, M., “El habla en el poema”. op. cit., p. 48.

Lo que Heidegger localiza es que el poema ya habla siempre desde el estar-en-camino del Retraimiento. El poema mismo es ponerse en camino a la esencia del habla, el poema es el extraño sobre la tierra que busca habitarla. “En el esplendor conmovedor que brilla desde el lugar del Poema único, brota aquella ola que mueve el decir poético hacia su habla”⁵².

El poema se hace cargo del Retraimiento, y le hace hueco en él, lo cobija como aquel que se va y que en su irse abre el claro de sentido. De todas las acepciones que tiene en español la palabra retraer, la más acertada aquí sería la de encoger un órgano o miembro del cuerpo para que quede oculto. En el poema aparece el retraerse del habla en el son del silencio, esto es, la esencia del habla. El Retraimiento puede verse entonces como una forma de operar el son del silencio, una forma en la que el hombre puede hacerse cargo de él y corresponder así al habla.

5. Conclusión

El objetivo de este trabajo ha sido mostrar, en los escritos de Heidegger de los años 50, la dilucidación de la esencia del habla en el poema. El punto de partida ha sido la renuncia a entender el habla como mero instrumento para hacerse cargo de la esencia del habla de un modo originario. Heidegger plantea esta tarea como el recorrer un camino. Se trata de un camino peculiar, ya que él mismo es la cuestión que se trata de iluminar. Así, los hombres, en tanto que hablantes, serán los encargados de recorrer el camino que lleva a la esencia del habla, siendo el camino el habla misma.

Tomando como frase rectora “la esencia del habla: el habla de la esencia”⁵³, hemos visto que el habla deviene esencia en tanto que en ella se abre el sentido, se da una apertura en el claro en el que los entes vienen a ser. El habla aparece entonces como origen de sentido. No origen unitario sino plural, y fracturado en sí mismo. Por eso el claro de sentido es un espacio abierto, una raja en el ser. El habla es apertura de sentido, donación de ser y por ello un salto del no ser al ser, esto conlleva el dolor del desequilibrio, la falta de un suelo estable, la falta de un origen sustancial que consuele.

La fractura en el origen, la no completitud, hace referencia a la Diferencia gracias a la cual las cosas son lo que son. La Diferencia como fractura y relación en un origen desagarrado. La Diferencia que sostiene la apertura de sentido se deja oír en el son del silencio que está siempre con el habla, es cooriginario al habla. El son del silencio se

52 Ib. p. 57.

53 HEIDEGGER, M., “La esencia del habla”, op. cit., p. 148.

ha revelado como constitutivo al habla y, por tanto, como constitutivo a la apertura de sentido. Para atender a la esencia del habla hay que hacerse cargo del son del silencio. Lo que se trataba de mostrar era cómo los hablantes corresponden al son del silencio en el poema y no en el habla cotidiana.

En el poema los mortales corresponden al son del silencio escuchándolo. El silencio entre verso y verso, que marca un ritmo no audible. Pero también el eco de lo no dicho en el poema, el eco del poema único que resuena en cada poema concreto. Heidegger hace el ejercicio de prestar oídos a los poemas de Trakl. En ellos se escucha la historia de la estirpe humana corrompida, que ha dejado de atender a la esencia del habla, y la historia del alma errante que busca su morada en el mundo. Cuando el hombre sigue al alma perdida, ambos se dirigen a lo que les es más propio, a su esencia misma. Porque el hombre, en tanto que hablante, está llamado a dilucidar la esencia del habla.

Bibliografía

AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, T. "Pregunta, poesía y el problema de la comunicación en Ser y Tiempo". *Revista de filosofía*, vol. 39, nº 118. México, 2007.

HEIDEGGER, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid, Alianza, 2005.

HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 2010.

HEIDEGGER, M. *De camino al habla*. Barcelona, Serbal, 2002.

HEIDEGGER, M. *Hitos*. Madrid, Alianza, 2000.

VATTIMO, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 1998.

XOLOCOTZI, A. "Poesía y desocultamiento epocal. Aspectos de la relación poesía-claro a partir del pensar histórico de Heidegger". *Revista de filosofía*, vol. 39, nº 118. México, 2007.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.05

[pp. 91-118]

Recibido: 10/03/2019

Aceptado: 25/06/2019

El texto que obra: La filosofía como (si) arte

The text that works: Philosophy as (if) arts

Carlos Segovia

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen:

Este texto lee, desde el punto de vista de Derrida, la controversia entre Heidegger y Schapiro acerca de ciertas botas pintadas por Van Gogh. Se discute aquí la maniobra del especialista como apropiación indebida cuando Schapiro dice de forma implícita y perversa: yo soy el dueño de las botas de Van Gogh. Se discute el concepto de verdad que Heidegger propone para el arte. Finalmente, se propone la figura del filósofo como escritor y, por tanto, como artista.

Palabras clave: Heidegger; Derrida; Van Gogh; pintura; verdad.

Abstract:

This text reads, from Derrida's point of view, the controversy between Heidegger and Schapiro about certain boots painted by van Gogh. The specialist's maneuver is discussed

here as misappropriation when Schapiro says implicitly and perversely: I am the owner of Van Gogh's boots. The concept of truth that Heidegger proposes for art is discussed. Finally, the figure of the philosopher as a writer is proposed and, therefore, as an artist.

Keywords: Heidegger; Derrida; Van Gogh; painting; true.

Escribir, si es posible (...)
finalmente, *ni siquiera uno mismo*.

Jacques Derrida, *Párragon*

1.El discurso del especialista: apropiación, marco y atribución¹.

Manejaré aquí dos textos principales: *El origen de la obra de arte*² y *La verdad en pintura*³, además de las ramificaciones que de este tronco textual puedan surgir. La cuestión central arranca de un par de botas pintadas -o de dos botas, sin que resulte tan evidente que se trate de un par-, que no están hechas para caminar o para tocar el suelo sino para vestir paredes, que no se han creado para que sean calzadas sino para ser vistas, que no se han fabricado para los pies sino que se han creado para los ojos. Nuestra cuestión toma cuerpo a partir de esa corrección o ajuste de cuentas que Schapiro le hace a Heidegger acerca del título de propiedad de esas botas que no están en ninguna parte, del debate acerca de si se trata de unas botas de campesino o de campesina o, por el contrario, de una botas que se calzan para patear no los campos sino la ciudad. Lo que en cierta medida mueve mi texto es la cuestión de la verdad, de esa verdad que no poseemos, que quizá no queremos ver ni en pintura. Por tanto, comienzo o continuo.

Lo primero que quiero recoger del texto de Derrida leyendo a Heidegger es un comentario como al margen que, como todo lo marginal, merece atención más allá de su anécdota.

1 Este texto se integra en el marco del Proyecto de investigación, *Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias* (FFI2016-77574-P) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), cofinanciado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE).

2 HEIDEGGER, M. *El origen de la obra de arte*. Oficina de Arte y Ediciones, 2016. A partir de ahora EOA

3 DERRIDA, J. *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós, 2009. A partir de ahora LVP.

Siempre tengo la impresión que comentando a Heidegger (...) le hacemos decir una cosa completamente diferente, cambiamos todos los acentos, ya no reconocemos su lengua. El comentario se torna obsceno⁴.

Leyendo a Derrida leyendo a Heidegger. Este gerundio doble indica cierto vacío central, cierta pintura en blanco de la que solo hablaremos en relación a su marco, cuya moldura virtual no contiene ni un texto ni una pipa, ni traducción ni representación de algo que estaría fuera de marco o fuera de obra. No saldremos, por tanto, del marco. Ni un paso más allá.

Leyendo a Derrida leyendo a Heidegger. Lectura sin explicación, sin traducción, sin pautas normativas, porque ni yo ni nadie puede explicar un texto de Derrida o de Heidegger. Ni yo ni nadie; ni siquiera los propios autores de un texto pueden explicarlo sin crear ya otro texto. No hay hermenéutica sino *architectura*, no hay traducción o explicación o puesta en claro de texto alguno -ni tampoco llevar el texto hacia algún claro que ilumine su sentido-, sino que lo que hay es un gesto doble de *lectoescritura* por el que leer implica ya escribir, por el que cualquier intento de explicación ha de asumir y comprometerse con el propio texto que pone a obrar. No hay explicación neutra, que no dependa de nuevo de un texto.

Aquí, en este terreno que ahora se acota, todo especialista es un impostor. Dentro de este marco, considero el afán del especialista como una operación fraudulenta a través de la cual intenta erigirse como propietario de aquello sobre lo que está supuestamente especializado. Cuando Schapiro “discute” con Heidegger -en verdad discute con “su” texto, con el texto de Heidegger que él lee, con cierto espectro textual que él toma como lo que defiende Heidegger, a fin de cuentas, con el texto que él, Schapiro, elabora mientras lee a Heidegger-, cuando insiste en restituir esas botas a su legítimo propietario, como sin en verdad se tratase de botas y no de la pintura -que no representación o imagen- de unas botas -como si de verdad fuese importante si esas botas son de él o de ella, de la mujer o del hombre, del campo o la ciudad-, cuando Schapiro insiste una y otra vez en devolver ese par de botas a su legítimo dueño, lo que en el fondo subyace es aquello implícito siempre en el discurso del especialista, lo que en verdad está diciendo Schapiro es lo siguiente: las botas son mías, el cuadro de Van Gogh y el mismo Van Gogh son míos, mi área de especialización y pertenencia, el contenido de mi marco, mi propiedad. Yo soy el gallo del corral.

Una primera precaución aquí debería tener en cuenta que el texto de Derrida no es nuestro, que el texto de Heidegger no es nuestro, apenas quizá ya de ellos; que no hay

4 Ib. p. 317.

“especialistas” sobre Derrida o Heidegger si con ello entendemos el más mínimo derecho de propiedad o incluso de pernada sobre uno u otro.

En el discurso del especialista, quizá cercano a lo que Lacan llama “lenguaje universitario”, se produce con demasiada frecuencia un desplazamiento inasumible: la incapacidad ante el propio texto se transforma en vigilancia ante el texto que el especialista se apropia; la ausencia de compromiso ante el propio texto que se pone a obrar en cuanto se activa la lectura provoca que, en lugar del compromiso con la propia letra, encontremos una supuesta explicación, una traducción intralingüística que, en una puesta en escena notarial, insípida tantas veces, toma un texto ajeno que termina haciendo pasar por propio. Tengamos en cuenta, para no caer en lo que a partir de ahora llamaré la “maniobra Schapiro”, que la especialización no implica nunca un título de propiedad, y que, por otro lado, no hay jamás especialización absoluta o total sobre ámbito alguno. Y por último: el discurso del especialista no es la coartada para elaborar un discurso no comprometido con el propio texto que pone a obrar, o dicho de otra forma: el discurso del especialista, del académico, no puede limitarse tampoco a una escritura ingenua, que se crea explicativa, al margen del estilo, que se piense vehículo de un pensamiento independiente de su propio escribirse y que se limita, nada más y nada menos, que a iluminar o aclarar el texto que se apropia. Al igual que ocurre en esa película de serie B donde cientos de vainas alienígenas comienzan a caer en la Tierra, y que durante la noche aprovechan el sueño de los humanos para suplantarlos, la copia vendría siempre a ser más pálida y gris que el original; sin resto de vida orgánica alguna⁵. Precisamente porque no hay nunca “un” original, un modelo primigenio, justo porque todo original es ya copia, el texto que abre toda lectura no puede partir de un presupuesto equivocado, el de creerse apéndice o suplemento de un supuesto original, mero afluyente de la fuente primigenia que vendría a ser el texto que comenta o explica.

Leyendo a Derrida leyendo a Heidegger. Agarrado al marco, de una mano, hago mía, entonces, la advertencia o la duda de Derrida cuando leyendo a Heidegger se pregunta cómo no hacerle decir otra cosa. Pero cómo no hacerle decir otra cosa también a Derrida, o cómo no hacerle decir otra cosa a nuestro propio texto, cómo no hacerle decir otra cosa al mismo decir, al lenguaje, a la escritura. Porque esta es la única garantía con la que contamos: que hay que arriesgarse a no decir nada; o arriesgarse a que, finalmente, se termine diciendo siempre otra cosa.

Leyendo a Derrida leyendo a Heidegger. Aplicarse a la lectura con una lupa que no sea la lupa policial o la del agente del orden, que no busque, como en el caso de Schapiro

5 SIEGEL, D. *La invasión de los ladrones de cuerpos*. EEUU, Allied Artists, 1956.

discutiéndole a Heidegger el propietario de esas botas del cuadro de Van Gogh, una transferencia de propiedad por la que, siguiendo una ley fuera de toda justicia, intenta él mismo proponerse, de forma tácita pero siguiendo una táctica propia de todo especialista, como dueño último o verdadero propietario de la pintura de Van Gogh y por extensión de su firma, como si solo lo afirmado por Schapiro, el especialista, rubricase la firma de Van Gogh, el artista.

Advertidos de esto, no daremos aquí un paso que nos expulse hacia esa zona o esa tierra.

Para comenzar, o para continuar, quisiera marcar la proposición que aquí dirigirá este texto: el filósofo es un artista. Creo que es suficientemente incómoda como para poder continuar a partir de ella. Hasta la fecha solo me había animado a afirmar lo siguiente: el filósofo es un escritor⁶. Por supuesto, esta propuesta bebe de Deleuze y Guattari, pero tomando escritura como *archiescritura*, es decir, no confundiéndola con notación o graffía, sino entendiéndola como posibilidad de lenguaje. Sobre todo esto ya me he extendido y quizá excedido suficiente, y cualquier detención ahora me impide ese no paso que aquí persigo.

El filósofo es un escritor, el filósofo es un artista, como si algo así se dejase decir, como si proposiciones como esas se pudiesen formular y seguir viaje. Se entendería, entonces, que hay algo así como “el filósofo”, y que hay algo así como “el escritor” o incluso “el arte”. Al igual que cuando se defiende que el compromiso del filósofo es con la verdad se entiende que hay algo así como “la verdad”, se acepta, por tanto, la existencia de una verdad previa con la que el filósofo, entendido de cierta manera, se comprometería. Constantemente, este tipo de afirmaciones vacías desplazan el centro de aquello que pretenden traer o nombrar, constantemente no se dice qué es un filósofo, qué es la escritura o qué es el arte o qué es la verdad. En todo momento un fantasma recorre el texto. Pero ¿hay que responder aún a ese “qué”? ¿se pueden seguir formulando, a estas alturas del juego, preguntas con esa estructura?, ¿que demanden definiciones rígidas, dominadas por el totalitarismo semántico y la barbarie del enciclopedismo?

Arranquemos, por tanto -y aunque en verdad se trate de no arrancar-, con esta hipótesis: el filósofo es un artista; sin que esta proposición deba entenderse como respuesta a alguna pregunta implícita. Nos encontraríamos, en todo caso, ante una respuesta que pregunta, ante una reacción sin causa, ante una procedencia sin antecedente.

6 SEGOVIA, C. “El sujeto narrado: poner a pensar la escritura”. *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*. Decanato de Filosofía. UNED, 2017.

Hipótesis que no viene de la nada, sino que enlaza con la que afirma que el filósofo es un escritor, con la propuesta que defiende que el compromiso del filósofo no es con la verdad sino con la escritura, con una escritura no ingenua, esto es: una escritura que no es mero vehículo de un pensamiento que podría no estar escrito, que no se confunde con un pensamiento que vive y respira más allá de su puesta de largo en el lenguaje y cuya verdad incorruptible existe al margen de su encarnación en la materialidad de una escritura ideal. A fin de cuentas, el filósofo al que aquí llamo escritor no deja de ser consciente de que todo “su” pensamiento pasa por “poner a pensar la escritura”.

Siguiendo esta línea afirmo que el filósofo es un artista, sin que, por supuesto, deba entenderse por esta palabra: “artista”, algo evidente, habitual, masticado, común o banal. Siguiendo esta línea, afirmo que el filósofo es un artista porque su trabajo es “poner a obrar el texto”; no poner a obrar la verdad en el texto, sino “poner en obra el texto”, que será, a fin de cuentas, su única verdad.

Poner a obrar el texto, poner en obra la letra, me detendré en esto más adelante. Muy pronto.

El discurso del especialista precisa de su aparato policial: notas al pie, citas, fuentes bibliográficas, epígrafes, palabras clave, resúmenes, una introducción que declare qué o a quién se va a investigar y unas conclusiones que a modo de informe cierren el expediente. Y no solo esto, sino una “seriedad” en su lenguaje expositivo, una concisión estructural que raye en ocasiones en lo insípido, el acta notarial, la resolución del juez. El especialista no se dedica al arte sino a la verdad. El discurso del especialista está acotado no solo a nivel formal, sino a nivel de contenido, a nivel de estructura y disposición de sus partes; un hilo claro, una serie de proposiciones o hipótesis encadenadas entre sí por la causalidad, etc. Valga a modo ejemplo la estructura del *IMRaD*⁷ como uno de esos contenedores para el discurso del especialista que, a fin de cuentas, se diseñan con el único fin de no escribir y no leer. Este es el marco que el especialista nunca sobrepasa. Es como esas figuras cuyas partes en blanco están numeradas para que el niño las coloree sin salirse fuera de las líneas marcadas.

El discurso del especialista, lo que aquí estoy nombrando así, no se limita solo a la academia o a un ámbito especializado, no se limita solo a ciertas marcas visibles en el formato del texto (notas, citas, bibliografía) sino que llevando esto un punto más allá, la maniobra del especialista se cuela también en el texto, llamémosle, “artístico”, gracias

⁷ *Introduction, Methodology, Results and Discussion*. Se trata de una estructura cuya mayor virtud es una estructuración de los contenidos que permiten realizar una lectura rápida, un escaneo sin necesidad de lectura profunda, esto es, cuya mayor virtud consiste en no leer.

al uso de estructuras narrativas preconcebidas, precocinadas, calculadas para provocar la reacción del receptor, etc. La especialización como oficio se cuele en el ámbito del supuesto arte⁸.

Frente al discurso del especialista, que pone en juego una escritura ingenua, que se piensa vehículo de comunicación o conocimiento, que se cree traducción de un pensamiento que no depende del lenguaje que lo materializa y que, por tanto, podría estar escrito o no, frente a la maniobra del especialista, que cree que es posible contar la misma historia cientos de veces, la filosofía, la literatura, entendidas como arte, (entendidas de la única forma posible) ponen a obrar un texto. El filósofo, el escritor, se compromete con su trazo, con la escritura que pone a pensar. Este compromiso, y no su contenido, es la única verdad.

No deja de funcionar aquí la evidencia del par, como ocurre con esas botas de campesina o ciudadano que Schapiro se apropia mientras les busca propietario, porque esto, que son un par, que no se trata de una bota y otra, dispares, de diferentes números y pies, esto es algo que tanto Heidegger como Schapiro toman como evidente. El par entre el original y la copia, entre texto y metatexto, entre lenguaje y escritura, entre acción y teoría, este par gastado y roído por las puntas y con la suelas desclavadas de la horma pide, también, abandonar el camino, dejarle el paso a otras formas de vérnoslas con las cosas que no pase por el filtro de la vieja rejilla.

Schapiro, el especialista, se apropia de la obra, de la pintura de esas botas, de la firma de Van Gogh, que son para aquel un fetiche mayor de lo que jamás sería la oreja rebanada de este.

Ejemplo de Schapiro como especialista, como si la pintura y Van Gogh y sus cuadros fuesen algo suyo; en verdad, como si la atribución no fuese a quién le pertenecen esos zapatos, esa pintura, sino que el subtexto afirmaría: todo eso es mío, del especialista, del que genera cierta plusvalía de sentido, como si el especialista fuese el amo que viene a apropiarse de la mano de obra, del trabajo que no hace, que no suda, que no paga con su sangre. Y quizá, hay todavía que insistir en un decir, una crítica, una filosofía que no se apropie, que no tome en usufructo lo que no le pertenece, sino que genere su propio texto, su propio acontecimiento, no la verdad sino el compromiso con la letra, con su

8 La industria del cine, por ejemplo, ha calculado incluso en qué minuto de la película el guion ha de plantear el desencadenante de la historia, en qué minuto un punto de giro u otro para que el espectador se enganche, no se aburra, mantenga su cada vez menos resistente atención. Así, lo único que hay que hacer es cambiar los contenidos de esa cadena de montaje que en relación a su engranaje no cambia.

escritura. Para ello, hay que escribir, no hacer de escriba o de amanuense, sino escribir, poner a pensar la escritura. Para ello hace falta, quizá, menos oficio y más arte⁹.

Heidegger no se presenta como un especialista en arte, Derrida no se presenta como un especialista en Heidegger, nada queda más lejos de un escritor que la especialización, que el academicismo, que cierta forma de entenderse profesional.

Lo que defenderé a continuación es que el filósofo es un escritor, y que el escritor es un artista, sin que estas palabras: “escritor”, “artista” deban entenderse como algo evidente, en un sentido habitual, común. Lo sabemos, que se trata de dos palabras gastadas, vaciadas de todo contenido (si incluso se llega al despropósito de llamar arte a la tortura de animales que practica la tauromaquia), palabras que hay, por tanto, que reformular, que volver a escribir.

En este primer tramo de texto han surgido al menos tres cuestiones que tienen que ver con el discurso del especialista y que trataré a continuación para oponer a este tipo de maniobras el texto que obra. Estas tres cuestiones son la de la apropiación, la del marco y la de la atribución. Apropiación del objeto de estudio, ya sea el cuadro de Van Gogh o el mismo Van Gogh; defensa del marco que limita el terreno donde el especialista gobierna y se convierte en señor de sus tierras; atribución de un contenido falseado o que simplemente empalidece ante aquello que toma, como crear una vaina alienígena a partir de un cuerpo que estaba vivo.

2. El contrato, el par: evidencia y representación

Derrida insiste en cuestionar el par, que se asuma, sin más, que se trate de un par de botas y no de una bota y otra, o de dos botas que no formarían ningún par; cuestionarse por qué motivo Heidegger y Schapiro aceptan la evidencia de un par¹⁰. ¿Se trata también de una pregunta algo bobá, como ocurre con esa obsesión de Schapiro por encontrarle al “par” de botas su legítimo propietario? ¿Utiliza también Derrida aquí la lupa policial, esa lupa que, a fin de cuentas, busca huellas que nada tienen que ver con nuestro caso, que quedan fuera de la escena del crimen que aquí nos interesa? Veamos¹¹.

9 “La apariencia de que la creación de obras es también una actividad artesanal, cosa que no es jamás”. *EOA*. p. 113.

10 “¿Qué es un par en este caso, y de dónde sacan ambos que Van Gogh pintó un par? Nada lo prueba”. *LVP*. p. 278.

11 Sobre la cuestión de esa lupa policial, esa lupa que trata de explicar el texto, que intenta siempre cerrar un texto como si se tratase de un expediente policial a archivar, Derrida deja escrito: “Todo se convierte en uno de esos ejercicios de lectura con lupa que pretenden dictar la ley tranquilamente,

Schapiro quiere saber a quién le pertenecen esas botas, cuál fue su utilidad, si se trata de unas botas de una campesina o de un urbanita, si esas botas se han creado para los campos o para el pavimento, llega incluso a argumentar que en la época en la que Van Gogh pinta esas botas sobre lienzo, éste no se encontraba viviendo o malviviendo en el campo sino en la ciudad; como si se diese por hecho que hay un modelo, un original que el artista imita o copia o reproduce, como si se diese por hecho que Van Gogh no podría recordar o imaginar esas botas que pinta, o que, por proponer aquí cualquier otra hipótesis estéril, simplemente es que ha viajado con esas botas desde el campo a la ciudad, o que podría tratarse de un cuadro que esboza en el campo y finaliza en la ciudad. A fin de cuentas, todas estas cuestiones fundamentales para el especialista, aquí nos importan menos que nada¹². Lo que sí quiero poner de manifiesto, es que si Derrida insiste en la cuestión del par es porque esta asunción de la evidencia del par corre paralela a la asunción del contrato por la que el especialista se hace posible como profesional de cierto saber. Esta cuestión del par es la cuestión, por tanto, del contrato, de cierto contrato tácito, implícito, que ninguna de las partes firma pero no por ello deja de asumir y que va más allá de la maniobra del especialista a la que me estoy refiriendo aquí. Y este contrato está obligado a asumir cierta evidencia donde la duda se detiene o no se plantea, cierto suelo donde tomar pie, cierto primer principio del que se parte; también -quizá, sobre todo- cierta utilidad. Se firma un contrato para algo. Cuestionarse que no se trata de un par pone a su vez en cuestión el contrato, la utilidad, nos reenvía al diabolismo de la asimetría, al fetichismo de las cosas fuera de uso, desterradas fuera de marco, a la aniquilación de los códigos que mantienen en pie la ficción de cierta realidad que asumimos como evidente, ahí, a mano.

El par, digámoslo ya de una vez, es la vieja rejilla, la bivalencia metafísica, es decir, todo eso que ya sabemos: la distinción entre la génesis y el devenir, entre el original y la copia, entre el *lógos* y el lenguaje, entre el habla y la escritura. La verdad, en el interior del par, bajo la letra de este contrato, se da en el sentido de adecuación, en el sentido de que una de la partes se adecue y refleje la otra. La copia será verdadera en la medida en que reproduzca el original, el lenguaje lo será en la medida en que se ajuste al pensamiento que

controlarlo todo, de manera policial, en efecto". Ib. p. 25. Lo que estoy intentando aquí es no confundir, que no se confunda, esta lupa policial con la lupa "deconstruccionista" del propio Derrida, ya que la de este no se pone en acción para cerrar o determinar la Ley o la Verdad de un texto.

12 "El recurso dogmático a la evidencia manifiesta suena aquí como un decreto. (...) La prueba es entonces curiosamente 'externa': la fecha presunta de los cuadros. Presunta porque solo uno de los tres indica 'Vincent 87', si esto se considera una prueba. En esta fecha presunta, Van Gogh estaba en París, ¡lejos de los campesinos! ¡Entonces no pudo haber pintado zapatos de campesino! Esta conclusión triunfal bastaría para sorprender". Ib. pp. 375-376.

pretende traducir. Lo que ocurre es que este contrato es, desde hace mucho, hojarasca, una colección de cláusulas roídas por la polilla, papel mojado, porque la cuestión de la representación, de la traducción, de la copia, del reflejo no se sostiene, ni en el arte ni en ninguna parte. No puedo entrar ahora en todo lo que implica la crisis de la representación, en todo lo que implicaría a nivel de lenguaje, al nivel de arte, a nivel de conocimiento o a nivel político, en lo que supone de lastre este contrato que insiste aún, en los tiempos que corren y que no esperan por nosotros, en estos tiempos a los que, por otra parte, les da lo mismo que nos sigamos manejando con conceptos que han dejado de estar a la altura de su *tempo*, lo que supone este contrato de *bestiada*, de un saber que no quiere saber.

Insisto en la asunción acrítica y evidente del par como la asunción acrítica y evidente del contrato que hace posible que el experto cumpla con su función, y este contrato, la evidencia de lo que este contrato asume, hay que llevarlo un poco más lejos -solo un poco- de esa proclama en la que nadie puede ya creer pero que sirve aún como contra argumento para atacar las formas que ha venido tomando el arte contemporáneo, la forma en la que se sigue entendiendo el trabajo del especialista. El gran equívoco en el arte es seguir aplicando el modelo de la "mímesis", es seguir creyendo que la obra imita la realidad, que copia o reproduce algún modelo del mundo real. No solo se trata de que esto no es ya así, sino que nunca ha sido así, ni en las pinturas de corte ni en las naturalezas muertas, ni en los retratos ni en las escenas de caza, nunca, la obra de arte se ha dedicado ha reproducir algo real, algo que estaba antes que ella, ahí en el mundo, y que se limitaría a copiar. Tampoco hay texto alguno que explique los textos de Derrida o de Heidegger, mucho menos que resuma o sintetice el "Libro-Derrida" o el "Libro-Heidegger", si por esto entendemos cierta clausura de un sistema como totalidad.

Moviéndonos entonces del campo del arte al distrito de los textos, en el plano del especialista que analiza o explica un texto de Heidegger o de Derrida, este par que evidencia el contrato por el cual se da un original y una copia, un texto fuente y un texto crítico que lo comenta, que realiza sobre él un trabajo hermenéutico, este contrato oculta también esa trampa de la vieja rejilla que se activa en cuanto se toma este par como evidente, como algo previo fuera de toda discusión. Como ya se sabe, una cantidad importante de textos de Derrida surgen a partir de sus lecturas, a partir de otros textos, a partir de un texto de Heidegger, de Husserl, de Levinas, de Foucault, etc., pero lo que Derrida no hace nunca, en ningún caso, es tomar la pose del especialista, lo que no hace nunca es elaborar un texto académico, pedagógico, explicativo, ni siquiera hermenéutico si por esto se tiene en mente aquella máxima que declaraba como objetivo entender el texto mejor que su propio autor. Lo que no hace Derrida es evitar el acontecimiento de su propio texto, o mejor, "en" su propio texto; que el texto que él escribe acontezca, o que

algo acontezca en él. Lo que hace Derrida, lo que hace un escritor, lo que hace un artista, es poner a obrar el texto, es comprometerse no con la verdad del especialista, sino con el compromiso de “poner a pensar la escritura”.

Hasta aquí he intentado sugerir la distancia que media entre escribir en un sentido tradicional, académico, en ese sentido en lo que importa es cierta explicación o contenido al margen del estilo o del compromiso con el propio texto -como si este se limitase a traducir un pensamiento previo, a inscribir en la grafía ciertas conclusiones tras una lectura previa- y escribir en el sentido de “poner a pensar la escritura”, en el sentido de una escritura que pone a obrar un texto. Hasta aquí he intentado marcar la distancia, a fin de cuentas, entre escribir y no escribir.

Lo que pretendo a continuación es aclarar en lo posible en qué consiste este gesto que denomino “poner a obrar el texto”, y en qué sentido defiendo que el filósofo es un artista. O que es un escritor y, por tanto, es un artista.

3. Pero ¿qué es el arte?

Este modelo de pregunta: ¿qué es?, implica ya la afirmación de que “eso” por lo que se pregunta; se sobreentiende que ese “algo”, la “cosa” (aquí el arte), tiene una existencia o realidad o definición más o menos amplia, o si no, al menos un perímetro o un “algo” que podemos reconocerle como propio frente a cualquier otra cosa o habilidad o acción. Además de algo a lo que se le llama “arte” (sin más, a secas, en toda su pureza o universalidad), tenemos también un arte de la cocina, o un arte de la fuga, o incluso, como he dicho ya, un arte de la tauromaquia o un arte de la tortura, esto es, un “arte” no como sustantivo o nombre propio sino más bien como acompañante o adjetivo que “eleva” la habilidad u oficio a algo más que a la mera artesanía, a algo más que la simple utilidad.

Pero volvamos a la estructura de la pregunta. “Qué es” ya responde: “eso es”. El “qué es” garantiza “eso” por lo que pregunta. Pero qué arte, se podría preguntar sin que esta formulación asegure aquello por lo que pregunta. Incluso en tono despectivo, como diciendo: pero de qué me habla. Y aun así, el arte y no las artes, ni este arte o aquel; aun así la unidad, la reunión y unificación acerca de aquello que el arte sea o no sea.

Para que la pregunta afirme precisa la cópula, engendrar ya al sujeto por el cual pregunta. Esta cópula denuncia una forma de ver. Esta forma habitual de ver nos llevaría a buscar una serie de características en la obra, unos rasgos que la harían tal. Para Heidegger, esta forma de ver ya no resulta adecuada. Hay una sospecha en él ante

las comodidades heredadas de la estética y la filosofía del arte, ante ciertos clichés que remiten a la distinción entre forma y materia.

Quiero aquí marcar un paralelismo entre la obra y el texto; ese texto que pasa siempre por su forma lingüística y, por tanto, por la escritura -sea esta inscripción o graffia o no tome cuerpo de letra alguno. Heidegger realiza una comparación entre la cópula del sujeto y el predicado en la oración y la estructura de la cosa como reunión de la substancia con los accidentes¹³. ¿Se trata de entender que el lenguaje refleja la cosa?, o ¿se trata de que la representación de la cosa obedece a la estructura del lenguaje? Pero ¿hay que seguir manteniendo en pie esta cuestión de la representación y el reflejo?, ¿respetar una jerarquía por la que una de las partes en juego sería la primera?, ¿darle crédito a una causalidad por la que la cosa sería el reflejo del lenguaje o este representaría la cosa?

Entonces -preguntábamos-: ¿qué es el arte?

Y como contestar: no es.

Habría que insistir: no hay arte, no hay tal cosa, en ninguna parte hay eso por lo que se pregunta “qué es”, porque no se puede contestar en serio a una pregunta como esta, que adopta la estructura del “qué es” de forma acrítica, ingenua, afirmando conocer ya lo suficiente aquello por lo que pregunta como para asegurar que “eso” es algo, que es “él” y no “las”. Esta pregunta asegura y admite ya una unidad previa a su interrogación.

A “¿qué es el arte?” solo cabe contestar: pero ¿lo hay?, ¿hay algo como eso en alguna parte?, ¿se puede tocar, oler, estrujar, palpar, observar, comprar, vender, regalar?

¿Qué es ese “es”? ¿Qué es ser? Esta pregunta debería ir ya por delante de la función gramática, antes de poner el verbo a copular con un sujeto que asegura sin asegurarse, antes de que la simple cópula garantice de inmediato un ser, un “algo” del que pretendemos su “cómo”.

Hay cierta circularidad entre la obra y el artista. “Según la representación habitual, la obra surge a partir de la actividad del artista y por medio de ella”¹⁴, a lo que Heidegger responde muy pronto:

El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno puede ser sin el otro. Pero ninguno de los dos sostiene tampoco al otro

13 “En el fondo, ni la estructura de la oración da la medida para diseñar la estructura de la cosa ni esta se refleja simplemente en aquella. Ambas, la estructura de la oración y la de la cosa, tienen su origen en una fuente común más originaria”. EOA. p. 33.

14 Ib. p. 19.

por separado. El artista y la obra son, cada uno en sí mismo y también recíprocamente, por medio de un tercero que en definitiva acaba siendo lo primero de todo, puesto que es justamente aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte¹⁵.

Aquí y ahora, está claro, no podemos aceptar idealidades abstractas así como así, como si la esencia de eso a lo que se le llama arte, eso que hace posible la existencia de artistas que crean obras de arte, residiese en un mundo aparte del mundo. Lo que propongo es fijar la atención sobre ese tercero entendiéndolo como “entre”, como *diferencia*, como “espacio salvaje”, como posibilidad de materialización de la idealidad, como la posibilidad de un espacio donde lo ideal y lo material vienen a ser diferentes caras de un mismo rostro -es decir, quizá no entendiéndolo de esta manera o de la otra, quizá no entendiéndolo en absoluto.

Al igual que obra y artista no se sostienen en sí mismos ni sostienen al otro por separado, al igual que solo en esta imbricación hay obra y hay artista, tampoco está lo ideal por un lado y lo material por otro. En el caso que nos ocupa, tampoco hay algo así como la esencia del arte al margen de toda obra y de toda actividad del artista, esa esencia que a través de una mediación casi espiritista se transformaría en obra de ese arte que, como toda idealidad entendida en sentido puro, no se encuentra en ninguna parte. Lo que hay es siempre ese espacio vacío, esa nada productiva, ese campo de batalla donde la obra (el texto) se pone a obrar.

Este poner a obrar es propio también del trabajo textual, de la escritura; este poner a obrar tiene menos que ver con la emergencia de cosas, de objetos de arte, que con la asunción de ese tercero ilocalizable que a pesar de todo se encuentra en todas partes; este poner a obrar tiene que ver con la crisis de dos modelos que no dejan de ser uno: la representación, la traducción. No hay obra creada que reproduzca un modelo ideal, no hay traducción de un pensamiento que podría no decirse en el lenguaje, no hay narración que no se escriba.

La circularidad es indiscernible si no se acepta, como Derrida lo hace ya desde sus primeros textos, que el origen es una complicación en origen, que todo primer principio es ya segundo, que todo significado adopta también posición de significante, que todo original es ya una copia.

Para poder dar un paso más, *leyendo a Derrida leyendo a Heidegger* (siempre sin “explicarlos”, sin atribuirles a ellos lo que aquí se escribe), para seguir camino con esas

15 Ib.

botas pintadas que no están hechas al camino ni fabricadas para calzárselas, para seguir viaje hay que dejar a un lado la verdad como adecuación y entender la verdad en el sentido de desvelamiento.

Más que preguntarse qué verdad muestra la obra, preguntaría, con Heidegger: ¿Qué obra dentro de la obra?¹⁶ Desocultamiento de lo ente, *aletheia*, decimos “verdad” sin pensar demasiado. “Cuando ocurre que en la obra se abre lo ente en aquello que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad. En la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente”¹⁷.

Pero ojo con esto, ¿supone de nuevo caer en la “mímesis”?, ¿el arte como copia de la realidad?, ¿representando la verdad del ser? Porque aquí tendríamos de nuevo la verdad como adecuación. ¿Caer una vez y otra en la idea de verdad como reproducción de la esencia general de las cosas? El propio Heidegger reconoce que esto es inverosímil¹⁸.

No hay reproducción, no hay reflejo, no hay traducción, no hay adecuación.

Pero ¿qué verdad ocurre en la obra? O: ¿qué verdad concurre ahí?

¿Es la verdad algo intemporal y supratemporal?, ¿no deja de remitir esta idea de verdad a Dios como reacción ante la propia mortalidad?, ¿no esta verdad, más que un hecho o una aspiración, un síntoma?

La pregunta, por tanto: ¿qué obra dentro de la obra?

No se puede afirmar que lo que obra dentro de la obra sea el artista; su pensamiento, su intención, cierta verdad que deposita en esta. Porque “el artista queda reducido a algo indiferente frente a la obra, casi un simple puente hacia el surgimiento de la obra que luego se anula a sí mismo en la creación”¹⁹.

Hay que tener cuidado con este tipo de afirmaciones, porque se podría entender que el artista es un medio del arte para llegar a la obra, un medio de la idealidad para materializarse, un medio de la fábrica de absoluto para producir sus objetos, como si el artista fuese un medio que, una vez conseguido el fin, resulta prescindible. Hay que tener cuidado con este tipo de sentencias porque algo similar es justo lo que ha sentenciado a

16 lb. p. 57.

17 lb.

18 “Pero ¿acaso opinamos que el mencionado cuadro de Van Gogh copia un par de botas campesinas y que es una obra porque ha conseguido hacerlo? ¿Acaso pensamos que la tela es copia de algo real que él ha sabido convertir en un producto de la producción artística? Nada de esto. (...) en la obra no se trata de la reproducción”. lb. pp. 57 y 59.

19 lb. p. 65

la escritura frente al habla durante la época que Derrida denuncia como *logofonocéntrica*, porque es esta escritura vigilada por la dialéctica, por la lupa policial de la metafísica, una escritura que una vez nos brinda la verdad o nos traduce el pensamiento resulta desechable, lo que asume el concepto de escritura tradicional, habitual, lo que asume una escritura que se confunde con la inscripción, con la grafía, adaptada a un rol de suplemento mnemónico o de simple archivo que no le corresponde.

Contra este tipo de lectura, se podría invocar o provocar aquí la siguiente hipótesis: el artista es el “entre”, la *diferencia*, esa nada productiva que pone a obrar el texto o que pone a pensar la escritura. No se trata de un trabajo de mediación, no se trata de entender al artista como *medium* que trae esa verdad de la Verdad, o como el chamán que desvela la verdad del arte para plasmarla en la obra. Si la *diferencia* no es algo, esto o lo otro, si no se trata de caer en la trampa de la vieja rejilla de la metafísica y reenviar, una vez más, todo fundamento o esencia a un mundo incorruptible, a un mundo al margen del mundo, ese tercero que a fin de cuentas se convierte siempre en lo primero y que actúa entre la obra y el artista no es una objetividad ideal, sino un poner a obrar que no cae por completo ni del lado del idealismo ni del lado del materialismo, ni se identifica absolutamente con la práctica o con la teoría, que, a fin de cuentas, asumiría la complejidad de las cosas. El artista al crear la obra, el escritor al escribir el texto, el filósofo al poner a pensar la escritura, son manejados y conducidos por ese poner a obrar en la misma medida en el que manejan y conducen ese obrar. Como definiendo en relación a ese doble gesto al que llamo *architectura* -que toda lectura implica ya una escritura, que no hay lectores sino *lectoescritores*-, también “poner a obrar” en el sentido de escribir, crear, implica un doble movimiento en el que se conduce el trazo desde dentro y a un mismo tiempo ese trazo es conducido desde fuera. Y de nuevo una prevención: no hay que entender aquí ese afuera en el sentido de las musas o el espíritu, o en el sentido de algo esencial con el que el artista se conecta, sino que ese afuera, además de referirse a la herencia, al *corpus* precedente, a ciertas reglas implícitas y explícitas que tienen que ver con la tradición, pone en evidencia, también, la complejidad del yo, la falsedad del *cogito* entendido como interioridad absoluta. Ese afuera pone en evidencia la grieta por la que el yo es siempre ya algo externo.

Cualquier asunción de la dualidad bruta se mueve en contra del “poner a obrar” al que aquí me refiero. No hay obra ni texto si todo es cálculo, si planifico una verdad que pretendo desvelar o si me aseguro de antemano un pensamiento que pretendo traducir. No hay artista, no hay escritor, no hay filósofo sin riesgo. Podemos, luego, marcar las diferenciaciones que sean necesarias -si caso surge esta necesidad- para distinguir a uno

de otro, pero eso previo es común: no hay artista, escritor o filósofo que no ponga a obrar el texto, que no ponga a pensar la escritura.

Si la obra, en tanto que obra, no copia el mundo, sino que abre mundo²⁰, poner a obrar la obra es abrir un espacio habitable en medio del “entre”, es transformar el vacío de la nada en nada productiva, es edificar en la *diferencia* una morada, es, a fin de cuentas, transformar la vida en sobre-vida, en vivencia por encima del mero vivir.

La inutilidad del arte, de la literatura, de la filosofía consistiría en crear espacios de resistencia a la mera vida, a esa vida que se limita a la supervivencia, al mero pasar o dejarse pasar por ella. No se trataría de otorgarle un sentido a la vida, sino de poner a obrar el instante; no se trataría de dar con un sentido global entendido en clave teleológica, sino de una narración siempre en marcha, cuyo sentido se abre y se cierra al hilo de su trama, cuyo sentido no admite clausura. El compromiso no es con la verdad de la Verdad, con cierta verdad absoluta y final, sino con el desvelamiento del instante presente que, a fin de cuentas, consiste siempre en un presente que no se presenta, que en sí mismo es ya una complejidad temporal, una complicación en origen.

Podemos hablar de lucha, de acontecimiento, de desvelamiento, pero no de verdad, no afirmar que la obra revela la verdad o que el compromiso del filósofo, del escritor, del artista, sea buscar la verdad, porque hablar de verdad es nombra algo preconcebido.

¿Qué es la verdad? Preguntar así por la verdad implica una negligencia en el uso, dice Heidegger, ya que nos estamos refiriendo a algo auténtico, real²¹. El compromiso con la verdad es el compromiso con algo ideal, que nunca se alcanza. Aquí, el filósofo es efectivamente el amigo de la filosofía, entendiendo este amigo como se entiende en las cantigas galaico-portuguesas, como el amante en la distancia, como aquel que ama lo que sabe que no alcanzará jamás. Por el contrario, lo que propongo aquí es el compromiso

20 “Lo mismo le ocurre a la estatua que el vencedor de la lucha le consagra al dios. No se trata de ninguna reproducción fiel que permita saber mejor cuál es el aspecto externo del dios, pero sí se trata de una obra que le permite al propio dios hacerse presente y que por lo tanto es el dios mismo. Lo mismo se puede decir de la obra literaria. En la tragedia no se muestra no se representa nada, sino que en ella se lucha la batalla de los nuevos contra los antiguos dioses (...) ya no habla sobre dicha batalla, sino que transforma el relato (...) de tal manera que, desde ese momento, cada palabra esencial lucha por sí misma la batalla y decide qué es sagrado o profano, grande o pequeño”. Ib. p. 73. De igual manera, la *architectura* como poner a pensar la escritura o el arte como poner a obrar el texto, tampoco proponen una escritura que diga la verdad, sino que esta se juegue y se luche en cada palabra, en cada giro.

21 “La negligencia con que usamos esta palabra fundamental nos indica lo pequeño e imperfecto que es nuestro conocimiento sobre la esencia de la verdad. Cuando decimos verdad solemos referirnos a esta y aquella verdad, es decir, a algo verdadero”. Ib. p. 85.

con la escritura, con el instante concreto, con poner a obrar el texto o poner a pensar la escritura, con un doble movimiento que no se identifica de forma bruta con uno de los pares enfrentados por la vieja rejilla, sabiendo que se trata de un movimiento y de un compromiso sin clausura, sin más meta final, sin soluciones absolutas. Pongo el ojo, el sentido del ojo no en el *archê* o en el *telos*, sino en la narración.

El problema de la verdad, para Heidegger, es entenderla como concordancia con la cosa, para lo cual, la cosa debería mostrarse tal y como es. En este texto que planteo aquí, el problema de la verdad es entenderla como copia de un original o reproducción de un modelo, como traducción de un pensamiento que expresaría esa verdad más allá de su cuerpo de letra, como si el lenguaje consistiese en buscar un ropaje con el que cubrir esa verdad desnuda que habitaría un mundo al margen del mundo.

Cuando Heidegger entiende la verdad de otra manera, no como adecuación o concordancia o corrección sino como desvelamiento, hay que entender que este desvelamiento no es un hecho sino un acontecimiento²². No es algo, por tanto, que quede disponible, ahí a mano, para las ciencias de hechos, no es algo listo para la medida y el cálculo. El acontecimiento apenas se deja ver, apenas se deja decir, abre un “claro”, un “entre”, una *diferencia* en la cotidianidad, en el día a día, en el espacio habitual, próximo, predecible. Poner a obrar el texto, poner a pensar la escritura busca, entonces, la irrupción del acontecimiento. “En la obra la que obra es la verdad, es decir, no solo algo verdadero”²³. No deberíamos confundir lo verdadero, esto y aquello, con la verdad; no deberíamos confundir los entes de la verdad con su ser. Cuando afirmo que el compromiso del filósofo no es con la verdad sino con la escritura, en concreto con poner a pensar la escritura, cuando afirmo que la obra de arte no muestra una verdad sino que de lo que se trata es de poner a obrar la verdad, niego, por tanto, cualquier aproximación a la verdad de la Verdad, a la esencia de la verdad con mayúsculas, a que el texto o la obra se vean obligados a entregar una verdad entendida como eterna y universal. En todo caso, se trata de abrir un espacio, que no será nunca un espacio vallado o domesticado del todo sino un espacio salvaje, donde se pueda poner en juego la verdad, donde puedan surgir verdades, donde el receptor está obligado no a una recepción pasiva sino a una recepción que pasa por la elaboración de su propio texto.

22 “El desocultamiento de lo ente no es nunca un estado simplemente dado, sino un acontecimiento. El desocultamiento (la verdad) no es ni una propiedad de las cosas en el sentido de lo ente ni una propiedad de las proposiciones”. Ib. p. 93.

23 Ib. p. 97.

El arte, la escritura; la obra, el texto, deben permitir la posibilidad del acontecimiento, no entregar una verdad sino permitir la posibilidad de que cierta verdad acontezca. Si el acontecimiento de la verdad forma parte de la esencia de la obra, ¿qué es la verdad para que se dé como acontecimiento?, ¿qué es la verdad para que no remita solo a cosas o a hechos verdaderos?

4. ¿Qué obra en la obra?

Cuando Heidegger afirma que “en la obra, obra el acontecimiento de la verdad”²⁴, y que se presupone la obra como soporte de dicho acontecimiento, hay que andarse con cierta precaución ante esta idea de “soporte” que de alguna manera es similar a la utilizada durante la época del *logofonocentrismo* para entender el lenguaje como soporte del pensamiento y la escritura como soporte del habla, como medio más o menos prescindible que, simplemente, traslada el sentido, la verdad. Este acontecimiento de la verdad, o esta verdad que acontece, no utiliza la obra como mero soporte para materializarse, no respira ni vive si no es en la obra misma. Dicho de otra forma, la obra no trae, o expresa, o es el continente de un contenido que la precede. El acontecer, acontece en el mismo poner a obrar la obra.

Me gustaría matizar también la condición de la obra como algo efectuado. Tampoco entendería aquí un cierre, un objeto creado ya y para siempre del que extraer cierta verdad única, inamovible. La obra, el texto, no tienen clausura, no son algo “ya” efectuado sino algo que siempre se está efectuando, abierto siempre a la posibilidad del acontecimiento de la verdad o de que cierta verdad acontezca.

Que en la obra, obre el acontecimiento de la verdad, no significa que la obra sea el acontecimiento de la verdad, o que la obra entregue la verdad²⁵, ni mucho menos que en la obra o que en el texto haya que leer cierta verdad que se muestra ahí pero que sería previa a ese mostrarse, sino que la obra, más que ofrecer un producto final, sigue obrando mientras sea obra, mientras se mantenga como abertura para que una verdad acontezca²⁶. Lo que la obra pone delante no es la verdad, sino cierta “grieta”, cierto “entre”, cierto

24 Ib. p. 99.

25 Al igual que no identificamos la *diferencia* con algo, con esto o con lo otro, la verdad como acontecimiento no es la obra, la verdad -lo he dejado escrito antes- no es.

26 Que la obra se mantenga en obra, como veremos, no depende solo del artista sino también -quizá sobre todo- de aquellos a los que Heidegger denomina como cuidadores y en mi propuesta llamo *architectura*.

“espacio” sin localización al que podemos denominar así: posibilidad de acontecimiento²⁷. Dicho de otra forma: la obra no plasma la verdad, no es una imagen, una reproducción o una instantánea de la verdad, de una verdad que estaría fuera de ella.

Toca preguntarse, con Heidegger, qué es entonces la verdad para que esta tenga que acontecer así (por más que esa estructura que formula “qué es” la usemos con las mayores de las precauciones):

La verdad es no-verdad, en la medida en que le pertenece el ámbito de procedencia de lo aún-no (de lo no-) desocultado en el sentido del encubrimiento. (...) La verdad es la lucha primigenia en la que se disputa, en cada caso de una manera, ese espacio abierto hacia el que adentra y desde el que se retira todo lo que se muestra y retrae en tanto que ente²⁸.

Al igual que respondía a la pregunta “qué es el arte”, responderé a la pregunta “qué es la verdad” con un “no es”. Una respuesta que no contesta a la pregunta inmediata sino a la aceptación acrítica e implícita que acepta que eso por lo que se pregunta, es. Así, responder a “qué es” con un “no es”, revisa la estructura de la misma pregunta, viene a decir: al preguntar “qué es”, se afirma una cualidad de eso por lo que se pregunta, se admite, por tanto, cierta precomprensión, cierto saber “qué es” eso que interroga el “qué”. Responder “no es”, invita a colocarse en un paso anterior al contrato, a la aceptación de la evidencia. Por tanto, a ¿qué es la verdad?, respondo: no es.

Si la verdad se produce como desvelamiento, si no se manifiesta como hecho sino que acontece o se ofrece como acontecimiento, como ese acontecimiento que no se deja nunca apresar o decir del todo, que no es nunca un objeto de cálculo para las ciencias exactas, que no es nunca un ente del todo cuantificable, del todo definible, del todo mensurable, la verdad, entonces, “no es”; o al menos, no es esto o lo otro, no responde al mito de la presencia. No la verdad de la Verdad, ni la verdad en abstracto o una verdad universal, sino la verdad como ese campo de batalla que aquí defino como poner a obrar la obra o la letra, como poner a pensar la escritura. Desde esta posición no resulta válida, por tanto, ninguna representación, ningún reflejo, ninguna copia, ninguna traducción, ninguna representación de un objeto “real”, ningún reflejo de un cuerpo “existente”,

27 Lo que denomino “grieta” es también la posibilidad del yo no entendido como *cogito* si por ello se invita a acierto solipsismo o a la división tajante entre la interioridad del yo y el exterior de un afuera. La “grieta” crea siempre una exterioridad en el interior, una exterioridad interna, que es lo propio del yo, que provoca que el yo sea ya otro, que advierte que no hay yo absoluto o puro frente a un completamente otro, sino que lo que se da es un complejo yo-otro/otro-yo al que vengo denominando yotro y que impide caer en las simplicidades de la vieja rejilla.

28 EOA. p. 105.

ninguna copia del “original”, ninguna traducción de un pensamiento que precedería al lenguaje. La representación es ya presentación, la copia es ya el original, la traducción es ya el texto fuente. Invirtiéndolo: toda presentación es ya “re-presentación”, todo original es ya una copia, todo texto fuente aparece ya traducido. La verdad, por tanto, como “entre”, *diferencia*, grieta, espacio salvaje, sin cierre ni clausura.

Si retomo lo afirmado más arriba, que podemos considerar así también al artista, volvemos a esa circularidad entre la obra y el artista, entre el huevo y la gallina, como si se afirmase, entonces, que el artista es la verdad, o que la verdad es el artista. Se puede admitir cierta conexión (voluntaria o involuntaria) entre la verdad y el artista; pero no en el sentido de la verdad como adecuación o como hecho, no en el sentido en el que el artista nos pone ante la verdad de la Verdad gracias a la obra que él crea, sino que el compromiso del artista, del escritor, del filósofo, es con ese poner a obrar como posibilidad para que la verdad acontezca; sin garantía de que ocurra, sin red de seguridad, sin contrato por el que se le promete una contrapartida a su labor. No hay aquí un saber profesional que asegure resultados; no hay aquí la maniobra del especialista que, prometiendo encontrar lo propio del asunto, se autonoma de forma tácita y algo perversa propietario de todo aquello que cae dentro del trozo de terreno que ha vallado como “su” especialidad.

Por supuesto, no se trataría tampoco de ciencia si por esto entendemos la construcción de un ámbito de verdad y no un acontecimiento originario de la misma, un acontecimiento que correspondería (siguiendo la lectura de Derrida) con un origen no simple, sino con una complicación originaria.

La ciencia no es ningún tipo de acontecimiento originario de la verdad, sino que es siempre la construcción de un ámbito de verdad (ya abierto) que se logra al aprehender y fundamentar todo lo que, dentro de su círculo, se muestra como cierto y correcto tanto bajo el modo de lo posible como bajo el modo de lo necesario. Cuando y en la medida en que una ciencia va más allá de lo correcto para alcanzar una verdad (esto es, un desvelamiento esencial de lo ente en cuanto tal) dicha ciencia es filosofía²⁹.

Construcción de un círculo, de un ámbito, de un modo necesario de corrección de lo posible y de lo necesario, delimitar la tierra del especialista, los trozos de un mundo mensurable, las cosas que se ajustan a las posibilidades de su cálculo. No hay especialista, ni saber de cosas, ni ciencia de hechos, sin agrimensura previa, sin un acotar el tablero de juego y definir las reglas o la axiomática fundamental que ha de dirigir la mirada. “Su” mirada, que para el especialista, es todo cuanto hay; lo único necesario, lo único posible.

29 Ib. pp. 107 y 109.

Querría matizar, también, que cuando Heidegger dice, o se traduce lo que ha escrito como que “la verdad se establece en la obra”³⁰, no me parece lícito tampoco aquí entender “establecimiento” como posición ganada o como verdad establecida ya para siempre, como una verdad que haya que recibir de forma pasiva, que haya que explicar o comprender sin más, que haya solo que leer o ver. La verdad no es un hecho, sino un espacio de trabajo, la verdad está siempre por venir, es siempre, por tanto, impredecible; no se puede “pre-ver” o “pre-anunciar”, no se deja “pre-comprender”. La verdad no tiene futuro; tiene, en todo un caso, un por venir, un por llegar.

El “entre”, la *diferencia*, como la lucha que Heidegger define como intimidad mutua de los que luchan, de aquello que está en lucha, y que remite, también, a la vida secreta, a una sobre-vida o super-vivencia que poco tiene que ver con la del especialista o con la del profesional público. No hay nada que hacer si no se entra en la lucha, si la lectura o la visión no se deja alcanzar por cierta intimidad de la obra, del texto, si no hay un pacto con el secreto, con un secreto que no se deja exponer nunca del todo, que no se deja convertir por completo en objeto cultural o de conocimiento y que, por supuesto, no remite en exclusiva a la utilidad.

Más que especialistas, profesionales, académicos, lo que se precisa es lo que Heidegger llama “cuidadores” y yo llamo aquí *architectores*. Se precisa poner en práctica una recepción que no está exenta de acción, un heredar - que no se limite a la dilapidación de la herencia, una lectura que sea, a su vez, escritura. Ese cuidar al que se refiere Heidegger no tiene que ver con la observación neutra u objetiva de la ciencia, no tiene que ver con ese saber de autopsia, con el conocimiento forense que trata a sus cuerpos como objetos inorgánicos, sino que

cuidar la obra significa persistir en mantenerse siempre en el interior de la apertura de lo ente acaecida en la obra. (...) esta interna persistencia del cuidado es un saber (...) Saber no consiste solo en un mero conocer o representarse algo³¹.

No se trata de “aplicar” un saber, una metodología o un protocolo decidido de forma previa, sino que se trata, como se ha repetido, de poner a obrar la letra o la obra, de poner a pensar la escritura, de respetar ese espacio abierto donde reside la posibilidad (nunca la certeza) de cierta verdad como acontecimiento, como eso que, a fin de cuentas, no se dejará en ningún caso cerrar del todo, decir de una vez y para siempre.

30 lb. p. 109.

31 lb. p. 117.

Heidegger propone una muy interesante imbricación entre querer y saber; hay que querer saber, pero hay, también, que saber querer. Como he defendido en alguna otra parte, no sabemos nada demasiado y sabemos demasiada nada³². Por supuesto, saber qué quiero, saber qué quiero saber, remitiría ya a una precomprensión y a una delimitación previa de eso que pretendo saber. La complicación, en todo esto que se está proponiendo es, quizá, no seguir operando con las maneras de la vieja rejilla, no seguir entendiendo los contrarios como dualidades duras, no porosas. Al igual que definiendo que leer es ya escribir, al igual que la deconstrucción no propone una etapa en la que se destruye y a la que le seguiría otra en la que se construye, sino que evita este tipo de causalidad o de cronología procesual, proponiendo un construir y un destruir que se dan al mismo tiempo, en un mismo tiempo que siempre difiere, en un presente dislocado que no se presenta, tampoco en este caso puedo saber lo que quiero, sino que ambos movimientos, el querer, el saber, se cruzan, se solapan, se reúnen y se separan el uno del otro. Se trata, como siempre, de la asunción de la complejidad.

En relación a lo dicho, por tanto, el saber vendría a ser un querer mantenerse en la lucha, en la intimidad del poner a obrar -en este sentido identificaba al artista con el “entre” o la *diferencia*-. Esta lucha no es abstracta, no responde a una idea universal e ilocalizable, sino que se materializa o se fija en la obra, sin que este fijar implique cierre o clausura del sentido u obligue a cierta verdad que se debe acatar. Esta lucha, este espacio entre la obra y la artista, es el tercero que termina siendo siempre lo primero. No se trata de la esencia del arte como pureza al margen del mundo con la que el artista se debe conectar y cuya obra, como resultado, representaría; al igual que no se trata del genio del artista que genera obras de arte en cada acción, a cada trazo. Si no hay obra sin artista ni artista sin obra, hay que entender que ambas partes se reúnen y se dislocan en ese espacio de lucha, en el campo de batalla donde, al menos, se abre una posibilidad para que la verdad acontezca.

A pesar de cierta circularidad ya comentada, hacia el final de su texto Heidegger parece apostar por la preeminencia de la obra. “Es la obra la que, por su esencia, hace posible a los creadores y necesita a los cuidadores”³³. Aun así, la pregunta por el origen, por el origen del arte, por el arte como origen, sigue abierta. Aquí, habría que entender origen en la dirección en la que estamos proponiendo la verdad, esto es, como acontecimiento, como algo, por tanto, que no tiene que ver con un punto temporal o cronológico fijado a la línea del tiempo; al contrario, se trataría de un origen que permanece en activo, que está

32 SEGOVIA, C. *El espacio salvaje: la bestia de Derrida en la isla de Robinson*. Madrid, Ápeiron, 2017. Esta sería -si se pudiese hablar de tesis (que no se puede)-, la tesis principal de este trabajo.

33 EOA. p. 125.

siempre obrando³⁴. Si “la verdad nunca puede leerse a partir de lo presente y habitual”³⁵, si no es una cosa, un hecho, una interpretación donada, algo que esté ahí, listo para su uso, disponible para una ciencia de hechos, etc., tampoco el origen remite a un punto presente pasado concreto. El origen de la obra de arte no es tanto la verdad cuanto la posibilidad de que la verdad acontezca, más que un origen de la verdad, habría que referirse a una verdad que se origina, que obra, que está siempre en proceso de originarse.

Llevando a un terreno común la obra y el texto, tomo ahora lo que deja escrito Heidegger en relación a que “todo arte es en esencia poema”. Y aquí, Heidegger vuelve a repetir que la esencia del arte es ponerse a la obra de la verdad; es decir, no poner la verdad en la obra, sino ponerse a la obra de la verdad, en proceso, en camino, abriendo en la obra la posibilidad de que la verdad acontezca. Y la obra, no lo olvidemos, es la pintura y es el texto.

No se trata, tampoco, de efectismos, del efecto que la obra puede causar, no se trata, por tanto, de cálculo.

La eficacia de la obra no consiste en el efecto que produce. Consiste en un cambio que tiene lugar a partir de la misma obra del desocultamiento de lo ente, o lo que es lo mismo, del ser³⁶.

Quiero marcar esta cuestión del “cambio”, porque eso es precisamente lo que obra todo acontecimiento, un cambio, que algo cambie, que algo habitual, común, natural, evidente, deje de serlo. El acontecimiento abre una grieta.

Por supuesto, sería un error demasiado grueso confundir aquí poema con “bella letra”, con un género literario, con verso, con cierta disposición tipográfica del cuerpo de letra sobre la hoja o la pantalla, ni siquiera con cierta escritura. Es más, el poema no queda nunca inscrito; es escritura pero no grafía. El poema al que aquí me refiero es ese excedente del texto utilitario, académico, especializado, erudito, es el excedente lo que transforma lo escrito en escritura, el exceso de energía lo que pone a obrar, lo que pone a pensar la escritura.

34 Sería fácil entender que aquí me estoy refiriendo al *archê* al menos en uno de sus sentidos. No como origen o *start*, no como algo antes de lo cual nada, sino como principio diacrónico sino como principio diacrónico, como eso que hace que algo siga siendo. Por más cómoda que resulte esta analogía, hay que tener en cuenta que nos e trata de entender ese principio como algo previo que ha generado eso que es y que hace que siga siendo, ni tampoco como una esencia colocada fuera, externa.

35 EOA. p. 125.

36 Ib. p. 127.

El propio Heidegger reconoce que afirmar eso, que todo arte es poema, resulta una suposición arbitraria “mientras sigamos opinando que las citadas artes son variantes del arte del lenguaje”³⁷. Para Heidegger, poesía no remite a literatura -entendida esta de la peor de la formas-, sino que es uno de los nombres del poner a obrar, de posibilitar el acontecimiento. Ni siquiera hay que entender aquí el lenguaje como comunicación entre emisor y receptor, como representación de las cosas, como traducción del pensamiento. El poema es el relato del acontecimiento, eso que no se deja nunca decir del todo. Es la narración la que pone a obrar la verdad y la que abre sujeto. La verdad no es un hecho; es una narración, es un texto.

Heidegger insiste en la necesidad del cuidador; no del especialista, no del científico objetivo que observa desde fuera, no de patólogo o el diseccionador de cadáveres, sino del cuidador, ese o esa que aquí he propuesto como *lectoescritor*, como aquel o aquella que no se limita a leer para luego explicar, sino que pone en marca una *archilectura*, un leer/escribir complejo, una lectura, a fin de cuentas, que se hace cargo y se compromete con la escritura que pone en marcha, que no se lava las manos ante su propia letra. ¿No está practicando Derrida, en este texto que seguimos, una *archilectura* del texto de Heidegger? Porque no se irá a afirmar que Derrida explica o se lanza a una hermenéutica de ese texto que toma sin apropiárselo, no se irá a afirmar que Derrida se presenta como un especialista en Heidegger, o que no pone en marcha un texto que interesa por sí mismo, al margen de lo que “explique”, “traduzca” o aclare acerca del texto del que toma punto de partida. No se irá a decir que Derrida no crea su propio Heidegger, porque la clave está en ese verbo: “crear”, porque sin crear la obra, el texto, sin ponerlo a obrar, no hay conocimiento posible.

Este arte como poema -decía Heidegger³⁸-, este poner a obrar es lo que se entiende como fundación o como origen. No un comienzo a modo de génesis absoluta antes de la cual nada. No hay un punto previo que no remita a una complejidad en origen.

El arte hace que surja o salte afuera la verdad. (...) Hacer surgir algo por medio de un salto hacia delante, llevar algo al ser a partir de ese lugar de

37 Ib.

38 Hagamos notar que no se trata del poema que defiende Gadamer para seguir priorizando la voz frente al texto, el habla frente a la escritura. No se trata, al menos no lo que yo defiende aquí, de la voz recitando el origen, de entender la voz en relación con la verdad, etc. No hay voz sin escritura, no hay origen sin proceso narrativo. Que el origen sea un proceso impide entenderlo como puro punto absoluto.

donde procede la esencia por medio del salto fundador, eso es precisamente lo que significa la palabra origen³⁹.

Origen, por tanto, como un comienzo de nuevo, como un origen otra vez, como una nueva fundación. En este sentido “el arte es en su esencia un origen”⁴⁰. ¿Cuál es, por tanto, el origen del arte? El arte mismo, su poner a obrar. Entender que se trata de la posibilidad del acontecimiento es su verdad.

Por tanto: ¿qué obra en la obra? Un nuevo comienzo. Ver, entender, leer “como si” fuese la primera vez. El texto que obra ofrece siempre una nueva lectura; no hay mecanismo hermenéutico que pueda con él, análisis que lo cierre, conferencia de notables que lo clausure. En este sentido, la filosofía como escritura, como arte, como si el arte fuese posible. En este sentido, la filosofía obra, y lo hace como arte, como si el arte fuese posible.

Al igual que Heidegger reconoce en el epílogo de su texto, no se trata de resolver el enigma sino de verlo, no se trata de decir qué es la verdad o qué es el arte o qué es el acontecimiento sino planear sobre ellos, aproximarse, extraviarse, volver. Como se habrá entendido, cualquier ambición definitiva se ha dejado aquí de lado en origen. Fijar la verdad, una verdad, no se opone a dejar acontecer, más bien lo contrario, la verdad solo fija cierta verdad en el ponerse a obra de la obra. Y este dejar, tal como Heidegger escribe en el apéndice a su texto, no tiene nada que ver con la pasividad, sino que es, para él, “el quehacer supremo”⁴¹. Retomamos aquí la cuestión del querer y del saber, del querer saber, pero también del saber querer, que pasa por la administración de esa posibilidad de la verdad como acontecimiento y no como dato o hecho bruto.

¿A quién pertenecen las botas?, ¿ese par o simplemente esas dos botas que hemos dejado atrás? Pues ni a una campesina ni a un ciudadano, ni a Van Gogh ni, por supuesto, a Schapiro. Esas botas pertenecen al camino, ese camino que en su caso, en el caso de una botas pintadas, no tiene recorrido. Y a pesar de eso, lo que nos han hecho caminar esas botas, la de sendas que provocan, la de bifurcaciones que fuerzan, la de kilómetros que llevan ya bajo sus suelas. A pesar de su inutilidad, lo que nos han hecho movernos esas botas que no son unas botas.

¿Qué obra en la obra? Movimiento, un moverse sin paso, podríamos contestar. O un moverse al paso del poner a obrar. Pasos que no nos llevarán a ninguna parte si por llegar entendemos meta final, resolución del camino, *telos* o sentido último y absoluto.

39 EOA. p. 137.

40 Ib.

41 Ib. p. 147.

A fin de cuentas, responder al “qué es”, responder a qué es el arte, a qué es la verdad, son solo una serie de orientaciones para afinar la pregunta, para volver, otra vez, a preguntar⁴². La verdad implica el “poner y ponerse”, tanto el de la obra como el del sujeto. Este “poner-se” es el tercero que resulta siempre primero. Se trata de poner a obrar la obra, pero también de “poner-se” a obrar, al igual que poner a pensar la escritura implica una *archilectura*, una *lectoescritura*, un leer que de forma instantánea provoca ya “otro” texto. Poner a obrar la verdad como ponerse a la obra de la verdad, es decir: abrir la posibilidad para el acontecimiento.

5. Conclusión sin clausura: la verdad fetichista

Para terminar, que no cerrar, cito un fragmento del primero de los estudios que componen *La verdad en pintura*:

Kant propone otra metáfora (...) el filósofo puro, el metafísico, deberá obrar como un buen arquitecto, como un buen *technites* de la edificación. Será una especie de artista. Ahora bien, ¿en qué caso un arquitecto es, según Kant, bueno? (...) En primer lugar debe garantizar el fondo, los cimientos o el fundamento⁴³.

Claro que Kant se refiere al filósofo puro, al metafísico, a esa figura que se niega desde hace unos cuantos años, más de un siglo, a esa figura espectral que aun enterrada se levanta y anda, quizá con esas botas de la pintura de Van Gogh que no se han creado para caminar pero que este fantasma insiste en calzarse. Claro que del filósofo como artista, del filósofo que pone a obrar el texto, que pone a pensar la escritura, no esperamos esa garantía de base, que asegure unos cimientos inamovibles, que nos proporcione un fundamento cierto, verdadero, universal, imperecedero. Pero lo que sí le pedimos es que se comprometa con el texto que edifica, que sea una “especie” de artista, entendido -o quizá no entendido en absoluto- en la dirección que hemos venido exponiendo.

La verdad de la Verdad, la verdad como adecuación, entender que la obra de arte representa una realidad fuera de ella misma, que copia o imita, igual que entender que el habla dice el yo, que el lenguaje traduce el pensamiento y que la escritura se limita a registrar ese trasvase, todo esto tiene que ver, más que con la verdad metafísica, con la verdad fetichista -si acaso estas dos verdades no remiten solo a un tipo de verdad.

42 “Lo que parece una respuesta es una mera serie de orientaciones para la pregunta”. Ib. p. 151.

43 LVP. p. 52.

Y claro que con zapatos de por medio, con objetos fuera de uso, extraviados, tiene que aparecer por fuerza la cuestión del fetichismo. Estas cosas del fetichismo aparecerían, al menos, desde la vertiente marxista y desde la vertiente psicoanalítica.

Como explica Anselm Jappe, Marx nombra a los seres humanos como guardines de la mercancía, ya que estas no pueden concurrir solas al mercado, ya que estas no se vendan a sí mismas⁴⁴. Comparemos los “cuidadores” de Heidegger con los “guardianes” de Marx, ¿acaso no hay, de una y otra parte, el riesgo de caer en la autoapropiación y el fetichismo?, ¿acaso no se ha corrido el riesgo, y se ha caído del todo en ese riesgo, de que los cuidadores se conviertan en especialistas y los guardianes en propietarios?

No es posible entrar ahora por esta puerta que se abre o que al menos se entorna e invita a futuros textos por venir. Remarcar solo lo siguiente, cuando Jappe afirma que “el capitalismo no es el dominio de una clase sobre otra, sino el hecho de que la sociedad entera esté dominada por abstracciones reales y anónimas”⁴⁵, cuando se recuerda que Marx habla de “sujeto automático”, hay que comenzar, quizá, a unir ciertos puntos de fuga en todo esto que venimos leyendo aquí, porque la cuestión de la representación, de la traducción, de la verdad como adecuación, de la idealidad pura al margen del mundo, nos lleva a lo que suelo referirme como fábrica de absoluto. Esta cuestión del fetichismo desde la óptica marxiana o marxista -si acaso es posible seguir utilizando este tipo de etiquetas- abriría, por tanto, un campo para la cuestión de la representación y de la proyección que aquí solo es posible anunciar.

Desde el lado psicoanalítico. ¿Acaso la maniobra del especialista, esa obsesión de Schapiro por proponerse de forma tácita y encubierta como propietario de los zapatos de Van Gogh a los que busca su legítimo propietario, no es similar a lo que ocurre, por poner un ejemplo, en el comienzo de *Él*, la película de Buñuel⁴⁶? Este filme, de su época mexicana, arranca en el interior de una iglesia. Mientras tiene lugar el oficio, la pantalla muestra, gracias a un plano detalle, unos zapatos de mujer. Y enseguida el rostro de un hombre que fija sobre ellos la mirada, una mirada que luego busca la dueña de esos zapatos, una mirada que sube por la piernas de la mujer hasta llegar a su cabeza, que busca la propietaria de esos zapatos que en el fondo ese hombre quiere para sí. Al igual que ocurre con Schapiro cuando le discute a Heidegger si se trata de los zapatos de un hombre o de una mujer, al igual que discute si son para el campo o la ciudad, pero en el

44 “De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él”, JAPPE, A. prólogo a MARX, K. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

45 lb. p. 13

46 Buñuel, L. *Él*. México. Ultramar Films. 1953.

fondo, su maniobra es apropiárselos, conseguir que esos zapatos sean finalmente suyos, el hombre que observa los zapatos en el arranque del filme de Buñuel, por más que luego busque con la mirada que asciende por el cuerpo de la mujer a la propietaria de esos zapatos, ese hombre, lo que quiere -sus ojos lo dicen, sus ojos hablan al igual que los zapatos de Van Gogh nos hacen caminar- es apropiarse no de la mujer sino de los zapatos. ¿Y no es esto lo que tantos hombres desean sin saberlo?, ¿no la mujer sino sus zapatos? O dicho de otra forma: ¿no la persona sino cierta parte, cierta función, cierta representación de ella? Bien, esto daría para un camino demasiado largo ya. Para los caminos que se abren a partir de aquí, las suelas de esos zapatos de Van Gogh, por más que sean unos zapatos pintados, están ya demasiado gastadas.

Bibliografía

Buñuel, L. *Él*. México. Ultramar Films. 1953.

DERRIDA, J. *La verdad en pintura*. Traducción al español de M. C. González y D. Scavino. Buenos Aires, Paidós, 2009.

HEIDEGGER, M. *El origen de la obra de arte*. Traducción al español de H. Cortés y A. Leyte. Oficina de Arte y Ediciones, 2016.

JAPPE, A. "Prólogo" a MARX, K. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Traducción de D. L. Sanromán. Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.

SEGOVIA, C. "El sujeto narrado: poner a pensar la escritura". *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología*. Decanato de Filosofía. UNED, 2017.

SEGOVIA, C. *El espacio salvaje: la bestia de Derrida en la isla de Robinson*. Madrid, Ápeiron, 2017

SIEGEL, D. *La invasión de los ladrones de cuerpos*. EEUU, Allied Artists, 1956.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.06

[pp. 121-138]

Recibido: 03/02/2019

Aceptado: 25/06/2019

Fenomenologia e fede nel pensiero del primo Heidegger

Phenomenology and Faith in Early Heidegger

Fabio Carlisi

Universidad de Córdoba

Resume:

Perché Heidegger dopo il richiamo all'esigenza metodologica di una fondazione della filosofia intesa come scienza pre-teoretica originaria, in aperta polemica tanto con la scuola di Marburgo, quanto dallo storicismo di Dilthey, si rivolge al proto-cristianesimo? Perché proprio a Paolo di Tarso? Quale legame sussiste tra l'esperienza fondamentale della fede e il compito designato di una filosofia intesa come scienza pre-teoretica originaria? La nostra ipotesi di lettura, consiste nel sostenere come proprio la radicalizzazione fenomenologica, riceva dall'analisi dell'esperienza religiosa Paolo, una possibilità di esplicitazione, che rispetto ai traguardi metodologici raggiunti nei precedenti corsi soddisfa nel merito le esigenze tematiche dell'esperienza originaria pre-teoretica.

Parole-Chiave: Attuazione (*Vollzug*); Indicazione formale (*Anzeige formale*); Temporalità (*Zeitlichkeit*); Parusia; Fede.

Abstract:

Why does Heidegger, after referring to the methodological need for a foundation of philosophy understood as original pre-theoretical science -in open controversy with both the Marburg school and Dilthey's historicism- turns to proto-Christianity? Why precisely to Paul of Tarsus? What link exists between the fundamental experience of faith and the designated task of a philosophy understood as original pre-theoretical science? Our hypothesis: Heidegger is trying a phenomenological radicalization. Interpreting Paul's analysis of religious experience as a possibility of explication which -compared to the methodological goals achieved in the previous courses- satisfies the thematic needs of the original pre-theoretical experience.

Keywords: Enactment (*Vollzug*); Formal Indication (*Anzeige formale*); Temporality (*Zeitlichkeit*); Parusia; Faith.

1. La complessità della situazione ermeneutica

Come ormai viene riconosciuto unanimemente dalla critica bibliografica, il riferimento al cristianesimo delle origini assume nella prospettiva di pensiero di Heidegger un'importanza, che per incidenza e intensità, può essere solo paragonabile, all'influenza che la filosofia aristotelica ebbe in seno all'economia di pensiero dello stesso Heidegger. Chi si accosta alla lettura fenomenologica delle lettere paoline e del X libro delle *Confessioni* di Agostino, tenendo conto, da un lato, delle modalità esplicative che lo stesso esercitava nei precedenti corsi del '19 e dall'altro, il tentativo compiuto di un'ermeneutica dell'effettività che si concretizza nei corsi successivi al '21, non può non constatare, la trasfigurazione tematica che la prospettiva del filosofo acquisisce, proprio grazie a questo confronto con il cristianesimo originario¹.

In riferimento ai celebri corsi friburghesi sul cristianesimo delle origini del 1920/21 pubblicati nel volume 60 della *Gesamtausgabe*, -che per ovvi motivi circoscriveremo al solo ciclo di lezioni del semestre invernale del 1921: *Introduzione alla fenomenologia della religione*- non entreremo nel merito della trattazione specifica che in essa viene

¹ Il ciclo di lezioni dedicato all'interpretazione fenomenologica della vita religiosa condivide insieme a tutti gli altri corsi risalenti al primo periodo friburghese il destino di essere stato pubblicato postumo rispetto alla quasi totalità dell'opera heideggeriana. Il corso in questione è stato pubblicato dall'editore tedesco Vittorio Klostermann Frankfurt am main nel 1995. Per tale motivo solo in un passato relativamente recente sono stati presi in considerazione dagli studiosi e considerati come fondamentali per la comprensione di quell'itinerario fenomenologico-ermeneutico che porta alla configurazione matura della riformulazione della *Seinsfrage*.

condotta. Anzi per certi versi daremo per scontato il contenuto delle argomentazioni heideggeriane, e ci limiteremo a problematizzare una questione ben precisa: comprendere la motivazione originaria che spinge il giovane assistente di Messkirch a confrontarsi con il primo cristianesimo.

Heidegger giunge al confronto ufficiale con il proto-cristianesimo, dopo due anni di intensissima attività accademica nelle vesti di assistente di Husserl². In questo periodo il giovane *Privatdozent* mostra sin da subito un suo peculiare modo di accostarsi alle problematiche filosofiche, coniando una specifica identità speculativa che si rivela sin dalla prime lezioni critica nei confronti di quelle scuole di pensiero che caratterizzano lo scenario filosofico tedesco dei primi del '900.

Perché Heidegger dopo il richiamo all'esigenza metodologica di una fondazione della filosofia intesa come scienza pre-teoretica originaria, in aperta polemica tanto con la scuola di Marburgo, quanto con storicismo di Dilthey, si rivolge al proto-cristianesimo? Perché proprio a Paolo di Tarso? Quale legame sussiste tra l'esperienza proto-cristiana della fede e il compito designato di una filosofia intesa come scienza pre-teoretica originaria?

Rispondere a queste domande contestualizzandole al percorso di pensiero che caratterizza l'impostazione fenomenologica da cui muove il nostro pensatore è l'obiettivo che ci proponiamo di argomentare in queste pagine. Si tratta di una questione che la critica al pensiero heideggeriano non sempre ha accertato, per così dire, direttamente a partire dalle indicazioni metodologiche che il corso in questione esibisce nella prima parte del corso³.

Se ci si accosta all'interpretazione heideggeriana dall'esterno, cioè, da un punto di vista storico-obiettivo, senza entrare nel merito di quella introduzione metodica che rappresenta a tutti gli effetti una sorta di manuale di istruzione, di precauzione metodologica per la comprensione degli esiti e della stessa direzione della ricerca, si rischia, infatti, di ridurre l'analisi di Heidegger ad una semplice critica al dogmatismo della teologia cristiana, cioè ad una critica che si rivolge esclusivamente all'interpretazione dogmatica-tradizionale del contenuto delle lettere⁴.

2 Per una analisi completa dei corsi di lezioni heideggeriani del primo periodo friburghese rimandiamo a *Guida a Heidegger* a cura di F. Volpi, Editori Laterza, Roma 2005, pp. 325-345.

3 La prima parte del corso che stiamo esaminando, *Introduzione metodica. Filosofia, esperienza e fenomenologia della religiosa* rappresenta, sotto molti aspetti, la sintesi della radicalizzazione fenomenologica raggiunta fino a quel momento dal pensiero heideggeriano.

4 "Il problema della dimensione religiosa nei testi heideggeriani assomiglia a una sfida o, quanto meno, a un'impresa paradossale. Basti pensare soltanto a Jean-Paul Sartre, che, da ammiratore di Heidegger, lo ha presentato addirittura- schierandolo dalla parte di Nietzsche- come uno dei pensatori

La critica alla dogmatica cristiana, piuttosto, emerge dall'analisi heideggeriana come conseguenza, per così dire, in seconda istanza, cioè solo nella misura in cui si concretizza il tentativo di riportare l'esperienza della fede nell'ambito più esteso dell'esperienza fondamentale pre-teoretica. Solo in questa particolare accezione può essere scorto genuinamente l'atteggiamento critico nei confronti del "sistema del cattolicesimo"⁵.

L'ipotesi della nostra indagine, che assume la valenza di una protasi della nostra ricerca, muove dalla considerazione che il richiamo all'esperienza religiosa dei primi cristiani è necessaria a Heidegger per esplicitare fenomenologicamente quanto egli stesso era già venuto a teorizzare nei precedenti cicli di lezione solo per differenza e opposizione rispetto all'impostazione metodologica della scuola di Marburgo e dello storicismo di Dilthey. Il richiamo al cristianesimo, in altre parole, funge da paradigma fenomenologico di riferimento per tematizzare, questa volta positivamente, rispetto alle posizioni espresse nei precedenti corsi, l'istanza originaria del dimensione storico-temporale dell'esperienza e allo stesso tempo per sottolineare l'irriducibilità di questa stessa condizione alle pretese di un pensiero che procede esclusivamente sul primato del teoretico.

Dalla nostra prospettiva, quindi, l'esperienza fondamentale religiosa assume in Heidegger una funzione di esplicitazione radicale del metodo fenomenologico, in quanto libera l'impostazione della ricerca dai vincoli linguistici, metodologici e concettuali della filosofia tradizionale intesa come scienza teoretica-oggettiva. La possibilità di una esplicitazione radicale del carattere originario della vita viene esibito da Heidegger sul

atei rappresentativi della nostra epoca. Tuttavia vorrei mostrare che una simile comprensione di Heidegger come pensatore ateo può derivare solo da una appropriazione puramente estrinseca della sua filosofia". *Gadamer, H.-G. I sentieri di Heidegger*. Bologna, Centro editoriale dehoniano (Marinetti), 2018, p. 150.

5 Riportiamo qui di seguito alcuni passi della lettera del 9 Gennaio 1919 con la quale Heidegger comunicava alla sua guida spirituale Padre Krebs la sua motivazione e decisione di abbandonare il rapporto con il sistema istituzionale del Cattolicesimo nel quale si era formato (la lettera riportata in italiano è tratta da F. VOLPI, op. cit, p.12): "Egregio signor professore, i due anni trascorsi, nei quali mi sono preoccupato di chiarire nei principi la mia posizione filosofica tralasciando ogni compito scientifico particolare, mi hanno condotto a risultati per i quali, se stessi in un vincolo extrafilosofico, non potrei avere garantita la libertà di convinzione e insegnamento. Intuizioni gnoseologiche, che coinvolgono la teoria del conoscere storico, hanno reso per me problematico e inaccettabile il sistema del cattolicesimo, non però il cristianesimo e la metafisica (quest'ultima tuttavia, in un senso nuovo) (...) E' difficile vivere da filosofo: l'intima franchezza di fronte a se stessi e a coloro i quali si deve insegnare esige sacrifici, rinunce e lotte che all'artigiano della scienza rimangono sempre estranee. Credo di avere l'intima vocazione alla filosofia e, attuandola nella ricerca e nell'insegnamento, credo di fare ciò che le mie forze mi permettono per la destinazione eterna dell'uomo interiore, e soltanto per essa, e così credo di giustificare da solo dinanzi a Dio la mia esistenza e il mio operato".

terreno dell'esperienza cristiana della fede che è ad avviso di Heidegger, il terreno in assoluto più idoneo per cogliere il carattere storico-temporale dell'esperire vivente.

1. La religiosità protocristiana si dà nell'esperienza protocristiana della vita ed è essa stessa una esperienza siffatta.
2. L'esperienza effettiva della vita è storica. La religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale⁶.

L'obiettivo dal punto di vista metodologico è di seguire l'autore sul suo stesso sentiero e analizzare il rapporto tra fenomenologia e fede in modo da non rimanere intrappolati in una comprensione preconcepita del contenuto storico-oggettivo dell'interpretazione, ma di portare ad evidenza tematica l'atteggiamento conforme all'esperire attuativo che accompagna l'analisi del filosofo di Messkirch. In altri termini applicheremo rigorosamente la procedura della indicazione formale alla stessa analisi heideggeriana, per mostrare al di là del contenuto ermeneutico che l'interpretazione di per sé esibisce, un riferimento più originario, su cui si istituisce il senso della *Vollzug* originaria a cui la stessa indagine di Heidegger deve essere riportata per essere compresa in tutta la sua complessità. E' questo in fondo il senso di quelle precauzioni metodologiche che l'indicazione formale fornisce in merito al procedere fenomenologico⁷.

Da questa prospettiva, quindi, appare innegabile che la direzione della interpretazione del pensatore di Messkirch può essere compresa nella sua radicalità solo se si prende consapevolezza che l'esito ermeneutico a cui lo stesso Heidegger perviene nel rapporto con l'apostolo Paolo, implica una essere coinvolto originario, per così dire, in prima persona, nell'istanza intima dell'io sono della situazione ermeneutica (*Vollzugssinn*) -in qualche modo prescritta nella parte metodologico-introductiva, ma che matura solo nel confronto diretto con la situazione escatologica proto-cristiana.

La questione, ora, è se vi sia la possibilità di scoprire un altro senso di 'storico' che non possa assolutamente essere attribuito agli oggetti (...) 'Storico' non indica qui semplicemente lo scorrere nel tempo cui è sottoposto un oggetto, bensì: lo storico è vitalità immediata (...) ciò che si afferma come logica storica e metodologia della storia non ha alcun contatto con la storicità vivente che si è per così dire radicata nella nostra esistenza (...) Non si dice

6 M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*. Milano, Adelphi, 2003. p.118. Da ora in poi M. HEIDEGGER, *GA 60*.

7 Cfr. *Infra* nota 13 e 30.

mai: 'qualcosa è storico', qualcosa come un oggetto, ha la proprietà di essere storico. Così lo storico ricade in un contesto obiettivo⁸.

Volendo anticipare le nostre conclusioni, se pur precariamente rispetto lo sviluppo della nostra analisi, è necessario ribadire che se da un lato, dal punto di vista storico-obiettivo il riferimento al proto-cristianesimo sembra giustificarsi in vista di una deformalizzazione dell'interpretazione teologica tradizionale delle lettere di Paolo, con l'intento di mostrare al di là del contenuto (*Gehalt*) l'attuazione originaria (*Vollzug*) che l'esperienza fondamentale religiosa dischiude. Dall'altro, la direzione di pensiero del filosofo di Messkirch esibisce, allo stesso tempo, una più radicale prospettiva ermeneutica che riguarda la stessa possibilità di accesso alla situazione ermeneutica⁹ in virtù della quale ogni interprete è chiamato ad assumere su se stesso e che risulta impossibile tradurre in via preliminare in termini descrittivi, cioè nella distanza del pensiero rispetto al carattere simultaneo-immanente dell'effettività della vita. Questa concreta possibilità di esplicitazione, a nostro avviso, può essere guadagnata solo impegnandoci a rimanere nell'orizzonte di senso che si dischiude nel confronto con la situazione escatologica-apocalittica che caratterizza la predicazione di Paolo.

La condizione dell'accesso alla situazione ermeneutica è, secondo la nostra lettura, il centro semantico prioritario che l'interpretazione del proto-cristianesimo di Heidegger tenta di dipanare sul terreno stesso del messaggio cristiano della *Parusia*, dell'essere divenuti cristiani, in un modo per cui la dimensione della temporalità proto-cristiana è consegnata alla prospettiva heideggeriana come condizione originaria dell'avere la vita, cioè come condizione modale di un rapporto-a che risulta refrattaria a qualsiasi procedura di possesso teoretico. In questo senso, nelle pagine oggetto della nostra analisi, inizia a dischiudersi l'idea, tutta heideggeriana, che i concetti legati alla tradizione filosofica occidentale, ma altresì della stessa teologia cristiana che a quella si richiama, siano di per sé insufficienti per comprendere l'originario messaggio cristiano.

8 Ivi. p. 66-69.

9 "La parola «situazione» è intesa qui come termine fenomenologico, non è cioè impiegata per contesti obiettivi (nemmeno nel senso storico di "condizione" (*Lage*): per esempio, situazione -ovvero condizione- disastrosa). Dunque la parola "situazione" è per noi qualcosa di inerente al comprendere conforme all'attuazione e non designa nulla di conforme a un ordine". M. HEIDEGGER, op. cit. p. 130.

2. Alcune precisazioni sul senso della *Vollzug*

Come già avevamo accennato, nel periodo che precede il riferimento al proto-cristianesimo, Heidegger ha già sviluppato e portato alle estreme conseguenze l'impostazione fenomenologica tradizionale. In seno a questo periodo di ricerca l'autore di *Essere e Tempo* sviluppa la propria prospettiva filosofica come scienza pre-teoretica originaria facendo emergere come il riferimento immanente-simultaneo dell'effettività della vita risulta irriducibile rispetto alle procedure devitalizzanti della formalizzazione tradizionale. In questo contesto il carattere effettivo della vita, nella sua triplice articolazione interna, *um-welt, mit-welt, selbst-welt*, non viene più considerato unilateralmente, cioè a partire da una prospettiva conforme all'atteggiamento teoretico, ma problematizzata soprattutto nella condizione originaria dell'attuazione. Il termine-concetto attuazione (*Vollzug*), tematizzato a partire dal semestre estivo del 1920, è impiegato sin da subito da Heidegger per circoscrivere quella condizione pre-teoretica che caratterizza il darsi della vita e per la quale essa esibisce una originaria integrità, non riducibile né al senso dei contenuti di cui si riempie, né al senso di riferimento teoretico che la abita come realtà trascendente. In questo modo il concetto-termine attuazione sembra essere introdotto nell'economia metodologica heideggeriana allo scopo di portare ad evidenza tematica il senso di riferimento originario che contraddistingue l'effettività della vita nella quale l'essere umano è coinvolto originariamente.

L'attuazione originaria è la modalità d'essere propria della vita, essa non è, e non deve essere confusa con un presupposto teoretico a partire dal quale poter descrivere e concettualizzare la vita. La *Vollzug* indica piuttosto la condizione pre-teoretica del riferimento alla vita, cioè la possibilità di accedere alla motilità costitutiva, endogena del suo darsi nella sua forma essenziale e alla sua realtà concreta. L'attuazione è la considerazione della vita in rapporto con se stessa nella libertà del suo riferimento, ovvero lontana dalla sua stessa tendenza mondana e dal costante rifuggire nella significatività. In questo senso, l'esplicazione fenomenologica dell'attuazione originaria è ciò che permette alla vita una sorta di inversione rispetto la tendenza alla decadenza presso il mondo-ambiente. Detto ancora in altri termini, l'esplicitazione fenomenologica dell'attuazione è ciò che consente di portare ad evidenza tematica quella motilità originaria a partire dalla quale la vita si riappropria di se stessa per comprenderla nella prossimità della sua scaturigine.

Il modo in cui la vita ritorna su se stessa nella vicinanza della sua origine è concepito da Heidegger non come un percorso estrinseco alla vita, ma come la possibilità più propria della vita stessa. In questo modo, il filosofo di Messkirch stabilisce tra vita e filosofia una relazione di identità-reciprocità, tale da poter considerare quest'ultima, la filosofia, come manifestazione stessa della vita che sa di se stessa e vuole se stessa, un ritorno della vita

alla sua scaturigine, e in questo senso, filosofia come conversione (*Umwandlung*) della vita alla vita stessa.

In virtù di questo senso ultimo della fenomenologia della vita, che assume sin da subito sfumature ed echi soteriologici, Heidegger si confronta con il cristianesimo delle origini.

3. Il riferimento a Paolo di Tarso

E' bene tuttavia ribadire che il richiamo all'esperienza religiosa sembra essere motivata dallo stesso Heidegger, soprattutto, per ovviare alla precarietà metodologica della tradizione filosofica occidentale, più volte indicata nella prospettiva dei corsi friburghesi. Il ricorso all'analisi dell'esperienza di vita dei primi cristiani assume quindi un significato di rottura rispetto ai paradigmi concettuali, linguistici e metodologici della tradizione filosofica¹⁰. Heidegger è alla ricerca di un modo originario di indicare, per il quale le categorie logico-concettuali del pensiero filosofico, rappresentano i primi ostacoli da superare, affinché lo sguardo possa accedere nella direzione di tale origine e lasciarsi guidare da esso¹¹. Nell'iter dell'analisi fenomenologica sulla vita religiosa, l'autore tedesco mostra infatti, una attenzione sempre maggiore per le modalità esplicative del vissuto vivente del predicatore -in particolare per la dimensione escatologica-apocalittica- fino al punto da trascendere il riferimento al contenuto storico tradizionale delle lettere. Il rapporto con Paolo, sarebbe quindi inquadrato nella direzione di una comprensione

10 "Heidegger insiste anzitutto sul carattere anti-assicurante della fede cristiana, sul suo carattere di XXXfrattura profonda. L'entrare nella fede rappresenta l'abbandono di ogni prospettiva di assicurazione teoretica e di sicurezza razionale. Essa scompagina l'ordine del teoretico nel senso per cui rompe l'ordine su cui il primato della coscienza teoretica si fonda: la linearità del tempo". A. Le Moli. *Heidegger: Soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2011. p. 56.

11 "Impegnarsi filosoficamente con Paolo su ciò che è "storico" vuol dire presupporre non solo positivamente, che Paolo ha fatto un'autentica esperienza del tempo e che ha posto il massimo impegno nel testimoniarla e nel comunicarla autenticamente ai cristiani da lui convertiti, ma anche negativamente che questa sua esperienza di vita e di comunicazione non ha lasciato traccia nella cristianità immediatamente a lui successiva. Già nei vangeli sinottici Heidegger coglie la presenza di una concettualità non conforme anzi contraria alla novità dell'esperienza del tempo testimoniata nelle lettere di Paolo. Egli si propone appunto di portare alla luce non solo questa esperienza, ma la possibilità di trarre dall'esperienza dell'essere-divenuto (*Gewordensein*) cristiano di Paolo e dei destinatari delle sue lettere una concettualità idonea ad afferrare la vita nel suo divenire vivente e vissuto: e Heidegger sostiene che solo la "temporalità cristiana" è il tempo giusto, il *Kairos*, per un divenire autenticamente vivente e vissuto". U. REGINA, "Dal tempo cristiano alla filosofia della religione" in MOLINARO, A. *Heidegger e San Paolo (interpretazioni fenomenologiche dell'epistolario paulino)*. Città del Vaticano, Urbaniana University, 2008, p. 59.

radicale dell'effettività della vita per la quale le caratteristiche stesse della predicazione, ma altresì le condizioni storiche dell'apostolato di Paolo rappresentano il vero centro di interesse dell'analisi fenomenologica¹².

In altri termini Heidegger sembra appellarsi a quella tonalità emotiva della situazione della predicazione di Paolo in virtù della quale il come dell'esplicitazione fenomenologica della sua analisi sembra quasi infrangersi sulle condizioni effettive dell'esperire paolino, fino al punto da far sparire la distanza tra i due¹³. Proprio questa commistione tra l'interprete e l'interpretato sintomo di un atteggiamento (*Anzeige formale*) che muove nella conformità dell'attuazione originaria, ovvero in direzione di una comprensione per la quale ciò che viene compreso non può mai essere ridotto ad un contenuto oggettivo che gode di realtà in sé, ma inserisce sempre alla trasformazione dell'identità del vivente storico-effettivo, ci suggerisce che Heidegger trovi nel confronto con Paolo, nella sua inquietudine e angustia effettiva, il testimone di questa condizione originaria dell'esperire attuativo¹⁴. E' possibile dunque sostenere, dalla nostra prospettiva, che Heidegger rivede nella condizione storica del predicatore di Tarso, il germe delle condizioni del suo stesso interrogare e la sua stessa difficoltà di intesa con la tradizione, al punto che è possibile esibire tra i due un parallelismo tematico a partire dalla vicinanza della situazione.

Paolo si trova nella spasmodica condizione di tradurre, in termini altri rispetto la tradizione ebraica, la radicalità dell'esperienza fondamentale dell'essere divenuti cristiani. Questa esperienza fondamentale, condizione dell'essere divenuti cristiani, è la fede, concepita non più come qualcosa che prescrive nella fissità esterna ed impersonale (formale) della Legge, le indicazioni della condotta e delle opere a cui i fedeli devono

12 In questo senso suggeriamo che la motivazione originaria che spinge Heidegger verso le istanze della riflessione religiosa dei primi cristiani non può essere giustificata esclusivamente nella direzione di finalità storico-ermeneutiche, ma sembra essere supportata, dalla necessità di cercare nuovi paradigmi tematici, che gli permettano una sprofondamento radicale nell'effettività della vita.

13 "Nelle considerazioni che seguono non intendiamo sviluppare un'interpretazione dogmatica o teologica, e nemmeno un'analisi storica o una meditazione religiosa, bensì limitarci a fornire una propedeutica al comprendere (*Verstehen*) fenomenologico. Il carattere peculiare del comprendere nel senso della fenomenologia della religione consiste nell'acquisire la precomprensione (*Vorverständnis*) per una via di accesso originaria". M. HEIDEGGER, GA 60. op. cit p. 105.

14 "Un'attuazione è originaria se, per ciò che concerne il suo senso, richiede sempre, come attuazione di un rapporto che è perlomeno genuinamente diretto anche nella modalità dell'ipseità mondana, un rinnovamento sempre attuale dell'ipseità mondana dell'esserci e, più precisamente, in modo che tale rinnovamento e la "necessità" (esigenza) del rinnovamento che in esso risiede contribuisca alla costituzione dell'ipseità mondana dell'esistenza". M. HEIDEGGER, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico* (GA 59). Macerata, Quodlibet, 2012, p. 66.

attenersi. La fede piuttosto è esperita da Paolo di Tarso, ed è su questo versante che va compreso l'interesse di Heidegger per il predicatore, come l'esperienza fondamentale che pone al centro, innanzitutto, un rinnovamento-trasformazione dell'identità della vita (conversione), per la quale, essa, la vita, non è altro che questo stesso aversi nella necessità di rinnovamento e rigenerazione¹⁵.

L'intera questione non è per Paolo una questione di conoscenza (...). Egli non dice: "In tale giorno il Signore ritornerà", e nemmeno: "Non so quando ritornerà", bensì «Voi sapete in tutta certezza...». Deve trattarsi di un sapere peculiare, poiché Paolo rinvia i Tessalonicesi a se stessi e al sapere che hanno in quanto divenuti. Da questo genere di risposta emerge che la decisione in merito alla «questione» dipende dalla loro propria vita¹⁶.

La fede non è un rapimento mistico che isola l'individuo dal mondo circostante, ma viene descritta da Paolo come un sapere (aver visto), che pur non essendo di natura teoretica, è capace di raggiungere nessi esplicativi e di essere condiviso con la collettività¹⁷. L'esperienza della fede, in altri termini, permette un'autocomprensione della vita ed una esplicazione della stessa a partire dalla sua dimensione concreta, senza categorizzarla arbitrariamente. La custodia di tale esperire essenziale nel sapere, è il motivo per cui

15 "In primo luogo diventare cristiani implica una «frattura completa con il precedente passato, ossia con ogni concezione non-cristiana della vita». Diventare cristiani significa rinunciare a ciò che si è stati, rompere la dipendenza del proprio tempo presente con la propria vita passata, spezzare la connessione significativa che collega, all'interno di ogni coscienza, presente e passato. Nella dimensione cristiana il passato assume un senso nuovo. Esso coincide con l'avvento che deve tornare, diventando quindi esso stesso futuro. Il cristiano vive il tempo in una maniera paradossale, incompatibile con ogni concezione lineare o conforme ad un ordine oggettivo. Diventare cristiani significa infatti cominciare a contare il tempo a partire dalla sua fine: "la fine del tempo è già iniziata". [...] Per i Tessalonicesi, infatti: "l'essere-divenuti non è un avvenimento qualsiasi nella vita, bensì è costantemente coesperito, in modo che il loro essere attuale è il loro essere-divenuti". Ciò vuol dire che il passato forma l'attualità del loro presente in maniera diversa rispetto alla connessione causa-effetto che determina l'ordine interno alla coscienza teoretica. Heidegger afferma che "proprio riguardo a questo problema è possibile mostrare il fallimento della psicologia scientifica dell'esperienza vissuta"". A. LE MOLI, op. cit. pp. 56-57.

16 M. HEIDEGGER, *GA 60*. op.cit. p. 143.

17 E' importante sottolineare come la possibilità dell'essere divenuti cristiani che identifica la comunità proto-cristiana sembra essere acquisita sulla base di una situazione di appartenenza che non si concretizza su istanze teoretiche-oggettive, cioè a partire da conoscenze certe di natura cosmologica o di altro tipo. La comunità cristiana si identifica piuttosto su un avere la propria vita che richiama in prima istanza un coinvolgimento in prima persona del cristiano alla responsabilità verso se stesso libero da ogni determinazione mondana della propria esistenza.

Heidegger intrattiene con Paolo di Tarso un confronto serrato che lo coinvolge nell'analisi appassionata delle lettere prese in esame.

Il pensatore di Messkirch, si trova nel corrispettivo filosofico della stessa condizione problematica del predicatore di Tarso, all'interno della quale, l'esperienza fondamentale pre-teoretica se non adeguatamente tematizzata nella direzione del senso dello storico-ambito per il quale l'impostazione teoretica e il linguaggio oggettivante della filosofia tradizionale non risultano essere idonei- rischia di scadere in una ipostatizzazione di una particolare regione reale, e quindi in definitiva, determinata dalla tendenza alla significatività del mondo-ambiente. Questa è la zona pericolosa della dimensione effettiva della vita¹⁸ per la quale Heidegger si accosta all'esperienza della fede descritta nelle lettere paoline, proprio al fine di esplicitare la corretta comprensione fenomenologica del senso dell'esperienza originaria nel suo intimo rapporto con le implicazioni pratiche e poietiche che questa comporta¹⁹.

Il giovane filosofo di Messkirch nonostante avesse precisato nei corsi precedenti le motivazioni fenomenologiche dell'ambito pre-teoretico dell'attuazione, nel confronto con l'apostolo, si imbatte in qualcosa di radicale che la stessa esplicazione fenomenologica dell'esperienza fondamentale pre-teoretica precedentemente elaborata, non riesce a supportare, se non rimanendo nel costante riferimento a ciò che viene dischiuso nel concetto deformalizzato della fede. Risulta paradigmatico, in questo senso, il fatto che Heidegger nel portare avanti l'analisi fenomenologica sui contenuti delle lettere, a un certo punto ritorni sulle sue stesse considerazioni metodologiche che erano state concluse nella prima parte, per una riconsiderazione più attenta dello sviluppo metodologico del *Wie* nella sua interdipendenza con il senso del contenuto, e il senso di riferimento²⁰.

18 "Il concetto di effettivo non va interpretato in base a presupposti gnoseologici definitivi. Esso diventa comprensibile solo a partire dal concetto di storico. Al tempo stesso però l'esperienza effettiva della vita è una zona pericolosa per la filosofia autonoma, poiché già in tale zona si fanno valere le ambizioni della scienza". Ivi. p. 41.

19 Interessantissimo sembra il parallelismo che si può avanzare tra il senso della pericolosità insita nell'effettività della vita esplicitata da Heidegger, in cui il senso dello storico acquisito proprio dall'atteggiamento conforme all'attuazione, rischia in ultima istanza di essere autonomizzato in paradigma concettuale, e il significato che assume l'annuncio dell'anticristo come ultima prova, la prova estrema in cui i cristiani sono chiamati a decidersi.

20 "A dimostrazione della rilevanza positiva e teorica delle analisi storico-ermeneutiche di Heidegger, le considerazioni metodologiche con cui si concludeva la prima parte vengono riprese nel corso del concreto lavoro di interpretazione dei testi paolini. L'interpretazione deve passare da una connessione storico oggettiva e prefenomenologica a una situazione storica originaria, considerata nella sua concreta attuazione. Il che non significa che la messa in evidenza del "Wie", cui mira l'analisi fenomenologica, debba tralasciare i contenuti della situazione o i riferimenti in essa

4. L'esperienza fondamentale della fede e la fenomenologia

Da questo presupposto diviene visibile che il motivo che spinge il filosofo di Messkirch all'analisi delle esperienze di vita dei primi cristiani, non è solo di carattere religioso, cioè non è legato esclusivamente a deformalizzare l'esperienza originaria della fede, al fine di svelare l'occultamento che questa ha subito all'interno dell'orizzonte dogmatico della teologia tradizionale. La disamina heideggeriana sembra guidata piuttosto dalla necessità di esplicitare le considerazioni fenomenologiche sulla fede, che caratterizzano l'atteggiamento di San Paolo, per chiarire l'esperienza fondamentale pre-teoretica nella sua corretta giustapposizione. Si ha l'impressione che la deformalizzazione del concetto di fede, dischiuso in stretta simbiosi con l'analisi paolina, permetta a Heidegger di liberare definitivamente il proprio interrogare fenomenologico, da un certo residuo gnoseologico -retaggio dell'eredità della fenomenologia husserliana- per impostare la questione della *Vollzug*, da una prospettiva ancora più radicale. Liberare il proto-cristianesimo dalla tradizione teologico-dogmatica, interpretare cioè l'esperienza della fede a partire dalle direttive fenomenologiche dell'indicazione formale, permetterebbe all'assistente di Husserl, una possibilità di esplicitazione dell'ambito pre-teoretico, che è allo stesso tempo, appropriazione-attuazione vorace, delle modalità tematiche proprie del predicatore di Tarso. In altri termini, ciò che noi sosteniamo andrebbe compreso a partire dall'esigenza heideggeriana di trovare una direzione di senso, nella quale la configurazione dell'esperienza fondamentale pre-teoretica, possa essere esibita sul terreno stesso dell'effettività -e proprio a partire da essa- in modo che in questa si possa cogliere, da un lato, lo squarcio, la fenditura che porta ad una inversione verso l'atteggiamento filosofico, rispetto alla tendenza mondana della vita, e dall'altro il fatto che tale inversione non metta in discussione i contenuti e le significatività mondane, ma che anzi le giustifichi in rapporto all'attuazione originaria²¹.

presenti. A differenza del teoretico, fondato sull'astrazione, l'esplicazione non elimina i riferimenti vitali che costituiscono la situazione. Senso di contenuto, di riferimento e di attuazione vengono compresi dal metodo fenomenologico nella loro unità e concretezza: L'attuazione non esiste separata dagli specifici contenuti della situazione o dai legami vitali che legano l'osservatore al contesto esaminato". L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Napoli, Liguori Editori, 2001, pp. 82-83 .

21 Questa intensificazione e rilevanza dello stato dell'effettività sembra essere guadagnata -e sotto certi aspetti rivalutata rispetto le stesse posizioni heideggeriane espresse nei precedenti corsi- in virtù di quella caratteristica costante della predicazione di Paolo quale l'angustia, l'inquietudine a cui è sottoposta la vita cristiana. "Paolo vive in un'angustia particolare che gli è propria in quanto apostolo, ossia nell'attesa del Secondo Avvento del Signore. Questa angustia articola la specifica situazione di Paolo. Ogni attimo della sua vita si determina in base ad essa, sicché egli, nonostante la gioia che lo anima in quanto apostolo, è costantemente sottoposto a una sofferenza. (...) Per

Questa possibilità di esplicitazione, l'Heidegger lettore di Paolo, la coglie e la esibisce proprio in quelle argomentazioni ormai divenute celebri. Le tematiche presenti nelle lettere e ora deformalizzate da Heidegger -il rapporto tra legge e fede, il sapere dell'essere divenuti dei Tessalonicesi, l'attesa della *Parusia*, il senso stesso dell'apostasia- hanno in comune questo denominatore fenomenologico: incalzando e radicalizzando tali esperienze, Heidegger, ridefinisce quel senso della *Vollzug* che aveva, nei corsi precedenti, appena abbozzato in seno alla vita filosofica, dipanando definitivamente il senso storico dell'attuazione²².

E' in questo contesto teorico, infatti, che il giovane Heidegger ridefinisce l'ambito dell'esperienza fondamentale pre-teoretica, la *Vollzug*, nella sua intima connessione con l'escatologia-apocalittica²³ cristiana, maturando quel concetto di temporalità (*Zeitlichkeit*) come condizione originaria di accesso all'essere dei fenomeni o, il che è lo stesso, al fenomeno dell'essere²⁴.

Paolo il fatto decisivo non è l'aver ricevuto il dono della grazia: qui egli taglia corto e non ci dice nulla in proposito. Il "come" dell'estasi è ignoto e irrilevante. (...) Soltanto quando è debole, quando sopporta le necessità della sua esistenza, egli può entrare in uno stretto rapporto con Dio. L'esigenza fondamentale dell'aver-Dio (*das gott-Haben*) è l'opposto di ogni cattiva mistica. Decisivo diventa non lo sprofondamento mistico, lo sforzo particolare, bensì sopportare la debolezza della vita". M. HEIDEGGER. *GA 60*, op. cit. p.138-140. Si comprende da tale esplicitazione come per Heidegger ci sia un legame essenziale tra l'elemento escatologico-apocalittico che angustia la vita del cristiano e l'aver rapporto con Dio. In questo senso in Heidegger si precisa un senso di effettività della vita.

22 In questo senso va compresa la nostra ipotesi che esiste una trama semantica che attraversa il *quid* dei messaggi delle lettere di Paolo esaminati da Heidegger, per la quale i contenuti e i riferimenti esplicitati, sono solo la conseguenza di un significato più intimo del rapporto tra Heidegger e il proto-cristianesimo.

23 Il fattore escatologico e apocalittico presente nel proto-cristianesimo è considerato da Heidegger un tratto distintivo e originario di autenticità della vita cristiana, la sua mancanza, nell'atteggiamento della fede è segno di una inautentica comprensione dell'originario messaggio cristiano. "Consideriamo ora il centro della vita cristiana: il problema escatologico. Già alla fine del primo secolo l'elemento escatologico presente nel cristianesimo fu occultato, e in epoca successiva tutti i concetti originariamente cristiani furono disconosciuti. Anche nella filosofia odierna i costrutti concettuali cristiani sono ancora celati dietro l'atteggiamento greco". M. HEIDEGGER *GA 60*, op.cit. p. 145.

24 L'attesa del ritorno del Cristo, caratterizzata da quel senso di tribolazione in cui vive il credente -per il fatto che il tempo del mondo storico è destinato alla fine- dischiude una sorta di tempo intermedio *kairos*, per il quale l'attesa non implica più il "quando" obiettivo-quantitativo (*Kronos*), ma il come vivere, ossia, vivere il tempo originariamente. Il vero cristiano è colui che abbandona la pretesa dello sguardo oggettivante sul mondo e sceglie, cioè vive il tempo dell'attesa secondo l'indicazione paolina del "come se non" in cui il senso di contenuto e di riferimento del mondo vengono trasfigurati e compresi nel tempo originario dell'attuazione. In questo senso il tempo della *Parusia* esplicita nel suo fondamento la motilità dell'attuazione heideggeriana: "Per il cristiano

Sembra chiaro, quindi, che il richiamo al cristianesimo delle origini è compiuto da Heidegger perché consapevole che in esso è custodita la dimensione più originaria dell'esperienza del sé, dell'io storico, inteso come ipseità originaria (*Vollzug*), tematizzata attraverso una prospettiva che, in quanto lontana dalle pretese oggettivanti delle filosofie -ma anche da qualsiasi fenomenologia della coscienza a cui egli si sentiva ancora legato- risulta efficace nel rendere l'originario orizzonte di senso dell'esperienza fondamentale pre-teoretica.

Questo intimo legame sul quale si fonda la vicinanza di pensiero tra il predicatore di Tarso e il filosofo di Messkirch, assume, quindi, un significato radicale, anche rispetto al contenuto storico obiettivo dell'interpretazione heideggeriana. L'esplicitazione fenomenologica del tempo, infatti, non esibisce soltanto la condizione originaria della dimensione cristiana della vita, ma assume nella prospettiva heideggeriana anche e soprattutto un valore di indicazione rispetto al compito del pensiero filosofico, il cui fine è la custodia di tale condizione nel sapere.

Nell'attesa di Paolo il rapporto con Dio è sempre considerato in virtù del senso di attuazione alla vita, Dio non è mai oggetto di conoscenza teoretica, e la possibilità stessa della conoscenza rientra nell'esperienza effettiva della vita. Ciò significa per Heidegger che in Paolo si concretizza la decisione di assumere la problematicità della vita, di portarla ad una radicale esplicitazione, rinunciando paradossalmente al dogma della verità rivelata, per la quale si attesta il raggiungimento e il possesso del senso stesso della vita. In ciò, Heidegger scorge la radicalità del messaggio paolino nel quale far convergere il compito dell'interrogare filosofico:

La filosofia nella sua radicale problematicità che si appoggia a se stessa deve essere in linea di principio *a-teistica*. Ad essa, proprio sulla base della sua tendenza fondamentale, non è lecito presumere di possedere e di determinare Dio. Quanto più essa è radicale, tanto più è lontana da lui, e

vivere significa disporsi nella dimensione dell'hos me, del "come se non", vivere il come del "non", del negativo. (...) Vivere cristianamente (vivere fattualmente) significa radicalizzare la caduta nella rete dei riferimenti mondani che intrappolano l'uomo, vivere in modo diverso la necessità del radicarsi in una rete di significatività mondane. Radicarsi nella caduta a tal punto da capire che le significatività che ci vincolano possono essere negate, reinterpretate a partire da un altro contesto di riferimento. (...) È in quest'ultimo modo che si rispetta il carattere processuale della vita e si vive la caduta necessaria nel mondo e nei suoi significati come qualcosa che non chiude ma che, aprendo sempre nuovi spazi di possibilità, permette alla vita di conservare la sua natura di movimento". A. LE MOU. op.cit. pp. 59-60.

per tanto proprio nel radicale compimento del “lontano”, un peculiare ed arduo essere presso di lui²⁵.

La *Vollzug* -compresa ora nell’apertura temporale dell’attimo- non è qualcosa che si possiede, come si può possedere una conoscenza oggettuale-teoretica, ma è piuttosto qualcosa che si ha²⁶. L’aver questa condizione è qualcosa che non può essere compresa - né tantomeno custodita -rimanendo nell’orizzonte teoretico della conoscenza²⁷, né d’altro

25 M. HEIDEGGER, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Introduzione alla ricerca fenomenologica)*, Napoli, Guida, 2001, p. 226. In questo senso va compresa a nostro avviso l’affermazione del suo considerarsi un «teologo cristiano» testimoniata al suo allievo ed amico Karl Löwith. Questa testimonianza che in tutta prima sembra entrare in conflitto con le dichiarazioni espresse a Engelbert Krebs, (*Cfr. Supra nota 5*) in realtà assume una convalida di ciò che Heidegger afferma il 9 gennaio 1919 in merito al non essere impegnato in condizionamenti extrafilosofici per la ricerca. Lo stesso Fabris sottolinea come l’espressione testimoniata nella lettera a Löwith vada intesa nella direzione delle assunzioni metodologiche annunciate a padre Krebs nel 1919: “In realtà tale espressione, lungi dall’indicare una scelta precisa di campo, va ricondotta invece al contesto più generale della lettera a Krebs citata, e dev’essere compresa appunto nel suo pieno significato. Essa infatti non esprime l’accoglimento da parte di Heidegger dei contenuti della religione cristiana, bensì manifesta la sua intenzione di affrontare, seguendo la via del pensiero filosofico, il *logos* del cristianesimo e di identificare in tal modo le strutture portanti che si riflettono nella vita religiosa. Più in particolare, la dichiarazione del proprio essere un “teologo cristiano” è volta a specificare il modo in cui Heidegger stesso vive e sperimenta la propria situazione filosofica, il modo in cui, cioè, egli è in grado di riempire di contenuti quell’“essere” coniugato alla prima persona, quell’ “io sono” che enuncia nella lettera poco tempo dopo aver tenuto i due corsi di lezione su argomenti di fenomenologia della religione”. A. FABRIS, L’«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923 in VOLPI, F. *Guida a Heidegger* op. cit., p. 70.

26 “Come si risponde a questo tempo paradossale? Come si prende in custodia qualcosa che non è? E cosa si “ha” quando si “hanno” fede e speranza? Heidegger risponde che non si ha un “che” ma un “come”. Non si hanno oggetti bensì modi. E sono questi modi a determinare ciò che si ha, proprio in quanto a partire dalla loro centralità si dissolve ogni rappresentazione teoretica del tempo e della vita. Come la vita scompare in quanto insieme di processualità causa-effettuali, così scompare il tempo in quanto realtà obiettivabile. Il ‘quando’ del secondo avvento non è infatti un punto che stia obiettivamente alla fine del corso lineare della storia bensì un modo di rapportarsi ad ogni istante del proprio tempo. È la celebre immagine paolina del giorno del Signore che “giunge come un ladro nella notte” e rispetto al quale non ci si può disporre alcuna sequenza di operazioni in previsione di un suo accadere obiettivo ma occorre sempre essere saldi, desti e sobri perché ogni istante potrebbe essere quello della Sua venuta”. A. LE MOLI, op.cit. pp.58-59.

27 “L’interpretazione heideggeriana del testo paolino raggiunge così il suo apice: descrivendo un movimento analogo a quella *Umwendung* in cui consiste la possibilità della vita filosofica, Heidegger rilegge in chiave filosofico-ontologica un motivo etico-cristiano. Nella misura in cui si colloca a livello dell’attuazione e non intacca i contenuti di esistenza, l’essere-divenuti attraverso la parola di Dio significa aver ricevuto la possibilità di una svolta radicale verso il se stesso autentico e verso la fatticità della vita, che va contro la tendenza rovinante-deiettiva della fuga nel mondo, di cui il teoretico è la possibilità per eccellenza”. L. SAVARINO. op. cit. p. 91.

canto Heidegger si accontenta di una possibile problematizzazione di questo piano da un versante teologico²⁸. Ma sulle indicazioni di questo *avare-da-essere*, dischiuso dal cristianesimo delle origini -ma problematizzato soprattutto nel confronto con Agostino- il pensatore di Messkirch intraprende il sentiero filosofico, destinato ad essere interrotto, di una radicale fondazione ontologica di tale condizione²⁹.

5. Conclusioni

Queste nostre considerazioni sull'interpretazione heideggeriana delle lettere paoline hanno voluto soltanto indicare il compito di pensiero imposto all'interprete dalla stessa analisi heideggeriana affinché si compia il senso stesso dello storico, vero traguardo del riferimento al predicatore di Tarso. Abbandonando la pretesa dei riferimenti testuali storico-obbiettivi e incalzato, piuttosto, dal senso originario dell'effettivo dipanato dall'itinerario metodologico dell'indicazione formale, Heidegger si imbatte in quella situazione effettiva angustante e tribolante che l'esperire attuativo incarna come sintomo autentico dello stare al mondo. Questa condizione originaria (*Vollzug*) com'è noto non può essere ipostatizzata come realtà in sé autonoma estranea al divenire vivente, ma deve essere ogni volta guadagnata attraverso l'esercizio fenomenologico della deformalizzazione (*Anzeige formale*) dalla quale, e sola da questa, secondo Heidegger, prende avvio una legittima esplicazione tematica dell'interpretazione come della descrizione dell'atto conoscitivo in generale³⁰.

28 Il corso del 1927 *Fenomenologia e teologia* sembra essere incentrato proprio sulla possibilità di istituire una filosofia del cristianesimo il cui esito tuttavia sarà negativo. Se da un lato Heidegger riconosce alla teologia, ripensata attraverso il guadagno tematico della fede dischiusa nelle interpretazioni delle lettere di Paolo, una sua autonomia come scienza, dall'altro, considera dominio esclusivo dell'interrogare filosofico la liberà e il confronto con le problematiche ontologiche.

29 "Una volta guadagnato l'accesso all'effettività attraverso il cristianesimo, Heidegger si rivolge ad Aristotele, ed introduce una radicalizzazione ontologica, in base al quale l'effettivo viene a coincidere con l'ontico e con l'esistentivo, o con l'essere-gettato (*Geworfenheit*) e con la situazione emotiva, mentre si assiste all'*assunzione crescente* (sino alla maggiore evidenza in ambito temporale) *dell'autenticità come carattere ontologico e originario dell'esistenziale*". P. DE VITIS, "Principali interpretazioni della *vorlesung* heideggeriana", in A. MOLINARO, *Heidegger e San Paolo (interpretazioni fenomenologiche dell'epistolario paolino)* op. cit. p. 112.

30 "L'indicazione formale ha un significato indispensabile all'interno della filosofia, e tuttavia esso può diventare comprensibile solo nel momento in cui l'indicazione formale e ciò che viene indicato con essa non viene ipostatizzato fino ad essere trasformato nel fine e nell'oggetto del lavoro filosofico, ma si trovi in una modalità ben definita al servizio del compito della filosofia: richiamare l'attenzione a partire dalla comprensione originaria. L'indicazione formale, cioè, è contemporaneamente motivata autenticamente da ciò che è concreto ed effettivo. Non nel senso

In questo senso la nostra lettura delle pagine heideggeriane ha preteso, al fine di non tradire il Nostro autore proprio sul senso fondamentale della sua interpretazione, che il contenuto e il riferimento attuativo delle sue stesse riflessioni non fossero ridotte ad un semplice punto di vista accanto ad altri di una interpretazione storica, ma rese vivide nella misura in cui comprese a partire dalla condizione storico-effettiva dell'immedesimazione con la situazione escatologica paolina³¹. La sua stessa crisi religiosa, infatti, testimoniata, altresì, dal carteggio con la sua guida spirituale e con l'amico e allievo Löwith, poco sopra ricordata³², non è la conseguenza esterna di una riflessione radicale, ma il sintomo effettivo di quella condizione inquieta e tribolante che chi intraprende il sentiero filosofico dedito al domandare radicale necessariamente è chiamato ad assumere su se stesso. Credo che sia proprio questo il senso intimo che le pagine heideggeriane in questione hanno forza di istituire. L'indicazione formale heideggeriana non è un costrutto teorico-metodologico da applicare indistintamente, alternativo alla formalizzazione di tradizione fenomenologica di matrice husserliana, ma è l'esplicitazione fenomenologica del senso stesso dell'interrogare filosofico che, come abbiamo cercato di dimostrare, affonda le proprie radici sulla motilità "endogena e autoferenziale" che caratterizza l'effettività dell'interrogante. Solo da questa prospettiva si ha accesso in modo genuino a quella situazione del pensiero indicata nell'ermeneutica dell'effettività a partire dalla quale, come è noto, Heidegger intraprende

di ciò che è comune a ciò che è effettivo, ma nel senso di prendere contatto, privo di pregiudizi e in ogni caso mai portato a compimento in modo definitivo, secondo una pre-delineazione, con ciò che è effettivo". M. HEIDEGGER. *GA 60*. op. cit. pp. 99-100.

31 "Il problema dell'immedesimazione (*Einfühlung*) non fa un passo avanti finché lo si concepisce in termini gnoseologici, dato che il motivo di tale problema non è affatto gnoseologico. L'immedesimazione compare nell'esperienza effettiva della vita, è cioè un fenomeno storico-originario che non può essere risolto senza il fenomeno della tradizione (*tradition*) in senso originario. (...) Con il compimento dell'esplicazione l'esplicato si trasforma apparentemente in qualcosa di autonomo, staccato dall'attuazione. Si tratta tuttavia di un'idea sbagliata. All'astrazione teoretica, conforme all'atteggiamento, è peculiare che ciò che è stato astratto sia concepito come momento di una regione reale, sicché in tal modo è acquisita la determinazione fondamentale della regione. Ciò che è stato astratto viene ulteriormente considerato senza badare a ciò da cui è stato astratto: il *fundamentum* dell'astrazione è indifferente. L'astrazione come tale -il passaggio dal *fundamentum abstractionis* all'astrarre- non giunge a essere co-esperita. Diverso è il caso dell'esplicitazione: quando nell'esplicazione sono esplicitati determinati momenti, i momenti di senso verso cui l'esplicazione non si dirige non sono messi da parte, ma il "come" del loro emergere nella direzione di senso appena esplicitata -ovvero concepita nell'esplicazione- risulta simultaneamente determinato proprio in virtù dell'esplicazione stessa. (...) L'attuazione dell'esplicazione non è una sequenza discontinua di atti, cioè di determinazioni del coglimento (*Erfassungbestimmungen*). Essa può essere ottenuta solo in un contesto concreto della vita". Ivi. pp. 124-125.

32 Cfr. *Supra nota* 5 e 25.

il cammino per una nuova formulazione della *Seinsfrage* esibita nella sua forma più matura nell'ontologia fondamentale di *Essere e Tempo*.

Bibliografia

P. DE VITIS, "Principali interpretazioni della *vorlesung* heideggeriana", in A. MOLINARO. *Heidegger e San Paolo (interpretazioni fenomenologiche dell'epistolario paolino)*. Città del Vaticano, Urbaniana University, 2008.

GADAMER, H.-G. *I sentieri di Heidegger*. Tr. R. Cristin. Bologna. Centro editoriale dehoniano (Marinetti), 2018.

HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt am Main, Klostermann, 1995 (*Fenomenologia della vita religiosa*. Tr. G. Gurisatti. Milano, Adelphi, 2003).

HEIDEGGER, M. *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico (GA 59)*. Tr. A. Canzonieri. Macerata, Quodlibet, 2012.

HEIDEGGER, M. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele (Introduzione alla ricerca fenomenologica)*. Tr. De Carolis. Napoli, Guida, 2001.

LE MOLI, A. *Heidegger: Soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2011.

REGINA, U. "Dal tempo cristiano alla filosofia della religione" in MOLINARO, A. *Heidegger e San Paolo (interpretazioni fenomenologiche dell'epistolario paolino)*. Città del Vaticano, Urbaniana University, 2008.

SAVARINO, L. *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*. Napoli, Liguori Editori, 2001.

VOLPI, F. *Guida a Heidegger*. Roma, Laterza, 2005.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.07

[pp. 139-157]

Recibido: 04/02/2019

Aceptado: 25/06/2019

Mortals' offering to the gods: Martin Heidegger's interpretation of the thing

La ofrenda de los mortales a los dioses: Martin Heidegger y la interpretación de la cosa

Georgios Karakasis

Universidad del País Vasco

Abstract:

The aim of this paper is to track out things' thingness in Martin Heidegger's *The Thing*. Departing from the ontological difference between a thing and an object, we will go on examining the way an everyday thing, a jug, through its symbolically being used, becomes something much more important than a mere tool of serving; namely, through the act of the outpouring as an offering to the gods, Heidegger radically changes our conception of the thing, via the latter's becoming the space of the mortals' being appropriated by the gods in the span between the earth and the sky, namely the "Fourfold".

Keywords: Heidegger; Thing; Fourfold; gods.

Resumen:

El objetivo de este artículo es hallar la coseidad de las cosas en la obra *La Cosa* de Martin Heidegger. Partiendo de la diferencia ontológica entre una cosa y un objeto seguiremos examinando la manera en que una cosa ordinaria, una jarra, a través de su uso simbólico, se convierte en algo mucho más importante que una simple herramienta de servir; concretamente, a través del acto de la efusión como ofrenda a los dioses, Heidegger cambia radicalmente nuestra concepción de la cosa, con esta última convirtiéndose al espacio entre el cielo y la tierra donde los mortales se apropian por los dioses, es decir la "Cuadratura".

Keywords: Heidegger; Cosa; Cuaternidad, dioses.

1. Introduction.

In this article, we aim to present what a thing is in later Martin Heidegger's work *The Thing*. Even though Heidegger had written a lengthy work concerning the thing titled *What is a Thing*¹, this shorter essay is preferred to set forth the thing's thingness because it is written in such a way that we can clearly discern the poetic influence of Friedrich Hölderlin reflected in the ontological interpretation of a jug as made by Martin Heidegger. Starting from an everyday object's use, Heidegger manages to show the thing's thingness by our redefining our intercourse with the world in general, making, thus, accessible, through the thing, our being appropriated by the "Fourfold"; namely the earth, the sky, the mortals and the gods.

In the first part, we will bring forward the difference between the object and the thing in the thought of the German philosopher. Following the thought of Heidegger, we will detect how our understanding of a thing as an object limits its comprehension to a simple being able to be perceived and mentally represented material, depriving, thus, the thing from its possibility to become something much more than its simple appearance.

In the second part, we will follow step by step the argumentation's thread of the German philosopher in his attempt to bring into light thing's thingness through a presentation of the shaping and the use of a jug. We will see how the material aspect of the jug is in a constant interplay with the "void" that is inside it; a void, an emptiness, which is responsible, though, for the authentic taking and holding of what is poured inside the vessel. Once the inpouring has finished, the thing is prepared to be unconcealed in its

1 HEIDEGGER, M. *What is a Thing?* South Bend, Gateway Books, 1970.

thingness through the offering outpouring; an outpouring whose goal is an open invitation to our getting appropriated by the gods in the marriage of the earth and the sky.

In the last part, consequently, we will show how, always according to the thought of the German philosopher, the thingness of the thing can only be possible through the thing's gathering inside it the "Fourfold"; the earth and the sky, the mortals and the gods get mutually appropriated via a mirror-play shining of each part in a ceremony which has authentically begun thanks to the thing's being able to be used not as a mere tool, but, rather, as the sacrificial offering to the gods by the mortals through the outpouring of the wine.

2. More than an object: Heidegger's interpretation of the thing.

Speaking about things and objects in the thought of Martin Heidegger is far from being an easy task mainly due to Heidegger's always evolving thought reaching its poetically philosophic peak in the works of his later philosophy. His work *The Thing*, belongs to those and our being able to understand what the thing is and what it signifies for Heidegger requires a good understanding of what the world means for the German philosopher and which the relation of the human being with the world is.

Heidegger in *Being and Time*² set forth his account of how we are in the world, how we act and react towards the people, how we understand what time and temporality is and how our stance towards Death brings the past, the present and the future in a syntonising; a syntonising which enables the human being to grasp his own Being through realizing what he has already been after a futural projection of his ownmost possibility of Death. Furthermore, in the same work, Heidegger made an analysis of the human being as Being-in-the-world and of his relationships with the Other people and the things; things could be used or misused as equipment and, even though they are in a different way than we, human beings, are, they are of great significance for our understanding the world. Our relation with things, however, seems to have become much more profound, and poetic, in the later works of the German philosopher due to his own setting forth of a different approach towards what world is:

This appropriating mirror-play of the simple onefold of earth and sky, divinities and mortals, we call the world. The world presences by worlding. That means: the world's worlding cannot be explained by anything else nor can it be fathomed through anything else. This impossibility does not lie in

2 HEIDEGGER, M. *Being and Time*. New York, Harper Perennial, 2008.

the inability of our human thinking to explain and fathom in this way. Rather, the inexplicable and unfathomable character of the world's worlding lies in this, that causes and grounds remain unsuitable for the world's worlding. As soon as human cognition here calls for an explanation, it fails to transcend the world's nature, and falls short of it. The human will to explain just does not reach to the simpleness of the simple onefold of worlding³.

The "Fourfold"-analysed in the last part of this paper- makes once again its appearance in this work of Heidegger in order to make us better comprehend what he means by world. In the following chapter we will present it in more detail and through the example of a jug -a jug whose process of shaping and utilization has been the main axis around which Heidegger explained his conception of what a thing is in *The Thing*. Hence the world is the constant interplay of the sky and the earth, of the mortals and the gods. In world's becoming a sacred place there is no room for the common understanding of the thing as an object and of the perceiver of it, namely the human being, as a subject which just perceives it or has the capacity of mentally representing it. The thing, according to Heidegger, is much more than this; this difference between the object and the thing is what we are going to examine in the following part.

Heidegger, as we have said above, has based his explanation of what the thing is on the bringing into shape and the use of a jug. The jug as a thing, as we will later show, fulfils its role as a thing only when it manages to make the "Fourfold" appear so that the human being can see through the thing the reflection of the earth, the sky, the mortals and their gods through their own interplay. It may seem that we are probably asking too much of a simple thing when expecting of it to enable a radically different ontological understanding of the world to be realized. Nevertheless, for Heidegger, a thing, and each thing, is never a mere object of representation or even a tool to be used aiming at the target of maximizing our personal and/or social utility. This sharp contrast of Heidegger's approach with the utilitarian point of looking/representing the things dating back to Descartes with the cognizant of itself subject, is explicitly manifested in his understanding of what *Physis* (Φύσις), namely nature, is. *Physis* is not, and could never be limited, to a mere sum of all the things-living or not- that stand all around us. Heidegger's understanding of *physis* is deeply influenced by Friedrich Hölderlin, the poet/compass of the German philosopher's thought during his later period. Even though the issue of *physis'* importance in the thought of Martin Heidegger has been analysed in many different articles and chapters⁴, we deem

3 HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. New York, Perennial Harper, 2001. p.177.

4 For more interpretations of Heidegger's analysis of *Physis* see: BROGAN, W. "The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techne*" in HYLAND, D. & MANOUSSAKIS, J. *Heidegger and the Greeks*:

it important to briefly present what *physis* signifies for him so as to enable us to better comprehend what the thing is in a world where everything is pervaded by *physis*.

Physis means the emergent self upraising, the self unfolding that abides in itself. In this sway, rest and movement are closed and opened up from an originary unity. This sway is the overwhelming coming-to-presence that has not yet been conquered in thinking, and within which that which comes to presence essentially unfolds as beings⁵.

(...) the pure emerging pervades the mountains and the sea, the trees and the birds; their being itself is determined and only experienced through *Φύσις* and as *Φύσις*. Neither mountains nor sea nor any entity needs the 'encompassing' since, insofar as it is, it 'is' in the manner of emerging⁶.

Physis, as we can see, is a "pure emerging" that brings forth from the concealment the beings so that the human being can perceive them in their being brought into light by the emerging sway of *physis*. Of course, the act itself of the emergence of *physis* cannot be conquered neither by the senses nor by the thought of the human being. We are able to see, though, *physis*, through the emergence of the beings by the former. *Physis*, thus, is not to be conceived as an encompassing whole because it is an emergence, not an actor of summing up. Everything is brought into light from the concealment but the act of unconcealing itself cannot be brought into light as if it were another being.

If beings, hence, are *physis*, and if their being is a being brought into light by *physis*, we can now better understand why they are not to be seen as simple objects given to our sight and our representational capacity. Having, now, clarified-even if in a brief way-the importance of beings in/as *physis* we can now proceed to the comparison made by Martin Heidegger between a thing and an object:

But what is a thing? Man has so far given no more thought to the thing as a thing than he has to nearness. The jug is a thing. What is the jug? We say: a vessel, something of the kind that holds something else within it. The jug's holding is done by its base and sides. This container itself can again be held by the handle. As a vessel the jug is something self-sustained, something that stands on its own. This standing on its own characterizes the jug as

Interpretive Essays. Indiana. Indiana University Press, 2006.

5 HEIDEGGER, M. *Introduction to Metaphysics* (2nd Edition). New Haven, Yale University Press, 2014, p. 67.

6 DAHLSTROM, D. "Being at the Beginning: Heidegger's interpretation of Heraclitus" in *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 140.

something that is self-supporting, or independent. As the self-supporting independence of something independent, the jug differs from an object. An independent, self-supporting thing may become an object if we place it before us, whether in immediate perception or by bringing it to mind in a recollective re-presentation. However, the thingly character of the thing does not consist in its being a represented object, nor can it be defined in any way in terms of the objectness, the over-againstness, of the object⁷.

We can clearly see in this passage that things, according to Heidegger, cannot be restricted to being understood as objects. Being an object is understood as bringing before us the thing that is self-supporting and independent in order to perceive it or mentally recollect and represent it. Being an object, thus, is of course, how a thing could be perceived but not what makes a thing what it is. We can grasp in the above passage the constant struggle of the later Heidegger against the typical distinction between subject and object, a distinction that, following his thought, is not capable of opening the gates of the thing's thingness. In order to track his path towards the approach of the thing's thingness, Heidegger makes a reference to Plato's understanding of the things in the following passage:

But what the vessel of this aspect *is* as this jug, what and how the jug is as this jug-thing, something we can never learn -let alone think properly- by looking at the outward appearance, the *idea*. That is why Plato, who conceives of the presence of what is present in terms of the outward appearance, had no more understanding of the nature of the thing that did Aristotle and all subsequent thinkers. Rather, Plato experienced (decisively, indeed, for the sequel) everything present as an object of making. Instead of "object" -as that which stands before, over against, opposite us- we use the more precise expression "what stands forth." In the full nature of what stands forth, a twofold standing prevails. First, standing forth has the sense of stemming from somewhere, whether this be a process of self-making or of being made by another. Secondly, standing forth has the sense of the made thing's standing forth into the unconcealedness of what is already present. Nevertheless, no representation of what is present, in the sense of what stands forth and of what stands over against as an object, ever reaches to the thing *qua* thing⁸.

7 HEIDEGGER, M.: *Poetry, Language, Thought*, cit. p. 164-165.

8 Ib. p. 166.

In the above passage Heidegger gives his account about why a thing could never be limited to being understood as an object. A thing has been brought forth, either by a process of self-making or made by another. As been brought forth, there is no doubt that the human being, as subject, can perceive it and represent it in his mind. This, however, cannot reach the deep essence of the thing because our being able to perceive and represent an object does not, and will not, perceive the acting of its emerging into the unconcealment of what is already present. Our capacities, if limited to the ability of conceptualizing and perceiving, are not able to see the emergence of the beings. Our perceiving the thing as having been brought forth into unconcealment could never take away from the thing the fact that it has emerged from the concealment. The act of emergence is not ours to grasp; what we could do is believe that the thing's thingness is limited to its visually accessible -via bare eye or technological means- presence. This, however, deprives the thing of what it is, since it is simply becoming an over-againstness in relation to the subject.

Thus, if the thing is not an object, because the "objectness" of a thing is understood solely as its standing before us, ready for our perceiving and representing it, then how could we understand what the thing is?

3. The outpouring of the jug as the offering to the gods.

Heidegger uses the example of a jug in order to unfold his thought about what a thing is; a process we will follow step by step so as to try to reach the core of the thing, namely, its thingness.

The jug is a thing as a vessel-it can hold something. To be sure, this container has to be made. But its being made by the potter in no way constitutes what is peculiar and proper to the jug insofar as it is *qua* jug. The jug is not a vessel because it was made; rather, the jug had to be made because it is this holding vessel. The making, it is true, lets the jug come into its own. But that which in the jug's nature is its own is never brought about by its making. Now released from the making process, the self-supporting jug has to gather itself for the task of containing.⁹

The first step, as we can easily deduce, is the being brought forth of the jug by its maker, by the potter, in this specific case. But the task of its being made does not include the thingness of the jug; the jug, of course, has been made by the potter but its being made

9 lb.

is just the way by which the jug takes a stand of its own. This is how the jug is brought into unconcealment and into the steadfast standing presence in front of our eyes. The appearance of the jug, an appearance which makes its sight and mental representation in our mind possible, the becoming object of the jug, is the next step.

In the process of its making, of course, the jug must first show its outward appearance to the maker. But what shows itself here, the aspect (the *eidōs*, the *idea*), characterizes the jug solely in the respect in which the vessel stands over against the maker as something to be made¹⁰.

But the appearance of the jug in front of us, standing before and against us, is still not what makes the jug a thing. The jug has been made, brought into appearance, accessible to our sight and representation of it, but, still, according to Heidegger, this is not enough to consider the jug a thing.

We become aware of the vessel's holding nature when we fill the jug. The jug's bottom and sides obviously take on the task of holding. But not so fast! When we fill the jug with wine, do we pour the wine into the sides and bottom? At most, we pour the wine between the sides and over the bottom. Sides and bottom are, to be sure, what is impermeable in the vessel. But what is impermeable is not yet what does the holding. When we fill the jug, the pouring that fills it flows into the empty jug. The emptiness, the void, is what does the vessel's holding. The empty space, this nothing of the jug, is what the jug is as the holding vessel¹¹.

Heidegger gives the first hint of the jug's thingness when he says that its thingness resides "in its being *qua* vessel". The jug, hence, is as a vessel; a vessel which holds through its emptiness, through the void that is to be found inside it. While the appearance of the jug consists in the parts that constitute the jug and its shape, its use, its capacity to hold lies not in something which has appeared in front of us, but, on the contrary, on the concealed part that is not grasped by our representation, the void. The jug, thus, when it holds the wine that is poured inside it, is much more than a mere object standing against us since its characteristic that makes it a thing is the wine's being held by the void of the jug; by its non-representational element. The void, interplaying with the material part of the jug, is what makes the holding of the wine possible. That is why Heidegger deduces: "the nothing of the jug is what the jug is as the holding vessel". The void, the emptiness, far from being negatively characterized or set apart from our proper understanding of

10 lb.

11 lb. p. 166-167.

what a thing is, becomes a crucial aspect for our comprehending the significance of the thing. We see that the thing becomes a place of interaction between the empty and what occupies, between the void and what gives space to the void so that the latter may be able to hold. The material element serves as the holding of the void, which holds what is to be poured inside, essentialising, thus, the jug as a vessel. The whole interplay between the material aspect and the void, as well as the role of the potter as the maker of the “containing” of the void, is explained by Heidegger as follows:

But if the holding is done by the jug’s void, then the potter who forms sides and bottom on his wheel does not, strictly speaking, make the jug. He only shapes the clay. No-he shapes the void. For it, in it, and out of it, he forms the clay into the form. From start to finish the potter takes hold of the impalpable void and brings it forth as the container in the shape of a containing vessel. The jug’s void determines all the handling in the process of making the vessel. The vessel’s thingness does not lie at all in the material of which it consists, but in the void that holds¹².

The void, however, no matter how important it is, is not what makes of the jug a thing. It serves as means of holding the wine that is poured inside it. It fulfils, as we will see in the next passage, a twofold role; it takes and it holds:

How does the jug’s void hold? It holds by taking what is poured in. It holds by keeping and retaining what it took in. The void holds in a twofold manner: taking and keeping. The word “hold” is therefore ambiguous. Nevertheless, the taking of what is poured in and the keeping of what was poured belong together. But their unity is determined by the outpouring for which the jug is fitted as a jug. The twofold holding of the void rests on the outpouring¹³.

The jug takes inside it the wine that will be poured into it and, once the wine has been poured, it holds it inside thanks to the void that made the holding possible at first place. What is important to note, though, is that the jug does not just serve as a receiver and a holder; the reason why the wine has been taken and held is that it will be outpoured. The twofold of taking and holding is the preparation for the outpouring; an outpouring for which “the jug is fitted as a jug”. From the very first moment of the bringing into presence of the jug and the arising of its twofold role, everything seems to be conditioned by the last act of the outpouring; last when understood in terms of the ontic realization of the act, since the outpouring, seen as the futural goal, has from the very beginning founded

12 lb. p. 167.

13 lb. p. 169.

the jug's twofold character of taking and holding. The outpouring of the wine is what makes the jug a jug:

In the outpouring, the holding is authentically how it is. To pour from the jug is to give. The holding of the vessel occurs in the giving of the outpouring. Holding needs the void as that which holds. The nature of the holding void is gathered in the giving. But giving is richer than a mere pouring out. The giving, whereby the jug is a jug, gathers in the twofold holding-in the outpouring. We call the gathering of the twofold holding into the outpouring, which, as a being together, first constitutes the full presence of giving: the poured gift. The jug's jug-character consists in the poured gift of the pouring out¹⁴.

In the act of the outpouring the holding of the jug becomes authentic. It is not a mere holding for the sake of holding; it is a waiting/preparing for the outpouring and the act of outpouring is what gives meaning to the holding and to the jug. The twofold of taking and holding are gathered into the outpouring so that the wine that entered and was then held by the void, comes out in the outpouring as the pouring gift; a pouring gift that makes of the jug what it is and that makes possible the emergence and the gathering of the twofold. The gathering is a prepared gatherness for the sake of the outpouring. All the three elements are getting their sense and significance by the poured gift. The futural act of outpouring makes the taking's and the holding's being authentic since it has predefined their purpose making the jug much more than a simple liquid container, an outpouring of the void-held gift. The gift, however, is crucial for our understanding the thingness of the thing, the jug as the jug, since "the gift of the outpouring is what makes the jug a jug: in the jugness of the jug, sky and earth dwell"¹⁵.

4. The thing as the gathering of the "Fourfold"

Our comprehending the thingness of the jug lies exactly in our understanding of the earth and the sky in the philosopher's thought and their place in the "Fourfold" of earth, sky, mortals and gods. In the case of the gift pouring jug, wine, as the gift offered by the jug is seen in the following poetic way:

The spring stays on in the water of the gift. In the spring the rock dwells,
and in the rock dwells the dark slumber of the earth, which receives the rain

14 lb. p. 169-170.

15 lb. p. 170.

and dew of the sky. In the water of the spring dwells the marriage of sky and earth. It stays in the wine given by the fruit of the vine, the fruit in which the earth's nourishment and the sky's sun are betrothed to one another. In the gift of water, in the gift of wine, sky and earth dwell¹⁶.

The sky sends the rain, the earth receives sky's offer and then offers it as the gift of a nourished vine which then gives us the gift of the wine. Sky and earth, in their constant interplay, offer the mortals the vine, so that the former may take from it the wine, put it into the jug so as to become able to offer it through its outpouring both to the mortals and the gods. Depending on the ones whom the wine is to be offered to, the outpouring gets its significance. The wine can be offered to mortals to satisfy their thirst, to entertain themselves, to honour a gathering. The wine, however, can also be offered to the gods as a sacrificial offering, a thanksgiving to the holy.

The gift of the pouring out is drink for mortals. It quenches their thirst. It refreshes their leisure. It enlivens their conviviality. But the jug's gift is at times also given for consecration. If the pouring is for consecration, then it does not still a thirst. It stills and elevates the celebration of the feast. The gift of the pouring now is neither given in an inn nor is the poured gift a drink for mortals. The outpouring is the libation poured out for the immortal gods. The gift of the outpouring as libation is the authentic gift. In giving the consecrated libation, the pouring jug occurs as the giving gift. The consecrated libation is what our word for a strong outpouring flow, "gush," really designates: gift and sacrifice¹⁷.

The wine, as interpreted by Heidegger in the example of the jug, is not a simple liquid which helps the mortals to have a good time and drink to forget their problems. There is no doubt that it can limit itself in this activity as it can also become the cause of a drunk's losing control. Everything depends on the way the wine is offered and on the purpose of the offered wine. Wine, as we see in the above given passage, can also be given for consecration. The outpouring wine becomes an authentic gift when it is offered as a sacrifice to the gods. The wine is the recognition of the objectively presence-less co-being with the gods in our lives¹⁸. Through our offering them the wine, we offer them a sacrifice.

16 lb.

17 lb.

18 For a further analysis of the mortals' participating in the celebration between the earth and the sky in the "Fourfold" see also Heidegger's interpretation of Hölderlin's poem *Bread and Wine* in *Elucidations of Holderlin's Poetry* (New York, Humanity Books, 2000).

Therefore, the jug is not to be understood as a container of liquids but as a sacred vessel whose void is holding the merging of the sky and the earth, the wine. The jug's use is not a simple pouring out of a liquid but the recognition of the significance of the being of gods; a significance which is honoured by the pouring out of the wine as a gift and a sacred libation. Gods, mortals, the sky and the earth are all coming together as a "Fourfold" in their getting gathered by the outpouring offer of the jug.

Heidegger, in *The Thing*, understands the parts of the "Fourfold" in the following way:

Earth is the building bearer, nourishing with its fruits, tending water and rock, plant and animal. When we say earth, we are already thinking of the other three along with it by way of the simple oneness of the four. The sky is the sun's path, the course of the moon, the glitter of the stars, the year's seasons, the light and dusk of day, the gloom and glow of night, the clemency and inclemency of the weather, the drifting clouds and blue depth of the ether. When we say sky, we are already thinking of the other three along with it by way of the simple oneness of the four. The divinities are the beckoning messengers of the godhead. Out of the hidden sway of the divinities the god emerges as what he is, which removes him from any comparison with beings that are present. When we speak of the divinities, we are already thinking of the other three, along with them by way of the simple oneness of the four¹⁹.

The "Fourfold" becomes possible because the mortal, through the use of a thing, gathers everything that is surrounding him in a sacrificial offer; a sacrificial offer which appropriates him from the very first moment that the wine is outpoured from the jug as offer to a sacrificial ritual. The jug becomes the *thing* that gathers the "Fourfold" together, and in the outpouring of the wine as sacrifice the human being, the mortal, becomes, through the offering of the jug, appropriated by the "Fourfold" as we can see in the next passage:

In the gift of the outpouring that is drink, mortals stay in their own way. In the gift of the outpouring that is a libation, the divinities stay in their own way, they who receive back the gift of giving as the gift of the donation. In the gift of the outpouring, mortals and divinities each dwell in their different ways. Earth and sky dwell in the gift of the outpouring. In the gift of the outpouring earth and sky, divinities and mortals dwell *together all at once*. These four, at one because of what they themselves are, belong together.

19 HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. cit. p. 176.

Preceding everything that is present, they are enfolded into a single fourfold.
In the gift of the outpouring dwells the simple singlefoldness of the four²⁰.

The “Fourfold”, developed, also, in detail in the *Origin of the Work of Art*²¹, is not a simple traditional festival where the mortals repeat some rituals in order to remember their roots as spiritless repetition. The jug is not a simple material which assists the ontic representation of a long-lost ceremony. The jug is a *thing* because only as a thing could it ever be able to gather inside the mortal’s will of appropriation by the “Fourfold”. The jug, as an outpouring offer, gathers the sky and the earth so that the mortal can co-belong, even for an instance, with the gods. As the void of the jug holds the possibility of the offered outpouring, so does the “space” of the ceremony made by the mortal, holding the arrival of the gods and their co-belonging with the mortals in the “Fourfold”. Before proceeding to the interpretation of the ceremony it would be useful to make a bit clearer how the gods, and the Godhead, could be understood in the thought of Martin Heidegger.

Understanding what the gods signify, especially for the later stage of the German philosopher’s thought, requires a constant discourse with Hölderlin, the poet that has been guiding the German philosopher during all the course of his thoughtful conceiving and verbally expressing the “Fourfold”. In his analysis of Hölderlin’s poem *In lovely Blue*, Heidegger gives us some hints regarding the way God, divinities and the mortal in relation to them, are to be understood. Hence, we read:

Only in the realm of sheer toil does man toil for “merits.” There he obtains them for himself in abundance. But at the same time, in this realm, man is allowed to look up, out of it, through it, toward the divinities. The upward glance passes aloft toward the sky, and yet it remains below on the earth. The upward glance spans the between of sky and earth. This between is measured out for the dwelling of man²².

Man, namely, the mortals, stands on Earth but his gaze is always fixed up, towards the sky and the divinities. His gaze “spans” what is between the sky and the earth. This span between them reminds us of the void of the jug. Just like the void was authentically holding the wine, so is this span holding mortals’ calling towards the sky and the gods. This act of spanning is so important that Heidegger considers it the (f)act that makes man what he is when saying: “Man does not undertake this spanning just now and then;

20 lb. p. 171.

21 The translation of the work can be found in HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. cit.

22 lb. p. 218.

rather, man is man at all only in such spanning"²³. This in between, this span, is to be filled by holding the calling of the man towards gods; a holding which is to be understood as mortals' act of measuring themselves against the heavenly. Quoting Heidegger,

as man, has always measured himself with and against something heavenly. Lucifer, too, is descended from heaven. Therefore we read in the next lines (28 to 29)²⁴: "Man measures himself against the godhead". The godhead is the "measure" with which man measures out his dwelling, his stay on the earth beneath the sky. Only insofar as man takes the measure of his dwelling in this way is he able to *be* commensurately with his nature. Man's dwelling depends on an upward-looking measure-taking of the dimension, in which the sky belongs just as much as the earth²⁵.

The "Fourfold" makes once again its appearance in the thought of Heidegger keeping the same meaning and significance like in his work *The Thing*. The mortals look up to the sky not in order to discover something new to be excited and interested in; they recognize the presence of the Godhead and the divinities upwards and it is that they want to measure themselves with. The mortal measures himself against the Godhead and it is through this measure that he manages to fill the span between the earth and the sky. The "void" between the earth and the sky becomes the holding of mortals' measure and the "there" of their interplay with the divinities in their effort to heighten up to the level of the Godhead. The Godhead needs not to make an appearance so that the mortals may grasp the divine; he is perceived through all the appearances in the sky that enable his tracing to be realized, while he remains concealed in the unconcealment of everything else. Analysing the lines 34-38²⁶ of the poem Heidegger comments:

"The shade of the night" -the night itself is the shade, that darkness which can never become a mere blackness because as shade it is wedded to light and remains cast by it. The measure taken by poetry yields, imparts itself-as the foreign element in which the invisible one preserves his presence -to what is familiar in the sights of the sky. Hence, the measure is of the same nature as the sky. But the sky is not sheer light. The radiance of its height is

23 lb.

24 The lines are the following ones: "Not unhappily measures himself/Against the godhead. Is God unknown? (HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. cit. p.226).

25 lb. 218-219.

26 The lines are the following ones: "(...) Yet no purer/Is the shade of the starry night, /If I might put it so, than/Man, who's called an image of the godhead" (lb. p. 224).

itself the darkness of its all-sheltering breadth. The blue of the sky's lovely blueness is the color of depth. The radiance of the sky is the dawn and dusk of the twilight, which shelters everything that can be proclaimed. This sky is the measure²⁷.

The mortals that seek the Godhead see in the night a shade of a brilliant light and not the blackening of the shining. Godhead makes his appearance through the concealment, and the span between the sky and the earth is the dimension where mortals measure themselves against the Godhead. The Godhead lets hints of His appearance in the unconcealment and the mortals follow the track of the former so as to enable their measuring against the Godhead. The sky becomes the trail of the hints left by the divinities and the mortals are the ones who collect them when gazing upwards looking for a measure and not for a quantitative analysis of the dimension as distance.

Having briefly explained one way of understanding the role of the divinities in Heidegger's "Fourfold" we can now come back to the ceremony begun by the jug where the mortal gets the unique privilege of standing side by side the earth, the sky and the gods; a standing side by side which is not a simple standing where each one gives an act of presence like if everything were just a formal occasion. What takes place in the outpouring of the offer is a mutual appropriation where each part is mirrored in the "Fourfold". A new space is getting opened which is no longer understood as the metrically defined space but as a "there" for the appearance of the "Fourfold" and of the appropriation of each part by the other. This event that took place because of the sacrificial outpouring of the wine from the jug is depicted by Heidegger as follows:

Earth and sky, divinities and mortals-being at one with one another of their own accord-belong together by way of the simpleness of the united fourfold. Each of the four mirrors in its own way the presence of the others. Each therewith reflects itself in its own way into its own, within the simpleness of the four. This mirroring does not portray a likeness. The mirroring, lightening each of the four, appropriates their own presencing into simple belonging to one another. Mirroring in this appropriating-lightening way, each of the four plays to each of the others. The appropriative mirroring sets each of the four free into its own, but it binds these free ones into the simplicity of their essential being toward one another²⁸.

27 lb. p. 224.

28 lb. p. 177.

This mirroring of each part in each part inside the “Fourfold” shapes what we have seen in the first section as world. The world could never be understood as an entity, not even as the whole sum of all entities; it is a reciprocal mirroring of the gods in the mortals and of the sky in the earth. The mirroring brings forth the shining of each part as a whole, with no part losing, nonetheless, its own being free in this shining. There can be no bounding of the mortals to the gods since the former freely decided through the sacrificial offer to be appropriated by something that actualizes their full potentiality as *Dasein*²⁹. The world, thus, is a shining mirroring which heeds the calling of the outpouring.

The fouring, the unity of the four, presences as the appropriating mirror-play of the betrothed, each to the other in simple oneness. The fouring presences as the worlding of world. The mirror-play of world is the round dance of appropriating. Therefore, the round dance does not encompass the four like a hoop. The round dance is the ring that joins while it plays as mirroring. Appropriating, it lightens the four into the radiance of their simple oneness. Radiantly, the ring joins the four, everywhere open to the riddle of their presence. The gathered presence of the mirror-play of the world, joining in this way, is the ringing. In the ringing of the mirror-playing ring, the four nestle into their unifying presence, in which each one retains its own nature. So nestling, they join together, worlding, the world. Nestling, malleable, pliant, compliant, nimble-in Old German these are called *ring* and *gering*. The mirror-play of the worlding world, as the ringing of the ring, wrests free the united four into their own compliancy, the circling compliancy of their presence. Out of the ringing mirror-play the thinging of the thing takes place. The thing stays-gathers and unites-the fourfold. The thing things world. Each thing stays the fourfold into a happening of the simple oneness of world. If we let the thing be present in its thinging from out of the worlding world, then we are thinking of the thing as thing³⁰.

In this lengthy conclusive part, we finally see what the thingness of the thing is: the thing becomes a thing only when it is able to gather in it the mirror-play of the “Fourfold”. The thing, then, becomes the gathering that lets open the possibility of the co-belonging of the earth and the sky with the gods and the mortals. It is a gathering where all the parts are mutually appropriating each other making the gathering not an effort of bounding

29 Concerning the appropriation of the human being by Being, fulfilling, thus, his own potentiality for being see Heidegger's later works: *Contributions to Philosophy (Of the Event)* (Indiana, Indiana University Press, 2012) and *The Event* (Indiana, Indiana University Press, 2012).

30 HEIDEGGER, M: *Poetry, Language, Thought*. cit. p. 178.

and summing but a ceremony of the celebration of the co-belonging. The ceaseless effort of the mortal to measure himself with the Godhead in the ceremony becomes a co-enjoying, a feast filling the void of dispersal of the “Fourfold” in mortals’ everyday life. In the ceremony, through the ritual use of the thing, the thing becomes a thing by the outpouring of the sacrificial offer so that the mortals may feel like mortals in the presence of gods and the earth may receive the blessings of the sky alongside the mortals and the gods. The thing, as thing, is much more than a simple object set before us; it is the holding of the offer to the gods and the holding of mortals’ possibility of being alongside the gods. The thing is the gathering which could have never sprung from a simple object since the latter can only be perceived and represented by the subject. The thing, on the other hand, is making possible the appropriation of the mutual appropriation among the earth, the sky, gods and the mortals; the appropriation is not a representation nor a perception of a presence but like a ring when shun forth by the fire lets each part shine freely on the other part while still safekeeping its unique brightness/bright uniqueness. The thing gathers everything that is dispersed in the life of a mortal who sees earth as an endless resource, the sky as the challenge of a rocket, the gods as shadows of the past and his own mortality as an obstacle to his becoming a new kind of god. The dispersion of the modern mortal can be brought into the unity of the ring through our re-attributing to the things the sacred value that they have always had.

5. Conclusions

As our article draws to its end, we could dare now to ask how might the thought of later Martin Heidegger help us better understand what things are in the modern era of material abundance and technological progress? Where can we see the “ringing of the ring” of the mirror-play of the “Fourfold” in a world blinded by the brightening artificiality of the technique? Are there still gods who leave their trace and is still the sky the dimension in which the mortal measures himself against the Godhead?

Our answer is that later Heidegger’s thought is more timely than ever. His understanding of the thing as the gathering of the “Fourfold” is the measure against the human being’s getting dispersed in a globalized world where everything seems to be changing ceaselessly leaving us no time to stop acting and properly think. Heidegger’s call towards us is the call of introducing the thing’s thingness into our life not as a senseless repetition of a past ritual for purposes of entertainment but, quite the contrary, a call for our carefully heeding and grasping the sacred in every single thing, the sacred in *physis* and as *physis*. Each thing does not have to be a jug in order to fulfil the sacrificial offer; everything that

surrounds us is the mortal inhabited earth and all the stars above us are the constant reminder that not everything is a calculable object, but everything could become a *thing* when understood and used as the gathering of the “Fourfold”.

As Being-in-the-world we are in a constant interaction with the world, but, at the same time, we still try to understand the world in its numbers, in its calculative processes and we try to unconceal its secrets through technology, losing sight of the fact of the world's mysterious and wonderful appearance in front of our eyes. We can calculate what is present in front of us as an object, but we will never be able to calculate the “void”, the safeguarding concealment that makes the emergence of the things possible. Our constant fixation to the analysis of the presence makes possible the elusion of the objectively presence-less act of things' emergence. We will never see how beings emerge from the concealment; what we can do, though, is to become appropriated by the “Fourfold” in the gathering use of a thing which is used not as a simple tool but as an opening up projection of our non-calculative and non-instrumental possibility of becoming, even for an instance, appropriated by the gods and the sacred in the marriage of the sky and the earth; a marriage that can take place even in an event as simple as the earth's receiving sky's spring rain.

Bibliography

BROGAN, W. “The intractable interrelationship of Physis and Techne”. In HYLAND, D. & MANOUSSAKIS, J (Eds.). *Heidegger and the Greeks: Interpretive Essays*. Indiana, Indiana University Press, 2006.

DAHLSTROM, D. “Being at the Beginning: Heidegger's interpretation of Heraclitus”. In DAHLSTROM, D. (Ed.). *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

HEIDEGGER, M. *What is a Thing?* Tr. W. B. Barton & V. Deutsch. South Bend, Gateway Books, 1970.

HEIDEGGER, M. *Elucidations of Holderlin's Poetry*. Tr. K. Hoeller. New York, Humanity Books, 2000.

HEIDEGGER, M. *Poetry, Language, Thought*. Tr. A. Hofstadter. New York, Perennial Harper, 2001.

HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Tr. J. Macquarrie & E. Robinson. New York, Perennial Harper, 2008.

HEIDEGGER, M. *Contributions to Philosophy (Of the Event)*. Tr. R. Rojcewicz. Indiana, Indiana University Press, 2012.

HEIDEGGER, M. *The Event*. Tr. R. Rojcewicz. Indiana, Indiana University Press, 2012.

HEIDEGGER, M. *Introduction to Metaphysics* (2nd Edition). Tr. G. Fried & R. Polt. New Haven, Yale University Press, 2014.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.08

[pp. 159-180]

Recibido: 15/04/2019

Aceptado: 25/06/2019

El sentido fenomenológico del lenguaje poético en el segundo Heidegger

The phenomenological sense of poetic language in the second Heidegger

César Alberto Pineda Saldaña

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen:

Este trabajo busca mostrar que el peculiar estilo poético que Heidegger emplea en sus obras ontohistóricas no es arbitrario ni responde a un mero afán de excentricidad. Al contrario, el filósofo vio en el lenguaje poético una manera de ser más fiel a su concepción de la fenomenología. La tesis propuesta consiste en que la fenomenología practicada en *Sein und Zeit* no alcanzó a dar cuenta del estado de arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein* ni de la esencia de la verdad entendida como rehúso. Para ello sería necesaria una fenomenología igualmente arrojada, acontecida, que encuentra su modelo rector en la poesía..

Palabras clave: Fenomenología; ontología; poesía; metodología; pensamiento ontohistórico.

Abstract:

This paper seeks to show that the odd poetic style used by Heidegger within his ontohistorical works is not arbitrary, nor responds to a mere desire of eccentricity. Unlike this, the philosopher found poetic language as a way to be more faithful to his conception of phenomenology. The proposed thesis is that the phenomenology practiced in *Sein und Zeit* failed to account for the condition of thrown (*Geworfenheit*) of *Dasein* and for the essence of truth, understood as rejection. To do so, it would be necessary a phenomenology that is equally thrown, happened, which finds its guiding model in poetry.

Keywords: Phenomenology; Ontology; Poetry; Methodology; Ontohistorical Thought.

1. Introducción.

Cualquiera que, después de una lectura detenida de la obra heideggeriana de los años '20, haya pasado a los llamados *tratados ontohistóricos*, en particular a la que fue anunciada como la segunda gran obra, los *Beiträge zur Philosophie*, ha experimentado con toda probabilidad un profundo desconcierto. Tanto el estilo como el léxico de dichos escritos se resisten a una comprensión cabal. Esto ha traído dos consecuencias desafortunadas para una apropiación reflexiva y crítica del llamado segundo Heidegger: por un lado, mentes brillantes formadas en una línea fenomenológica, especialistas en la obra temprana, se han resistido a emprender una interpretación más detallada de la obra tardía, pues no ven en ella el mínimo asomo de rigor conceptual, de seriedad fenomenológica o metodológica; la otra consecuencia es que la misma ambigüedad aparente de la obra posterior al *giro* ha servido de refugio para interpretaciones poco rigurosas, que incluso imitan el estilo *inspirado y poético* del filósofo alemán. Desde tal ambigüedad casi cualquier cosa puede decirse a partir del pensamiento ontohistórico.

Inclusive voces cercanas a Heidegger expresaron su reserva con respecto al peculiar estilo de la obra tardía, a sus neologismos y arcaísmos -como escribir *Seyn* en lugar de *Sein*. Por ejemplo, Hannah Arendt comunicó a Karl Jaspers lo que a su modo de ver es un ridículo intento por separarse del mundo ordinario: "Esta vida en Todtnauberg, lanzando improperios contra la civilización y escribiendo *Sein* con y griega, en verdad es solamente la ratonera en la que se ha retirado"¹. Asimismo, es conocida la dureza con la que Franco Volpi se refirió a los *Aportes*; en su introducción censurada a la traducción italiana de los

1 SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. México D.F., Tusquets, 2010. p. 433.

*Beiträge*², Volpi describió a esta obra como la “bitácora de un naufragio”, que si bien es imprescindible para la comprensión del pensamiento ontohistórico y el planteamiento del *Ereignis*, es después de todo “(...) una obra de transición, sustancialmente circunscrita al intento emprendido en los años de su redacción, pero luego dejado caer”³, y que “incluso sus geniales experimentaciones lingüísticas llegan a una implosión, y adquieren el aspecto de malabarismos, o más bien de vaniloquios”⁴.

¿Cómo posicionarse entonces ante las obras de este periodo? ¿Esos “malabarismos terminológicos” tienen algún sentido a partir del cual pueda entablarse un diálogo crítico y reflexivo con la filosofía heideggeriana de la *Kehe*? En lo que sigue se propone la hipótesis de que existen criterios fenomenológicos para dar cuenta del uso de un lenguaje *quasi* poético por parte de Heidegger; al comprender estos criterios, los peculiares términos de este periodo se tornan más legibles, y es reconocible el horizonte problemático al cual designan. Para ello será fundamental comprender el replanteamiento crítico que Heidegger hace de la fenomenología en los años ‘30, así como el papel protagónico que el lenguaje juega en este proceso.

2. Consideraciones previas para plantear una unidad metodológica

Una primera objeción puede saltar a la vista: ¿hay en verdad un proyecto metodológico, inclusive fenomenológico, en el contexto del pensamiento ontohistórico? La cuestión de la unidad temática en la obra heideggeriana es por sí mismo un problema sobre el que no hay consenso. Al respecto podemos encontrar tres perspectivas: una tesis de ruptura o diferencia entre un primer y un segundo Heidegger⁵; una de vuelta a lo primero, tomando la etapa fenomenológica de *Ser y tiempo* como un extravío⁶; y la tesis de una de relativa unidad⁷, de acuerdo con la cual Heidegger nunca pierde el interés central en la pregunta por el ser, lo que cambia es la concepción del fundamento del *Dasein*, que pasa de un planteamiento horizontal-trascendental a uno histórico. No es este el lugar para

2 Censurado en el sentido de que Hermann Heidegger, hijo del filósofo y administrador de su legado póstumo, se opuso a la publicación de dicho prólogo.

3 VOLPI, F. “Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los *Beiträge zur Philosophie*”, en *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello, 2008, p. 61.

4 VOLPI, F. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid, Maia, 2010. p. 60.

5 Cfr. PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1993.

6 Cfr. GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002

7 Cfr. HERRMANN, F.-W. von. *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 1997.

analizar los pormenores de estas posturas, baste mencionar que este trabajo se basará en la tercera tesis, pues conforme aparecen cada vez más detalles de la obra póstuma se confirma que, independientemente de los giros y replanteamientos, la pregunta por el ser se mantuvo como *leitmotiv* del pensamiento Heideggeriano.

Pero la cuestión del método, si hay una relativa continuidad o ruptura con la fenomenología inicial, es menos clara todavía. Por razones que a continuación se expondrán, este artículo se inclinará por el proyecto de la unidad metodológica, más aún, de una unidad fenomenológica. Las estructuras existenciales del *Dasein*, tema central de *Sein und Zeit*, conforman un primer ámbito que permite establecer un vínculo entre la tesis de la unidad temática y la de unidad metodológica. Entre quienes se han pronunciado por la unidad temática, Xolocotzi afirma que:

Las estructuras obtenidas del *Dasein* que se desplegaron en torno a la pregunta por su esencia no desaparecen al abandonar el fundamento ontológico-fundamental, el horizonte trascendental. Más bien son reinterpretadas a partir de un preguntar más originario por el fundamento de la esencia en la perspectiva histórica del ser⁸.

En un sentido similar, Vigo señala que la posterior concepción eventual-histórica de la verdad del ser no se caracteriza tanto por la inclusión de elementos externos o nuevos del todo, sino

(...) por la progresiva profundización de los momentos estructurales fundamentales avistados ya, de uno u otro modo, en el desarrollo de la analítica existencial, como ontología fundamental⁹.

La necesidad de nombrar estas estructuras de un modo propio, distinto al enfoque analítico y sistemático de los años '20, es lo que llevará a la apuesta por un lenguaje inspirado en la poesía. De este modo, antes de avanzar es necesario preguntar: ¿de qué modo el hecho de que los momentos estructurales del *Dasein* se mantengan, aunque replanteados, apoya la tesis de la unidad metodológica?

Para responder esta pregunta hay que precisar el sentido temático y metodológico de las estructuras existenciales. En el marco de la fenomenología heideggeriana de los años '20 la vida fáctica del hombre es la instancia en la cual y como la cual es abierto el ser; siguiendo a Vigo, dicho nivel puede ser denominado "verdad de la existencia", la cual constituye el "objeto temático" de la fenomenología. El problema, a nivel "metodológico",

8 XOLOCOTZI, A., *Fundamento y abismo*. México, BUAP-Porrúa, 2011. p. 67.

9 VIGO, A., *Arqueología y aleteología*. Buenos Aires, Biblos, 2008. p. 182.

es cómo acceder a dichas estructuras, cómo mostrarlas sin desfiguraciones en su “natural” suceder; de lograr esta mostración, se llega a una “verdad fenomenológica”, cuyo sentido es siempre “llegar a emparejarse” con la verdad de la existencia.

Las estructuras existenciales son tan singulares, y por ello difíciles de avistar, porque deben dar cuenta de un ente que en cierto modo “está siendo”, que existe como *pro-yecto*, a diferencia de cualquier otro ente “acabado y a la mano”. *Ser y tiempo* es el progresivo intento por ir ganando claridad fenomenológica sobre dichas estructuras. Pero hay algo que la fenomenología de corte “existencial, individual y singularizante” no llega a captar: el “estado de yecto o arrojado” (*Geworfenheit*) del *Dasein* que acontece al modo de la historicidad, pues como señala von Herrmann:

La perspectiva de la Historia del Ser es resultado de una mutación inmanente de la perspectiva de la Ontología Fundamental en cuanto trascendental y horizontal. Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de yecto de Apertura del ser¹⁰.

A esto debemos añadir el replanteamiento de la idea de verdad. Entre 1929 y 1930, en textos como *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger comenzará a enfatizar el elemento “sustractivo” o “rehusante” como auténtica esencia del *des-ocultamiento*. Al respecto, Alejandro Vigo ha señalado que

(...) la noción de “sustracción”, extrapolada hacia un plano de consideración diferente, juega un papel clave en la transición hacia la concepción eventual-histórica de la verdad del ser, característica del pensamiento de la *Kehre*¹¹.

Este es un cambio temático fundamental, ya que en *Ser y tiempo* aún se consideraba que el momento más esencial de la verdad de la existencia, y por ende de la verdad fenomenológica, era el de la “claridad”; lo que “encubre”, la no-verdad, es algo que debe ser superado y aclarado en un adecuado acceso fenomenológico. Esta interpretación se confirma con la reciente aparición del tomo 82 de la *Gesamtausgabe*, en el cual, hacia 1936, Heidegger emprende una revisión crítica de *Ser y tiempo*: “En *Sein und Zeit* la no-verdad (*Un-Wahrheit*) es tomada de modo aún más negativo -el no-todavía, lo que en realidad tendría que ser remontado”¹². En cambio, desde la nueva perspectiva “la no-

10 HERRMANN, F.-W. von. op. cit. p. 91.

11 VIGO, A. op. cit. p. 168.

12 HEIDEGGER, M. *GA 82. Zu eigenen Veröffentlichungen*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018. p. 112. (Trad. propia). Con el objetivo de no saturar las notas a pie de página, para la bibliografía primaria y secundaria citada que no cuente a la fecha con una traducción al español, ofrecemos

verdad es la auténtica esencia de la verdad, en tanto que es puesta metafísicamente como esencia del *Da-sein*¹³.

Así pues, al considerar que la esencia de la verdad es un “rehusante ocultamiento”, la existencia cotidiana del hombre, que se mueve en la relativa claridad y disponibilidad, ya no puede ser el momento fundamental del desocultamiento, y en correspondencia con esto, la verdad fenomenológica, junto con su lenguaje, deberá ahora captar el esencial ocultamiento. Esto traerá nuevos problemas y la necesidad de replanteamientos, pero respondiendo siempre al mismo objetivo: una “simultaneidad” ente verdad fenomenológica y verdad del *Dasein*. ¿Es posible hablar de una fenomenología en la obra de los años 30? Otra intérprete que apuesta por dicha posibilidad es Leticia Basso:

Cuando Heidegger inaugura el estilo del *Seynsdenken*, particularmente en el proyecto en curso de los *Beiträge*, pretende transformar la búsqueda fenomenológica iniciada con la analítica existencial, aunque manteniendo algunos rasgos de la estructura del *Dasein* que para él siguen siendo centrales a la hora de efectuar *der kehriger Bezug des Seyns*¹⁴.

La palabra “estilo” que emplea Basso no es gratuita; el peculiar lenguaje y forma de escritura que hallamos en los textos de la época de los *Aportes* no es fortuito y, como se verá, responde a la idea de fenomenología que Heidegger sigue en esos años. Es momento, pues, de mostrar si hay una fenomenología en el pensamiento ontológico. Hay tres perspectivas sobre el tema: en primer término, quienes consideran que no solo falta una postura explícita sobre el método, sino que dicho pensar es esencialmente “ametódico”, postura iniciada por Gethmann¹⁵; en segundo lugar quienes observan un cambio de método, que ya no es fenomenológico, lectura comenzada por Pöggeler¹⁶; y finalmente quienes, como von Herrmann¹⁷, afirman que el método fenomenológico se mantiene.

una traducción propia y omitimos el fragmento en su idioma original. El interesado en cotejar los términos alemanes puede remitirse a las páginas citadas.

13 Ib.

14 BASSO, L. *La unidad de la diferencia*. Buenos Aires, Biblos, 2017. p. 241.

15 Cfr. GETHMANN, C. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn, Bouvier, 1974.

16 Cfr. PÖGGELER, O., op. cit.

17 Cfr. Herrmann, F.-W. von. *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1990.

Probablemente la objeción más significativa para esta última interpretación la constituye el hecho de que no encontremos una mención explícita de Heidegger ni a la fenomenología, que pareciera simplemente haber quedado atrás, ni a ninguna aclaración metodológica en general. Von Herrmann no ve ningún problema en esta circunstancia, basta con enfatizar el carácter “hermenéutico” de la fenomenología a partir de la *Kehre*. En cambio, aunque dentro de la misma interpretación de la unidad metodológica, para Oliver Cosmus no es secundario que la palabra “fenomenología” no aparezca más, sino que revela el trasfondo de la idea de fenomenología que Heidegger desplegará a partir de los años ‘30; se trataría de una “fenomenología anónima”. Cosmus enuncia su tesis del siguiente modo:

*La unidad del camino en el pensar de Heidegger radica en el método fenomenológico que lo conduce. La fuerza conductora en la marcha del pensamiento heideggeriano de Ser y tiempo a los Aportes y a los Hitos de su pensamiento tardío es, como deberá mostrarse, la genuina referencia fenomenológica al fenómeno del ser*¹⁸.

La posterior fenomenología sería, entonces, “anónima”, sin la sistematicidad ni desarrollo dialéctico que se observa en *Sein und Zeit*; aunque el profesor de Friburgo rechace el título “fenomenología”, la máxima “a las cosas mismas” seguirá rigiendo su trabajo incluso con mayor intensidad que antes¹⁹. En *Zu eigenen Veröffentlichungen* Heidegger escribe en su relectura de *Ser y tiempo*: “Fenomenología como título para ese camino a la cosa -a saber, el de la filosofía, y eso quiere decir, a la meditación sobre sus preguntas esenciales y necesarias”²⁰.

18 COSMUS, O. *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2001. p. 13.

19 Como es sabido, desde el §7 de *Sein und Zeit* Heidegger reforzó y difundió la idea de que el lema “a las cosas mismas” es una indicación sobre el esencial propósito de la fenomenología. Estas cosas mismas son los fenómenos en su comparecencia o desocultamiento. La interpretación de Cosmus se apoya en la hipótesis de que Heidegger agudizará su fidelidad a dicho lema. No obstante, vale la pena recordar que dentro de la fenomenología hay hasta la fecha un debate sobre el sentido de la máxima fenomenológica. Antonio Ziri6n sostiene que el lema es solo una indicaci6n formal que ata6e a toda actividad que pretenda ser cient6fica; por su parte, 6ngel Xolocotzi afirma que, si bien de inicio es un postulado formal, puede y de hecho ha recibido un despliegue concreto como caracterizaci6n de la fenomenolog6a misma. Cfr., sobre este debate, el libro coescrito por ambos fil6sofos, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenolog6a* (M6xico, Porr6a, 2018). En todo caso, lo que parece fuera de duda es que Heidegger entiende el famoso lema como gu6a para la labor m6s propia de la fenomenolog6a.

20 HEIDEGGER, M. GA 82. cit. p. 145. (Trad. propia).

En una línea de interpretación semejante a la de Cosmos, Basso habla de una fenomenología de lo inaparente (*Phänomenologie des Unscheinbaren*), desarrollada inclusive en los últimos trabajos del filósofo (como en los seminarios de Zollikon, Le Thor y Zähringen). Igualmente, en el protocolo de un seminario sobre *Tiempo y ser*, Heidegger reconoce explícitamente que el proceder de dicha conferencia, leída en 1962, fue fenomenológico:

Este proceder puede ser caracterizado como fenomenología, en la medida en que por fenomenológico no se entienda ningún tipo particular y dirección de la filosofía, sino algo que campea en toda filosofía²¹.

De acuerdo con Basso, este proyecto fenomenológico tardío buscaría volver a la diferencia ontológica

(...) con una postura más radical que lo orienta al fundamento abismal de la donación. Esta nueva versión de la fenomenología termina de despejar cualquier atisbo de cientificidad del método²².

Veamos ahora con más detalle cómo se sostiene la idea de una fenomenología “anónima” o “inaparente”.

Cosmos observa que en el desarrollo de la analítica existencial de 1927 el método fenomenológico solo está presupuesto y co-tematizado, pero siempre faltó una exposición expresa y detallada del proceder metodológico; el §7 de *Sein und Zeit* no hace sino ofrecer un primer y breve esbozo. Una razón para ello es que la obra del '27 está organizada de cara a sus resultados, no tanto al esclarecimiento del proceder metodológico; es por esto que el tratado,

(...) después de un (provisional) esclarecimiento de la pregunta metodológica, ha de ponerse por completo al servicio de la problemática de la cosa misma. En este retirarse detrás de la pregunta por la cosa radica el primer paso de la fenomenología hacia su propio anonimato²³.

El método pierde protagonismo, debe “sustraerse” para dejar que se muestre por sí mismo el asunto temático por pensar. En favor de este anonimato hablan las palabras de Heidegger en *Mi camino en la fenomenología*, texto de 1963:

21 HEIDEGGER, M. *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 2011. p. 78.

22 BASSO, L. op. cit. p. 181.

23 COSMUS, O. op. cit. p. 49.

(...) la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que solo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio²⁴.

Si en *Ser y tiempo* solo fue esbozado un proyecto preliminar de fenomenología, el desarrollo expreso y más acabado de una idea de la fenomenología estaría prometido en la tercera sección de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, titulada “La forma científica de tratar estos problemas y la idea de la fenomenología”²⁵, pero esta tampoco llegó a realizarse. Dicha idea de la fenomenología es algo que se formaría en el transcurso del propio desarrollo temático, es decir, aún no estaba hecha y acabada, sino en proceso de ser fundamentada. Este puede ser el sentido de la conocida frase del §7 de *Ser y tiempo*, en donde asevera con respecto a la fenomenología que “por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad”²⁶.

Preguntemos, pues, ¿por qué debería ser “anónima” o “inaparente” la fenomenología en el paso al pensamiento ontohistórico? El replanteamiento fenomenológico corresponde a un replanteamiento temático, el cual hemos tenido oportunidad de observar en sus rasgos generales: lo que cambia en el paso de la analítica existencial al pensamiento ontohistórico es el énfasis en el momento “sustractivo” y “acontecedor” de la esencia de la verdad. A partir de esta modificación “temática”, el método debe replantearse en consecuencia, debe corresponder a esa sustracción. Cosmus señala que en este paso se pierde el nombre “fenomenología” en favor del sobrio “pensar” (*Denken*). Un proyecto metodológico, que sea explícito y planificado no permitiría “acceder” ni al estado de arrojado del *Dasein* (*Geworfenheit*) ni al rehúso del *des-ocultamiento*; una fenomenología planificada y controlada es una última reminiscencia del sujeto moderno. El método deberá, entonces, “sustraerse” para estar en *sin-tonía* con el esencial rehúso de la verdad. Si hay un método de acceso este debe ser “acontecedor” como la verdad misma del ser, una “fenomenología que acontece”. ¿Cómo sería esto posible?

24 HEIDEGGER, M. *Tiempo y ser*. cit. p. 124.

25 Cfr. HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000. p. 25 y ss.

26 HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2012. p. 58.

3. El papel metodológico del lenguaje poético en una fenomenología inaparente

Surge aquí el problema del lenguaje y de un adecuado nombrar, cuestión presente desde los inicios de la fenomenología. Husserl se percató desde un comienzo del problema de la modificación de los actos en su tránsito de una actitud natural a la actitud reflexiva o fenomenológica, y aunado a esto, también el problema de la selección de los términos adecuados para nombrar y distinguir entre las vivencias naturales y su análisis reflexivo una vez que ha pasado por el crisol de la fenomenología, es decir, de la actitud “reflexiva”:

Es absolutamente imposible describir los actos de mención, sin recurrir en la expresión a las cosas mentadas. Y ¡cuán fácil es entonces olvidar que esa «objetividad», incluida en la descripción y que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en casi todas las descripciones fenomenológicas, ha recibido una modificación de sentido, por la cual pertenece ella misma a la esfera fenomenológica!²⁷

Con respecto a las vivencias de la actitud natural que buscan nombrar, los términos elegidos por la fenomenología no deben ser tan lejanos y extraños que aquellas vivencias queden irreconocibles, pero tampoco tan próximos a ellas que resulten indiscernibles. Por tal motivo, Husserl evita proponer neologismos y términos irreconocibles para la tradición. Un ejemplo de esto es el mismo término de “acto”; el filósofo moravo observa que dicha palabra conlleva una dificultad, pues alude a una idea fuerte de “actividad”, algo que queda excluido de su tratamiento de los actos -es perfectamente concebible que haya actos espontáneos en la conciencia, actos “pasivos”. Ante ello, parecería recomendable buscar otro término o proponer un neologismo; pero es una dificultad que se debe sostener a cambio de no resultar ilegible o ininteligible. Husserl considera entonces:

Si no queremos introducir términos técnicos enteramente nuevos, extraños a todo vivo sentido del lenguaje y a toda tradición histórica, casi nunca podremos evitar dificultades de la índole que acabamos de exponer²⁸.

Husserl transige, pues, con la tradición; aunque el contenido de sus conceptos sea en ocasiones enteramente distinto, a veces contradictorio, al sentido de la tradición filosófica, decide mantener el mismo término para poder dialogar con ella. Esto sucede con términos como “yo”, “conciencia”, “trascendencia,” que sin duda tienen una carga semántica muy diferente a la que habían tenido en la filosofía moderna. El mismo criterio se mantiene

27 HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas I*. Madrid, Alianza, 1999. p. 222.

28 Ib. p. 499.

en *Ideas*, donde el filósofo considera que “(...) no es admisible elegir expresiones técnicas que se salgan totalmente del marco del lenguaje histórico de la filosofía”²⁹.

Heidegger, con una estrategia nominativa opuesta, consideraría que la única manera de ser fiel a la vivencia natural, a la “cosa misma”, tal como ella es dada, es romper con los términos de la tradición que desfiguran con su reflexividad teórica el “natural suceder” de los actos. En realidad, el objetivo para el discípulo de Husserl es el mismo: encontrar términos cercanos a la vida fáctica, pero que no se confundan con el habla cotidiana; términos que permitan un discernimiento temático de la esfera “atemática”, pero no tan extraños que esta última ya no se muestre en ellos. Un balance adecuado es difícil de lograr. Ya que Heidegger busca un acceso a la vivencia fáctica, los términos de la fenomenología deberán tener el mismo carácter “vivencial”. ¿Qué expresión “temática” puede y debe nombrar la vivencia “atemática”? Con respecto a esta cuestión, Xolocotzi explica lo siguiente:

[...] a este tematizar expreso también pertenece otro modo de entender la expresión y la formación conceptual. En concordancia con esta reflexión Heidegger dirá desde 1919 que la expresión que corresponde a la ciencia originaria debe entenderse como un carácter del aprehender concreto de la vida misma³⁰.

El término elegido debe, pues, permitir una *re-sonancia* de la vida fáctica, de ahí la elección de vocablos “poco científicos” que inevitablemente suenen a algo mundano, pero al mismo tiempo “inusuales”, como son *Verfallen*, *Uneigentlichkeit*, *Schuld*, *Gewissen*, *Sorge*. Dado que para Heidegger la tradición filosófica ha enfatizado la perspectiva teórico-reflexiva, no debe sorprender que ella elija también términos con énfasis teórico; en esta línea se encontraría Husserl³¹. Xolocotzi añade:

29 HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura [Ideas I]*. México D.F. UNAM/FCE. 2013, p. 83.

30 XOLOCOTZI, A. *Fenomenología de la vida fáctica*. México D. F, Plaza y Valdés, 2004. p. 53.

31 Es pertinente hacer una aclaración sobre esto: durante cierto tiempo se volvió usual la división esquemática entre un Heidegger hermenéutico y un Husserl teórico. Como en cualquier fórmula establecida, hay algo de cierto y mucha generalización excesiva. Este esquema llevó a la idea de que Husserl no se habría interesado por el mundo atemático y cotidiano sino hasta su obra tardía, especialmente en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, de 1938. Heidegger contribuyó a diseminar esta idea. No obstante, hoy es conocido, al tener acceso a las lecciones tempranas de ambos autores, que Husserl ya bosquejaba algunas ideas relativas a la temática del *Lebenswelt* al menos desde sus lecciones en Friburgo de 1919, época en la que su discípulo Heidegger se desempeñaba como *Privatdozent* y trabajaba en torno al concepto de *Umwelt*. Así

(...) los conceptos heredados de la tradición que buscan tematizar la vida en términos filosófico-origenarios, por ejemplo, sujeto, conciencia, yo, persona, y otros, están ya cargados teóricamente. Por ello deben ser reconstruidos críticamente³².

De aquí resultarán términos y abordajes como los de *Dasein*, *Selbstheit*, *Jemeinigkeit*. La primera apuesta nominativa de Heidegger la constituirán, desde sus tempranas lecciones en Friburgo, las “indicaciones formales”, antecedentes directos de los existenciaristas de *Ser y tiempo*, términos que tienen un pie puesto en la facticidad y otro en la conceptualidad. De este modo, “(...) la indicación formal debe ser vista como la conceptualización ejecutante que puede conducir a un despliegue temático del fenómeno vida”³³. Resulta clave la idea de una “concepción ejecutante”; el término elegido debe ser él mismo una vivencia acontecida, en un lenguaje vivo.

Ahora bien, el propósito de que el lenguaje filosófico esté en *con-sonancia* con el ámbito del “suceder” fáctico no cambiará con la *Kehre*; más bien, esta última es una consecuencia de aquel propósito. Pero si lo que se busca es esa “simultaneidad consonante” entre fenomenología y facticidad, cabe la pregunta de si realmente es viable un acceso teórico, conceptual, al nivel preteórico. ¿No tendría que perder la fenomenología su carácter teórico y científico para corresponder a la vida preteórica? ¿No tendría que “diluirse” la fenomenología como método reflexivo en el anónimo y contingente suceder de la historia y la facticidad? La fenomenología tendría que ser anónima e inaparente, justo como lo es el acontecer. Pero con ello viene aparejada, como supo ver Husserl en su lectura crítica de *Ser y tiempo*, la posibilidad de que la fenomenología pierda su carácter científico.

Igualmente es preciso considerar el cambio temático al que hemos aludido, a saber, el posterior énfasis en el momento “rehusante” de la verdad, y el fundamento histórico-acontecedor del *Dasein*. En consonancia con esto, la fenomenología deberá cambiar de matices. Lo sustractivo de la verdad se da como historia del ser, a partir de lo cual observa Cosmus: “En la medida en que ya no se puede preguntar por un principio del acontecer

pues, temáticamente ambos filósofos se interesaron por el “mundo de vida atemático”; pero resulta difícil y en todo caso superfluo quién abordó primero el problema. Lo cierto es que ante el mismo “ámbito atemático” Heidegger buscó un acceso igualmente vivencial y atemático, a pesar de todo “tematizante”, y Husserl buscó asegurar un acceso temático, reflexivo y decididamente científico. El punto de quiebre no es el tema o el objeto, sino el modo de acceso.

32 HOLOCOTZI, A. *Fenomenología de la vida fáctica*. cit. p. 171.

33 Ib. p. 123.

del ser (*Seinsgeschehens*), este último se muestra como un proceso ‘anónimo’³⁴. Un acceso fenomenológico a dicho proceso anónimo debe ser igualmente anónimo. ¿Cómo podría lograrse esto? Existe además otra dificultad; cualquier concepto para nombrar tal acontecer corre el peligro de objetivarlo, incluso el término *Ereignis*; de ahí que los esfuerzos de la fenomenología estén siempre, necesariamente, “a la zaga del acontecer”. Esta fenomenología anónima es entonces, inevitablemente junto con los términos que elige, “provisional”, algo que tal vez sabía Heidegger desde *Ser y tiempo*. Pero su provisionalidad no es un accidente o defecto, sino algo necesario en su proceder. Basso indica que “con lo inaparente (*das Unscheinbare*) Heidegger mienta la falta de una determinación acabada del sentido del ser debido a su condición inefable”³⁵.

Tampoco debería sorprendernos, entonces, que el profesor de Friburgo no haya presentado jamás una formulación última y definitiva de la fenomenología, porque tal cosa no la puede haber. De esta manera, en el pensamiento de la *Kehre* “el modo de acceso preteorético a la vida fáctica o *Dasein*, al que nos hemos referido, es un modo de acceso que no será abandonado”³⁶, inclusive se radicalizará. Pero al preguntar por el fundamento rehusante de la verdad del ser, las dificultades metodológicas no harán más que acentuarse: ¿cómo acceder a lo que es por definición “inaccesible” (el “rehúso”)? Ello como tal se sustrae, pero deja huellas, señas, pistas (*Winke, Spuren, Hinweise*), una idea crucial para la “fenomenología inaparente” de los años 30.

Hacia 1939 Heidegger recuerda que el ser no es un ente, pero

(...) este no-ente es frente a todo ente el rehúso en el que el ser (*Seyn*) se retira a su más propia esencia y hace *señas* de sí como el origen (*Ur-sprung*), donde el no tiene su procedencia³⁷.

La expresión en el original alemán es “(...) *als den Ur-sprung anwinkt*”³⁸. El ser se retira, pero su retirada es ella misma una seña esencial. En el curso inmediatamente anterior a la redacción de los *Beiträge, Preguntas fundamentales de la filosofía*, el filósofo habla de un discernimiento esencial sobre el ocultarse del ser; el ente no solamente está delimitado por algo oculto, el ser, sino que este mismo se oculta:

34 COSMUS, O., op. cit. p. 101.

35 BASSO, L. op. cit., p. 181.

36 Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica*. cit. p. 203.

37 HEIDEGGER, M. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006. p. 62 (Cursiva nuestra).

38 HEIDEGGER, M. *GA 66. Besinnung*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1997. p. 58.

Su ocultarse es por ello de una especie originariamente propia. Se muestra y al mismo tiempo se retrae. Este *denegarse vacilante* es aquello que propiamente está despejado en el claro (*Lichtung*)³⁹.

La esencia rehusante de la verdad del ser no es ni mera mostración ni simple ocultamiento absoluto, es como el tintineo de la estrella más lejana, a penas visible. Por ello agrega que "(...) tampoco este ocultarse es un mero estar ausente, sino denegación vacilante"⁴⁰. En tal vacilar se abre una seña. A partir de esto, el lenguaje de la fenomenología inaparente debe tener el mismo el carácter de una seña, debe brillar también para luego vacilar y finalmente sustraerse. Si tenemos esto en cuenta, no es para nada superfluo el título que el filósofo alemán elige para los primeros *Cuadernos negros*, *Überlegungen und Winke*. Las señas (*Winke*) serán el tercer gran intento de una estrategia nominativa por parte de Heidegger, después de las indicaciones formales y los existenciaris.

La seña tendrá un radical carácter de "simultaneidad": es al mismo tiempo seña del ser y del lenguaje pensante que está en *sin-tonía* con aquel. Por ejemplo, el término *Machenschaft*, que como ya sabemos es un primer intento por nombrar la esencia de la técnica, es una seña de este tipo:

La seña (*Winke*) más calma del ser (*Seyn*), a través de la cual éste hace señas de sí, es la indecisión de esa resolución en la figura del abandono del ser al ente, que se afirma como maquinación (*Machenschaft*) en supremacía⁴¹.

Habría que leer todas las expresiones de esta época -*Füge*, *Zerklüftung*, *Geviert*, *Verhaltenheit*, *Anklang*, entre muchas otras- como "señas fenomenológicas", y no como meras extravagancias de un autor obsesionado con lo heterodoxo y oscuro. Tales "señas" no son ya indicadores formales o conceptuales que traten "sobre" algún fenómeno o acontecer, sino que buscan "insertarse" en ese mismo acontecer, formar parte de él como algo intrínseco, no externo. Por ejemplo, con respecto a la noción misma de *Kehre*, Iain Thompson señala que en los primeros *Cuadernos negros* el filósofo alemán no habla "sobre" la *Kehre* sino "desde" ella, y más aún, guarda silencio sobre ese giro:

39 HEIDEGGER, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica"*. Granada, Comares, 2008. p. 192.

40 Ib. p. 193.

41 HEIDEGGER, M. *Meditación*. cit. p. 290.

Heidegger toma un voto de silencio sobre este giro en su trabajo, con la finalidad de dejar que su trabajo mismo *anuncie* más efectivamente ese giro, primero y sobre todo a través de *llevarlo al acto*⁴².

Por otra parte, si en la etapa previa de una “fenomenología existencial” los fenómenos de acceso eran vivencias singularizantes como la angustia, desde la perspectiva ontohistórica los fenómenos de acceso al ser, nombrados como *Winke*, no serán ya vivencias personales sino, por sí mismos, “eventos históricos”, como la *Machenschaft* o el *Ereignis*. Es a través de estas señas, o más precisamente, “como tales señas” -pues ya no son solamente un “medio”- que es posible establecer una relación pensante con el ser.

Líneas arriba se mostró que el acceso metódico debe cambiar para dar cuenta del anónimo acontecer. Aquí se encuentra la importancia del lenguaje como “zona” donde puede suscitarse el acontecer del pensar: “Ella debe corresponder a la afluencia histórica, es decir: ser fundada por el poeta”⁴³, a la manera de la poesía. Por ello el peculiar lenguaje, que podría calificarse como “criptopoético”, de textos como los *Beiträge*; debe ser un lenguaje “acontecido” como lo es la poesía. Se trata de un lenguaje que “adviene” al hombre, no es su creación consciente y voluntaria, como todavía son los “indicadores formales”. En el apéndice de la conferencia *Fenomenología y teología*, escrito en 1964 (la conferencia se dictó en 1927), el filósofo escribe que

(...) el secreto del lenguaje, en el que se tiene que concentrar toda la reflexión, sigue siendo el fenómeno más cuestionable y más digno de ser pensado, sobre todo cuando se alcanza a comprender que el lenguaje no es una obra del hombre: el habla habla⁴⁴.

Un poco más adelante añade: “(...) el pensar es siempre un dejarse decir por parte de lo que se muestra y por lo tanto un corresponder (decir) frente a lo que se muestra”⁴⁵.

Cabe destacar que Heidegger siempre se refiere a dicho lenguaje como “provisional”, pues nunca hay una correspondencia inequívoca al rehúso del ser⁴⁶. Recordemos algunas palabras del epígrafe que el autor coloca al inicio de los *Beiträge*: “lo contenido en larga

42 THOMSON, I. “Heidegger’s Nazism in the Light of his early *Black Notebooks*: A view from America”, en DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der “Schwarzen hefte”*. Freiburg/Múnich, Karl Alber, 2017, p. 194.

43 COSMUS, O., op. cit., p. 101.

44 HEIDEGGER, M. *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007. p. 69.

45 lb. p. 71.

46 En consonancia con esto, el filósofo escribe en 1941: “El ser (*Sein*) sólo puede ser nombrado por sí mismo, *él mismo* es el dicho. Y lo difícil para el hombre muy hablador es encontrar en una palabra

vacilación, indicadoramente retenido”. O las líneas, al inicio de las *Reflexiones X*, que sirven como presentación para el conjunto de los *Cuadernos negros*: “inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia en el conjunto del intento de una meditación, todavía indecible”. Richard Polt ha subrayado recientemente que los *Cuadernos negros*, al ser diarios de pensamiento, no responden a un plan de escritura previo; todo apunta, más bien, a que su redacción se daba de cierta manera espontánea, como un “acontecer”, ya que en la escritura de un diario rara vez se tiene una idea planificada de la forma final del escrito, más bien, “la idea toma forma conforme es escrita y el autor puede ser sorprendido por una pregunta, paradoja u objeción que surge en el curso de la escritura”⁴⁷. El hecho de que no haya borradores previos, como señala el editor de estos volúmenes, Peter Trawny, puede ser inicio de que no hubo intentos de pulir, corregir o reflexionar los pensamientos que simplemente surgían y que por tanto, tal vez, permanecieron en su crudeza e inmediatez. Desde este enfoque Thomson también observa que las modificaciones más notables en los *Cuadernos negros* incluyen una visión en la que Heidegger apunta

(...) a la naturaleza polisémica del ser y su consecuente desarrollo de un estilo poético necesario para hacer justicia a las riquezas fenomenológicas aparentemente inagotables del ser.⁴⁸

No solo el estilo, sino la semántica y la estructura misma de los escritos de esta época resultan de tal modo “criptopoéticos”, pues el lenguaje del pensar busca acontecer “como” lo hace la poesía. Este último “como” es relevante, pues tampoco se trata de poesía sin más, sino que tal lenguaje todavía guarda un propósito metodológico. De acuerdo con esta pauta, textos como los *Aportes* dejan de ser “descriptivos”, como todavía puede entenderse *Ser y tiempo*, que buscaba precisamente “describir” las estructuras existenciales del *Dasein*; con la “fenomenología inaparente” de los años 30, el decir ya no está frente a un objeto por decir (las estructuras del *Dasein*), sino que él debe “ser el acontecer” del pensar histórico. Por eso en su revisión crítica de *Ser y tiempo* el profesor de Friburgo señala: “La pregunta por el ser del *Dasein* no es la búsqueda de una adecuada descripción del *Dasein* (como si “estuviera ya a la mano”), sino ‘efectuación del ser (*Seyn*) del ahí”⁴⁹.

En este sentido, observa Daniela Vallega-Neu,

esencial lo suficiente para el encarecimiento en lo esencial”, HEIDEGGER, M. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires, Biblos, 2007. pp. 34-35.

47 POLT, R. “The *Black Notebooks* as Thought Journals”, en DENKER, A. y ZABOROWSKY, H. op. cit. p. 47.

48 THOMSON, I. op. cit. p. 185.

49 HEIDEGGER, M. GA 82. cit. p. 51 (Trad. propia).

Para Heidegger la tarea central de los *Beiträge zur Philosophie* es la fundación del *Da-sein*, esto es, un decir pensante, en el cual el *Da-sein* gana permanencia y la posibilidad de otro comienzo de la historia del ser se mantiene abierta⁵⁰.

De acuerdo con este enfoque, la fenomenología debe borrarse como tal, en tanto medio o método, para ser, como pensar y decir, el “acontecer” mismo. La fenomenología descriptiva de los años ‘20 aún implicaba, en tanto descripción, una distancia, una diferencia con respecto al objeto temático; en cambio, la “fenomenología inaparente”, que acontece en tanto seña (*Winke*), busca la mayor cercanía posible con el asunto del pensar, al grado que ella misma sea la fundación del asunto del pensar.

La fenomenología de *Ser y tiempo* aún se insertaba en un proyecto trascendental, es decir, buscaba “condiciones de posibilidad”, y como tales eran pensadas las estructuras ontológicas del *Dasein*. En cambio, escribe el pensador en los *Cuadernos negros*: “Con la tarea de la fundamentación del *Dasein* con el pensamiento y la poesía se ha superado la pregunta por la posibilidad”⁵¹. El pensar poetizante busca ser él mismo el acceso fenomenológico, como quizá lo fue en los inicios del pensar occidental, con Anaximandro, Heráclito y Parménides: “La poesía no es solo comunicación de posibilidades existenciales, sino fundación del ser, nombrar originario de los creadores -salto originario del *Da-sein*”⁵². Encontramos por lo tanto una “simultaneidad” entre “palabra, pensamiento y verdad del ser”, en dicha simultaneidad se fundamenta la posibilidad de “ser apropiado (*er-eignet*) por y para el ser”; la fenomenología inaparente es, pues, posibilidad de fundación del *Ereignis*, y el lenguaje será pensado en este punto como “experiencia apropiante”. Al respecto observa Vallega-Neu: “(...) la experiencia de la que habla aquí Heidegger está relacionada con varias formas de actividad creativa. Tomemos como ejemplo la escritura creativa o la poesía”⁵³.

En este sentido pueden leerse las siguientes líneas de las *Reflexiones VI*:

Para la filosofía -y máxime para aquella que supera toda metafísica como algo que queda en primer plano-, *la palabra y su configuración* son el

50 VALLEGA-NEU, D. “Die *Schwarzen Hefte* und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen (1936-1942)”, en DENKER, A. y ZABOROWSKY, H. op. cit. p. 106.

51 HEIDEGGER, M. *Cuadernos negros (1931-1938)*. Madrid, Trotta, 2015. p. 178.

52 HEIDEGGER, M. GA 82. cit. p. 89.

53 VALLEGA-NEU, D. op. cit., p. 105.

acontecimiento del ser (*Sein*) mismo: el ser como acontecimiento que nos hace apropiados a ella”⁵⁴.

Se trata de un “decir acontecimental” en el que se borra la separación que se daba con el “acceso reflexivo”; la palabra pensante no es susceptible de planificación metódica, sino que se da. Como acceso al acontecer del ser, la poesía y el pensamiento

(...) entran en una relación transformada esencialmente, la cual no se puede calcular. Cuándo y cómo ambos se hacen patentes como *Da-sein* dentro de lo ente que se transforma, sin ser y sin “repercutir” públicamente, eso es algo que no sabe nadie⁵⁵.

Al “surgir” y transformarse continuamente, los términos de esta época no son consistentes ni sistemáticos, muchos de ellos aparecen para ser abandonados después de algunos tanteos; no debe extrañar que la mirada pública encuentre este lenguaje extravagante, oscuro e incluso “sin sentido”.

En realidad, reflexiona Heidegger en el segundo volumen de los *Cuadernos negros*, todavía no sabemos nada de la incardinación esencial del ser y del lenguaje (...) el lenguaje nunca es primero “expresión” ni “medio de formulación” de un pensamiento, sino el encaje original (*ursprüngliche Fügung*) del pensar y lo pensado mismos⁵⁶.

Con esto se radicaliza una idea temprana de Heidegger, que el lenguaje no es un mero instrumento; se trata más bien del ámbito en el cual el ser “se apropia” del hombre, en la esencia más íntima del lenguaje “se da” el ser:

Los grados de la irradiación de la esencia de la palabra que van ascendiendo a partir del uso léxico inmediato son estos: *la palabra designa, la palabra significa, la palabra dice, la palabra es*⁵⁷.

Entre más se avanza en estos grados de irradiación, hay una mayor equivocidad esencial del lenguaje, misma que solo dominan poetas y pensadores. De acuerdo con tal equivocidad esencial hay que leer los *Winke* de esta época. Sólo un lenguaje asumido como medio e instrumento puede ser inequívoco.

54 HEIDEGGER, M. *Cuadernos negros (1931-1938)*. cit. p. 406. (Trad. modificada).

55 HEIDEGGER, M. *Cuadernos negros (1938-1939)*. Madrid, Trotta, 2017. p. 129.

56 lb. p. 85.

57 Ob. p. 143.

4. A manera de conclusión

Así pues, “la palabra acontece como ser y como pensar”. Que la palabra “es”, quiere decir: “La palabra forma parte de la irradiación del esenciar del ser, cumpliendo así una fidelidad suprema con su esencia única”⁵⁸. Esta es la fidelidad fenomenológica al acontecimiento del ser. Por su parte, la “meditación” es el esfuerzo pensante por captar las señas esenciales que se dan como palabra,

La meditación traslada al hombre al *Da-sein*, supuesto que ella misma sea ya acaecida-apropiadamente por el ser (*Seyn*). Pero el ser (*Seyn*) reclama a la palabra, como la que el evento-apropiador respectivamente se esencia⁵⁹.

De modo que en tanto meditación se da la “fundación del *Dasein*”, en el “ensamble simultaneo” de *Ereignis*, meditación y palabra fundamental. Pensar es estar situado ya en lo abierto del *Dasein*, pensar es ya fundar el *Dasein*, pero toda vez que ello está aún puesto en decisión, tendremos que admitir que aún no podemos o no sabemos todavía pensar, como afirmará Heidegger en los años ‘50⁶⁰.

De acuerdo con esto se entiende por qué desaparece el término fenomenología, en favor del sobrio “pensar”.

La palabra pensar (*Er-denken*) quiere decir: el pensar que es antes acaecido-apropiadamente por el ser (*Seyn*), lo por pensar, y es realizable sólo en una historia y como historia del ser (*Seyn*)⁶¹.

La fenomenología en tanto método, es aún un emprendimiento que parte del ser humano, pero dado que su objetivo temático, la verdad del ser, es lo que precisamente se rehúsa a todo emprendimiento humano, la metodología debe saber sustraerse a la voluntad planificadora. Por eso pregunta el filósofo:

¿Pero pensamos “nosotros” al ser (*Seyn*)? ¿O “es” el ser (*Seyn*), en tanto acaece-apropiadamente al pensar (no un representar cualquiera sino el pensar (*Erdenken*) de él) y con ello a un esenciarse del hombre?⁶²

Por esta razón, las señas (*Winke*), como apuesta nominativa de una fenomenología inaparente, no son solo palabras “del” filósofo, que surgen de su sensibilidad, inteligencia

58 lb. p. 244.

59 HEIDEGGER, M. *Meditación*. cit. p. 56.

60 Cfr. HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid, Trotta, 2010.

61 HEIDEGGER, M. *Meditación*. cit. p. 303.

62 lb. p. 118.

o astucia, sino indicio de que el pensador logra escuchar, captar las propias señas que el ser deja en su retirada. De este modo, el *Seynsdenken* “(...) no saca a rastras un significado de las palabras abordadas para ofrecerlas como si ellas fueran la ‘cosa misma’, sino que le toma la palabra al propio ser (*Seyn*)”⁶³. Si la esencia de la verdad del ser es “rehusante”, la palabra esencial también es rehúso, por ello nuestra experiencia del lenguaje para con el ser resulta siempre con la apariencia de “insuficiente y oscura”.

A partir de lo dicho, resulta notorio que en esta nueva comprensión de la fenomenología el propio lenguaje de los existenciaros resulta insuficiente.

Aunque los “existenciaros” están referidos al *Da-sein*, y por tanto están referidos exclusivamente a la pregunta por la verdad del ser, no se los piensa lo bastante primordialmente desde la irradiación del esenciar del ser⁶⁴.

Por ello dan la impresión de constituir, a pesar de las constantes advertencias del autor, “categorías” del ser humano. Esto no significa, como se ha apuntado previamente, que los existenciaros deban desaparecer, sino que deben ser replanteados y renombrados de acuerdo con la perspectiva de una fenomenología inaparente. Un trabajo pendiente sería ahondar en el modo como estas estructuras existenciaras son replanteadas y renombradas de acuerdo con las “señas” del pensamiento ontohistórico.

Bibliografía

BASSO, L. *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*. Buenos Aires. Biblos, 2017.

COSMUS, O. *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*. Würzburg, Königshausen & Neuman, 2001.

GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002.

GETHMANN, C. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn, Bouvier, 1974.

HEIDEGGER, M. *GA 66. Besinnung*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid, Trotta, 2000.

HEIDEGGER, M. *Meditación*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

63 HEIDEGGER, M. *Cuadernos negros (1938-1939)*. cit. p. 260.

64 Ib. p. 261 (Trad. modificada).

- HEIDEGGER, M. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires, Biblos, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Hitos*. Madrid, Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica"*. Granada, Comares, 2008.
- HEIDEGGER, M.: *¿Qué significa pensar?* Madrid, Trotta, 2010.
- HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 2011.
- HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2012.
- HEIDEGGER, M.: *Cuadernos negros (1931-1938)*. Madrid, Trotta, 2015
- HEIDEGGER, M.: *Cuadernos negros (1938-1939)*. Madrid, Trotta, 2017.
- HEIDEGGER, M. *GA 82. Zu eigenen Veröffentlichungen*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018.
- HERRMANN, F.-W. von. *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1990.
- HERRMANN, F.-W. von. *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los Problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid, Trotta, 1997.
- HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas I*. Madrid, Alianza, 1999.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura (Ideas I)*. México D.F., UNAM/FCE, 2013.
- PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid, Alianza, 1993.
- POLT, R.: "The Black Notebooks as Thought Journals", en DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der "Schwarzen hefte"*. Freiburg/Múnich, Karl Alber, 2017.
- SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. México D.F., Tusquets, 2010.
- THOMSON, I.: "Heidegger's Nazism in the Light of his early Black Notebooks: A view from America", en DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der "Schwarzen hefte"*. Freiburg/Múnich: Karl Alber, 2017.

VALLEGA-NEU, D. "Die *Schwarzen Hefte* und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen (1936-1942)", en DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der "Schwarzen hefte"*. Freiburg/Múnich, Karl Alber, 2017.

VIGO, A. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos, 2008.

VOLPI, F. "Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los *Beiträge zur Philosophie*", en *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello, 2008.

VOLPI, F. *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid, Maia, 2010.

XOLOCOTZI, A. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F., UIA/Plaza y Valdés, 2004.

XOLOCOTZI, A. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México D.F., BUAP/Porrúa, 2011.

XOLOCOTZI, A. y ZIRIÓN, A. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre fenomenología*. Ciudad de México, Porrúa/Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo/BUAP, 2018.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Derivas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 6 NÚMERO 5: JULIO DE 2019. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2019.I05.09

[pp. 183-204]

Cuestiones litigantes. El diálogo de Heidegger con Hegel y Schelling.

Litigating issues. Heidegger's dialogue with Hegel and Schelling.

Jorge Eduardo Fernández¹

Universidad Nacional de San Martín

Introducción

El siguiente artículo, bajo un título un tanto pretencioso, pretende mostrar y, en el mejor de los casos, abrir la reflexión en torno a las cuestiones en las cuales Martin Heidegger sitúa su diálogo litigante con Hegel y Schelling.

La cuestión principal en la cual se centra el vínculo de Heidegger con aquello que el mismo denomina "idealismo especulativo" radica en el significado de la cópula "es". Al respecto, en Identidad y diferencia encontramos la fórmula "idealismo especulativo", acompañada de la siguiente aclaración:

"El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de

¹ Protocolo del seminario "Hegel-Heidegger" impartido en la Universidad de Sevilla, el 17 de Octubre de 2018, en el marco del seminario permanente *Heidegger en sus textos*, organizado por el grupo de investigación *Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (HUM-018)*.

que aparezca la mediación en el interior de la identidad. Pues la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad. Tal lugar no puede ser mostrado aquí. Sólo hay que tener en cuenta una cosa: que desde la época del idealismo especulativo, al pensamiento le ha sido vedado representar la unidad de la identidad como la mera uniformidad y prescindir de la mediación que reina en la unidad. En donde esto ocurre, la identidad se representa de modo solamente abstracto”².

Desde este punto de vista debemos aclarar que la temática excede nuestra intención que es la de considerarla tan solo en la relación que ella mantiene con las obras de Hegel y Schelling. El tratamiento de la proposición del fundamento en torno a Leibniz, de la tesis de Kant sobre el ser, de los seminarios sobre el idealismo especulativo, en ese caso de Fichte, queda como deuda asumida ante un planteo más amplio de la cuestión.

El único motivo que pueda justificar este cercenamiento del tema lo podrán comprender teniendo en cuenta las líneas y caminos de investigación que me han conducido al tema. En este sentido distinguiría, al menos, dos caminos que transito hace ya algunos años:

El primero de ellos, y en cierto sentido, el principal, está enmarcado en mis estudios sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel y en ella de manera especial en torno al concepto hegeliano de *Dasein*. Podrán suponer ya, en esta temática, un casi impuesto acercamiento y cotejo con Heidegger, o al menos con *Ser y tiempo*.

El segundo camino, eje temático, son mis estudios de lo que podemos comprender como período medio o, a mi parecer más adecuado, período “gozne” en el desarrollo de la obra de Schelling. Me refiero de manera especial a las *Investigaciones sobre la esencia*

² “Daher kommt es, daß die Identität durch die Geschichte des abendländischen Denkens hindurch im Charakter der Einheit erscheint. Aber diese Einheit ist keineswegs die fade Leere dessen, was, in sich beziehungslos, anhaltend auf einem Einerlei beharrt. Bis jedoch die in der Identität waltende, frühzeitig schon anklingende Beziehung desselben mit ihm selbst als diese Vermittlung entschieden und geprägt zum Vorschein kommt, bis gar eine Unterkunft gefunden wird für dieses Hervorscheinen der Vermittlung innerhalb der Identität, braucht das abendländische Denken mehr denn zweitausend Jahre. Denn erst die Philosophie des spekulativen Idealismus stiftet, vorbereitet von Leibniz und Kant, durch Fichte, Schelling und Hegel dem in sich synthetischen Wesen der Identität eine Unterkunft. Diese kann hier nicht gezeigt werden. Nur eines ist zu behalten: Seit der Epoche des spekulativen Idealismus bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit der Identität als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in der Einheit waltenden Vermittlung abzusehen. Wo solches geschieht, wird die Identität nur abstrakt vorgestellt”. HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*. Klostermann. Frankfurt am Main, 2006. p. 54.

de la libertad humana... y a su derivación temática en las distintas formulaciones de *Las edades del mundo*.

Teniendo en cuenta estas aclaraciones mi exposición sobre Heidegger y el “idealismo especulativo” consistirá tan solo en la consideración de dos cuestiones que espero sean un aporte y un motivo de diálogo con ustedes. Las dos partes en las que dividiré este escrito las he titulado de este modo:

1. Heidegger y el concepto hegeliano de *Dasein*.
2. La influencia de Schelling en la reformulación de la proposición de identidad.

1. Heidegger y el concepto hegeliano de *Dasein*

Como podrá suponerse, llego a este tema, en principio, en el curso de una investigación sobre la *Ciencia de la Lógica* y, de manera especial, en ella, de la consideración del concepto hegeliano de *Dasein*.

El primer punto de contacto entre dicha investigación y *Ser y tiempo* radica en haber comprobado que, a pesar de que Heidegger hace una clara y expuesta mención a esta obra de Hegel en el inicio de *Ser y tiempo*, no encontramos en lo sucesivo otras referencias explícitas a la *Ciencia de la lógica* y menos aún al concepto de *Dasein* tal cual lo expone Hegel en el capítulo segundo de *La doctrina del ser*.

Con la publicación en el año 2011 del tomo 86 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, que contiene los seminarios que él dictara sobre Hegel y Schelling durante 1927 y 1957, se le agregan a la cuestión aportes sumamente significativos que permiten una revisión y le otorgan al tema una nueva relevancia. El tomo está conformado por los siguientes seminarios: 1-Aristóteles-Hegel. Seminare. SS. 1927. 2-Schelling über das Wesen der menscheliche Freiheit, WS. 1927/1928. 3-Hegel “Rechtsphilosophie”. WS. 1934/1935. 4-Schelling und der deutsche Idealismus. 1941/1943. 5-Zu Hegel Phänomenologie des Geistes. SS. 1942. 6-Zu Hegel Logik des Wesens. WS. 1955/1956. 7-Gespräch von der Sache des Denkens. WS. 1956/1957. Anhang I. Hegel: I.1-Phänomenologie des Geistes (SS. 1942). I.2-Zu Hegel Aesthetik. I.3-Aus: Gespräch von der Sache des Denkens (1956/1957). I.4-Zum Text Logik I, E4 und 63/64. I.5-Schelling: [Späte Bemerkungen und Aufzeichnungen. Anhang II: Protokole und Mitschriften. Anhang III: Vorlesungen und Seminärübungen.

De manera especial, en lo que se refiere a la gesta de *Ser y tiempo*, encontramos que en el mismo año de su edición, 1927, Heidegger se encontraba dictando, en el semestre de verano, el recién mencionado seminario sobre Aristóteles y Hegel. Si bien el planteo del

tema reviste, en lo que respecta a la correspondencia entre fechas, cierto anacronismo, nos parece que no resulta forzado poner en consideración la influencia de la *Ciencia de Lógica*, al menos en lo referente al barbecho o tiempo de maduración pensante de las cuestiones en torno a la cuales se cierne la célebre obra de Heidegger. Lo más relevante, en lo referido al curso de una investigación sobre la *Ciencia de la lógica*, es que Heidegger en su seminario sobre Aristóteles y Hegel se dedica, principalmente, a una interpretación de esta obra de Hegel.

Para iniciar una interpretación de lo planteado por Heidegger en dicho seminario cabe señalar, en principio, las que podemos comprender como las líneas generales de interpretación de la *Ciencia de la lógica* propuestas por Heidegger, para pasar luego a aquellos pasajes en los que Heidegger hace mención destacada al concepto hegeliano de *Dasein*.

El interés de Heidegger por Aristóteles y Hegel radica en lo que el mismo Heidegger define como la “fundamentación y tarea de la ontología aristotélica (y de los antiguos) cuyo resultado se encuentra en la *Lógica* de Hegel”³.

Como podemos apreciar, resulta evidente la coincidencia entre el objetivo del seminario y la tesis inicial de *Ser y tiempo*, que presenta a la metafísica como *gigantomakia peri tes ousias*, alegando que tiene su origen con Platón y Aristóteles en Atenas y que se despliega, con algunos “retoques” (*übermalungen*) hasta la *Lógica* de Hegel⁴. Ciertamente ésta deja de poder ser considerada una mera coincidencia y demanda un desarrollo más detallado que el que Heidegger le dedica en su seminario sobre Aristóteles y Hegel, en el cual, si bien encontramos anotaciones sumamente interesantes sobre la *Ciencia de la lógica*, estas indicaciones, al carecer de desarrollo, dejan demasiada tarea interpretativa al lector. No obstante, contar con estos señalamientos abre la posibilidad de poder establecer puntos de contacto y comparación entre ambas obras, la *Ciencia de la lógica* y *Ser y tiempo*.

La tarea no es sencilla no solo por las dificultades de acercamiento y de relación entre ambas obras, sino además, por la complejidad que cada una de ellas contiene. A diferencia de la *Crítica de la razón pura* que, cabe asumir, cuenta con una amplia gama y tradición de intérpretes que, como vemos, influyen directamente en el pensamiento de Heidegger, la *Ciencia de la Lógica*, cabe plantear, llega a Heidegger intacta, con toda su problematicidad de comprensión.

3 “Ankommen an der Grundfrage: welches ist das Fundament und »die« Aufgabe der Ontologie des Aristoteles (der Antike) bzw. Der Logik Hegels | wie sieht die Durchführung aus im Resultat”. HEIDEGGER, M., *Seminare Hegel-Schelling*. GA 86. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 2011. p. 3.

4 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Max Niemeyer. Tübingen, 1993. p. 2.

Decir que la *Ciencia de la lógica* es una obra lo suficientemente explorada es algo que, al menos por ahora, estamos lejos de poder afirmar. Preguntarnos por ella, nosotros, desde este puñado de años del siglo XXI, indica no mucho más que la intención de dirigir nuestra mirada hacia esta obra de Hegel que ha sido editada entre 1812 y 1832 y que, según apreciaciones tan generales como la de nuestra primera intención, podemos decir que contiene el despliegue especulativo de la idea expuesto en sus tres partes: ser, esencia, concepto.

Entre nuestra mirada actual y la *Ciencia de la lógica* no se encuentran tan solo doscientos años, sino, principalmente, la brecha abierta por el hundimiento de la filosofía que, ante el cual, la misma *Ciencia de la lógica* ha acompañado con su “descenso al mundo de las sombras”. Son varias las fórmulas de los intérpretes de la esta obra de Hegel que podríamos mencionar y, tanto una como otra, expresan que su tarea principal es la de cumplir el giro copernicano y transformar la metafísica en lógica. Tarea que, dado el rumbo emprendido por Heidegger, no lo deja indemne.

Pero, más allá de las complicaciones y las dificultades que atañe a esta menuda tarea, nos encontramos con ciertas líneas de acercamiento. La principal de estas líneas, me atrevo a plantear, es la de poder saber hasta qué punto la falta de distinción y por ello de necesidad de articulación entre el “ser-a-la-mano” (*Zuhande*) y el “ser- ante-los-ojos” (*Vorhande*), señalada por Heidegger como un déficit de la ontología aristotélica, se encuentra y afecta también a la *Ciencia de la lógica*.

Esta cuestión, pareciera, es la que conduce la lectura de la *Lógica* emprendida por Heidegger en su seminario. Ciertamente no es una cuestión menor y ha de requerir, como Heidegger pronto alcanza a comprender, plantear una tesis de lectura que abarque a la *Ciencia de la lógica* en su totalidad, es decir que la abra y permita dominarla en comprensibilidad, en su “pensabilidad”.

Como advertimos en párrafos anteriores, la lectura que Heidegger inicia de esta obra capital de Hegel se encuentra flanqueada por los aportes neokantianos y, de manera especial, por el desplazamiento de la concepción del tiempo que va desde la *Crítica de la razón pura* a la obra de Hegel.

En este sentido cabe tener en cuenta dos cuestiones de importancia: La primera de ellas radica en que, además de contar con la obra de Hermann Cohen, la lectura de la *Crítica de la razón pura* realizada por Heidegger está concentrada, al menos en esos años, en la obra de Fritz Heinemann *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das*

*Problem der Zeit*⁵. Esto lo va a situar a Heidegger, al menos al inicio del seminario, en la búsqueda de trazar un ámbito de relaciones posibles entre la lógica trascendental kantiana y la lógica especulativa de Hegel. Me animo a agregar que este es un conducto para nada despreciable y que sitúa a la *Ciencia de la lógica* como una instancia de mediación, que habrá que tratar de dilucidar con suma precisión en qué consiste, entre la obra de Kant y el propósito fenomenológico-hermenéutico de Heidegger.

El segundo punto a tener en cuenta nos sitúa en el núcleo de la cuestión. En su pretensión de poder pensar la *Ciencia de la lógica*, Heidegger ensaya anticiparla cuestionando la que él considera la idea inicial de la *Ciencia de la lógica*, la idea de devenir. El planteo será el siguiente: la *Ciencia de la lógica* se desarrolla a partir de la puesta en pensamiento del “devenir”, pero no sabemos de dónde él procede. De este modo Heidegger va introduciendo al “tiempo” como lo no pensado y, por ello mismo, como el horizonte desde donde anticipar el devenir del devenir inherente a la *Ciencia de la Lógica*.

Párrafo aparte, respecto a esta anticipación, que sitúa al tiempo como *a priori* del devenir, podemos encontrar un ineludible antecedente en el propósito principal de *Las edades del mundo* de Schelling. Lo significativo es que no se encuentran en la obra de Heidegger, al menos fácilmente, referencias a esta obra de Schelling.

Retomando el curso del seminario sobre Aristóteles y Hegel, podemos plantear que, si la mirada puesta en la fundamentación de la ontología, mencionada en principio, nos conducía al inicio de *Ser y tiempo*, la introducción del tiempo como horizonte de comprensión del devenir, nos conduce hacia las páginas finales en las que Heidegger plantea el problema de la temporalidad en Hegel. La cuestión allí planteada, si bien se centra especialmente en el concepto hegeliano de tiempo expuesto en la *Enciclopedia* y contiene algunas referencias derivadas a la *Ciencia de la lógica*, pareciera quedar comprendida dentro de la organización enciclopédica que le permite a Heidegger, en último término concluir que el tiempo, concebido por Hegel como “devenir intuitivo” (*angeschaute Werden*) se define en el plano de la historización o de la “temporalidad del espíritu”. La estrategia de lectura implementada por Heidegger en su seminario logra plasmarse en la medida en que logra volver comprensible la transformación de la lógica trascendental en lógica especulativa, situando al tiempo como horizonte no pensado, es decir, desde donde liberar la “pensabilidad” de la *Ciencia de la lógica*.

De este modo, como anticipáramos, situándose en el punto culminante de la obra de Hegel: “la doctrina de la idea”, Heidegger dirige su cuestionamiento hacia el origen

5 HEINEMANN, F., *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*. Alfred Töpelmann. Giessen, 1913.

o procedencia del devenir como paso inicial de la *Ciencia de la lógica*. Desde allí comprende al devenir como la clave principal de la exposición de la obra. Para él “el devenir del devenir” en su modalización especulativa efectuada en el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*, supone al tiempo como horizonte no pensado. En sus anotaciones Heidegger retoma la línea de exposición del concepto hegeliano del tiempo tomada de la *Enciclopedia* y lo define, también en el seminario, con la fórmula: “tiempo-devenir intuido” (*Zeit-angeschaute Werden*)⁶. El “tiempo”, en tanto lo no pensado en devenir, abre el horizonte de comprensión del devenir de la idea, horizonte en que tiempo se abre a la “cosa del pensar”. Esto implica, remitiéndonos a la organización expositiva de la *Ciencia de la Lógica*, interpretar la doctrina de la idea como lógica del pensar.

Esta parece ser la composición topológica planteada por Heidegger: el modo de comprender la *Ciencia de la lógica* es el de lograr situarla en el contexto abierto por “la cosa del pensar”. Esta tesis parece confirmarse después, en los años en que Heidegger seguirá situando sus lecturas de Hegel en tal contexto. La edición de estos mismos seminarios parecen avalar la idea de que el terreno donde Heidegger decide vérselas con Hegel está definido por “la cosa del pensar” (*Die Sache des Denkens*). En cierto sentido tenemos que reconocer que la lectura sobre Hegel iniciada en el seminario sobre Aristóteles y Hegel será retomada en el seminario que dictara en 1956 / 1957 titulado *Gespräch von der Sache des Denkens*.

Es esta una línea de fuga, o al menos de distracción, entre Heidegger y la *Ciencia de la lógica* que tendrá su peso a la hora de comprender el ámbito del diálogo litigante con Hegel, línea que predomina en el posicionamiento de Heidegger y se vuelve definitoria de la necesidad de producir el “paso atrás” en el contexto de la constitución onto-teológica de la metafísica. La conclusión alcanzada y sostenida por Heidegger respecto a este punto es la misma que plantea al final de *Ser y tiempo*, donde sostiene que, para Hegel “pensar es devenir de la negación de la negación”⁷.

Yendo al segundo punto propuesto, a lo que corresponde específicamente al concepto de *Dasein*, Heidegger plantea, en el segundo párrafo del seminario, que la *Ciencia de la lógica*, en tanto “doctrina de la verdad” (*Lehre von der Wahrheit*), contiene una “interpretación ontológica de la verdad”, y esto ha de comprenderse como interpretación de la verdad del *Dasein*. Señala a su vez, que se trata de una disciplina perteneciente a la

6 HEIDEGGER, M., *Seminare Hegel-Schelling*. cit. p. 41.

7 Ib. p. 36.

ontología fundamental (*Fundamentalontologie*), es decir, de “una región de la ontología del Dasein” (*ein Bezirk der Ontologie des Daseins*)⁸.

Las referencias que Heidegger va señalando respecto al concepto hegeliano de *Dasein* oscilan al modo de un tanteo interpretativo que, por un lado, pareciera pretender apropiarse del curso expositivo de Hegel y, por otro, tener que responder a la literalidad del texto. Un ejemplo de ello lo encontramos en los párrafos 22 y 23 del seminario donde vemos que Heidegger hace un punteo de las principales afirmaciones que Hegel formula respecto al *Dasein* en el comienzo del capítulo segundo de la *Ciencia de la lógica*. A partir de ello, Heidegger indica que *Dasein*, en tanto “ser determinado” (*bestimmte Sein*), es el “primer determinado” (*das erste Bestimmte*) con el cual Hegel inicia el pensar⁹. *Dasein* es la primera determinación del devenir, y en este sentido completa Heidegger utilizando el mismo terminología de Hegel: *Dasein* es “lo fáctico” (*das Faktische*). La cuestión que planteamos en torno a la influencia de la *Ciencia de la Lógica* en *Ser y tiempo* encuentra en la “facticidad del *Dasein*” su tópico de mayor cercanía y distancia, lo cual requiere un trabajo sumamente detallado y exigente al respecto.

Pretendiendo en este escrito tan solo contribuir a la mera presentación del tema, cabe mencionar la fórmula utilizada por Hegel: “Lo fáctico así como está presente (se presenta, tal como es), es el *Dasein* en general”¹⁰. La cual Heidegger interpreta como determinación inicial, el fáctico “horizonte indeterminado de *logos* y *poiesis*”¹¹; para concluir sosteniendo que el *Dasein* es expuesto en la *Ciencia de la lógica*, como el fáctico fundamento óntico de la ontología, “un *factum*” no comprendido, lo inmediato no como el “puro ser-ante-los-ojos”, sino “lo a la mano”¹².

Luego de estas apreciaciones sobre el concepto hegeliano de *Dasein*, Heidegger, hacia el final de sus anotaciones del seminario, retoma la línea de su interpretación de Hegel planteada hacia el final de *Ser y tiempo*. En esta dirección señala que en la *Ciencia de*

8 lb. p. 4.

9 “Womit das Denken anfängt” lb. §28. Tengamos en cuenta que esta fórmula obedece a una de las cuestiones que definen a la lógica según la comprensión de Hegel y remite al pasaje gozne que precede al desarrollo del cuerpo de la obra y que Hegel titula con la pregunta “Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht Werden?”.

10 “Das Faktische was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt...”. HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), Felix Meiner. Hamburg. 1990. p. 110.

11 “Ontologischer Horizont unbestimmt: faktisch: logos und poiesis”. 11 HEIDEGGER, M., *Seminare Hegel-Schelling*. cit. §47.

12 “Bei Hegel einfach ein Faktum nicht verständlich gemacht an der Seinsart des Anschauens und des anschauenden Daseins. Das Unmittelbare doch gerade nicht das reine Vorhandene! , sondern das Zuhandene”. lb.

la lógica, el “tiempo” es concebido como “devenir intuido” (*angeschaute Werden*), y en la misma línea agrega que, esto implica que la negación de la negación, procedente del puro devenir, es “pensar del pensar” y, de este modo, se trata de una “ontología-lógica” (*Ontologie-Logik*). Su problema fundamental, concluye Heidegger, coincide con la cuestión del fundamento óntico de toda ontología: la temporalidad.

Expuesto, por mi parte de manera escueta e insuficiente, este primer acercamiento al concepto hegeliano de *Dasein* en el seminario que Heidegger dictara en el semestre de verano de 1927, la cuestión pareciera dirigirse en la dirección de tener que poder llegar a comprender en qué grado las apreciaciones formuladas por Heidegger acerca del concepto hegeliano de *Dasein* constituyen un aporte para la comprensión de la génesis de *Ser y tiempo*. Al respecto cabe tener en cuenta ciertas cuestiones: El concepto hegeliano de *Dasein* es desarrollado en la *Ciencia de la lógica* desde la idea de una lógica ontológica (*Ontologische Logik*) título que Hegel formulara por primera vez en su *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, clases que dictara en Nüremberg en 1808.

Como aclara Pirmin Stekeler Weithofer en su *Hegels Analytische Philosophie*: “La palabra “*Dasein*” no es para Hegel el simple título de la inmanencia de la vida humana como lo es para Heidegger,...”¹³. Esto implica que, para Hegel, *Dasein*, abarca al “estar siendo” de todo ente y no es concebido en función de ningún ente en especial. No obstante, en el curso del *Dasein*, el hombre será concebido según su determinación (*Bestimmung*), concebida ésta, además, como “disposición” (*Beschaffenheit*) y “límite” (*Grenze*). Al respecto cabe sumar dos puntualizaciones: La primera de ellas consiste en resaltar, siguiendo en este aspecto los aportes de Wolfgang Marx, que la esfera de *Dasein* constituye, en tanto esfera de la finitud, el momento contraidealista del pensamiento de Hegel¹⁴. En lo que se refiere a la “determinación del hombre” en el curso del desarrollo del *Dasein*, tendríamos que ver en qué sentido es posible pensar la cercanía entre Hegel y Heidegger si apelamos a las obras de aquellos que desde el siglo XVIII, incluidos entre otros Goethe y Fichte, ha desarrollado han concebido la cuestión a partir de la fórmula “*Bestimmung des Menschen*”.

Se abre aquí un tema sumamente sugerente para su investigación. Me refiero a todos los trabajos recientes que muestran la incidencia que los planteos en torno a la

13 “Das Wort “*Dasein*” ist bei Hegel dann nicht einfach Titel für die Inmanenz des menschlichen Lebens wie bei Heidegger, sondern spezieller für deiktisch eingeführte und in der Deixis überprüfte qualitativen Differenzierungen”. STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Analytische Philosophie*. Schöningh. Paderborn, 1992. p. 119.

14 MARX, W., *Hegel Theorie logischer Vermittlung*. Frommann-Holzboog. Stuttgart, 1972.

“determinación del hombre” surgidos a partir de la publicación homónima de Johann en Spalding en 1749¹⁵.

La principal de estas cuestiones, me atrevo a plantear, es la de poder saber hasta qué punto la falta de distinción y por ello la necesidad de articulación entre el “ser-a-la-mano” (*Zuhande*) y el “ser-ante-los-ojos” (*Vorhande*), señalada por Heidegger como un déficit de la ontología aristotélica, se encuentra también en la *Ciencia de la lógica*.

El planteo de esta cuestión, que en Heidegger deriva en la determinación del “entre” (*Zwischen*), articulador entre ambas, quedaría planteado en la *Ciencia de la lógica*, en el modo como Hegel concibe la “disposición” (*Beschaffenheit*) del *Dasein*¹⁶. Una cuestión a plantear al respecto consistiría en poder determinar hasta qué punto y en qué sentido la noción hegeliana de *Beschaffenheit* queda comprendida por la ontología aristotélica o se aproxima al concepto heideggeriano de *Dasein*. Al respecto debiéramos detenernos especialmente en los párrafos 21, 22 y 23 del seminario, en los cuales, un dubitativo Heidegger, solo alcanza a cuestionarse acerca del significado que Hegel le asigna a la cualidad del *Dasein* comprendiéndolo como “*Beschaffenheit*”.

Preguntarnos, con la mira puesta en la *Ciencia de la Lógica* y en la cuestión de la temporalidad en Hegel, según lo formula Heidegger en las páginas finales de *Ser y tiempo*, hasta qué punto la “facticidad” del *Dasein*, tal cual Hegel la plantea en la *Ciencia de la lógica*, se encuentra predeterminada por lo aquello Heidegger denomina “la temporalidad del espíritu”.

2. La influencia de Schelling en la reformulación de la proposición de identidad

Quiero comenzar la segunda parte de este escrito con una cita que emparenta, al igual que otras fórmulas filosóficas, a Heidegger con Schelling. La cita, cuasi hölderliniana, está tomada de las lecciones sobre el *System der Weltalter* que Schelling dictara en Munich

15 A propósito, resulta interesante un artículo de Fotis Jannidis: *Die Bestimmung des Menschen-Kulturemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel*, en el que muestra como en los años entre 1740 and 1850 la formula “Bestimmung des Menschen” fue usada en setenta y un títulos de libros. Y, de manera especial, la publicación de Laura Anna Macor (*Die Bestimmung des Menschen (1748-1800)*. Frommann-Holzboog. Stuttgart, 2013) quien realiza el desarrollo de la historia conceptual de esta fórmula desde 1748 al 1800.

16 Verter “*Beschaffenheit*” por “disposición” resulta un tanto limitado. Para comprenderlo convendría animarnos a traducirlo por “hechura”. Se trata de la disposición del *Dasein* para ser lo tiene que ser, su destinación diríamos. En este concepto convergen y se conforma la unidad, óntico-ontológica, podríamos decir, entre *Sein* y *Sollen*.

durante 1927 y 28 y dice así: “En el inicio es el peligro, el principio negativo y quien inicialmente no lo haya evitado, ha perdido la libertad para siempre”¹⁷.

Desde esta cercana complicidad que Heidegger mantiene con la obra de Schelling, podemos empezar diciendo algo casi obvio, el escrito de Schelling al que Heidegger le dedica su principal atención son las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* publicada alrededor de 1809.

En lo que respecta a los escritos que Heidegger le ha dedicado al pensamiento de Schelling, contamos con las siguientes publicaciones¹⁸: 1-GA 86. *Seminare. Hegel-Schelling* (1927). 2-GA 42. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Sommersemester 1936). *Schellings Abhandlung “Über das Wesen der menschlichen Freiheit...”*. 3-GA 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* (1941). 4-GA 28. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929) *Im Anhang: Nachschrift “Einführung in das akademische Studium”* (Sommersemester 1929). 5-GA 88. *Seminare: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens* (1937).

La incidencia del escrito sobre la libertad en el pensamiento de Heidegger, inmediatamente posterior a la publicación de *Ser y tiempo* es notable. Ya en el semestre de invierno de 1927/1928 Heidegger dicta un seminario con el título: *Schelling y la esencia de la libertad humana*. En las pocas páginas pertenecientes a este seminario Heidegger centra la cuestión en el modo como Schelling sitúa a la libertad en el seno de la divinidad (*Gottheit*), la cual se sustrae a toda posibilidad de ser concebida como fundamento (*Grund*). Dicho Seminario comienza con la siguiente cita: “Pues todo ser sólo puede revelarse en su contrario, el amor sólo en el odio, la unidad en la discordia”¹⁹.

Para poder comprender el vínculo de Heidegger con Schelling debemos, casi necesariamente, al menos en principio, explicar algunas cuestiones centrales del

17 “Am Anfange ist die Gefahr, das negative Pincip und wer sie nicht gelich anfangs mied, hat die Freiheit auf immer verloren”. SCHELLING, F. W. J., *System der Weltalter*. Klostermann. Frankfurt am Main. 1998. p. 8.

18 La fuente de esta bibliografía es Jacinto Rivera Rosales.

19 “Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Hass, Einheit in Streit”. SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos. Barcelona, 1989. p. 373-374. citado por HEIDEGGER, M., *Seminare Hegel-Schelling*. cit. p. 40.

pensamiento de Schelling al respecto. De manera diferente que Hegel, Schelling es un filósofo que sigue requiriendo presentación. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, un filósofo cuya gran parte de su obra aún no ha sido suficientemente estudiada, es el pensador que con mayor profundidad, más que ningún otro, incluido el mismo Nietzsche, ha alcanzado a plantear la tensión entre el carácter residual de la existencia y la libertad de ser. Este es el núcleo conceptual del que Heidegger ha abrevado con frecuencia y, me animaría a decir, desde donde brota la potente influencia schellingniana en su pensamiento. Tal carácter residual arraiga, en términos de Schelling, en el “resto irreductible” (*aufgehende Rest*), fondo abisal de nuestro “estar siendo” (*Dasein*) previo a toda determinación objetiva de la conciencia y del entendimiento. La libertad de ser encuentra en dicho “resto” el magma pulsional a priori, ciego, lo pre-sub-puesto a toda ulterior necesidad y determinación. La libertad de ser anticipa, de este modo, a todo intento de fundamentación, a toda argumentación ontológica que pretenda fundar la razón de ser en un principio necesario.

Hacia 1809 Schelling publica sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana...* Esta obra, de notable audacia y profundidad, se convertirá en un tópico capital para la filosofía contemporánea ya que no solo marca el derrotero del pensamiento y de la obra ulterior de Schelling, sino que resulta clave, como vamos haciendo notar, respecto al pensamiento de Martin Heidegger en la fase inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*. En estas investigaciones, Schelling inicia el desarrollo de la “parte ideal” de su filosofía. Esta se diferencia, en principio, de la “parte real” correspondiente, en cierto sentido, a su filosofía de la naturaleza. La esencia de la libertad humana es comprendida, a partir de esta obra, desde su vínculo con un inicio (*Anfang*) anterior y más profundo que aquel que determina el fundamento necesario del conocimiento objetivo de la naturaleza. La libertad es concebida desde su vinculación con el acto inicial que precede y desfonda el fundamento de necesidad.

Oponiéndose a aquellos que acusaban a Spinoza de fatalista, Schelling sostiene que esas erróneas interpretaciones se deben a una “minoría de edad” en la comprensión del principio de identidad:

“...parece como si la libertad, que no puede mantenerse en oposición con Dios, se hundiese aquí en la identidad, se puede decir sin embargo que esta apariencia es solo consecuencia de la representación imperfecta y vacía que se tiene del principio de identidad”.

De manera diferente Schelling plantea:

“Dicho principio no expresa una unidad que girando en el círculo de la igualdad no sería progresiva y por ello mismo insensible y sin vida. La unidad de este principio es inmediatamente creadora”²⁰.

Según indica el mismo autor, la libertad brota del trasfondo pulsional del “querer” (*Wollen*) como “acto potenciador”²¹. Afirma Schelling: “Querer es (el) ser originario”²². Este es el límite y fundamento del entendimiento, “el resto irreductible”²³ que lo precede y excede. Pensar un sistema de la libertad en el cual ella sea concebida como *a priori* de la necesidad, lo conducirá a Schelling, en estas Investigaciones, a tener que concebir la posibilidad del mal como inherente a la esencia de la libertad y al acto de revelación divino. En esta búsqueda de comprender el querer de la libertad como ser originario, Schelling pone de relieve el carácter positivo del mal. La idea en la que se apoya para avanzar en sus Investigaciones consiste en plantear la distinción entre el ser en tanto existente y el ser como fundamento de la existencia. Dice Schelling:

“La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser en tanto existe, y el ser como mero fundamento (*Grund*) de la existencia”²⁴.

A partir de esta distinción Schelling comienza a exponer su propio pensamiento sobre el tema. “Es el fundamento de la naturaleza que Dios tiene en sí mismo,... pero sin embargo [éste es] distinto de Él”²⁵. La libertad radica en la posibilidad del mal que se halla en el “fundamento de la naturaleza que Dios tiene en sí”. La cuestión de la identidad de Dios es planteada en torno a la mismidad (*Selbheit*) divina: “...lo que en Dios mismo es, no es Él mismo”²⁶. Esto hace que la exteriorización de la naturaleza sea a la vez comprendida como un acto íntimo de autorrevelación (*Selbstoffenbarung*). La exteriorización de la naturaleza, y también, las edades del mundo, es decir, de la vida del espíritu, son concebidas por Schelling, no solo como un camino de ascenso del hombre hacia el absoluto, sino además y principalmente, como camino a través del cual el absoluto se va conociendo a sí mismo.

20 SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. cit. p. 346.

21 “Letzte potenzierende Act”. Ib. p. 350.

22 “Wollen ist Ursein”. Ib.

23 “...der nie aufgehende Rest”. Ib. p. 360.

24 Ib. p. 358.

25 Ib.

26 Ib. p. 359

Esta autocomprensión de Dios surge del “...anhelo (*Sehnsucht*) que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo”²⁷. Este anhelo es en principio “voluntad ciega”, sin entendimiento, pero que ya en su acto de querer, pulsa hacia el entendimiento. No es un querer consciente de sí mismo, sino presintiente (*ahndender*). Este es el límite y fundamento del entendimiento, “el resto irreductible” que lo precede y excede. En él, en este carácter residual e irreductible, Schelling encuentra la raíz abisal de la libertad humana.

Curiosamente, y no por ello menos intrigante, el camino emprendido por Schelling en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana...* deriva en la necesidad de exponer un sistema del tiempo. La vía de derivación parece clara, el acto inicial, comprendido como acto libre de revelación que se sobrepone a la posibilidad del mal, requiere ser comprendido además como pasaje de la eternidad al tiempo. Tratándose de una de las más creativas variaciones referidas a la relación entre tiempo y eternidad, resulta también curioso, como ya lo hemos anticipado en el primer punto de este escrito, no encontrar menciones de Heidegger a *Las edades del mundo*. El par tiempo-eternidad, último bastión de la dualización formalizante de la metafísica, requiere ser disuelto, superado como supuesto. La eternidad solo es en el tiempo y, ser en el tiempo, implica “mundo”. En esta unidad de ser y devenir de la eternidad en el tiempo situamos los “eones” que trazan el curso de Las edades del mundo²⁸.

El “tiempo” ya no permite ser tratado tan solo como una intuición *a priori* de la sensibilidad, sino que, en tanto inherente a la totalidad del sujeto, en su subjetividad y objetividad, es decir, en tanto absoluto, aparece como *a priori* de la necesidad, o mejor dicho como *a priori* hipernecesario (*Übernotwendig*) del par necesidad y libertad. Por ello mismo el “tiempo” es pensado en *Las edades del mundo* desde su vínculo con lo eterno, es decir, desde el permanente devenir de lo eterno en tiempo. El “tiempo”, en el sentido absoluto que se le asigna, se encuentra vinculado a la necesidad de revelación (*Offenbarung*) de lo eterno, y opera, por así decirlo, como su condición *a priori*. El pasaje de lo eterno a tiempo es inherente, esto es determina internamente, al concepto de revelación.

Los tres éxtasis temporales, pasado, presente y futuro, conforman, en este sentido, “eones”, unidades de tiempo en las que la revelación de lo eterno es representada en el mundo. De ahí que Schelling se formule, en las primeras páginas de *Las edades del*

27 Ib.

28 La serie de redacciones de *Las edades del mundo* está compuesta por tres intentos de inacabada redacción: en 1811, 1813, 1815, por los *Fragmentos (Weltalter Fragment)* y las lecciones dictadas en Múnich en 1827 y 1828 con el título *System der Weltalter*.

mundo, la pregunta “¿cómo nace el tiempo?”. Esta pregunta va dirigida hacia el “instante” en el que lo eterno se revela, es decir, comienza a ser en el tiempo. Por ello para Schelling “la verdadera eternidad no es una eternidad opuesta al tiempo, sino la eternidad que comprende al tiempo mismo y se pone en él como eternidad”²⁹. La eternidad solo es en el tiempo y ser en el tiempo implica “mundo”. Se trata entonces de unidades de tiempo y mundo, “eones” que encuentran expresión en el término “*Weltalter*” traducido como “edades del mundo”.

La exposición completa de *Las edades del mundo* debió contener tres partes: pasado, presente, futuro, pero, salvo algunas anotaciones y fragmentos, la obra en su redacción ha quedado detenida en el libro sobre el pasado. Su incompletud no le resta importancia al proyecto, pero sí requiere que nos detengamos a considerar los motivos, me refiero a los de estricta observancia filosófica, que han dejado a estos intentos de exposición de sistema en formulaciones incompletas.

Los intentos de formulación de *Las edades del mundo* se inician con la versión de 1811 y esta es continuada por las reformulaciones de 1813 y 1815. La idea es retomada de manera explícita en la lecciones de Múnich dictadas en 1827/1828 bajo el título *System der Weltalter*. Las tres versiones mencionadas conservan una estructura organizada según un esquema tripartito, en cambio, en las lecciones sobre el *System der Weltalter*, esta tripartición desaparece y deja su espacio a los intentos de exposición de la historia de la filosofía moderna. *Las edades del mundo* conforman así un período de transición que parte del incompleto y, si se quiere, fracasado esquema de exposición tripartito, y se dirige hacia aquella exposición que finalizará concibiendo a la filosofía positiva, cuya unidad se encuentra en el tránsito de la filosofía de la mitología a la filosofía de la revelación. La organicidad del sistema ha de responder a la necesidad de exponer el tiempo en su totalidad, la cual solo es posible mediante la consideración de la narración del pasado sabido, la exposición del presente conocido, y la predicción del futuro avisado³⁰.

En este contexto plasmado por los intentos incompletos de redacción de este fallido sistema del tiempo, Schelling alcanza a plantear la más asombrosa fórmula de expresión de tal acto inicial: “no ente a ser” que dará pie para comprender que la “libertad de ser”

29 “Die wahre Ewigkeit ist aber nicht die Ewigkeit im Gegensatz der Zeit, sondern die die Zeit selbst begreifende und in sich als Ewigkeit setzende Ewigkeit (CLXIX)-nicht das Seyn im Gegensatz des Werdens, sondern das Seyn in der ewigen Einheit mit dem ewigen Werden”. SCHELLING, F. W. J., *System der Weltalter*. Klostermann. Frankfurt am Main. 1998. VII, p. 238 (Afor. CCXVIII).

30 “Lo pasado es sabido, lo presente conocido, lo futuro es presentido. Lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es predicho (Das Vergangene wird Gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geabndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geabndete wird geweissagt)”. SCHELLING, F. W. J., *Las edades del mundo*. Akal. Madrid, 2002.

califica a dicho acto, y de ese modo precede, a toda determinación de fundamento de necesidad.

Para exponer la tensión interna a la eternidad, o vida de la divinidad, Schelling expone su teoría de las tres potencias. En la teoría de las tres potencias a la cual Schelling suma lo que él mismo llama “el concepto incrementado de no ente”, encontramos desplegado el principio de identidad en el seno de la divinidad. La tensión interna a la relación entre estas tres potencias consiste en que: 1-Las tres potencias son previas a la manifestación del ente, por ello son “no-ente” (*Nichtseyende*). 2-Las tres tienden (*treiben*) a ser. 3-Solo una por vez puede ser ente, mientras las dos restantes se contraen en el “no-ente”. Esto implica que no es posible una manifestación inmediata de la totalidad de la esencia del absoluto. Por el contrario, cada potencia, de a una por vez, irá manifestándose en el tiempo, determinando de ese modo las distintas edades del mundo. La primera potencia es negativa, es la contracción del absoluto hacia sí mismo, la segunda es positiva y se separa de la primera, la tercera es la unidad de las tres.

El carácter especulativo del inicio, así como también la unidad de la vida divina, es pensado por Schelling en torno a la significación de la mismidad en la vida del absoluto, previa al ente, más allá del ser.

De ahí que el verdadero sentido de la unidad que hemos afirmado al comenzar sea éste: lo mismo = x es tanto la unidad como la contraposición; o los dos contrapuestos, la potencia eternamente negadora y la potencia eternamente afirmadora, y la unidad de ambas conforman el ser primigenio único e indivisible³¹.

En el sentido de la primera potencia: “Dios es un eterno no, una retirada (*Zurückziehung*) eterna”³² hacia sí mismo. Ese sí mismo señala el “ser-en-sí” supremo, la diferencia eterna antes de todo ente. En esta potencia negadora radica la afirmación eterna de la vida divina. La segunda potencia introduce la contradicción, su fuerza afirmadora es expansiva. Desde esta segunda potencia: “Dios es el sí eterno, la expansión eterna...”. Esta segunda fuerza introduce la escisión en la naturaleza divina y dispone su manifestación en el ente a un acto de decisión, “aunque sea tomado de una manera ciega”. La segunda potencia introduce la contraposición y con ello la necesidad de distinguir a cada potencia según su propia naturaleza, Schelling habla de la naturaleza especial (*besondere Natur*) de cada

31 “Der Wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit ist daher dieser: ein und dasselbe = x ist sowohl die Einheit als der Gegensatz; oder die beiden Entgegengesetzten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urwesen aus”. (1815). SCHELLING, F. W. J., *System der Weltalter*. cit. p. 217.

32 Ib. p. 218.

potencia. En el acto eterno de decisión ciega se pone de manifiesto el impulso primigenio a ser (*Urdrang zu Seyn*). Antes de la creación de la naturaleza, de su revelación en el ente, el comienzo consiste en la fuerza negadora inherente a la primera potencia: “Dios se niega a sí mismo, cierra su esencia y se retira en sí mismo”³³. Por ello el inicio es negativo, no porque encierre la negación en sí, sino la propia afirmación, el amarse a sí mismo de Dios. Dice Schelling: “La noche no es el ser supremo, sino el ser primero”³⁴.

En sentido semejante y complementario al de la cita con la que iniciamos esta segunda parte, Schelling afirma:

Pues solo en la negación reside el inicio. Todo inicio es por su naturaleza un deseo de fin (*Begehren des Endes*), o lo que conduce al final, y por lo tanto se niega a sí mismo como fin³⁵.

Sin embargo, el inicio, no introduce una variante en la naturaleza divina que debiera comprenderse según un antes y un después del inicio, y esto es así porque esta relación entre las tres potencias indica un inicio eterno “que nunca deja de ser inicio”. Dice Schelling: “Se trata sólo de la primera tensión del arco, no tanto como ente sino como el fundamento (*Grund*) para que algo sea”.

Mediante ese retorno continuo al inicio y el eterno recomenzar, esa vida se hace substancia en el sentido más propio (*id quod substat*), lo que siempre permanece; el continuo impulso y mecanismo interiores, el tiempo que eternamente comienza, que eternamente deviene, que eternamente devora y vuelve a parirse una y otra vez³⁶.

Schelling refiere la fuerza de este inicio, con el mismo entusiasmo alcanzado en los párrafos anteriores de su texto, -entusiasmo que podríamos calificar de nietzscheano, si con eso no cometiésemos un anacronismo- al “fuego infatigable” (*Ākámáton pŷr*) de Heráclito y a la “rueda del nacer de Dios” de Jakob Böhme³⁷.

33 Ib. 223.

34 Ib.

35 Ib. 224.

36 “Durch jenes stete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es sich zur Scubstanz im eigentlich Verstand (*id quod substat*), zum immer Bleibenden; es ist das beständige innere Trieb und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer sich selbst verschlingende und immer sich selbst wieder gebärende Zeit”. Ib. 230.

37 “Denn das Rad der Geburts Gottes bewege sich wieder, wie es von Ewigkeit getan hatte (Pues la rueda del nacer de Dios se movió nuevamente, como lo había hecho desde la eternidad)”. BÖHME, J., *Aurora*. Insel. Frankfurt am Main, 1992. p. 464.

El desarrollo de las tres potencias, impregnado de teosofía y mitología, se encuentra en *Las edades del mundo* acompañado por un decantado propiamente filosófico. En este sentido Schelling concentra el avance filosófico de *Las edades del mundo* en lo que él mismo llama “concepto incrementado de no-ente”. Este queda expresado en la fórmula “*Nichtseyende zu Seyn*”, que precariamente podemos traducir: “no-ente a ser”, dejando para la explicación el poder y sentido condensado en la preposición “zu”.

Schelling expone a toda la influencia neoplatónica, que claramente él recoge, a un proceso de incrementación positiva. Señala que, en torno a lo “no ente” se ha generado, ya entre los griegos, una gran confusión, que llega a afectar entre otras cuestiones al modo como se ha comprendido la creación *ex nihilo*. Según Schelling el error consiste en identificar lo “no-ente” con la nada, quedando vedada de este modo la posibilidad de pensar la distinción entre ser y ente.

De este modo concibe Schelling el acto creador de Dios, o el movimiento propio de la primera potencia. En el acto de creación la primera potencia se manifiesta como “no-ente” (*Nichtseyende*) y de este modo se diferencia en el movimiento de contracción de su ser. Retomando el planteo de las *Investigaciones*, podemos decir que este acto requiere que en la naturaleza divina se encuentre la posibilidad del mal. En este punto reside el carácter negativo del inicio y también la clave de comprensión de *Las edades del mundo* en tanto ellas son una co-ciencia de la creación (*Mitwissenschaft der Schöpfung*). En ella convergen la creación divina y la libertad humana.

Hablamos del Dios necesariamente real (*nothwendig Wirklichen Gottes*). Éste no tiene inicio en la medida en que no tiene un inicio de su inicio. En él, el inicio es un inicio eterno, es decir, un inicio que era inicio desde toda la eternidad y que sigue siendo y que nunca deja de ser inicio³⁸.

Este acto de creación no puede ser ni ente ni “no-ente”, sino “la libertad eterna de ser”, la fuerza contractiva de afirmación de Dios. “Por encima del ser solamente reside la libertad verdadera, la libertad eterna”³⁹. Sólo a partir de ella la contradicción entre la primera y la segunda potencia puede alcanzar la unidad, tercera potencia, al modo de una “libre copertenencia” (*freien Zusammengehörigkeit*)⁴⁰. Recordando los términos puestos en juego por Heidegger en *Identidad y diferencia*, no deja de llamar la atención esta coincidencia.

38 SCHELLING, F. W. J., *System der Weltalter*. cit. p. 225.

39 Ib. p. 234.

40 Ib. p. 233.

Queda de este modo invertida la posición dominante en la tradición del argumento ontológico, la libertad es anterior a la necesidad, “Dios no es un ser necesariamente real, sino la libertad eterna de ser”⁴¹. En esta expresión se afirma el viraje que sitúa a la libertad más allá del ser y del “no-ente”. Schelling gana de este modo la primacía del espíritu, de libertad y tiempo. Pero esto no significa que él comprenda a la vida del espíritu separada de la naturaleza, y de este modo, a la libertad separada de la necesidad. Por el contrario, la libertad de ser implica la unidad de libertad y necesidad⁴².

La naturaleza ciega busca comprenderse en la libertad eterna de ser. Esta búsqueda es movida por el anhelo (*Sehnsucht*) de eternidad. El anhelo surge de la separación (*Scheidung*) que la decisión (*Entscheidung*) produce. El anhelo es la referencia (*Bezug*) que pulsa (*Trieb*) hacia la unidad.

El sometimiento a la negatividad, a lo inferior, es pues comprendido en la búsqueda de su inversión y superación. De este modo la naturaleza conserva un motor propio de automovimiento, “una fuente de libertad que no llega al acto (*actus*), sino que siempre se detiene en la mera posibilidad (*Möglichkeit* -según aclara el mismo Schelling: *Potentialität*)”⁴³. Al respecto, Schelling señala que se ha alcanzado un nuevo, o mejor dicho un incrementado (*gesteigerten*) concepto de “no-ente”⁴⁴. Como anticipamos, el concepto incrementado de “no-ente” queda expresado en la fórmula acuñada por Schelling: “*Nichtseyende zu Seyn*”, “no-ente a ser”. La fuerza expresada en esta fórmula se encuentra en la pulsión ciega contenida en la preposición “*zu*”, que poco alcanzamos a traducir con la española “*a*”⁴⁵. En el “*zu*” queda expresada la pulsión (*Trieb*) ciega a ser, la cual es nombrada en su forma negativa en el ansia (*Sucht*) de la naturaleza por conocerse y en el anhelo (*Sehnsucht*) de unidad.

Este descenso a la libertad como inicio originario, introduce o reintroduce en la filosofía, ideas procedentes de fuentes teosóficas y cuestiones pertenecientes a la teología trinitaria. Esto hace que debamos ser sumamente cuidadosos en nuestro intento por delimitar el alcance estrictamente filosófico de su aporte. Al respecto cabe señalar

41 lb. p. 234.

42 lb. p. 239.

43 lb. p. 266.

44 lb. p. 267. En las *Vorlesung* de 1827-1828, de manera explícita en la segunda lección, Schelling plantea claramente que éste incremento está puesto en vías de superar lo negativo en lo positivo. Allí dice: “Das Wahre ist nur das Positive und besteht nur in der Überwindung des Negativen und ist als soches einer Steigerung fähig”. SCHELLING, F. W. J., *Schellings Werke*. Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera. 1975. p. 8.

45 Opto por esta traducción pues me parece que la preposición “*a*” mantiene mejor que “*hacia*” la direccionalidad indeterminada que la fórmula *Nichtseyende zu Seyn* expresa.

que Schelling mismo ha sido consciente de esta cuestión, y más aún, su empeño por desarrollar una “filosofía positiva” está puesto en la dirección de superar el riesgo de diluir el curso y el lenguaje filosófico en las otras fuentes sapienciales. Da cuenta de ello que, no obstante el esfuerzo realizado en *Las edades del mundo*, la búsqueda por articular la dialéctica o filosofía negativa con la filosofía positiva continúa, aún en diferentes contextos temáticos, hasta en sus últimos escritos. Ya hacia el final de *Las edades del mundo* la tarea de desarrollar un sistema filosófico a partir de lo “viviente originario” (*Urlebendige*) es planteada como doble. Por un lado, para reintroducir en la filosofía el nexo (*Zusammenhang*) con la vida originaria o con el Dios vivo -nexo roto, según Schelling, por Descartes⁴⁶⁻, es necesario recuperar los aportes de fuentes mitológicas y religiosas; por otro lado, hay que forjar su despliegue positivo mediante la reformulación de la historia de la filosofía.

A la pregunta formulada por Heidegger en *Identidad y diferencia*: “¿cómo ha ingresado Dios en la filosofía?”, hallamos en Schelling una respuesta: los dioses ya se encontraban en la sabiduría mitológica en la que la filosofía abreva.

Referencias bibliográficas:

- ALBIZU, E., “Schelling y Hegel”. En *Hegel filósofo del presente*. Almagesto. Buenos Aires, 2000.
- ALBIZU, E., “El eterno retorno del mito. Prolegómenos de una filosofía transespeculativa del mito”. *Areté*. Vol. XXI, N° 2. 2009. Págs. 329-362.
- BÖHME, J., *Aurora*. Insel. Frankfurt am Main, 1992.
- BOLMAN, F., *Schelling: The Age of the World*. Nueva York, 1967.
- BROWN, R., *The later philosophy of Schelling: The influence Of Boehme on the Works of 1809 – 1815*. Lewisburg, Bucknell U.P.
- COURTINE, J-F. y MARQUET, J-F., *Le dernier Schelling, Raison et positivité*. Vrin. París. 1994
- COURTINE, J-F. y MARQUET, J-F., *Extase de la raison, Essais sur Schelling*, París, Galilée, 1990.
- DAVID, P., “La genealogie du temps”. en *Schelling, Les âges du monde*. Paris. PUF, 1992.
- DUQUE, F., *La era de la crítica*. Akal. Madrid, 1998.
- GREISCH, J., *Ontologie et Temporalité*. Presses Universitaires de France. París, 1994.

46 46 SCHELLING, F. W. J., *System der Weltalter*. cit. p. 270.

- HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner. Hamburg. 1990.
- HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813), Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner. Hamburg, 1992.
- HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816) Hg. Hans-Jürgen Gawoll. Felix Meiner. Hamburg, 1994.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. (1927), Max Niemeyer. Tübingen, 1993.
- HEIDEGGER, M., *Seminare Hegel-Schelling*. GA 86. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 2011.
- HEIDEGGER, M., *Schelling y la libertad humana*. Trad.: A. Rosales, Monte Ávila. Caracas, 1985.
- HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*. Klostermann. Frankfurt am Main, 2006.
- HEINEMANN, F., *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit*. Alfred Töpelmann. Giessen, 1913.
- HORSTMANN, R.-P., *Die Grenzen der Vernunft*. Anton Hain. Frankfurt am Main, 1991.
- IBER, C., "Schellings Kritik an Hegels Konzeption der Logik als Metaphysik der Wirklichkeitbegründung". En *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel. Actas del V Congreso de Sociedade Hegel Brasileira*.
- JAESCHKE, W. (Hg.), *Der Streit um die Göttlichen Dinge, (1799-1812)*. Meiner. Hamburg, 1999.
- LANFRANCONI, A., *Krisis, eine Lektüre der "Weltalter"*. Stuttgart. Frommann-Holzboog, 1992.
- LEYTE, A., *Las épocas de Schelling*. Akal. Madrid, 1998.
- MACOR, L. A., *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800)*. Frommann-Holzboog. Stuttgart, 2013.
- MARX, W., *Hegel Theorie logischer Vermittlung*. Frommann-Holzboog. Stuttgart, 1972.
- PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F., *Schelling, el sistema de la libertad*. Herder. Barcelona, 2003.
- PAREYSON, L., "Schelling e lo stupore della ragioni". En *Ontologia de la libertà*. Einaudi. Turin, 1995.
- SCHELLING, F. W. J., *Sämtliche Werke*. K. F. A. Schelling. Stuttgart, 1856-1861.

SCHELLING, F. W. J., *Schellings Werke*. Manfred Schröter. Múnich, 1927-1954.

SCHELLING, F. W. J., *Schellings Werke*. Hg. H. M. Baumgartner, W. G. Jakobs. Comisión de la Academia de Ciencias de Baviera. En edición desde 1975.

SCHELLING, F. W. J., *Schelling Philosophie der Offenbarung, 1841/42*. Hg. M. Frank. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1977.

SCHELLING, F. W. J., *System der Weltalter*. Hg. Siegbert Peetz. Klostermann. Frankfurt am Main. 1998.

SCHELLING, F. W. J., *Weltalter-Fragmente. Schellingiana 13.1 y 13.2*. Hg. Klaus Grotzsch. Frommann-Holzboog. Stuttgart, 2002.

SCHELLING, F. W. J., *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Anthropos. Barcelona, 1989.

SCHELLING, F. W. J., *Las edades del mundo*. Tr. J. Navarro Pérez. Akal. Madrid, 2002.

SIEP, L., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, 1992.

STEKELER-WEITHOFER, P., *Hegels Analytische Philosophie*. Schöningh. Paderborn, 1992.

TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir*. París, Vrin. 1970.

WIELAND, W. *Schellings Lehre von der Zeit*. Winter. Heidelberg. 1956.

ŽIŽEK, S., *El resto indivisible*. Godot. Buenos Aires, 2016.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Política Editorial y Evaluación / Editorial Policy and Evaluation

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es anual (julio), alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores relacionadas con las derivas de Heidegger)
- Textos de Heidegger (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política Open Access

Differenz sigue una política de difusión de sus contenidos a partir de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License.

Differenz pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

5. Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, el comité editorial elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores del número editado.

5.5. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

Normas de publicación / Standards Publication

1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a differenz@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Differenz*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Differenz*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

4. Formato de las publicaciones

4.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Calibri cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

4.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

4.3. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo de procesador de texto.

4.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Comentarios de Heidegger a Aristóteles

1.1 Comentario al cocepto de «physis»

4.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

–Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

–Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

5. Notas al pie, citas y referencias bibliograficas

5.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecorilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita

se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...».

Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

-Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Heidegger, M.: op. cit., p. 108.

-Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Heidegger, M.: El concepto cit., p.15; Freud, S., Obra cit., vol. 4/1, p. 95.

-Puede utilizarse “Ibídem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

—En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 5.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

5.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

VIGO, A.: “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia” en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

PLATÓN: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

PRICE, D.: “A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en GRIFFITH, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

MORIN, E. [en línea]: “La epistemología de la complejidad”, en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

5.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Comité Editorial comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. La publicación de los trabajos será en el mes de julio y se informará de ello a los autores correspondientes.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir separata electrónica de su artículo en la web (<http://institucional.us.es/differenz>) en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. El Número se cierra el 30 de abril. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo y junio. La colocación en la web se realiza la segunda quincena del mes de julio. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma.

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Differenz*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo. **8. Número en preparación / Next Journal**

Se invita a enviar originales a la dirección de la Revista. Junto al texto, que deberá atenerse a las Normas de publicación, y un breve currículum del autor o autores. Los originales recibidos serán informados por dos especialistas externos que aconsejarán sobre su publicación o no y, en su caso, propondrán a los autores las modificaciones que estimen necesarias. Fecha límite de entrega de los trabajos: 30 de abril.

Cómo citar la revista / How to cite the journal

Con el objeto de despejar cualquier duda que ocasiona la referencia bibliográfica en Internet proponemos una serie de recomendaciones y usos para citar a nuestra revista. Nos basamos para esta normativa en:

1.- Norma ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", Information World, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

Para realizar una referencia bibliográfica de esta publicación en su totalidad, suponiendo que consultamos la revista el 20 de julio de 2014, el modo correcto es:

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

Si deseamos citar un artículo de esta publicación o cualquier otra contribución, deben tener en cuenta que los archivos PDF (Acrobat Reader) cuentan con un indicador de páginas ajeno a la paginación que la revista otorga a su publicación. El modo correcto es:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

Contacto / Contact

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas.

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía. Facultad de Filosofía (Univ. Sevilla)

C/ Camilo José Cela, s/n - 41018 Sevilla (Spain)

Tlf.: 00-34-954557788 e-Mail: differenz@us.es

