

ISSN EN TRÁMITE

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA



TEORÍA

No. 8-9 DICIEMBRE DE 1999

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Directores

Dr. Carlos Pereda
Dra. Lizbeth Sagols

Secretario de redacción

Mtro. Crescenciano Grave

Consejo editorial

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea (UNAM).

Consejo de redacción

Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Lic. Ricardo Horneffer (UNAM), Mtro. Enrique Hülsz (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Mtro. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Elizabeth Díaz Salaberría

DR © 1999, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN en trámite

Índice

Artículos

Evandro Agazzi, <i>La ciencia y el conocimiento de la verdad</i>	11
Elia Nathan Bravo, <i>La otredad: ¿real o inventada?</i> <i>El caso de las brujas</i>	21
José Emilio Esteban Enguita, <i>Metafísica y política</i> <i>en El nacimiento de la tragedia</i>	35
João Vergílio Gallerani Cuter, <i>“P’ dice P”</i>	51
Guillermo Hurtado, <i>Más allá de la modernización</i> <i>y de la autenticidad. Un proyecto de metafilosofía</i> <i>práctica latinoamericana</i>	61
Carlos Mendiola, <i>Acerca de la distinción entre la capacidad</i> <i>de juzgar determinante y reflexionante en Kant</i>	79
María Teresa Muñoz, <i>El desafío del multiculturalismo</i>	101
Carlos Torres Alcaraz, <i>Hilbert, Kant y el fundamento</i> <i>de las matemáticas</i>	111

Filosofía y literatura

Presentación	133
Ramón Xirau, <i>Poesía. Filosofía</i>	135
Crescenciano Grave, <i>Creación artística y ética.</i> <i>Montaje a partir de Thomas Mann</i>	139
Josu Landa, <i>Eduardo Nicol: entresijos de una poética</i> <i>fenomenológica</i>	149
Óscar Martiarena, <i>Martin Heidegger: en camino a la poesía</i>	159
Ana María Martínez de la Escalera, <i>Baltasar Gracián.</i> <i>Verdad y retruécano</i>	171
Víctor Gerardo Rivas, <i>El mito humanístico del letrado</i> <i>y la antropovisión renacentista</i>	181
Adriana Yáñez Vilalta, <i>La búsqueda de la identidad.</i> <i>Imaginación, libertad y compromiso</i>	189

Discusión

Mariflor Aguilar, <i>Hermenéutica y tradición</i>	201
Raúl Alcalá, <i>La relevancia conceptual de Gadamer</i>	205
Carlos Oliva Mendoza, <i>La retórica del más allá</i>	209
Carlos Pereda, <i>Plural de métodos, plural de tradiciones</i>	215
Ambrosio Velasco Gómez, <i>Formación, tradición y racionalidad: comentarios a mis críticos</i>	219

Reseñas y notas

Crescenciano Grave, <i>Del juzgar errante</i>	229
Rebeca Maldonado, <i>El dios venidero</i>	237
Carlos Oliva Mendoza, <i>Crítica y hermenéutica</i>	247
Víctor Gerardo Rivas, <i>De la razón aspectal o de cómo la filosofía deviene panfletaria</i>	253
Lizbeth Sagols, <i>Volver a la metafísica</i>	259

Abstracts	265
----------------------------	-----

Colaboradores	273
--------------------------------	-----

Martin Heidegger: en camino a la poesía

Óscar Martiarena

En memoria de Juan Garzón

Entre los filósofos que en sus reflexiones se han ocupado de la poesía, el nombre de Martin Heidegger ocupa un lugar singular. Y ello es así porque, más que emprender una consideración estética sobre la creación poética, a partir de la llamada “vuelta” (*Kehre*), buena parte del pensamiento del filósofo alemán se desarrolla a través del diálogo que establece con la poesía. Dicho con mayor precisión: es en la medida en la que Heidegger entabla un diálogo con el habla poética que su pensamiento se despliega y constituye, no sólo en su originalidad sino quizá también en su relevancia.

En efecto, a partir del año de 1936 en que Heidegger pronuncia en Roma su conocido texto “Hölderlin y la esencia de la poesía”, las referencias al decir poético se multiplican en su obra. Están presentes, claro está, en las *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, libro que Heidegger publica por primera vez en 1944 y también en diversos textos que se integrarán después a las ediciones posteriores de las propias *Interpretaciones*. Asimismo, la búsqueda de pensar a través de un diálogo con la poesía aparece en muchos de los ensayos que forman el libro publicado bajo el nombre de *Conferencias y artículos* y, en especial, en los textos reunidos en *De camino al habla*, donde la referencia a la palabra poética es una constante. A su vez, el diálogo al que aludimos se muestra también en *Caminos de bosque (Holzwege)*, particularmente en el ensayo “¿Para qué ser poeta?” en el que, a partir del interrogar de Hölderlin, Heidegger se detiene a pensar en algunos poemas de Rainer Maria Rilke.

Las continuas referencias a la poesía y el diálogo que Heidegger establece con ella no han dejado de sorprender e incluso inquietar a muchos, particularmente en una época en que la filosofía, con excepción de algunos casos también singulares como el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, se desarrolla a través de un régimen discursivo que busca ser sistemático y se muestra elusivo ante las formulaciones poéticas. Quizá por ello llama la atención la pre-

sencia de la poesía en el pensamiento de Heidegger; aunque tal vez también por lo que está en juego en el proceder del filósofo y lo que a partir de pensar la poesía el propio Heidegger despliega.

El trabajo de interpretar el sentido del diálogo que Heidegger establece con la poesía es una amplia tarea. No pretendo en estas breves líneas dar cuenta de él y de sus particularidades. No obstante, después de leer y estudiar algunas de las incursiones que Heidegger realiza en torno a la poesía y, a decir verdad, después de sentirme atraído por sus interpretaciones, me surgió la pregunta del *porqué* de su proceder; es decir, *por qué* Heidegger, en el devenir de su pensamiento, optó por dialogar con la poesía.

Una indicación para una posible respuesta, breve pero al parecer atinada, la proporciona Hans-Georg Gadamer en su artículo “Hegel y Heidegger”. Dice ahí Gadamer:

Y ciertamente Heidegger, en un punto decisivo de su pensamiento, el punto de la “vuelta” (*Kehre*), se arriesgó conscientemente a incorporar el lenguaje poético de Hölderlin a la conciencia lingüística de su propio pensar. Lo que de este modo le fue posible decir, constituye, para ese preguntar suyo que se remonta por detrás de la metafísica, el firme suelo y fundamento sobre el cual encuentra positiva satisfacción su crítica del lenguaje de la metafísica y explicita toda destrucción de los conceptos tradicionales.¹

Quisiera destacar tres elementos presentes en el texto de Gadamer. En primer lugar, el que la decisión de Heidegger consistente en incorporar a sus reflexiones el lenguaje poético de Hölderlin se realizó en un momento “decisivo” en el devenir de su pensamiento. En seguida, el que tal decisión fue tomada, por parte de Heidegger, con plena conciencia. En fin, la afirmación que hace Gadamer en torno a que fue precisamente la incorporación del lenguaje poético de Hölderlin lo que a Heidegger le permitió la conformación de un sólido fundamento, un “firme suelo”, para criticar el lenguaje de la metafísica y emprender así la “destrucción” de los conceptos tradicionales.

Ahora bien, el tercer elemento de los mencionados nos puede recordar un pasaje fundamental presente, al menos al nivel de su enunciación, en *El ser y el tiempo*. Como sabemos, en su búsqueda por mostrar la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el *ser*, Heidegger subraya la dificultad para acceder a la pregunta misma e incluso hace hincapié en la complejidad de su formulación. De hecho, los primeros párrafos de *El ser y el*

¹ Hans-Georg Gadamer, “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra, 1981, p. 145.

tiempo dan cuenta precisamente de la inquietud de Heidegger acerca de las barreras que se interponen al interrogar mismo. Para enfrentarlas, recordemos, Heidegger propone dos tareas fundamentales. En primer lugar, la constitución de una analítica existencial del “ser ahí” —es decir, del ser que en cada caso somos cada uno de nosotros—, como horizonte para una exégesis del sentido del ser en general; y, en segundo, la tarea concerniente a la “destrucción” de la historia de la ontología.

Para Heidegger, la analítica existencial del “ser ahí”, es decir, el contenido de la primera tarea, ha de buscar dar cuenta de la constitución del “ser en el mundo”, característica del “ser ahí”. La meta inmediata de la analítica existencial es poner de relieve la estructura original, unitaria y total del “ser ahí” como “ser en el mundo”. Asimismo, Heidegger adelanta en el párrafo cinco de la obra que, como característica del sentido propio del “ser ahí”, se muestra la *temporalidad*. Fundamentalmente porque, dice Heidegger: “el tiempo, en sentido del ‘ser en el tiempo’, funciona como criterio de la distinción de las regiones del ser”.² Así, continúa, “la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende el poner de manifiesto la *temporalidad* del ser”.³

Sin embargo, Heidegger advierte que este poner de relieve la *temporalidad* del ser no es tarea fácil; en particular, porque la forma de ser del “ser ahí” se resiste a ello. Dice Heidegger: “El ‘ser ahí’, en su modo de ser en todo caso, y según esto con la comprensión del ser que le es inherente, está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella”.⁴ Asimismo, Heidegger apunta que la interpretación en la que el “ser ahí” se desenvuelve tiene la peculiaridad de ser histórica, situación que dificulta el poner de relieve la *temporalidad* misma constitutiva del “ser ahí”: “el ‘ser ahí’, dice Heidegger, no tiene sólo la propensión a ‘caer’ en su mundo, en el cual ‘es’, e interpretarse reflejamente desde él; el ‘ser ahí’ ‘cae’, a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir”.⁵ De donde surge, a los ojos de Heidegger, la segunda tarea fundamental a realizar que mencionábamos arriba; tarea que, aunada a la primera, es necesaria a fin de mostrar la preeminencia de la pregunta que interroga por el *ser*. Al respecto, dice Heidegger:

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella.

² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. 2a. ed. 6a. reimp. México, FCE, 1987, p. 28.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.⁶

Es decir, Heidegger considera que para poner de relieve la *temporiedad* del ser del “ser ahí” es necesario todo un proceso de “destrucción” del contenido de la ontología antigua, a fin de “reblandecer” las canteras de la tradición endurecidas a través del tiempo y abrirse así un camino hacia las experiencias originales en que se constituyeron las determinaciones del ser que orientaron el devenir consecuente.

Como sabemos, la parte correspondiente a esta “destrucción” de la ontología antigua, que constituiría la segunda parte de *El ser y el tiempo*, no fue publicada. Tal vez por la misma razón por la que no fue publicada tampoco la tercera sección de la primera parte, razón que el propio Heidegger expone en su *Carta sobre el humanismo*: “La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla de la metafísica”.⁷ Así que, como podemos ver, Heidegger concentra la razón de este “fallo” en que el pensar “no pudo” realizar la tarea pretendida con ayuda del habla de la metafísica. Esto es, Heidegger no encontró “a la mano” un decir, distinto al de la metafísica, que le permitiera consumir la primera parte de su obra.

Ahora bien, como podemos recordar, en esa tercera sección de la primera parte de *El ser y el tiempo* que no fue publicada, Heidegger buscaba dar una “vuelta” en relación con las dos secciones anteriores. Siempre en el sentido de una exégesis del “ser ahí” en la dirección de la temporalidad como horizonte de la pregunta que interroga por el ser, que constituiría la primera parte de la obra, en la primera sección Heidegger había desarrollado el análisis fundamental y preparatorio del “ser ahí” y, en la segunda, se había ocupado del “ser ahí” y la temporalidad. La tercera, como lo hace saber el propio Heidegger en el plan original de su obra,⁸ debía titularse “Tiempo y ser”, cuyo título hace girar el de la obra misma. No por cambiar de perspectiva, como también nos lo hace saber Heidegger en la mencionada *Carta sobre el humanismo*, sino porque en esta vuelta, advierte, “alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado”.⁹

⁶ *Ibid.*, pp. 32-33.

⁷ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires, Ediciones Huascar, 1972, p. 81.

⁸ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 50.

⁹ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 81.

Así que, dado el testimonio del propio Heidegger, podemos afirmar que la perspectiva desde la que su pensar experimentó *El ser y el tiempo*, “no pudo” expresarse desde el habla de la metafísica y construir así la sección “Tiempo y ser” que cerraría la primera parte de la obra. Situación que evidencia un severo problema para el pensar mismo y que, a su vez, nos acerca a lo enunciado por Gadamer referente al hecho de que Heidegger se encontró en un punto decisivo de su pensamiento precisamente en el momento de la “vuelta” (*Kehre*), del giro pretendido de “ser y tiempo” a “tiempo y ser”. Y en efecto, momento decisivo, fundamentalmente porque frente a la “imposibilidad” de escribir “Tiempo y ser” utilizando los conceptos tradicionales, Heidegger se veía en la necesidad de atreverse a caminar por una vereda, distinta a la de la metafísica, que le permitiera continuar la vía abierta por las dos secciones iniciales de la primera parte de *El ser y el tiempo*.

Ahora bien, a pesar del impedimento mencionado, Heidegger hace notar, también en la *Carta sobre el humanismo*, que la conferencia “De la esencia de la verdad” dictada en 1930, “permite echar un vistazo sobre el pensar de esta vuelta de ser y tiempo a tiempo y ser”.¹⁰

En “De la esencia de la verdad”,¹¹ Heidegger busca mostrar la dimensión histórica de la verdad. Si bien al finalizar la primera sección de *El ser y el tiempo*, Heidegger hace una incursión sobre la mutua pertenencia de la verdad, como “desocultamiento”, y el “ser ahí”, como “descubridor”, es posible pensar que la cuestión de la verdad, al haber pasado por el cedazo de la dimensión de la temporalidad, que constituye la segunda sección del libro, debería haber aparecido entonces cargada ya de historicidad para la sección “Tiempo y ser” no publicada. Dicho de otra manera, la sección no concluida debería haber dado cuenta de la temporalidad de la verdad; esto es, de la historicidad de la mutua pertenencia entre verdad y “ser ahí”. Y éste es precisamente, como decíamos, el tema fundamental de la conferencia “De la esencia de la verdad”, donde Heidegger busca mostrar que el preguntar por la verdad equivale a interrogar por la forma en la que en una “apertura” histórica determinada cobra presencia la esencia de la verdad. Asimismo, señala que es propio del “ser ahí” el encontrarse siempre en el ámbito de una apertura específica; es decir, que es sólo en una apertura histórica determinada que la verdad se constituye como en un estar abierto específico del “ser ahí” ante los entes.

Ahora bien, en esta dirección, el ensayo “De la esencia de la verdad” nos devuelve, aun siendo de manera indirecta, a la razón por la cual, en *El ser y el tiempo*, Heidegger considera necesaria una segunda tarea, la propia de la “des-

¹⁰ *Idem.*

¹¹ M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979, pp. 109-131.

trucción” de la ontología antigua, a fin de mostrar la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser. Ello es así porque, si la apertura es histórica y si en ella la verdad y el “ser ahí” se pertenecen, es claro que es necesario un singular esfuerzo para que el “ser ahí” pueda salir, o al menos intentar salir, de la “comprensión que le es inherente” y de “la interpretación de él” en la que se desenvuelve. Y es precisamente este esfuerzo el que, para Heidegger, es necesario realizar para llevar a cabo la crítica del lenguaje de la metafísica y de los conceptos sedimentados por la tradición, todo ello dirigido, claro está, al proyecto heideggeriano encaminado a mostrar la preeminencia de la pregunta que interroga por el *ser*.

En este contexto conviene mencionar que, en el plan del tratado que aparece en el párrafo ocho de *El ser y el tiempo*, dentro de la llamada “destrucción” de los conceptos tradicionales, es decir, la planeada segunda parte de la obra, se anuncian tres trabajos específicos: uno sobre Kant, el segundo sobre Descartes y, finalmente, un tercero sobre Aristóteles. Y conviene mencionarlo porque, si bien, como ya dijimos, la segunda parte de la obra no se publicó como tal, al parecer Heidegger avanzó en su preparación. Prueba de ello es la publicación de *Kant y el problema de la metafísica* en 1929, la realización de un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles en los años 1931-1932 y un texto, ampliamente conocido, donde destacan las referencias al pensamiento cartesiano, recogido en *Caminos de bosque* y redactado en 1938; me refiero a “La época de la imagen del mundo”.

En el primer párrafo de “La época de la imagen del mundo”, Heidegger apunta: “En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente, así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia”.¹² Ahora bien, para Heidegger, es la metafísica cartesiana la que fundamenta la época moderna. Así que, de acuerdo con el enunciado citado arriba que abre la “La época de la imagen del mundo”, pensar la metafísica cartesiana es pensar la época moderna misma, la “forma de su esencia”. A su vez, Heidegger agrega: “Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes”.¹³ Es decir, Heidegger subraya que es en Descartes donde por primera vez aparece una de las características fundamentales del pensamiento moderno referida a que la determinación de los entes se da a partir de la objetividad de la representación y la

¹² M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1996, p. 75.

¹³ *Ibid.*, p. 86.

verdad como certeza de la misma, lo cual se muestra específicamente en las ciencias y la técnica modernas.¹⁴

Como observamos, a pesar de lo breve de la referencia, lo que en “La época de la imagen del mundo” está en juego es un dirigirse, por parte de Heidegger, a reflexionar sobre la forma de ser del mundo moderno a partir de una consideración minuciosa de la metafísica cartesiana. Dicho en el lenguaje de *El ser y el tiempo*, de lo que se trata es de un esfuerzo por pensar la comprensión que nos es inherente y la interpretación histórica que nos envuelve. De hecho, es una meditación tal cual la caracteriza Heidegger en la primera página del artículo en cuestión: “La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado”.¹⁵ Así que, en “La época de la imagen del mundo”, Heidegger decide arriesgarse, “conscientemente” como dice Gadamer, a avanzar en la “destrucción” de la metafísica tradicional anunciada en *El ser y el tiempo*, particularmente, en la medida en la que, al reflexionar sobre la metafísica cartesiana, que caracteriza al mundo moderno, Heidegger busca examinar la interpretación tradicional que nos es inherente y nos constituye. Dicho en términos de *El ser y el tiempo*, al reflexionar sobre la metafísica cartesiana, Heidegger quiere, mediante la propia meditación, detener la propensión característica del “ser ahí” a “caer” en su tradición y, con ello, darse la posibilidad de reflexionar en la interpretación que nos es inherente; todo ello, insistamos, con la finalidad de mostrar la relevancia de la pregunta que interroga por el *ser*.

Ahora bien, al detenerse en la esencia de la representación, Heidegger hace hincapié en que, a diferencia de los griegos en quienes lo existente y su percepción son formas de lo mismo y por tanto del *ser*,¹⁶ es característico de la modernidad el que en la representación el ser humano se sitúe en la posición de aquel que percibe y enuncia lo existente. Dice Heidegger: “En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo que está situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas”.¹⁷ Es decir, en el mundo moderno el ser humano se coloca frente a los entes que, a su vez, son representados por él en la medida en la que el propio ser humano se sitúa en el lugar central de la percepción y de la posibilidad de enunciación de lo que *es*. Pero además, para Heidegger, la

¹⁴ Convendría añadir que, para Heidegger, este representar, propio de la época moderna, es característico también de las teorías estéticas y de las políticas culturales.

¹⁵ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *op. cit.*, p. 75.

¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

representación es la condición de posibilidad de que en el mundo moderno la ciencia y, especialmente, la técnica se hayan convertido en lo que domina las actividades de los seres humanos. Incluso, como aparecerá más tarde en “La pregunta por la técnica”,¹⁸ la representación es la condición de posibilidad para que la tierra misma se haya convertido, para los modernos, en un mero almacén de materias primas donde los seres humanos somos emplazados incesantemente a pertenecer a las estructuras de la producción.

A partir de lo anterior, bien podríamos entonces preguntarnos: ¿qué es lo que ha permitido al Heidegger de “La época de la imagen del mundo” arriesgarse y reflexionar acerca de los conceptos tradicionales y, con ello, salir de la propia metafísica cartesiana que gobierna la modernidad? ¿Qué es aquello que lo sostiene en su decisión consciente, como dice Gadamer, de interrogar por los axiomas y los fines que nos constituyen?

Una posible respuesta la encontramos en las últimas líneas del texto al que nos hemos referido. Al final de “La época de la imagen del mundo”, Heidegger hace una alusión a un poema de Hölderlin, inmediatamente después de apelar a la necesidad de realizar una auténtica meditación sobre esa especie de “abismo” que somos los modernos entre los entes y su representación.¹⁹

Y en efecto, si, como vimos, Heidegger se había visto imposibilitado para, con el habla de la metafísica, emprender el momento esencial de la “destrucción” de los conceptos de la metafísica, su camino fue buscar salir de ellos, en particular de la metafísica de la representación, es decir, de la metafísica moderna. Situación que le implicaba un no traer ante sí lo que está delante de nosotros, ni referirlo a nosotros mismos en la medida en que lo representamos, sino más bien, como ya decíamos, intentar un camino distinto. Su decisión “consciente”, como dice Gadamer, fue intentar pensar a partir, no de los conceptos tradicionales de la metafísica, sino particularmente del habla poética de Hölderlin. Incluso podríamos afirmar, yendo ahora más allá de Gadamer, que si efectivamente fue la incursión en el decir poético de Hölderlin lo que le dio el sostén necesario para avanzar en su tarea de “destrucción” de los conceptos tradicionales de la metafísica, fue porque la poesía de Hölderlin le permitió salir de la interpretación conceptual que nos es inherente caracterizada por la metafísica de la representación. Hipótesis que tendría una prueba

¹⁸ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 9-39.

¹⁹ A pesar de que no intentaré ensayar una interpretación del poema de Hölderlin al que Heidegger se refiere, conviene tenerlo presente. El poema se titula “A los alemanes”: “En verdad, nuestro tiempo de vida está / estrechamente limitado. / Vemos y contamos la cifra de nuestros años. / Pero los años de los pueblos / ¿qué mortal los ha visto? / Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima / de tu propia época, tú en cambio permaneces triste / en la fría ribera / junto a los tuyos y jamás los conoces”. (*Ibid.*, p. 94.)

en el hecho de que entre la citada “La esencia de la verdad” de 1930, donde Heidegger ensaya una visión histórica de la verdad, y “La época de la imagen del mundo” de 1938, media precisamente su célebre “Hölderlin y la esencia de la poesía” de 1936, texto en el cual se muestra con claridad su interés en reflexionar a través de un diálogo con el habla poética.

Sin embargo, aún queda preguntarnos por qué Heidegger eligió particularmente el decir poético de Hölderlin para avanzar en la tarea, fundamental para su pensamiento, de la “destrucción” de los conceptos de la metafísica. Al respecto, podríamos ensayar la siguiente respuesta.

Para Heidegger, en el habla se muestra la pertenencia del ser humano al hablar mismo. El habla es, para Heidegger, la casa de lo que *es*; es decir, es la casa de todo lo existente. A su vez, el habla es entendida por Heidegger como conversación; y ello es así, porque lo hablado nos exhorta a corresponder al habla misma.²⁰ De tal forma que, a pesar de que en la época moderna el ser humano se sitúe centralmente entre los entes y su representación y de que el ser humano mismo se dé continuamente a la tarea de representar, lo cierto es que al habla corresponde el propio ser humano; lo cual, el ser humano no puede hacerlo más que hablando, habitando en el habla, a pesar de que, en la época moderna, se considere a sí mismo como el origen del habla misma. Dice Heidegger: “El hombre se comporta como si fuera el forjador y dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre”.²¹ Esto es, Heidegger alude a una pertenencia del ser de los seres humanos al lenguaje; pertenencia que, a su vez, no está mediada por ente alguno.²² En breve, a lo que Heidegger alude es que en el hablar, en el habitar en el lenguaje mismo, a los seres humanos les va su propio ser.

Pero además, para Heidegger, es en *lo hablado* donde el hablar se consume. *Lo hablado* es lo que nos permite continuar en la conversación que es el habla misma. Lo que *ya* se ha hablado nos permite permanecer y recrear incluso el hablar y el conversar. Ahora bien, para Heidegger, por encima de las diversas formas de *lo hablado* conviene pensar en un *hablado* puro o, si se quiere, condensado. Dice Heidegger: “Mas, si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera. Un hablado puro es aquel donde

²⁰ Cf. M. Heidegger, “El habla”, en *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pp. 9-31.

²¹ M. Heidegger, “Poéticamente habita el hombre”, en *Conferencias y artículos*, p. 165.

²² Con respecto al lenguaje, Heidegger se distancia de la metafísica de la representación que objetiva al lenguaje y lo convierte en lingüística o mero “instrumento” de comunicación.

la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. *Lo hablado puro es el poema.*²³ Es decir, Heidegger encuentra en el poema un habla que es fundadora, iniciante en su perfección, del hablar mismo y, con ello, un habla más originaria que los conceptos de la metafísica. Para Heidegger, acudir al habla del poema es acudir a un hablado donde se muestra lo originario del lenguaje y, con ello, a lo que es más propio de los seres humanos: *hablar*.

Es por ello que podemos decir que Heidegger encuentra en *lo hablado puro* del poema, como dice Gadamer, “un firme suelo” para la crítica del lenguaje de la metafísica y, con ello, de sus conceptos tradicionales. La poesía es, entonces, en el proyecto heideggeriano, un sólido terreno para la realización de la segunda tarea que *El ser y el tiempo* anuncia como necesaria para mostrar la preeminencia ontológica de la pregunta que interroga por el ser. Pero ello es así porque es en el decir poético donde Heidegger encuentra la posibilidad de no quedarse atrapado en la interpretación que nos es inherente. Interpretación que para nosotros, los modernos, implica mantenernos en ese lugar incómodo y a la vez extraño que es la escisión de los seres humanos con respecto a los entes que nos representamos. El poema, en tanto condensación iniciante de un *hablado* puro, nos recuerda la pertenencia de los seres humanos a la unidad del *habla* y, con ello, la pertenencia de los seres humanos a la totalidad de lo que es.

Ahora bien, vale la pena insistir en que la incursión de Heidegger en el hablar propio de la poesía se encuentra en cierta forma anunciada desde *El ser y el tiempo*, en particular en relación con su búsqueda de “destruir” los conceptos tradicionales con la mira de mostrar la preeminencia de la pregunta que interroga por el ser. Su apelación al decir poético no es entonces un simple discurrir estético o, como piensan algunos, un extravío; el encuentro de Heidegger con el habla poética se inscribe en la tarea llamada de “destrucción” de la metafísica presentada desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*. Pero habría que añadir a lo anterior que, al tiempo de entablar un diálogo con la poesía como *habla* privilegiada dentro de la perspectiva descrita, Heidegger abre con ello nuevos caminos para el pensar y su proceder constituye para nosotros una parte fundamental de su pensamiento; en particular, en la medida en que conversa con un decir no mediado por teorías lingüísticas o estéticas, es decir, no mediado por la voluntad de representar. Ahora bien, conviene subrayar además que no por dialogar con la poesía, Heidegger abandona la filosofía y cede, “cae” en la poesía. El de Heidegger es un diálogo con el decir poético que le permitió avanzar en su proyecto de

²³ M. Heidegger, “El habla”, en *op. cit.*, p. 15. Las cursivas son mías.

“destrucción” de los conceptos tradicionales de la metafísica en un momento en el que, como dice en la *Carta sobre el humanismo*, su pensar “no pudo” proseguir haciendo uso del lenguaje de la metafísica.

Pero si aceptamos lo anterior, aún queda la pregunta referente a por qué la de Hölderlin es la palabra a la que más acude Heidegger en su diálogo con la poesía. Al respecto, una respuesta posible es que Hölderlin ha sido quien, en el mundo moderno, ha poetizado singularmente lo que desde *El ser y el tiempo* preocupaba a Heidegger; esto es, la tendencia constitutiva de la modernidad a objetivar a los entes, a constituirlos en objetos de conocimiento, en objetos “ante los ojos”, con el fin de transformarlos, todo ello gobernado por la metafísica de la representación. En efecto, formado en la Ilustración naciente, Hölderlin pronto se inquieta ante la distancia que media entre el mundo griego antiguo, en el que los seres humanos eran *uno con todo*, y nuestra modernidad escindida, en la que los seres humanos nos ubicamos en ese extraño espacio que media entre los entes y su representación. Paralelamente, Heidegger sabe que la modernidad implica la constitución de una razón utilitaria donde los seres humanos, por la escisión entre mundo y existencia en la que habitamos, tienen a la tierra y al universo mismo como objetos que, al representarlos, convierten en imágenes “ante los ojos”. Esto es, Heidegger, quien desde muy pronto se da cuenta de que en la época moderna la unidad entre seres humanos y mundo está impedida por la metafísica de la representación, encuentra una fuente propicia para su pensar en el poeta que en su decir ha mostrado que la armonía del mundo griego, en la que lo existente y su percepción se reclaman y pertenecen a lo mismo, nos es ajena.

Por otra parte, ciertamente es posible pensar que, además del paralelismo entre su camino y el del poeta, Heidegger encuentra algo más que quedará expresado en sus interpretaciones sobre la palabra de Hölderlin, aunque también en textos como *Serenidad*. Dicho en pocas palabras, Heidegger recibe del decir poético de Hölderlin la fuerza para permanecer en la escisión que constituye al mundo moderno, lo cual implica un no dejarse avasallar por el dolor provocado por la ausencia de unidad, pero también un no conformarse con una subsistencia inerte e indiferente en la época de la representación. De esto, claro está, habría que hablar mucho más y hoy no lo haremos. En esta ocasión sólo hemos querido intentar una aproximación al pensamiento de Heidegger en su camino a la poesía.