



«Oscura luz»: Martin Heidegger y la esencia de la poesía

Trabajo de grado para optar al título de:
Profesional en Filosofía

Presentado por:
Juan Esteban Pelayo Sastoque

Dirigido por:
Carlos Miguel Gómez Rincón

Universidad Del Rosario
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía
Bogotá
Noviembre, 2020

Contenido

Resumen	3
Introducción	4
1. La poesía como fundación y acontecimiento del ser	9
1.1 Heidegger y la cuestión del ser	10
1.2 La verdad como el rasgo fundamental del ser de lo ente	13
1.3 Sobre el Ereignis o Acontecimiento de transpropiación	17
1.4 El lenguaje como casa del ser	21
1.5 La poesía como acontecimiento de la verdad del ser	25
2. Poesía y divinidad: sobre el ser de la poesía en la “Época de la noche del mundo”	32
2.1 “Poéticamente habita el hombre”	34
2.2. La época de la noche del mundo	39
2.3. La poesía como oscuro nombrar	51
3. Sobre la poesía como superación de la subjetividad y pensamiento del ser	55
3.1 El recuerdo como acontecimiento del ser	56
3.2 Poetizar y Poema	63
4. Conclusiones	66
Bibliografía	69

Resumen

El objetivo de este trabajo es intentar elucidar la esencia de la poesía en la obra de Martin Heidegger, tema que nos remite a uno de sus más importantes desarrollos después de la publicación de *Ser y tiempo*. Para esto se intenta aclarar, en primer lugar, la relación entre poesía y ser mostrando cómo la palabra poética funda el acontecimiento del ser al permitirle llegar a manifestarse en su verdad. En segundo lugar, se busca determinar la esencia del poetizar como un seguir las huellas de los dioses huidos por medio de un oscuro nombrar. Asimismo, se muestra a la poesía como una tarea de medición que funda el estar en el mundo del hombre. Finalmente este trabajo indaga en lo que Heidegger llama la esencia de lo poetizado para mostrar un tipo de pensar que, más allá de todo sujeto, se disponga como el ámbito eminente del envío y la fundación del ser.

Introducción

“Pero floreced mientras, hasta que demos fruto”

-F. Hölderlin.

El origen de este trabajo remite a una serie de preocupaciones vitales que pueden ser agrupadas en dos constelaciones específicas: en primer lugar, la pregunta por la tarea de la filosofía y el pensamiento, y, en segundo lugar, la pregunta por el destino histórico en el que nos encontramos envueltos. Ambas preguntas han encontrado una forma de ser iluminadas en los textos de Heidegger que serán recorridos a lo largo de estas páginas, y han sido exploradas de forma eminente por medio de la idea de la esencia de la poesía expresada en su obra. Tal como Heidegger indica, “las preguntas son caminos para una respuesta” (Heidegger, 2000, p. 77). La meditación sobre estas constelaciones no buscará por lo tanto dar con una solución definitiva a las mismas, sino tan sólo recorrer un camino, una posibilidad, que permita su correcto planteamiento.

Ahora bien, sobre la primera constelación poco hay que decir. En un texto que vio la luz en 1964 titulado “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, Heidegger describe un acontecimiento central de nuestro tiempo, y es el hecho de que la filosofía ha llegado a su fin. Podríamos preguntar entonces, ¿qué sentido tiene dicha declaración, y a qué se refiere Heidegger con “fin”? En primer lugar, debemos recordar que para este la filosofía es en su esencia metafísica, pues “piensa el ente en su totalidad -mundo, hombre, Dios- con respecto al ser, a la comunidad del ente en el ser” (Heidegger, 2000, p.77). Esto quiere decir que la filosofía piensa al ente en cuanto ente a partir del ser, que es concebido de forma esencial como *fundamento (grund)*, es decir, como aquello por lo cual lo ente es en su “devenir, transcurrir, y permanecer” (Heidegger, 2000, p.77). El ser es pensado por lo tanto como aquello que trae a la presencia a lo ente y, en ese movimiento, es él mismo lo siempre actual y presente¹. Es por esto que para el pensador alemán “lo distintivo del pensar metafísico- que busca el fundamento del ente- es que, partiendo de lo presente, lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como fundado” (Heidegger, 2000, p. 78).

¹La crítica a esta metafísica de la presencia será un tema central en los textos de Heidegger concebidos después de los años 30s.

El fin de la filosofía no debe ser entendido por lo tanto en un sentido meramente negativo, pues con su declaración Heidegger no se refiere al mero cesar de la misma, ni mucho menos a la detención de un proceso o a una suerte de decadencia e incapacidad en su desarrollo (Heidegger, 2000). Más bien, el fin de la filosofía debe ser concebido como el fin del pensar metafísico, pensar que ha sido dominado por la filosofía de Platón y que encontró su posibilidad límite en la obra de Nietzsche. Pero el fin de la filosofía no debe ser restringido meramente al acabamiento del pensar metafísico, pues hay en nuestro destino histórico otros rasgos que van más allá de este hecho.

Nuestra era se encuentra determinada por el dominio del saber científico, pues este se ha erigido como la única forma válida de conocimiento e incluso, diríamos, se ha consagrado como el amo y señor de la verdad. En este horizonte la filosofía no ha tenido otro fin que el de ser rebajada y disgregada en múltiples “disciplinas” que han buscado emanciparse para instalarse en el dominio de la ciencia, o bien para estar al servicio de ella. El pensar ha sido reemplazado entonces por un pensar representativo-calculador que, tal y como veremos en el segundo capítulo, está determinado por una autoimposición objetivadora que busca dominar la totalidad de lo ente. Así, “el final de la filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él” (Heidegger, 2000, p.81).

Pero entonces, ¿qué tarea le queda todavía reservada al pensar en el final de la filosofía? Ciertamente uno que eluda los caminos de la metafísica y de la ciencia. Aún así, esto no implica, como algunas veces se ha comentado en contra de Heidegger, que se tenga que desechar de alguna forma el pensamiento de los grandes autores de la filosofía, pues para él la pregunta misma de un porvenir del pensamiento sólo podrá ser respondida volviendo la mirada hacia atrás, a la historia de la filosofía, historia desde la que se debe marcar un nuevo comienzo² (Heidegger, 2000).

¿Pero qué forma tiene este nuevo comienzo? Para Heidegger el contorno del nuevo pensar “sigue siendo oscuro y su llegada incierta” (Heidegger, 2000, p.81), por lo que debemos seguir meditando cuál pueda ser su esencia, pues aún estamos lejos de encontrar una respuesta definitiva para esta pregunta. Aun así, algunas cosas pueden ser dichas, pues

²Sobre esto Heidegger dirá en su texto “Identidad y diferencia”: “Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar” (Heidegger, 1990, p.97).

para Heidegger el nuevo pensar deberá encontrar su esencia en aquello que le es propio y le ha sido reservado, por lo que no implica adivinar ciegamente un futuro para el mismo, sino más bien realizar una vuelta hacia el origen del pensar mismo para intentar develar aquello que le ha sido asignado pero que ha sido ocultado en la historia de la metafísica. Para Heidegger aquello que se encuentra en el origen es el ser, por lo que este debe ser fijado como el horizonte más fundamental de todo pensar. Tal y como mostraremos más adelante, este nuevo comienzo del pensamiento encontrará su posibilidad más propia en la esencia de la poesía, pues es en ella en donde acontece el ser en su verdad y es rescatado del extremo olvido en el que se hallaba.

Pero debemos preguntarnos también si la posibilidad de un nuevo pensar no debería a su vez dejar de lado los múltiples procedimientos que han determinado a la filosofía históricamente, tales como el lenguaje proposicional y el énfasis en el concepto como horizonte de toda teoría. Sobre esto, Heidegger indicará al final de su célebre conferencia titulada *Tiempo y ser* que el pensamiento del ser como *Ereignis* no podrá ser realizado por medio de “proposiciones enunciativas” (Heidegger, 2000, p.44), por lo que el movimiento hacia el lenguaje poético se revela como un asunto de suma importancia. Es por esto que la pregunta por el *estilo* y la *escritura* no podrá ser tomada como una cuestión secundaria frente a la pregunta por el comienzo de un nuevo pensamiento, sino más bien como uno de sus problemas más fundamentales.

Ahora bien, el nuevo pensar debe meditar a su vez el destino histórico en el que nos encontramos -y con esto nos remitimos al ámbito de la segunda constelación-, pues es sólo en él en donde puede tener lugar. Este destino no sólo se caracteriza para Heidegger por la preeminencia de la ciencia y de la técnica, así como por el pensar calculador que estas entrañan, sino también por la desaparición de todo lo sagrado y la pérdida de la esencia de los seres humanos. Es por esto que Heidegger ha denominado este tiempo “La época de la noche del mundo”, pues es concebido esencialmente como un tiempo de penuria que debe ser entendido, por el momento, en los sentidos ya mencionados. La esencia de la poesía será buscada siempre teniendo en cuenta la dimensión epocal de su acontecimiento, por lo que una aclaración de su íntima relación será también realizada en las próximas páginas.

Ahora bien, tal como Peter Sloterdijk ha mostrado en su ensayo “Caída y vuelta”, Heidegger debe ser concebido como un pensador en el movimiento, pues ha pensado

siempre la existencia humana de acuerdo a una triple movilidad ontológica (a los que Sloterdijk ha llamado rasgos cinéticos) que varían epocalmente (Sloterdijk, 2019). Estos rasgos son *la caída* (*absturz*), la experiencia, y finalmente la vuelta (*umwendung*). Para Heidegger, así como para Platón y San Agustín, el hombre está medianamente caído, es decir, vuelto hacia el error, que en el caso de Heidegger es concebido como la pérdida de su esencia más propia y originaria. La vuelta no es otra cosa entonces sino la posibilidad de realizar un viraje que permita volver a ella (Sloterdijk, 2019).

Este trabajo se detendrá en estos dos rasgos específicos (caída y vuelta) y los interpretará a la luz de la llamada “época de la noche del mundo”, mostrando cómo esta puede ser interpretada como la más extrema caída del hombre y cómo la poesía se abre como la posibilidad más radical de una vuelta que le permita recobrase no sólo a él, sino también al ser mismo.

La caída del hombre no debe ser comprendida en este escrito como el mero absorberse en el dominio público del Uno descrito en *Ser y tiempo*. Nuestra caída es también el desmembramiento del ser que lleva a cabo la autoimposición objetivadora que lo violenta incesantemente. Es la pérdida de nuestra esencia más propia y nuestra transformación en meros útiles para el trabajo. Es la desaparición de todo lo divino y lo sagrado que se alzaba sobre el mundo. Es el total fracaso al que hemos llegado con un pensar que no ha logrado encontrar nuevas formas de estar-en-el-mundo. La poesía, veremos, se revela como la posibilidad más eminente de una revolución cinética, de un movimiento abrupto hacia el espacio interno del corazón, lugar desde donde el hombre podrá dar vuelta a su caída y recobrase no sólo a sí mismo, sino también al dominio de lo ente en su totalidad y al ser, que largo tiempo ha sido olvidado.

Estas constelaciones serán tratadas y desarrolladas aún más ampliamente a lo largo de todo el texto, aun cuando no se las mencione explícitamente, y serán elucidadas a la luz de la interpretación de la esencia de la poesía llevada a cabo por Heidegger. Los textos en los cuales nos centraremos hacen parte de varias conferencias y ensayos que fueron determinantes en su obra, pues se encuentran relacionados con su preocupación por la naturaleza del lenguaje, tema central después de la publicación de *Ser y tiempo*. Tal como Anna Gosetti Ferencei sostiene, el giro de Heidegger hacia el lenguaje poético, y sobre todo hacia el rasgo poético del lenguaje, “ofrece una rehabilitación del pensamiento como

consecuencia del final de la metafísica y de la incapacidad de la filosofía de la conciencia y de la subjetividad por asegurar lo que Hölderlin llamaba una armoniosa -es decir, no dominante- relación entre el sujeto y el mundo” (Gosetti-Ferencei, 2004, p.24).

Así, en los diversos textos dedicados a Hölderlin -pero también a otros poetas tales como Rainer María Rilke, Georg Trakl y Stefan George- Heidegger buscará superar, en primer lugar, esa concepción del lenguaje como un mero útil o instrumento de comunicación, mostrándolo más bien como el lugar de acontecimiento del ser en su verdad y el lugar de apertura del mundo para los seres humanos. En segundo lugar, hallará en este tipo de lenguaje una forma de criticar la idea de subjetividad moderna, que no sólo es la principal responsable de la violencia hacia la totalidad de lo ente, sino también del más extremo olvido del ser.

Tal como veremos, Hölderlin ocupará en las aclaraciones de Heidegger acerca de la esencia de la poesía un lugar central. No por nada este último nombró al poeta romántico como “el poeta de todos los poetas”, pues no sólo poetiza sobre el ser mismo, sino también sobre su devenir histórico. La forma mediante la cual Heidegger interpreta el corpus poético de Hölderlin y las múltiples críticas que varios autores han realizado sobre este procedimiento (Derrida, Pögl, De Man) será dejado de lado en el presente escrito. Basta decir que Heidegger no busca dar con una interpretación exacta de aquello que quiso decir Hölderlin en sus poemas, ni tampoco busca de ninguna forma situarlo en su contexto histórico particular para aclarar el sentido de sus versos. Por el contrario, Heidegger lleva a cabo un tipo de interpretación que tiene la forma de una confrontación (*auseinandersetzung*), procedimiento que es en su esencia meramente ontológico, pues es un intento por sacar a la luz al ser a través de la obra de Hölderlin (Gosetti-Ferencei, 2004).

Así, en las próximas páginas nos detendremos, en primer lugar, en la relación entre la poesía y el ser, mostrando cómo el evento (*Ereignis*) de este último tiene lugar en la palabra poética al acontecer en su verdad. En segundo lugar, mostraremos la relación entre poesía y divinidad, indagando en el contexto epocal en donde la poesía acontece, determinando la tarea del poetizar como un seguir y nombrar a los dioses. Finalmente, intentaremos dar cuenta del acontecimiento del ser en la poesía más allá de toda subjetividad, caracterizando su esencia como un pensar más allá de todo sujeto.

1. La poesía como fundación y acontecimiento del ser

“Quizá estemos aquí sólo para *decir*: casa, puente,
manantial, puerta, cántaro, árbol frutal,
ventana,
todo lo más: columna, torre... pero para *decir*, compréndelo,
ay, para decirlo *así* como las cosas mismas en su intimidad
-nunca creyeron *ser* (...)”
-Rainer Maria Rilke, Elegías de Duino (IX)

“Ninguna cosa sea donde falta la palabra”
-Stefan George. La palabra.

En los diferentes tránsitos y variaciones requeridos para dar cuenta de la esencia de la poesía, resulta necesario detenerse, en primer lugar, en la relación de la misma con la cuestión del *ser*. Este problema, central en la vida y obra de Heidegger, será el único aspecto que se intentará elucidar a lo largo de este apartado, pues solo así podrá darse una correcta apertura de las otras dos cuestiones que conciernen al presente trabajo, a saber: la relación entre la poesía y lo divino, y el lugar del pensar en la poesía misma. En el texto que lleva el título de “Hölderlin y la esencia de la poesía”, Heidegger, estudiando un “lema” del poeta romántico, sentencia lo siguiente: “La poesía es fundación en palabra del ser” (Heidegger, 2016, p. 46). ¿Qué sentido tiene dicha afirmación? ¿Qué significa que la palabra poética *funde* al ser? ¿Por qué usar el término “fundación” para referirse a la relación entre la poesía y el ser? El propósito del presente apartado será intentar dar respuesta a estas preguntas.

Ahora bien, para dar cuenta de este problema debemos detenernos, en primer lugar, en algunas de las principales aclaraciones sobre el ser que tienen lugar en la obra de Heidegger: desde su formulación en *Ser y Tiempo* hasta su determinación como *Ereignis* o Acontecimiento de transpropiación, pasando por su identificación con la figura del *claro del bosque* (*lichtung*) y la verdad como mostración (*αλήθεια*). Cabe aclarar que el tratamiento que se dará a los textos donde aparecen estas cuestiones no tiene la pretensión de ser exhaustivo, pues lejos de hacer una larga exégesis del desarrollo de este concepto en la obra de Heidegger, nuestro propósito radica en revisar los principales rasgos del mismo para así poder dar cuenta de su relación con la palabra poética.

Así pues, una vez aclarada la cuestión del ser en Heidegger, mostraremos su relación con el lenguaje y la poesía. El lector debe advertir desde este momento el punto central que será desarrollado en esta sección, y es que, para Heidegger, la palabra poética funda al ser en la medida en que este *acontece* en la obra en su verdad, es decir, como manifestación y presencia. Este acontecer es un originario “llevar a lo abierto” a lo ente en donde el ser tiene lugar y propiamente es. La esencia de la poesía es, en otras palabras, poner en obra la verdad del ser de lo ente al permitir que este se manifieste como el claro del bosque.

Si bien todos los puntos y conceptos ya presentados se encuentran en completa oscuridad, el camino a seguir que ha sido esbozado permite entrever los momentos en los que se irán aclarando. Aun así, el lector debe tener siempre presente que a pesar del desarrollo ordenado y programático que se ha propuesto, la relación entre la poesía y el ser es un fenómeno cooriginario que se constituye unitariamente y que carece de los diferentes "momentos" señalados. Por el momento, basta hacer énfasis en que la pregunta por la relación entre la poesía y el ser se impone en el horizonte del presente escrito como la más fundamental e ineludible, pues sólo ella brindará la posibilidad de explorar los temas que constituyen unitariamente la esencia de lo poético como tal. Adentrémonos pues en su camino.

1.1 Heidegger y la cuestión del ser

En este primer momento debemos preguntar sin rodeos, ¿qué entiende Heidegger por el ser? Responder a esta pregunta no es una tarea fácil, sobre todo si se considera que tal y como muestra desde el inicio de *Ser y Tiempo*, la pregunta por su sentido ha caído en el olvido en la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué motivos? Heidegger señala tres: el primero radica en el hecho de que el ser ha sido tomado como el concepto más universal, pues desde Platón y Aristóteles, se cree que “una comprensión del ser está siempre implícita en todo aquello que se aprehende como ente” (Heidegger, 2018, § 2. p. 24). El problema con este prejuicio es que, aún si es el más universal de todos los conceptos, no significa que sea el más claro y que ya esté de antemano comprendido con claridad, sino que, por el contrario, esta categoría permanece siempre como la más oscura y ambigua de todas. La segunda razón del olvido del ser es el hecho de que se ha determinado

como el concepto más indefinible gracias a su suprema universalidad. El ser no es un ente, pues no es determinable en una entidad singular ni puede ser deducido de otros conceptos más altos o inferiores, por lo que su naturaleza resulta, cuando menos, completamente ambigua. ¿Implica esto que la pregunta por el ser deba ser abandonada? Heidegger responde con un taxativo no, pues el hecho de que sea indefinible “no dispensa la pregunta por su sentido, sino que invita a ella” (Heidegger, 2018, § 2, p.25). La tercera y última razón de este olvido radica en que se ha tomado al ser como un concepto evidente en sí mismo, pues “en todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto a sí mismo, se hace uso del ser, y esta expresión resulta comprensible *sin más*” (Heidegger, 2018, § 2, p.25). Ese “sin más” apunta a que en nuestra ocupación cotidiana el ser está siempre presente, y en cuanto tal es lo más próximo, pero el hecho de que sea la categoría más oscura y enigmática sólo demuestra a su vez la profunda lejanía en la que permanece siempre. Es por esto que Heidegger dice que la pregunta por el ser debe ser planteada.

Ya en este punto el lector puede advertir aspectos tanto negativos como también positivos de la interpretación del ser llevada a cabo por Heidegger, pero su “definición” aún permanece en total oscuridad. ¿Cómo aclararla? ¿Qué luces arroja Heidegger sobre este asunto? Sobre esto hay que decir que se procede de forma completamente equivocada si se quiere buscar una “definición” del ser en su obra, pues el lector no la hallará por ningún lado. Esto se sigue del hecho de que el ser no es un concepto como tal que pueda ser definido estrictamente, sino que remite a un tipo de *acontecimiento* que tan sólo puede ser aclarado, o, por usar un término de Walter Benjamin, iluminado, pero nunca captado por las duras riendas de una definición concreta.

Ahora bien, el lector debe tener completamente claro que el ser no debe ser concebido como una mera vivencia subjetiva. Heidegger no es un idealista, y por el contrario, es posible observar a lo largo de sus escritos un recurrente intento por dejar de lado esa categoría de sujeto tan apreciada desde la modernidad. Heidegger es siempre un pensador del afuera, del extrarradio, del no-encierro, por lo que restringir su análisis del ser al sujeto resulta, cuando menos, injusto.

Aun así esto último puede parecer extraño, pues en *Ser y tiempo* el hombre, o el Dasein, es concebido como el ámbito eminente del descubrimiento del ser, pues existe siempre en proximidad con su manifestación y se mueve en una comprensión mediana de

él, razón por la que Heidegger realiza una *analítica existencial* para elucidar su naturaleza. Pero tal como veremos, en textos posteriores Heidegger buscará dejar atrás este énfasis en el sujeto, mostrando al lenguaje como el lugar mismo del acontecimiento del ser. Por el momento dejaremos de lado esta cuestión, pues será desarrollada en extenso en el tercer capítulo del presente escrito.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior, ¿Qué aclaraciones realiza Heidegger sobre el ser en cuanto tal? En primer lugar el pensador alemán señala que el ser es siempre ser de un ente, pero es a su vez diferente de este último, pues aunque está siempre presente y es constitutivo de lo ente en su totalidad, no puede agotarse meramente en su dominio. Esto lleva el nombre de la *diferencia ontológica*, y es el punto de partida fundamental de la filosofía Heideggeriana. Es por esto que se dice que el ser se manifiesta siempre en lo ente: cuando pensamos en la roca; el agua; el martillo; el león o, incluso, en nosotros mismos, el ser está siempre presente. Decimos de estas cosas: *son*, pues aparecen, se muestran y son dadas a la comprensión, la palabra, el intelecto y la acción (Heidegger, 2018).

El ser es por esto concebido en *Ser y tiempo* como “lo trascendente por antonomasia” (Heidegger, 2018, § 2, p. 38), aclaración que no debe ser entendida en un sentido estrictamente kantiano, es decir, como una suerte de forma pura que determina los objetos de la experiencia a priori, sino más bien como aquello que constituye a lo ente en cuanto ente. El ser se sobrepone así a cualquier ente, pues se fija siempre como su condición de posibilidad más propia. Todos estos rasgos fundamentales indican una cuestión esencial: el ser sólo se muestra y es indisoluble de lo ente como tal, por lo que deben ser tomados como elementos mutuamente dependientes el uno del otro.

Pero ahora debemos volvernos hacia el que es probablemente el rasgo más esencial del ser, a saber: su mostración. Para dar cuenta de la mostración como el carácter fundamental del ser de lo ente debemos explicar el concepto de la verdad en la obra de Heidegger, pues solo así será posible aclarar su naturaleza. Veamos pues la concepción de dicho concepto.

1.2 La verdad como el rasgo fundamental del ser de lo ente

En un texto titulado “De la esencia de la verdad”, Heidegger busca elucidar el fundamento de la concepción de la verdad que ha tenido lugar desde Platón hasta inicios del siglo XX. ¿Qué se entiende comúnmente por lo verdadero en dicha concepción? En ella, la verdad se predica de cosas y de juicios. Se dice que una pieza de oro es “verdadera” si coincide o se adecúa a la idea que tenemos de oro (que tenga cierto número atómico, ciertas propiedades físicas, etc.). Por otro lado, la verdad se dice también de juicios o aseveraciones que se adecúan a estados de cosas concretos. Por ejemplo, se dice que el enunciado “hay una tormenta” es verdadero, si corresponde con el estado de cosas que enuncia. Así, Heidegger dice que “lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es [pensado como] aquello que concuerda, [como] lo concordante” (Heidegger, 2007, p.153).

La concepción de la verdad como adecuación o concordancia es resumida, dice, en la fórmula medieval que reza: *veritas est adaequatio rei et intellectus* (la verdad es la adecuación entre la cosa con el intelecto o juicio). Esta determinación de la verdad la define en virtud de la rectitud de la adecuación de un enunciado con una cosa o con un hecho concreto del mundo.

Heidegger pregunta entonces, “¿En qué pueden coincidir la cosa y el enunciado, si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a su aspecto?” (Heidegger, 2007, p.155) ¿Es esta la esencia originaria de la verdad? La naturaleza del lenguaje no es material, como sí lo es la de las cosas del mundo. ¿Cómo se funda entonces la esencia de la verdad en una relación de este tipo, con entidades cuya naturaleza resulta completamente distinta? Heidegger responde que esta relación ha sido por completo impensada, razón por la cual la esencia de la verdad no ha sido totalmente comprendida. ¿Cuál es entonces el fundamento que hace posible la conformidad entre enunciado y cosa?

Heidegger señala que la relación de conformidad entre ambos elementos presupone un espacio abierto donde las cosas mismas se manifiestan para posteriormente ser representadas. La esencia de la relación de conformidad está determinada por dicho ejercicio re-presentador. Ese representar, que “significa hacer que la cosa se presente ante nosotros como un objeto” (Heidegger, 2007, p. 156), no crea como tal a la cosa misma, ni tampoco constituye el espacio donde esta se muestra, sino que más bien, el re-presentar

capta al ente que, atravesando un enfrente, se hace patente al mostrarse en un ámbito abierto “cuya apertura no es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia” (Heidegger, 2007, p.156).

¿Cuál es entonces la esencia de la verdad entendida como conformidad? Heidegger dice que es la *libertad*, concepto que se refiere al *dejar ser* a lo ente que se manifiesta en un ámbito abierto. Este dejar ser a lo ente es un dejarlo aparecer en su propia esencia, sin añadirle o modificarle nada. La esencia de la verdad no habita por lo tanto en el juicio o la proposición, como comúnmente se entiende, sino que acontece originariamente en la mostración de lo ente en un ámbito abierto, y es sólo gracias a esta mostración donde es posible la concepción de verdad como conformidad.

Heidegger sostiene que ese “ámbito abierto” fue entendido por los griegos como $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$, es decir, lo no oculto (Heidegger, 2007). Más esencialmente aún, el nombre que usaban para referirse a la verdad es $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, que se traduce como desocultamiento de lo ente. La verdad, así entendida, indica una profunda transformación respecto a la habitual concepción de este concepto, pues se refiere entonces a un rasgo esencial del ser de lo ente y no a un tipo de relación entre un sujeto o intelecto con el mundo.

La verdad entendida como $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ es la mostración originaria del ser de lo ente en un ámbito abierto. Este es el punto esencial al cual debíamos dirigirnos hasta este momento, pues sólo en su mostrarse, el ser llega a su esencia y, entonces, permite que lo ente sea. El ser aclara, ilumina y, como un trueno en la tempestad, abre las profundidades y permite que las cosas resplandezcan. ¿Qué es el ser? es lo que permite que lo ente se muestre, es “lo que se sustrae al ocultamiento ($\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$)” (Heidegger, 2007, p.187), lo que llega a ser presencia.

¿Pero dónde tiene lugar la mostración de lo ente? Heidegger dirá que en el ámbito abierto, o, lo que es lo mismo, en el *Claro del bosque* (*Lichtung*). Este concepto es identificado como una metáfora del ser mismo, por lo que remite al espacio abierto donde se da el desocultamiento de lo ente y donde el hombre y el ser comparecen en su relación mutua. En textos como “La doctrina platónica de la verdad”, la figura del claro del bosque está asociada con la idea misma de luz, de una claridad que permea un terreno abierto donde, sin obstáculos, las cosas y los animales se muestran en todo su esplendor y pueden ser captadas por la mirada del hombre (Heidegger, 2007, p.88).

El concepto del claro del bosque tendrá múltiples nombres en la obra tardía de Heidegger, pero siempre estará ligado a ese espacio abierto donde acontece la manifestación de lo ente. Tal es el caso de, por ejemplo, su identificación con el concepto de *lo sereno* en su texto “Regreso al hogar/ los parientes”. En este, Heidegger dirá que *lo sereno* o *lo despejado* “es algo cuyo espacio ha sido liberado, aclarado y dispuesto” (Heidegger, 2016, p.19). Lo sereno, dice, “es lo único capaz de abrirle un espacio adecuado a otra cosa” (Heidegger, 2016, p.19). Lo sereno, o el claro del bosque, otorga el espacio o lugar esencial a cada “ente a fin de que pueda estar allí, en el brillo de lo sereno, como una callada luz, satisfecha con su propia esencia” (Heidegger, 2016, p.20). ¿Qué es entonces el claro de bosque? El claro mismo es el ser (Heidegger, 2007, p.273).

La idea de la verdad como mostración nos permite pensar en otra aclaración fundamental sobre el ser que expone Heidegger en su texto “La constitución onto-teológica de la metafísica”, y es aquella según la cual el ser debe ser pensado en su esencia como un *tránsito*. Dice Heidegger, “el ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora” (Heidegger, 1990, p.139). Esta sobrevenida no es más sino un movimiento, un despliegue hacia lo ente que permite que este llegue a ser. En el llegar a ser de lo ente se da la resolución del movimiento del ser, y este llega a su plenitud como el terreno sobre el que se despliega todo lo ente, pero, a su vez, se establece y permanece como aquello encubierto en lo ya descubierto. El ser no es por lo tanto lo meramente presente, tal como se ha repetido hasta este punto, pues aunque su esencia es mostrarse lo es también el mantenerse velado: el ser des-encubre a lo ente en su totalidad al acontecer como claro, pero permanece oculto y cerrado en su ámbito una vez abierto³ (Heidegger, 1990).

Una crítica similar realizada a la concepción tradicional según la cual el lugar originario de la verdad es el enunciado o λόγος está ya esbozada en *Ser y Tiempo*, aunque con algunos matices frente a la concepción de la verdad ya expuesta. En el parágrafo §44, Heidegger dirá que la esencia de la “concordancia” o “adecuación” de un enunciado con una cosa no es una cuestión meramente lógica, sino que se hace patente sólo como un fenómeno del conocimiento. “¿Cuándo se hace la verdad fenoménicamente explícita en el conocimiento mismo? (...) cuando el conocimiento se *acredita* como verdadero” (Heidegger, 2018, § 44. p. 234). Este acreditar el conocimiento tiene la forma de un

³Esto es lo que Heidegger ha llamado el rasgo de duplicidad del ser.

evidenciar aquello que en él se enuncia, y esta evidencia sólo es posible al confrontarlo con lo ente mismo.

Es por esto que, para Heidegger, el rasgo esencial del enunciado es su ser *apofántico*, esto es, el *ser-descubridor* de lo ente en sí mismo. “El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es” (Heidegger, 2018, § 44. p. 235): solo así es posible acreditarlo como verdadero. Como bien señala Jesús Adrián Escudero, “la condición para que se de la correspondencia entre el contenido proposicional [enunciado] y el contenido real es el descubrimiento del ente sobre el que se enuncia algo” (Escudero, 2016, p.339). Esta determinación parece adecuarse a la concepción de la verdad ya descrita, pues la condición de posibilidad de la verdad como conformidad radica en descubrir al ente que se muestra como tal en el claro del bosque. La verdad sería por lo tanto “un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento” (Heidegger, 2018, § 44. p. 235).

¿Pero es esta la esencia originaria de la verdad que ya fue advertida? No, pues Heidegger la determinará en este texto como un modo eminente de la constitución existencial del Dasein. Por eso dice, “el ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el mundo [del Dasein]” (Heidegger, 2018, § 4 . p. 235). Esto significa que el fenómeno de la verdad pertenece originariamente a la constitución de este ente, es decir, a su ser más propio, pues es sólo en la aperturidad que este tiene en su Ahí en donde puede tener lugar el descubrimiento de lo ente -o de cualquier cosa- por medio del enunciado.

Esta concepción de la verdad parece entonces oponerse a la ya descrita, pues la identifica como un rasgo del ser del Dasein (su ser-descubridor) y no como un rasgo fundamental del ser de lo ente (su ser-mostrador). ¿Es posible conciliar ambas determinaciones? Podría decirse que sí, pues ambas constituyen cooriginariamente el fenómeno unitario de la verdad y no pueden concebirse la una sin la otra. El ser-descubridor del Dasein (o el hombre) necesita de la mostración del ser de lo ente, pues esta constituye la posibilidad misma de descubrir algo. Así mismo, el ser necesita a su vez de un descubrimiento que le salga al encuentro y le permita acontecer en su esencia, es decir, como mostración y presencia, por lo que ambos fenómenos tienen lugar en una íntima pertenencia o unidad fundamental.

Finalmente, a modo de anotación me parece relevante señalar otra aparente tensión entre la concepción de la verdad de *Ser y tiempo* y aquella que aparece en los textos posteriores que ya he presentado. En el primero, Heidegger parece determinar a la verdad como una suerte de violencia sobre lo ente, hecho que parece evidenciarse en los diferentes verbos que emplea cuando la describe como un *privar, robar o arrancar*⁴ a lo ente del ocultamiento para des-cubrirlo, cosa que implica una suerte de ejercicio activo por parte del Dasein sobre lo ente en su totalidad. Por el contrario, en sus textos posteriores, la verdad acontece como un ejercicio pasivo, pues como ya he señalado esta se funda en un dejar ser a lo ente en el claro del bosque. Este dejar ser implica una suerte de repliegue en sí mismo por parte del hombre para permitir su manifestación más propia. ¿Qué interés tiene por nuestra parte estas determinaciones? Que la poesía tiene lugar siempre en el modo de la última, pues es ante todo escucha y silencio frente a la presencia de lo ente en su totalidad.

Ahora bien, una vez aclarada la verdad como el rasgo fundamental del ser de lo ente debemos proseguir en nuestro análisis para mostrar cómo es que ella sólo puede acontecer como manifestación en la palabra poética. Para esto debemos preguntar por el ente que, como creador, hace posible a esta última como obra de arte: el hombre. ¿Cuál es la relación del ser con el hombre, y qué lugar tiene el lenguaje y la poesía en dicha relación? Esta será la pregunta que aclararemos, en primera instancia, a la luz del fenómeno del acontecimiento de transpropiación, tema del siguiente apartado.

1.3 Sobre el Ereignis o Acontecimiento de transpropiación

En un texto titulado “El principio de identidad”, Heidegger intenta remitirse al pensamiento más antiguo y probablemente más significativo de la tradición occidental en torno al ser: el poema de Parménides. En este se ha fijado una idea que ha dominado toda la metafísica y lo que Heidegger ha llamado la historia del ser, y es la idea según la cual el rasgo fundamental del ser debe ser concebido como identidad (Heidegger, 1990). Para esto, intentará aclarar el sentido de una de las frases del poema en donde dice así: “lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser” (Heidegger, 1990, p.69). ¿Qué significa dicha

⁴ Heidegger, ST, §44, p.238: “La verdad debe empezar siempre por serle arrebatada al ente”/ “El ente es arrancado al ocultamiento”/ “Todo estado de descubrimiento es algo así como un robo”/ “¿Será un azar que los griegos, para decir la esencia de la verdad, usarán una expresión privativa?”.

sentencia? ¿A qué se refiere Parménides cuando habla de lo mismo, y qué quiere decir cuando afirma la mismidad entre cosas que parecen dispares?

En primer lugar, tal como señala Arturo Leyte en el prólogo de este texto, “el verso de Parménides no dice que el ser y el pensar son lo mismo, a saber, que dos asuntos distintos, ser y pensar, no difieren” (Heidegger, 1990, p.44). Más bien, para Heidegger lo que se expresa en esta frase es una idea de mismidad que debe ser interpretada como mutua pertenencia, pues la sentencia afirma que “pensar y ser tienen lugar en lo mismo y a partir de esto se pertenecen mutuamente” (Heidegger, 1990, p.69). ¿Pero de qué se trata dicha pertenencia mutua en la que ambos elementos confluyen? Tan sólo que ambos están asignados en el orden de una dimensión mutua en la cual sólo pueden darse “como el enlace necesario del uno con el otro” (Heidegger, 1990, p.71).

El evento donde acontece la mutua pertenencia entre el pensar y el ser es lo que Heidegger llamó *Ereignis*, concepto que debe ser tomado, junto con la idea del claro [*lichtung*] y la verdad como *ἀλήθεια*, como la determinación central de este trabajo en torno al ser. Este concepto, cuya traducción ha generado una gran discusión entre los especialistas⁵, “significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a-propiar” (Heidegger, 1990, p. 87). *Ereignis* mienta entonces un tipo de acontecimiento preciso: aquel en el cual el hombre y el ser llegan a ser por medio de la apropiación de su co-pertenencia mutua. El *Ereignis* se revela así como la mismidad o identidad de la que habla Parménides. Sobre esto dice Heidegger:

“El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica. (...) Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación, significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. (...) El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua” (Heidegger, 1990, p.89-91).

Pero podríamos preguntarnos entonces ¿Por qué dependen ambos elementos el uno del otro? Para dar cuenta de este hecho hay que tener presente que el hombre es un ente y, en cuanto tal, tiene lugar en el ser como todas las otras cosas que comparecen en el claro

⁵ Aquí usaremos el concepto de Ereignis y su traducción como *Acontecimiento de traspropiación*. Pero, por nombrar otras variaciones, ha sido llamado también *acaecimiento propicio* por Félix Duque, o *advenimiento apropiador* por Yves Zimmermann, entre otros.

del bosque. “Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él y de este modo le corresponde” (Heidegger, 1990, p.75). El hombre *es* esa correspondencia, pues para Heidegger su esencia más propia y originaria es estar próximo al ser y pertenecer a él.

El ser, por su parte, sólo acontece “en tanto que llega hasta el hombre con su llamada” (Heidegger, 1990, p.75). Su esencia, como ya fue señalado, es mostrarse en lo abierto y, por lo tanto, necesita del hombre, pues es sólo para él para quien puede llegar a ser aparición y mostración esencial. “El ser nos pertenece, pues sólo en nosotros puede presentarse como ser, esto es, llegar a la presencia” (Heidegger, 1990, p. 79). La idea de que el ser de lo ente nos necesita es expresada por Rilke cuando dice en su novena elegía:

“(…) y estas cosas que viven
de desaparecer comprenden que tú las alabes;
fugaces, esperan de nosotros, más fugaces aún, que las salvemos.
Quieren que las convirtamos por completo en nuestro invisible corazón.
¡en, -oh sin fin-, en nosotros! Quienquiera que seamos.” (Rilke, 2015, p.99).

Pero debemos hacer énfasis nuevamente en que el acontecer del ser no debe ser tomado aquí como esa determinación realizada por la historia de la metafísica como lo siempre permanente o como mera presencia, pues, en primer lugar, la idea misma de un evento implica que el ser no es lo siempre actual y presente, sino algo que tiene lugar -e incluso diríamos, es iniciado- en su esencial pertenencia al hombre. Así mismo, Heidegger elude la determinación del ser como presencia al pensarlo en su acontecer como una duplicidad, es decir, como aquello que en su despliegue se muestra y se oculta al mismo tiempo. El ser no es por lo tanto presencia pura, sino una sobrevenida desencubridora que se oculta al mismo tiempo.⁶

Tal como se señala en la conferencia “Tiempo y ser”, el *Ereignis* o acontecimiento de transpropiación no se refiere, como podría pensarse, a una determinación más en la historia del ser, es decir, a una continuación de la historia de la metafísica. Para Heidegger, este concepto no mienta una mera determinación del ser entre otras tales como *ιδέα*, *ἐνέργεια*, sujeto, voluntad, entre otros, sino más bien el horizonte mismo donde estas

⁶Esto se enfrenta a la determinación de Parménides según la cual el ser *es*, pues, como Heidegger aclara en “Tiempo y ser”, al pensar al ser por medio del *Ereignis* se debe concluir que el ser no *es*, sino que se *da*, es decir, no es siempre lo meramente actual y presente, sino que *acontece* en su esencial pertenencia con el hombre. “El ser se da como el desocultar del estar presente” (Heidegger, 2000, p.26).

pueden tener lugar (Heidegger, 2000). Tal como menciona Gosetti-Ferencei, el *Ereignis* está más allá de toda historia del ser, pues se funda como su condición de posibilidad (Gosetti-Ferencei, 2004, p. 89-91). Esto ya que la historia del ser está mediada por las diferentes formas como los hombres han concebido al ser en tanto que presencia, y, tal como ha sido mencionado hasta este punto, el pensamiento del *Ereignis* supera ya esta determinación específica (Heidegger, 1990).

Sin embargo, aunque la dimensión de dicho evento va más allá de la historia de la metafísica y se fija incluso como su origen esencial, tiene para nosotros un horizonte histórico en el cual acontece y sienta las bases para nuestra relación mutua. Este horizonte, veremos, se encuentra determinado por el problema de la técnica. Para Heidegger la constelación actual en la que se relacionan hombre y ser es la *com-posición (gestell)* (Heidegger, 1990). En esta constelación todo se reduce al hombre, y, más específicamente, a la planificación y al cálculo que lleva a cabo (Heidegger, 1990). El ser es tomado de esta manera como objeto de dicho cálculo, por lo que permanece determinado como mero ente y su diferencia ontológica permanece impensada. Es por esta razón que Heidegger sostiene que en la era de la técnica nos encontramos en el *preludio* del *Ereignis*, pues su acontecimiento -en el que hombre y ser llegan a su esencia más propia- permanece en la antesala. La superación de la com-posición en favor de la trans-posición (o el *Ereignis*) deberá entonces superar el dominio de la técnica. Tal como veremos en el segundo capítulo, esta superación tiene para Heidegger lugar en la poesía, pero por el momento debemos dejar de lado esta cuestión para seguir indagando en la fundación del ser en la palabra poética, pues será desarrollada ampliamente más adelante.

Ahora bien, en este punto debemos remitirnos al ámbito esencial de este capítulo, que es el lenguaje, pues como mostraremos a continuación, el *Ereignis* o acontecimiento de transpropiación tiene lugar de forma eminente en la palabra poética, por lo que su esencia más propia debe ser pensada a partir de la esencia de la poesía como tal. Veamos pues cómo tiene lugar este hecho.

1.4 El lenguaje como casa del ser

Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger realizó algunas aclaraciones sobre el lenguaje que vale la pena mencionar para mostrar el desarrollo de este concepto en su obra y aclarar la forma en la cual se relaciona con el *Ereignis* y la fundación del ser. En dicha obra Heidegger considera que “el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso (*Rede*)” (Heidegger, 2018, §34, p.179). El discurso es un existencial del Dasein, pues constituye de forma originaria la manera en la cual este ente se abre en su Ahí y descubre el mundo (Heidegger, 2018). En cuanto estar-en-el-mundo debemos recordar que el Dasein se mueve ya siempre en cierta comprensibilidad respecto a lo ente en su totalidad y sus posibilidades más propias (su ser-posible). El discurso, dice Heidegger, no es más que la articulación de dicha comprensión afectivamente dispuesta en la cual el Dasein se abre en su ahí, y es por esto que constituye la forma mediante la cual existe en el mundo como tal (Heidegger, 2018).

Como bien señala Escudero, tradicionalmente “el signo lingüístico de la palabra se piensa como una suerte de etiqueta sonora que acompaña a un objeto” (Escudero, 2016, p. 285). La idea de Heidegger sobre el discurso como existencial es totalmente opuesta a esta concepción del lenguaje, pues las palabras no son elementos vacíos que el hombre posee previamente para venir a nombrar cada una de las cosas y dotarlas de un sentido y una significación específicas, sino que, por el contrario, el pensador alemán considera que “el todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. “A las significaciones les brotan palabras” (Heidegger, 2018, §34, p.180). Esto significa que la significatividad misma proviene del mundo, y no de proposiciones acerca de él. El discurso surge por lo tanto de esa significatividad mundana, y no es constituido en un orden diferente o separado de la misma.

Ahora bien, Heidegger dirá que “la exteriorización del discurso es el lenguaje” (Heidegger, 2018, §34, p.180), lo que indica que este tiene lugar en el fundamento provisto por el discurso. Pero, ¿Qué entiende por el lenguaje en cuanto tal? Según la interpretación de Escudero, en este periodo aún lo concibe “en el sentido de la transmisión de contenidos proposicionales y no de su función de apertura del mundo característica de textos posteriores” (Escudero, 2016, p.286). Para Escudero, en *Ser y tiempo* “el discurso no se limita a las palabras y a la gramática” (Escudero, 2016, p.286), sino que articula de forma

originaria las significaciones dadas en el comprender. En contraste, el lenguaje parece estar determinado por Heidegger en esta obra como un sistema de signos que “puede desarticularse en palabras-cosas que-están-ahí” (Heidegger, 2018, §34, p.180), por lo que su carácter fundador del ser parece estar por completo ausente en este texto. ¿Cómo se introduce entonces este giro en su obra? Para esto debemos remitirnos a su análisis del hombre y el lenguaje de textos posteriores.

En su “Carta sobre el humanismo”, por ejemplo, Heidegger muestra que la esencia del hombre reside en su *ex-sistencia*. Este concepto no denota tan sólo el hecho de que este ente sea en cuanto tal, sino que muestra además el *modo* en el que es, pues ex-sistiendo, el hombre se encuentra siempre fuera de sí mismo morando en proximidad con el ser. Frente a esto dice Heidegger que “el hombre se encuentra arrojado por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es” (Heidegger, 2007, p.273). Por lo tanto, gracias a su existencia, el destino que al hombre se le ha impuesto es habitar en el claro del bosque y, en cuanto tal, tomarlo en su cuidado, preservarlo (Heidegger, 2007).

“¿[Pero] cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia? El propio ser es la relación, en cuanto él es el que mantiene junto a sí a la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir, extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad en medio de lo ente” (Heidegger, 2007, p.273). El ser mismo reclama al hombre para que éste se sitúe en su proximidad y lo asuma bajo su cuidado al permitir su su acontecimiento.

¿Pero cómo cuida el hombre del ser? ¿Cómo se sitúa en su proximidad? Heidegger dice que el cuidado se da originariamente en el lenguaje, pues es sólo en este donde el ser puede acontecer como manifestación y presencia. Para Heidegger, el lenguaje no es como tal una mera unidad de una forma fonética (signo escrito), una melodía y un ritmo, y un significado (sentido) que nos permite comunicarnos con los demás y llevar a cabo nuestras ocupaciones cotidianas, es decir, una mera facultad entre otras (Heidegger, 2007). Tampoco es un mero sistema de signos en el que tiene lugar, bajo la forma de palabras, aquello que se da en el discurso. Por el contrario, Heidegger considera que el lenguaje es el elemento originario y fundamental de la relación entre el ser y el hombre, pues constituye la esencia misma del acontecimiento de transpropiación (*Ereignis*) al permitir que ambos sean.

“El lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella” (Heidegger, 2007, p.274). Esta casa ha sido levantada, dice Heidegger, por el ser mismo. La esencia del lenguaje debe ser pensada entonces en relación al hogar que el ser le ha prestado al hombre, en el cual habitan y se encuentran mutuamente. La idea misma de casa, de hogar, lleva consigo la idea de resguardo, de un refugio que protege. Es por esto que esto Heidegger dirá que “el ser es la protección que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje.” (Heidegger, 2007, p.295). Pero a su vez, al guardar y cuidar la verdad del ser, esto es, al permitir su manifestación, el lenguaje del hombre es el lugar donde el ser mismo es iniciado en su acontecer, y por ello es también su casa. “Por eso, el lenguaje es a un tiempo casa del ser y morada de la esencia del hombre” (Heidegger, 2007, p.295).

Si bien en *Ser y Tiempo* Heidegger declara que sólo mientras el Dasein es, se da el ser, no quiere decir con esto que el hombre produzca el ser y lo modifique a su antojo. Por el contrario, “esto significa que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser. Pero que acontezca (...) el claro como verdad del ser mismo, es precisamente lo destinado al propio ser.” (Heidegger, 2007, p. 277). El ser es el destino del claro, sentencia Heidegger. El hombre solo es como tal gracias al acontecer del claro que le regala su esencia ex-sistente. “El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es pastor del ser” (Heidegger, 2007, p.281). El hombre no produce o “inventa” por lo tanto al ser arbitrariamente de acuerdo con su voluntad más propia, sino que, por el contrario, lo guarda y cuida de él por medio de la palabra, tal como el pastor guarda y cuida de su rebaño.⁷

¿Pero cómo llega el ser al lenguaje? Heidegger dirá que gracias al *pensar*. ¿Qué significa este concepto? Pensar no es un movimiento teórico con el cual se determina e interpreta lo que meramente está-ahí dispuesto en el mundo. Tampoco es un ejercicio de la razón que tiene lugar siguiendo algunas reglas determinadas por la lógica, que tiene como fin inferir o deducir una conclusión “correcta” a partir de ciertas premisas. Para Heidegger pensar es siempre pensar del ser, es un llevarlo en su advenimiento hacia la palabra: esa es

⁷Frente a esto tal vez sea necesario recordar que el Dasein es, esencialmente, un proyecto arrojado. “El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto su esencia” (Heidegger, 2007, p.277). El verdadero arrojado es el que nos sobreviene. “El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser” (Heidegger, 2007, p.277).

su esencia más propia y originaria. “El pensar atiende al claro del ser por cuanto introduce su decir del ser en el lenguaje a modo de morada de la existencia” (Heidegger, 2007, p. 295), y es en ese “atender”, en esa atenta escucha que recoge, que el pensar encuentra su esencia más esencial. De ahí la importancia del silencio, pues sólo en él acontece la auténtica escucha que permite captar la manifestación del ser. “El pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser” (Heidegger, 2007, p. 295). Por lo tanto, el ser, en su abrirse en el claro, tiene destinado llegar, advenir, al pensar: “el ser *es* en cuanto destino del pensar” (Heidegger, 2007, p. 295). Y eso que adviene es llevado por el pensamiento al lenguaje en su decir. “Pensando, la existencia habita la casa del ser” (Heidegger, 2007, p. 295).

Ahora bien, en el texto ya mencionado de “Hölderlin y la esencia de la poesía”, Heidegger aclara algunos versos del poeta romántico que nos ayudarán a elucidar aún más la esencia del lenguaje. En un fragmento Hölderlin dice que “el lenguaje es el más peligroso de los bienes [del hombre]” (Heidegger, 2016, p.40). ¿Qué sentido tiene dicha afirmación? En primer lugar, Heidegger señala que el lenguaje es un bien en tanto que hace posible la existencia histórica del hombre. Esta ocurre siempre como *testimonio* de su pertenencia a la tierra y al mundo en el que habita. El ser del hombre sólo tiene lugar históricamente, y es por esto que se funda originariamente en el lenguaje, pues es sólo en este donde se hace posible cualquier testimonio. ¿Pero quién es el hombre? “Es ese que debe dar testimonio de su propia existencia” (Heidegger, 2016, p.40). El hombre es por lo tanto palabra, y es en este sentido en el cual el lenguaje es un bien.

¿En qué radica entonces el peligro del lenguaje? “Peligro es amenaza del ser por parte del ente” (Heidegger, 2016, p.41), Recordemos que al lenguaje le ha sido encomendada la tarea de cuidar el ser de lo ente al permitir que este se manifieste, pero existe el peligro -o la amenaza- de que la palabra se aparte de lo más esencial (el ser mismo) y se extravíe en lo más superficial y vulgar. De esta manera, el lenguaje se desfigura, se torna mero ruido y su nombrar deja de ser esencial (Heidegger, 2016). La poesía, que es toda ella manifestación esencial del ser, recibe por esto el nombre de *el auténtico decir*, pues se encuentra arraigada en el dominio propio del lenguaje.

El lenguaje, dice Heidegger, es esencialmente habla (Heidegger, 2016), cosa que parece estar ligada a la caracterización como discurso que ya se ha presentado. ¿Pero desde

cuándo somos habla? Desde el momento en el que el tiempo se abre en sus extensiones. El habla -o el lenguaje- requiere de una unidad, es decir, de algo que sea un uno que permanece (Somos *un* habla). Lo permanente, lo que permanece incólume sin cambio alguno, sólo es posible cuando el tiempo se ha desgarrado en pasado presente y futuro, pues de otro modo la idea misma de permanecer sería un sinsentido. Es por esto que para Heidegger somos un habla desde que el tiempo *es* (Heidegger, 2016).

Hasta este punto hemos mostrado la forma en la cual el lenguaje funda o constituye el ser del hombre, es decir, su esencia existencial e histórica, ahora, después de haber transitado este camino y haber aclarado varias cuestiones esenciales, hemos de responder a la pregunta planteada desde el inicio: ¿Cómo es que la palabra poética funda al ser de lo ente en su totalidad? Para esto debemos detenernos en la esencia de la obra de arte, que es originariamente poesía.

1.5 La poesía como acontecimiento de la verdad del ser

¿Cuál es la esencia, es decir, el ser-obra de la obra de arte? En primer lugar, Heidegger explora la respuesta según la cual la esencia de la obra de arte es su carácter de *cosa*. ¿Pero qué es una cosa? Esta pregunta remite al cuestionamiento por la coseidad de la cosa y, según Heidegger, tres han sido las principales definiciones sobre este concepto en la historia de la metafísica occidental. La primera determina la coseidad de la cosa como una unidad alrededor de la cual se acumulan ciertas propiedades determinadas. La segunda fija la esencia de la cosa como la síntesis que realiza la sensibilidad a una multiplicidad de sensaciones. Y la tercera toma a la cosa como una “materia conformada”, es decir, como una síntesis de materia y forma que se presenta con un aspecto determinado (Heidegger, 2010).

Heidegger dirá que todas estas determinaciones fallan al captar el carácter de coseidad de la cosa, pues la primera no permite diferenciar la naturaleza de la cosa de la de cualquier otro ente, y, además, no “acierta con el hecho de que estas se generen espontáneamente y reposen en sí mismas” (Heidegger, 2010, p.17). La segunda no capta el dato fenoménico originario de las cosas, pues estas no se presentan como un cúmulo de sensaciones que después organizamos en el intelecto -tal como pensaría Kant-, sino que, por el contrario, las cosas se muestran en cuanto tal siempre (Heidegger, 2010). La tercera

no halla su esencia en sí misma, sino que remite a la esencia del utensilio (Heidegger, 2010).

La obra de arte es, en cuanto cosa, un elemento concreto que cuenta con una materia y una forma determinadas, pero su esencia no se agota en ello. Tampoco lo hace su posible relación con el utensilio, pues si bien ambos son creados, la obra de arte se aparta de este por un rasgo fundamental: su autosuficiencia. Este rasgo muestra que la obra de arte se establece siempre con independencia de su uso (Heidegger, 2010).

¿Cuál es entonces la esencia de la obra de arte? Heidegger la aclara al mostrar la esencia del utensilio por medio de un cuadro de Van Gogh. El cuadro figura las botas de una labradora. Como tal, no sólo las representa en cuanto utensilio que sirve para caminar, sino que, más bien, el cuadro crea una apertura a través de la cual se muestra el mundo de la labradora, un mundo que se funda en la fiabilidad del útil para el trabajo pero que muestra todas las relaciones que constituyen la vida campesina:

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena, En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte (Heidegger, 2010, p. 23-24).

El cuadro de Van Gogh permite que el ser de lo ente se desoculte y, en cuanto tal, pone en obra la verdad del ser (Heidegger, 2010).

¿Cuál es entonces la esencia de la obra de arte? Poner en obra la verdad del ser. La obra es en sí misma una apertura mediante la cual acontece la manifestación del ser de lo ente en cuanto tal. En el erigirse del templo griego, dice Heidegger, el ser de los demás entes se muestra y llega a ser presencia: la piedra, el águila, el sol, el mar, y todo lo ente, llega a ser en su esencia al reposar sobre la estructura humana. “Es el templo, por el mero hecho de alzarse allí en permanencia, el que le da a las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos” (Heidegger, 2010, p.30).

Como consecuencia, “ser obra significa levantar un mundo” (Heidegger, 2010, p.31). El mundo, dice Heidegger, “es la abierta apertura de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico” (Heidegger, 2010, p.34). Es en el templo griego donde ocurre siempre la dicha y el sufrimiento de un pueblo, donde se manifiestan los dioses y se tornan ausentes, y donde tienen lugar todos los inicios y finales del hombre. La obra de arte funda así al hombre en cuanto ser histórico.

Cuando Heidegger sostiene que en la obra de arte acontece la verdad del ser, no quiere decir que esta reproduzca o imite algo de forma exacta (mimesis). Por el contrario, lo dice en el sentido en que en ella “lo ente en su totalidad es llevado al desocultamiento y mantenido en él” (Heidegger, 2010, p.40). Frente a la esencia de la verdad ya aclarada, debemos resaltar el hecho de que la misma tiene lugar a su vez como encubrimiento, pues la esencia de la verdad es la no-verdad, que no es lo mismo que la falsedad. La verdad es siempre su contrario, pues como ya fue comentado anteriormente, el claro mismo acontece oscureciendo. El ser no se muestra nunca en su totalidad, sino que siempre lo hace encubriendo algo, cosa que hace posible el error. Esto señala el hecho de que el claro del bosque no es un estado siempre dado sino un acontecimiento originario que, dialécticamente, es siempre su contrario (Heidegger, 2010). La obra de arte mantiene así dicha tensión entre la verdad y la no-verdad en sí misma.

La verdad, dice Heidegger, “no está ya presente de antemano en algún lugar de las estrellas, para venir después a instalarse en algún lugar de lo ente” (Heidegger, 2010, p.44), sino que sólo tiene lugar en la obra misma. Es por esta razón que la misma tiende esencialmente hacia la obra, pues necesita de ella para poder acontecer.

“La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza” (Heidegger, 2010, p.52). El arte es esencialmente poema, dice Heidegger, en tanto que permite el acontecimiento de la verdad del ser. La poesía no es por lo mismo un mero invento o ensoñación que expresa las cosas de una forma “bella”, sino que es esencialmente “un proyecto esclarecedor de desocultamiento que proyecta hacia adelante el rasgo de la figura” (Heidegger, 2010, p.52). La poesía es aquello que hace acontecer al claro al permitir que llegue a su esencia más propia, haciendo que todo lo ente brille y resuene en su interior. El lenguaje, en tanto que hace acceder al ser de lo ente a la palabra y a la manifestación, es también poesía en su esencia.

Es por esto que la palabra poética funda al ser, pues permite que pueda llegar a acontecer en su esencia más íntima y fundamental, es decir, en su verdad. Heidegger destaca tres sentidos de esta fundación: “fundar en el sentido de donar, fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de comenzar” (Heidegger, 2010, p.54). La palabra poética es donación en el sentido en el que regala la posibilidad de que la verdad acontezca, pues esta no es nunca lo ya dado y siempre disponible, sino que debe ser puesta en movimiento. Fundamenta, porque no se consume nunca en lo vacío y lo indeterminado, sino que establece el suelo sobre el cual se levanta todo lo que es. Comienza, pues la poesía es como tal un inicio: sólo a partir de ella la historia de un pueblo puede comenzar y desplegarse hacia el porvenir. *Fundar* al ser no significa por lo tanto inventarlo, pues con esto Heidegger no se refiere al hecho de constituir arbitrariamente al ser de lo ente y darle su existencia -y mantenerla- por medio de la palabra, sino que, por el contrario, el fundarlo significa hacer posible su acontecimiento, es decir, permitir que llegue a su esencia más propia

“Pero lo que permanece, lo fundan los poetas” (Heidegger, 2016, p. 45), dice Hölderlin al final de su poema *Memoria*. Lo que permanece, el ser en su verdad, no es nunca lo ya siempre presente, sino lo iniciado, lo que tiene lugar en la palabra poética. El fundar poético es un libre ofrecimiento, dice Heidegger, en tanto que le brinda la posibilidad a lo ente para situarse en esa claridad abierta donde puede ser, pero también es una firme fundamentación del existir humano en su fundamento, pues le brinda a este la posibilidad de acontecer según su propia esencia, que ha sido determinada como existencia (Heidegger, 2016). La poesía no es por lo tanto un mero *modo* o variación retórica del lenguaje, “sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano” (Heidegger, 2016, p. 47).

La poesía no viene a trabajar con un lenguaje previamente dado que, a la manera de una “materia prima”, es transformada en una obra de arte. La poesía es, por el contrario, la condición de posibilidad misma del lenguaje y su fundamento más propio, pues sólo en esta tiene lugar el ámbito abierto sobre el cual el lenguaje puede *descubrir* lo ente en su totalidad (Heidegger, 2016). El lenguaje, por lo tanto, halla su asidero en la palabra poética, pues su esencia sólo puede ser comprendida a partir de la esencia de la poesía. Así, ha

quedado mostrada la forma mediante la cual la poesía funda no sólo al ser en su verdad, sino también todo lo propio del existir del hombre.

Ahora bien, en su novela *Hiperión o el Eremita de Grecia*, Hölderlin aclara con bellas palabras un punto que es esencial en este recorrido que hemos adelantado hasta el momento, y es la cuestión según la cual la poesía no sólo funda al ser mismo, sino también a la filosofía en cuanto ciencia del ser. Cuando Hiperión, ese divino personaje que encarna luces celestes, se dirige con su amada Diotima y sus compañeros hacia Atenas, alguien le pregunta “¿Cómo ese pueblo poético y religioso pudo ser a su vez un pueblo filosófico?” A lo que responde Hiperión: “¡Pues sin poesía nunca hubiera sido un pueblo filosófico!” (Hölderlin, 2016, p.115) Preguntemos entonces, ¿Qué sentido tiene la declaración del joven Hiperión?

La poesía, dice, “es el principio y el fin de esta ciencia. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, mana esa ciencia de la poesía de un ser infinitamente divino. Y así confluye al fin también en ello lo que hay de incompatible en la misteriosa fuente de la poesía”. (Hölderlin, 2016, p.115) La poesía es el origen de la filosofía porque descubre lo que Heráclito nombró como lo “Uno *diferente* en sí mismo” (Hölderlin, 2016), es decir, el ser, que como ya fue mencionado anteriormente es el tema propio del pensar. Es por esta razón que la poesía funda a su vez a la filosofía, pues no sólo permite que acontezca su dominio propio -el ser, que también fue llamado por Hölderlin naturaleza- sino que es sólo en ella donde el pensar puede alcanzar su propia esencia.

“La flor se había abierto; ya se podía analizar” (Hölderlin, 2016, p.116). Una vez abierto el ser, a lo ente se le podía entonces “descomponer, dividirlo con el pensamiento, se le podía pensar de nuevo como junto con lo dividido, se podía reconocer así cada vez mejor la esencia de lo más elevado, y lo así reconocido darlo como ley en los múltiples dominios del espíritu” (Hölderlin, 2016, p.116).

¿Pero se mueve aún la filosofía en su ámbito esencial? Hölderlin mismo responde a esta pregunta en el *Hiperión* por medio de una crítica a lo que él cree ha sido el destino histórico del pensar. Para Hölderlin la filosofía se ha perdido porque ha hecho del sujeto el tema propio del pensar y ha concentrado todos sus esfuerzos en este elemento. Así, critica por medio del joven Hiperión al llamado Pueblo del norte, arquetipo de la filosofía

moderna, diciendo que este “empuja demasiado pronto a sus hijos hacia el interior de sí mismos” (Hölderlin, 2016, p. 117). ¿Qué significa esto?

“En el norte hay que estar en posesión de la razón aun antes de que haya en uno un sentimiento maduro; se siente uno responsable de todo aun antes de que la inocencia haya llegado a su hermoso final; hay que ser razonable; hay que convertirse en un espíritu autoconsciente antes de ser hombre, en una persona inteligente antes de ser niño; no llega a florecer y madurar la unidad del hombre total, la belleza, antes que él se forme y se desarrolle. La pura inteligencia, la razón pura, son siempre las reinas del norte” (Hölderlin, 2016, p. 117).

Con este excepcional fragmento, Hölderlin describe y entrevé en el Pueblo del norte el mal del proyecto del pensar que tuvo lugar en la modernidad, a saber: el encierro en el sujeto. Este proyecto se encerró bajo diversas formas en el espacio inmanente de la conciencia⁸, olvidando por completo el tema propio de la filosofía: el ser. El pensar ha seguido desde entonces este mismo cauce, y, tal como veremos en el próximo capítulo, probablemente llegó a su punto límite con la determinación del sujeto calculador que se estableció en la era de la técnica. Heidegger parece haber captado esta idea, y de ahí su radical vuelta hacia el origen mismo del pensar. Así, sostiene que el pensamiento debe regresar a su lugar esencial y originario, pues el pensar debe volver a ser poético.

Esto puede suscitar en el lector una impresión errada que tendría como consecuencia perder el punto esencial hacia el cual nos hemos dirigido, y el hecho de que con esto no se afirma que se deba establecer una vacua identidad entre poesía y pensamiento. Pues antes bien, su convergencia o mismidad deben ser abarcadas en la más absoluta diferencia entre ambos elementos.⁹

Ahora bien, pensando en la vida y obra del poeta de los poetas, Hölderlin, y en su fatal desenlace, Heidegger dirá que el decir del poeta es un “originario nombrar a los dioses” (Heidegger, 2016, p.50). La experiencia y actividad poética parece estar determinada por Heidegger por una relación con lo divino, tema que tiene una larga tradición en la historia de la literatura y el pensamiento. ¿Cómo se articula para Heidegger

⁸La idea de sujeto trascendental Kantiano y la Res Cogitans de Descartes son algunas de las más eminentes.

⁹Sobre esto dirá Heidegger que “lo mismo no es lo igual. En lo igual desaparece la disparidad. En lo mismo aparece la disparidad” (Heidegger, 1990, p.105). La esencia de la poesía y el pensamiento debe ser pensada por lo tanto por medio de la más absoluta singularidad y diferencia de cada elemento, aun cuando se funden en lo mismo (el ser).

la relación entre la poesía y lo divino, y cuál es su lugar en la esencia de la poesía? Con esta pregunta hemos marcado el sendero que hemos de transitar a continuación.

2. Poesía y divinidad: sobre el ser de la poesía en la “Época de la noche del mundo”

“¿Dónde estáis, dioses míos?”

-F. Hölderlin, *Empédocles*.

La cuestión de Dios es un elemento central en la vida y obra de Heidegger, hecho que es posible constatar en la amplitud y diversidad de sus escritos, así como en su biografía misma. Tal como Gadamer indica en algunos de los textos que realizó sobre la memoria de su amigo y mentor, la preocupación de Heidegger por Dios le fue dada desde sus primeros años, pues no sólo nació y creció en el seno de una familia católica, sino que también su educación estuvo siempre atravesada por problemas y ambientes eclesiásticos que, sin duda alguna, calaron hondamente en el alma del pensador de Messkirch y se mantuvieron allí hasta el final de sus días (Gadamer, 2003). La importancia de la dimensión religiosa en el pensamiento de Heidegger es manifiesta cuando, en una carta dirigida en 1921 a su alumno Karl Löwith, este se define como un “teólogo cristiano”, y no como un filósofo en estricto sentido (Gadamer, 2003).

Otro hecho de igual relevancia que apunta a la importancia de la dimensión religiosa en su obra resulta de la crítica que realizó a Jean Paul-Sartre esbozada en su “Carta sobre el humanismo”, en donde expresa claramente que su determinación de la esencia del hombre como ser-en-el-mundo no puede concebirse como una forma de ateísmo, puesto que en “esta no se ha decidido nada sobre la existencia de Dios o su no ser, así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses” (Heidegger, 2007, p.287). Más bien, y espero que con esto quede claro para el lector por qué este escrito se organizó de esta manera, Heidegger consideraba que sólo a partir del correcto esclarecimiento del sentido del ser en general era posible concebir correctamente la pregunta por Dios, pues este sólo puede tener lugar en el ámbito abierto dispuesto por el primero. Es por esto que en su *Carta* señala:

“Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de

la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra Dios” (Heidegger, 2007, p.287).

Tal vez es sólo en el contexto de esta cita donde es posible comprender la declaración que realiza Heidegger en el texto que a continuación trataremos extenso, en la que se pregunta “¿Quién es Dios?” y responde: “tal vez esta pregunta es demasiado difícil para el hombre y demasiado prematura” (Heidegger, 1994, p. 174). ¿En qué sentido es dicha pregunta demasiado prematura? Probablemente Heidegger respondería que lo es puesto que la pregunta por el ser de Dios no puede ser siquiera planteada si el sentido del ser en general está aún por completo incomprendido. De ahí que su interés por aclarar esta última cuestión pueda concebirse como una etapa preparatoria -y por eso mismo más fundamental, en tanto que sienta el fundamento y abre el espacio para otra cosa- mediante la cual se podría llegar a plantear correctamente la pregunta por Dios.

¿Y qué lugar tiene la poesía en todo esto? Pues el hecho de que probablemente su acercamiento e interés por poetas como Hölderlin y Rilke se debe precisamente a que en ellos encontró una importante afinidad espiritual en la que pudo vislumbrar elementos que le permitieron reconocer y aclarar muchos aspectos de su dimensión religiosa y del clima espiritual de su tiempo, elementos que posteriormente le ayudarían a interpretar dicho tiempo como “la época de la noche del mundo”.

Después de estas cuestiones introductorias, el lector debe tener presente desde este punto cuál será el horizonte del presente capítulo, pues lejos de dedicarme a caracterizar la idea de Dios en la totalidad de la obra de Heidegger, mi interés se centra únicamente en aclarar la relación de esta cuestión con la esencia de la poesía, tarea que implicará un triple movimiento. En primer lugar, explicaremos de la mano de Heidegger el sentido del verso de Hölderlin que reza “Poéticamente habita el hombre sobre la tierra” para abrir el problema de la relación entre la tríada Hombre-Dios-Poesía; en segundo lugar, mostraremos la caracterización que Heidegger realiza en torno a la “época de la noche del mundo”, determinando el ser del poetizar dicho tiempo; finalmente, mostraremos el ser del poema como un oscuro decir para mostrar el deber que le es impuesto al quehacer poético. Estas serán, por lo tanto, las tareas de las cuales habremos de ocuparnos en las próximas páginas.

2.1 “Poéticamente habita el hombre”

En una conferencia pronunciada en 1951 Heidegger busca aclarar el sentido de un verso que lleva el título de este apartado y que fue extraído de un poema tardío de Hölderlin titulado *En el amable azul*. Así, este se pregunta, “¿Cómo el hombre, y esto significa: todo hombre y siempre, puede habitar poéticamente?” (Heidegger, 1994, p.163). ¿A qué se refiere el poeta romántico con esta expresión? Para responder a estas preguntas debemos, aclarar el sentido de los conceptos “habitar” y “poetizar” para así pensar en la relación que existe entre ambos. Volvamos entonces sobre sus pasos.

Habitualmente comprendemos el habitar como un mero comportamiento del hombre entre muchos otros tales como trabajar, viajar, jugar, etc. De esta forma, el habitar es entendido como un mero alojarse del hombre en una morada, pero, ¿es esto a lo que se refiere Hölderlin? Ciertamente no, dice Heidegger, pues con la palabra “habitar” “está describiendo el rasgo esencial del estar del hombre” (Heidegger, 1994, p.164). Esto significa que Hölderlin no está mentando una mera actividad humana entre muchas otras, ni tampoco un rasgo derivado de la esencia del hombre, sino más bien aquello que constituye su estar en el mundo en cuanto tal, es decir, el ser de su existencia. La esencia de lo poético debe ser comprendida entonces, dice Heidegger, en relación con este modo esencial de ser, y no respecto a un comportarse del hombre en general.

Ahora bien, Heidegger indicará a continuación que hay que volverse hacia las demás palabras del poema para poder comprender el sentido del verso en cuestión, estas dicen: “lleno de méritos, sin embargo poéticamente/ habita el hombre en esta tierra” (Heidegger, 1994, p.166). El hombre habita en la tierra lleno de méritos, dice, pues no sólo cuida y abraza las cosas que crecen de la tierra, sino que también construye y mantiene aquello que no brota por sí mismo sino que lo hace por medio de la mano del hombre (Heidegger, 1994). Este construir, en el sentido de cuidar y edificar, no constituye la esencia del habitar, sino que es un modo derivado del mismo. El habitar en sí, dice Heidegger, debe provenir entonces de un fundamento más originario.

Para aclarar el fundamento originario del habitar Heidegger se vuelve hacia otro fragmento del poema que dice: “¿Puede, cuando la vida es toda fatiga, un hombre/ mirar hacia arriba y decir: así/ quiero ser yo también?/ Sí” (1994, p.169). Esto quiere decir que es desde la fatiga del habitar bajo el sol donde el hombre puede mirar hacia arriba, hacia el

cielo, lugar donde habitan los dioses, y preguntarse sobre su relación con ellos. Ese *mirar* es fundamental para el hombre, dirá Heidegger, pues es sólo en él donde radica la esencia de su habitar mismo.

¿Pero en qué consiste dicho mirar? Para Heidegger, ese mirar del hombre es un *medir* el *entre* del cielo y la tierra, *entre* que “está asignado como medida al habitar del hombre” (Heidegger, 1994, p.170). A dicho *entre* Heidegger le da el nombre de *dimensión*, concepto que nada tiene que ver con una cierta extensión espacial, sino más bien con una asignación de medida entre los hombres y los celestes. “Según las palabras de Hölderlin, el hombre mide la dimensión al medirse con los celestes. [Pero] esta dimensión no la emprende el hombre de modo ocasional, sino que es en esta medición, y sólo en ella, como el hombre es hombre” (Heidegger, 1994, p.170).

Esto significa que para Heidegger la esencia del hombre sólo tiene lugar en función de su relación, de su *entre*, con los dioses, por lo que el medir la dimensión no es nunca una mera actividad ocasional que este emprende en su habitar, sino más bien aquello por lo cual este último propiamente acontece. “De ahí que, si bien puede cerrar esta medición, acortarla o deformarla, no puede sustraerse a ella. El hombre, como hombre, se ha medido ya siempre en relación con algo celeste y junto a algo celeste” (Heidegger, 1994, p.170), y es sólo en dicha medición donde tiene lugar la esencia del habitar mismo. La divinidad es por lo tanto la medida mediante la cual el hombre establece su habitar en la tierra, lugar donde construirá en los sentidos anteriormente mencionados (el cuidar y edificar del campesino). Esto está claramente expresado en algunos versos de Hölderlin de su elegía “Pan y vino”, en donde canta:

“Sólo una cosa es firme: tanto si es mediodía o medianoche / *persiste una común medida para todos*, / si bien a cada cual se le asigna la suya, / y cada uno avanza y llega donde puede” (Hölderlin, 2018, p. 107)

Es necesario aclarar que para Heidegger la medición no es ninguna ciencia. El medir no mide a la tierra como un objeto ni tampoco al cielo en sí mismo. El medir saca la medida de una relación entre ambos dominios, pero dicha relación no es algo “objetivable” que esté-ahí en el mundo, sino más bien aquello que constituye la esencia del habitar humano en cuanto tal. Es por esto que carece de un método, y su métrica -su forma de medir- le es propia (Heidegger, 1994).

¿Qué relación tiene esto con el ser de la poesía? Para Heidegger el poetizar es el llevar a cabo esta medición: “*Poetizar, es medir*” (Heidegger, 1994, p. 170). La esencia del poetizar es, en estricto sentido, tomar la medida de la dimensión entre el cielo y la tierra.

¿Pero cuál es el modo fundamental de medir del poetizar? En primer lugar, este tiene que “tomar la medida con la cual habrá que medir en los demás casos” (Heidegger, 1994, p.171). Este “tomar” implica primeramente *recibir* la medida, cosa que tiene lugar por medio de un volverse hacia los dioses, pues ellos constituyen la medida misma del hombre. Esto resulta relevante en tanto que no es el poeta quien impone o crea la medida con la cual habrá de acontecer su habitar en el mundo, sino que esta le es ofrecida desde el cielo. Es por esto que Hölderlin pregunta en su poema: “¿Hay en la tierra una medida?” a lo que responde “no hay ninguna” (Heidegger, 1994,p.176). El morar sobre la tierra es por lo tanto un regalo divino.

Pero si la medida que recibe el poetizar viene de los dioses, debemos preguntar ahora por la naturaleza de estos seres para comprender su relación con la poesía misma. Es por esto que Heidegger se vuelve de nuevo hacia los versos de Hölderlin para aclarar la esencia de la medida preguntándose ¿Qué es Dios? En el poema se responde: “desconocido, sin embargo/ lleno de propiedades está el rostro/ del cielo de él. Así los rayos/ la ira son de un Dios. Tanto más/ invisible es una cosa cuando se destina a lo extraño” (Heidegger, 1994, p.174).

Dios no es aquel ser que la onto-teo-logía ha determinado como la causa primera o el fundamento de lo ente en su totalidad, es decir, una *causa sui* que no es más sino el origen del mundo (Heidegger, 1990). Dios es más bien el desconocido. Es aquel cuyo rostro, lleno de propiedades, se manifiesta en el cielo sobre el que se vuelve la mirada del poeta para recibir la esencia de su habitar sobre la tierra. Pero dicha manifestación, dice Heidegger, no es de suyo una aparición clara y pura, pues Dios se presenta en tanto que aquello que se oculta, por lo que su naturaleza es oscura. De ahí que reciba también el nombre de *lo misterioso* o *extraño*. Esta venida a la presencia de Aquel tiene lugar en “los aspectos del cielo”, espacio que constituye “lo familiar para el hombre”. ¿Y qué es esto?

“Todo lo que en el cielo, y con ello también bajo el cielo, y con ello también sobre la tierra, resplandece y florece, suena y aroma, sube y viene, pero también anda y calla, pero también se queja y se calla, pero también palidece y se oscurece” (Heidegger, 1994, p.174).

A esto se destina el Desconocido, pues sólo allí puede permanecer en su esencia, que no es otra que el ser in-visible. El poeta canta los aspectos del cielo y las resonancias divinas que en él se manifiestan como una callada voz, recibiendo de él la medida que le es asignada para su habitar. El poetizar habla en imágenes (*Bildern*). ¿Qué significa esto? Para Heidegger, “la esencia de la imagen es: dejar ver algo” (Heidegger, 1994, p.175). Aquello que deja ver la imagen poética es una “oscura presencia”: Dios. Por ello dice también que las imágenes poéticas son imaginaciones (*Ein-Bildungen*), no en el sentido de una ilusión o ensoñación llevada a cabo por el poeta sino, más bien, como el ejercicio de meter o presentar algo en imágenes “en donde se puede avistar lo extraño en el aspecto de lo familiar” (Heidegger, 1994, p.175). La imagen poética reúne en sí misma la “la claridad y resonancia de los aspectos del cielo junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño” (Heidegger, 1994, p.175), por lo que su esencia es a su vez hacer uno elementos que son contrarios entre sí. Por medio de este ejercicio, dirá Heidegger, se extraña a Dios, extrañamiento que da cuenta de su “incesante cercanía”.

Una concepción similar del concepto de *Imagen poética* es sostenida por Octavio Paz en su célebre texto *El arco y la lira* (1956). En este, Paz determina, al igual que Heidegger, la esencia de la imagen poética como la unificación o síntesis de elementos que son contrarios, puesto que “somete a unidad la pluralidad de lo real” (Paz, 2018, p.99). ¿Cómo tiene lugar este procedimiento? Para responder a esta pregunta hay que esclarecer la diferencia de la imagen poética con el concepto.

Para Octavio Paz, el concepto olvida y disuelve toda diferencia entre los elementos que lo constituyen, reuniéndolos en una unidad absolutamente homogénea (Paz, 2018). Esto se sigue del hecho de que todo concepto y, en general, todo el pensar, está determinado esencialmente por el principio de no contradicción, cuya expresión más esencial se remite al célebre poema de Parménides donde se establece la imposibilidad de identificar el ser con el no-ser. Este principio, dice Paz, constituye el fundamento de nuestro pensar, e impide aprehender no sólo la naturaleza de la imagen poética, sino también la esencia de Dios, pues él es todo contradicción (oscura presencia/ manifestación y ocultamiento).¹⁰

¹⁰ Varios autores del Romanticismo Alemán captaron con fecunda claridad el ser de esta concepción de la contradicción y los problemas que esta presentaba para el pensar en general. Tal es el caso de Novalis, que en

“El poema no sólo proclama la coexistencia dinámica y necesaria de los contrarios, sino su final identidad” (Paz, 2018, p.101). La imagen poética mantiene así el ser de elementos contrarios y los reconcilia en su seno. Para Paz, la esencia de la imagen poética está ligada además a la idea de Antonio Machado según la cual “la poesía no representa, sino que presenta” (Paz, 2018, p.109). Su naturaleza no es tampoco el imitar o figurar algo que está ahí afuera, sino un traer a la presencia aquello que es. De ahí que el medir del poeta no sea un mero decir o un dar cuenta de aquello que está ahí en el mundo al modo de una descripción, pues en su cantar acontece ya una llamada a esa oscura presencia que es Dios.¹¹

El poetizar, en tanto que tomar la medida de la dimensión entre el cielo y la tierra, es aquello que permite que el hombre entre en su esencia, pues constituye el ser mismo de su habitar: “poéticamente habita el hombre”. Es por esto que Heidegger dirá que el poetizar es a su vez el construir inaugural, pues edifica el habitáculo donde mora el hombre. El poetizar mismo es por lo tanto, en un sentido esencial, la arquitectónica del habitar del hombre.

“El poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano” (Heidegger, 1994, p.177). Pero dicha actividad sólo es posible cuando el hombre es capaz de apropiarse de aquello que constituye la esencia de su habitar, es decir, cuando es capaz de apropiarse de los dioses. “Según la medida de esta apropiación, el poetizar es propio o impropio” (Heidegger, 1994, p.177). ¿Pero cómo tiene lugar dicho ejercicio apropiador? Él ocurre mientras el corazón de los hombres se vuelva hacia la medida para captar el advenimiento de su gracia (Heidegger, 1994).

El poetizar del poeta descrito hasta este punto no debe ser tomado en un sentido absoluto, es decir, invariable o atemporal, pues también éste, como el ser, se sitúa en un horizonte histórico concreto en el que tiene lugar. ¿A cuál se refiere Heidegger? A aquel en

sus *Fragmentos* sostuvo que “destruir el principio de contradicción es quizás el más elevado cometido de la lógica superior”. (Novalis, 1976, p.37/128)

¹¹ Una de las principales diferencias que guarda Paz frente a Heidegger respecto a este concepto radica en el hecho de que, para el primero, “el poema no dice lo que es, sino lo que podría ser”. Esto quiere decir que para Paz la poesía no dice el ser, razón por la cual “no puede aspirar a la verdad” (Paz, 2018, p.99). Claramente esta concepción está fundada sobre la idea de la verdad como adecuación que ya ha sido criticada en las páginas anteriores: el poema no dice el ser puesto que no dice, en la forma de un juicio, un estado de cosas concreto. El concepto de verdad como mostración esbozado por Heidegger conlleva a una conclusión radicalmente contraria, puesto que es en la poesía donde el ser y su verdad pueden llegar a acontecer.

el cual, determinado por la muerte de Dios y el dominio de la técnica, el hombre habita *impoéticamente* sobre la tierra¹². A este tiempo en el que el poetizar adquiere un sentido preciso lo llama *La época de la noche del mundo*, tema del cual habremos de ocuparnos a continuación.

2.2. La época de la noche del mundo

“¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?” Con esta pregunta, extraída de la elegía de Hölderlin *Pan y Vino*, da inicio Heidegger a la conferencia pronunciada en 1946 con motivo del vigésimo aniversario del fallecimiento de R.M Rilke en Suiza. En esta, Heidegger intenta aclarar el ser de la poesía en el tiempo que ha llamado La época de la noche del mundo, tiempo que se origina con el final de la metafísica consumado por Nietzsche, el anuncio de la muerte de Dios, y el creciente dominio de la técnica que para entonces encontraba su concreción más inmediata en una Europa devastada por la guerra y una humanidad amenazada por la energía atómica. ¿Cómo determina Heidegger este tiempo particular? ¿Cuál es el ser de la poesía en el ocaso de la historia? ¿Qué sentido tiene para el poeta poetizar en un tiempo indigente?.

Para aclarar el ser de la Época de la noche del mundo debemos detenernos en los que son probablemente sus dos rasgos esenciales, a saber: la muerte de Dios y la separación del hombre frente a lo abierto. Para Heidegger, el mundo ha oscurecido desde el momento en que los dioses han huido. La época de la noche del mundo, dice, “está determinada por la lejanía del Dios, por la falta de Dios” (Heidegger, 2018, p.199). Esta falta no consiste en el hecho de que los hombres hayan perdido todo vínculo o relación con lo divino, sino más bien en que ningún dios sigue reuniendo en torno a sí a los pueblos, a los individuos, y a las cosas, pues su lugar esencial en la historia universal, ámbito donde antes era determinante, se ha apagado por completo (Heidegger, 2018).

En este tiempo la experiencia religiosa se ha transformado. La pregunta por Dios se ha hecho más acuciante, pues su rostro ha sido eclipsado sobre la tierra. Nuestra relación

¹² ¿Significa esto que es posible para el hombre habitar en la tierra sin necesidad del ejercicio poético medidor caracterizado hasta este punto? No, puesto que “un habitar sólo puede ser impoético, si el habitar, en su esencia, es poético. Para que un hombre pueda ser ciego tiene que ser, en esencia, un vidente”. (Heidegger, 1994, p.177)

con lo divino en este tiempo de penuria ya no es más esa morada pura y clara en la que antaño el corazón humano encontraba un refugio, pues ahora Dios calla, y su presencia se ha sumido entre tinieblas. En todos los ámbitos del espíritu humano es posible constatar esta falta, hecho que ha tenido como fatal desenlace el total desarraigo del hombre, pues ha perdido ese suelo o fundamento sobre el cual se asentaba su habitar en el mundo.¹³

Esta experiencia histórica en la cual se inscribe Heidegger, y nosotros aún con más fuerza, es también la experiencia de la trayectoria vital de Hölderlin. En su *Hiperión* cabe recordar que todo el desasosiego que experimenta su protagonista está relacionado con esa falta de Dios, razón por la cual su existencia está determinada por la nostalgia, pues sufre siempre el dolor de no poder retornar al hogar de lo sagrado. El mundo de Hiperión es un mundo muerto, es el “sombrio corazón del viejo Peloponeso”, en donde los templos del olvidado Júpiter y Dionisio yacen en ruinas como una imagen muerta en la memoria de los hombres.¹⁴

La Época de la noche del mundo es también un tiempo indigente, pues los hombres no experimentan siquiera su propia carencia. En medio del estruendo de las máquinas y del progreso científico, la humanidad no se percata de su extrema pobreza, pues la noche del mundo es constantemente ocultada en el día técnico. Para Heidegger, nuestra era está suspendida sobre el *abismo* (*ab-grund*), concepto que no se refiere como tal a un espacio o lugar particular, sino más bien a la total falta de fundamento hacia la que tendemos. Todo cambio o toda posibilidad de cambiar la esencia de nuestro tiempo, dice, debe venir de ese abismo, pues es el ámbito esencial en el que nos encontramos (Heidegger, 2018).

¿Pero, de ser posible, en qué consistiría dicho cambio? ¿Acaso en la irrupción o retorno de un Dios ya abolido? Heidegger no responderá a estas preguntas, y, probablemente, tampoco ninguno de nosotros pueda hacerlo, pues nos remite al ámbito de lo desconocido. Aún así, un hecho es claro y es que este “retorno” sólo “ocurrirá cuando las cosas relativas a los hombres hayan cambiado en el lugar correcto y a la manera correcta”

¹³“El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia”(Heidegger, 2018, p.200)

¹⁴ En un fragmento de esta novela Hölderlin dice: “El hombre no puede disimular que hubo un tiempo en que fue feliz como los ciervos del bosque, y a pesar de los incontables años transcurridos, se apunta todavía en nosotros la nostalgia por los días de aquel mundo originario en que todos recorreremos la tierra como dioses, antes de que no se qué domesticara a los hombres, cuando todavía les rodeaban por todas partes no muros y maderas muertas, sino el alma del mundo, *el alma sagrada*.” (Hölderlin, 2015, p.153)

(Heidegger, 2018, p.200). Los dioses retornarán sólo cuando les preparemos una morada sobre la cual puedan volver a presentarse.

Para Heidegger este cambio tendrá lugar “cuando los mortales se encuentren en su propia esencia, [que consiste en] (...) alcanzar el abismo antes que los celestiales” (Heidegger, 2018, p.201). Hölderlin llama al abismo ese que todo lo señala, por lo que los mortales sólo cambiarán la indigencia en la que habitan cuando se introduzcan en su dominio y descubran las señales que en él se indican, que no son otras que las huellas de los Dioses huidos. Sobre el ser de estas huellas nada dice Heidegger, por lo que su naturaleza nos es por completo desconocida. Aun así, parece que toda posibilidad de salvación para el hombre está ligada a reconocer y seguir dichas huellas, pues sólo así podría tener lugar esa irrupción divina que daría fin a la penuria de este tiempo. Tal como declaraba en su famosa entrevista de *Der Spiegel*: Sólo un Dios puede aún salvarnos (Heidegger, 2009).

Ahora bien, para Heidegger, son los poetas aquellos mortales que “cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio” (Heidegger, 2018, p. 201). Los poetas deben por lo tanto alcanzar el abismo antes que los demás mortales. Así, el ser de la poesía en la noche del mundo es determinado, por lo pronto, como un seguir las huellas de los dioses huidos, ejercicio que determina la posibilidad de todo cambio para los mortales.¹⁵

Heidegger llama al espacio donde tienen lugar los dioses “*el elemento éter*”, esto es, “aquello en lo cual la propia divinidad está todavía presente” (Heidegger, 2018, p. 201). En textos tales como “Como cuando en día de fiesta” se identifica dicho espacio con el concepto de *naturaleza*, que para Heidegger no es otro sino uno de los nombres del ser. ¿Qué es la naturaleza? Es la “omnipresente”, la rigurosa mediatez que todo lo media, es aquello que todo lo abraza y todo lo reúne en su centro, es la presencia de todo lo presente (Heidegger, 2016).

El concepto de Naturaleza está íntimamente ligado con el concepto griego de Φύσις, que no se refiere a la región esencial que estudian ciencias tales como la física, sino más bien al acontecimiento del “crecimiento”. ¿Cómo entendían los griegos el término

¹⁵“Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención a las huellas de los dioses huidos” (Heidegger, 2018, p.201)

crecimiento? Para Heidegger, lo entendían como un surgir, como un salir afuera o eclosionar, por lo que, “como palabra fundamental, significa salir a lo abierto, es el aclarar de ese claro que es el único en cuyo interior puede llegar a aparecer algo (...) en su aspecto (εἶδος)” (Heidegger, 2016, p.63). El concepto de Φύσις o naturaleza mienta entonces el fundamento del acontecimiento originario de la mostración de lo ente en el claro del bosque, pues “hace que todo salga hacia fuera, que surja en su aparecer y alumbrar, en el que todo elemento real (...) se encuentra dentro de sus propias medidas y contornos” (Heidegger, 2016, p.67). La naturaleza es ese éter o medio que hace venir a la presencia a lo ente y lo sostiene en sí, por lo que todo lo que *es* comparece siempre en su dominio.¹⁶

El interés que guarda para nosotros el concepto de naturaleza en relación con el ser de la poesía en este tiempo indigente es doble. En primer lugar, en él se encuentra el fundamento que hace posible pensar la relación entre los hombres y los dioses, pues en tanto que entes, ambos deben tener lugar en su dominio. En segundo lugar, este concepto nos permite esclarecer el segundo rasgo esencial que Heidegger señala de la época en cuestión, que es la separación del hombre frente a lo abierto o, lo que es lo mismo, frente al ámbito esencial de la naturaleza.

¿Cómo tiene lugar esta escisión fundamental, y cuáles son sus consecuencias en cuanto a la esencia del ser y el hombre respecta? Para responder a esta pregunta Heidegger se volverá hacia la poesía de Rilke, pues es este el poeta que poetiza esencialmente sobre la misma. En un poema elaborado en 1924 desde el Castillo de Muzot, Rilke escribe:

“Como la naturaleza abandona a los seres
al riesgo de su oscuro deseo sin
proteger a ninguno en particular en el surco y el ramaje,
así, en lo más profundo de nuestro ser, tampoco nosotros
somos más queridos; nos arriesga. Sólo que nosotros,
más aún que la planta o el animal,
marchamos *con* ese riesgo, lo queremos, a veces
(y no por interés) hasta nos arriesgamos más
que la propia vida, al menos un soplo
más... Eso nos crea, fuera de toda protección,
una seguridad, allí, donde actúa la gravedad de las
fuerzas puras; lo que finalmente nos resguarda

¹⁶Cabe resaltar la radical diferencia de este concepto con aquel que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo*, pues en ese texto lo determina como un mero dominio que comparece dentro del mundo que surge a partir de una variación del estar-en-el-mundo del Dasein. Por eso dice: “La naturaleza es un caso límite del ser del posible ente intramundano” (Heidegger, §14, 2018, p.87)

es nuestra desprotección y el que la volviéramos
hacia lo abierto cuando la vimos amenazar,
para, en algún lugar del más amplio círculo,
allí donde nos toca la ley, afirmarla.” (Heidegger, 2018, p.205).

Este poema aclara el ser de la naturaleza, pues, como Heidegger indica, la Natura, entendida como el ser de lo ente, se determina en los versos de Rilke como *el riesgo* que arriesga a los demás entes. Este ser riesgo que es la naturaleza sólo puede ser pensado a partir de la esencia de la *voluntad*¹⁷, pues el arrojar o abandonar a lo ente en su totalidad está determinado fundamente como un *querer*. “El ser de lo ente es la voluntad. (...) todo ente, en cuanto ente, está en la voluntad. *Es* en cuanto querido” (Heidegger, 2018, p. 206). La naturaleza es concebida por Rilke como “el fundamento originario, en la medida en que es el fundamento de ese ente que somos nosotros mismos” (Heidegger, 2018, p. 206).

En la medida en que todo lo ente sólo es en tanto que arriesgado, las plantas, los animales y los hombres nos encontramos siempre en el mismo fundamento que es el riesgo. Pero esto no significa que todo ente esté arriesgado de la misma manera, pues las plantas y los animales lo están de un modo radicalmente distinto al humano, hecho que está claramente expresado en el poema. Para dar cuenta de esta diferencia, Heidegger introduce el concepto fundamental de *balanza*. En alemán, balanza [*Waage*] está relacionado con el verbo arriesgar [*Wagen*], así como con la acción de pesar [*Wiegen*] que a su vez implica poner en movimiento [*Bewegung*]. Lo arriesgado está puesto en movimiento sobre la balanza que es la naturaleza (o el riesgo). De esta forma, dice Heidegger, se encuentra desprotegido, pues arriesgar implica poner en juego o exponer al peligro a lo así arriesgado¹⁸ (Heidegger, 2018).

Si bien los animales y las plantas están desprotegidos al estar puestos sobre la balanza que es el riesgo, no se encuentran abandonados por completo a la nada o a la aniquilación, pues se apoyan sobre el fundamento que les presta la balanza misma. Es por esto que Heidegger dirá que lo desprotegido se encuentra seguro, pues reposa y es resguardado en ese ámbito del riesgo mismo que es lo abierto de lo ente en su totalidad

¹⁷Para Heidegger la voluntad no debe ser pensada en un sentido psicológico como un tipo de deseo preciso, ni tampoco en cuanto voluntad de poder, sino más bien en cuanto voluntad de voluntad (Heidegger, 2018, p.206).

¹⁸Con el término Balanza Heidegger mienta también el sentido medieval de este término, que significa “la situación donde las cosas pueden suceder de ésta o de otra manera” (Heidegger, 2018, p. 208).

(Heidegger, 2018). El concepto de *lo seguro* debe ser entendido por el momento como el mero estar proveído de fundamento, definición que será ampliada a continuación.

Ahora bien, como ya fue enunciado anteriormente, en la época de la noche del mundo el hombre está desprotegido de una forma diferente que el animal o la planta, pues se encuentra in-seguro, esto es, desprovisto de todo fundamento debido a su esencial separación de ese ámbito abierto cuyo centro es el riesgo. Para Heidegger, esta separación tiene un origen concreto, y es la intensificación de la conciencia que tuvo lugar en la modernidad, conciencia que está determinada metafísicamente por la idea de *representación*.

En su octava Elegía de Duino, Rilke dice sobre esta esencial diferencia entre el hombre y el animal:

“Con plenos ojos la criatura ve
lo abierto. Sólo nuestros ojos están
como invertidos y colocados en torno a ella por entero
semejantes a trampas, alrededor de su salida libre.
Lo que está fuera sólo lo percibimos por el rostro
del animal; porque ya desde su edad más tierna
damos la vuelta al niño y le obligamos a que mire hacia atrás
al mundo de las formas, no a lo abierto, que
en la mirada del animal es tan profundo” (Rilke, 2015, p. 85).

En estos versos de Rilke se expresa la idea de Heidegger según la cual “planta y animal están incluidos dentro de lo abierto. Están en el mundo¹⁹. El *en* significa que están inscritos, de modo no iluminado, dentro de la corriente de atracción de la pura percepción” (Heidegger, 2018, p. 212). *La pura percepción* es otro de los nombres que Heidegger da en esta conferencia para el ser de lo ente, y es entendida como ese centro inaudito que todo lo atrae con su fuerza y todo lo agrupa en su dominio.²⁰

¿Pero cuál es la relación de los animales y las plantas con lo abierto? Para Heidegger esta relación es una “inconsciente imbricación” mediante la cual estos seres se inscriben en la totalidad de lo ente. Siguiendo el poema citado anteriormente, el ser de los

¹⁹ Mundo no debe ser entendido aquí en el sentido que Heidegger le da en *Ser y tiempo* (totalidad de remisiones significativas), sino sencillamente como lo ente en su totalidad.

²⁰ “la gravedad de las fuerzas puras, el centro inaudito, la pura percepción, la completa percepción, la plena naturaleza, la vida, el riesgo, son lo mismo. (...) Todos los nombres citados nombran como tal lo ente en su totalidad. La manera de hablar habitual de la metafísica también dice para estas mismas cosas *el ser*”. (Heidegger, 2018, p. 210)

mismos está determinado por un “oscuro deseo”. Oscuro no debe ser entendido aquí en un sentido peyorativo, sino más bien como esa disposición esencial mediante la cual los animales y las plantas moran en el mundo, disposición que tiene la forma de una sorda estupefacción que no busca irrumpir fuera de la corriente de atracción de la pura percepción, sino más bien reposar en su flujo (Heidegger, 2018).

El hombre, en cambio, está esencialmente enfrentado con lo abierto gracias a su conciencia representadora, hecho que le impide instalarse en su dominio. Tal como Rilke señala, el hombre no se encuentra *en* el riesgo, sino que marcha *con* el riesgo. El riesgo, la naturaleza, la pura percepción o lo abierto, se encuentran para este ente fuera, puestos ahí delante de él, por lo que sólo se relaciona con ese ámbito esencial mediante un re-presentar que tiene lugar en la conciencia. “El hombre sitúa ante sí el mundo como lo objetivo en su totalidad y se sitúa ante el mundo. El hombre dispone el mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí la naturaleza, *la produce*²¹, para sí mismo” (Heidegger, 2018, p.213).

Para Heidegger la esencia del hombre en la época de la noche del mundo está determinada como un *querer* que quiere en la forma de una *autoimposición objetivadora* (Heidegger, 2018). Esto significa que para este querer la naturaleza ya no es ese ámbito abierto donde actúan las fuerzas de la pura percepción y mora todo lo ente, sino un mero objeto de la representación que puede ser dominado y producido al antojo del quehacer del hombre. Para este querer “todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone” (Heidegger, 2018, p.215). El mundo se dispone así para la conciencia objetivadora como la totalidad de objetos producibles y calculables sobre los cuales el hombre impone y desarrolla sus propios proyectos (Heidegger, 2018).

El querer de la autoimposición objetivadora no sólo deforma el ser de la naturaleza, sino también el ser de las cosas mismas. En una carta escrita en 1925 Rilke dice que en este tiempo “nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes, *engañifas de vida...*” (Heidegger, 2018, p.216). Para Heidegger, este fragmento indica que el ser cosa de las cosas se ha encubierto en la noche del mundo, pues ya no son concebidas por el hombre

²¹ Producir no debe ser interpretado aquí como una suerte de *crear* o constituir el ser de lo ente, sino más bien en el sentido de la palabra alemana *Stellen*, esto es, un poner delante a la totalidad de lo ente.

como entes dotados de un contenido de mundo, sino tan sólo como meros objetos de producción.

La esencial desprotección que enfrenta el hombre no es el mero estar arriesgado del animal en lo abierto, sino la autoimposición objetivadora que amenaza con hacer de él un material para la producción. Esta autoimposición no sólo lo separa de lo abierto de la naturaleza, sino que de suyo impone un bloqueo que impide cualquier intento de volver a ella. En cuanto ser-separado, el hombre no se encuentra desprotegido sobre la balanza como el animal, razón por la cual Heidegger dirá que enfrenta un riesgo aún mayor, pues el peligro que lo amenaza radica en la posibilidad de perder su esencia más propia. En la noche del mundo el hombre no sólo está desprotegido, sino que carece de toda protección.²² Para entender el peligro que enfrenta el hombre debemos tener en cuenta que para Heidegger la esencia de este ente ha sido determinada en múltiples sentidos como *existencia*. En *Ser y tiempo*, por ejemplo, el ser del *Dasein* es concebido como un proyecto arrojado que está-en-el-mundo, hecho que de suyo lo diferencia con el mero estar-ahí de los entes intramundanos que comparecen en la ocupación. Así mismo, en su “Carta sobre el humanismo”, la existencia del hombre está determinada como un esencial estar arrojado en el claro del bosque morando en proximidad con el ser. En ambos casos la autoimposición objetivadora pone en riesgo la esencia del hombre, pues no sólo lo determina ontológicamente como un ente intramundano que está-ahí al hacer de él un mero material, sino que también anula el carácter extático de su existencia al separarlo por completo del claro del ser.

“El hombre que se autoimpone es un funcionario de la técnica” (Heidegger, 2018, p.218). La técnica es determinada así en este texto como la instauración incondicionada de esa aversión o separación que domina toda autoimposición objetivadora de lo abierto. “La técnica es la organización de esa separación” (Heidegger, 2018, p.218).

Ahora bien, debemos aclarar en este punto la principal idea que determina la autoimposición objetivadora del hombre, a saber: la representación ¿Cuál es para Heidegger la esencia de dicho representar? En primer lugar, tal como el concepto lo indica, la representación presenta, pero este presentar está determinado en nuestro tiempo bajo la

²² Por estas razones fue que en la introducción de este escrito fue mencionado que la más extrema caída del hombre tenía lugar en este tiempo.

forma de un cálculo. La representación no presenta nada visible, dice Heidegger, pues no se fija en el aspecto de las cosas, esto es, en la imagen o impresión que causan en la sensibilidad de un sujeto. Más bien, “la producción calculadora de la técnica es un hacer sin imagen” (Heidegger, 2018, p.227), puesto que ignora por completo ese contenido presencial de los entes. La autoimposición objetivadora que representa pone ante la imagen visible de las cosas la figura de un proyecto meramente calculado en la conciencia. De esta forma, el mundo y las cosas mismas se aprehenden y se sumen siempre dentro de lo no sensible e invisible de la conciencia calculadora, conciencia que encuentra su origen en la *res cogitans* cartesiana. Es por esto que para Heidegger el sujeto moderno no sabe del mundo, sino sólo de la inmanencia de su conciencia en la que todo lo agrupa y todo lo dispone (Heidegger, 2018).

Hasta este punto hemos determinado la esencia del hombre en la época de la noche del mundo mostrando la fundamental desprotección en la que se encuentra expuesto. Frente a esto, Heidegger citará unos versos de Hölderlin en donde se advierte que “allá donde crece el peligro crece también la salvación” (Heidegger, 2018, p.220). Preguntaremos ahora, ¿Cómo puede tener lugar dicha salvación? Ya anteriormente hemos indicado la respuesta: desde el abismo mismo, lugar donde crece el peligro. El peligro que enfrentan los hombres es constantemente encubierto bajo el dominio de la técnica, que no hace más sino erigir protecciones ilusorias que impiden reconocer la esencial indigencia de este tiempo. Es sólo en el reconocimiento de ese peligro, en la experiencia de esa amenaza absoluta, donde podrá tener lugar alguna posibilidad de encontrar lo salvo. Por esta razón Heidegger dirá que “a fin de que el peligro sea visto y mostrado, tiene que haber esos mortales que son capaces de alcanzar antes el abismo” (Heidegger, 2018, 220). Estos mortales deben ir más allá del fundamento mismo, que en este texto ha sido entendido como el riesgo. Por lo tanto, los mortales que deben sondear el abismo deben ser más arriesgados que el mismo riesgo. A continuación explicaremos esta posibilidad.

En el poema de Rilke citado inicialmente se dice que ese riesgo que va más allá del ser de lo ente: “nos crea, fuera de toda protección,/ una seguridad, allí, donde actúa la gravedad de las fuerzas puras...” (Heidegger, 2018, p.221). ¿Cómo es que el riesgo más arriesgado le crea al hombre una seguridad? ¿No es acaso su esencial desprotección lo que lo priva de toda posibilidad de estar seguro? Seguridad es entendida por Heidegger como

securus, sine cura, es decir, *sin cuidado* (Heidegger, 2018). El cuidado tiene la naturaleza de la autoimposición objetivadora que se encuentra fundamentada en la producción incondicionada de la técnica. El estar sin cuidado sólo se dará entonces si eludimos ese ámbito del querer calculador que se separa de lo abierto. Tal como Heidegger indica, “una seguridad sólo existe fuera de la aversión de la objetivación contra lo abierto, fuera de toda protección, fuera de la separación frente a la pura percepción. (...) La seguridad es el reposo resguardado dentro de la completa percepción” (Heidegger, 2018, p.222).

La desprotección del hombre sólo resguarda si se le invierte en su aversión frente a lo abierto. Tal inversión sólo será posible si se hace visible la amenaza que representa el querer de la autoimposición objetivadora. “Una vez invertida, la desprotección se encuentra en lo abierto” (Heidegger, 2018, p.223). En dicha inversión nuestra esencia se ve puesta en movimiento, transformándose de un querer que impone a un querer dispuesto. El riesgo más arriesgado no alivia la esencia de la desprotección del hombre entendida como querer, sino que la transforma al inscribirla en el ámbito de la pura percepción, lugar donde por fin puede morar seguramente.

Ahora bien, como fue mostrado anteriormente, el ser de la autoimposición objetivadora tiene lugar en el espacio interno de la conciencia bajo la forma del representar calculador. La inversión que instala al hombre en lo abierto debe tener lugar por lo tanto desde dicho espacio. Para Heidegger, esta esfera interior fue determinada por la metafísica moderna bajo la forma del *ego cogito* de Descartes, pero, casi simultáneamente, Pascal descubrió, frente a la lógica de la razón calculante, la lógica del corazón (Heidegger, 2018). ¿En qué consiste dicho dominio? Para Heidegger:

“Lo interno e invisible del ámbito del corazón no es sólo más interno que lo interno de la representación calculadora, y por ello más invisible, sino que al mismo tiempo alcanza más lejos que el ámbito de los objetos únicamente producibles” (Heidegger, 2018, p. 227).

Es en el ámbito del corazón desde donde el hombre puede llevar a cabo la inversión de su desprotección y alcanzar lo abierto. En ese espacio íntimo ya se ha eludido siempre la lógica de la razón calculadora, pues no se ocupa del mero producir técnico, sino que se vuelve hacia ámbitos tales como al amor hacia los antepasados, la muerte, la infancia y lo porvenir, esto es, lo no objetivo (Heidegger, 2018). Esta inversión no abandona la

inmanencia de la conciencia en la que se encuentra el hombre, pero logra invertir su naturaleza impositiva y le permite llegar allí donde moran los demás entes.

A esta inversión Heidegger le da el nombre de *interiorización rememorante*, pues “vuelve la inmanencia de los objetos de la representación en una presencia dentro del espacio del corazón” (Heidegger, 2018, p.229). En este espacio interior lo abierto mismo se hace presente, razón por la cual Heidegger lo llamará el *espacio interno del mundo*, ámbito que es consumado por la *existencia mundanal*, que no es otra sino aquella que es capaz de realizar esta inversión hacia el corazón. Esta inversión introduce en lo salvo a las cosas mismas, pues estas, determinadas como mero material para la producción, el desgaste, y el reemplazo, pueden resurgir invisibles en el corazón, lugar donde pueden reposar sin límite alguno.²³

Ahora bien, ¿Cómo es que dicha interiorización rememorante se trata del riesgo más arriesgado? “¿Con qué se puede superar al ser, si el ser es lo único propio de lo ente? Sólo consigo mismo, sólo con lo que le es propio y concretamente entrando expresamente en lo que le es propio” (Heidegger, 2018, p.231). ¿Pero qué es lo propio del ser? Ya en el capítulo anterior respondimos a esta pregunta: el lenguaje. El lenguaje es eso “más” que forma parte del ser, pues es sólo en él donde puede llegar a acontecer en su esencia más propia, que es venir a la presencia. Es porque el lenguaje es la casa del ser, dice Heidegger, “por lo que sólo llegamos a lo ente caminando a través de esa casa” (Heidegger, 2018, p.231). El lenguaje no es para nosotros un mero útil que nos permite comunicarnos, sino ese dominio donde descubrimos y nos relacionamos con todo lo ente. “Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos las palabras *fuentes* y *bosques*, incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua” (Heidegger, 2018, p.231).

Por lo tanto, aquellos que arriesgan más que el riesgo arriesgan la casa del ser, es decir, arriesgan el lenguaje mismo. “Los que arriesgan más arriesgan el decir” (Heidegger, 2018, p. 232). En el ámbito de la autoimposición objetivadora ya se encuentra arriesgado el recinto del ser bajo la forma de las proposiciones del cálculo y los enunciados de la razón

²³ Frente a esto Heidegger cita una carta de Rilke en donde muestra la tarea de la existencia mundanal, esta dice: “nuestra tarea es imprimir en nuestra alma esta tierra provisional y perecedera de modo tan doloroso y apasionado que su esencia vuelva surgir en nosotros *invisible*. Nosotros somos las abejas de lo invisible. Libamos incesantemente la miel de lo visible para acumularlo en la gran colmena de oro de lo invisible” (Heidegger, 2018, p.230).

organizadora. Este decir amenaza al ser mismo encubriéndolo y poniendo en peligro la esencia de lo ente y al hombre al sumirlos bajo un mero cálculo organizador. El decir que instala en lo abierto, que guarda y consagra la morada entre el ser y el hombre, debe ser de otro tipo distinto: el decir que salva es el decir poético.

“Canto es existencia”, dice Rilke en sus Sonetos a Orfeo. El canto es esa inversión que instala al hombre en el ámbito de lo abierto desde el espacio interno del corazón. Para Heidegger, los mortales que dicen de esta forma son los poetas, pues son ellos quienes consuman antes la existencia mundanal en su propio ser. Tal como Rilke dice en su quinto soneto:

“El canto como tú lo enseñas no es anhelo,
no es petición de algo aún no conseguido;
el canto es existencia. Es fácil para el dios
¿Pero cuándo *existimos* nosotros?

(...)

Aprende a olvidar que has cantado. Eso es algo que fluye.

Cantar es en verdad un aliento distinto.

Un hálito por nada. Soplo en el dios. Un viento.” (Rilke, 2003, p. 15).

Cantar no es un decir que pide algo. Cantar es instalarse en el amplio círculo de lo abierto, es morar en la naturaleza, es volver el corazón hacia el ámbito de la pura percepción. Cantar es consumir una seguridad para el existir del hombre. “Sólo en el más amplio círculo de lo salvo puede aparecer lo sagrado” (Heidegger, 2018, p.237), por lo que es necesario instalarse en su dominio para poder seguir las huellas de los dioses huidos, y, así, abrir la posibilidad para la salvación. Tal como indica Heidegger al final de su conferencia, “lo no salvador como tal, nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios” (Heidegger, 2018, p.238). Es sólo en la inversión rememorante que lleva a cabo la poesía donde el hombre puede volver a ser hombre y, así, aguardar el retorno de los dioses desaparecidos.²⁴

²⁴ Sobre la idea de la poesía como el lugar de búsqueda y manifestación divina vale la pena mencionar la interpretación que realiza Peter Sloterdijk sobre la fundación de la Academia de Platón. Para este, Platón concibió a la filosofía como el medio en el cual podía tener lugar una *teofanía*, es decir, una revelación o manifestación divina. (Sloterdijk, 2019) De forma implícita Heidegger parece reconocer muy bien que esta idea de la filosofía se encuentra ya abolida en un mundo que, en su esencia, se encuentra determinado por la desaparición de todo lo divino. Es por esto que la poesía vendría a sustituir ese lugar esencial que previamente ocupaba la filosofía. *Para Heidegger, la poesía es el nuevo medio de la teofanía.*

2.3. La poesía como oscuro nombrar

Hasta este punto hemos determinado la esencia de la poesía como un medir el entre del cielo y la tierra, y como ese riesgo más arriesgado que instala al hombre en el ámbito de lo abierto y le permite seguir la huella de los dioses huidos. Ahora, debemos preguntarnos por lo propio del poema mismo, esto es, por la naturaleza de su *decir*, pregunta que nos pone de inmediato frente al problema de la relación entre la poesía y lo divino.

Para aclarar lo propio del poema Heidegger se vuelve hacia una variación de la célebre elegía de Hölderlin titulada *El Archipiélago*, en donde el poeta romántico dice:

“Pero pues tan cerca están los dioses presentes
yo debo estar como si se encontraran lejos, y oscuro entre nubes
me debe resultar su nombre; solamente antes de que la mañana
resplandezca, antes de que la vida se incendie al mediodía
lo nombraré para mí calladamente, a fin de que el poeta lo suyo
tenga, más cuando abajo la celeste luz desciende
me agrada recordar la del pasado y digo: y, sin embargo, florece.”
(Heidegger, 2016, p.205).

En los primeros versos de este canto Hölderlin habla de un doble mandato que se debe cumplir “a fin de que el poeta lo suyo tenga”. El primero se trata de una disposición que debe tener frente a la presencia de lo divino, y el segundo consiste en el tipo de nombres que debe usar en su poetizar. Para Heidegger, “no es el poeta quien inventa lo propio de su poema, sino que le es asignado. Él asume la voz de la determinación, y sigue la llamada, la vocación” (Heidegger, 2016, p. 204). Esta determinación que le es impuesta al poeta no es otra que el cantar o poetizar a la llegada de los dioses presentes. ¿Pero cómo es que se poetiza la llegada de lo ya presente? ¿No habíamos determinado acaso la naturaleza de los dioses como aquellos seres huidos? Para responder a estas preguntas debemos aclarar primeramente el tipo de “presencia” que constituyen los dioses en la época de la noche del mundo, para así mostrar cómo deben ser nombrados en el poetizar.

Presencia es entendida por Heidegger como el acontecimiento de un temprano advenimiento. “Los que antaño estuvieron presentes y fueron más verdaderos no son algo pasado, no se han extinguido, solamente se han marchado” (Heidegger, 2016, p. 204). Los dioses huidos se encuentran aún presentes en el mundo, pero no en la forma de una presencia consumada y plena, sino más bien como un advenimiento futuro que ya se

anuncia. La presencia de lo divino *es* en tanto que ausente del mundo. Pero esta ausencia no es la más absoluta lejanía, sino una ausencia que tiende hacia la proximidad.

En el poema Hölderlin dice “pues tan cerca están los dioses presentes”. ¿En qué consiste dicha cercanía? Bien podría pensarse que lo ya presente está tan cerca del poeta que su nombre debería darse de suyo, sin necesidad de aclaración o mandato alguno para su realización. Pero para Heidegger, el “tan cerca” no indica “suficientemente cerca”, sino “demasiado cerca”. En otro poema titulado *Patmos*, Hölderlin dirá: “Cerca está, / y difícil de captar el dios”. En estos versos se revela el ser de dicha cercanía, pues muestra manifiestamente una dificultad según la cual Dios está demasiado cerca para ser captado por el poeta. “Demasiado cerca, viniéndosele demasiado cerca, así son esos dioses que advienen en dirección al poeta, presentándose frente a él” (Heidegger, 2016, p. 206).

Según Heidegger, los poetas se encuentran obligados por una sagrada necesidad. ¿Pero hacia dónde se ve obligado el poeta? Este se ve obligado a llevar a cabo un *callado decir*, o, en otras palabras, un *oscuro nombrar* a los dioses. Para Heidegger, el decir del poeta debe nombrar de tal modo que guarde y consagre la esencia de los dioses en cuanto venideros y desconocidos. Es por esto que debe retraerse a su presencia opresiva y nombrarlos calladamente para sí mismo (Heidegger, 2016).

¿Pero qué significa nombrar? Para Heidegger, este concepto se retrae al término griego de ὄνομα, que comparte su raíz con γνῶσις, es decir, conocimiento. “El nombre presenta, da a conocer” (Heidegger, 2016, p. 208). Nombrar es un decir que muestra, es un abrir algo que permite que venga a la presencia para que sea experimentado en cuanto tal. “Nombrar es el mostrar que permite experimentar y llegar a saber” (Heidegger, 2016, p. 208). El nombrar que des-aleja, que trae a la proximidad y lo hace patente es llamado por Heidegger llamar. Pero si es necesario preservar la naturaleza de los dioses en cuanto lejanos y desconocidos, el nombrar no puede ser de este tipo, sino que debe ser un oscuro nombrar. Este tipo de nombre debe cumplir una tarea paradójica, pues debe presentar velando. El nombrar del poeta es un mostrar que encubre. Lo propio del poema es por lo tanto un oscuro nombrar que debe consumir el poetizar del poeta, que es determinado por Heidegger como esa sagrada necesidad de cantar a los dioses presentes.

Si en el capítulo anterior dejamos claro que, para Heidegger, la poesía es en su esencia *acontecimiento* y *fundación* del ser, en este hemos aclarado la esencia de otro

elemento que le es inherente: el poetizar, pues es sólo este el que le abre espacio a dicho acontecer. Para Heidegger, poetizar es un *ejercicio*, una *actividad* que lleva a cabo el poeta, hecho que se sigue de los diversos nombres bajo los que se lo hemos descrito hasta este punto: medir, construir, recibir, nombrar, seguir, invertir, entre otros. El poema no sería otra cosa entonces sino el espacio del acontecimiento donde tiene lugar el ejercicio poético que emprende el hombre.

La idea de Dios expresada por Heidegger hasta este punto encuentra un estrecho parecido de familia con la interpretación que realiza Karl Jaspers frente a la misma en su texto *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Para Jaspers, la tradición occidental ha velado de múltiples formas la idea de Dios y la posibilidad de relacionarse con él en la existencia, pues se ha vuelto hacia él por medio de la razón calculadora. Esta pide pruebas de su existencia pues, como hemos visto, no conoce nada más allá de lo objetivo y dominable, malentendiendo completamente la naturaleza de Dios, pues este no es de ninguna forma un ente intramundano sobre el cual se pueda realizar algún tipo de cálculo o comprobación, sino que constituye lo misterioso e inaprehensible por excelencia.

Tal como indica Jaspers, Dios no es ni un objeto que pueda ser aprehendido con la razón, ni tampoco un ente del que se pueda tener una experiencia sensible. Dios es lo invisible por excelencia, razón por la cual no es posible asegurarnos de él por las vías de la lógica de la razón, sino únicamente por medio de la fe (Jaspers, 2000). Para volvernos hacia Dios y seguir sus huellas es necesario entonces llevar a cabo una conducta relativa a él que exceda todo cálculo racional, conducta que, en palabras de Heidegger, debe ser realizada como un movimiento desde el espacio interno del corazón que se condense en la palabra poética. Para Jaspers, esta conducta no es otra que el llevar una actitud silente, pues sólo en ella se podrá dar la correcta apertura para el temprano advenimiento de Dios.²⁵

A modo de resumen de lo expresado en este capítulo podemos volvernos hacia este fragmento de la versión publicada de *El Archipiélago* de Hölderlin, en donde dice:

“pues ¡ay! que en la noche vaga nuestra stirpe, vive en el orco, sin la divinidad.
Ocupados tan sólo en sus propios afanes, cada cual sólo oye
a sí mismo en el agitado taller, y mucho los bárbaros
trabajan

²⁵ Dice Jaspers “Idear a Dios es iluminación de la fe. Pero la fe consiste en intuir. Se queda a distancia y preguntando. Vivir de ella no quiere decir apoyarse en un saber calculable, sino vivir de tal suerte que osemos afirmar que Dios existe. (...) El Dios de la fe es el Dios lejano, es el Dios escondido, el Dios que no puede mostrarse.” (Jaspers, 2000, p.49-50).

con poderoso brazo, sin descanso, mas por muchos
que sus esfuerzos sean, quedan infructuosos,
como las Furias, los esfuerzos de los miserables. Hasta que despertando
de un angustioso sueño, se abra el alma de los hombres,
juvenilmente alegre, y el hálito bendito del amor,
de nuevo, como otras muchas veces entre los hijos florecientes
de la Hélade, sople en época nueva, y el espíritu de la Naturaleza,
el que viene de lejos, el dios entre nubes doradas se nos aparezca
sobre nuestras frentes más libres,
y permanezca en paz entre nosotros. ¡Ay! ¿No vienes todavía?
Y aquellos, los nacidos divinos, siguen viviendo, ¡oh día!
solitarios en la profundidad de la tierra,
mientras apunta una siempre viviente primavera
sobre la cabeza de los mortales, sin que nadie le cante.” (Hölderlin, 2018, p.41).

En este punto debemos volvernos hacia uno de los textos en donde el pensamiento de Heidegger en torno a la esencia de la poesía se radicaliza hasta tal punto que dejará de lado cualquier meditación sobre los aspectos desarrollados hasta este punto para pensar en la naturaleza puramente ontológica del poema. Recorramos nuestro último camino.

3. Sobre la poesía como superación de la subjetividad y pensamiento del ser

“Una existencia que me excede brota en mi corazón”

-Rainer Maria Rilke. Elegías de Duino (IX).

En este capítulo debemos regresar al comienzo, pues hemos de volver a pensar al ser no sólo a la luz de los resultados alcanzados hasta este momento, sino que debemos ir más allá de los mismos para captar la esencia de la poesía y el lugar que ocupa Hölderlin en ella. En el capítulo anterior exploramos la relación entre poesía y divinidad, e hicimos énfasis en la idea de una subjetividad determinada por la violencia frente a lo ente. Esta subjetividad fue caracterizada bajo la forma de una voluntad que busca imponerse ante la naturaleza y lo ente en su totalidad, y fue señalada además como el rasgo característico de la modernidad. Ahora, debemos volvernos hacia un segundo rasgo de esta subjetividad que fue ya advertido en el primer capítulo pero que no ha sido abordado explícitamente, y se trata del hecho de que ella constituye para Heidegger el lugar eminente del olvido del ser.

La poesía, y especialmente la obra poética de Hölderlin, se revelará entonces como una posibilidad extrema que permite eludir estos rasgos propios de la historia de la metafísica, pues en ella se articula un pensar que, libre de toda determinación subjetiva e incluso de toda filosofía de la conciencia, logra reunir al ser como acontecimiento al rescatarlo del largo olvido en el que ha devenido en su historia. Este pensar poético será caracterizado como un *pensar en* que, fundado en la memoria (*Andenken*) y en un dejar-ser, permite que el ser mismo se manifieste en su verdad (*Gelassenheit*). Así, tal como señala Anna Gosetti-Ferencei, “si la subjetividad constituye un olvido del ser, el lenguaje poético es su fundación en la memoria” (Gosetti-Ferencei, 2004, p.61).

Vale la pena detenerse en el devenir filosófico de Heidegger para pensar este intento por superar toda dimensión subjetiva del pensar, pues mientras que en *Ser y Tiempo* había determinado al Dasein como el lugar de desocultamiento del ser -de ahí la necesidad de llevar a cabo la analítica existencial-, en los textos de este periodo puede notarse un creciente interés por el lenguaje como el ámbito esencial del acontecimiento (*Ereignis*) mismo. Es por esto que, en sus diferentes aproximaciones hacia la esencia de la poesía,

Heidegger buscó siempre superar ese énfasis en el sujeto poetizante, pues lo concebía como un obstáculo para pensar al ser mismo.

Este intento por superar toda subjetividad es tal que a la hora de abordar el corpus poético de Hölderlin, Heidegger se resistió siempre a la idea de llevar a cabo una teoría de la experiencia poética condensada en su obra. Cabe resaltar que este tipo de aproximaciones tuvieron un amplio desarrollo durante el siglo XX, hecho que es posible constatar en la gran cantidad de literatura que ha intentado explicar la obra del poeta romántico por medio de remisiones a su biografía y, específicamente, a la cuestión de su locura. Así, cuando en una entrevista con un profesor japonés titulada “Un diálogo sobre el habla” se realizó una pregunta concerniente a esta cuestión, respondió de la siguiente manera:

J: Un célebre libro de Dilthey lleva por título *Das Erlebnis und die Dichtung* (Experiencia vivida y poesía).

I: “Experiencia vivida” indica siempre: retrotraer a un Yo la vida y lo vivido. La experiencia vivida como el reenvío de lo objetivo al sujeto. Incluso la conocida experiencia vivida entre un Tú y un Yo pertenece al dominio metafísico de la subjetividad.

J: Este ámbito de la subjetividad y de la expresión que forma parte de ella es el que ha abandonado usted cuando ha entrado en la relación hermenéutica con la Duplicidad.

I: Por lo menos lo intenté. Se trataba de poner en cuestión el rol canónico de las representaciones rectoras que, bajo los nombres de “expresión”, “experiencia vivida” y “consciencia” determinan el pensamiento contemporáneo y le dan su tono (Heidegger, 1990, p. 118).

Es por esto que tal y como veremos a continuación, la determinación de la esencia de la poesía como memoria permitirá superar toda dimensión subjetiva o experiencia poética que funja como mediación en el acontecimiento del ser. Esto cobra especial relevancia si se tiene en cuenta que en el capítulo anterior mostramos que Heidegger no podía concebir un poetizar que eludiera el espacio inmanente de la consciencia. Lo que se mostrará en esta última estancia es entonces la radicalización de su pensar en torno a la poesía misma, pues será concebida, yendo un paso más allá, como un pensar sin sujeto.

3.1 El recuerdo como acontecimiento del ser

¿Qué es lo poetizado en la palabra poética? ¿Es acaso la experiencia del poeta condensada en imágenes y ritmos? ¿O más bien es el ser mismo como acontecimiento (*Ereignis*)? La consideración de estas preguntas sellará finalmente la esencia de la poesía buscada hasta este punto. Para responderlas, debemos volvernos hacia un texto central de Heidegger que lleva el título de un poema de Hölderlin que apareció 1808, aunque

probablemente fue compuesto en 1803 o 1804, pues describe un viaje del poeta romántico al sur de Francia después de haber perdido su puesto como tutor y haberse separado de su amada Suzette Gontard, que había muerto para cuando Hölderlin escribió estos versos (Gosetti-Ferencei, 2004, p.72). El poema lleva el título de *Memoria (Andenken)*.

¿Qué es lo poetizado en dicho poema, y por qué captó la atención de Heidegger hasta tal punto que hizo de él un elemento central de sus conferencias, ensayos y cursos sobre Hölderlin? En primer lugar, debemos detenernos en el título mismo del poema. *Andenken*, tal como señalan Helena Cortés Gabaudán y Arturo Leyte, significa en el alemán corriente *recuerdo o remembranza*, significado que quiere dejar de lado Heidegger. Para él *Andenken* está compuesto por dos vocablos: por la preposición “an” y el verbo “denken”, lo que quiere decir que el concepto significa un “pensar en” que excede la significación de mero recuerdo, pues, como veremos a continuación, no mienta algo meramente ya acaecido, sino también algo que puede tener lugar en el porvenir (Heidegger, 2016). Para mantener la polisemia misma del concepto, *andenken* ha sido traducido como *memoria*, término que usaremos a lo largo de este apartado pero que debe ser concebido siempre por el lector como un *pensar en* que será aclarado a continuación.

Estas consideraciones terminológicas indican ya una respuesta sobre lo poetizado en el poema, pues, desde el inicio de su interpretación, Heidegger sostiene que lo expresado en él no es una mera señal que el poeta dedica a sus amigos en donde se les narra el recuerdo de sus “vivencias” en Burdeos. Más bien, para Heidegger, esta memoria condensa lo propio de la tarea del poetizar y la esencia de la poesía en general. Veamos pues cómo es que despliega esta interpretación.

¿En qué piensa la memoria? Primeramente debemos hacer énfasis en que la memoria, entendida como mero recuerdo, puede ser interpretada en este poema como un pensar hacia atrás. Esto parecería verse confirmado por una carta escrita por Hölderlin a su amigo Bohlendorff poco después de su regreso a casa de su madre, en donde le dice que su estancia en el sur de Francia le ha hecho pensar en el auténtico ser de los griegos. De ser concebido de esta manera, este pensar se toparía siempre con lo irrevocable, pues el pasado, en tanto que ya acaecido, es en su esencia aquello que no puede volver, es lo que no puede hacerse actual o presente. Es por esto que para Heidegger el pensar en (*an-denken*) que es consumado en este poema debe ser de otro tipo, pues pareciera que Hölderlin no piensa

sólo en lo irrevocable, sino también en lo porvenir, es decir, en lo que ya siempre ha sido y se mantiene como aquello que permanece (Heidegger, 2016). “Pero lo que permanece lo fundan los poetas”

Revisemos pues algunos versos del poema para aclarar estas cuestiones.

En primer lugar, al inicio del poema, Hölderlin declara: “Sopla el Nordeste/ para mí el más amado de los vientos/ pues promete espíritu de fuego/ y viaje propicio a los navegantes” (Heidegger, 2016, p. 89). Estos versos anticipan ya, en la mención a los navegantes, lo que será el “tema” del poema: un tránsito o un viaje desde lo extraño hacia el hogar del poeta. “Los navegantes son los poetas venideros de la Germania” (Heidegger, 2016, p.95), es a ellos a quienes sopla el Nordeste, que para Heidegger es el viento que llama a la tierra natal a fin de que puedan cuidar lo propio de ella. Pero en esta estrofa se nombra también al espíritu de fuego, ¿a qué se refiere Hölderlin con esta expresión? Tal como indica Heidegger, ella mienta *lo extraño*, es decir, aquello que debe experimentar el poeta para lograr regresar a casa, que en este caso es lo sagrado, el fuego del cielo.

En una observación realizada antes de la repetición de su conferencia “Regreso al hogar/ los parientes”, Heidegger deja claro que “todos los poemas del poeta que se ha adentrado en su quehacer poético son poemas del retorno al hogar” (Heidegger, 2016, p. 216). El caso del poema “Memoria” se sitúa de forma eminente en esta opinión, pues lo poetizado en el poema es dicho tránsito. ¿Pero por qué el poeta debe aventurarse primero en lo extraño para alcanzar lo propio del hogar? Heidegger encuentra la respuesta a esta pregunta en otros versos del poema en donde se dice: “en casa no está el espíritu/ al principio, no está en la fuente” (Heidegger, 2016, p.101). También en el himno *La caminata*, en donde se dice que la tierra natal “es difícil de ganar, cerrada” (Heidegger, 2016, p.103). Esto significa que al principio el espíritu no está en casa aún cuando habite en ella, pues eso es algo que debe ser conquistado. La condición para llegar a estar en ella debe ser por lo tanto situarse primero en lo extraño, para así poder ganar visión de aquello que es propio de la tierra natal, visión que en el mero morar en círculo de lo casero resulta imposible de conseguir.

Pero antes de mostrar cuál es la naturaleza del origen que se esconde en la tierra natal, debemos fijarnos en el desarrollo del poema mismo, pues en él Hölderlin parece remitir en sucesivas imágenes a su experiencia propia durante el viaje a lo extraño. Pero

como mostraremos a continuación, aquello poetizado en el poema no es la experiencia del sujeto que poetiza, sino el origen mismo que se guarda en el hogar, que no es otra cosa que el ser en su acontecimiento.

Tal como describe Anna Gosetti-Ferencei, cuando el poeta escribe sobre el viento del Nordeste -aquel que viene desde su tierra natal-, “no se refiere a su nostalgia personal o a sus reflexiones sobre su propio peregrinaje, alejado de sus amigos, de su amada, de su familia y de su amado paisaje [germano]” (Gosetti- Ferencei, 2004, p. 80). Más bien, el poema describe el destino de los poetas que, navegando en tierras extrañas, se ven llamados por el origen de la tierra natal para que vuelvan a morar próximos a su dominio y logren apropiarse de él. Estos versos nombran por lo tanto la pertenencia destinal del poeta al origen, mas no una mera experiencia subjetiva adornada con bellas palabras.

“Ve pues y saluda/ al hermoso Garona” (Heidegger, 2016, p. 107), canta Hölderlin en otro fragmento del poema. Para Heidegger, aquello que es dicho en estos versos es la determinación según la cual toda memoria es un saludar. El saludar es un *pensar en* que “regala a lo saludado el eco de su ser” (Heidegger, 2016, p. 107). Este saludo no está ligado a lo ente como tal, pues aquello que Hölderlin saluda no es el río, sino el origen que en él se guarda. “Pero no es el poeta el que se dirige con su pensamiento a lo que es saludado, sino que es lo saludado lo que se dirige con su pensamiento a lo que saluda” (Heidegger, 2016, p. 110). En el saludar al Garona -y, diríamos también al viento del Nordeste, pues ambos parten de la misma fuente- el poeta piensa siempre en el origen. Pero no bajo la forma de una mera actualización que lo hace presente, sino como aquello que salta por encima de este tiempo y se fija como algo futuro, es decir, como lo venidero por excelencia.

Otro caso particular es cuando en el poema se nombra la fiesta. Hölderlin dice “los días de fiesta allá mismo/ se encaminan las morenas mujeres/ sobre suelo de seda/ en el tiempo de marzo/ cuando son iguales la noche y el día/ y sobre lentos senderos/ preñados de sueños dorados/ pasan aires arrulladores.” (Heidegger, 2016, p.89). Para Heidegger en esta estrofa la mención de la fiesta no hace otra cosa que aclarar su esencia, pues se la entiende como la unión entre los dioses y los hombres, es decir, como un *evento nupcial* (Heidegger, 2016). “Entonces celebran su fiesta nupcial hombres y dioses;/ festejan todos los vivos, / y por un momento/ el destino está equilibrado” (Heidegger, 2016, p.117). Aquello que está en juego en estos versos es por lo tanto el destino mismo del poeta, pues, como fue advertido

en el capítulo anterior, es aquél desigual que debe fundar dicha unión al medir el entre del cielo y la tierra. “Esto permite a Heidegger insistir en que la vocación del poeta no es una cuestión de su bienestar personal, sino una pertenencia a esta fundación festiva del ser” (Gosetti-Ferencei, 2004, p.81) y a la comunión entre los hombres y los dioses.

Asimismo, cuando Hölderlin pregunta en la quinta estrofa: “pero ¿dónde están los amigos? ¿Dónde Belarmino y el compañero?” (Heidegger, 2016, p.90). Heidegger interpreta esta pregunta no como la búsqueda del paradero geográfico de los mismos, ni tampoco como una pregunta por su ser particular, sino que en ella se pregunta por cuál es el lugar de su esencia en el que se encuentran ahora los poetas del tiempo venidero (Heidegger, 2016). A esto Hölderlin responde: “Algunos sienten temor de ir a la fuente; / pues después de todo la riqueza comienza en el mar” (Heidegger, 2016, p. 143). ¿Qué sentido tiene esta afirmación? Para Heidegger, la fuente es el origen del río que guarda toda la plenitud poética de lo que es propio de la tierra natal. La fuente sólo se hace accesible una vez se ha recorrido todo el río y su curso hasta el mar. Es por esto que el tránsito hacia ella es siempre hacia atrás, pues, situado en lo extraño, implica un regreso al origen desde donde ella emana. La marcha hacia la fuente o el origen no puede ser realizada de forma directa, y es por esto que los amigos sienten temor de ir apresuradamente a ella, pues bien saben que toda la riqueza de su descubrimiento debe tener su inicio en el mar.

¿Pero qué es aquello que guarda el origen? Para Heidegger, aquello que se guarda en él no es otra cosa sino el ser, que en su surgimiento afirma para sí mismo el fundamento de su esencia (Heidegger, 2016). En este surgimiento está presente el pensamiento de Heidegger del *Ereignis* como duplicidad, pues en el manar originario de la fuente o del origen hacia el río y el mar, este emana también hacia atrás, hacia sus profundidades. Así, el ser también se encuentra oculto bajo la tierra, pues su manar es a la vez mostración y retraimiento sobre su fundamento. La fundación del origen por medio de la memoria no es entonces sino la afirmación del origen en su duplicidad, señalándolo por medio de la palabra y morando en proximidad a él (Heidegger, 2016).

En la interpretación de este poema Heidegger rechaza entonces lo que denomina el contenido (*inhalt*) del poema, pues lo diferencia bien de la esencia de lo poetizado (*das Gedichtete*). Es por esto que, tal como hemos visto, busca dejar de lado toda lectura que se remita a aspectos biográficos del autor o a elucubraciones sobre su experiencia vital.

(Gosetti-Ferencei, 2004) Y tal como señala Gosetti-Ferencei, esta operación requiere dejar de lado la operación de las imágenes (*bilder*) en el poema (Gosetti-Ferencei, 2004).

Esto último puede parecer sumamente extraño, pues comúnmente se ha entendido que lo propio de la poesía es la imagen y el ritmo.²⁶ Heidegger claramente deja de lado estos aspectos para enfocarse en lo poetizado mismo del poema, pero, ¿Por qué razón? Gosetti-Ferencei sostiene que el pensador alemán resiste toda lectura centrada en las imágenes porque esto lleva consigo a la determinación ontológica que él precisamente busca dejar de lado, pues las imágenes remiten, esencialmente, al dominio de lo ente: al ave, al río, al sol, al sujeto mismo que poetiza, entre otros ejemplos (Gosetti-Ferencei, 2004). Pero esto no es lo propio del poetizar del poema, pues, como fue mostrado desde el primer capítulo, lo propio del mismo es el acontecimiento del ser en su palabra. Es por esta razón que para Heidegger aquello que se poetiza en Memoria no es propiamente el viento, el río, las mujeres y sus vestidos o el ambiente festivo de Burdeos, sino más bien el origen que en él tiene lugar, es decir, el ser.

Además, para Gosetti Ferencei, Heidegger busca dejar de lado la fijación en las imágenes porque “busca descalificar las nociones de la ciencia literaria de *símbolo* y *metáfora* que tradicionalmente, [se cree], otorgan acceso al contenido del poema” (Gosetti-Ferencei, 2004, p.74). Esto ya que dichas categorías son completamente prescindibles a la hora de dar cuenta de la esencia poética del mismo. Pero probablemente, la razón más importante por la cual Heidegger se resiste a las imágenes poéticas es porque ellas tienden a llevar al lector a centrarse en la experiencia subjetiva del poeta y hacer de ella el “tema” propio del poema, hecho impediría captar el sentido ontológico del mismo, pues se centraría en el ente que es el poeta mismo y no en el acontecimiento del ser como tal.

Es por esto que Heidegger sostiene que los pensamientos (*Gedanken*) del poema pueden ser separados de las imágenes mismas, pues no se reducen meramente a ellas al señalar algo que las sobrepasa por completo. Heidegger se mueve entonces hacia un pensar sin imágenes (*Bildlos*) que, superando todo punto de partida en lo ente, logra sacar a la luz

²⁶Tal es el caso de Octavio Paz, quien, como veremos en el siguiente apartado, determina la esencia de la poesía a partir de estos conceptos.

al *Ereignis* en cuanto tal sin ningún tipo de obstáculo entitativo o mediación externa (Gosetti- Ferencei, 2004, p.75).²⁷

Es este el punto crítico que debíamos alcanzar en este capítulo, pues la poesía se muestra como el lugar de acontecimiento del *Ereignis* más allá de toda subjetividad al ocupar el lugar esencial del poetizar mismo. “De acuerdo con Heidegger, siempre que Hölderlin dice en sus poemas “yo” (*ich/mir*), se refiere al poeta que ha alcanzado su esencia en el envío mismo del ser” (Gosetti- Ferencei, 2004, p.77). En esta recepción del destino del ser, el poeta supera toda la idea de voluntad que fue caracterizada en el capítulo anterior, pues, tal como indica Heidegger, “voluntad no significa aquí una forma egoísta de forzar la consecución de ese deseo que sólo calcula lo que vale para sí mismo. La voluntad es [ahora] la disposición para entrar al destino a sabiendas” (Heidegger, 2016, p.96). La voluntad del poeta es por lo tanto ese deseo que se sabe siempre superado y anulado por lo siempre permanente y venidero, por lo que se repliega ante la magnitud de su acontecimiento y permite que tenga lugar en toda su potencia. “Para Heidegger, el poema y aquello que es poetizado no pertenece al sujeto poético, sino a la historia del ser y su acontecimiento” (Gosetti- Ferencei, 2004, p. 78).²⁸

Así, tal como señala Gosetti-Ferencei, la memoria es para Heidegger el acto histórico del acontecimiento del ser, y, como tal, es un evento (*Ereignis*) que no debe ser reducido meramente a una manifestación cultural o vivencial. Tal como fue mostrado en el primer capítulo, el ser, que en este caso lleva el nombre del origen o la fuente, dispone un espacio abierto que el poeta debe explorar para buscar en él un fundamento del que surja su ser. Este fundamento, dice Heidegger, consiste en abrazar lo que está por encima de los hombres y los dioses, es decir, lo sagrado. El morar cerca del origen sólo se podrá dar cuando el poeta se encuentre en su esencia y abrace eso sagrado que es el acontecer del ser en su verdad, y esto sólo ocurrirá cuando piense en el origen.

²⁷ Heidegger diferencia aquí lo pensado (*denken*) y lo dicho o lo compuesto (*dichten*) en el poema. Es claro que el poema está conformado por imágenes, pero todo el punto es que estas pueden ser disociadas de lo propiamente pensado en el poema, que es el ser en su acontecimiento (Gosetti-Ferencei, 2004).

²⁸ Debemos tener en cuenta que no toda experiencia debe estar centrada en un yo o en un sujeto, hecho que es posible constatar en las diferentes aproximaciones existentes en torno a la experiencia mística, que es concebida precisamente en su esencia como trascendencia o superación del yo. La relación entre experiencia poética y experiencia mística no puede ser explorada en este escrito, pero brindaría interesantes elementos para pensar el problema de la naturaleza de la experiencia poética.

La poesía se revela así en su esencia como el lugar privilegiado de acontecimiento del ser, pues es ahí donde este se despliega y, tal como la fuente, puede regar sus aguas sin obstáculo alguno. Pero también se muestra como el elemento que funda la esencia de lo humano, pues no sólo permite nuestra comunión con los dioses y nuestro morar en lo abierto del claro, sino que constituye todo lo propio de nuestra apertura en el mundo. “Poetizar es hacer memoria. La memoria es fundación. El morar fundante del poeta indica y consagra el fundamento para el morar poético de los hijos de la tierra. Algo que permanece llega a la permanencia. Hay memoria. Sopla el Nordeste” (Heidegger, 2016, p. 167).

3.2 Poetizar y Poema

¿Qué queda del poema después de la imagen? ¿El acontecimiento del ser en su pureza? ¿Pueden realmente ambos elementos ser disociados? En este breve apartado final intentaremos dar respuesta a estas preguntas apartándonos de Heidegger para ofrecer una perspectiva contraria que puede ser esbozada a partir de las consideraciones de Octavio Paz en torno a la esencia de la poesía. El punto central que será esbozado es que, para Paz, la imagen poética es el elemento esencial de la poesía misma, y sin esta, perdería todo aquello que le es propio. Además, mostraremos que no es necesario concebir la relación entre *Ereignis* e imagen como un conflicto, sino más bien como un enlace necesario que permitiría al poema alcanzar su esencia.

En *El arco y la lira*, Octavio Paz considera que hay dos elementos que constituyen la esencia de la poesía: la imagen poética y el ritmo. Este último es concebido por Paz como aquello que articula la unidad de las diferentes frases del poema, otorgándole la posibilidad de configurarse como una totalidad cerrada sobre sí mismo. Podría pensarse que cuando se habla de ritmo se hace referencia a una mera medida con la cual se encadenan los versos del poema, pero, más allá de ser una medida o la expresión de una forma, el ritmo es para Paz tiempo originario (Paz, 2018).

Este tiempo no debe ser pensado como el mero cálculo que llevan a cabo los relojes y las máquinas, sino más bien como un tiempo arquetípico que no muere, pues es capaz de reencarnar múltiples veces en la actualidad del poema. “El ritmo es [a su vez] sentido y dice algo” (Paz, 2018, p.58), por lo que no es mera forma, sino que entraña un contenido que le es inherente. Este contenido es para Paz una imagen de mundo que articula un

sentido particular. La esencia del ritmo se revela así doble, pues es a la vez tiempo originario e imagen y sentido (Paz, 2018).

Ahora bien, para Paz, el poema habla en imágenes. Debemos recordar que la esencia de la imagen poética ya había sido aclarada en el segundo capítulo como una presentación que proclama la identidad de elementos contrarios mientras mantiene su singularidad. Pero ahora debemos detenernos en el hecho de que para Paz la imagen poética guarda en sí misma diferentes niveles de sentido (Paz, 2018). Entre estos es posible distinguir, en primer lugar, el nivel de la autenticidad, que se refiere a la experiencia subjetiva del autor, pues resalta el hecho de que, en cuanto a las imágenes poéticas respecta “el poeta las ha visto u oído, [y] son la expresión genuina de su visión y experiencia de mundo” (Paz, 2018, p. 107). Esto remitiría a una verdad de orden psicológico, dominio del cual Heidegger busca apartarse, pues, tal como fue señalado anteriormente, haría del poema una mera presentación de la subjetividad del poeta, cosa que impediría captar el sentido ontológico del mismo.

En un segundo nivel de sentido, Paz se vuelve hacia lo que llama el ámbito “objetivo” del poema. En este se muestra cómo la poesía constituye una realidad objetiva, válida por sí misma al erigirse en su carácter de obra (Paz, 2018). Frente a esto dice que “un paisaje de Góngora no es lo mismo que un paisaje natural, pero ambos poseen realidad y consistencia aunque vivan en esferas distintas. Son dos órdenes de realidades paralelas y autónomas.” (Paz, 2018, p. 107). Este nivel de sentido parecería coincidir con el carácter de obra de la obra de arte presentado en el primer capítulo, pues, tal como vimos, la obra se erige y se concreta en su autosuficiencia cuando logra abrir un mundo.

¿Pero se agotan aquí los niveles de sentido de la imagen poética? Si tomamos la interpretación que esbozamos de Heidegger en el apartado anterior tendríamos que responder afirmativamente. Esto debido a que los niveles presentados se mantendrían en el dominio de lo ente, y no lograrían captar al ser en cuanto acontecimiento como tal. Pero es aquí donde podría iniciarse una crítica a Heidegger, pues claramente es posible hablar de un *nivel ontológico* de la imagen poética. Este consistiría en la *presentación*²⁹ del *Ereignis* en la palabra del poema, cosa que es posible vislumbrar en los múltiples fragmentos de

²⁹ El énfasis que Paz hace en la imagen poética como *presentación* permitiría concebirla como un elemento que elude las determinaciones representativas propias de la subjetividad moderna, lo que permitiría el correcto acontecimiento del *Ereignis*.

Hölderlin que hemos revisado en este trabajo, pues, aunque remiten claramente a su experiencia subjetiva y al mundo al que le da color, en sus versos se guarda también la manifestación del ser en su verdad, el origen.

Además, ¿cómo podría el ser llegar a su acontecimiento en la palabra si no fuera por medio del poema mismo? Como hicimos énfasis desde el primer capítulo, el ser no se da meramente en el vacío, sino que su destino es llegar al lenguaje del hombre para acontecer en su verdad. Si la esencia del poema es la imagen y el ritmo, el acontecimiento del ser tendría que tener lugar por medio de esos elementos, pues, de lo contrario, no llegaría a consumarse en su esencia.

La imagen poética no se reduce entonces al mero dominio de lo ente como cree Heidegger en su ensayo sobre *Memoria*, pues constituye el ámbito mismo que hace posible el acontecimiento del ser.³⁰ Aun así, debemos tener en cuenta que tal como señala Gosetti-Ferencei, esta determinación de Heidegger en torno a la imagen fue radicalmente transformada en otros textos diferentes al revisado en este capítulo, pues, por ejemplo, en un ensayo sobre la *Madonna Sixtina* de Rafael sostiene que la imagen debe ser concebida como la ventana que forma la apertura de la verdad (ἀλήθεια) (Gosetti-Ferencei, 2004), cosa que parecería coincidir con el nivel ontológico de la imagen que hemos descrito hasta este punto.

Debemos aceptar entonces que lo poetizado en el poema es el ser en su acontecimiento, pero a su vez debemos tener en cuenta que esto no sería posible si no fuera por medio la imagen poética, pues sin ella, el poema perdería todo lo que le es propio al desarticularse en meras frases sin sentido ni unidad alguna. En el caso de la poesía *Ereignis* e imagen deben por lo tanto ser tomados como elementos mutuamente dependientes el uno del otro, pues ambos constituyen el enlace necesario que permitiría dar cuenta de la esencia de la poesía en general.

³⁰ Cabe resaltar que para Octavio paz sería imposible concebir este nivel ontológico de la imagen poética tal y como aquí lo determinamos, pues su concepción del ser se mueve en el ámbito de la interpretación existencialista que remite al ser de la existencia, por lo que no hubiera podido concebir el pensamiento del *Ereignis* que desarrollamos en este escrito.

4. Conclusiones

El objetivo de este trabajo se planteó como un intento por elucidar la esencia de la poesía en la obra de Heidegger, por lo que después del tránsito llevado a cabo y de las múltiples sendas recorridas debemos presentar ahora aquello que hemos alcanzado sintéticamente. Como fue mostrado en el primer capítulo, la relación entre el ser y la poesía se funda sobre la base de un tercer elemento: la verdad. Esta fue presentada en su esencia como la mostración de lo ente en el claro del bosque, y fue por lo tanto distinguida de la concepción corriente de la verdad que la ha entendido como mera adecuación o concordancia entre el intelecto o el enunciado y la realidad. Posteriormente, aclaramos la naturaleza del ser como *Ereignis*, mostrando que este evento se encuentra fundado por la palabra poética, puesto que ella dispone el ámbito esencial en donde el ser puede llegar a manifestarse en su verdad.

Asimismo, aclaramos la esencia del hombre al determinarla como *ex-sistencia*, es decir, como un estar fuera de sí mismo morando en proximidad con el ser en el claro del bosque. Con esto abrimos la pregunta por la esencia del lenguaje, que para Heidegger no debe ser caracterizado como un mero útil o instrumento de comunicación, sino más bien como el ámbito eminente del acontecimiento del ser y de la apertura del mundo para los seres humanos. Así, la esencia de la poesía se determinó, en una primera instancia, como fundación tanto del ser como del hombre.

En el segundo capítulo exploramos la relación entre poesía y divinidad indagando por el destino histórico en el que ambos elementos tienen lugar. Este destino fue caracterizado bajo la idea de la época de la noche del mundo, que determinamos como un tiempo indigente en donde todo lo divino que se alzaba sobre la tierra ha desaparecido. Posteriormente caracterizamos dicho tiempo mostrando su relación con el problema de la técnica y el tipo de subjetividad que ella entraña, haciendo énfasis en el extremo riesgo que abre para el ser y para el hombre. Finalmente, determinamos a la poesía como una posibilidad que permite superar la indigencia de dicho tiempo, pues, a partir de la vuelta al espacio interno del corazón que se concreta en su palabra, le devuelve al hombre su esencia más propia al regresarlo al ámbito de lo abierto.

Así, en dicho capítulo aclaramos la esencia de la poesía en relación con lo divino como un medir la dimensión entre el cielo y la tierra, medición que funda el habitar del

hombre sobre la tierra. Además, demarcamos la tarea propia del poetizar, que fue planteada como un seguir las huellas de los dioses huidos para permitir su advenimiento por medio de un oscuro nombrar.

En el tercer capítulo presentamos uno de los textos en donde se puede observar la radicalización del pensamiento de Heidegger en torno a la idea de la poesía, pues en este buscaba superar todo énfasis en la experiencia poética y en el juego de las imágenes al intentar determinar a la poesía como el lugar del acontecimiento histórico del envío del ser más allá de todo sujeto. Así, caracterizamos la esencia de la poesía como un pensar en el ser (que Heidegger llama *origen*) que debía permitir su acontecimiento eludiendo todo obstáculo entitativo. Finalmente, mostramos una posición contraria en la cual la imagen poética se revela como un medio para el acontecimiento del ser que no necesariamente debía moverse en el ámbito de lo ente, pues mantiene en su esencia un nivel ontológico que hace posible el *Ereignis*.

Como hemos visto, las reflexiones de Heidegger en torno a la esencia de la poesía brindan importantes elementos que permiten no sólo mostrar el desarrollo de su filosofía después de la publicación de *Ser y tiempo*, sino también una de sus concepciones más maduras sobre el lenguaje y el ser. Asimismo, estos pensamientos implican significativas aclaraciones sobre su forma de comprender la naturaleza de Dios, el problema de la técnica, la esencia del hombre, y muchos otros elementos que resultan determinantes para el destino histórico en el que nos encontramos envueltos. Aun así, debemos resaltar que su concepción de la poesía puede resultar bastante limitada a la hora de dar cuenta de autores y formas literarias que van más allá del énfasis en el ser que ha sido explorado a lo largo de este escrito, pues, de apegarnos a su interpretación, parecería que el único poeta que podría situarse en la esencia misma del poetizar es Hölderlin, lo cual resulta sumamente injusto teniendo en cuenta la diversidad de figuras que han tenido lugar en la historia de la humanidad.

Además, debemos tener en cuenta que hay algunos elementos que aún no han sido aclarados completamente y que se presentan como caminos para posibles investigaciones futuras. A continuación, mencionaremos algunos de ellos.

En primer lugar, tal como fue mostrado desde el primer capítulo, es explícita la relación que la palabra poética guarda con la presencia, es decir, con el ser que se

manifiesta en su verdad. Pero como fue mencionado anteriormente, el ser también guarda un rasgo que le es esencial y es su duplicidad, pues siempre que llega a su mostración se oculta sobre sí mismo. Es por esto que podría preguntarse: ¿Cuál es la relación de la poesía con la ausencia? ¿Está acaso limitada a nombrar lo presente o lo manifiesto? Heidegger respondería a estas preguntas negativamente, pues, en primer lugar, la poesía debe fundar el *Ereignis* en su totalidad y no solo una parte del mismo. Además, si tenemos en cuenta la tarea del poetizar como un seguir las huellas de los dioses huidos, ¿cómo podría llevarse a cabo, si el devenir histórico de estos seres es el no ser una presencia consumada y plena, sino más bien algo ausente que tiende hacia la proximidad?

La poesía debe por lo tanto nombrar a su vez lo ausente. Este puede ser un rasgo que claramente la diferencia del lenguaje proposicional del cual Heidegger busca separarse, pues su esencia radica en decir lo indecible, en nombrar ese espacio vacío, ese no-lugar que se anuncia pero que no llega a manifestarse completamente. Aun así, este es un punto que Heidegger deja por completo en la oscuridad, pero que debe ser explorado en extenso para aprehender la esencia de la poesía en su totalidad.

Finalmente, el lector debe tener en cuenta que si bien desde la introducción se mencionó una posible relación entre la poesía y el nuevo pensar de la filosofía, este trabajo se mantuvo siempre en la antesala de dicho problema, pues nunca lo desarrolló por completo. Lo alcanzado hasta este punto puede ser visto entonces como un ejercicio propedéutico que buscaba aclarar la esencia de lo poético para así abrir todo lo propio del pensar. Queda abierta entonces la tarea más propia de la filosofía misma, que no es otra sino reflexionar sobre el fundamento de su pensamiento y aclararlo a partir de los elementos planteados en este escrito.

Bibliografía

- Escudero, Jesús Adrián. (2016). Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I. Editorial Herder.
- Gosetti-Ferencei, Jennifer Anna. (2004). *Heidegger, Hölderlin, and the subject of poetic language: towards a new poetics of Dasein*. Perspectives in continental philosophy No. 38. Fordham University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. (2003). «La dimensión religiosa». En *Los Caminos de Heidegger*. Barcelona: Editorial Herder.
- Heidegger, Martin. (2018). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. (2016). «Hölderlin y la esencia de la poesía». En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2016). «Observación previa a la repetición del discurso». En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2016). «Regreso al hogar/ los parientes». En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2016). «Como cuando en día de fiesta». En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2016). «Memoria». En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2016). «El poema». En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2010). «El origen de la obra de arte». En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2010). «¿Y para qué poetas?». En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2009). «Entrevista del Spiegel». En *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin. (2007). «Carta sobre el humanismo». En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2007). «De la esencia de la verdad». En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2007). «La doctrina platónica de la verdad». En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.

- Heidegger, Martin. (2000). «El final de la filosofía y la tarea del pensar». En *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin. (2000). «Tiempo y ser». En *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin. (1994). «Poéticamente habita el hombre». En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin. (1990). «El principio de identidad». En *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos Editorial.
- Heidegger, Martin. (1990). «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica». En *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos Editorial.
- Heidegger, Martin. (1990). «De un diálogo del habla». En *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Hölderlin, Friedrich. (2019). *Poemas*. Barcelona: Penguin Random House.
- Hölderlin, Friedrich. (2018). *Las Grandes Elegías*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Hölderlin, Friedrich. (2015). *Hiperión, o el eremita en Grecia*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Hölderlin, Friedrich. (2008). *Empédocles*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Jaspers, Karl. (2000). «La idea de Dios». En *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: Fondo de cultura económica.
- Novalis. (1976). *La enciclopedia (Notas y fragmentos)*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Paz, Octavio. (2018). *El arco y la lira*. México: Fondo de cultura económica.
- Rilke, Rainer María. (2015). *Elegías de Duino*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Rilke, Rainer María. (2003). *Sonetos a orfeo*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Sloterdijk, Peter. (2019). «Caída y vuelta: discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento». En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.

