

**LA INTERPRETACIÓN DE LA POESÍA HÖLDERLINIANA COMO
ELEMENTO DE CATARSIS EN MARTIN HEIDEGGER¹**
**THE INTERPRETATION OF HÖLDERLINIAN'S POETRY AS AN ELEMENT
OF CATHARSIS IN MARTIN HEIDEGGER**

Sergio Quintero Martín, Universidad Nacional Autónoma de México, México

 <https://orcid.org/0000-0002-7783-6012>

Correo electrónico: sergioquinterom@filos.unam.mx

Recibido: 24/09/21

Aceptado: 17/02/22

Publicado: 15/03/22

Resumen. El pensamiento de Martin Heidegger experimenta un repentino cambio en su forma de expresión ante la pregunta por el sentido del Ser, o *Seinsfrage*, a partir de la década de los treinta del siglo XX. No obstante, este cambio no representa una ruptura en el *continuum* del proyecto heideggeriano, sino una precisión en su aproximación filosófica al Ser. En este artículo analizaré de qué manera la recepción e interpretación de la poesía de Friedrich Hölderlin influye en la forja de la compleja propuesta del *Ereignis* en el segundo Heidegger. El objetivo de esta reflexión es entender cómo gracias al viraje, o *Kehre*, hacia la segunda etapa de su pensamiento se funda un nuevo horizonte para la reflexión al margen de la tradición metafísica occidental y del corsé de un método con pretensiones científicas. En este horizonte, el lenguaje poético recobraría la legitimidad del diálogo y la pregunta como vehículos para el pensamiento.

Palabras clave: *Kehre*, lenguaje poético, Hölderlin, método.

Abstract. Martin Heidegger's thought undergoes a sudden change in its form of expression in the face of the question of the meaning of Being, or *Seinsfrage*, beginning in the thirties of the twentieth century. However, this change does not represent a rupture in the continuum of the Heideggerian project, but a precision in his philosophical approach to Being. In this paper I will analyze how the reception and interpretation of Friedrich Hölderlin's poetry influences the shaping of the complex proposal of *Ereignis* in the second Heidegger. The aim of this reflection is to understand how, thanks to the turn, or *Kehre*, towards the second stage of his thought, a new horizon for reflection is founded outside the Western metaphysical tradition and the corset of a method with scientific pretensions. In this horizon, poetic language would recover the legitimacy of dialogue and questioning as vehicles for thought.

Keywords: *Kehre*, poetic language, Hölderlin, method.

Cómo citar: Quintero Martín, S. (2022). La interpretación de la poesía hölderliniana como elemento de catarsis en Martin Heidegger. *EN-CLAVES del pensamiento*, 0(31), e484.

DOI: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i31.484>



Esta obra está protegida bajo una Licencia
Creative Commons Atribución – No comercial
4.0 Internacional

¹ El presente artículo constituye una difusión de resultados parciales de mi investigación posdoctoral. Se realiza gracias al apoyo y la financiación de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), estando adscrito a la Facultad de la Filosofía y Letras. Asimismo, quiero reiterar mis agradecimientos a mi asesora, la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, por su colaboración e inestimable ayuda, sin la cual este proyecto no hubiera salido adelante.

¿Se puede hablar de un segundo Heidegger?

Los principales especialistas y exégetas en la obra de Martin Heidegger señalan, en el análisis de su pensamiento y su historiografía, dos grandes momentos.² Esta división en la trayectoria del filósofo de Meßkirch surgió a raíz del estudio monográfico de William Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (1963), donde hablaba de un joven Heidegger que, con el pasar de los años, da lugar a un Heidegger maduro. En ambas etapas podemos diferenciar claramente dos propuestas metodológicas. En la primera se concentró en desarrollar una *ontología fundamental* como respuesta a la pregunta acerca del sentido del Ser, por medio del análisis fenomenológico-existencial del *Dasein*. En la segunda, sus inquietudes en la historia del Ser [*Seinsgeschichte*] o, mejor dicho, en el acontecer histórico del Ser, le llevaron a profundizar en la descripción del *acontecimiento propiciante* [*Ereignis*]³ como forma de superar la metafísica, es decir, la expresión de la tradición ontoteológica occidental fundada en el pensamiento de Platón y Aristóteles.

No obstante, la asunción de dos etapas en el pensamiento heideggeriano tiene sentido y validez, si aceptamos sus propios postulados, al entenderlas dentro de una correlación, es decir, al pensar de madurez de Heidegger solamente se puede acceder comprendiendo su fenomenología de juventud y la fundamentación del joven Heidegger se establece por medio de la forma en que en su época de madurez piensa el Ser. Como vemos, el propio Heidegger no concebía una separación en su pensamiento, salvo atendiendo a esta condición, pues señalaba que su interés y preocupación fue siempre el mismo: la *Seinsfrage*. Ésta es una cuestión central a la que su pensamiento se vio abocado constantemente, pudiendo leerse como una suerte de *leitmotiv* que conecta los diferentes temas que engloban el “trayecto-Heidegger”,⁴ razón por la cual Heidegger habla de una continuidad en su pensamiento dentro de un mismo horizonte de reflexión, y no de etapas con diferentes doctrinas inconmensurables entre sí, como, por ejemplo, encontramos claramente en Ludwig Wittgenstein.

² Entre los especialistas y exégetas de la obra de Heidegger encontramos a William J. Richardson, Klaus Held, Friedrich-Wilhelm von Herrmann y Helmuth Vetter. Asimismo, en castellano destacaremos autores como Félix Duque, Felipe Martínez Marzoa, Arturo Leyte Coello, Cristina Lafont, Francisco José Martínez y Jorge Eduardo Rivera.

³ El término ‘Ereignis’ se puede traducir en Heidegger como *acontecimiento propiciante*, *acontecimiento propiciador*, o *acontecimiento propicio*. Por medio de este término expresa la “relación de todas las relaciones”, generando un lugar en el cual el acontecer del Ser aparezca y se reconozca en su relación con el ser humano. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (GA, 12). Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985).

⁴ Arturo Leyte Coello, “*Da-sein* y *Ereignis*: la intraducibilidad filosófica del significado ‘Ser’”. *Éndoxa*, 20 (2005): 745-756. <https://doi.org/10.5944/endoxa.20.2005.5150>.

Cuando los conocedores en la obra de Heidegger hablan de una segunda etapa o momento, hacen alusión de manera descriptiva al cambio ostensible en la forma de expresión y en el enfoque ante el *leitmotiv* de la *Seinsfrage*. La apertura pública e historiográfica de este momento se inicia con la redacción y publicación de *Carta sobre el Humanismo* (1946) como respuesta⁵ a la conferencia que un año antes ofreció Jean-Paul Sartre en el club *Maintenant*, de París, bajo el título *El existencialismo es un humanismo*. Sin embargo, el viraje [*Kehre*] hacia este enfoque había sido ya orquestado a comienzos de la década anterior, como revelan numerosas publicaciones póstumas, como, por ejemplo, los manuscritos de Heidegger escritos entre 1936 y 1938.⁶ En este momento encontramos un Heidegger cuya fenomenología se va desentendiendo progresivamente de una *ontología fundamental* y de una asunción instrumental del lenguaje, como elementos articuladores y vehiculares en la reflexión del joven Heidegger, para reconstruir un pensamiento originario más próximo a la poesía y a los aspectos considerados como marginales para la filosofía tradicional: la estética, el pensamiento oriental, el lenguaje poético, la mística y la teología.

El interés que nos genera este viraje en el proceder del pensamiento de Heidegger se centra, más allá de lo que represente para la propia comprensión de su trabajo filosófico, en el proceso mediante el cual su pensamiento se abre a un pensar poetizante y, con ello, a un nuevo horizonte para la reflexión que trasciende al propio filósofo. Se trataría de un horizonte anteriormente clausurado por la tradición metafísica para encorsetar el pensamiento dentro de una serie de directrices en torno a un método y vinculadas a un modo o marco conceptual concreto de entender la racionalidad y el pensar. Conforme a esta lectura, analizaremos el caso del propio Heidegger como un modelo para entender el enriquecimiento y la apertura a nuevas maneras de desplegar el pensar y la reflexión filosófica gracias a los diálogos híbridos. En Heidegger este proceso ocurre por medio del encuentro con la poesía de Friedrich Hölderlin. A lo largo de nuestra reflexión sostendremos que sin esta influencia no se puede comprender el cambio de expresión y de lenguaje hacia la *Seinsfrage* en un segundo Heidegger.

La interpretación que presentamos de la *Kehre* está dividida en tres momentos: en el primero, ahondaremos en el significado de la publicación de *Ser y tiempo* (1927) y

⁵ Originalmente la carta está dirigida al filósofo francés Jean Beaufret (1907-1982), pero tras su aparición fue revisada y ampliada para su publicación.

⁶ Estos manuscritos están recogidos en la obra póstuma que, posteriormente, se conocerá como *Beiträge zur Philosophie* (1989).

cómo su concepción instrumental del lenguaje lo condujeron a una contradicción o aporía argumental. En el segundo, exploraremos la *raison d'être* de la *Kehre* a partir de su abandono forzoso del ámbito académico y cómo desde su exilio redescubrió el lenguaje poético, en especial a partir del papel determinante que tuvo su interpretación de la poesía hölderliniana. Por último, en el tercero, describiremos las implicaciones que el cambio de lenguaje tuvo en el acercamiento de Heidegger a la pregunta por el Ser dentro de este nuevo horizonte para la reflexión.

Los límites de la argumentación fenomenológica del primer Heidegger

El primer Heidegger estaba convencido de la plena traducibilidad y comprensión del Ser por medio de su interpretación de la fenomenología. Era cuestión de modificar el acento o el enfoque seguido hasta ese momento en la tradición fenomenológica y la filosofía continental. A diferencia de su maestro, Edmund Husserl, Heidegger entendió que la centralidad de la fenomenología no es la percepción pura de la conciencia como modo de conocer, sino la comprensión hermenéutica, es decir, la necesidad de realizar una interpretación de los fenómenos por medio de la destrucción, la reducción y la construcción de su experiencia y de los prejuicios históricos que subyacen a la donación misma de fenómenos. La propuesta heideggeriana mostrada en *Ser y tiempo* (1927) consistió en “mostrar que el ‘conocer’ no es sino un modo derivado del ‘comprender’”.⁷ Esta vía de investigación, que transforma hermenéuticamente la fenomenología, debe examinarse dentro de la dimensión crítica que pretendía superar tanto los dogmatismos de la tradición metafísica occidental como las limitaciones que Heidegger veía en la filosofía husserliana de la conciencia.

El planteamiento fenomenológico que propone el joven Heidegger pretende renunciar, por un lado, a la dicotomía Ser-ente y empírico-trascendental a través de la *diferencia ontológica* para evidenciar que el “ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente”;⁸ y contraponer, por otro, la concepción instrumental del lenguaje, propia de la filosofía de la conciencia, a una visión dialógica y simbólica donde la comunicación “sólo es posible sobre el trasfondo de un *mundo*, cuya *inteligibilidad* está siempre ya dada y es

⁷ Cristina Lafont, “El papel del lenguaje en Ser y Tiempo”. *Isegoría*, 7 (1993): 183.

⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2009), 27.

compartida por aquellos que, sobre esa base, se comunican”.⁹ El compromiso de Heidegger con estas dos premisas establece el objetivo metodológico de *Ser y tiempo* (1927), a saber: la elaboración de una *ontología fundamental* a partir de la preeminencia del *estar-ahí*, o *Dasein*, en un mundo estructurado simbólicamente y, por lo tanto, *comprensible* y traducible.¹⁰

Sin embargo, a lo largo del desenvolvimiento de este planteamiento se evidencian dos aspectos determinantes e interrelacionados, a modo de germen, que revelan un límite tácito que le impedirá a Heidegger profundizar en la comprensión de la *verdad del Ser* a finales de la década de los años veinte del siglo XX. El primero es el proceso del giro hermenéutico que Heidegger aporta al giro lingüístico propio de la fenomenología, y el segundo es la autocomprensión de la función del lenguaje dentro de este giro del giro. Ambos aspectos se tradujeron en una aceptación incompleta o, cuanto menos, parcial del juego hermenéutico, debido a la necesidad autoimpuesta de mantener el planteamiento trascendental de la preeminencia del *Dasein*.

Por un lado, la hermenéutica filosófica centra sus esfuerzos en acentuar la relación entre la dimensión comunicativa y la cognitiva del lenguaje desde la perspectiva de la *apertura del mundo*. El juego hermenéutico está basado en la reflexión sobre el carácter simbólico del lenguaje, entendiendo que el lenguaje no es un instrumento o un sistema de enunciados, signos y estructuras gramaticales cerrado categorialmente sobre sí mismo. Por el contrario, se apela al carácter abierto, contextual y metalingüístico del lenguaje como vehículo para la interpretación, porque el lenguaje no es objetivo ni neutral ante el mundo. Se trata de una apertura del lenguaje hacia sí mismo. No obstante, en el joven Heidegger la apertura del mundo queda absolutizada tanto por la primacía como por el holismo del significado. Como consecuencia, se ve obligado a retomar el sentido del lenguaje en tanto que instrumento para mantener la centralidad de la preeminencia del *Dasein*, generando en este proceso un nuevo sistema de enunciados que, parafraseando al segundo Heidegger,¹¹ no deja que este lenguaje hable.

Por otro lado, y ligado a lo anterior, en su primer intento de comprensión hermenéutica del lenguaje, Heidegger no termina de traducir la profundidad de la apertura del mundo a la comprensión de la *Seinsfrage*. Confunde lenguaje [*Sprache*], en el sentido

⁹ Cristina Lafont, “La concepción del lenguaje en la hermenéutica filosófica”. En Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana* (Madrid: Visor, 1993), p. 70.

¹⁰ Lafont, “El papel del...”, 194.

¹¹ Cfr. Martin Heidegger, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann (Barcelona: Serbal, 1987).

de enunciado [*Aussage*], y de pronunciación del habla [*Rede*]. El primero es un nivel derivado del comprender interpretativo [*auslegendes Verstehen*] y el segundo es un modo en que se hace patente la raíz ontológico-existencial del lenguaje. Dicho fundamento es el habla [*Rede*] y constituye la articulación de la comprensibilidad del ahí, siendo un *existenciario*. Esta confusión representa, por lo tanto, en sí misma un problema de comprensión de la *diferencia ontológica* al poner en el mismo plano del análisis lo óntico-existencial (lenguaje) y lo ontológico-existencial [*Rede*]. En este sentido, la función del lenguaje en el primer Heidegger sería la de apuntalar a como dé lugar el argumento de la preeminencia del *Dasein* en la *diferencia ontológica* sobre la tradición metafísica, “en lugar de elaborar un nuevo concepto más adecuado frente a esa herencia”,¹² es decir, no profundiza suficientemente en su propia actitud hermenéutica.

El error cometido por Heidegger fue comprender dogmáticamente la preeminencia del *Dasein*. Esta comprensión sustancializa o hipostatiza el lenguaje haciendo que en la apertura hermenéutica del mundo prejuzgue y determine “de forma tan absoluta como contingente lo que en ese mundo puede aparecer”.¹³ En el momento en que Heidegger se vio forzado, por sus propias premisas, a mantener una coherencia argumental para expresar el *Dasein* como un valor absoluto, éste se convirtió en algo traducible al lenguaje de los entes (con toda la carga metafísica y cartesiana que supone). Al ver en el *Dasein* algo traducible a un sistema de enunciados, el propio Heidegger cayó en su trampa dialéctica, cayó en el olvido del Ser. Como sostiene Arturo Leyte Coello, “*Lichtung, Ereignis*, todos son nombres que apuntan a lo que intraduciblemente, y como término ya intraducible, apuntaba *Dasein*, es decir, al *Da* [...] Pero *Da* viene de *Dasein*, cuando *Dasein* ha revelado su fracaso interno como ente, aunque fuera —o, precisamente, porque era— ‘ente humano’”.¹⁴

El límite de la argumentación fenomenológica del joven Heidegger fue albergar en su interior vestigios metafísicos y aspectos propios de la filosofía de la conciencia debido al uso instrumental que termina realizando del lenguaje. Estos ecos se ven reflejados, por ejemplo, en que a partir de la publicación de *Ser y tiempo* (1927) la fenomenología pasó a ser entendida por diferentes autores de esta órbita (Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty) como la contribución combinada de Husserl y Heidegger, a pesar de las diferencias fenomenológicas irreconciliables entre

¹² Lafont, “El papel del...”, 191.

¹³ Lafont, “La concepción del...”, 67.

¹⁴ Leyte Coello, “*Da-sein y Ereignis...*”, 754.

ambos.¹⁵ La metodología reduccionista del pensamiento operante del primer Heidegger representó un lastre y, por ende, un alejamiento progresivo en la comprensión profunda de la *Seinsfrage*.

Friedrich Hölderlin y la catarsis heideggeriana

En la década de los años treinta del siglo XX, la postura de Heidegger en torno a la pregunta por el sentido del Ser comienza una transformación, un viraje [*Kehre*]. Esta famosa *Kehre* surge ante las limitaciones que acabamos de presentar sobre la *ontología fundamental*. Resulta curioso cómo Heidegger a partir de este momento dejó de referirse a la forma de plantear y expresar la *Seinsfrage* desde esta óptica para ampliar el horizonte simbólico del lenguaje. La concepción del Ser ya no se vincula con la preeminencia del *Dasein*, sino que se busca hacerlo desde un nivel más abierto, hermenéutico y, sobre todo, renunciando a cualquier sistematización o instrumentalización del lenguaje. Heidegger se percata de que está mucho más lejos de resolver la pregunta por el sentido del Ser a comienzos de esta década que cuando comenzó su investigación con las lecciones y los seminarios de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1923-1928). La superación de la *ontología fundamental* apunta, por consiguiente, a la infructuosa y rígida metodología seguida para la elaboración de *Ser y tiempo* (1927). Al comienzo de *Carta sobre el Humanismo* (1946), Heidegger hace una apreciación sobre el inicio de este momento de superación: “Lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el ‘instante’ de un intento por decir sencillamente la verdad del ser”.¹⁶

Este *instante* al que se refiere Heidegger lo relacionamos directamente con el redescubrimiento y la interpretación que realiza de la poesía de Friedrich Hölderlin, pero evoca un período de su vida mucho más convulso y complejo. El relego forzoso de la primera línea de la vida académica germana y el aislamiento intelectual por su posicionamiento político coincidió con la insatisfacción hacia la dirección que estaba tomando la política nazi. En este contexto, Heidegger se retiró, no sin cierta reticencia, a una cabaña en lo profundo de

¹⁵ Para una comprensión detallada de las críticas heideggerianas a Husserl, véase Jocelyn Benoist, “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl”, *Revista de Filosofía*, IX, núm. 22 (1999): 21-42.

¹⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte Coello (Madrid: Alianza, 2006), 10.

la Selva Negra, siguiendo un estilo de vida anacoreta y abstraído por la contemplación. La figura de Heidegger en este momento, apartada del foco y la opinión pública, estaba lejos de aquella figura altiva y arrogante que llegó a la rectoría de la Universidad de Friburgo. Sin embargo, seguía conservando las mismas contradicciones¹⁷ como, por ejemplo, señaló Hannah Arendt, donde resaltaba su incompreensión de los postulados nazis, así como la falta de entendimiento que los nazis tenían de él. Dermot Moran describe la opinión de Arendt inmediatamente tras la guerra de la siguiente manera:

Señala la ingenuidad del nazismo de Heidegger: solamente alguien que nunca haya leído *Mein Kampf* puede interpretar el nacionalsocialismo como una lucha contra la dominación tecnológica. La explicación de Heidegger en su *Introducción a la metafísica* sobre la “verdad interior y la grandeza” del movimiento nacionalsocialista, concebido como “el encuentro entre la tecnología global y el hombre moderno”, fue la evidencia de que Heidegger no sabía de lo que estaba hablando.¹⁸

Debido a su situación de ostracismo, el trabajo de Heidegger torna hacia un proceso introspectivo que lo *fuerza* a cambiar tanto su enfoque como la forma de expresar su pensamiento. Este proceso se manifiesta en una serie de textos póstumos y lecciones que concibió inicialmente en 1932 y comenzó a redactar entre 1933 y 1946. Las anotaciones de este período están recogidas en el seno de la publicación del conjunto de su trabajo filosófico, *Gesamtausgabe* (GA);¹⁹ en su obra póstuma *Beiträge zur Philosophie* (1989),²⁰ su segunda gran obra tras *Ser y tiempo* (1927); y en la divulgación reciente de los *Cuadernos negros* [*Schwarze Hefte*].²¹ Estos textos, como sostuvo Jeffrey Andrew

¹⁷ No debemos obviar el hecho de que, como señala Luis Fernando Moreno Claros, “Heidegger prosiguió con sus clases en la universidad, por lo tanto, también ejerciendo influencia pública.” Asimismo, “tampoco hubo por su parte un rechazo del nacionalsocialismo y [...] ni siquiera la renuncia a su militancia en el Partido”. Luis Fernando Moreno Claros, *Martin Heidegger: el filósofo del ser* (Madrid: EDAF, 2002), 93.

¹⁸ Dermot Moran, “Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública”. En Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología* (Barcelona: Anthropos, 2011), 286. Debemos recordar que la opinión de Arendt sobre Heidegger no dejaba de tener cierto sesgo tanto por su relación intelectual de alumna y maestro, como por su relación personal, pues Arendt, como muchos de sus colegas y compañeros de clase, era judía. Tras la guerra, Arendt estaba decepcionada con su comportamiento y posicionamiento. No fue hasta el comienzo de la publicación de los *Cuadernos negros* [*Schwarze Hefte*] de Heidegger en 2014 cuando se reveló su forma de interpretar el nacionalsocialismo. En estos apuntes pone al partido como parte de la *Machenschaft* característica de la técnica y lo diferencia del ideal nacionalsocialista, frente al cual el partido sólo parece una forma derivada y corrupta.

¹⁹ Los textos a los que hacemos referencia son: *Holzwege* (GA, 5), *Nietzsche* (GA, 6), *Vorträge und Aufsätze* (GA, 7), *Der Satz vom Grund* (GA, 10), *Identität und Differenz* (GA, 11), *Grundfragen der Philosophie* (GA, 45), *Hölderlins Hymne “Andenken”* (GA, 52), *Hölderlins Hymne “Der Ister”* (GA, 53), *Parmenides* (GA, 54), *Heraklit* (GA, 55), y *Beiträge zur Philosophie* (GA, 65).

²⁰ La edición original de los manuscritos que forman la obra *Beiträge zur Philosophie* (1989) fue preparada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Asimismo, la edición en castellano de esta obra corre a cargo de Diana V. Picotti y fue traducida como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Biblio, 2003).

²¹ Desde 2014, Peter Trawny fue el encargado de editar y dar a conocer los primeros cinco volúmenes de las reflexiones y anotaciones que Heidegger redactó entre 1931 y la fecha de su muerte en 1976, y se conocen como *Schwarze Hefte*. Estos textos permiten analizar desde una nueva perspectiva su pensamiento

Barash, “han contribuido a aclarar las transformaciones de la postura heideggeriana durante aquellos años oscuros”,²² porque hasta esos momentos la publicación de las obras del segundo Heidegger se realizó de manera fragmentaria.

Friedrich-Wilhelm von Herrmann considera, y coincidimos con él, que para comprender la obra posterior a 1930, es decir, la obra del Heidegger maduro, es necesario hacer hincapié en las ideas que se desarrollan en este momento. Por ejemplo, en *Beiträge zur Philosophie* (1989) se encuentran ciertas claves hermenéuticas que son perentorias en la construcción del pensamiento posterior de Heidegger, como la idea de asumir el silencio como el origen del lenguaje, desterrando su instrumentalización en el pensar. Por consiguiente, sostenemos que la *raison d'être* del surgimiento de la *Kehre*, que dio lugar a estas obras, fue el redescubrimiento e interpretación de la poesía de Hölderlin como una suerte de elemento catártico que sacó a Heidegger de las sombras de esta vorágine de aislamiento y, como consecuencia, propiciara su salida de la tradición metafísica.

Heidegger entra en diálogo con Hölderlin porque será él, y no otro autor, quien arroje luz a este período de oscuridad, pues a su juicio Hölderlin tenía la habilidad de hacer que su poesía expresara el sentido profundo de la existencia y, por ende, vio en ella una resonancia de vinculación con el Ser. Esta carga poética y su determinación por expresar la propia esencia de la poesía son esenciales para la elección de Hölderlin por encima de otros grandes poetas como Sófocles, Virgilio o Goethe. Conforme a la interpretación heideggeriana, recogida en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA, 4),²³ es Hölderlin el primero en percatarse que el abandono del Ser se da como un fenómeno histórico, siendo, a su vez, el propio Heidegger el primero en percatarse de esta vía de interpretación del poetizar hölderliniano. En otras palabras, Heidegger ve en este poetizar un reflejo, un vehículo para expresar su propia búsqueda de un pensar originario que fuera capaz de trascender la historia y la tradición metafísica occidental.

El interés por la poesía de Hölderlin comienza por la manera en que ésta se muestra: por medio de la forma del juego. La poesía y el lenguaje poético poseen un existir modesto e inocente, capaz de inventar toda una cosmología de imágenes. Este juego escaparía de cualquier sistema de reglas o enunciados, haciendo del poetizar una

político y su interpretación. La traducción al castellano corre a cargo de Alberto Ciria y se han publicado hasta la fecha tres volúmenes en los años 2015, 2017 y 2019.

²² Jeffrey A. Barash, “Martin Heidegger desde la perspectiva del siglo XX: Reflexiones sobre la Gesamtausgabe de Heidegger”, trad. Ramón del Castillo, *Revista de Filosofía*, II (1994): 300.

²³ Nos basaremos en adelante en la traducción de Antonio M. Bergmann y Cayetano Betancur conocida en castellano como *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1944).

ocupación inofensiva e, igualmente, ineficaz desde una perspectiva instrumental. En palabras de Heidegger: “La poesía es como un sueño, no es una realidad; es un juego de palabras, no tiene en ninguna forma la seriedad de la acción”.²⁴ Según la interpretación heideggeriana, la esencia de la poesía se encuentra estrechamente vinculada al dominio del lenguaje, como la capacidad para expresar lo que es, pero no necesariamente de un modo formal e instrumental, sino por medio de un lenguaje rico en metáforas y en recursos expresivos. Sin embargo, y aquí se percibe una de las razones de su fijación por Hölderlin, el lenguaje tiene como tarea “revelar el ser como tal en la obra y garantizarlo a ella”.²⁵ De tal modo que pueda mostrar lo que le es más propio: el decir auténtico, siendo por medio del lenguaje poético como el pensar encuentra una forma de expresión más próxima a esta idea.

En esta búsqueda encontramos una relación triangular entre el mundo, el lenguaje y el diálogo. Esta tríada es fundamental para comprender la interpretación heideggeriana de Hölderlin: el mundo se da ahí donde hay lenguaje y el acontecer del lenguaje solamente es posible, y de modo esencial, por medio del diálogo porque, para el poeta, “poder hablar y poder oír coexisten igualmente desde el origen”.²⁶ Los seres humanos son un diálogo que se comunica y oye mutuamente en el mundo, fundado en el espacio de vinculación que forja el propio diálogo.²⁷ La unidad de este diálogo, y ésta es otra razón de su fascinación, es portadora de la existencia, siendo para Heidegger un reflejo claro de la relación de permanencia con el Ser.

Hölderlin enseña a Heidegger o, mejor dicho, Heidegger ve en Hölderlin las infinitas posibilidades de la poesía y el lenguaje poético como elemento de vinculación, en tanto fundamento digno, con el Ser. Si la poesía es el nombre que instaura la esencia de las cosas, como afirma el poeta, entonces no puede ser un adorno en la existencia ni la expresión del alma de una cultura particular. La poesía es el vehículo de algo más insondable e inaparente. Por medio del lenguaje poético es posible expresar la potencialidad y la profundidad de las preocupaciones en torno al Ser y alcanzar un estado cercano o próximo a su *vecindario*. Hölderlin es la puerta de entrada que Heidegger cruza para el encuentro con otra forma de expresar el pensar. La existencia, a partir de las

²⁴ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau (Barcelona: Serbal, 1994), 14-15.

²⁵ *Ibid.*, 16.

²⁶ *Ibid.*, 18.

²⁷ El tropo del diálogo como el lenguaje que habla y se escucha a sí mismo, porque lo que *resuena* es su propia palabra o en sus símbolos es el Ser, es muy señalado por especialistas como, por ejemplo, María Gabriela Rebok en su artículo *Heidegger y Hölderlin: un diálogo sobre el diálogo* (2016).

enseñanzas y la interpretación de Hölderlin, debe ser habitada de manera poética, puesto que el lenguaje, en su originalidad primitiva, es la poesía como instauración del Ser que habita en las cosas, en los entes. El hallazgo fortuito de la poesía hölderliniana representa el instante catártico y el elemento transicional que nos permite comprender el porqué del viraje y el advenimiento de un segundo Heidegger.²⁸ En esencia, la aparición de Hölderlin en la vida de Heidegger y la interpretación de su poesía como un elemento vehicular para desentrañar las posibilidades de un comienzo diferente en la existencia y el sentido del Ser, son determinantes para comprender los sucesivos estadios del pensar heideggeriano.

La interpretación de la poesía hölderliniana no se queda en un mero pasatiempo intelectual, sino que establece en Heidegger un punto de quiebre, una querencia de volver a releer y redescubrir la filosofía *primitiva* y poética que había sido olvidada y marginada por la tradición occidental. Desde este punto establece un rearme de su fenomenología liberándose del encorsetamiento y la autofalsificación del paradigma científico-moderno que había seguido para *Ser y tiempo* (1927). Para ello radicaliza su misma mirada fenomenológica, sustituyendo el empleo de un sistema de enunciados propio del lenguaje instrumental por una forma inobjetual de expresión que concibe, en un sentido etimológico, su metodología como un camino que transita para llegar más allá. A raíz de la *Kehre*, Heidegger despliega un nuevo horizonte para la reflexión, un nuevo comienzo al margen de la tradición metafísica para establecer un pensar que se sabe hermenéutico, atemático y abierto al acontecer polifónico del lenguaje poético. En esencia, libera el problema hermenéutico de su propio encorsetamiento fenomenológico previo.

La apertura poética al mundo

La principal labor del Heidegger maduro fue percatarse de la intraducibilidad del Ser y renunciar *de facto* a la posibilidad de su desvelamiento absoluto, porque “no puede haber traducción de la ausencia misma, de lo oculto y del juego entre claro y oculto”.²⁹ En su lugar, y debido a la injerencia hölderliniana, su forma de aproximarse fenomenológicamente a la cuestión del Ser se vuelve hacia un habitar poético de su

²⁸ La presencia de Hölderlin en este segundo momento del pensamiento de Heidegger se mantendrá como una constante. Fruto de esta relación tenemos el estudio de los himnos *El Rin y Germania* entre 1934 y 1935, y recogido en *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (GA, 39); y los himnos *Andenken y Der Ister* entre 1941 y 1942, recogidos respectivamente en *Hölderlins Hymne “Andenken”* (GA, 52) y *Hölderlins Hymne “Der Ister”* (GA, 53).

²⁹ Leyte Coello, “*Da-sein y Ereignis...*”, 754.

vecindario. El hilo conductor en el viraje entre ambos Heidegger nace del lenguaje poético, concretamente por el uso de una serie de tropos hermenéuticos,³⁰ del que destacaremos como el más importante el tropo del claro [*Lichtung*]. Este tropo nos remite tanto a la imagen de luminosidad que nace de la apertura, en mitad de un bosque espeso y oscuro, de una abertura que deja pasar la luz; como al juego de contrastes que se genera entre la oscuridad, la luz y la penumbra. El claro heideggeriano expresa la existencia de un espacio iluminado precisamente porque se encuentra en penumbra rodeado de oscuridad. Es en este juego de luces y sombras, en la relación entre ocultamiento y desocultamiento, desde donde habla del claro como el claro del ocultarse [*Lichtung des Sichverbergens*]. Describe una nueva forma de expresar adecuadamente la problemática del Ser, de su olvido y de su verdad, superando las limitaciones y los malentendidos que en su momento generó el término *Dasein*³¹ en la comprensión del problema sobre cómo el Ser se esencia. Por esa razón, esta nueva forma de expresión termina plasmada en *Beiträge zur Philosophie* (1989) como el *acontecimiento propiciante* [*Ereignis*]. Según sus propias palabras: “el ser esencia como el Ereignis”.³² Por medio del *Ereignis*, Heidegger es capaz de describir la versatilidad expresiva del *pensar esencial* [*wesentliche Denken*] que comienza a gestarse en él a partir de la década de los treinta del siglo XX.

El cambio en la expresión entre *Dasein* y *Ereignis* no implica una transformación en la visión de la fenomenología que subyace en Heidegger, sino, más bien, refleja un ejercicio de precisión terminológica de su intuición inicial. Desde *Ser y tiempo* (1927), su comprensión de lo que es el pensar fenomenológico forma parte de un mismo “trayecto-Heidegger” y la expresa de la siguiente manera: “dejar ver desde sí mismo aquello que se muestra, tal como se muestra desde sí mismo”.³³ En el joven Heidegger y en el Heidegger maduro hay una misma comprensión de la labor fenomenológica, la diferencia entre

³⁰ Para un estudio sobre los tropos hermenéuticos de Heidegger, véase Gustavo Cataldo Sanguinetti, “Hermenéutica y tropología en carta sobre el humanismo de Martin Heidegger”. *Revista de Filosofía*, 62 (2006): 59-72. <https://doi.org/10.4067/s0718-43602006000100004>.

³¹ El contexto en el cual aparece este tropo en la obra de Heidegger es en la discusión acerca de la noción de *existencia*, en concreto, en la interpretación que Sartre realiza de ella en la obra *El existencialismo es un humanismo* (1946). Cuando Heidegger afirmó en *Ser y tiempo* (1927) que “la ‘esencia’ del *Dasein* consiste en existencia” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 63), no significaba, como pensó Sartre, ni la oposición entre existencia y esencia, ni menos todavía la existencia como objeto o realidad efectiva. El tropo del *Lichtung* le servirá a Heidegger para corregir este malentendido y superar, a su juicio, tanto el humanismo como la metafísica simultáneamente, en el sentido en que ha sido expresado hasta ahora.

³² Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA, 65), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994), p. 78. La expresión original es: “*Das Seyn west als das Ereignis*”.

³³ Heidegger, *Ser y tiempo*, 34.

ambos es la forma en que, por medio de un viraje poético clarificador en el enfoque y la expresión, acceden a esta experiencia. Sin embargo, la recepción de este viraje no fue recibido con el entusiasmo que Heidegger hubiera deseado, en parte por lo fragmentario de sus publicaciones en su etapa de madurez y en parte porque muchos lo vieron como una falta de rigor o, directamente, como un abandono de la fenomenología en lugar de una apertura a un nuevo horizonte. En esta última vía crítica se encuentran, por ejemplo, Jean-Luc Marion (1989) y Marc Richir (2001).

En el proceso de formulación del *Ereignis* se halla tanto una vuelta al origen [*Einkehren*] del pensar para recuperar la expresión renovada del poetizar, como la apertura a un horizonte o, mejor dicho, a una región [*Gegend*] donde se encuentran los diversos caminos compuestos desde el pensar poetizante. Este doble proceso se sigue como parte del juego hermenéutico donde el lenguaje poético no se muestra instrumentalmente como una exégesis absoluta del Ser, sino como una recepción en términos comprensivos. En el Heidegger maduro “lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar, sino que, antes, significa el traer mensaje y noticia”.³⁴ En el juego hermenéutico encontramos, asimismo, un ejercicio genealógico, un mirar al pasado [*sich kehren*] tratando de dar un paso atrás [*Schritt zurück*]. Como resultado, la *apertura del mundo* que nos propone el segundo Heidegger queda establecida por medio del lenguaje poético, incorporando al pensar el uso de las metáforas, la recursión al ámbito simbólico y extralingüístico, y la potencia de las formas semánticas ambiguas. Esta aceptación hermenéutica completa se traduce en Heidegger en una comprensión del lenguaje como algo más poético que conceptual y más reflexionante que epistemológico.

Bajo esta nueva comprensión del lenguaje se encuentra un cambio en el enfoque de la metodología fenomenológica. En la obra *Unterwegs zur Sprache* (1959),³⁵ Heidegger clarifica la idea que está manejando de método, alejándola de las pretensiones impuestas por el paradigma científico-moderno desde las que concibió *Ser y tiempo* (1927). La idea de método, que, en cierto sentido, condiciona el abordaje y la formulación de los problemas, se vuelve en la ciencia moderna no sólo “un mero instrumental al servicio de las ciencias, sino que el método, por su parte, ha puesto a las ciencias a su servicio”.³⁶ En otras palabras, la concepción unívoca del método como la única

³⁴ Martin Heidegger, *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann (Barcelona: Serbal, 1987), III.

³⁵ La edición en castellano de esta obra corre a cargo de Yves Zimmermann y fue traducida como *De camino al habla*.

³⁶ Heidegger, *De camino al habla*, 167.

herramienta auténticamente racional subsume el conjunto de la investigación científica bajo una única vía de reflexión, experimentación y comprensión. Esto enclaustra el pensar en una visión predeterminada de los objetos y temas de estudio a tener en cuenta. La subordinación a esta idea de método unifica y homogeneiza el horizonte de comprensión al que se circunscriba cualquier investigación. La rigurosidad que buscaba primeramente la fenomenología de Heidegger cayó en esta claustrofóbica trama que equipara método y verdad, lo que, en parte, es responsable de las contradicciones que encontramos en el joven Heidegger.

Para subsanar esta comprensión, recupera su sentido etimológico en tanto que camino [*Gang*], pero también en tanto que el acto de transitar el camino.³⁷ Desde la idea de transitar el camino el pensar adquiere otra expresión, más abierta y poética ante la potencialidad de las vías que puede adquirir el pensamiento y lo que queda por pensar. Esta apertura adquiere en el venir al encuentro [*Gegnet*] con las cosas a las que conduce el transitar del camino una expresión de región [*Gegend*], que sería “aquello en donde reposa el horizonte de sentido del pensamiento y donde se entrelazan todos los horizontes de sentido. Por eso, los caminos del pensar pertenecen a la región y no son meras representaciones”.³⁸

Esta región es a la que conduce la apertura poética del mundo, pues la pregunta que da lugar al camino se ha liberado de la celda del método. La sensibilidad poética que pone de manifiesto el Heidegger maduro rompe, o cuanto menos tamiza, la actitud típicamente moderna de dominio prometeico sobre la comprensión de la realidad. Establece un horizonte puente que nos conecta con un lenguaje que presta más atención al pensar y a la letra que a la literatura y al producto de la reflexión, porque “el pensamiento es un diálogo, es decir, el lenguaje no es expresión o instrumento del pensamiento, sino que el pensamiento mismo es lenguaje”,³⁹ y el lenguaje que más enriquece el pensamiento es precisamente el lenguaje poético. La apertura al mundo que se ofrece en Heidegger rompe con el corsé de cientificidad que pretendía la filosofía y destierra el prejuicio filosófico de considerar la conciencia como su objeto de estudio *par excellence*. Las consecuencias derivadas de asumir la apertura poética del mundo son la

³⁷ Para profundizar en la distinción entre método y camino, véase Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990).

³⁸ Pablo Veraza Tonda, “El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino”, *Franciscanum*, 58, núm. 165 (2016): 105.

³⁹ *Ibid.*, 108.

salida del pensar de los ideales de la modernidad y la entrada en una nueva región para el pensar que no se agota en sí misma, puesto que da lugar a una comunidad “tanto de permanencia y reconocimiento como de superación de sí”.⁴⁰

De la misma manera, la actualidad de esta región no se agota en el propio Heidegger o en quienes transiten sus caminos, sino que nos ubica en un pensar que en el hacerse a sí mismo en el camino se abre a nuevas formas de entretener el pensamiento, incorporando lugares hasta ahora marginados o considerados impropios de la filosofía. A partir de esta apertura hermenéutica y poética del mundo no sólo se estimularía la reflexión propiamente filosófica, sino que, además se favorecería tanto el establecimiento de un pensamiento o diálogo híbrido (oriente-occidente, pasado-presente, norte-sur) como el surgimiento de nuevos campos de reflexión (filosofía-literatura, filosofía-cine, filosofía-humor, filosofía-vida cotidiana), para pensar y expresar la poliédrica y multidimensional realidad que en la actualidad se presenta ante nosotros. La lección que aprendemos ante la apertura poética heideggeriana al mundo es la integración de la actitud fenomenológica de rechazo hacia el dogmatismo y los prejuicios a la hora de establecer no sólo una investigación, sino también cualquier proceso de reflexión, evitando que la región del pensar se convierta en un espacio árido y homogeneizador.

⁴⁰ *Ibid.*, 112.

Bibliografía

- Barash, Jeffrey A. “Martin Heidegger desde la perspectiva del siglo XX: Reflexiones sobre la *Gesamtausgabe* de Heidegger”. Trad. Ramón del Castillo. *Revista de Filosofía*, 11 (1994): 275-303. <https://doi.org/10.4067/s0718-43602018000100267>.
- Benoist, Jocelyn. “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl”. *Revista de Filosofía*, IX, núm. 22 (1999): 21-42.
- Cataldo Sanguinetti, Gustavo. “Hermenéutica y tropología en carta sobre el humanismo de Martin Heidegger”. *Revista de Filosofía*, 62 (2006): 59-72. <https://doi.org/10.4067/s0718-43602006000100004>.
- Heidegger, Martin. “Hölderlin y la esencia de la poesía”. Trad. Antonio M. Bergmann y Cayetano Betancour. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 38, núm. 11 (1944): 13-25.
- Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache* (GA, 12). Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla*. Trad. Y. Zimmermann. Barcelona: Serbal, 1987.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA, 65) (Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994. <https://doi.org/10.21827/zfphl.8.2.35811>.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau). Barcelona: Serbal, 1994.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2006.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2009.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1990.
- Lafont, Cristina. “El papel del lenguaje en Ser y Tiempo”. *Isegoría*, 7 (1993): 183-196. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1993.i7.318>.
- Lafont, Cristina. “La concepción del lenguaje en la hermenéutica filosófica”. En Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje alemana*, 67-123. Madrid: Visor, 1993. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.1994.949>.

- Leyte Coello, Arturo. “*Da-sein* y *Ereignis*: la intraducibilidad filosófica del significado ‘Ser’”. *Éndoxa*, 20 (2005): 745-756.
<https://doi.org/10.5944/endoxa.20.2005.5150>.
- Marion, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. París: Universitaires de France, 1989.
<https://doi.org/10.7202/027219ar>.
- Moran, Dermot. “Hannah Arendt. La fenomenología de la esfera pública”. En Dermot Moran, *Introducción a la Fenomenología*, 270-300. Barcelona: Anthropos, 2011.
- Moreno Claros, Luis Fernando. *Martin Heidegger: el filósofo del ser*. Madrid: EDAF, 2002.
- Rebok, María Gabriela. “Heidegger y Hölderlin: un diálogo sobre el diálogo”. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (2016): 83-98.
- Richir, Marc. *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: Jérôme Million, 2001.
- Veraza Tonda, Pablo. “El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino”. *Franciscanum*, 58, núm. 165 (2016): 89-116.
<https://doi.org/10.21500/01201468.2184>.