

# *El pensador y el poeta. Sentidos del otro pensar, según Heidegger*

## Introducción

«El pensar sólo empieza cuando nos enteramos de que la razón —siglos ha exaltada— es la más porfiada enemiga del pensar.»

(*La frase de Nietzsche: «Dios ha muerto»*)

«El dominio esencial del diálogo entre el poetizar y el pensar sólo lentamente puede averiguarse, alcanzarse y meditar.»

(*¿Para qué ser poeta?*)

Entre los escritos que han contribuido con mayor lucidez a la ya célebre polémica en torno al significado del compromiso de Heidegger con el nazismo, sin duda es de destacar, aunque nada más fuera por la notable ambición de sus pretensiones, el que debemos a Ph. Lacoue-Labarthe. En efecto, *La fiction du politique* se fija como meta, nada más y nada menos, sacar a la luz la esencia del Nacionalsocialismo y *de lo político en general*. Y para ello se vale de los textos de Heidegger, sobre todo de aquellos en los que el pensador alemán supera efectivamente toda Estética o Filosofía del Arte, lastrada siempre de «ontotipología», de platonismo en suma. Se trataría entonces de llevar a cabo una lectura heideggeriana de Heidegger mismo —esto es, dirigir la atención sobre lo que no llegó a decir, pero dejó su huella en todo lo que dijo— que tendría como resultado, entre otros, la revelación del nazismo como Nacional-Esteticismo, y cumplimiento, por tanto, de la ontología de la subjetividad en tanto «voluntad de voluntad». En el discurso heideggeriano sobre el arte se contendría la verdad del nazismo, sin que ello implique en absoluto que éste pudiera reconocerse en aquél, como tampoco elevarse a su altura.

Pero hay algo sorprendente en todo esto: más que plantear la decisiva cuestión general de la responsabilidad del intelectual, Lacoue-Labarthe pone de entrada en relación el significado del compromiso de Heidegger con el tema del final de la filosofía<sup>1</sup>. En el *engagement* del 33 habría pesado la idea de una hegemonía de la filosofía sobre la política, la apues-

---

<sup>1</sup> Cfr., especialmente, los dos primeros capítulos de LACOUÉ-LABARTHE, Ph.: *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Christian Bourgois éditeur, Breteuil-sur-Iton, 1987.

ta por una *Führung* espiritual de la *Führung* efectiva, que daría expresión a una convicción fundamental, emparentada con la *basiléia* platónica, la cual constituye propiamente la clave de lo que Occidente entiende por «política»<sup>2</sup>. En Auschwitz por consiguiente tendríamos la revelación de la esencia europea y, además, en cuanto se identifica con el acontecimiento de la muerte de Dios, el punto final para la filosofía. De nuevo es preciso hablar en clave heideggeriana: hemos declinado ya todas las posibilidades abiertas por esa mismidad inaugural de ser y pensar que conforma el ser de Occidente, esa experiencia originaria de la verdad que se localiza en la raíz de lo que somos. Cuando la tecnociencia consuma la conquista de lo ente, y lo hace, es obvio, a partir de una determinación del ser originada en la filosofía, esta misma está acabada, cumplida. Ha llegado a su límite. Lacoue-Labarthe nos describe entonces lo paradójico e insostenible de nuestra situación presente: «La filosofía se ha terminado; su límite es infranqueable. Esto significa: ya no podemos —y no podemos hacer otra cosa que— seguir haciendo filosofía, no disponiendo de ningún otro lenguaje y careciendo de la mínima noción de qué pueda significar «pensar» fuera de «filosofar». Esta pura contradicción define una situación imposible; y de hecho el límite es aquí, en cuanto a la filosofía, el de su posibilidad. Por esta razón, no son aceptables ni la negación ni la renuncia»<sup>3</sup>.

Pero se impone aquí la necesidad de preguntar: partiendo de Heidegger mismo, el pensador que fue más allá de toda Estética, ¿es verdad que no tenemos *ni la más mínima idea* de lo que pueda significar «pensar» más allá de la filosofía y de la tecnociencia que se nutre de ella? En caso de que sea lícito atribuir una motivación filosófica al compromiso político de 1933-1934, ¿no sería incoherente afirmar, por otra parte, que los primeros lineamientos de ese «otro pensar» en que Heidegger se inició a partir del apoyo que tomó de Hölderlin caen de lleno en el mismo terreno de la filosofía? ¿O acaso no es posible pensamiento alguno no metafísico?

Para Lacoue-Labarthe, son los textos que suceden a la «ruptura» con el «movimiento» los que de verdad nos brindan la posibilidad de investigar la política de Heidegger. En ellos irrumpe con fuerza la figura del poeta. Y a ellos tenemos que dirigirnos para rastrear el sentido y la huella de ese «otro pensar».

## I. PENSAR Y POETIZAR: EL PUNTO DE PARTIDA

Es cierto que a la altura del año 1935, en ese texto privilegiado para nuestro tema que es la *Introducción a la metafísica*, Heidegger se muestra preocupado por determinar los rasgos de un pensar originario mediante

<sup>2</sup> Cfr., *op. cit.*, págs. 28-29.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*, pág. 18.

la confrontación del inquirir *filosófico* con otras formas asimismo tradicionales de la actitud interrogativa frente a la existencia. Se trataría propiamente de establecer y afianzar la posibilidad de un cuestionamiento radical y originario, del tipo que es propio de la *Grundfrage* de la metafísica: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? Un inquirir intempestivo e inútil, pero no obstante poderoso, del que nada sabría como tal el creyente, instalado en la seguridad de su fe. Porque un cuestionar semejante sólo puede brotar a partir de un *salto* (*Sprung: Ur-Sprung*), por el que abandonamos la chata seguridad de nuestra vida cotidiana. Y no se hace únicamente referencia al *hombre* en estos textos (situaciones límite, admiración ante el hecho de que las cosas sean y ante el de que sean así y no de otro modo, la libertad humana en definitiva como condición de posibilidad de la filosofía...), sino que ya desde el comienzo se pone de manifiesto la virtualidad *histórica* de ese pensar originario interpelado (el saber filosófico como aquel que establece, frente al científico-técnico, la medida de todo valorar, y también como agravación de la existencia histórica: *Erschwerung des geschichtlichen Daseins*). Correspondería a este pensar inquisitivo la formulación de preguntas extra-ordinarias, fuera del orden, sobre lo extra-ordinario que funda el sentido de lo ordinario.

La reflexión sobre la *physis*, en cuanto nombre griego del ente como tal y en total, brinda a Heidegger la ocasión de añadir a todas estas referencias al hombre y a la *Geschichte* la que llevará nuestra atención sobre el *lenguaje*. Naturalmente, el lenguaje considerado como algo más que un simple instrumento de comunicación: «en la palabra, en el lenguaje, llegan a ser y son primeramente las cosas»<sup>4</sup>. Yendo hacia una aclaración hermenéutica del pensar originario, nos encontramos los tres elementos decisivos, hombre, historia y lenguaje, dándose cita en el suceso por el cual los griegos descubrieron la *physis* (o mejor: la *physis* se descubrió para ellos, en tanto *das aufgehend-verweilende Walten*). Nos interesa ante todo destacar que Heidegger caracteriza tal suceso, sin más explicaciones, como «una fundamental experiencia *poético-pensante* del ser»<sup>5</sup>.

Nos movemos aquí todavía entre ambigüedades. Y desde luego, Heidegger es el primero en reconocerlo. Porque se trata de una ambigüedad conscientemente asumida: del mismo modo que la «superación de la metafísica», de ese olvidado olvido del ser que constituye el motor desconocido de su preguntar, adopta aquí la forma de una «introducción a la metafísica» o *conducción* al cuestionar de su cuestión fundamental, la aproximación al sentido del pensar radical asume la apariencia bastante académica de una confrontación entre ciencia, filosofía y arte. Sólo habría un modo de pensar propiamente inquisitivo, aquel que se presenta

<sup>4</sup> *Einführung in die Metaphysik* (1935), Max Niemeyer, Tübingen, 1987 (5.<sup>a</sup>, durchgesehene Aufl.), pág. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*

como un *querer-saber* que equivale a un *estar-decídido* a saber. Pero éste último es interpretado ya desde ahora como un *dejar*: todo querer debe fundarse en un *lassen*, que mienta evidentemente la relación con el ser. Se cumple de este modo, en la distinción entre *saber* (= poder aprender, poder estar en la verdad) y *tener conocimientos*, un trayecto similar al que nos había llevado cinco años antes, en *Vom Wesen der Wahrheit*, de la verdad como adecuación a la verdad como libertad (identificándose «libertad» con *das Seinlassen vom Seiendem*)<sup>6</sup>.

Será, por otra parte, la posibilidad de hablar con sentido de la nada, lo que va a acercar ahora al filósofo y el poeta, mientras que, a la vez, nos descubrirá que el pensar riguroso de la ciencia, para el que la nada permanece inaccesible, constituye en realidad una forma derivada del pensar filosófico. Por el momento, además, tal derivación será pensada como contraposición antes que como mismidad. Llama la atención del lector la estrecha relación que establece Heidegger entre filosofía y poesía como modalidades originarias del pensar, cuando en *Ser y Tiempo* el interés por el arte, salvo alguna excepción, brillaba por su ausencia. En lugar de buscar su fundamento como se buscaría un ente más, filosofía y poesía llevarían al ente a la oscilación entre ser y no-ser que le es propia.

«Desde una ventaja semejante, el poeta habla siempre como si el ente fuese expresado y convocado por primera vez. En el poetizar del poeta y en el pensar del pensador se abre siempre tanto espacio cósmico (*wird immer soviel Weltraum ausgespart*), que, en su interior, una cosa cualquiera, un árbol, una montaña, una casa, el canto de un pájaro, pierden completamente su indiferencia y su carácter habitual»<sup>7</sup>.

La mirada del poeta y del pensador colocaría las cosas en el mundo del sentido. Pero es preciso advertir que ya desde ahora nos especifica Heidegger que *dichten* y *denken* no se identifican, no son *das Gleiche* —refiriéndonos a un lugar común de toda su producción posterior, diríamos que son lo mismo, *das Selbe*, en el sentido de una mismidad que supone y exige la diferencia. Ambos llevan las cosas a un horizonte a cuya luz es como si resplandecieran y se mostraran por primera vez (y de nuevo se congregan en este punto lenguaje, hombre e historia); ambos coinciden en una radicalidad y originalidad que por lo común experimentamos en el efecto de perplejidad y extrañeza (la admiración como origen del filosofar, según el venerable *dictum* de Platón y Aristóteles).

Y tal vez habría que entender, Heidegger no es en absoluto explícito

<sup>6</sup> Cfr., *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1967. Sobre todo el capítulo IV.

<sup>7</sup> *EiM*, pág. 20. En la edición de la *GA*, este fragmento aparece encabezado por el párrafo siguiente: «La pregunta por el ser y la *lógica*. El decir verdadero de la nada en el pensar y en la poesía».

a este respecto, que semejante «operación» de convocar al ente en su ser no se lleva a cabo *del mismo modo* en el lenguaje del pensamiento y en el de la gran poesía. Por lo demás, es obvio que tal hacer-aparecer las cosas como por primera vez, ese sacudir la opacidad enmascaradora de lo que siempre damos por descontado en el sentido común y en la investigación científica, tiene mucho que ver con la experiencia poético-pensante que hace oscilar el ente entre ser y no-ser.

La necesidad del pensar originario nos la presenta Heidegger apremiante, imperiosa: sólo la «filosofía» es capaz, a sus ojos, de volver a tomar contacto con el acontecer histórico, en la medida en que la cuestión del ser es la misma cuestión de la *Geschichte*. Así, el «oscurecimiento mundial» (huida de los dioses, destrucción de la tierra, masificación del hombre...), interpretado a estas alturas como debilitamiento y malentendido del espíritu (que es lo mismo que decir degeneración del lenguaje), se habría de remitir a la retirada del ser acontecida en la consumación de la Modernidad.

El diagnóstico heideggeriano nos viene esta vez por el camino de una interpretación del fragmento 53 de Heráclito. En ella, el término *pólemos* será identificado con el alemán *Auseinandersetzung* (es decir: «explicación», «exposición», «análisis», pero asimismo «conflicto» o «separación»). De manera que la guerra, el padre de todas las cosas, consistiría propiamente en el llegar-a-ser-(del)-mundo (*Weltwerden*), que separa los opuestos pero recogiendo en sí (*logos*) a lo de esta manera enfrentado. Pues este proceso del *Weltwerden* sería para Heidegger la historia como tal (*Geschichte*), acontecer histórico cuyo abrirse implica una referencia esencial a los *creadores*:

«La lucha aquí mentada es lucha originaria; pues sólo ella deja surgir a los combatientes como tales (...). La lucha proyecta y desarrolla primordialmente lo inaudito (*Un-erhörte*), lo hasta entonces no-dicho, no-pensado. Son los creadores, los poetas, los pensadores, los hombres de estado, los que soportan esta lucha (...). Mediante sus obras llega originariamente la fuerza imperante, la *physis*, a ser estante en lo que está presente. Este devenir-(del)-mundo es el acontecer histórico (*Geschichte*) propiamente dicho»<sup>8</sup>.

La proximidad de poetas y pensadores con «hombres de estado» parecería justificar todo el discurso de Lacoue-Labarthe. Sin embargo, habita en esta cercanía sorprendente la fuerza de la contradicción, la misma que no tardará en resolverse como ruptura de Heidegger con el «movimiento».

Al final de la Edad Moderna ya no se soporta el conflicto: hombre, lenguaje, acontecer histórico han perdido el rastro de lo que son, la relación con el ser. *Keine Welt mehr weltet*. De otro modo dicho: no hay creadores, los que quedaban han sido reclusos en la cárcel de la extrava-

<sup>8</sup> *EiM*, págs. 47-48.

gancia. Sin embargo, seguimos siendo hombres únicamente en la medida en que hablamos. Sólo en la medida en que *die Zeit zeitigt*. Seguimos siendo hombres en tanto habitamos el sentido, la *Offenbarkeit des Seins*.

## II. EL POETA Y LO NO DICHO

Para empezar, hay que reseñar aquí, siquiera sea de pasada, el resultado más determinante de la reflexión heideggeriana sobre el arte en general, que se desarrolló justamente por la época de la *Introducción a la metafísica*: hasta ahora tenía que ver el arte con lo bello y la belleza, no con la verdad. Por eso supone un enfrentamiento a toda nuestra tradición pensante la declaración sorprendente de que el arte es el poner-en-obra de la verdad (*das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*), en la cual la verdad constituye, a la vez, el sujeto y el objeto del poner. Mejor dicho: sujeto/objeto se revelan nombres inadecuados para pensar la esencia de la obra de arte —la misma inadecuación que manifiestan a la hora de aprehender el sentido del pensar esencial. Además, el arte pasará desde este momento a ser pensado en su núcleo más íntimo como *Dichtung*, poesía. Esto es, como *Stiftung*, en su triple sentido de *donación (Schenkung)*, *fundación (Gründung)* y *comienzo (Anfang)*. Si reparamos en ello, nos percataremos de que en la obra de arte se vuelve a concitar para la reflexión la triplicidad hombre/lenguaje/historia, esta vez definitivamente estructurada y esclarecida desde la concepción heideggeriana de la verdad: el lenguaje lleva a lo abierto lo existente como existente, y con ello funda el acontecer histórico.

«El arte es, en cuanto institución (*Stiftung*) esencialmente histórico. Eso no significa sólo que el arte tenga una historia (*Geschichte*) en el sentido extrínseco de que en el cambio de las épocas, además de muchas otras cosas, también se presenta y a la vez se transforma y desaparece, y ofrece a la Historia (*Historie*) aspectos variables, sino que el arte es historia (*Geschichte*) en el sentido esencial de que funda el acontecer histórico, y precisamente en el sentido indicado»<sup>9</sup>.

A través de la palabra de Hölderlin, en primer lugar, buscará Heidegger vislumbrar el «esenciarse» de la poesía. Si el romántico alemán se nos presenta como «el poeta de los poetas», es porque su obra se halla determinada por la vocación de poetizar la poesía misma. Siguiendo su estela, el pensador consumará la identificación de la *Dichtung* con el lenguaje en su ocurrencia esencial. El poeta parece limitarse a la más inocente de las

<sup>9</sup> *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-36), en *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1952 (2.<sup>a</sup>), págs. 7-69. La cita corresponde a la pág. 64.

ocupaciones, juega con las palabras. Su actividad carece de consecuencias reconocibles, deja todo como está. Pero, a la vez, sabe que el lenguaje ha sido dado al hombre como «el más peligroso de todos los bienes». Lo que no significa sino que en el lenguaje quien se pone en juego es el ser humano como tal, pues su esencia consiste en la necesidad de poner de manifiesto lo que él mismo es mediante la mostración de lo que las cosas son, es decir, mediante el testimonio de su pertenencia a la «tierra» (al ente en su totalidad). De ahí que siempre aceche el peligro del oscurecimiento del ser por los entes: con el lenguaje está dada la posibilidad del decaimiento del lenguaje, de que la palabra esencial degenera en propiedad común e instrumento que oculta en vez de revelar.

Sólo donde hay lenguaje hay mundo, estancia en la apertura del ente. Sólo donde se escucha la palabra se da acontecer histórico. Pero también, renuncia del hombre a lo que constituye su ser, pérdida del mundo y del contacto con la historia acontecida.

«Pero en tanto los dioses son nombrados originalmente, y el esenciarse de las cosas viene a la palabra, sólo con lo cual las cosas resplandecen, en tanto esto suceda, la existencia del hombre es llevada a una relación firme, y es colocada sobre un fundamento. El decir del poeta es institución, no sólo en el sentido de la libre donación, sino también en el de la firme fundación de la existencia humana en su fundamento»<sup>10</sup>.

El poeta instituye el ser en la palabra esencial. Y la existencia humana es en su misma raíz *dichterisch*. Advirtamos por último que, habitando el *entre* que separa a dioses de hombres, el poeta aparece doblemente ligado. Obligado a las señas de los dioses, y obligado a la vez a la voz de los hombres: su poetizar no es sino un corresponder a unas y a otras. Tanto aquí como sobre todo en *Wie wenn am Feiertage...*, Heidegger vincula el acontecer de la palabra poética a la proximidad del ámbito de lo sagrado. Se ha afirmado, por ello, que su experiencia del arte es fundamentalmente religiosa<sup>11</sup>, afirmación en cuya discusión no vamos a entrar ahora. De lo que se trataría, en todo caso, es de mostrarnos la esencia del lenguaje sin hablar propiamente de él, sin convertirlo en objeto, sino dejando hablar al lenguaje mismo. Para este difícil objetivo cuenta Heidegger con los textos, o el pretexto, de Hölderlin.

En el *Nachwort* a *¿Qué es metafísica?* encontramos una importante reflexión, muchas veces citada, sobre la relación ambigua de poesía y pensamiento. El decir del pensador y el nombrar del poeta tendrían idéntico origen, la preocupación y el cuidado de la palabra (*die Sorgsamkeit*

<sup>10</sup> Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936), en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, págs. 32-48, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1971 (4. erweiterte Aufl.), pág. 41.

<sup>11</sup> Por ejemplo: MEGILL, A.: *Prophets of Extremity*, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, UCLA Press, Berkeley, 1985. El capítulo cuarto de esta obra está dedicado al «esteticismo» de Heidegger.

*des Wortes*). Pero se hallan a pesar de todo esencialmente separados, puesto que mientras el pensador dice el ser, el poeta nombra «lo santo». No creemos, sin embargo, que una declaración como esta contribuya a clarificar el asunto: en lo sagrado, si bien de manera oculta, se da la cercanía del ser, la misma que el pensador busca <sup>12</sup>. Lo que sí justifica y exige el texto en cuestión es que el pensar, de algún modo, siga la palabra del poeta, se aplique a su nombrar. Algo que desde luego hará el mismo Heidegger en los más diversos lugares de su obra, atendiendo a un objetivo que, por lo menos en principio, no parece ser diferente al perseguido en la hermenéutica de textos de Leibniz o de Nietzsche: sacar a la luz y *experimentar* lo no dicho en lo dicho de la poesía de Hölderlin, Rilke, George... En suma, establecer un diálogo *seinsgeschichtlich* con la poesía <sup>13</sup>.

Tomemos ahora como ejemplo de este diálogo el que el pensamiento heideggeriano entabla con el soneto de Rilke que comienza: «Wandelt sich rasch auch die Welt» (*Die Sonette an Orpheus*, parte 1.<sup>a</sup>, XIX), y, sobre todo, con unos versos improvisados por el mismo autor en el año 1924. En la interpretación se distinguirían con nitidez dos momentos. En el primero, asistimos básicamente a una traducción de los términos clave de la meditación poética rilkeana a las palabras que dominan la propia reflexión de Heidegger sobre la metafísica como historia del ser. Así, por ejemplo, *Natur* mencionaría poéticamente el ser de lo existente en el sentido de su totalidad como *voluntad*. El propósito general de nuestro pensador no sería aquí otro que el de mostrarnos cómo Rilke ha expuesto a la manera del poeta la verdad de lo existente tal y como se ha desenvuelto en la realización-consumación de la metafísica occidental en los escritos de Nietzsche.

Del mismo modo, *das Wagnis*, la aventura, significaría el ser-fundamento como voluntad de voluntad. Es el lenguaje de la metafísica, en toda su necesaria ambigüedad, el que nos sale aquí al encuentro poéticamente. También accede al poetizar de Rilke el ser del hombre como conciencia que representa: «exclusión de lo abierto»; y asimismo resueñan en él las inquietudes de la técnica moderna: «organización de la exclusión de lo abierto».

Pero si la poesía genuina ha de ser institución originaria de mundos de sentido, en todo poeta esencial habla un algo más, un más allá de lo meramente presente, que nos reclama y nos anuncia la salvación posible. En este caso: la técnica aparece como negación histórica de la muerte, obstinándose en ver en ella lo puramente negativo. Rilke propondría la vuelta a lo abierto, esto es, la renuncia a leer negativamente lo que es. Rilke anunciaría la posibilidad de la gran conversión de la conciencia

<sup>12</sup> Cfr. Bock, I.: *Heideggers Sprachdenken*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1966, pág. 66.

<sup>13</sup> Cfr., *Wozu Dichter?* (1946), en *Holzwege*, pág. 252.



representante, destructora de la cosa, en la presentación que custodia la cosa «en el interior del espacio cordial». En suma, la transformación del pensar se corresponde con la salvación de la cosa. Pero una conversión (*Umkehr*) semejante sólo podrá tener lugar como inversión lingüística:

«Pensando desde el templo del ser podemos sospechar qué arriesgan los que a veces son más arriesgados que el ser del ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje. Cualquier ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se imponen y los hombres más arriesgados, todos existen como entes, cada uno a su modo, en el recinto del lenguaje. Por ello, si en algún lugar es realizable la conversión desde el dominio de los objetos y su representar a lo más íntimo del espacio del corazón (*das Innerste des Herzraumes*), es sólo en este recinto»<sup>14</sup>.

Por eso podemos decir que en la misma interpretación heideggeriana de Nietzsche está implícito algo más que la mera consumación de la Metafísica: la figura del ángel en las elegías rilkeanas, figura análoga para nuestro pensador al *Ueberschensch* nietzscheano, encarnaría la unidad de ambos dominios, el representativo y el «cordial», para emplear una palabra de innegables resonancias pascalianas.

Y la meditación heideggeriana en torno a la índole lingüística del viraje del pensar representativo al pensar originario y futuro, la «lingüística del ser» como dice Vattimo siguiendo a Gadamer, se aplicará en otro lugar importante al seguimiento de *Das Wort*, el poema de Stefan George que se cierra con los versos siguientes:

«So lern ich traurig den verzicht  
Kein ding sei wo das wort gebricht.»

Donde falta la palabra ninguna cosa es: eso dice la palabra poética que nos lleva a la intranquilidad de la meditación (¿y no sería esa la virtud de la palabra esencial, obligarnos a pensar, quebrando la seguridad de lo dado cotidianamente por supuesto?). Heidegger recalcará el carácter experiencial del poetizar: es la palabra la que reclama al poeta, haciendo tal reclamo de él lo que es<sup>15</sup>.

Acaba de aprender el poeta que la palabra ya no es solamente instrumento de exposición de lo que de antemano está presente, como un puño de hierro que atrapa, al nombrar, lo que ya está representado como presente. Porque la palabra esencial conoce una fuerza y un imperio diferentes y más elevados: ella *dispensa ser*, y sólo en el ser puede aparecer algo como ente. Pero para aprender tal cosa, el poeta ha tenido que renunciar a la pretensión tradicional de la palabra dominadora que coloca el ente

<sup>14</sup> *WD?*, pág. 286.

<sup>15</sup> Cfr., *Das Wort* (1958), en *Unterwegs zur Sprache*, GA, I, 12, págs. 205-225. V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1985, págs. 208-209 (221). Precisamente, la conferencia de Viena llevaba el significativo título de: *Dichten und Denken*.

bajo su señorío. Esta es la conversión poéticamente expuesta por George, conversión posibilitada por la renuncia (*der Verzicht*), y que nos lleva a la transformación de nuestra relación con el lenguaje. Desde ahora sabe el poeta que deberá corresponder al misterio de la palabra: entregarse al poder del lenguaje sin ofrecer resistencia.

Una vez más se trata del tránsito, sólo posible por la ruptura total, *del fundamental al dejar-ser*. Ya no sería la palabra condición de la cosa (*Bedingung*: fundamento óntico para algo ente), sino *Bedingnis* de la misma. Con este arcaísmo, Heidegger pone precisamente de manifiesto ese *dejar-ser a la cosa como tal cosa* en que la palabra encuentra originalmente su destino. Y al hilo de toda esta relevante temática se nos adelanta una caracterización del pensar originario: «dejarse decir lo digno de ser pensado, significa —pensar»<sup>16</sup>.

«Lo que al principio parece un título para un tema: poetizar y pensar, se muestra como la inscripción en la que se halla grabada desde hace mucho tiempo nuestra existencia histórica. La inscripción registra la pertenencia recíproca de poetizar y pensar. Su conjunción tiene un origen remoto. Si nosotros vamos hacia ese origen al pensar, llegaremos ante lo antiquísimo digno-de-ser-pensado, sobre lo cual jamás puede meditarse lo suficiente. Es lo mismo digno-de-ser-pensado que de repente se hizo ver al poeta, y al que él no se rehusó, diciendo:

»Ninguna cosa es, donde la palabra falta»<sup>16</sup>.

### III. EL PENSADOR Y LO NO PENSADO

Al pensar «contra» la lógica, no se trataría de abrazar ninguna clase de irracionalismo, sino más bien de recuperar un terreno originario anterior a ella, anterior a Platón y Aristóteles. No es cuestión tampoco de menoscabar la dignidad del hombre, tradicionalmente asentada sobre la racionalidad del *animal rationale*. A partir de la vivencia hermenéutica de los poemas de Hölderlin, ha vislumbrado nuestro pensador la posibilidad de un pensamiento no metafísico de lo humano. La tentativa de superar el humanismo es promovida en última instancia por la decisión de pensar la verdadera dignidad humana: *de señor del ente a pastor del ser*. Más que nunca somos requeridos por el pensar:

«Humanismo significa ahora, en el caso de que nos decidamos a mantener la palabra: la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, y por cierto de tal modo, que de acuerdo a ello no importa únicamente el hombre en cuanto tal. Así pensamos un humanismo de especie peculiar. La palabra resulta un título que es un *lucus a non lucendo*»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*, pág. 224 (237).

<sup>17</sup> *Carta sobre el Humanismo* (1946). Trad. R. Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1959, pág. 45.

No ha correspondido el hombre al ser que es por no haberse hecho cargo hasta ahora de la cosidad de la cosa, que no se identifica en modo alguno con la objetividad del objeto de la misma manera que el hombre no lo hace con la conciencia posicional. Rebelándose contra el origen del que procede, el pensar representativo de la ciencia y de la filosofía reduce a la nada la cosa como tal cosa. Por eso buscará Heidegger la experiencia lingüística de un pensar que nos reintegre a la cosidad de la cosa, si es que alguna vez estuvimos de verdad en su mano. Un pensar en cuyo seno pasemos de ser la condición a ser los condicionados (*die Be-dingen*), en cuanto despliegue de la llamada misma que las cosas nos dirigen. Será preciso, entonces, reconocer en la actitud de vigilancia el preparativo indispensable de nuestra correspondencia, como pensantes, a tal llamada. Sin embargo, hay aún una referencia necesaria, previa a la misma disposición de alerta y atención:

«El primer paso a un estado de alerta semejante es el paso atrás (*der Schritt zurück*) a partir del pensamiento exclusivamente representativo, es decir, explicativo, al pensar conmemorativo (*andenkend*)»<sup>18</sup>.

Porque que todavía no pensemos, eso mismo que da que pensar y que constituye «lo gravísimo» de nuestra época grave, no es el síntoma de una carencia que haya de ser puesta en nuestra incapacidad de acceder a una supuesta esencia humana auténtica. Antes al contrario, que todavía no pensemos forma parte determinante y esencial del destino epocal en que somos los que somos y no otros —la esencia es un esenciarse como acontecer histórico—. Lo digno de ser pensado, aquello que ante todo debe ser pensado, no nos habla *desde hace tiempo*. Es decir, lo hace en el modo del retirarse, del retraerse: nos dio, nos está dando, la espalda. Por ello queda aún otro requisito previo a ese salto que es un «paso atrás» porque se trata de un salto originario: desaprender lo que hasta ahora conocíamos como pensamiento. «Olvidar a fondo», dirá Heidegger, lo que hasta ahora teníamos por esencia del pensar. En suma, la única posibilidad que nos queda estriba propiamente en la reiteración (*Wiederholung*) de esa experiencia inaugural que nos abrió el sentido en cuyo ámbito se desplegó Occidente, para volver a encontrar el camino de la memoria y la acción de gracias. Se trata sin duda del camino de la palabra, de la palabra que vive en los textos. Porque lo olvidado de la apertura originaria habita en lo no dicho de la palabra esencial del pensador, y pensar no significa desde ahora otra cosa que encontrar su rastro.

*Andenken* es memoria y conmemoración del regalo. Y con este sentido del pensar, que Heidegger quiere radical, tiene mucho que ver la poesía. Hasta tal punto, que Heidegger, aprovechando uno de los títulos de

<sup>18</sup> *Das Ding* (1950), en *Vorträge und Aufsätze*, II, págs. 37-59, Neske, Pfullingen, 1967 (3.ª), pág. 54.

Hölderlin («Mnemosine», madre de las musas), llegará a localizar en el recuerdo de lo que ha de pensarse, *la fuente primigenia de la poesía*. Esta, en efecto, se basa en el *re-cordar* —y recordemos aquí la constante referencia a Pascal en el ya citado comentario a los poemas de Rilke—. En la *devoción del recuerdo* (*Andacht*: oración) nace la poesía, afirmación que se apresuran a citar los que ven un nítido sentido religioso en la experiencia heideggeriana de la palabra poética. De ahí que sea el poeta el que puede enseñarnos algo sobre la naturaleza del pensar que indagamos, de ningún modo el lógico.

Pero una vez más se ve defraudada nuestra esperanza de que Heidegger llegara por fin a explicar esta mismidad tantas veces afirmada de poetizar y pensar. Sólo queda claro que con la alusión a los poetas toca el pensador algo esencial, algo que va mucho más lejos que el mero ornamento de la aridez del pensar<sup>19</sup>. Y también podemos suponer que si *hoy* resulta casi incomprensible la constante referencia a los poetas en una investigación sobre la naturaleza del pensar, ello ocurre porque el poetizar representaría justamente la alternativa a ese pensamiento de la absoluta univocidad («pensar por una sola vía») que es propio del mundo de la organización y la movilización totales de la tecnología. Pensamiento unidimensional que se muestra incapaz de reconocer la esencia de la técnica misma, pues no puede ir más allá de sí mismo y de la órbita que le es propia: la esencia de la técnica, ya sabemos, no es algo técnico.

Y es conveniente insistir, so pena de dar lugar a malentendidos demasiado frecuentes y bastante difíciles de disolver, en que el pensar originario que nos indica el poeta no tiene más remedio, por otra parte, que irse constituyendo en el diálogo con el pensamiento representativo. La expresión «paso atrás» menta claramente ese punto de partida. Además, no es sino el pensamiento representativo aquello que es preciso superar (= descubrir en su esencia), y sólo se supera realmente un pensamiento llevando a la luz lo impensado que mora en su sombra.

En cualquiera de los casos, el lenguaje sigue siendo el horizonte que encuadra esa misteriosa mismidad que intentamos pensar. De él parten las líneas de proyección hacia la historia acontecida y el ser del hombre. Se nos llama, se nos convoca a pensar.

«El lenguaje ni es solamente el campo de expresión, ni sólo el medio de expresión, ni únicamente ambas cosas a la vez. La poesía y el pensar jamás utilizan el lenguaje para expresarse llegado el momento por medio del mismo, sino que el pensar y la poesía son en sí el primigenio, esencial, y, por esto al mismo tiempo, último hablar que el lenguaje habla por medio del hombre»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cfr., *¿Qué significa pensar?* (1951-52). Trad. H. Kahnemann. Editorial Nova, Buenos Aires, 1978 (3.<sup>a</sup>), I, 1.<sup>a</sup>, págs. 23-17; I, 2.<sup>a</sup>, págs. 24-25.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, II, 2.<sup>a</sup>, pág. 125.

Internarse en la senda difícil del pensar es abrirse al reconocimiento de la deuda: la gratitud radical, subrayará Heidegger, es el *deberse a otro*. Acabamos por reconocer, además, una paradójica «consecuencia» de la mismidad de pensar y poetizar. Porque no sólo se nos aparece el poeta como aquel que muestra el camino del pensar originario (lo muestra, pero sin recorrerlo él mismo). También necesita la poesía del inquirir pensante para ponerse en claro consigo misma. Sin entrar aquí en la discusión de si semejante labor de autoclarificación de la poesía es de naturaleza poética o más bien de índole «meditativa» o pensante, lo cierto es que con esto vamos a parar a uno de esos círculos de los que a Heidegger le gusta tanto mostrar su estricta «adecuación a la cosa misma»: ¿nos estábamos aproximando al pensar por la senda de la palabra poética hasta que de repente reparamos en que para entender lo que la poesía significa propiamente es menester la aclaración previa de la esencia del pensar!<sup>21</sup> En definitiva, somos los que somos en el momento presente sólo si señalamos en la dirección de lo que se obstina en darnos la espalda. Bien como aquello que hay que pensar, bien como lo que ingresa en la palabra poética, lo que ésta conmemora.

Poetas o pensadores, aparte de esto nos queda *la espera*. Y sólo así, pertrechados de «método» semejante, nos ponemos en camino hacia lo que da que pensar. Porque la espera representaría justo lo contrario de esa retirada o huida que promueve la irreflexión actual. Ciertamente es necesario y está justificado el pensar calculador. Pero en el nivel que le es propio: tenerlo por *el* pensar significa haber dimitido, batirse ya en retirada. Es decir, no estar preparado ni siquiera para el cálculo mismo. Y es la poesía la que nos puede hacer reparar en la posibilidad, que es también sin duda necesidad, de romper el imperialismo nivelador y falto de espíritu de la imposición tecnológica, su asfixiante unidimensionalidad...

Frente al pensar que quiere e impone, la espera pensante que Heidegger caracterizó como serenidad y paciencia para con las cosas, y disponibilidad para el misterio (*Gelassenheit zu den Dingen, Offenheit für das Geheimnis*). «No hemos de hacer otra cosa que aguardar.» Se interpreta mal semejante actitud si no se consigue pensarla más allá, o más acá, de la disyuntiva actividad/pasividad: *se trata de una espera esencial, fundada en que nosotros, los decidores y mostradores, pertenecemos a aquello por lo que esperamos*<sup>22</sup>. No otra cosa encerraba el sentido originario de «filósofo», ὃς φιλεῖ τὸ σοφόν, es decir, aquel que corresponde a la sabiduría porque se halla en armonía con lo que reúne la totalidad de lo existente. En armonía con el ser. Con el oído atento a lo que nos habla en la

<sup>21</sup> Cfr., *loc. cit.*, II, 4.<sup>a</sup>, pág. 156. Y, también, *Was heisst Denken?* (1952, Vortrag.), Neske, Pfullingen, 1967 (3.<sup>a</sup>), pág. 11.

<sup>22</sup> Cfr.: «Zur Erörterung der Gelassenheit», en *Gelassenheit* (1955), Neske, Pfullingen, 1977 (5.<sup>a</sup>), pág. 40.

tradición como ser del ente, esa apertura radical que los griegos llamaron «admiración»<sup>23</sup>, podemos corresponder nosotros aún hoy a ese sentido venerable de la palabra «filosofía». No nos parece muy desatinado denominar a tal apertura «jovialidad», la actitud propia de Júpiter...

Otra cosa, menos originaria sin duda, es la filosofía como metafísica, como ontoteología que se despliega en el modo del pensar representativo y fundamentador. Tiene que ver, sin embargo, y lo decimos a riesgo de caer en la insistencia excesiva, con el otro pensar buscado y necesitado, en tanto constituye el punto de partida inexcusable del paso atrás, el terreno de batida para el salto. Sólo llegamos a pensar en la luz si reparamos antes en las cosas que ilumina: «lo impensado es solamente la posibilidad posibilitante del pensamiento mismo»<sup>24</sup>. En este sentido, el pensar meditativo y rememorativo procedería como la localización, la colocación (*Erörterung*) de lo ya pensado sobre la base que le ofrece para su sustentación lo impensado. Tarea, por otra parte, a la que corresponde una peculiar necesidad y unos límites irrebasables.

«Tal vez hay un pensar más allá de la distinción de racional e irracional, más sobrio todavía que la técnica científica, más sobrio y, por tanto, situado aparte, sin efectos visibles y, sin embargo, de una necesidad propia. Si nosotros nos preguntamos por la tarea de este pensar, entonces permanecerá cuestionado no sólo en primer lugar este pensar, sino también la pregunta por él»<sup>25</sup>.

El círculo de la reflexión se cierra sobre sí mismo: no sólo se trata de un pensar puesto en cuestión, sino que la misma actitud del que se pone en camino hacia él es puesta en cuestión antes incluso de iniciarlo. En definitiva, hemos de advertir que recuerdo y espera nombran los dos la misma senda, apuntan a lo mismo. Y cada uno recibe su cabal sentido del otro...

#### IV. CONCLUSION: SER Y PENSAR

No cabe duda: tenemos una cierta idea de lo que significa un pensar ultrametafísico, por lo menos si nos seguimos empeñando en tomar en serio la clave heideggeriana. La misma que dictamina el final de la filosofía, por otra parte. Parece, además, que corresponde al poeta señalarnos el olvidado camino del pensar originario, aquél en cuyos márgenes se reúnen lenguaje, historia y hombre, de manera que la espera que conmemora y que deja ser a las cosas se nos propondría tanto desde el nombrar

<sup>23</sup> Cfr., *Was ist das — die Philosophie?* (1955), Neske, Pfullingen, 1966 (4.ª), págs. 13 y 22, especialmente.

<sup>24</sup> BIRAULT, H.: *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, París, 1978, pág. 401.

<sup>25</sup> «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» (1964), en *Zur Sache des Denkens*, págs. 61-80, Max Niemeyer, Tübingen, 1976 (2.ª), págs. 79-80.

poético como desde el meditar de la palabra pensante. Más allá de la zarpa dominadora de la ciencia y del pensamiento representativo, en realidad más acá, vive la mismidad de ese decir que otorga ser, y que incluye la diferencia que todos parecemos ver pero sin acertar a especificarla con nitidez. Tampoco se ve que Heidegger lo consiga, en caso de que alguna vez se lo haya propuesto.

Es el círculo de pensar y poetizar el que nos lleva a dar todavía un paso más, en dirección al centro vital que reúne en una totalidad la tortuosa trayectoria de nuestro pensador. Ser y pensar: relación decisiva cuya importancia hoy ya ni siquiera se percibe, pero que constituye la posición fundamental de lo que llamamos mundo occidental. *Esta* separación que ahora sufrimos sin advertirlo provendría de la mismidad previa y originaria: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, es lo mismo pensar y ser. La sentencia de Parménides delimitará el terreno sólo a partir del que adquieren sentido hombre, historia y lenguaje. Es decir, esa mismidad radical a la que será preciso retrotraer —porque a ella señala— la de poetizar y pensar aquí debatida.

Así lo reconoce Birault cuando escribe: «(...) la afirmación de una afinidad esencial y de una referencia mutua del ser y el pensamiento constituye, en efecto, el motivo rector y el más antiguo de toda la problemática heideggeriana»<sup>26</sup>. El camino del más viejo y nuevo pensar (*andenken/vordenken*) no es sino el que nos llevaría de regreso a la experiencia de una nueva, por primordial, relación del pensar con el ser. Esto es, a la experiencia *de la palabra*, algo que a la lógica se le ha ido de entre las manos. Por eso, una vez se ha reconocido que la imagen del pensamiento que la lógica se ha forjado y nos viene entregando no es en absoluto suficiente, todo intento de superarla en cuanto doctrina oficial del pensar sería vano si no procediera atacando su peculiar (desviada, incluso invertida) interpretación de la mismidad originaria —esto es, la relación *Denken/Sein* en tanto equivalente a la de sujeto/objeto, y la sentencia parmenídea como si hubiera de identificarse con el lema moderno *esse est percipi*, que a su vez involucraría la interpretación del *cogitare* como *velle*: el representar como tribunal de última instancia que determina qué significa ser. Y sería también inútil si, sobre todo, no hiciera presente, dentro de lo posible, el prístino significado de tal mismidad.

Precisamente en el curso de la hermenéutica heideggeriana de Parménides, sin duda abrupto y plagado de dificultades, vamos a encontrar constantes referencias a la poesía y los poetas, de forma que el interés del pensador por la palabra poética no se restringiría en absoluto al llamado «período de transición». Es la mutua pertenencia, pero como diferentes, de pensar y poetizar la que, de nuevo, nos va a poner tras la pista del decir originario. Aunque también, será la experiencia del sentido inaugu-

<sup>26</sup> BIRAULT, H.: *Loc. cit.*, pág. 381.

ral de la mismidad de semejante pensar y el ser, la que acaso vaya a aclararnos esa escurridiza y compleja relación del pensador con el poeta. Advirtamos los rasgos más sobresalientes de ambos momentos.

La dificultad de tomar contacto con la luz que desde sí proyecta la sentencia parmenídea lleva a Heidegger, en la *Introducción a la metafísica*, a recurrir al decir poetizante de Sófocles (*Antígona*, primer canto del coro, 332-375), pues el arte, tomado en el concepto esencial que la estética desvirtuara como desvirtuó el de pensar la lógica, es también para los griegos de la época trágica «apertura del ser del ente», de modo que ὄν y καλόν no han dejado aún de ser lo mismo para ellos. Se trataría sencillamente de que el pensador y el poeta son la humanidad esencial, los que llevan el ente a su ser, poniéndolo en el límite que le corresponde. Los que van más allá de lo presente, proyectando en cada caso algo «nuevo». O sea: los decidores, en el sentido esencial de abrir el acontecer histórico. Por ello queda una vez más justificado el sinuoso proceder pensante de Heidegger:

«El pensar de Parménides y de Heráclito todavía es poético, lo que aquí significa: filosófico y no científico. Pero como en este pensar que hace poesía el pensamiento tiene preeminencia, el pensar sobre el ser del hombre toma también su propia dirección y medida. Con el fin de aclarar suficientemente este pensar poético desde su lado opuesto, pero a él perteneciente, y así preparar su comprensión, interrogaremos ahora a un poetizar pensante de los griegos y, en verdad, al poetizar en el que el ser y la correspondiente existencia de los griegos se fundó en sentido propio: la tragedia»<sup>27</sup>.

El *denkerische Dichten* de los griegos nos permite por tanto seguir el rastro de su *dichterisches Denken*. Sófocles constituye aquí la vía de acceso a Parménides. Y ello desde la perspectiva adoptada ahora por Heidegger, que no es otra que la de la institución del ser del hombre como τὸ δεινότερον, lo inquietante en sentido superlativo y eminente. De forma que *acordarnos* de la esencial conexión originaria del decir poético y el decir pensante equivaldría a reparar en la experiencia fundacional de la verdad, la pertenencia mutua de ser y hombre, puesto que el ser aparece asimismo al poeta como τὸ δεινόν. Ambos, pensador y poeta, darían al ser la misma palabra, δίκη, atestigüando de este modo el parentesco esencial que les une. También determinarían los dos lo propio del hombre desde la violencia de una τέχνη entendida como identidad de *Kunst* y *Wissen*, es decir, como capacidad, saber, de poner en obra (*Ins-Werk-setzen-Können*)<sup>28</sup>. La φύσις se corresponde con la τέχνη, o el ser requiere del hombre, del creador que lo pone en obra como *Geschichte*.

En definitiva, no harían los decidores en sentido esencial más que confirmar en su palabra lo que a ésta adviene como sentido de lo humano

<sup>27</sup> *EiM*, pág. 110.

<sup>28</sup> Cfr., *Loc. cit.*, págs. 122-23.



históricamente acontecido. Fundamos πόλις porque en el fondo carecemos de hogar propio, lo mismo que el ser que se destina no puede agotarse en la morada de algún ente determinado. Pöggeler caracteriza todo este seguimiento pensante del poetizar con las palabras siguientes: «Lo mismo cuando Heidegger se vuelve a Hölderlin que en la meditación sobre el arte o en la interlocución con los antiguos pensadores griegos, se trata solamente de lograr esa enmarcación en lo propio, de lograr una liberación hacia lo propio»<sup>29</sup>.

Resulta en este contexto decisiva la interpretación que traduce δίκη por *Fug*: esto es, no primeramente «justicia» sino «juntura», «ligazón» que hace aparecer. La violencia que es común al imperar desbordante del ser y a la actividad técnica del hombre (aquél como *das Ueberwältigende*, éste como *der Gewalttätige*), se entiende poéticamente, es decir: sin un por qué aparente, como *reunión que revela*. Si nos volvemos al lenguaje del pensar, esta indicación poética llevaría a leer el verso del Frg. 5 de Parménides desde el que se contiene en el Frg. 6: χρη τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι. En suma, la mismidad de ser y pensar quedaría establecida como el conjunto que determina la pertenencia de uno y otro a lo mismo: λόγος. A Heráclito se le mostró la φύσις como λόγος, totalidad reunida que reúne (*sammelnde Gesamtheit*). Parménides, por su parte, trajo a la palabra el νοεῖν en su esencia de *percepción* (*Vernehmung*), «violencia» humana que reúne el ser en totalidad.

El término *Logos*, por consiguiente, haría mención a la más genuina experiencia occidental de la verdad, cuya posterior transformación (desplazamiento) hace comprensible el cambio de φύσις y λόγος a οὐσία y κατηγορία. Con ella iba a nacer el predominio del pensar sobre el ser que se desplegaría como Historia de Occidente. Originariamente, en cambio, *Logos* tiene su morada en el suceder de la des-ocultación:

«A partir del esenciarse del λόγος como reunión (*Sammlung*), se produce una consecuencia esencial para el carácter del λέγειν. Puesto que éste, como reunir así determinado, se halla referido a la originaria totalidad reunida del ser, y ya que ser significa “llegar-a-la-desocultación”, es así que este reunir tiene el carácter fundamental del abrir (*Eröffnen*), del hacer patente (*Offenbarmachen*).»<sup>30</sup>

Por eso sólo es esencial aquel hablar que sigue a un escuchar dirigido al *Logos*. Aquí está el secreto de la maestría del lenguaje definitiva de poetas y pensadores. Heidegger habría barruntado, en definitiva, que el giro hacia el pensar originario podría prepararse recuperando la experiencia de la pertenencia mutua de poetizar y pensar «en aquel Decir en el que el hombre corresponde al acaecimiento propicio (*Er-eignis*)»<sup>31</sup>. La

<sup>29</sup> PÖEGGELER, O.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad., notas y apéndice de F. Duque, Alianza, Madrid, 1986, pág. 254.

<sup>30</sup> *EiM*, pág. 130.

<sup>31</sup> Cfr. PÖEGGELER, O.: *Op. cit.*, págs. 305-306.

des-ocultación hay que lograrla, es preciso luchar por ella. Y esta lucha es la del trabajo del lenguaje, bien en la obra poética, bien en la del pensamiento. No es el hombre quien tiene al *Logos* como propiedad suya, por muy definitoria que sea. Es el *Logos* el que toma posesión del hombre y en esta toma de posesión lo hace surgir como tal. Es decir, como *Geschichte*.

Así, Parménides estaría repitiendo, en realidad, las palabras de un Decir que lo urge y al que él se obstina en corresponder. La huella de esto la tenemos en el  $\chi\rho\eta$ . Por eso puede Heidegger decir que ningún pensador, como ningún poeta, se entiende a sí mismo<sup>32</sup>: su palabra responde al mandato de llevar las cosas al ser que les es propio, y de en él mantenerlas. Pero semejante requerimiento no aflora como tal a la expresión del decir esencial, sino que se retrae como lo no-pensado que, sin embargo, recoge el sentido de lo dicho. Porque no está el acacimiento propicio a disposición del hombre, ni de los manejos y planes humanos. Más bien se nos viene encima, nos sobreviene inopinadamente.

«El barruntar, propiamente dicho, es la manera en que algo esencial se nos viene encima dándonos así a considerar para que lo mantengamos en consideración. Este barruntar no es un grado preparatorio en la antesala del saber. Es la sala misma, que encubre, es decir, oculta, todo lo cognoscible»<sup>33</sup>.

Sería la extenuante disposición continua para el misterio, lo radicalmente otro, la que caracteriza el pensar originario. Su senda es la senda de lo problemático. Pero sólo puede ser así porque lo otro, el misterio, nos convoca ello mismo a pensar.

Nos percatamos de la índole derivada del pensamiento representativo cuando comenzamos a reconocer en él las marcas desfiguradas de la experiencia original de la verdad, experiencia que fue y es, al mismo tiempo, la de la mismidad de poetizar y pensar. Sobre este pensamiento, efectivamente, la meditación heideggeriana procede como recuerdo que busca recomponer el acontecimiento inaugural. Es decir, corresponder a él a través del ver y el oír activos de la tradición.

El caso es que seguimos los principios supremos de la Lógica sin reparar en su significado, igual que no reparamos en lo problemático de las resonancias más habituales, más familiares. No tanto por nuestra falta de perspicacia cuanto porque lo esencial no tiene la costumbre de hacer explícito lo que lo convierte en tal. Por ejemplo, el principio del fundamento no nos dice en ninguna de sus formulaciones que la clave de su incondicionada vigencia para todo representar estriba propiamente en que «al ser pertenece algo así como el fundamento», en que «el ser es en forma de fundamento», esto es, «se esencia en sí como fundante»<sup>34</sup>. Que

<sup>32</sup> Cfr., *¿Qué significa pensar?*, II, 7.<sup>a</sup>, pág. 178.

<sup>33</sup> *Loc. cit.*, II, 8.<sup>a</sup>, pág. 199.

<sup>34</sup> Cfr., *Der Satz vom Grund* (1955-56), Neske, Pfullingen, 1957, pág. 90.

el tesoro perseguido por la meditación esté oculto bajo el decir superficial del principio en cuestión —por lo menos igual de oculto que lo no-dicho del verso de Angelus Silesius al que Heidegger se enfrenta en la quinta sesión del curso sobre el principio de razón—, tiene que ver sin duda con el acontecer de la destinación del ser como mismidad del enviarse/retirarse (*zuschicken/entziehen*). Con la experiencia histórica de la verdad, en definitiva, en tanto fundamento abismal, infundado, que el pensar conmemorativo se encarga de salvaguardar porque sólo desde ella se hace reconocible, visible y audible, lo meramente presente. Sólo así nos apropiamos de la época que nos constituye.

Se trataría, entonces, de hacer posible la escucha de aquello a que de antemano pertenecemos, una vez hemos comprendido lo gigantesco del descubrimiento de que «Ser» dice cosas diferentes a tenor de la diferencia *epocal* de sus destinaciones, no obstante la mismidad que recorre el conjunto de las mismas<sup>35</sup>. Y tal vez podamos barruntar en esta mismidad la de hombre-y-ser, *Logos* como juego de la verdad. Ella se yergue antes de lo que usualmente se entiende por pensamiento, mientras que la poesía genuina hundiría sus raíces en ella. —De ahí que el Decir de Angelus Silesius apunte, sin que hoy estemos aún preparados para seguirlo hasta el final, que lo propio del hombre, como de la rosa, radica en el ser-sin-razón—. En la rara experiencia del pensar, análoga sin duda a la de la inspiración poética pero mucho más ardua que ella, «se nos entrega ser»: vivimos ese juego originario del acaecimiento propicio que llamamos «verdad». Comparemos, si no, lo que Heidegger nos dice de la experiencia del pensar con aquel estado de posesión cradora que Nietzsche describiera en su *Ecce Homo*. El pensador y el poeta son sencillamente humanos, es decir, habitan la *Lichtung* epocal del ser.

En definitiva, el enigma del principio del fundamento no es otro que el de la mismidad de ser y pensar, acontecida históricamente. Y ser y pensar se ensamblaron y se ensamblan porque ambos pertenecen al *Logos*. Pero esto mismo, *Logos*, es el αἶψα heraclíteo:

«¿Por qué juega el gran niño del juego cósmico, vislumbrado por Heráclito en el αἶψα?  
Juega porque juega»<sup>36</sup>.

También reside ahí la clave del sacrosanto principio de identidad —pensador y poeta estarían incluso más acá de él, por cuanto sólo desde su terreno se haría de verdad inteligible lo supremamente obvio—. De manera que poesía y pensar esencial, entregándose a la tradición, tendrían la virtud de *liberarnos*. Esto es, de tornarlo todo *móvil, casual, de*

<sup>35</sup> Cfr., *Loc. cit.*, pág. 110.

<sup>36</sup> *Loc. cit.*, pág. 188.

hacer de todo un regalo. Lo absolutamente originario es la apropiación recíproca de hombre y ser, el juego del *Er-eignis*.

«Ser, junto con el pensar, pertenece a una identidad cuya esencia procede de ese dejar-pertenecer-mutuamente que llamamos *Ereignis*»<sup>37</sup>.

Exponerse a este juego, eso es lo que hace el poeta, eso es lo que hace el pensador. Y eso es lo que les hace a ellos.

Mariano LUIS RODRÍGUEZ

---

<sup>37</sup> «El principio de identidad» (1957), en *Identidad y Diferencia*, edición bilingüe a cargo de A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 90 (traducción modificada).