

ANTROPOSOFÍA Y TRAGEDIA EN LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA *ANTÍGONA* DE SÓFOCLES

Iñaki Marieta Hernández

Universidad de La Laguna

imarieta@ull.edu.es

RESUMEN

A la propuesta humanista sobre la esencia del hombre desarrollada por la antropología kantiana, Heidegger responde con una antroposofía trágica. Desde la diferencia ontológica encuentra en la *Antígona* de Sófocles, a partir de la *Kehre* y con Hölderlin como guía, la clave hermenéutica que nombra la condición humana: *deinótaton*. Este pensar, desarrollado a partir de los presocráticos y fundado en la nueva comprensión del ser como acontecer, descansa en una comprensión fenomenológico-hermenéutica del lenguaje que hará del griego y del alemán las lenguas que responden a la llamada del ser según las exigencias de *alétheia*.

PALABRAS CLAVE: antropología, diferencia ontológica, hermenéutica, *deinótaton*, lenguaje.

ANTHROPOSOPHY AND TRAGEDY IN HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF THE *ANTIGONE* OF SOPHOCLES

ABSTRACT

To the humanist proposal about the essence of human developed by the kantian anthropology, Heidegger replies with a tragic anthroposophy. From the ontological difference he finds in the *Antigone* of Sophocles, based on the *Kehre* and Hölderlin as a guide, the hermeneutics clue which designates the human condition: *deinótaton*. This way of thinking, developed based on the presocratics and founded on the new understanding of being as happening, is settled on a phenomenologic-hermeneutics understanding of the language which will make Greek and German become those languages which answer the call of being according to *alétheia*'s demands.

KEYWORDS: anthropology, ontological difference, hermeneutics, *deinótaton*, language.



La diferencia misma de ser es «trágica», es decir, comienza desde el hundimiento como fondo abisal, siendo tales comienzos lo único que ella tolera como lo que sigue siendo conforme a su verdad. [...]»¹.

M. HEIDEGGER

I. APROXIMACIÓN A LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DEL PRIMER ESTÁSIMO DEL CORO DE LA *ANTÍGONA* DE SÓFOCLES

1. INTRODUCCIÓN

La distancia que nos separa de Grecia no parece insalvable. Prueba de ello son las muchas publicaciones y producciones de toda índole dedicadas al mundo y el espíritu griegos en todas sus formas. Sin embargo, y sin querer echar por tierra la ilusión que mantiene intacta la posibilidad de dicha conexión, para un pensador como Heidegger la cosa no está tan clara. La distancia que nos separa de Grecia, aun no siendo insalvable, tampoco se puede recorrer, según él, con los medios que ponen a nuestro alcance la historia, la filología o la filosofía convencionales. Grecia, la genuina, la custodia del enigma del ser, está más allá de lo que el confort académico y positivo de las ciencias antes citadas nos quiere hacer creer. Y es que las mediaciones que a partir de un momento han permitido y validado la conexión con el espíritu de Grecia y su lengua son, según Heidegger, lo que impide precisamente acceder a lo genuinamente griego, aquello que lo latino no ha captado sino de modo muy insuficiente. Para acceder a esa Grecia y a los tesoros que contiene, entre ellos una respuesta acerca del ser del hombre en clave trágica, Heidegger considera, a partir de un momento en la evolución de su obra, que hay que leer a los griegos desde la posición ganada no por un filósofo, ni por un historiador, ni por un filólogo, sino por un poeta, Hölderlin. Así, el acceso a Grecia pasa por la poesía pensante de Hölderlin, quien vivió en Grecia sin haber pisado nunca suelo helénico. Porque no hay mayor «suelo» helénico que la lengua de Homero, de Sófocles, de Píndaro, de Anaximandro, de Heráclito y Parménides, la de Hipócrates y Platón, y así hasta Simplicio, que en el siglo VI d.C. escribía sus comentarios a la *Física* de Aristóteles en griego, sin entrar en Bizancio y la continuación humanista en Italia tras la caída de Constantinopla en 1453, o el revolucionario impulso traductor que supuso la Reforma protestante de Lutero² hasta alcanzar el *Stiftung* de Tübingen,

¹ HEIDEGGER, M. «Reflexiones XI, 62», en *Cuadernos negros 1938-39* (GA 95, 88) (trad. A. Ciria), Trotta, Madrid, 2017, p. 351.

² «Ahí donde la Reforma era exitosa se producían traducciones de la Biblia en la lengua popular, que representaban a veces los primeros documentos literarios en la lengua correspondiente. Con la traducción del Nuevo Testamento de Lutero, la Reforma se convirtió definitivamente en un movimiento basado en la Biblia». KAUFMANN, Th. (2017), *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*, Trotta, Madrid, p. 69.

donde Hölderlin, junto a Hegel y Schelling, inició el descubrimiento de una Grecia cuya excavación arqueológico-poética se convertiría para Heidegger en la única referencia válida, por encima de la propuesta por el propio Nietzsche³. Ya que para salvar la distancia que nos separa de lo que Grecia esconde, no basta el esfuerzo científico-positivo, pues este no alcanza allí donde la palabra trasciende su mera dimensión signíca para, diciendo lo que es, permitir que la cosa se manifieste por sí misma. Lo que en palabras de Buck Mulligan en el *Ulises* de Joyce suena así:

Epi oínopa pónton [*Od.*, I, 183]. ¡Ah, Dedalus, los griegos! Tengo que enseñarte. Tienes que leerlos en el original. *Thalatta! Thalatta!* Es nuestra inmensa dulce madre. Ven a ver⁴.

2. EL CAMINO DE LA INTERPRETACIÓN: MÉTODO ALTERNATIVO ANTI-METAFÍSICO

Un ver que si la palabra griega está en condiciones de practicar mostrando⁵, el acceso a dicha modalidad de ver requiere algo más que la buena disposición del orondo Buck Mulligan. De modo que el acceso a lo que en la palabra griega permite la visión como mostración de la cosa vendrá de la mano de la interpretación, pero no de cualquier interpretación.

«La interpretación auténtica (*die eigentliche Auslegung*) –escribe Heidegger– debe mostrar aquello que ya no se percibe (*dasteht*) en las palabras (*in Worten*) y que, sin embargo, éstas dicen (*und doch gesagt ist*). Para ello, la interpretación debe emplear necesariamente la violencia (*Gewalt*). Lo auténtico (*das Eigentliche*) debe buscarse allí donde la interpretación científica (*wissenschaftliche Interpretation*) ya no encuentra nada y donde ésta tacha de no-científico todo lo que sobrepasa su recinto»⁶.

Ahora bien, ¿cómo acceder a eso que las palabras dicen y que sin embargo no está (*dasteht*) en ellas? ¿Quién, como «intérprete auténtico», está en condiciones de nombrar lo ausente en las palabras que estas sin embargo dicen? ¿Cómo garantizar la verdad de los nombres ausentes que dicen las palabras para que ese nombrar no sea gratuita nominación? En lo que sigue se irá viendo cómo el giro poético del pensar en la época de la primera interpretación de *Antígona* le permite a Heidegger asomarse al abismo (*Abgrund*) sin que el vértigo que produce lo sin fundamento le

³ «... Nietzsche comprendió la gran época inicial de la existencia griega en su conjunto de una manera en la que únicamente Hölderlin lo supera». HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (GA 40, 135) (trad. A. Ackermann), Gedisa, Barcelona, 2006, p. 119.

⁴ JOYCE, J., *Ulises* (trad. F. García y M.L. Venegas), Cátedra, Letras Universales, 1999, p. 5.

⁵ «Cuando escuchamos una palabra griega en griego, seguimos su *légein*, su modo directo e inmediato de mostrarse. La palabra muestra lo que está delante de nosotros (*Was es darlegt, ist das Vorliegende*)». HEIDEGGER, M. (1956), *¿Qué es la filosofía?* (GA 11, 13) (trad. J. Adrián Escudero), Herder, Barcelona, 2006, p. 42.

⁶ HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (ed. cit.), pp. 148-149.



impida adentrarse en su exploración⁷; guiado, eso sí, por un poeta cuya experiencia de lo sagrado ha podido acercarse a aquello que a los hombres destruye inmediatamente: la divinidad, sin la cual la existencia humana está abocada a la intranscendencia técnica y al abandono poético.

3. ANTROPOLOGÍA Y METAFÍSICA, UN ACERCAMIENTO CRÍTICO

Tras esta declaración de intenciones hermenéuticas por parte de Heidegger, en el corazón mismo del curso del semestre de verano de 1935, *Introducción a la metafísica*, me propongo aplicar su «método» a la parte que en este curso Heidegger dedica a la interpretación del primer estásimo del coro de *la Antígona* de Sófocles⁸. En dicha interpretación, que tiene su continuación en el curso del semestre de verano de 1942, *El himno de Hölderlin «El Ister»*, Heidegger propone una respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? Pregunta central en la filosofía kantiana, tal como recoge su curso del semestre de invierno de 1925/26, *Kant y el problema de la metafísica*, donde la respuesta en clave antropológica es inmediatamente criticada por Heidegger en la dirección de lo que constituye su re-dimensionalización de la relación hombre-ser. Porque si, como recoge este curso de Heidegger y como defenderá frente a Cassirer en Davos⁹ en 1929,

... la antropología [...] designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente [1925/26-29], la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general. [...] Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático (*fragwürdig*) como en la actual¹⁰.

Si esto era cierto entonces, hoy, casi cien años después, continuamos en la época en la que el hombre sigue siendo igualmente problemático (*fragwürdig*). Una época, la nuestra, que parece haber abandonado cualquier veleidad poética en relación con el ser del hombre, poniéndose al servicio de las soluciones tecno-científicas que en su caricatura trans-humanista llegan a prometer la in-mortalidad, es decir, la

⁷ Para apartarse del modo de pensar representativo hay que saltar (*springen*), dice Heidegger. Ver HEIDEGGER, M. (1957), «El principio de identidad», in *Identidad y diferencia* (GA 11) (trad. A. Leyte), Anthropos, Barcelona, 1988, p. 77 y ss.

⁸ SÓFOCLES (442 a.C.), *Antígona*, vv. 332-363, en *Tragedias* (trad. A. Alamillo), Gredos, Madrid, 1981, pp. 263-264.

⁹ Ver POIRIER, N., «Le problème de l'être et la question de l'homme. Sur la polemique Cassirer-Heidegger», en *Le Philosophoire*, n.º 9 bis, 2006, pp. 139-149.

¹⁰ HEIDEGGER, M. (1929), *Kant y el problema de la metafísica* (GA 3, 209) (trad. G. Ibscher, rvda. por E.C. Frost), FCE, México, 1973, p. 177.



in-humanidad, que en su ficción, ya que no puede tener otro alcance sino ficcional, dejaría de reconocerse como humanidad inmortal porque tal expresión es un puro oxímoron. Pues, como escribe Heidegger, en su interpretación de *Antígona*, y en relación con el significado de *deinón* como violencia (*Gewaltige*)¹¹, la muerte (*der Tod*) es lo único ante lo que fracasa (*scheitert*) inmediatamente la acción violenta (*Gewalt-tätigkeit*)¹². Y es que la muerte

excede el término de toda terminación, sobrepasa todo límite. Aquí no hay transgresión y rotura, ni captura y doma. [como sí las hay en el resto de las acciones humanas, antes descritas] Este inquietante hecho (*dieses Un-heimliche*), sin embargo [...], no es un evento excepcional [...]. El hombre no solo carece de salidas frente a la muerte cuando llega su hora sino de modo constante y esencial. En cuanto *es*, se halla en el camino sin salidas de la muerte. En este sentido, la existencia humana es el acontecer mismo de lo inquietante (*die Un-heimlichkeit*)¹³.

En carta a su amigo Böhlendorf, del 4 de diciembre de 1801, Hölderlin describe nuestra condición trágica, pero no porque seamos hacia la muerte (*Sein zum Tode*), sino porque no morimos heroicamente:

Porque esto sí que es lo trágico entre nosotros –escribe Hölderlin–, que nos vayamos del reino de los vivos calladamente, metidos dentro de una caja cualquiera, y no destrozados por el fuego que no supimos dominar¹⁴.

4. LO TRÁGICO NECESARIO EN HEIDEGGER, EL «TRIUNFO» DE LA MUERTE

Ante lo trágico que se impone a partir de la experiencia de la muerte desde la acción del pensar esencial, presente ya en *Ser y tiempo*¹⁵, se hace necesario por pura responsabilidad filosófica volver a plantear la pregunta acerca del ser del hombre. Pero esta vez Heidegger lo hace ya advertido del suelo metafísico donde la antropología hunde sus raíces. Un suelo cuyos nutrientes alimentan el olvido del regreso (*nóstos*), como el loto a los lotófagos de la *Odisea*¹⁶. Ahora el olvido es el de un regreso

¹¹ HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (ed. cit.) p. 138.

¹² *Ibidem*, p. 145.

¹³ *Ibidem*, pp. 145-146.

¹⁴ HÖLDERLIN, F., «Carta a Böhlendorf. 4.12.1801», en *Correspondencia completa* (trad. H. Cortés y A. Leyte), Hiperión, Madrid, 1990, p. 544.

¹⁵ HEIDEGGER, M. (1927), «Segunda sección, Capítulo primero», en *Ser y tiempo*. (GA 2, 235-268) (trad. J.E. Rivera), Trotta, Madrid, 2006, pp. 257-287.

¹⁶ «Un heraldo también envíe en su compañía y, a poco de emprender el camino, vinieron a dar con los hombres que se nutren del loto (*lotophágoisin*) y que, en vez de tramarles la muerte, les hicieron su fruto comer. El que de ellos probaba su meloso dulzor, al instante perdía todo gusto de volver y llegar con noticias al suelo paterno; sólo ansiaba quedarse entre aquellos lotófagos, dando al olvido el regreso (*nóstou te lathésthai*), y saciarse con flores de loto». HOMERO, *Odisea IX*, 90-97 (trad. E. Crespo y J.M. Pabón), BLU, Espasa, 1999, p. 1207.



al origen (*Ursprung*), al inicio (*Anfang*) aún por descubrir en cuanto «otro inicio» (*anderer Anfang*)¹⁷ que no obstante es el norte al que apunta la aguja cuya orientación debe guiar el rumbo del viaje en que consiste dicho preguntar. Así, frente a la antropología alimentada metafísicamente, cuyos resultados en lo que respecta al hombre se han mostrado nefastos a lo largo de la primera mitad del siglo xx, produciendo el mayor crimen de la historia contra la humanidad, Heidegger desde principios de los años treinta y en base a la denominada *Kehre*, que él mismo reconoce en la *Carta sobre el humanismo*¹⁸, así como en la *Nota* de 1949 a *De la esencia de la verdad*¹⁹, propone una re-humanización de lo humano por parecerle que lo humano del humanismo se queda corto frente al ser²⁰. Si el humanismo viene considerando el ser en función del hombre, y en eso parece que reside su orgullo humanista, la propuesta revolucionaria de Heidegger es considerar al hombre en función del ser. Y para llevar adelante su viaje revolucionario, Hölderlin será el guía en ese *descensus ad tragicus*, cuya elaboración se substancia en el curso del 1935, publicado en 1953, *Introducción a la metafísica*.

Pero antes de entrar en el texto donde Heidegger lleva a cabo su «interpretación auténtica» del primer estásimo del coro de la *Antígona* de Sófocles, conviene tener presente la concepción del lenguaje que posibilita dicha interpretación.

5. ELEMENTOS PARA UNA APROXIMACIÓN A LA COMPRESIÓN DEL LENGUAJE EN HEIDEGGER

La lectura de la obra de Heidegger es «relativamente» traumática. Y si bien es cierto que algunos textos son de más fácil acceso que otros, no por ello se abren fácilmente a la comprensión. Y es que la facilidad está excluida del enigma del ser: asunto de la indagación heideggeriana a lo largo de toda una vida en la que el arranque fundacional de su pensamiento en lo que tiene de específico fue el reconocimiento

¹⁷ HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (ed. cit.), pp. 43-44.

¹⁸ Ver HEIDEGGER, M. (1946), «Carta sobre el “Humanismo”», en *Hitos* (GA 9, 328) (trad. H. Cortés y A. Leyte), Alianza Ed., Madrid, 2000, p. 270.

¹⁹ «La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro (*Kehre*) dentro de la historia del ser (*Seyn*)». HEIDEGGER, M. (1930), «De la esencia de la verdad», in *Hitos* (ed. cit.), p. 170.

²⁰ «Por el contrario, se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. En este sentido, el pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. Está claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su «sujeto» para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada “objetividad”. HEIDEGGER, M. (1946), «Carta sobre el “Humanismo”», in *Hitos* (ed. cit.), p. 272.



de la diferencia del ser y del ente²¹. Pero no una diferencia como la que mantiene el ente con cualquier otro ente, sino la diferencia irreductible que impone la inconvertibilidad del ser en ente. La diferencia, pues, que deriva de reconocer una alteridad que no es del orden de lo pres-ente, sino una desde la cual, como diferencia, se articula la presencialidad de lo pres-ente²². Una diferencia en la que lo no presente, el ser, da lugar en su actividad sustrayente, al aparecer de lo ente en cuanto identidad determinada desde los otros entes. A esta diferencia, Heidegger la nombró diferencia óntico-ontológica o diferencia ontológica, la cual, según Peter Trawny, «se halla entre lo más difícil que abordó el pensamiento de este filósofo»²³. Y es que la irreductibilidad del ser a lo ente es la condición misma del pensar filosófico en cuanto filosófico, es decir, en cuanto universal (*kath'ólou*)²⁴, a saber, en cuanto que aspira (*philei*) al todo (*hólon*); dificultad que se incrementa porque manteniendo este requisito inviolable, Heidegger pensó el ser históricamente (*geschichtlich*).

De modo que hablar o escribir acerca del ser, inquirir acerca de su sentido, plantea de entrada el problema de que desde la necesaria asunción de la diferencia ontológica, ley del pensar heideggeriano sin cuyo reconocimiento no se puede entrar en el territorio del pensar propiamente dicho, el ser no es un ente del que se pueda discurrir a partir de su condición de pres-ente, con lo que ello implica en relación con la temporalidad. Si algo caracteriza al ser, es pues su inconsistencia óntica y su ausencia: negatividad que la tradición filosófica ha obviado a lo largo de más dos milenios, dándole al ser la consistencia metafísica que ha permitido su constitución onto-teo-lógica. Todo el esfuerzo pensante de Heidegger está dirigido a asumir y elaborar esta negatividad, no como lo otro de una positividad excluyente, sino desde una autonomía onto-lógica que le va a permitir afirmar que la negatividad y el no son función de la nada, a la cual dota de un sentido onto-lógico que nunca antes había tenido y que se revelará en la experiencia existencial de la angustia²⁵. La nada es para Heidegger el ser mismo, aunque de otro modo como lo es para Hegel en el comienzo de la *Lógica*, donde se puede leer:

²¹ Ver HEIDEGGER, M. (1927), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24, 322 y ss.) (trad. J.J. García Norro), Trotta, Madrid, 2000, p. 277 y ss., y GREISCH, J. (2002), *Ontologie et temporalité*, PUF, Paris, p. 423 y ss.

²² «Lo que pasa es que, pensado desde el punto de vista de la historia del ser, «substancia» ya es la traducción encubridora del griego *ousía*, una palabra que nombre la presencia de lo que se presenta y que normalmente, y debido a una enigmática ambigüedad (*aus einer rätselhaften Zweideutigkeit*), alude también a eso mismo que se presenta». HEIDEGGER, M. (1946), «Carta sobre el «Humanismo»», in *Hitos* (ed.cit.), p. 271.

²³ TRAWNY, P. (2017), *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Herder, Barcelona, p. 68.

²⁴ «Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras «ciencias», en efecto, se ocupa universalmente (*kathólou*) de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes (*tò symbebekós*) de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas». ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 1, 1003a 19 y ss. (trad. T. Calvo).

²⁵ Ver HEIDEGGER, M. (1927), *Ser y tiempo*, § 40. (ed. cit.); (1929), «¿Qué es metafísica?», in *Hitos* (GA 9, 111-ss) (ed.cit.), p. 99 y ss.

... El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada. [...] Nada es con esto la misma determinación o, más bien, carencia de determinación, y por ende, en general lo mismo que lo que el puro ser es. [...] El puro ser y la pura nada es lo mismo²⁶.

Por su parte, en Heidegger, la nada asume un comportamiento ontológico sin el cual la diferencia ontológica (ley de la actividad filosófica) sería inoperante y el pensar no sería un pensar actuante como considera Heidegger que debe serlo. Rompiendo pues el marco del confort lingüístico en el que la metafísica, por su constitución onto-teo-lógica, se ha venido moviendo en los últimos dos milenios, Heidegger dota a la nada de un sentido que la hace equivalente al ser mismo; necesitando para su enunciación una torsión lingüística en la que se va a concretar la acción misma del pensar, con el coste filosófico de una reducción semántica de la lengua a los étimos que dicen la *lógica* del ser, su sentido, sin el resguardo parcelar de lo óntico.

¿Pero cómo ocurre todo esto y qué lo permite?

6. LA CREENCIA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER O LA HERENCIA DE UNA VERDAD INVERIFICABLE

El pensar de Heidegger se sostiene sobre una creencia. Creencia según la cual la lengua alemana no es solo un instrumento de comunicación como lo son la casi totalidad de las lenguas, sino el fin en sí mismo de un pensar, el suyo, el de Heidegger, en el sentido de que en alemán, como antes en griego, se puede, y se debe (imperativo ontológico filosófico), decir el ser. Esto es así hasta el punto de que esta actividad pensante en la que se dice el ser se convierte para los alemanes, según Heidegger, en su misión misma en cuanto cumplimiento del destino de Occidente²⁷.

Esta creencia la gana Heidegger al considerar que el griego y el alemán son (las) lenguas del ser: lenguas que van más allá de la simple captación y comunicación significativa de lo que es (nominar), llegando a posibilitar que lo que es se muestre en su decir lingüístico sin el «forzamiento» semántico propio de las lenguas que no tienen el privilegio mostrativo (nombrar). Y que si en el caso de la lengua griega dicha creencia se justifica históricamente (*geschichtlich*), pues en Grecia tuvo su origen (*Ursprung*) la filosofía, vinculada desde el principio a la cuestión del ser²⁸, en el caso de Alemania hará falta el poder de una mediación para que la lengua alemana, una vez que haya tomado conciencia de sus virtualidades, se convierta en la lengua del

²⁶ HEGEL, G.W.H. (1812-1813), *Ciencia de la lógica* (ed. F. Duque), Abada, Madrid, 2011, pp. 225-226.

²⁷ Ver COURTINE, J.-F., «Un peuple métaphysique», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 3/2011, pp. 39-61.

²⁸ ROMANO, C. (2010), *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Folio/essais, Paris, pp. 889-892.

ser para la contemporaneidad filosófico-poética. Pensamiento que recoge el texto del curso del semestre de verano de 1941 *Conceptos fundamentales*, donde se puede leer:

... el lenguaje de los alemanes es apropiado como ningún otro para traducir la antigua palabra griega, tanto más si la palabra griega no es transportada a un uso a la mano de la lengua alemana, sino que ésta misma, con ello y al mismo tiempo, es renovada y se torna inicial (*anfänglich wird*)²⁹.

Capacidad traductora del alemán que hermana a ambas lenguas, yendo mucho más allá de lo que habitualmente significa traducir:

Porque esta lengua [la griega antigua] –escribe Heidegger en *Introducción a la metafísica*– (en cuanto a las posibilidades del pensamiento) es, al lado de la alemana, la más poderosa y espiritual (*die mächtigste und geistigste zugleich*)³⁰.

Ahí reside pues la «razón» de la hermandad germano-helénica en cuanto a la posibilidad de decir el ser y a la traductibilidad del griego al alemán, y es que ambas son las más poderosas y espirituales de las lenguas, escribe Heidegger. Requisitos imprescindibles, poderosidad y espiritualidad, si queremos enfrentarnos a lo imperante (*das Waltende*) por excelencia, el ser mismo, con garantías de «éxito» «nombrativo» (*Worte*) que no nominativo (*Wörter*)

Este protagonismo ontológico de la lengua alemana, junto con la griega, le llevará a Heidegger a afirmar en la entrevista de 1966 al *Spiegel*:

El particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una y otra vez los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua³¹.

6.1. *El racismo lingüístico de Heidegger y su desprecio por lo latino o de la univocidad del pensar según el hijo del sacristán de Messkirch*

No son pues de extrañar las suspicacias que levantó y levanta Heidegger en Francia (hoy concretadas, entre otras, en la crítica de Emmanuel Faye³²), tierra de acogida para el pensador de Messkirch tras la debacle nazi y su proceso de depu-

²⁹ HEIDEGGER, M. (1941), *Conceptos fundamentales* (GA 51, 16) (trad. M.E. Vázquez García), Alianza Ed., Madrid, 2010, p. 45.

³⁰ HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (GA 40, 61) (*ed. cit.*), p. 59.

³¹ HEIDEGGER, M. (1966), Entrevista del *Spiegel*, in *La autoafirmación de la universidad alemana* (GA 16, 679) (trad. R. Rodríguez), Tecnos, Madrid, 1989, p. 80. Ver J.-F. COURTINE, *art. cit.*

³² FAYE, E. (2005), *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, Paris.



ración por parte de los aliados³³. Y es que de la mano del receptor de la *Carta sobre el humanismo*, Jean Beaufret, Heidegger se convirtió a partir de finales de los años cuarenta del siglo xx en el pensador de referencia de la filosofía francesa, aunque ya lo había introducido Levinas y traducido Corbin³⁴. Supongo que a muchos franceses no les resultaría ni les resultará «sim-pático» escuchar de un exmiembro del partido nazi y rector de la Universidad de Friburgo entre mayo de 1933 y abril de 1934, bajo el poder del nacionalsocialismo, que su lengua materna, el francés en este caso, no reúne las condiciones suficientes para «empezar a pensar». No obstante, hay que aclarar que la idea que Heidegger tiene del «pensar» nada tiene que ver con lo que comúnmente se entiende por esta actividad, cuya plasmación moderna a partir de Descartes, tanto por su idea del *cogito* como por la de la *certitudo*, será objeto privilegiado de la crítica heideggeriana.

7. HÖLDERLIN, GUÍA ESPIRITUAL EN LA PATRIA QUE ES LA LENGUA ALEMANA

De modo que si la lengua natal del ser es el griego antiguo³⁵, el alemán, lengua materna de Heidegger, va a poder acceder a la patria lingüística natalicia del ser gracias a la mediación de un poeta; el poeta disidente del idealismo especulativo y del romanticismo alemán, Friedrich Hölderlin.

Será pues a partir de la comprensión de Grecia que Heidegger atribuye a Hölderlin³⁶ como se justifica la necesaria conexión y el destino común entre Grecia y Alemania, y más precisamente entre sus respectivas lenguas nacionales, el griego antiguo y el alemán, lo que va a permitir que «lo griego» se revele en la palabra matinal del ser. Así lo constata el propio Heidegger en su escrito *Estancias*, donde rememora su periplo por Grecia en 1962:

Lo griego quedó a la espera, como algo presentido a partir de la creación literaria de los antiguos (*aus der Dichtung der Alten Geahntes*), aproximado por los himnos y elegías de Hölderlin, meditado en largos derroteros propios de pensamiento³⁷.

Ambas lenguas están en condiciones de poder decir el ser: Grecia en pasado, al que la arqueología-poética a la búsqueda del origen (*Ursprung*) que lleva a cabo Heidegger va a dar lugar al descubrimiento de «el otro inicio» del que Alemania, en su lengua nacional, será la responsable de consumir como nuevo destino de Occidente.

³³ Ver PAYEN, G. (2016), *Martin Heidegger. Catholicisme, révolution, nazisme*, Perrin, Paris, p. 436 y ss.

³⁴ Ver JANICAUD, D. (2001), *Heidegger en France I y II*, Albin Michel, Paris.

³⁵ Ver RUBERCY, E. de y LE BUHAN, D. (1983), *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Pocket, Paris, p. 22.

³⁶ Ver ALLEMANN, B. (1987), *Hölderlin et Heidegger*, PUF, Paris.

³⁷ HEIDEGGER, M. (1962), *Estancias* (GA 75, 224) (trad. I. Reguera), Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 25.

8. EL «MOMENTO» NAZI DE HEIDEGGER

A este proyecto filosófico hay que añadir que Heidegger pensó, como confirma su discurso de *Rectorado* de 1933, que el régimen político que debía conducir (*führen*) esta responsabilidad alemana era el nacionalsocialista³⁸, y al menos durante un tiempo Heidegger vio en Hitler el *Führer* ideal para este propósito³⁹. Un nacionalsocialismo que enseguida, dice Heidegger, le defraudó por su incompetencia para realizar el gran proyecto espiritual que correspondía a Alemania llevar a cabo, contra las políticas liberales y comunistas en las que no hay un planteamiento serio ni riguroso de aquello de lo que depende todo lo demás: el ser⁴⁰. En ese sentido, la crítica de Heidegger a las propuestas revolucionarias de su época la sintetiza Peter Trawny:

A las «revoluciones» históricas antepone él [Heidegger] la de la historia del ser: Ninguna «revolución» es suficientemente «revolucionaria» (GA 69, 23)⁴¹.

9. LA JUSTIFICACIÓN DE LA CREENCIA DE HEIDEGGER EN BASE A LA ENUNCIACIÓN DE «LA LEY DEL LÓGOS»

Por todo ello y para el caso que nos ocupa, la «interpretación auténtica» del primer estésimo del coro de la *Antígona* de Sófocles, todo él, o desde luego lo más substancial, gira en torno a un término que va a configurar el ámbito semántico (con alcance ontológico según la «ley del *lógos*») en el que se revela el ser de lo tratado, la esencia de aquello que se está interpretando. Con «ley del *lógos*» me refiero al sentido que contiene la afirmación de Heidegger referida a la lengua griega, en su conferencia *¿Qué es la filosofía?*, de agosto de 1955:

... la lengua griega no es simplemente una lengua como las demás lenguas europeas que conocemos. La lengua griega, y solamente ella, es *lógos*. [...] en el caso de la lengua griega lo dicho en ella es, al mismo tiempo y de un modo señalado, aquello que lo dicho nombra (*was das Gesagte nennt*). Cuando escuchamos una palabra

³⁸ TRAWNY, P. (2017), *op. cit.*, p. 90.

³⁹ A este respecto habría que leer con suma atención lo que Heidegger escribe en su curso del semestre de invierno de 1934-1935, *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»* (GA 39, 210), cuando considera que es una blasfemia contra Cristo presentarlo como el *Führer*, ya que «el verdadero y cada vez único dirigente (*Führer*) señala, en su Ser, hacia el ámbito de los semidioses. Ser-dirigente (*Führersein*) es un destino y, por tanto, un Ser (*Seyn*) finito» (p. 187) (trad. A.C. Merino). No queda claro si considera a Hitler un semidiós en cuanto es el *Führer* de facto de la Alemania nazi, o si en la medida en que no es un semidiós, sino un simple mortal, su condición de *Führer* le viene grande, y la Alemania nazi ya en 1935 estaba abocada a la derrota, pues su dirigente era un farsante. Pero si nos atenemos a lo escribe G. PAYEN en su biografía de Heidegger (*op. cit.*, p. 396), parece que en esa época, es decir, en el semestre de invierno de 1934-1935, Heidegger «todavía» idolatraba a Hitler.

⁴⁰ PAYEN, G. (2016), *op. cit.*, pp. 406-413.

⁴¹ TRAWNY, P. (2017), *op. cit.*, p. 90.



griega en griego, seguimos su *légein*, su modo directo e inmediato de mostrarse. La palabra muestra lo que está delante de nosotros (*Was es darlegt, ist das Vorliegende*). Gracias a la palabra escuchada ahora con oídos griegos, nos hallamos directamente en presencia de la cosa misma situada delante de nosotros (*bei der vorliegenden Sache selbst*) y no frente a una pura expresión verbal (*bei einer blossen Wortbedeutung*)⁴².

Según lo dicho anteriormente en relación con el vínculo de hermandad entre el griego y el alemán, esta «ley del *lógos*» cabe aplicársela a la lengua alemana, y es lo que Heidegger hace de una manera radical a partir del final de los años veinte y comienzo de los treinta, en lo que él ya denomina la *Kehre*⁴³.

10. LA DISTINCIÓN FUNDAMENTAL ENTRE *WORTE* Y *WÖRTER*

Así, en *Antígona*, el término que en calidad de étimo va a permitir llevar a cabo la acción del pensar es *Walten* (imperar, dominar, prevalecer, gobernar). De este modo la interpretación (*Auslegung*) de Heidegger acerca de la «definición» sofoclea del hombre (como *tó deinótaton*, en su traducción alemana, *das Unheimlichste*) tiene lugar a partir de términos que Heidegger considera *Worte* (palabras) frente a *Wörter* (vocablos), y que en su interior llevan el étimo *-Walt-*. Una distinción fundamental la que diferencia entre *Worte* (palabras) y *Wörter* (vocablos), tal como lo especifica en su conferencia de 1953, *Ciencia y meditación*:

Para aludir (*um anzudeuten*), a que en el esenciar y en el prevalecer de la lengua se decide siempre un destino (*dass sich im Wesen und Walten der Sprache jedesmal ein Schicksal entscheidet*)⁴⁴.

Un destino errado por el «estar romano (*römisches Dasein*)» al que le corresponde «el espíritu de la lengua latina (*der Geist der römische Sprache*)»⁴⁵, impotente para alojar en su decir la experiencia griega del ser. A esta experiencia no se llega mediante la erudición ni mediante el simple uso de compendios de vocablos (*Wörter*) que son los diccionarios:

⁴² HEIDEGGER, M. (1956), *¿Qué es la filosofía?* (GA 11, 13) (trad. J. Adrián Escudero), Herder, Barcelona, 2006, p. 42.

⁴³ En palabras de Trawny queda descrita así: «Aproximadamente desde 1930 Heidegger saca determinadas consecuencias de pensamientos concebidos sobre todo en *Ser y tiempo*. Así, por ejemplo, dice que la “pregunta acerca del ser [está] caracterizada ella misma por la historicidad” (GA 2, 28). Ya no se trata de concebir la “historicidad” como una “forma de ser” del Dasein, sino, por así decirlo, como una “forma de ser” del “ser mismo”. Este cambio del pensamiento de Heidegger, que muchas veces se abrevia bajo el concepto de “viraje” (*Kehre*), no se refiere tan solo a la inversión de la relación del ser con el ente. Más bien, hemos de ver que la idea de una “historia del ser” en el “viraje” traslada la “historicidad” desde el Dasein al ser». TRAWNY, P., (2017), *op. cit.*, p. 87.

⁴⁴ HEIDEGGER, M. (1953), «Ciencia y meditación», in *Conferencias y artículos* (GA 7, 50) (trad. E. Barjau), Serbal, Barcelona, 2001, p. 39.

⁴⁵ *Idem*.



... un diccionario (*ein Wörterbuch*) –escribe Heidegger en la segunda de las tres conferencias que con el título general de *Das Wesen der Sprache* (*La esencia del habla*) pronunció entre diciembre de 1957 y febrero de 1958, y donde la palabra española «esencia» traduce la alemana «*Wesen*» que en este contexto tiene no tanto el sentido tradicional de la «*essentia*» latina sino el de «despliegue»– [pues bien, un diccionario] Está lleno de cosas impresas. En efecto, lleno de términos (*Wörter*) pero de ninguna palabra (*Wort*). Pues la palabra (*das Wort*) por la que las palabras (*die Wörter*) advienen a la palabra (*zum Wort*), ningún diccionario puede asirla ni cobijarla (*vermag ein Wörterbuch weder zu fassen noch zu bergen*)⁴⁶.

Así, si, como recoge la *Carta sobre el humanismo*, el lenguaje (*die Sprache*) es «la casa del ser (*das Haus des Seins*)»⁴⁷, el diccionario (*das Wörterbuch*) es el cementerio del lenguaje en la medida en que las palabras convertidas en vocablos han renunciado a su poder nombrativo-mostrativo en beneficio de la pura significatividad y de la comunicación como único horizonte de verdad para el ser del lenguaje. Una pérdida que es consecuencia del olvido de la diferencia ontológica, y por lo tanto del olvido de que el lenguaje es respuesta a la llamada del ser; teniendo todo ello como efecto la des-poetización del lenguaje y dejando en su lugar la ilusión de la total nominabilidad de lo ente en base a la reducción cibernética, para la cual la palabra es un mero instrumento. Ese poder mostrativo del lenguaje en lo que tiene de poético, de creador, compete a los poetas-pensadores, los únicos capaces de experimentar la ausencia en la que se manifiesta lo sagrado aguantando a la intemperie donde la diferencia se muestra en todo su fragor: el lenguaje. Y será en la palabra y por la palabra del poeta como se nombrará mostrativamente lo que lo humano tiene de relevante, a saber, su condición absolutamente inquietante (*deinótaton*) (*Unheimlichste*), antes de que los vocablos interpreten moralmente, es decir, metafísicamente, lo que no han experimentado en cuanto al ser, pues en cuanto vocablos solo alcanzan hasta aquello de lo que son signos verdaderos, aquello a lo que se parecen (*homoiómata*), aquello con lo que se corresponden (*adequatio*) y no aquello que des-ocultan (*alétheia*) con su decir mostrante.

11. IN-TRADUCIBILIDAD DEL HERMANAMIENTO GERMANO-HELÉNICO A OTRAS LENGUAS, O DEL NATURAL-TOTALITARISMO DEL PENSAR HEIDEGGERIANO

Todo ello se justifica a partir de lo que Heidegger enuncia en su conferencia del 13 de noviembre de 1935, *El origen de la obra de arte*, cuando afirma:

⁴⁶ HEIDEGGER, M. (1957-1958), «La esencia del habla», in *De camino al habla* (GA 12, 181) (trad. Y. Zimmermann), Serbal, Barcelona, 1987, p. 172.

⁴⁷ HEIDEGGER, M. (1946), «Carta sobre el “Humanismo”», in *Hitos* (GA 9, 361) (*ed. cit.*), p. 295.



El modo de pensar romano toma prestadas las palabras (vocablos) (*Wörter*) griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra (*Wort*) griega⁴⁸.

Esta distinción entre palabras (*Worte*) y vocablos (*Wörter*) queda justificada por el hecho de que según lo afirmado en *¿Qué es la filosofía?*, la lengua griega tiene una dimensión *lógica*, en el sentido fenomenológico-hermenéutico que Heidegger le da al término *lógos*, que la hace diferente de todas las lenguas europeas conocidas, y por supuesto del latín. Una lengua, el latín, que no supo acceder al sentido de las palabras (*Worte*) griegas en las que habla «la experiencia fundamental griega del ser de lo ente en el sentido de la presencia»⁴⁹. Y que la lengua latina, con su «tras-lación (Über-setzung) de la experiencia griega a otro modo de pensar», solo consiguió que «el pensamiento occidental [empezase] a perder suelo bajo sus pies»⁵⁰.

En *Ciencia y meditación*, antes citada, Heidegger confirma esta tesis, pero esta vez en relación con *theoreîn*, que los romanos traducen por *contemplari*.

Esta traducción, dice Heidegger, [...] procede del espíritu de la lengua latina –es decir, del estar romano–, [y] hace desaparecer de un golpe lo esencial de aquello que dicen las palabras griegas⁵¹.

12. EL REINO DE *WALTEN* COMO PALABRA QUE DICE EL SER CUANDO NOS PREGUNTAMOS POR EL *QUÉ* DEL HOMBRE Y ADMITIMOS COMO RESPUESTA EL *TÔ DEINÓTATON* DE SÓFOCLES

El comportamiento ontolingüístico de la lengua alemana, conducido por Heidegger, se pierde y diluye en la traducción española como en cualquier otra traducción, y si en el mejor de los casos llegamos al sentido de lo que dice Heidegger en alemán, nunca podrán restituirse en castellano las imbricaciones de los significantes en su dependencia con *Walt-*, que, vinculado *lógicamente* (en el sentido que Heidegger le da al término *lógos* en *¿Qué es la filosofía?*) con *Walten*, dice el ser cuando queremos entender el sentido de *deinón*, lo inquietante, y en el caso del hombre y de su definición griega, del *deinótaton*, lo más inquietante.

Así, en torno a *Walt-* se genera toda una serie de *Worte* (palabras) que están en condiciones de poder remitir al ser del hombre griego enunciado en los dos primeros versos del estásimo del coro de *Antígona* con la palabra griega *deinón*, en

⁴⁸ HEIDEGGER, M. (1935-1936), «El origen de la obra de arte», in *Caminos de bosque* (GA 5, 13) (trad. H. Cortés y A. Leyte), Alianza ed., Madrid, 1998, pp. 15-16.

⁴⁹ HEIDEGGER, M. (1935-1936), «El origen de la obra de arte», in *Caminos de bosque* (GA 5, 13) (*ed. cit.*), pp. 15-16.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ HEIDEGGER, M. (1953), «Ciencia y meditación», in *Conferencias y artículos* (GA 7, 51) (*ed. cit.*), p. 39.



alemán según Heidegger, *Unheimlich*, así como el superlativo correspondiente al ser del hombre, *tò deinótaton, das Unheimlichste*. Dichos términos son:

Walt-en (imperar, gobernar, reinar), *die Ge-walt* (violencia, poder), *das Ge-walt-ige* (la violencia), *die Ge-walt-tätigkeit* (la actividad violenta), *ge-walt-tätig* (violento), *Über-wält-igen* (someter), *Über-wält-igende* (lo que somete, la fuerza sometedora, el poder sometedor), *Ge-walt-brauchen* (uso de la violencia), *be-wält-igen* (dominar, hacer frente, vencer), *Be-wält-igung* (dominación), *durch-walt-en* (imperar atravesando), *Durch-walt-ende* (imperar que atraviesa todo), *um-walt-et* (circundominio), *Zube-wält-igende* (lo que cabe domeñar).

II. INICIO DE LA EXPLICACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DEL PRIMER ESTÁSIMO DEL CORO DE LA *ANTÍGONA* DE SÓFOCLES

1. PARMÉNIDES COMO ALTERNATIVA AL HUMANISMO METAFÍSICO

Tras la propedéutica a la interpretación heideggeriana de *Antígona*, estamos en condiciones de poder adentrarnos en el texto de 1935, *Introducción a la metafísica*, donde, tras enunciar la pregunta metafísica por excelencia, «¿por qué es el ente y no más bien la nada?»⁵², Heidegger lleva a cabo una exhaustiva investigación en cuatro grandes capítulos, dividiendo el cuarto en otros cuatro apartados en los que el ser se confronta a sus opuestos, el devenir y la apariencia, específicos del mundo antiguo; el pensar y el deber ser, más generales y característicos de la modernidad. Será en el más largo de ellos, el apartado que dedica a «ser y pensar», confrontado a Heráclito y a Parménides, sobre todo al *Poema* de este último, cuyas «breves palabras se alzan como las estatuas griegas de la época arcaica [...] un testimonio en contra de la aparente necesidad de bibliotecas enteras de literatura filosófica»⁵³, donde Heidegger resuelve que «lo que expresa la proposición de Parménides es una determinación de la esencia del hombre a partir de la esencia del ser mismo»⁵⁴.

Así, si en la sentencia de Parménides *tò gàr autò noeîn estín te kai einai*, lo que «primeramente se efectúa [es] la determinación decisiva del ser-humano»⁵⁵, dicha determinación «desde el pensamiento de Parménides es de difícil acceso y extraña en un primer abordaje», lo cual lleva a Heidegger a buscar «ayuda e indicaciones escuchando un proyecto poético (*auf einen dichterischen Entwurf*) del ser humano que encontramos entre los griegos»⁵⁶.

⁵² HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (GA 40, 3) (ed. cit.), p. 11.

⁵³ *Ibidem* (GA 40, 104), p. 93.

⁵⁴ *Ibidem* (GA 40, 152), p. 134.

⁵⁵ *Ibidem* (GA 40, 155), p. 135.

⁵⁶ *Ibidem* (GA 40, 155), p. 136. En relación con la reivindicación de una «pureza» filosófica griega anterior a la decadencia metafísica que arranca con Platón (*Kehre*) y tras convertir dicha «pureza» filosófica en el horizonte del otro inicio del pensar vinculado a su vez al proyecto político



A partir de este verano del 35, el pensar de Heidegger a la búsqueda de respuestas a la pregunta por la esencia del hombre, y ya al margen de la criticada metafísica kantiana substanciada epistemológicamente en la exitosa propuesta que es la antropología, va a recurrir a lo que denomina

una poesía pensante de los griegos [...] aquella poesía en la que el ser y la ex-sistencia [correspondiente] de los griegos se funda específicamente: la tragedia⁵⁷.

Lo que, según Jean Greisch analizando este texto de Heidegger, significa que

nada se opone a que los trágicos griegos se vean acreditados de un pensamiento del ser, del mismo modo que los pensadores del ser pueden ser acreditados de un antropología que no se distingue en nada de la de los trágicos⁵⁸.

2. LA ELECCIÓN DE LA POESÍA TRÁGICA GRIEGA POR HEIDEGGER ESTÁ CONDICIONADA POR LA MEDIACIÓN DE LA POESÍA PENSANTE DE HÖLDERLIN Y POR LA TRAGICIDAD DE LA LEY DEL PENSAR HEIDEGGERIANO: LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

No obstante, el espectro poético griego antiguo es muy amplio; va de Homero hasta Meleagro de Gádara, en el siglo I a.C. Más de siete siglos de poesía griega en todas sus formas, y si la tragedia es una de las más valiosas en cuanto a ofrecer una respuesta a la pregunta por la esencia del hombre, la decisión de Heidegger de escoger el primer estásimo del coro de la *Antígona* de Sófocles, para continuar su investigación escuchando la palabra del poeta de Colono, no se impone por sí misma si examinamos la presencia de la poesía griega en el pensar de Heidegger de los años anteriores. Pues si es absolutamente relevante para entender su pensamiento la presencia de los filósofos griegos, sobre todo a partir de los años treinta que van *De la esencia de la verdad a Introducción a la metafísica*, nada indicaba la dirección

del nacionalsocialismo (1933) en lo que tiene de histórico (*geschichtlich*), hay que señalar que toda esta «retórica» sobre lo helénico y su mayor o menor pureza tiene una larga historia en Alemania, hasta el punto de constituir una de las vertientes más importantes para su construcción identitaria. La obra de A. ANDURAND (2013), *Le Mythe grec allemand. Histoire d'une affinité élective*, PUR, Rennes, muestra la construcción de dicho mito desde Winckelmann hasta el III Reich, dejando claro que el proyecto identitario nacional alemán pasa por la apropiación de lo griego según lo entienda cada autor, como ninguna otra nación de Europa lo ha necesitado. En ese sentido, la propuesta de Heidegger en relación con el pensamiento griego se enmarca dentro de esta tradición que el pensador de Messkirch re-dimensiona desde una renovada comprensión del ser fenomenológico hermenéutica que le permite romper con la convencional comprensión cronológica del tiempo, para desde una primera reducción trascendental de lo temporal a pura anterioridad originaria descubrir en la historia (*Geschichte*) el envío del ser que se muestra como *Ereignis*. Y todo ello respetando el marco «espiritual» según el cual la helenidad es condición *sine qua non* en la construcción de la identidad alemana.

⁵⁷ *Ibidem* (GA 40, 153), p. 134.

⁵⁸ GREISCH, J. (2007), «L'autre de l'être», in *L'Introduction à la métaphysique* de Heidegger, VRIN, Paris, p. 187.

hacia este interés por la *Antígona* de Sófocles y por el estásimo en cuestión. Interés que continuará en el citado curso del semestre de verano de 1942 en la Universidad de Friburgo, con el título *El himno de Hölderlin «El Ister»*⁵⁹.

2.1. 1935, un año decisivo en el pensar-actuar de Heidegger

1935 fue un «año decisivo en cuanto que la poesía se descubre entonces a Heidegger teniendo el mismo rigor que el pensamiento filosófico, y la “antigua querella” (platónica) entre filosofía y poesía se transforma en una diferencia, en un diálogo entre *Denken und Dichten*, entre noema y poema. A este respecto se podría hablar de la luz de 1935, en el sentido en que para Kant brilló la luz de 1769, o para Schelling la de 1801. El curso *Introducción en la metafísica* [...] está inmerso en tal luminosidad –escribe Pascal David–»⁶⁰.

Pero si en este «año decisivo» de 1935, lo decisivo estriba en «el descubrimiento de una correspondencia original entre el arte o la poesía y el pensamiento»⁶¹, quien indicó a Heidegger lo decisivo de la correspondencia no fue un filósofo sino, como ya se ha visto, un poeta, Hölderlin. Hasta el punto de que tanto en el semestre de verano del 35 como en la conferencia de noviembre del mismo año, *El origen de la obra de arte*, y por supuesto en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, conferencia del 2 de abril de 1936, el protagonista es el poeta suabo, o quizás mejor, la propia poesía de la que él encarna un avatar semidivino como no ha conocido otro la lengua alemana. La nación de los poetas y de los pensadores, antes de que la *hýbris* y la estulticia del nazismo llevaran la destrucción a toda Europa causando millones de muertos y consiguiendo, en palabras de Adorno (1945), que «escribir un poema después de Auschwitz [fuese] barbarie»⁶².

Pero en el verano de 1935 «nadie» podía imaginar hasta qué cumbre del horror podía llegar la insania asesina nazi. Heidegger tampoco, lo cual no disminuye su responsabilidad esencial en relación con el nazismo, a pesar de haber abandonado el rectorado de Friburgo un año antes, el 27 de abril de 1934⁶³, y después del *Discurso de rectorado* del 27 de mayo de 1933, en el que presenta su programa epistemopolítico para el nuevo inicio histórico que reclama Heidegger para la Alemania

⁵⁹ HEIDEGGER, M. (1942), *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (GA 53), 1984.

⁶⁰ HEIDEGGER, M. (2005), *Grammaire et étymologie du mot «être»*. *Introduction en la métaphysique* (chap. II), Seuil, Paris, p. 10. Hay otra manera de leer este año de 1935 en la vida de Heidegger, y es la que realiza G. Payen en la biografía antes citada, mostrando la dimensión personal y política del filósofo, vinculadas ambas a su archinazismo contaminado de eugenismo y racismo antisemita, (*op. cit.*), p. 410 y ss.

⁶¹ BEAUFRET, J. (1985), «Le chemin de Heidegger», in *Dialogue avec Heidegger* ****, Paris, Minuit, pp. 94-95.

⁶² ADORNO, Th.W. (2008), «Prismas. Crítica de la cultura y de la sociedad», in *Crítica de la cultura y de la sociedad I*. *Obra completa*, 10/1. Akal, p. 25.

⁶³ Ver PAYEN, G. (2016), *op. cit.*, p. 386 y ss.



nazi; responsabilidad que asume al mantener en la edición de 1953 de *Introducción en la metafísica* su reconocimiento del nacionalsocialismo en los términos siguientes:

Lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacional socialismo (*Philosophie des Nationalsozialismus*), pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (*mit der inneren Wahrheit und Grösse dieser Bewegung*) (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), pesca en las turbias aguas de los «valores» y las «totalidades»⁶⁴.

Una vez señalada la pertenencia esencial de Heidegger al proyecto político nacionalsocialista en lo que tiene de «misión espiritual que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su historia (*der Unerbittlichkeit jenes geistigen Auftrags, der das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt*)», como escribe al comienzo del *Discurso de rectorado*⁶⁵, entro en la interpretación del primer estásimo del coro de la *Antígona* de Sófocles, cuya valoración como obra a la altura del pensamiento de Heráclito o Parménides la gana Heidegger gracias a Hölderlin, cuyos himnos «durante la campaña [de la Primera Guerra Mundial] los soldados empaquetaban en sus mochilas [...] al lado de los utensilios de limpieza»⁶⁶.

3. SÓFOCLES Y HÖLDERLIN EN EL CENTRO DE LA COMPRENSIÓN TRÁGICA DEL SER HEIDEGGERIANA

Hölderlin es el poeta de Alemania cuando estalla la Primera Guerra Mundial, y el hecho de que los soldados lleven sus himnos entre sus enseres bélicos muestra hasta qué punto el conflicto militar y espiritual alemán estaba enredado⁶⁷. No obstante, si es gracias al encuentro con Hölderlin que Heidegger llega a valorar la *Antígona* de Sófocles como una obra en la que la pregunta por la esencia del hombre está planteada a la altura de la reflexión de los pensadores matinales⁶⁸, dicho encuentro

⁶⁴ HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (GA 40, 208) (*ed. cit.*), p. 179.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. (1933), *Escritos sobre la Universidad alemana* (GA 16, 107) (*ed. cit.*), p. 7. Como «réplica» al *Discurso de rectorado*, en la dirección de profundizar en la cuestión del nazismo y del antisemitismo de Heidegger, hay que señalar el texto de E. LEVINAS, aparecido en la revista *Esprit* en 1934, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivages, Paris, 1997. Ver también LACQUE-LABARTHE, PH.-NANCY, J.-L., *El mito nazi*, Anthropos, Barcelona, 2002.

⁶⁶ HEIDEGGER, M. (1935-1936), «El origen de la obra de arte», in *Caminos de bosque* (GA 5, 9) (*ed. cit.*), p. 12.

⁶⁷ Uno de los poetas que promueven la figura y la poesía de Hölderlin como referente de la creatividad del pueblo alemán es Stefan George, en cuyo círculo crecieron algunas de las personalidades poético-literarias más reconocidas de la Alemania de principios del siglo xx. Entre ellas hay que destacar al descubridor y editor de himnos y traducciones de Hölderlin, caído en la batalla de Verdún en 1916, Norbert von Hellingrath. Ver MOSSE, G.L. (2006), *Les racines intellectuelles du Troisième Reich, La crise de l'idéologie allemande*, Calmann-Lévy, Paris.

⁶⁸ ZARADER, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, VRIN, Paris, p. 83 y ss.

no tiene nada de azaroso. Es en el contexto de la *Kehre* donde Heidegger, tomando conciencia de la dimensión pensante del poetizar y guiado por Hölderlin, se adentra en una lectura de la poesía trágica de Sófocles, en sintonía con lo que entendemos es su *comprensión trágica del ser* vinculada a la diferencia ontológica.

«La diferencia misma de ser es “trágica”, es decir, comienza desde el hundimiento como fondo abisal, siendo tales comienzos lo único que ella tolera como lo que sigue siendo conforme a su verdad [...]»⁶⁹, escribe Heidegger en sus *Cuadernos negros* de 1938-39.

Una comprensión trágica del ser, alternativa a la de la metafísica, que pretende superar el dualismo ontológico que funda toda moralidad. Esta comprensión trágica del ser cuya estructura es la que constituye la diferencia ontológica, lo es, trágica, porque no cabe la reconciliación para el «entre» que somos, *tópos* específico de la diferencia, y en ese sentido no es equiparable al dualismo ontológico propio de la metafísica. Ya que la diferencia ontológica separa desde la mismidad en que consiste la reciprocidad de correspondencia entre pensar y ser, o mejor entre percepción y ser (*Zusammengehörig sind Vernehmung wechselweise und Sein*)⁷⁰, mientras que en la metafísica no se da tal reciprocidad de correspondencia, sino que la distancia que instaura el *metá* griego separa, sin correspondencia, el poder inmanente del brotar (*phyein*) que está condicionado en su fundamento a un más allá (*metá*) de lo brotado (*tà phýsei ónta*), y que ni la participación (Platón) ni la atracción (Aristóteles) ni la creación (Dios cristiano) pueden re-ducir de manera convincente. Será pues a partir de esta comprensión trágica del ser (onto-trago-sofía), según la cual la diferencia queda absorbida de modo inmanente en la reciprocidad de correspondencia entre pensar y ser, que Heidegger madura una comprensión del hombre alternativa a la que propone la antropología de raíces metafísicas heredada del criticismo kantiano pero que remonta a Descartes a través de Husserl⁷¹, y que como antro-po-sofía anti-humanista desarrollará en la *Carta sobre el humanismo*.

En el planteamiento que Heidegger desarrolla acerca de la pregunta por la esencia del ser humano; esencia que considera se encuentra contenida en la sentencia-verso de Parménides, reconoce que dicha «determinación del ser-humano desde el pensamiento de Parménides es de difícil acceso y extraña en un primer abordaje»⁷². Para subsanar esta dificultad claramente hermenéutica, pues la califica de «difícil acceso y extraña», Heidegger busca una ayuda previa e indicación «escuchando un proyecto poético del ser-humano que encontramos entre los griegos»⁷³. Serán

⁶⁹ HEIDEGGER, M. (2017), «Reflexiones XI, 62», in *Cuadernos negros 1938-39* (GA 95, 88) (trad. A. Ciria), p. 351.

⁷⁰ HEIDEGGER, M. (2003), *Introducción a la metafísica* (ed.cit.), p. 135.

⁷¹ «En Husserl el *cogito sum* no solo no se discute, sino que es aceptado como *comprensible de suyo*. La conciencia es el punto de partida ni siquiera cuestionado al que toda la reducción se orienta». HEIDEGGER, M. (1923-1924), *Introducción a la investigación fenomenológica* (GA 17, 267) (trad. J.J. García Norro), Ed. Síntesis, Madrid, 2006, p. 266.

⁷² HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (GA 40, 155) (ed. cit.), p. 136.

⁷³ *Ibidem*.



las primeras palabras del primer estásimo del coro de *Antígona*, donde el poeta de Colono describe al hombre, las que nombran según Heidegger la esencia griega del hombre, que es tanto como decir la esencia del hombre antes de que cayese víctima del humanismo que la metafísica como olvido del ser puso en marcha hace más de dos milenios. Recordemos esas palabras:

Pollà tà deinà koudén anthrópou deinóteron pélei⁷⁴.

El hombre, en consecuencia, es *tò deinótaton*, lo más *deinón* de cuanto existe. El término que Heidegger elige para traducir el *deinón* griego es el alemán *Unheimlich*, que la versión española de Angela Ackermann traduce por *pavor* y *pavoroso*, pero que vierto por «inquietante», ya que el étimo «quieto» recoge mejor el sentido del «Heim» alemán. De modo que «este decir (*tò deinótaton*), en alemán *das Unheimlichste*, en español, *lo más inquietante*), capta al hombre –según Heidegger– desde sus límites más extremos y desde los escarpados abismos de su ser»⁷⁵. Las palabras con las que Heidegger se expresa en relación con la captación (*fassen*) sofóclea del hombre parece que se han contaminado de la palabra poética del autor griego. Y es que con «límites más extremos y desde los escarpados abismos de su ser», se viene a nombrar el lugar que ni mil ojos compensarían, cuando sus miradas «meramente describe(n) y constata(n) lo materialmente existente»⁷⁶. Ese lugar desde el que se hace visible «esta brusquedad (*Jähe*) y finitud (*Endhafte*)» que nombra la esencia del hombre como *tò deinótaton* es el *tópos* poético por excelencia, y solo a él se le revela (*eröffnet*) semejante ser del hombre. Lugar que solo al poeta le es dado experimentar por la palabra que nombrando lo sagrado⁷⁷ dice la indigencia esencial del ser en el que nos encontramos en-clavados.

Desde el momento en que se reconoció lo específico de la diferencia ontológica, el destino del ser en su esencial reactividad venía a mostrar históricamente (*geschichtlich*) que en su verdad, entendida como *alétheia*, habita lo oculto, lo que se da al olvido (*léthe*). Pues la verdad del ser, no ya su sentido, constituye en su esencial historicidad (*Geschichtlichkeit*) el núcleo del pensar heideggeriano en eso que se denomina la *Kehre*, y que desde el final de la conferencia de 1929, *¿Qué es metafísica?*, hasta este curso de 1935, *Introducción a la metafísica*, mantiene toda la tensión pensante acerca de la esencia del hombre pero siempre desde la perspectiva de la pregunta filosófica por excelencia, ¿por qué es más bien el ser y no la nada?

Así, si el hombre es *tò deinótaton* (*Unheimlichste*, *lo más inquietante*), según la palabra del poeta, es porque esa palabra no olvida (*a-léttheia*) la irreductible dife-

⁷⁴ «Muchas cosas son inquietantes; nada lo es más que el hombre». Ver SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 332-333, in *Tragedias* (ed. cit.), p. 261.

⁷⁵ HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (GA 40, 158) (ed. cit.), p. 137.

⁷⁶ *Ibidem* (GA 40, 158), pp. 137-138.

⁷⁷ «... el poeta –escribe F. Duque– [...] desea que su «palabra» (*Wort: phásis*) sea lo Sagrado (no que lo miente, como si lo Sagrado fuera un objeto externo)». «Hölderlin y el ser de verdad», in *Hölderlin. Poesía y pensamiento*, Pre-Textos, Valencia, 2001, p. 67.



rencia de la que somos función, y que dice el propio *deinón*. Olvido, por otra parte, que impele al pensar a una identificación, en cuanto al poder, con lo aparente, abandonando la inapariencia al resto desechable de lo incognoscible: aquello que por mantenerse oculto pierde el derecho al re-conocimiento. Si Heidegger elige la palabra *deinón* en su grado superlativo para nombrar la esencia de lo humano, es porque en dicha palabra tiene lugar lo que fertiliza al pensar, la ambigüedad (*die Zweideutigkeit*).

La palabra griega *deinón*—escribe Heidegger— [...] es ambigua en aquella inquietante ambigüedad (*unheimlichen Zweideutigkeit*) con la que el decir de los griegos (*das Sagen der Griechen*) recorría (*durchmisst*) en direcciones opuestas (*gegenwendigen*) los enfrentamientos (*Aus-einander-setzungen*) con el ser (*des Seins*)⁷⁸.

Heidegger reconoce en *deinón* una ambigüedad sin la cual no hay «forma esencial del espíritu»⁷⁹, y que en su ex-trañidad esencial, esta es otra de las traducciones posibles para *Unheimlich*, permitía a los griegos atravesar con su decir (no de manera unidireccional sino en direcciones opuestas como recogen los fragmentos de Heráclito), las auto-dis-crepancias del ser (*die Aus-einander-setzungen des Seins*). De otro modo, la obra de arte trágico que es la tragedia no hubiera podido captar la permanente afrenta que sufre el hombre por unos encuentros que a pesar nuestro siguen disciplinadamente el sentido que les impone la necesidad (*Walten*), que legítima *Dike*, y del que los mismos dioses solo son pacientes inmortales. Lo trágico que capta poéticamente la tragedia queda así expuesto en toda su crudeza, haciendo del hombre la encarnación misma de una ambigüedad cuya condición inquietante (*Unheimlichkeit*) está diciendo que el hogar (*Heim*) para el hombre está siempre perdido. Y que en el mejor de los casos, dicho hogar (*Heim*) es una excepcionalidad lograda al altísimo coste de negar esa humanidad que nombra el *deinón*, y que la filosofía hará suya reduciéndola hasta lograr el máximo confort de la certeza, con cuya enunciación la modernidad cierra el pensar a toda experiencia del afuera, de lo siniestro, de lo inquietante, quedando este último en manos de la literatura, convertida ya en réplica a la fastuosa racionalidad ilustrada, llámese romanticismo. Pero aquí lo siniestro aparece solo como defecto, sin grandeza.

No hay pues nada moral-negativo en el *deinón* de la palabra poética de Sófocles, porque dicha palabra recoge lo trágico del ser que en su ajustante necesidad impone una negatividad alejada de toda moral. Una «negatividad» que no es sino límite en cuanto que nombra al hombre como el «entre» del ser y el ente; el «entre» en el que el violento choque producido por el permanente retirarse del ser dando lugar a la consistencia y presencia del ente origina el sufriente que somos. Pues a la esencial violencia del ser que da lo ente en su permanente retirarse, el despejamiento que propicia la esencia de la *téjne* ofrece dos opciones que el *deinón* custodia: la violencia transformativa que pierde su arraigo poético en la diferencia para buscar

⁷⁸ HEIDEGGER, M. (1935), *Introducción a la metafísica* (GA 40, 159) (ed. cit.), p. 138.

⁷⁹ *Ibidem* (GA 40, 11), p. 18.



siempre su dominio, y la que, también técnica, pues *téjne* es saber, obedece a un saber que integra la diferencia en lo que tiene de radical experiencia de libertad, es decir, de asumir y de llevar a efecto las posibilidades que nos constituyen atendiendo al saber trágico enunciado por Sófocles. Y entre estas últimas, la posibilidad más propia que es la muerte⁸⁰; lo único que nunca llegaremos a experimentar en su sentido óntico ya que la experiencia se sostiene sobre la temporalidad del antes y el después, algo que la muerte, en cada caso siempre mía⁸¹, trasciende definitivamente. Pues la muerte en su existencialidad⁸², para Heidegger somos el único ser vivo que puede morir⁸³, remite exclusivamente a una anterioridad sin después⁸⁴, que funda toda temporalidad en un sentido ya derivado, y que solo responde al después como supuesto simbólico que configura lo específicamente humano frente al resto de seres vivos. Así, lo difícilmente asumible en lo trágico es su desobediencia a la economía de la reconciliación, fundada en la trascendencia de una justicia onto-te-lógica cuyo fracaso histórico no puede ser más evidente. Solo desde la violencia metafísica se hace efectiva dicha economía de la reconciliación frente a la honradez trágica de quien reconoce en lo que ocurre una necesidad a la que solo nuestro habitar hermenéutico puede proponer una ética cuya legítima aspiración a la felicidad debe sustentarse en un empeño racional.

RECIBIDO: septiembre de 2020; ACEPTADO: diciembre de 2020



⁸⁰ «Nadie puede tomarle al otro su morir. [...] El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía». HEIDEGGER, M. (1927), *Ser y tiempo* (GA 2, 240) (ed. cit.), p. 261.

⁸¹ «El morir es algo con lo que cada Dasein tiene que cargar por sí mismo; mejor dicho: todo Dasein, por serlo, ya ha tomado a su cargo esa manera de ser. La muerte es en cada ocasión la mía; es decir, sólo por ser, la muerte es ya algo inherente a mí». HEIDEGGER, M. (1925), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20, 330) (trad. J. Aspiunza, Alianza ed., Madrid, 2006, p. 388.

⁸² La muerte en «su posibilidad existencial (*esistenziale*) se funda en que el Dasein está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí». HEIDEGGER, M. (1927), *Ser y tiempo* (GA 2, 251) (ed. cit.), p. 271.

⁸³ «... reservamos el término morir (*Sterben*) para la manera de ser en la que el Dasein está vuelto hacia su muerte. Según esto, debe decirse: el Dasein nunca fenecer (*verendet*)». *Ibidem* (GA 2, 247), p. 267. «La muerte del animal ¿es un morir (*Sterben*) o un acabar (*verenden*)? Porque el perturbamiento (*Benommenheit*) [entorpecimiento, aturdimiento] forma parte de la esencia del animal, el animal no puede morir, sino solo acabar, en la medida en que el morir lo atribuimos al hombre». HEIDEGGER, M. (1929-1930), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud soledad* (GA 29/30, 388) (trad. A. Ciria, Alianza ed., Madrid, 2007, p. 322. Ver VUILLEMIN, J., *Essai sur la signification de la mort*, PUF, 1948.

⁸⁴ «La muerte no es la parte que falta para componer un todo, sino que constituye ya de antemano (*von vornherein*) [desde un principio, a priori] la totalidad del Dasein, de tal modo que el Dasein sólo puede tener el ser de partes ocasionales, es decir, de posibles maneras de ser, partiendo de esa totalidad». HEIDEGGER, M. (1925), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA 20, 432) (ed. cit.), p. 390.